

Бюлетень Української Асоціації релігієзнавців  
і Відділення релігієзнавства  
Інституту філософії  
імені Г.С. Сковороди НАН України



## Українське релігієзнавство

№12

Бюлетень «Українське релігієзнавство»  
затверджений ВАК України як періодичне  
фахове видання за профілем «філософські науки»  
«історичні науки» та «соціологічні науки».

\*Видається щоквартально з 1996 року.

\*Свідоцтво про державну реєстрацію  
КВ № 2057 від 19 липня 1996 року.

\* Адреса редакції: 01001 Київ-1,  
вул. Трьохсвятительська, 4, кімн. 323-324.

Тел. (067) 466-97-03 – головний редактор,  
(044) 279-04-18 – редакція бюлетеня.

E-mail: [cerif2000@gmail.com](mailto:cerif2000@gmail.com)

\*Редакція бюлетеня може публікувати статті й  
матеріали, не поділяючи позиції їх авторів.

\*Відповідальність за достовірність фактів, цитат,  
власних імен та назв несуть автори.

\*Подані рукописи рецензуються, не повертаються.

\*Редакція залишає за собою право виправляти мову,  
стилістику, редагувати матеріал відповідно  
до стандарту видруку статей.

\*Редакція не вступає в листування з автором.

\*При передруку посилання на «Українське  
релігієзнавство» обов'язкове.

\*Усі права застережені (с)

***Редакційна колегія бюлетеня:***

- доктор філософ. н. **А. Колодний** (головний редактор),  
доктор філософ. н. **В. Бондаренко,**  
**В. Гаюк,**  
доктор філософ. н. **М. Закович,**  
доктор істор. н. **О. Крижанівський,**  
доктор філософ. н. **В. Лубський,**  
доктор істор. н. **В. Пащенко,**  
доктор істор. н. **О. Уткін,**  
доктор філософ. н. **П. Яроцький,**  
кандидат філософ. н. **О. Саган,**  
кандидат філософ. н. **П. Павленко** (відповідальний секретар)

*Рекомендовано до друку  
Вченою Радою Відділення релігієзнавства  
Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України,  
Протокол № 12 від 16 листопада 1999 р.*

© Відділення релігієзнавства Інституту  
філософії імені Г.С.Сковороди НАН України,  
1999

© Українська Асоціація релігієзнавців, 1999

# ІСТОРИОСОФІЯ РЕЛІГІЇ

*Б.Лобовик\**

## ІСТОРИОСОФІЯ РЕЛІГІЇ ЯК ЗНАННЯ ІСТОРИЧНОЇ ПРИРОДИ РЕЛІГІЇ

Історіософія релігії – галузь релігієзнавства, що знаходиться на межі історії і філософії релігії. Щодо цих останніх вона має спільні й особливі ознаки. Якщо історія вивчає походження і розвиток релігії у її станах і формах, якщо філософія релігії покликана дати теоретичне осмислення сутності і сенсу релігії як такої, то історіософія релігії являє собою вчення про історичну природу явища релігійності, взятого в цілісності з його сутністю. В такому розумінні історіософію релігії можна назвати феноменологією релігієзнавства.

В академічному релігієзнавстві історіософія релігії має справу не з окремими релігійними феноменами, розглядуваними поза історичними зв'язками, й не з ознаками суб'єктивного засвоєння сакральних ідей, цінностей та норм поведінки особи чи спільноти. Вихідним принципом історіософії релігії є еволюціоністський підхід до неї як соціально-історичного явища. Він передбачає об'єктивне з'ясування буттєвих витоків релігії, її причин та умов розвитку, але несполучний з редукаціонізмом “соціальних коренів” релігії, бо розуміється як дослідницький підхід, покликаний досягнути становлення релігії як у соціумному та історико-культурному контексті, так і в іманентних сутнісних зв'язках власного досвіду. Це стосується не лише онтології, а й епістемології та гносеології проблеми.

В онтологічному і гносеологічному відношеннях історіософія релігії передбачає з'ясування причин та умов появи релігійності, пов'язаної із самосуперечливою взаємодією невірних буттєвих

---

\* Лобовик Борис Олександрович (22.XII.1923–16.I.1999) – видатний український релігієзнавець, доктор філософських наук, професор. Його стаття друкується до річниці пам'яті.

станів людини та її намаганням практично й духовно виповнити ці стани. Загалом кажучи, історично релігійні вірування зароджуються тоді, коли розвиток виробничої і розумової діяльності виявляється уже достатнім для практичного і мислительно-понятійного освоєння ближнього довкілля, але ще недостатнім для повсякденно вільного входження в нього. Це й приводить до появи таких примітивних вірувань, у яких надприродне є ще чуттєво-надчуттєвим і має безпосередньо практичне значення для людини.

Головним напрямом історичного розвитку релігійності є улюднення надприродного. І в подальшому, в міру розвитку виробництва, особливо продукуючого землеробства, та абстрагуючих здібностей індивіда це улюднення набирає духовної (демоністичної) форми, завершуючи формування так зв. “природних” релігій.

У соціально диференційованому суспільстві, коли з родового колективу виділяється особистість, поступово складаються вірування в надприродне як абстрактну людину, що підноситься над її земним першообразом. Тут розгортається процес формування релігій, започаткований ще в попередню епоху.

Водночас із зазначеними факторами взаємодіють внутрішньорелігійні чинники входження людини в світ. Вони пов’язані з тим, що задоволена потреба виповнення життєво обмежених станів людини неминуче породжує у неї все нові потреби, які реалізуються вірувально-інтелектуально й практично – у сходженні до надприродного все ширших горизонтів. У духовному відношенні це проявляється в збагаченні власних зв’язків релігійного досвіду, в праксеологічному – в переході від первісної магії до все більш розвинутого культу з його інституціями, служителями, символікою. Так в історіософії релігії єднаються конкретика і сутність історичної природи релігійної життєдіяльності людини.

Відомо, що історія релігії займається не лише збиранням фактичного матеріалу та аналізом описувальних даних, а й порівняльно-історичним вивченням релігії, систематизацією та типологізацією вірувань в контексті їх походження і розвитку. Історіософія релігії теж дає системні класифікації та типологічні узагальнення, але має у цій справі свій аспект і свої завдання. Вона, по-перше, з’ясовує критерії та принципи періодизації історії релігії, вивчає етапи еволюції і типи релігій; по-друге, вона здійснює категоріально-понятійне відтворення минулого вірувань і культу.

Відомі численні спроби періодизувати історію релігійних вірувань. У європейській думці, особливо починаючи з XIX ст., поширені вказівки на “природні”, тобто язичницькі, і “духовні”

релігії. Причому, серед останніх часто виділяють ще дві стадії, чи два етапи розвитку: релігії моральності і спасіння (Г.Зібек), релігії мистецтва і християнство як абсолютна релігія (Гегель) тощо. Ці класифікації є, фактично, апріорно-схематичними міркуваннями: вони не спираються на критерії, які були б виведені з реального процесу розвитку релігій.

У радянському релігієзнавстві набула поширення так звана цивілізаційна концепція історії релігії (С.Токарев, М.Гордієнко та ін.), яка абсолютизувала роль соціально-історичного фактора в релігіогенезі. За цією концепцією, релігії народів світу відбувають три етапи, чи періоди розвитку, репрезентовані родо-плем'яними, національними та світовими релігіями. Тут нема об'єктивних критеріїв періодизації, змішано формаційний, етнічний, геополітичний та ін. підходи, зрештою – ототожнено етапи еволюції і типи релігій.

Історіософський підхід до систематизації та типологізації релігій має здійснюватися як у загальному соціально-історичному та історико-культурному контексті, так і в іманентних історико-релігійних зв'язках. Саме такий, у підсумку різносторонній і комплексний, підхід багатьох дослідників до вірувань різних народів, різних епох і цивілізацій нині дає можливість предикатизувати критерії періодизації еволюції релігії та типізації релігій. Такими критеріями є: зміст уявлень про надприродне та характер його зв'язків з природним, спосіб перенесення людських смислів на “значення” надприродного (його улюднення), місце природного і людського в сфері дії надприродного, місце орудної і деміургічної функцій в уявленнях про надприродне та в його культурі.

З точки зору цих критеріїв у всезагальному відношенні можна визначити такі етапи еволюції релігії: найдавніший (ранньородове суспільство), давній (епоха патріархату), історичний. З ними пов'язані типи релігій: чуттєво-надчуттєвий, демоністичний, теїстичний. У категоріально-понятійному відношенні вони представлені, відповідно, такими формами вірувань: фетишизм, тотемізм, анімізм; віра в духів та померлих предків; віра в богів. У культовому відношенні (відповідно): контактна магія; перехідні способи впливу на надприродне; релігійний символізм. У функціональному відношенні (теж відповідно): орудна функція надприродного; перехідні форми; деміургічна функція. В історії теїстичного типу релігій виділяються два підтипи – політеїстичний та монотеїстичний. Релігії та конфесії мають свої періоди, чи етапи розвитку.

Що стосується історіософського категоріально-понятійного відтворення минулого релігії, то, крім уже зазначеного, підкреслимо, що основоположною тут є категорія “історичні типи надприродного”. Саме з нею визначально сполучна проблема етапів еволюції і типів релігій, яка розгортається в систему сурядних і підрядних категорій історіософії академічного релігієзнавства.

*А.Колодний\** (м. Київ)

## **ІСТОРИЗМ ЯК ПРИНЦИП РЕЛІГІЄЗНАВЧОГО ПІЗНАННЯ**

Незважаючи на прагнення теологів різних релігійних течій довести усталеність і незмінність свого конфесійного віровчення і культу, пошуки ними критерію правочинності цих елементів релігійного комплексу у витокових їх формах, трансформація релігійних систем (а особливо світових) залишається незаперечним явищем. Навіть та ортодоксальність, до якої прагне вдаватися православ'я, руйнується при зіткненні його з національною традицією на теренах свого поширення у світі. І хоч в який спосіб те саме християнство не прагнуло б зберегти ідентичність своєму витоковому етапу, але вся історія його, починаючи з I ст., характеризується появою різних течій, "схизм", "ересей", відпочкуванням і організаційним відособленням цілих напрямків, які виражали невдоволення чи то домінуючою лінією його функціонального буття в суспільстві, чи то певними новаціями в його розвитку, чи то суб'єктивним фактором певної конфесії тощо. Саме тому при вивченні релігійного феномена взагалі, а особливо його конфесійних модифікацій, важливо дотримуватися принципу історизму, прискіпливо аналізувати ті внутрішні зміни, які врешті-решт зумовлюють відносну стабільність світових релігійних систем.

Принцип історизму є одним з вузлових в релігієзнавчих дослідженнях. Вперше до осмислення історії релігії як єдиного процесу звернувся Гегель. Цей процес, на його думку, йде поряд із поглибленням свідомості свободи, що становить зміст всесвітньої історії. Саму ж історію релігії філософ розглядав як послідовне

---

\* Колодний Анатолій Миколайович – доктор філософських наук, професор, заст. директора – керівник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

наростання ідеального подвоєння світу. Гегель прагнув поєднати ідею логічного саморозвитку релігії з визнанням її зв'язків з конкретними історичними епохами. В розвитку релігії він виділяв три стадії - "природної" релігії, "релігії духовної індивідуальності" і "абсолютної релігії", які в свою чергу ним поділялися на окремі етапи. Філософ при цьому прагнув включити їх (хоч часто й довільно) у свої універсальні загально історичні схеми релігійного процесу. Саме тому буддизм у нього опинився на першій стадії розвитку релігії, а ісламу він взагалі не знайшов місця в своїй системі. Проте, незважаючи на ці довільності, Гегель намагається, з одного боку, відвести релігії певне місце в межах загального процесу людської історії, а з другого, - включити її в космічний процес розвитку світового духу. Зрозуміло, що такий контекст виключає ототожнення принципу історизму в дослідженнях релігійного феномена з простим історичним пізнанням його. Основними засадами цього принципу є: 1) з'ясування витоків особливостей явища, що досліджується, причин його появи; 2) розгляд етапів функціонування й механізму змін цього явища впродовж його історії, віднайдення взаємозв'язку цих етапів; 3) аналіз особливостей нинішнього стану цього явища і 4) прогнозування можливих його наступних змін, визначення тенденцій розвитку.

Ці засади можуть бути використані дослідниками-релігієзнавцями різних світоглядних орієнтацій -богословських і світських, різних конфесійних уподобань. Так, з'ясовуючи історичний підтекст християнства, науковці різних дослідницьких шкіл звертаються не лише до аналізу змісту новозавітного тексту, а й до тих соціальних і політичних колізій, які характеризували Римську імперію періоду зламу епох, духовного клімату того часу.

Особливість функціонування принципу історизму в релігієзнавчих дослідженнях полягає насамперед у переважній зорієнтованості його в минуле, з'ясуванні того, чим був певний релігійний феномен тоді, коли виник. Підставою цього є те, що релігійний час віровченням кожної конфесії зміщений на період її виникнення, а поділ на етапи розвитку ведеться переважно на рівні змін церковно-організаційних структур, оскільки саме витоків засади віровчення визнаються правовірними. Тому, досліджуючи ту чи іншу конфесію, варто наголошувати не на тому, які етапи вона пройшла у своїй еволюції і на що зорієнтована, а наскільки вона зберегла вірність своєму вихідному базису. Всякий розвиток тут виступає як регресивна, безперспективна, а то й тупикова форма процесу конфесійного урізноманітнення. Хоч просторові межі конфесії й

можуть бути дуже широкими, охоплювати водночас багато країн і континентів, але релігійний простір її, як правило, обмежений вузькими межами території, на якій діяв засновник певного віровчення і його учні. Так, християнство час і простір свій замкнуло межами історії і території Палестини, де діяв, за новозавітними книгами, Ісус Христос. Кришнаїзм цілком живе часом і діями свого головного божества, абсолютно абстрагуючись від подій і процесів сьогодення. Для нього навіть не існує історії самої Індії, на теренах якої він діяв. Тому історизм в дослідженні релігійних феноменів - це насамперед з'ясування не того, чим і якими вони є, а того, від чого і в чому вони відійшли.

При вивченні релігійного феномена слід відрізнити дослідження його історії як світоглядного процесу і як організації, не підміняти останнім перше, оскільки в ньому вже перемішуються в чистому вигляді елементи світськості, звичайної людської суб'єктивності, тобто позарелігійні чинники. Яскравим прикладом є стан сучасного українського православ'я, роз'єднання якого зумовлене не віроповчальними особливостями конфесії, а політичними, національними і егоцентричними чинниками.

Як відзначав ще Гегель, абстрактні істини не існують. Істина завжди конкретна. Саме тому в науковому пізнанні принцип історизму знаходить свою подальшу реалізацію в принципі конкретності, який належить до вторинної сфери методологічних засад релігієзнавчого пізнання. Конкретно-історичний підхід до вивчення релігійних явищ і процесів вимагає відображення досліджуваного об'єкта в такій системі понять і уявлень, яка відображає специфіку зв'язків цього об'єкта і відповідає певному ступеню його еволюції. Згідно з цим принципом не слід віднаходити в минулих етапах розвитку релігійного феномена щось таке, що не могло бути властивим часу дії явища. Це стосується, зокрема, спроб довести прамонотеїстичність витокової релігійності. Так, в першому томі своєї "Історії релігії" О.Мень обстоює думку, що поняття про вищу істоту, верховне Божество "не є продукт пізньої історії, а присутнє на найбільш ранніх стадіях духовної свідомості" [Мень А. История религии. В 7-ми т.- Т. 1.- М., 1991.- С. 160]. "Необхідно визнати, - зауважує дослідник, - що віра в духів і богів - це лише одна сторона світоспоглядання первісної людини; для неї духи лише прояви, за якими стоїть Єдиний Дух" [Там само.- С. 162]. Перехід до політеїзму, за О.Менем, є проявом розкладу первісної релігії, її регресу. Через постійну залежність від сил природи в душі давньої людини виникає прихована глуха ворожість до Вищого. Обоженна



природа - Богиня-Мати - легко витісняла Бога із серця людини. "Живе відчуття Бога заглушалось натуралістичними культурами" [Там само.- С. 163-164].

Але при такому ході мислення не враховуються насамперед абстрагувальні можливості первісної людини, без вищого рівня розвитку яких як пізнавального базису не може з'явитися уява єдиного Бога. До неї людина йшла поступово, шляхом віднайдення проявів діяльності Бога в окремих речах, явищах довкілля. І не прихована ворожість до Вищого породила політеїзм, а його пошук, який спочатку виливався у примітивні форми вірувань, якими є, зокрема, анімістичне світобачення з тими магічними і фетишистськими уявленнями, що його супроводжують.

Зауважимо, що такий хід мислення властивий українському релігієзнавцю з Канади о. Степану Ярмусю. Розглядаючи дохристиянські вірування наших предків і з'ясовуючи при цьому причини відсутності у них в цей час "правдивого поняття про Бога, про божественний світ", дослідник зауважує, що хоч "примітивний народ" і мав глибокі, навіть чисті відчуття щодо божественної сили в світі, але "тому що Бог людським розумом незбагненний і недосяжний, то тодішній Геній народу уявляв Бога тільки по-своєму і все божественне й духовне вкладає тільки в свої власні поняття, бо понад те він просто не міг вийти" [Ярмусь Ст. Духовість українського народу.- Вінніпег, 1983.- С. 27-27].

Принцип конкретності вимагає також історичного підходу до понять, якими оперували й оперують релігієзнавці. Справа в тому, що поняття науки про релігію перебувають в русі, розвитку, зміні. В той чи інший історичний період свого становлення вони відображають досягнутий ступінь у пізнанні феномена релігії. Не всі вони переходять у нові релігієзнавчі системи при зміні епох, неоднозначно визначаються в релігієзнавчих вченнях різних світоглядних орієнтацій тощо. Так, широко вживане поняття у XVIII і на початку XIX ст. "природна релігія" (зокрема у філософії релігії Гегеля) в другій половині XIX і XX ст. майже зникає. Марксистське релігієзнавство замінило його поняттям "релігії докласового суспільства". Окремі дослідники вживали терміни "первісна релігія", "примітивна релігія", "язичницькі вірування", "анімістична релігія", "племенні культури", "релігія родового суспільства" тощо. Дехто з дослідників пішов іншим шляхом і з багатого арсеналу понять, які позначають ранні форми релігії, вони вибрали такі, які можна кваліфікувати як стадії розвитку релігії. В такий спосіб у ролі вихідної, найраннішої стадії релігії виявилися анімізм у Е.Тейлора і

Г.Кунова, преанімізм у Р.Маретта, магія у Дж.Фрезера, фетишизм у О.Конта й Дж.Льоббона, тотемізм у Е.Дюркгейма та ін.

Щодо визначення поняття "релігія", то воно має важливе методологічне й конкретно-наукове значення. Як зазначав англійській теолог Д.Гандрі, "питання "що таке релігія ?" - є сучасне питання, і воно повинно дістати сучасну відповідь, тобто відповідь, яка виявляє розуміння того сучасного стану думки, при якому це питання виникає. Це питання не турбувало наших предків, для яких релігія і життя були одним і тим самим. Воно дуже турбує сучасну людину, тому що для неї релігія не є синонімом життя" [Цит. за: Крывелев И. Об основном определяющем признаке понятия религия // Вопросы истории религии и атеизма.- Т. 4.- М.-Л., 1956.- С. 24]. Але визнаємо, наукового визначення поняття "релігія" на цей час немає. Існує більше сотні різних визначень релігійного феномена, але всі вони обмежені чи то через суб'єктивні орієнтації дослідника на певний аспект (сторону) релігійного феномена, чи то через абсолютизацію якоїсь функції релігії або ж її структурного елемента.

Тривалий час ми оперували як науковим визначенням релігії Ф.Енгельса [Енгельс Ф. Анти-Дюрінг // Маркс К., Енгельс Ф. Твори.- Т. 20.- С. 309], хоч, власне, назвати це визначенням не можна, оскільки в ньому відсутнє розуміння внутрішньої природи релігії, говориться лише про об'єкт відображення і в загальних рисах витлумачується його форма. Над Ф.Енгельсом явно тяжів його матеріалістичний світогляд, а тому його розуміння релігії не може бути загальним і ним можна користуватися лише при розкритті змісту марксистської релігієзнавчої концепції.

Визначення релігії викликає певні труднощі і у тих дослідників, які прагнуть відійти від заідеологізованих оцінок релігійного феномена і знайти для нього наукову основу. Тут дається визнаки не тільки та складність і різноманітність явищ, які позначаються терміном "релігія", а і той факт, що при цьому йдеться не про завжди тотожну собі логічну абстракцію, а про історичне явище, що постійно змінюється. Відомий дослідник первісних форм релігії Л.Я.Штернберг, розглядаючи питання про визначення релігії, писав, що треба знайти таке визначення, яке "однаково підходило б і до вірувань фінікіян, що сплячють на вогні своїх дітей на догоду божеству, і до вірувань вавілонян, що посилають у храм Астарті своїх дочок і жінок займатися проституцією, які віддаються першому зустрічному чужоземцеві, і до релігії християн, яка вимагає, щоб люди віддавали своє життя за ближнього, і до релігії буддизму, в основі якої лежить по суті повний атеїзм" [Штернберг Л.Я.

Первобытная религия в свете этнографии.- М.-Л., 1936.- С. 246]. На нашу думку, загальне визначення релігії, яке охоплювало б у собі її природу, історичну змінюваність і, багатоманітну функціональність, взагалі не можна. Хоч всі релігійні системи й об'єднує віра в надприродне й неодмінність поклоніння йому, але всі вони мають настільки конкретне змістовне наповнення, що часто навіть виступають як взамовиключаючі духовні утворення. Це, зокрема, стосується буддизму і християнства.

Принцип історизму вимагає розглядати об'єкт в його розвитку. Але, як і в попередньому прикладі, виникає проблема вибору такої форми чи етапу її існування, які найбільш придатні для аналізу і всебічно репрезентують її природу. Здавалося б (і цей принцип застосовують ідеологи багатьох конфесій), що треба починати дослідження із зародкових форм існування релігії чи певної її конфесії, а вже потім, у процесі аналізу, простежувати зміни цих форм, переходи від менш розвинутих релігійних систем до тієї системи, яка відбиває зрілість релігійного феномена. Але таке міркування не є плідним. Аналіз незрілих релігійних об'єктів не дає можливості з'ясувати необхідні тенденції і закономірності розвитку релігійного комплексу, розкрити фактори, які зумовлюють формування властивостей і зв'язків, що характеризують сутність досліджуваного явища.

Лише вивчення розвинутого (зрілого) релігійного об'єкта дає ключ до пізнання об'єктів, що перебували на нижчих сходинках розвитку. До всебічного й повного вивчення нерозвинутих релігійних форм вчений має йти через знання розвинутих, які певною мірою знімають етапи розвитку досліджуваного об'єкта які передували їм. Цей принцип у науковій літературі дістав назву актуалізму. Сутність його полягає в тому, що дійсно наукова розробка тієї чи іншої релігієзнавчої проблеми минулого не може відбутися без використання сучасних знань про релігійний феномен. Збір матеріалу про ту чи іншу релігійну подію чи явище минулого не обмежується лише їх описом, а включає в себе вивчення характеру і міри впливу його на наступні етапи розвитку релігійного явища аж до нинішнього стану. Оскільки в своїй практичній діяльності релігієзнавець має справу насамперед із нинішнім станом релігійних явищ, то зрозуміло, що процес дослідження минулих етапів релігійного процесу починається саме із вивчення сучасних релігійних об'єктів, йде від дослідження наслідків процесу до вивчення самого процесу і попередніх етапів, від наслідку до причини. Сучасна релігія, розглянута з історичної точки зору, є певним етапом у розвитку,

певним результатом, аналіз якого дає можливість визначитися в тому, куди і як йшов і до чого прийшов історичний розвиток певних релігійних форм і явищ, елементів релігійного комплексу і всієї релігійної системи. Часто саме знання сучасної релігії робить можливими істотні уточнення щодо нашого знання про її минуле.

Що ж дає можливість переносити знання про сучасні релігійні явища чи процеси на минулі часи? Адже відомо, що ці два різні етапи в їх розвитку не є тотожними? Дійсно, розвиток передбачає визнання відмінності станів об'єкта дослідження, його становлення в часі. Тому у вивченні релігійних феноменів необхідно враховувати специфіку цих станів. Але вся справа в тому, що релігія як форма духовного життя особи і суспільства завдяки таким своїм особливостям, як догматизм, традиційність, ортодоксальність, не здатна на докорінні зміни своїх ознак. Більше того, консерватизм в ній возведений у принцип. Саме тому в сучасному її стані завжди простежуються риси минулого. До того ж, історичні стани її виступають як прояви одиничного, а одиничне завжди пов'язане із загальним, спільним, існує в ньому у знятому вигляді, передається в нові індивідуальні форми, повторюється в них. Тому будь-який релігійний об'єкт нинішніх часів є своєрідним підсумком попереднього розвитку релігійних процесів і явищ.

Актуалізаційний принцип в дослідженні релігійних феноменів, таким чином, не є чисто логічною операцією перенесення знань про одну історичну епоху їх існування на іншу. Він по суті є вимогою вивчення одного й того самого об'єкта в часі і водночас процесу становлення самої релігійної системи.

Як носій релігії, людина завжди живе і діє в конкретних суспільних умовах, є представником певної соціально-етнічної спільності. Відображаючи життя людини в історично визначених умовах, релігія водночас фіксує в собі становище його роду чи племені, народності чи нації. І тут цікавою, на наш погляд, є думка Я.Мінк'явічуса, що "традиція релігійних культур... вписується в історію народів і націй через всю сукупність конкретних, етнічно визначених матеріальних, ідеологічних і духовних її детермінант і умов" [Мінк'явічус С.Я. Религия в многонациональном мире.- Вильнюс, 1978.- С. 12]. Внутрішньо вплітаючись в історію народів, релігія модифікується не лише залежно від змін умов їх життя, а й під впливом структурних елементів етносу (мови, звичаїв, психічного складу тощо). Все це дає підставу розглядати етнізм як один із методологічних принципів релігієзнавства, твердити, що поза етнічною визначеністю релігії взагалі не існують. Зауважимо, що в

наш час моноетнічність конфесії у строгому розумінні цього слова стає все більш винятковим явищем, а моноконфесійність етносу - ще більш винятковим. Надто поширеною є ієрархічність (багатоступінчатість) і конфесійної і етнічної спільнот, що позначається на їх взаємозв'язку.

Хоч в історичному плані початки релігії віднаходяться ще в докласовому суспільстві, коли не існували ні народності, ні нації, проте вже тоді етнічний фактор відіграв помітну роль в релігійному житті. Вже така рання форма релігії як тотемізм відображала поділ первісного племені на самостійні групи, клани, що пов'язані родинно по жіночій чи чоловічій лінії. Відомий дослідник первісних форм релігії Роберт Сміт відзначав, що тотемна тварина - це священна тварина клану, кров якої символізує єдність клану, єдність його із своїм божеством; ритуальне умертвіння і поїдання тотемної тварини є не чим іншим, як укладанням "кровного союзу" клану з його богом [Smith R.W. Lectures on the Religion of the Semites.- London, 1907.- P. 312-314]. Дещо іншими словами цю ж сутність тотемізму відзначив і Д.К.Зеленін. "В тотемізмі, - відзначає він, - на світ диких тварин було перенесено соціально-родовий устрій людей, і тотемізм можна визначити як ідеологічний союз родової організації людей з тією чи іншою породою тварин. Основою таких тотемістичних союзів могли послужити ті дійсні, реальні союзи, які уклали між собою два різні екзогамні роди з метою обслуговування один одного шлюбними зв'язками" [Зеленин Д.К. Идеологическое перенесение на диких животных социально-родовой организации людей // Известия АН СССР.- 1935.- № 4.- С. 403]. Найбільш істотне в тотемізмі слід шукати не в тому, що об'єктом релігійно-магічних вірувань є переважно тварина. Найбільш істотне полягає в ідеї поріднення людської групи з цією твариною. Отже, "ключ до вирішення проблеми тотемізму взагалі не в об'єкті, а в суб'єкті тотемістичних відносин, не в тотемі, а в тотемістичній родовій групі" [Токарев С.А. Ранние формы религии и их развитие.- М., 1964.- С. 66].

В межах племінної організації суспільства формуються й племінні культури, боги яких є одними з перших історичних образів богів. Десь в V-IV ст. до н.е. за певних суспільних й політичних умов у кожного народу складаються національні релігії, період історичного буття яких був порівняно тривалим. Із національних релігій, збережених народами до наших днів, хоч дещо й у видозміненому вигляді, можна назвати синтоїзм в Японії, даосизм і конфуціанство в Китаї, індуїзм і парсизм в Індії, іудаїзм в Ізраїлі та ін.

На зміну національно-державним релігіям приходять наднаціональні (світові), які за своїм походженням і поширенням тісно пов'язані з певними сім'ями і групами етнічних утворень, з певним етнічним складом населення. Але світові релігії неоднорідні, не моноетнічні за змістом і носіями. Їх диференціація тісно пов'язана з етнічним поділом народів. Це особливо видно в протестантській течії християнства, поділ якої пов'язаний насамперед з національно-державними утвореннями.

Одним із важливих в релігієзнавчій теорії, як на сьогодні, є принцип конфесійності. Релігії взагалі не існує. Ще з часу її первісних форм існували істотні відмінності у віруваннях і обрядах окремих людських спільностей - родів і племен. Ці відмінності зберегли і утвердили племінні культу. Але щонайбільше різницю між релігійними системами можна віднайти при порівнянні між собою національно-державних і світових релігій. Але якщо ще віроповчальний елемент кожної з цих релігій в абстракції має надто багато спільного з іншими, то відмінності у боговшануванні, взагалі у культовій системі такі, що, власне, за ними найчастіше визначають конфесійну специфіку. Саме цим зумовлено ототожнення назви конфесії з її культом (православ'я - православний культ, іудаїзм - іудейський культ і т.ін.).

У конфесійній специфіці релігії знаходить свій зовнішній вияв менталітет народу, його обрядова і побутова традиція. Так, Українське Православ'я характеризують такі риси, як демократизм, євангелістськість, відкритість, народність, побутовість. Так, демократизм цей виявляється насамперед у властивих йому принципах соборноправності, обиральності всіх церковних посадових осіб з участю при цьому мирян з правом вирішального голосу, релігійній толерантності. Євангелістськість як риса Українського Православ'я витворювалася насамперед з прагнень його духівників у всьому йти за новозавітними принципами, берегти чистоту віри (а не обряду), визнавати дух (а не букву) новозавітного вчення. Про побутовість нашого Православ'я свідчить близькість його обрядів до повсякденних умов життя народу, збереження в ньому багатьох обрядово-звичаєвих елементів з народного побуту, зв'язок місяцеслова святих з господарським життям селянина тощо.

Таким чином, принцип історизму як один із вихідних в релігієзнавчій методології на другому рівні методологічної функціональності знаходить своє вирішення в принципах конкретності, актуалізації, етнічності і конфесійності.

## РОЛЬ ОСОБИ В РЕЛІГІЙНОМУ ЖИТТІ: ОСОБА ЯК ФУНДАТОР І ІДЕОЛОГ РЕЛІГІЇ

Питання виникнення окремих релігій завжди було болючим місцем для радянського релігієзнавства, оскільки останнє намагалося розв'язувати його у марксистському канонічному контексті: релігія – продукт певної історичної епохи і має виключно соціально-економічні і класові корені свого походження. Передусім, спираючись на окремі висловлювання класиків марксизму, обстоювалася думка, що релігії – плід колективної творчості мас.

Так, Ф.Енгельс зазначав, що “усі стародавні релігії були стихійно виниклими плем'яними, а пізніше національними релігіями, що виростили з суспільних і політичних умов кожного народу і зрослися з ними” [Енгельс Ф. Бруно Бауер і первісне християнство // Маркс К., Енгельс Ф. Твори: В 30 т.- Т. 19.- С. 301]. Подібну позицію, згідно з якою фундатором релігії є суспільство взагалі, обстоював і К.Маркс. Зокрема він зауважував: “Людина створює релігію... Але людина – не абстрактна істота, яка десь поза світом живе. Людина – це світ людини, держава, суспільство. Ця держава, це суспільство породжують релігію...” [Маркс К. До критики Гегелівської філософії права. Вступ // Маркс К., Енгельс Ф. Твори: В 30 т.- Т. 1.- С. 384] Як бачимо, хоча Маркс й визнає людину фундатором релігії, проте його розуміння цієї людини не має на оці якусь конкретну людину. Людина в його розумінні – це не “людина-індивід”, а “людина-суспільство”, якщо хочете, якась “надлюдина”, яка одна, за його словами, уособлює і “державу”, і “суспільство”. Таким чином, згідно з Марксом, фундатором релігії виступає якийсь “світ людини”, “держава” і, як бачимо, знову “суспільство”.

Марксистська концепція розуміння природи релігії поставала як головна, а тому сама собою нівелювала будь-яку ідею про формотворчу роль окремої особи у започаткуванні релігії. Між тим теза про релігію як плід колективної творчості мас може бути сприйнятою лише до певної міри. Вона справедлива, при обережному її вжитку, певною мірою щодо архаїчних чи окремих національних релігій (і то скоріше із-за їхньої давності, що спричинила відсутність

---

\* Павленко Павло Юрійович – кандидат філософських наук, молод. наук. сп. Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

певного історико-документального фактажу, ймовірних письмових свідчень про їхніх провідників тощо). Проте аж ніяк ця концепція не може бути справедливою для розкриття процесу постання цивілізованих, світових релігій.

Так, застосування радянськими християнознавцями вище згаданих тез як апіорної формули до християнства, по-перше, автоматично перекреслювало діяльність провідних християнських ідеологів (не те що Ісуса Христа, апостола Павла, витлумачуючи їх як міфічні постаті, а й окремих ранньохристиянських діячів 1-2 століть), нівелювало їхню провідну роль у процесі зародження й становлення християнського віровчення, а, по-друге, обумовлювало антинауковий підхід у з'ясуванні причин виникнення релігії Євангелій, джерел формування її віровчення.

Власне кажучи, у радянській науці на предмет з'ясування витоків світових релігій спрацьовувала формула “видати бажане за дійсне”. Згідно з нею наявним був загальний тон у дослідженнях витоків релігій: якщо релігія є витвором мас (а це є марксистським догматичним положенням, яке жодним чином не може бути оскарженим чи підданим сумніву), то, згідно з цією істиною, “не може бути, бо не може бути ніколи” якихось окремих релігієтворчих індивідів, навіть якщо ті, зрозуміло, й констатуються сукупною частиною тих мас.

Парадоксально, але навіть сам Ф.Енгельс подеколи не виключав такі ролі окремих індивідів у творенні релігії, зазначаючи, що «релігії створюються людьми, які самі відчують в ній (релігії – П.П.) потребу і розуміють релігійні потреби мас...» [Енгельс Ф. Бруно Бауер і первісне християнство // Маркс К., Енгельс Ф. Твори: В 30 т.- Т. 19.- С. 297]. Втім, ця Енгельсова теза в ряді праць радянських релігієзнавців, як назагал, отримувала досить таки своєрідне витлумачення. Так, зокрема, в одній з праць того періоду ми читаємо: «Дане положення (Ф.Енгельса - П.П.) слід особливо підкреслити, оскільки релігія інколи розглядається як творіння ідеологів, а на долю віруючих припадає лише прийняття чи неприйняття створених релігійних теорій і здатність до релігійних переживань» [Борунков Ю.Ф. Структура религиозного сознания.- М., 1971.- С. 39-40]. Отже, підводячи підсумок всьому сказаному вище, відзначимо, що радянське релігієзнавство обстоювало ідею, згідно якої виникнення релігійних систем “антинауково” пов'язувати з окремими релігійними особами, вважати їх (релігії) витвором якихось окремих ідеологів.

Серед радянських дослідників витоків релігії лише С.Токарев (і треба віддати йому належне за певну сміливість у висловленні



нехарактерної для радянської науки точки зору) обстоював позицію, згідно з якою фундатором конкретної релігійної системи виступає саме конкретна особа, а не суспільство, як зауважувалося в радянських академічних і науково-популярних виданнях. “Не можна вважати, - зазначає вчений, - що навіть елементарні, усім доступні й усіма визнані плем’яні вірування зароджувалися відразу, самостійно і в одному й тому ж вигляді в головах усіх членів племені і кожного поодинці. Це було б чудом побільше будь-якого релігійного чуда. Умови виникнення вірувань в кожному конкретному суспільному середовищі (в кожному конкретному племені) були більш-менш однаковими, але самі вірування зароджувалися чи, краще сказати, усвідомлювалися, осмислювалися початково в голові одного чи декількох людей, а вже потім передавалися від одного до іншого, від батьків до дітей, від старших до підлітків. Є всі підстави вважати, що саме в головах фахівців, що присвятили себе цього роду діяльності, раніше аніж в чийось інших головах, оформлялися, видозмінювалися, ускладнювалися релігійні уявлення, а вже від них потрапляли до всіх інших” [Токарев С.А. Религия в истории народов мира.- М., 1965.- С. 592-593].

Власне кажучи, позиція закріплення статусу фундатора релігії за суспільством, яка мала місце у радянському релігієзнавстві і яка, в свою чергу, витікала з творів класиків марксизму, є далекою від об’єктивності, оскільки не розкриває сам механізм виникнення тієї чи іншої релігії. І справді, як можна уявити, з’ясувати те, що автором релігії є суспільство. Виникає при цьому низка питань: Як, яким чином це суспільство, як сукупна маса окремих індивідів, спромоглося її народити у своїх надрах? Якщо автором релігії є суспільство, то на підставі цієї схеми, відповідно, висновує, що в процесі релігієтворення тут брав участь кожен окремий індивід як член цього суспільства. Проте це є абсурдом вже на тій підставі, що всі індивіди разом не здатні із-за різних об’єктивних причин бути одноставними не те що в розумінні земних явищ (не говорячи вже тут про щось надприродне), а й неспроможні мати одноставність навіть на суто побутовому рівні.

Як на нас, витоки релігії треба пов’язувати не лише з суспільними відносинами, суспільними умовами, а з конкретними особами, які й виступають фундаторами релігійних систем. “Проповідь нового релігійного вчення, - зауважує О.Мень, - вторгається в історичний процес як щось таке, що зародилося в глибинах духу. І хоча успіх її здебільшого залежить від суспільних

умов, проте не самі ці умови її створюють” [Мень А. Истоки религии.- Брюссель, 1991.- С. 38].

Так, знайомлячись з віровченням тієї чи іншої національної або світової релігії, досліджуючи її культ, священні тексти і традиції, насамперед кидається у вічі той факт, що в центрі її завжди стоїть певна сакральна особа, з якою пов’язується факт її заснування, постання ядра її віровчення. Справді, у центрі іудаїзму ми бачимо постать Мойсея, християнства - Ісуса Христа, ісламу - Мухаммеда, буддизму - Гаутами-Будди. Дуже просто скинути з рахунків роль останніх, витлумачуючи їх усього-на-всього як певні міфологічні чи напівміфологічні елементи.

Як на нашу думку, то кожна релігійна система на зорі свого становлення все ж має певну особу, яка, як деякий ідейний першодвигун, формує головні її концепти і тим самим визначає по суті її головний ідеологічний курс і подальший поступ. Іншими словами, теоретично й практично мусить існувати її конкретний фундатор.

Ось, до якого абсурду доходило радянське релігієзнавство, у питаннях з’ясування першоджерел виникнення християнства. «Ця релігія, - як зазначається у «Настільній книзі атеїста», - народилася в умовах розкладу рабовласницького ладу і початково була виразом безсилового протесту рабів і найбільш бідних станів населення проти гніту рабовласників. Не вбачаючи виходу зі створеного положення, біднота повертала погляд до неба. Так виник образ божественного спасителя Ісуса Христа» [Настольная книга атеиста.- М., 1985.- С. 59]. На сторінках радянських видань творцями релігії Євангелій постає маса рабів і бідноти. Проте виникає питання: як оця убога маса спромоглася гуртом розробляти догматику релігії, зняти й ретранслювати у своїй свідомості певні філософські й релігійні уявлення попередніх щодо неї систем, творити образ Христа-Логоса? Висновок один: подібна тенденція веде не до об’єктивності й конструктивності розв’язання проблеми походження християнства, а лише до вульгарного спрощення її витоків.

Відзначимо, що для радянського релігієзнавства однією з найскладніших проблем була проблема витоків релігії Євангелій. Це пояснюється насамперед майже повною відсутністю<sup>1</sup> конкретних

---

<sup>1</sup> Достеменно відомо, що вже рання християнська Церква в особі апостола Павла, починаючи з 2-ї пол. 1-го ст., постановила знищувати все, що, бодай опосередковано, могло принизити божественну гідність Христа. В першу чергу це було пов’язане з початком формування культу Ісуса Христа в

історичних свідчень про раннє християнство і про його фундаторів, що в свою чергу й спричинило виникнення так званої «міфологічної теорії», згідно якої християнство виникло «стихійно» у Палестині і невідомо яким чином [Енгельс Ф. Книга Одкровення // Маркс К., Енгельс Ф. Твори: В 30 т.- Т. 21.- С. 8]. Особа ж Ісуса поставала як чистий міфологізм, створений християнами впродовж тривалого часу.

Остання думка частково вірна, оскільки справді образ євангельського Христа формувався під певним впливом образів Мітри, Осіріса, Аттіса, Адоніса і культових віровчень про останніх. У світлі відкриттів кумранських рукописів, папірусних фрагментів Євангелій, аналізу загальних законів міфотворчості ряд дослідників ще в радянський час (А.Каждан, І.Амусін, М.Кубланов, І.Свенцицька) ставили питання про можливе історичне існування галілейського проповідника на ймення Ісус. Назагал виникнення й поширення ідей «міфологічної школи» припадає лише на кін. 18 - поч. 20 ст. В перші ж віки у творах навіть найвідвертіших антихристиян (Цельс, Порфирій, Герокл, Флавій Клавдій Юліан, автори Талмуду та ін.) Ісус, при всій ворожості до його особи, фігурує передусім як історична постать, з якою пов'язується виникнення християнства. Споглядаючи постать Ісуса, водночас ми маємо проводити чітку межу між людиною Ісусом (Ісусом Галілеянином чи Ісусом з Назарету), факт існування якої є незаперечним, й Ісусом Євангелій, Ісусом як культовим божеством, в образі якого навіть на сторінках канонічних синоптичних Євангелій (Матвій, Марк, Лука) усе ж легко розгледіти риси, хоча й певною мірою заміфологізовані, але такі, що належать якійсь одній конкретній людині.

На підставі текстів про Ісуса з Назарету з Цельса й Талмуду, достовірність яких не викликає сумніву, можна припустити з великою долею ймовірності, що Ісус, як майбутній провісник нового релігійного вчення, формувався в атмосфері іудейської діаспори в Єгипті. Так, Цельс пише, що Ісус з Галілеї, ставши дорослішим, і, «найнявши із-за бідності поденником до Єгипту, набрався там досвіду в деяких здібностях, якими славляться єгиптяни, повернувся назад гордим за свої власні здібності і на цій основі проголосив себе

---

християнстві. Важливо було репрезентувати перед віруючими Ісуса передусім як Бога, а не як людину. Найжахливішою катастрофою була пожежа 391 р. в Олександрійській бібліотеці, організатором якої був, як відомо, один з видатних ієрархів тогочасної Церкви, олександрійський єпископ Теофіл. У вогні було знищено ряд унікальних книг і рукописів, в тому числі й християнських.

богом» [Цит. за: Ранович А.Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства.- М., 1990.- С. 274-275].

Тексти Талмуду пов'язують факт появи християнства також з діяльністю Ісуса, який приніс своє вчення до Палестини з іудейської діаспори, зокрема з Олександрії Єгипетської. У зв'язку з цим ми не поділяємо думки М.Кубланова, який, опираючись на окремі висловлювання Ф.Енгельса, вважає, що у витоків первісного християнства не можна віднайти «якийсь зовнішній першопоштовх», «одноактний вибух», з якого воно почалося [Кубланов М.М. Возникновение христианства.- М., 1974.- С. 52].

Відзначимо, що це положення було надто популярним серед радянських християнознавців, які, до того ж, не проводили чіткого розмежування між раннім, первісним християнством і християнством часу вселенських соборів. Але ж між цими етапами розвитку християнства все ж існують істотні доктринальні розбіжності. «Навіть якщо відсікти євангельські міфи, - відзначає той же М.Кубланов, - саме уявлення про християнство як твориво одиноко піднесеної над своїм віком визначної особи, яка поза зв'язком з усім багатоскладним сплетінням суспільних сил створює з власної духовної «глибини» нову релігію, яка в *готовому вигляді* (курсив наш – П.П.) дається світові, є глибоко помилковим, методологічно хибним» [Там само.- С. 55]. І все ж постання нової релігії перш за все пов'язане з діаспорним проповідником Ісусом, риси вчення якого надто видимі через канонічні Євангелії і перші розділи книги Дій апостолів.

З Євангелій Матвія, Марка і Луки, в яких знаходимо найбільше людських рис Ісуса, бачимо, що останній був неординарною особою серед палестинських іудеїв. Досконале знання ним іудейського Святого Письма, яке він коментував поза контекстом традиційного іудаїзму, з одного боку, його ліберальне ставлення до традиційної культурно-обрядової сфери (храмова служба, субота, обрізання), - з іншого, характеризували Ісуса Христа передусім як діаспорного іудея.

В контексті розмови про Ісуса Христа нехтування чи, справедливіше буде навіть сказати, свідоме замовчування фактів про нього як історичну постать було обумовлене наперед заданим тенденційним підходом не лише до вивчення витоків християнства, а й до витоків релігії як певної ідеології взагалі, бо ж констатуючи історичність Ісуса, поруч даємо волю визнавати його її фундатором і першим її провісником, що, з відомих причин, було недопустимим у контексті радянського релігієзнавства.

Як на нашу думку, то поштовхом до виникнення тих чи інших релігійних систем служать конкретні постаті (пророки), уся діяльність яких детермінується сферою духовно-божественного буття. У зносінах з нею останні отримують, внаслідок екстатичного акту (одкровення) певний релігійний досвід, сакральне знання, розуміння ідеї Бога. Цей досвід можна охарактеризувати як інтуїтивний, певною мірою як переживання (духовне «бачення»), пов'язане з реальною присутністю божественного поруч з людиною й одночасно в самій людині.

Ось як описують цей стан З.Міркіна і Г.Померанц у своїй книзі «Великі релігії світу». Під час екстатичної дії людина «неначе вистрибує з простору й часу. Втрачає відчуття власного тіла і ... летить у небо, до свого бога. Потім вона розповідає що бачила там. Вона це дійсно «бачила» [Миркіна З., Померанц Г. Великие религии мира.- М., 1995.- С. 27]. «Я знаю чоловіка в Христі, - описує особисті переживання екстатичного стану апостол Павло, - що він ... чи в тілі, не знаю, чи без тіла, не знаю, знає Бог - був узятий до третього неба. І чоловіка я знаю такого, ... що до раю був узятий, і чув він слова невимовні, що не можна людині їх висловити» (2 Кор. 12:2-4). Власне, подібний досвід прослідковується у різних формах практично у всіх народів світу й у різні історико-часові епохи. Втім, володіння останнім як актом «бачення» божественного ще не охарактеризовує людину як пророка.

Так, скажімо між оракулами чи піфіями античного світу й іудейськими старозавітними пророками чи християнськими апостолами існує суттєва різниця. Зауважимо тут принагідно, що характерною рисою й обов'язком біблійних пророків було саме говорити від імені Бога, а не передавати власні відчуття, власний емоційно й психічно пережитий досвід.<sup>1</sup> Особа пророка стоїть не осторонь від сфери божественного буття, а безпосередньо й повсякчас

---

<sup>1</sup> В Біблії “пророками” завжди називаються люди, яких Бог кликав із середовища Ізраїлю, щоб ті під його натхненням звіщали народу його волю. Пророк, староевр. נָבִיא (*nābîy'*) – буквально “людина, яка перебуває в стані натхнення, творчого піднесення”. Українське *пророк* походить від старослов'янського *пророкъ*, яке є калькою грец. *προφήτης* (*prōphētēs*) – 1) віщун; 2) тлумач оракула чи піфії, власне жрець, обов'язок якого зводився лише до записування незрозумілих звуків, які ті проказували в стані релігійного екстазу з тим, щоб опісля привести їх до бодай якоїсь зрозумілої форми і змісту і в такий спосіб дати їм своє витлумачення; 3) натхнений оратор; 4) поет. *Προφήτης* під час перекладу іудейського Святого Письма на грецьку мову було визначене як смисловий еквівалент староевр. נָבִיא.

перебуває в ній на рівні власного духу, своєї свідомості. Пророк безпосередньо й двосторонньо спілкується з Богом. Інакше кажучи, пророк є інструментом, через який промовляє голос релігійного об'єкту. Саме він, маючи профетичний досвід, потенційно мусить вважатися, якщо не головним (як Ісус чи Мухаммед), то одним з фундаторів релігії (як апостол Павло чи Дж.Сміт).

“Я і Отець, - ми одне”, - проголошує Ісус. Його воля, його життя являє одне ціле з життям і волею Бога. На підставі євангельських текстів видно, що Ісус не має видінь; Бог не говорить з ним, як з істотою, що стоїть осторонь його, оскільки сам Бог перебуває внутрішньо у ньому. Ісус, переживаючи цю постійну єдність, відтак проголошує лише те, що виходить з його духу, який один говорить йому про Бога. То ж, перебуваючи в безпосередніх зносинах з останнім, він саме на цій підставі називає себе сином Бога [Ренань Э. Жизнь Иисуса.- СПб., 1906.- С. 111].

У цьому контексті зазначимо, що характерну рису профетичного досвіду, як то видно з ряду релігійних текстів, складає акт освячення. Останній полягає в тому, що людина, як їй здається, раптово, цілком несподівано для самої себе, здавалося б, поза будь-якою причиною, усією своєю істотою починає відчувати живу присутність якогось іншого буття, Абсолюту, Бога у собі.

Як відзначається у буддійських легендах, Гаутама-Будда сформував основоположні принципи свого вчення після трьох років, проведених в роздумах і щиросердечних муках, після років пошуку смислів і років самозречення. «І ось якось сидячи зазвичай під деревом Бодхі (пізнання), піддаючись глибокому самопізнанню, Гаутама миттєво «прозрів». Він пізнав тасмниці і внутрішні причини колооберту життя, пізнав чотири священні істини» [Васильев Л.С. История религий Востока.- М., 1983.- С. 203]. Увесь його внутрішній досвід раптово, немов би зібрався воедино і народив плід. Прийшло довгождане «просвітління», внаслідок якого Гаутама-Будда з надзвичайною ясністю враз побачив усе своє життя і відчув загальний зв'язок між людьми, між людством і незримим світом. Весь Всесвіт немов би панорамно був представлений перед його поглядом. Ставши «Буддою», він відтепер знає причини світобудови й світоіснування. Відтепер він знає з ким потрібно боротися, щоб знаходити рятунок від цього страшного світу, повного зла, несправедливості, плачу й скорботи.

Аналізуючи життя й діяльність біблійних пророків, як про них можна судити з Біблії, усі вони були божественними «обранцями». У книзі пророка Єремії знаходимо: «І прийшло мені

слово Господне, говорячи: «Ще поки тебе вформував в утробі матерній, Я пізнав був тебе, і ще поки ти вийшов із нутра, тебе посвятив, дав тебе за пророка народам» (Єр. 1:4-5).

На свою обраність вказує й Мухаммед. Згідно з його біографією, через декілька років після одруження з ним почалося діятися щось неординарне. Без усякої на те видимої причини його тіло починало тремтіти, неначе при остуді, обличчя ставало блідим і вкривалося великими краплинами поту, а часом відчувалися навіть судоми. При цьому, що характерно, він не втрачав свідомість. Чи поєднувалися подібні явища зі слуховими або зоровими галюцинаціями - невідомо, оскільки сам Мухаммед не любив торкатися цієї теми й забороняв близьким розпитувати його про те, що з ним діється [Панова В., Вахтин Ю. Из «Жизни Мухаммеда» // Наука и жизнь.- № 8.- 1990.- С. 134]. Проте, подібні явища найбільш повно описують сам процес екстатичного акту, виходу свідомості релігійної особи на інший план світоуяви. Принагідно згадаємо тут, що дещо подібне коїлося, як про те можна судити з Євангелій, й з Ісусом Христом (Лк. 9:29-35; 22:44).

Стан релігійного екстазу є для пророка отим каналом, який виводить його у світ іншого буття (інобуття) і через який між ним і пророком встановлюється прямий і безпосередній зв'язок, зв'язок під час якого, розкриваючи таємницю, пророк отримує нові справжні смисли-керівництва.

Постає важливе питання: що являє собою той релігійний об'єкт, сфера буття якого для людини постає як якесь інобуття і з яким приходить у контакт релігійна особа? Зрозуміло, що його (об'єкт) можна витлумачувати як чисту ілюзію чи фантазію. Проте подібна позиція ніяким чином не може вважатися нами вірною, оскільки, як ми бачимо, екстатичний стан переживається (фізично й психічно) і усвідомлюється людиною як конкретний вихід її за межі себе, тобто як перехід до нової реальності, яка знімається у власній свідомості людини.

Звідси напрошується висновок, що реальність надприродного, яку переживає релігійний індивід або існує лише на рівні його свідомості (у такому разі вона є всього лише ілюзією, вигаданням, галюцинацією, марєвною ідеєю), або ж реальність існує безпосередньо й об'єктивно незалежно від самої людини. Вона лише може у стані екстазу приходити в контакт з нею. Як бачимо, питання надто складне і потребує окремого серйозного дослідження. Одне, що можна висновити у зв'язку з цим, то це те, що особистісне «я» людини певно що не можна брати в окремії його, порівнюючи

малоактивній частині раціональної свідомості, - як зазначає С.Лур'є в передмові до російського видання праці У.Джеймса «Багатоманіття релігійного досвіду», - але в усій повноті його свідомого й підсвідомого життя [Джеймс У. Разнообразие религиозного опыта.- М., 1993.- С. 4] і якраз життєві приклади засновників і відомих сподвижників релігій підтверджують це.

Іншими словами, на підставі цих прикладів можна з певною долею ймовірності висновити, що так звана розумна, раціональна свідомість складає певно що лише одну з форм пізнання світу. Напрошується заувага, що мусять існувати й інші способи світосприйняття, які відділені від нашого звичайного раціонального досвіду і які стоять на заваді розмірковувань про релігійну особу, виходячи лише з позиції раціонального. У цьому світлі онтологічне коло, сфера нашого емпіричного пізнання, з урахуванням вищезазначеного, мусить бути значно розширена.

Зауважимо тут принагідно, що вже протягом приблизно чотирьох тисяч років східні релігії обстоювали так звані «карти внутрішнього простору» і розробляли засоби приведення людини в особливі стани свідомості, які є надзвичайно далекими від стану буденної свідомості. Так, поняття «дхіана», «самадхі», «фана», «даат», «турійа» та багато інших, які ми зустрічаємо в буддизмі, раджа-йозі, суфізмі, кабалі, кундаліні-йозі, означають по суті один і той самий стан свідомості. Цим станам у східних культурах надається величезної цінності, їх зв'язують з такими ідеями як «порятунок», «рятунок від страждань», «просвітління» тощо. Особа внаслідок цих методик звільняється від «помилкового мислення» і споглядає те, що «виходить за межі її думок», тобто за вербальною реальністю. Під час тривалих медитації на об'єкті медитації (ними можуть виступати, наприклад, у східних релігіях особливі малюнки-зображення (мандали, янтри), а у інших можуть бути релігійні ідеї, одна з рис чи сама особа Бога) настає момент занурення в об'єкт медитації, злиття з ним.

Зауважимо, що Шрі Ауробіндо (засновник інтегральної йоги) якраз обстоює ідею «безмовного розуму». Його метод передбачає вивід людини на рівень якоїсь «надсвідомості». З його слів, лише тоді, «коли зупиняється машина розуму, людина робить відкриття і передусім, вона усвідомлює, що якщо здатність думати - це чудовий дар, то здатність не думати - дар набагато більший. ... Першочерговим завданням йоги є навчитися вільно дихати й зруйнувати оцю ментальну пелену, яка пропускає лише один вид вібрацій ... і віднайти всередині себе інше «я», яке неможливо оцінити на ментальному



рівні» [Сатпрем. Шри Ауробиндо или Путешествие сознания.- Л., 1989.- С. 44-45].

Відтак, свідомість пророка, фундатора релігії частково чи повно починає ототожнюватися зі світом інобуття, що перетворює його в його ж і прихильників його уяві на унікальну особистість, винятковість якої виявляється у володінні істиною і наявності безпосередніх стосунків з божественним світом, що перетворює його на лідера, сильну й вольову особистість, посланця й провісника божественних істин.

Зазначимо, що подібні екстатичні явища, як явища психічні, можна витлумачувати і як психічну патологію (власне це й здійснювалося марксистською наукою, яка висновувала, що будь-яке релігійне почуття виникає із психічно-патологічного стану<sup>1</sup> і є симптомом ненормальної психіки [Див.: Медведєв Н.В. Наука и религия о психических явлениях.- М., 1955.; Портнов А.А., Шахнович М.И. Психозы и религия.- Л., 1967]), оскільки зовні вони виглядають як симптоми божевілля. Справді, текстологічний аналіз релігійних текстів іудаїзму, християнства, ісламу доводить, що їхні засновники якщо й не страждали різними нервовими й психічними захворюваннями, то принаймні були частково схильними до них. Скажімо, рідні й близькі Ісуса Христа, слухачі його проповідей вважали його за божевільного (Мк. 3:21; Ів. 10:20). Втім, заувага на подібну ненормальність мусить робитися нами дуже й дуже обережно, оскільки цінність чи безцінність тих чи інших переживань релігійної особи (а в контексті нашої статті, релігійного фундатора) може бути усвідомлена лише шляхом безпосереднього використання щодо них оціночних критеріїв, які базуються, по-перше, на нашій власній інтуїції, а, по-друге, на здобутих досвідом знаннях про ставлення цих переконань до наших моральних потреб і до всього того, що ми називаємо істиною [Джеймс У. Разнообразие религиозного опыта.- С. 24].

---

<sup>1</sup> А оскільки марксистська психологія являла собою, як вважалося за радянської доби, “новий історичний етап, що уособлював початок справді наукової (на протигагу, зрозуміло, західній, як ненауковій – П.П.), послідовно матеріалістичної психології, то головна її функція в суспільстві зводилася до ідеологічної, до служіння класовим інтересам” (А.Леонт’єв). Це є справедливим й до радянської психотерапії, функція якої була швидше не лікувальною, а каральною. Відтак, таке ідейно й соціально вороже явище як релігія в контексті радянської психології й психіатрії знаходило своє відповідне витлумачення.

У Джеймс зазначає, що згідно з постулатом психології, не існує жодного стану свідомості, який би визначався як нормальний, а чи ж ненормальний, патологічний [Там само.- С. 21]. Про це читаємо й у спеціальній медичній літературі радянського часу. “Норма є найважливішою категорією медицини і, зокрема, психіатрії. В філософсько-методологічному плані спостерігається обмеженість існуючих визначень цього поняття” [Слободяник А.П. Психотерапия, внушение, гипноз.- К., 1977.- С. 309]. Це обумовлюється тим, що будь-який, наперед визначений критерій “нормальності” чи “норми” буде лише суб’єктивним, оскільки “норма” встановлюється згідно з “нормою” окремих суб’єктів. Так, одні виходять лише з кількісних, середньостатистичних критеріїв у визначенні норми. Наприклад, В.Парін і Є.Бабський вважають, що середня норма – це поняття абстрактне, яке не має фізіологічного смислу. Другі, акцентуючи увагу на індивідуальних особливостях того чи іншого організму, враховують лише “біохімічну норму” та її варіації. Треті ж обстоюють думку, що будь-яка норма має лише відносний характер, іншими словами, що кожен керується своєю власною нормою. Як зазначає О.Слободяник щодо останнього, “це міркування також не позбавлене підстав” [Там само.- С. 309].

Так, керуючись якоюсь наперед встановленою кимось “нормою”, яка буде, як ми вже зазначили, кожного разу “суб’єктивною нормою” (і виходячи тут поруч з того, що загалом в медицині фундаментальні поняття, в тому числі й саме поняття “хвороба” і відповідно й “норма” як категорія, “не піддаються безспірним визначенням” [Дильман В.М. Четыре модели медицины.- Л., 1987.- С. 13]), то в розряд психічно ненормальних ми ризикуємо автоматично поставити усіх тих, хто, відповідно, не підпадає під наш стандарт “нормальності” (тут передусім треба мати на оці всіх загально визнаних геніальних осіб, творчість яких пов’язана з неординарним, а в контексті психіатрії й психології подекуди “ненормальним”, стилем мислення, проте які, як уособлення найвищого ступеня творчої й інтелектуальної обдарованості, надали цивілізації свої, якісно нові й унікальні творіння, відкрили до цього незнані шляхи творчості [Гениальность // Советский Энциклопедический словарь.- М., 1982.- С. 291]).

Що стосується екстатичних актів як релігійних переживань, то, безумовно, що релігійний екстаз є все ж певною фазою психічної, як прийнято вважати, ненормальності, патології у світлі раціонального. Однак, як зауважує той же самий У.Джеймс, “саме на кордоні безумства, хвороби, душевної неврівноваженості ... існують

відомі особливості і нахили, які, у зв'язку з вищим ступенем інтелектуальної обдарованості, дають підставу припустити, що саме ця особа і саме в такому психічно-хворобливому стані здійснить вплив на своїх сучасників, а ніж у тому випадку, коли б її душевний стан був наближений до норми” [Джеймс У. Разнообразие религиозного опыта.- С. 28].

Іншими словами, проблема творчої й інтелектуальної геніальності як неординарності мусить розглядатися й оцінюватися нами завжди лише через призму якісних оцінок, тобто практичного впровадження здобутих генієм чи релігійною особою ідей на суспільно-цивілізаційному тлі, впливу цих ідей на людину, її свідомість. Констатуватися ж як ненормальність (чи бодай засуджуватися) може лише в ключі конкретної соціальної агресивності цих ідей (загроза на життя чи здоров'я людини, статеве розбещення тощо), яку умовно слід швидше назвати, з огляду на соціальне, “*деструктивною психічною патологією*” (на відміну від звичайної “психічної патології”, яка застосовується в психології й психіатрії і до окремих геніально обдарованих індивідів, в тому числі й до окремих релігійних осіб). Відтак, всяка психічна неординарність мусить розглядатися в зв'язку з сукупністю суспільних відносин – моральних, юридичних, правових, культурних, соціальних і релігійних.

Так, зокрема, всі фундатори світових релігій і їх окремих напрямків (Мойсей, Гаутама-Будда, Христос, апостол Павло, Мухаммед, Дж.Сміт, О.Уайт та ін.) неодмінно мусять визнаватися нами як особи геніальні, оскільки проголошені ними ідеї (незважаючи на те, що останні були отримані ними, як вони на тому наголошували, під час екстатичного акту, що може розцінюватися як стан психічної патології) і започатковані ними вчення (а це – іудаїзм, буддизм, християнство, іслам, а в межах християнства, скажімо, мормонство чи адвентизм 7 дня) помітно впливали й продовжують впливати на моральний стан людини, моралізують і коригують соціальні відносини.

Неординарність, феноменальність і геніальність фундаторів релігійних систем спричинює з часом їхню сакралізацію. Подібна тенденція не обминула у свій час навіть Піфагора і Платона, яким людська маса, визнаючи наявність у них якихось можливостей контактувати з надприродним, «бачити» його, приписувала їм божественне походження, сакралізувала їх. Так, кінцевою позицією процесу сакралізації особи, його метою, неодмінно є етап перетворення її на культове божество, перенесення, переставляння її з

земного в ранг небожителя, духовної істоти. Подібне можна побачити на прикладі буддизму (культ поклоніння Будді як антропоморфному символу чи ідеалу досконалості людини), християнства (культ Ісуса Христа як Бога<sup>1</sup>), зороастризму (культ Заратустри<sup>2</sup> чи Зардушта) та ін.

Отже, підсумовуючи усе вище сказане зробимо висновок, що справжнім творцем релігії (маємо тут на увазі саме виникнення, постановня у суспільстві тієї чи іншої релігії і то на початковій фазі її існування) неодмінно мусить завжди виступати й нами так вважатися не якась абстрактна сукупність індивідів, тобто суспільство, як про те висновувалося з марксистської (а пізніше й радянської) концепції витоків релігії, а саме якийсь конкретний індивід, релігійна особа (чи особи). Інакше кажучи, повсякчас першопоштовхом, першодвигуном до постановня релігії є окрема особистість, яка єдина творить, формує головні віроповчальні принципи нової релігійної системи. Це є, зрозуміло, справедливим щодо так званих цивілізованих чи світових релігій. Поруч з цим ця визначена нами схема чи механіка постановня релігій мусить неодмінно застосовуватися й так само до архаїчних релігій, незважаючи на те, що ми на практиці, внаслідок певних причин, не володіємо якимось документальним фактажем чи письмовим викладом їхніх віровчень. Релігії першочергово постають як плід творчої діяльності окремої особи, а не суспільства. Фундатором й ідеологом релігії є завжди якийсь конкретний, неординарний релігійний індивід.

---

<sup>1</sup> Як це можна судити з Євангелій, сам Ісус ніколи навіть жодним словом не обмовився про встановлення якогось собі культу. В Євангеліях він постає передусім пророком, релігійним вчителем, реформатором, що скасовує старі основи життя і уявлення про антропоморфного Бога і проголошує нові релігійні цінності. Ми повинні повсякчас розуміти різницю між Ісусом Христом-пророком як справжнім засновником релігії Євангелій і Ісусом Христом як культово-догматичним об'єктом поклоніння для більшості християнських конфесій.

<sup>2</sup> Хоча історичність засновника зороастризму достовірно не встановлена, більшість вчених визнають Заратустру чи Заратустру особою, що реально існувала.

## ОСНОВНІ ПРИНЦИПИ ІСТОРІОСОФІЇ РЕЛІГІЇ ГЕГЕЛЯ

Як відомо, основи сучасної історіософії релігії були закладені Гегелем. “Лекції з філософії релігії”, які він читав в Берлінському університеті, являють собою не лише унікальну систему філософії релігії, але й, що не менш важливо, є також прикладом глибокого історіософського дослідження релігійного феномену. Проте, на жаль, ця частина гегелівської спадщини залишається майже не дослідженою у вітчизняній філософській та релігієзнавчій літературі.

Релігія виступає у Гегеля як єдиний, закономірний, всеохоплюючий процес становлення духу. Кожний окремих момент в цьому русі набуває особливого значення для цілого, завдяки чому він виступає як необхідний, як такий, що в певний проміжок часу сам є вираженням цього цілого в його становленні. Гегель протиставляє свій підхід до релігії простому історичному пізнанню її, яке, на його думку, не виходить за межі суто зовнішніх, несуттєвих зауважень щодо свого предмету. Проблема полягає в тому, що, як він вірно зауважує, “історія має справу з істинами, які *були* істинами, тобто істинами для *інших*, а не істинами для тих, хто ними займається” [Гегель Г. Философия религии. - М., 1976. - Т. 1. - С. 237], в той час як для духу найбільш суттєвим є вступити у *внутрішнє* відношення з тим, що являє для нього найвищий інтерес, завдяки чому для нього розкривається його власний зміст, він сам для себе стає предметом, а отже й розкривається як дух. В такий спосіб переорієнтований погляд на історичний розвиток релігії спонукає поставити питання про ті елементи гегелівського вчення, які обумовлюють цей розгляд релігії в її історичному розвитку, тобто поставити питання: що є основою поєднання історичного та релігійного у Гегеля або, інакше, чому релігія в гегелівській філософії розвивається в просторі та часі, яку він розробляє структуру історичного розвитку релігії та який момент гегелівського підходу нам слід подолати для того, щоб історіософія релігії мала змогу розвиватись вже на новому рівні?

**Тотальність процесу самопізнання в гегелівській філософії.** Основу гегелівської системи складає його вчення про дух. Саме тому слід з’ясувати те, як Гегель тлумачить сутність духу.

---

\* Кірюхін Денис Ігорович – стажист-дослідник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

В гегелівській філософії в межах духу відбувається зрошування субстанційності та суб'єктивності. Це в першу чергу забезпечує тотальність того процесу, основою якого є буття духу, що полягає не в деякій абсолютній сталості, а саме в діяльності самопізнання через самопокладання себе як зовнішнього самому собі, а потім поверненні до себе на основі подолання цієї відчуженості. Згідно з Гегелем, дух є завжди ідея, проте, в якості першопочаткового, він є лише поняття ідеї або ідея в її невизначеності. Відтак, як субстанція, тобто собі самій рівна постійна сутність, дух є “незмінна і непохитна основа й вихідний пункт дії всіх та їх кінцева мета”, а в ролі для-себе-буття ця субстанція є “розчинена, така, що приносить себе в жертву, милостива сутність, в якій кожен здійснює свій власний витвір”; проте ці ізольовані моменти є лише моменти або величини, які зникають, що доводиться їх поверненням в основу та сутність, “й саме ця сутність і є цим рухом і розчиненням цих моментів” [Гегель Г. Феноменологія духа. - СПб., 1994. - С. 234]. Отже, свідомість лише через подолання своєї чуттєвої достовірності стає самосвідомістю, а подолання це, як особливо відзначає Гегель, не є простою грою любові з самою собою. Воно містить в собі як суттєві елементи страждання, терпіння, роботу негативного.

Відтак, згідно Гегеля, реалізація субстанціальності неможлива без здійснення принципу “самосвідомості”. Крім того, сутністю духу є свобода, оскільки він є само-для-себе-сущє, що має себе своїм предметом. Дух володіє здатністю переносити нескінченне страждання заперечення власної індивідуальної безпосередності, в своїй розірваності зберігати тотожність самому собі. Слід відмітити, що ця здатність до подолання духом страждання базується в Гегеля на розрізненні ним, з одного боку, духу як “абсолютно першого”, як принципу, а з другого — як “дійсного духу”, який складає предмет філософії духу. “В тих випадках, коли Гегель каже про дух як про “абсолютно перший”, і про те, що в “дійсному дусі” такий дух може лише повертатись до самого себе”, то духу, який було усвідомлено як абсолютно перше, “надається “ієрархічна” першість навіть по відношенню до логічної ідеї” [Мотрошилова Н.В. Современное исследование философии Гегеля: новые тексты и проблемы // Вопросы философии. - №7, 1984. - С. 87]. Саме в такий спосіб реалізується можливість того, що страждання розірваності знімається в абсолютній тотожності духу з самим собою. Ця можливість зберігати себе в своїй розірваності, як зазначає Гегель, є “абстрактна для себе суща в собі всезагальність” [Гегель Г. Энциклопедия

философских наук. - М., 1977. - Т. 3. - С. 25], яка виступає також і як *наявне* буття духу, що в такий спосіб є певною маніфестацією його визначеності. Весь розвиток духу являє собою лише його самозвільнення від усіх форм наявного буття, що не відповідають його поняттю, адже через зняття свого інобуття логічна ідея, або в-собі-сущий дух, розкривається самому собі. А його одиничність, субстанційність забезпечує те, що цей процес не розпадається на багато історій, а є єдиним, тотальним процесом.

Процес становлення відбувається у просторі та часі. Відчужуючи себе від самого себе, дух озовнішнює себе і в цьому зовнішньому існує як природа. Характерними рисами природного існування якраз і є простір та час. Дух у своєму спокої є позачасовим, але ідея, як конкретне, не є спокій. Вона розвивається, вступаючи у зовнішню сферу.

Проте слід мати на оці і те, що простір та час є у Гегеля лише абстрактними моментами ідеї. Дух, тобто конкретна всезагальність, охоплює собою всі моменти, а відтак і зняття цих абстрактних моментів в процесі становлення. Але велике значення гегелівського підходу полягає в тому, що для нього є характерним не захоплення пустим результатом, а сконцентрованість на самому процесі, результат сам по собі починає для нього щось значити лише разом зі своїм становленням. Саме ця увага до процесу становлення дала можливість Гегелю у всьому багатстві форм історичного існування побачити втілення духу, а відповідно й усвідомити ціннісність кожної з цих форм, причому ця ціннісність не зникає разом із зняттям (*Aufheben*) даного моменту наступним, а, навпаки, є необхідною умовою ціннісності нового моменту.

Таким чином, буття розуміється Гегелем як наділена волею свідомість. Ізольований об'єкт є для нього не більше, ніж абстракція. На основі цього такі дослідники, як О.Кожев, І.Льїн, Ф.Кессіді, абсолютно справедливо вбачають в Гегелі засновника феноменологічного методу в філософії, оскільки в нього і суб'єкт не відокремлений від об'єкту, а отже, “дискурс-розкриваючий-реальність” (О.Кожев) — це не рефлексія *над* Реальністю, а “сама Реальність рефлектує над собою або ж відображається в дискурсі або мисленні” [Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля. - М., 1998. - С. 20]. На основі цього О.Кожев робить висновок про те, що метод у Гегеля не діалектичний. Його діалектика - не метод мислення або викладу, а результат реальної діалектики світової історії, яку нібито відтворює Гегель. Проте в такому витлумаченні діалектики О.Кожев залежить від марксистського підходу. Але цінним тут є усвідомлення,

що гегелівський метод має споглядальний та дескриптивний характер, що зближує його з феноменологічним (в гусерлівському сенсі). Цьому відповідають і розмірковування І. Ільїна про те, що в межах гегелівської філософії формується уявлення про істинну об'єктивність, яка дається не зовнішнім чином, а внутрішнім. Незважаючи на складну історію цього положення в філософії, воно, на думку І. Ільїна, може вважатися гегелівським *par excellence* [Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. - СПб., 1994. - С. 52].

На основі вищезазначеного стає зрозумілою та обставина, чому релігія в гегелівській “Феноменології духу” виступає як форма свідомості. При цьому тут наголошується: в релігії дух, що знає себе самого, вже безпосередньо є власна чиста самосвідомість. Крім того, Гегель відзначає, що в попередніх щодо релігійної форми формоутвореннях (свідомість, самосвідомість, розум та дух) вже з'являлась релігія. Це засвідчує те, що в міру становлення свідомості відбувається наповнення змістом й її релігійної сторони, як усвідомлення абсолютної сутності, яка, проте, до рівня релігії не проявлялась в собі самій та для себе самої, а лише як деяка абстракція.

Як показано в “Феноменології духу”, релігійна свідомість розвивається. В основі цього розвитку лежить розкриття духом себе самого в своєму іншому, пізнання ним самого себе, що відбувається в просторі та часі. Це означає, що релігія має свою географію та історію. Перехід від в-собі-буття до для-себе-буття, від потенційності до дійсності лежить в основі цього процесу розвитку. Коли дух, що був в собі, стає для себе, тоді він приходить “до розкриття і дійсності своєї в-собі-і-для-себе-сущої сутності, стаючи водночас і зовнішньо-всезагальним — світовим духом” [Гегель Г. Энциклопедия философских наук. - Т. 3. - С. 366].

Таким чином, суб'єктом розвитку у Гегеля виступає дух. В історії він виражається як дух народу, що містить в собі історичну та географічну визначеність. Цей дух народу існує в часі, володіє притаманним йому особливим принципом, що зумовлює його історію. Кожний окремий дух народу виражає певний момент не лише історичного розвитку, а й розвитку правового, естетичного, релігійного, філософського. Все це є окремі моменти цілісного становлення духу, причому духи окремих народів виступають в ролі його одиничних моментів. Мова йде про розвиток єдиної свідомості, яка знімає тотальність окремих свідомостей. При цьому в самопізнанні духу історичне та релігійне співпадають, виступаючи в



якості різних моментів цього єдиного процесу. Відтак історичне, в даному випадку не в якості всесвітньої історії, що є щодо релігії іншим моментом єдиного процесу самопізнання духу, а як протяжність та становлення в часі та просторі, співпадає водночас з релігійним, оскільки в цьому процесі йде осягнення духу себе як духу в уявленні.

**Гегелівська історіософія релігії.** Вихідною передумовою для філософії релігії слугує у Гегеля розуміння самого феномену релігії, що є одним з його найголовніших досягнень, не просто в якості одного з елементів людського буття, а перш за все як сутнісно притаманної людині лише остільки, оскільки вона є людиною. В релігії, в думці, в свідомості, в чутті Бога, який є початком та кінцем всього, людина, в якості конкретного історичного індивіду, який є одиничним та конечним, згідно Гегелю, перш за все ставить себе у певне відношення до божества. Це відношення настільки поглинає всі інші відношення, що людина завдяки цьому “піднімається на вищу ступінь свідомості, в сферу, яка вільна від всякого співвідношення з іншим, повністю самодостатня, безумовна, вільна і є кінцевою метою самої себе” [Гегель Г. Філософія релігії. - Т. 1. - С. 206]. Але істина полягає в тому, що це відношення, згідно Гегеля, не є дещо зовнішнім для людини. Воно є частиною її сутності, вірніше - сама ця сутність, оскільки в цьому відношенні дух відкривається духу. Ось чому “релігія не привносить нічого нового в субстанцію людини” [Там само. - С. 207]. Вона є в кожній людині. Філософія, відповідно цьому, призначена не пробуджувати в душі людини релігійне чуття, бо ж їй потрібно показати “необхідність релігії в собі та для себе”, зрозуміти цей рух духу до абсолюту, що стверджує “долю духу в його всезагальності”, а не “суб’єкту в його індивідуальності”, адже сама людина, як вільна істота, може ухилитись від цієї необхідності духовної природи, втративши через це свою істину в абстрактній одиничності. На основі цих міркувань Гегель висуває основну вимогу до філософії: “Пізнавати релігію, яка є” [Там само. - С. 208], а не пробуджувати її в окремому емпіричному суб’єкті. Релігія, яка є, є в часі, а відповідно їй дослідження — це дослідження в історичному контексті процесу її становлення, оскільки момент “є” несе в собі точечність заперечення заперечення, тобто час.

Гегель пише про те, що в релігійному чутті людина вперше відкривається собі як істота духовна, тобто така, яка долає власну конечність та одиничність через самовіднесеність з уявленням про Бога. При цьому виявляється, що всезагальне має своє осереддя в самій людині, а божественна та людська природа тотожні. Саме в

своїй тотожності вони породжують Абсолютний дух. Шлях до знання цієї тотожності є шлях до звільнення духу через поступове пізнання його моментів. Ось тому Гегель вважає можливим прослідкувати розвиток релігії по етапах, відповідно до ступенів свободи людини. Відтак, релігія для нього є перш за все *історичною* формою свідомості. Саме поняття релігії здійснюється лише у визначених релігіях, які є його абстрактними моментами. Те, що визначене, каже Гегель, є *для іншого*, а невизначеного взагалі немає. “Ці певні релігії суть лише особливі моменти поняття, і саме тому вони йому не відповідають, бо ж воно не є дійсно в них” [Гегель Г. Філософія релігії. - Т. 1. - С. 410]. Протягом тисячоліть дух працював над тим, щоб виробити поняття релігії та зробити його предметом для свідомості. Саме тому релігійна істина є одна й та ж істина, а поняття релігії є прагненням до реалізації цієї істини.

Гегель виокремлює чотири стадії розвитку ідеї Бога, який йде паралельно з людським усвідомленням свободи, а відтак - і з всесвітньою історією. На першій стадії ідея Бога виступає як субстанція, деяка абсолютна сила природи, перед якою людина відчуває свою нікчемність та несвободу. На другій стадії ця ідея постає у вигляді переходу від субстанціальності до духовної індивідуальності. На третій стадії вона виступає як духовна індивідуальність. Зрештою, на четвертій - як Абсолютний дух. Першій стадії відповідають релігія чаклунства, фетишизм, китайська й індійська релігія та буддизм; другій - персидська релігія, сирійська та єгипетська релігія; третій - іудейська, грецька та римська релігія, а четвертій - абсолютна релігія або християнство.

На питання про те, яким чином субстанційний дух досягає свідомості народів, тобто як виникає релігія, Гегель відповідає, що початком слугує страх. В своєму пошуку першого стану, в якому людина відкриває для себе релігію, він піддає критиці дійстичну позицію Просвітництва, а також теорію прамонотеїзму, згідно якої перша релігія була істинною та найкращою релігією, де Бог безпосередньо був відкритий людині. Першопочатковий людський стан Гегель, згідно з християнською традицією, витлумачує як стан єдності з Богом, з природою в загальному сенсі, яка є *в собі*. А відтак тут цей першопочатковий стан позбавлений тієї абсолютної істинності, тієї божественності, яку він має в християнстві. Виходить, що Гегель наслідує йому значною мірою, лише за формою. Із стану невинності, який для нього є станом невідання, людина виходить в стан провини, часовості, а отже й кінченості, яка є водночас необхідною для пізнання, адже в акті першої людської дії, духу

відкривається його інше, яким, по суті, є він сам. І ця поступовість розвитку, оскільки вона відбувається в часі, обумовлює собою й те, що початком мудрості є, у Гегеля, саме страх. Страх переживається як людиною, так і твариною. Проте тварині притаманний страх перед могутністю природи, страх несвободи, а людина здатна відчувати страх релігійний, тобто страх перед Богом, який укорінений в свободі і є свідченням того, що в своїй одиниці людина пізнала неістинність свого стану, свою слабкість та здійснила в собі ту абстракцію, яка зробить її вільним духом.

Цей момент в гегелівській філософії засвідчує її відмінність від істин християнського світогляду, що має прояв як в тому, що абсолютна істина не втрачається у Гегеля на самому початку шляху, але досягається лише після його завершення, в тому, що акт гріхопадіння, в принципі, здійснює сам дух, і, нарешті, в тому, що саме страх, а не смерть (як вважав В.Соловйов), дає, згідно цієї філософії, людству перших богів. Водночас, в тому моменті, що, за Гегелем, найвищий рівень релігійної свідомості є лише поглиблення та розширення того змісту, який ми знаходимо на перших рівнях, засвідчує християнськість основ його філософії. Виходячи з цього, можна твердити, що в його філософії переплелись елементи християнського світосприйняття та новоевропейської філософії, завдяки чому й виникає таке багатоманіття її витлумачень.

Згідно Гегеля, для окремої людини основою її віри є дух того народу, до якого вона належить. Індивідуум з самого народження набуває віри своїх батьків. Відтак він не вибирає релігію свідомо, а тому в цьому аспекті є несвободним, бо ж на нього чинить визначальний вплив даний в історичному розвитку дух народу, який складає “субстанційну основу індивідууму” [Гегель Г. Філософія релігії. - Т. 1. - С. 381]. Але людина пасивна лише на початковому етапі свого життя. В подальшому вона має можливість проявити свою активність, яка зокрема виражається і в релігійному культі. Таким чином, ми не створюємо свою віру, а сприймаємо її, згідно Гегелю, історичним шляхом. Але слід відзначити, що мова йде при цьому про те, що ми сприймаємо історичну, мінливу форму існування релігії, яка для людини визначається тим, на якому рівні розвитку знаходиться суспільство. Проте сама релігійність, як потенційна здатність, належить індивідуальному історичному суб'єкту, істинну буття якого складає дія, як актуалізація потенційного, під впливом принципів часу, в яких міститься авторитет.

В межах досліджуваної тут філософської системи вперше в історії філософії будується цілісна картина розвитку релігії. Тому

було б корисно дещо зупинитись на певних, як здається, найбільш характерних проблемах цієї структури. Мова насамперед йде про проблему міфу в філософії Гегеля. Досліджуючи релігію, релігійну форму свідомості, Гегель не побачив, що існує ще й міфологія. Взагалі він згадує про міфи в “Філософії релігії” та в “Естетиці” [Див.: Гегель Г. Философия религии. - Т. 1. - С. 317-318; Гегель Г. Эстетика. - М., 1969. - Т. 2. - С. 22]. Проте в першій з цих праць, міф витлумачується як така історія, яка містить в собі “якусь алегорію, як, наприклад, міфи Платона”, а в другій правда присутній деякий натяк на те, що міф — це певна форма свідомості. Однак ця тема не розвинута філософом, міфологічна свідомість у нього поглинається її більш високим рівнем та перетворюється на один з його моментів, оскільки Гегель пише, що “в ту епоху, коли народи створювали свої міфи, вони жили поезією, а тому усвідомлювали свої найбільш внутрішні й глибокі переживання не у формі думки, а в образах фантазії, не відриваючи загальних абстрактних уявлень від конкретних образів”.

В радянські часи в науці існувала фундаментальна теза атеїстичної етнографії про міфологію як “зародковий ступінь релігії”. Теза ця без сумніву мала своїм витоків гегелівську філософію, бо ж взагалі весь марксизм вийшов з гегельянства. Проте вже сучасник Гегеля — Шеллінг, який розробив свою філософію міфології не без впливу романтичної школи, вважав міфотворчість невід’ємним, завжди живим елементом людського духовного життя і насамперед — мистецтва. З другого боку він пише також про те, що існує “незалежна міфологічна релігія”, а сама міфологія є такою “релігією людства”, яка перевершує всіляке мислення, досягається “лише на основі природної здібності свідомості покладати Бога, причому свідомість не може вийти із такого відношення, не підпадаючи разом з тим необхідному процесу, за якого вона буде повернута до свого вихідного становища” [Шеллінг В.Ф. Введение в философию мифологии // Соч. В 2-х тт.- М., 1989.- Т. 2.- С. 367-368]. Міф у Шеллінга позбавлений рефлексії. Можливо тому Гегель не надав цьому моменту філософії свого університетського товариша належної уваги й не помітив те, що тут Шеллінг виявився більш проникливим.

Тема міфу у ХХ ст. була широко представлена в працях К. Леві-Строса, Ф. Кессіді, О. Лосева та багатьох інших. В даному випадку немає потреби детально зупинятися на цьому. Потрібно лише зазначити, що в сучасній науці мова йде не лише про міфологію, а й про особливу міфологічну форму свідомості. Тому “міф як такий, чиста міфічність як така — аж ніяк не повинні бути обов’язково

принципово релігійними” [Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Из ранних произведений. - М., 1990. - С. 483]. Виявляється, що міфологія ширша за релігію, не вичерпується нею. Вона може бути в науці, мистецтві (як це показав Шеллінг). Але водночас і релігія, згідно О. Лосєву, не може обійтися без міфу, оскільки міф є феноменальним самоствердженням особистості, незалежно від проблеми взаємовідношення вічності й часу. Проте недооцінка міфу в гегелівській філософії не применшує її значення, адже в ній подається велична картина становлення релігії в історії зі Сходу на Захід.

Гегелівська історіософія релігії дуже часто піддавалась критиці за, так би мовити, вибірковий підхід до емпіричного матеріалу. Так Н. Мотрошилова зауважує на тій обставині, що в гегелівському співпадинні системно-логічного та історичного є каверза: “Зовнішнє субсумування з боку системи приховує те, що поза нею насправді включається — в критичному або некритичному сприйнятті — реальне, позитивне, історичне, що зображується то більш конкретно, то більш абстрактно” [Мотрошилова Н.В. Путь Гегеля к “Науке логики”. - М., 1984. - С. 103]. Водночас в останні роки в гегелізнавчій літературі з’являються праці, які характеризують Гегеля як універсаліста, культуролога, який показав своєрідність культур. Такою, наприклад, є книга Шаймухамбетової Г.Б. “Гегель та Схід”. Там, зокрема, відмічається, що в гегелівській системі зрощування різних культур відбувається не в реальності, а лише в потенційному вимірі свідомості, “всезагальність лише ідеальна, можливою є лише всезагальність ідеалу, а “реалізація” завжди вільна й багатоманітна в своїх формах” [Шаймухамбетова Г.Б. Гегель и Восток. Принципы подхода. - М., 1995. - С. 215]. При цьому “лінійність прогресу” є лише визначеною спрямованістю в становленні структур свідомості. Проте ця точка зору здається нам невірною, оскільки вона, власне, відстоює ту позицію, яку критикував Гегель в усіх своїх працях — абсолютизацію емпіричної одиничності. В його філософії скоріше має місце те відношення до історичного матеріалу, про яке пише Н. Мотрошилова. В філософії релігії це зокрема проявилось у відношенні до ісламу, який Гегель характеризує як протилежність християнству, що, як і іудаїзм, є духовною релігією, “але лише в абстрактному знаючому дусі цей Бог (магометанської релігії. — Д.К.) виступає для свідомості і стоїть на одній сходинці з християнським Богом, оскільки в ньому не зберігається ніяких часткових властивостей” [Гегель Г. Философия религии. - М., 1977. - Т. 2. - С. 327]. Але проблема в тому, що іслам виник набагато пізніше

християнства, однак, як же це може бути, якщо Абсолютний дух в християнстві втілюється в адекватній собі формі? Це питання постає для тих, хто вважає, що, згідно Гегелю, історія релігії завершилась, таким, яке спростовує всю його філософію. Проте вивчення гегелівської спадщини дає можливість вирішити проблему ісламу. Мова йде про те, що іслам для нього виступає перш за все і більш за все як естетичний, а не релігійний феномен, адже згадаймо з цього приводу про майже повну відсутність згадування ісламу в “Філософії релігії” й водночас високу оцінку філософом магометанської поезії в “Естетиці”. Для адекватного розуміння гегелівської філософії нам необхідно усвідомити, що на християнстві завершилась лише та історія, в якій дух досягає своєї абсолютності; в подальшому можлива поява нових релігій, але всі вони не зможуть перевершити християнство. Це ми якраз бачимо на прикладі ісламу, оскільки в християнстві Бог був пізнаний як триєдиний дух, а відтак воно вже є завершенням історії духу. Адже, в принципі, вся історія є не історія релігій, а історія розкриття, здійснення поняття релігії, яке в процесі становлення не заперечує попередні рівні, а знімає (Aufheben), тобто підносить та зберігає їх, завдяки чому розвиток завершується в абсолютній релігії, яка містить в собі моменти всіх попередніх.

Для більш всебічного охоплення нашої теми слід звернутися до ще одного рівня проблеми гегелівської історіософії релігії, досить важливої для сучасного розвитку цього напрямку в релігієзнавстві. Кожна релігія розглядається та оцінюється Гегелем з точки зору християнства, так само як кожна філософська система — з точки зору його філософії. Внаслідок цього, і особливо враховуючи ту тотальність процесу, про який пише Гегель, навіть виникає враження, що кожна з історичних форм релігії є, так би мовити, “недорозвинутим” християнством. Проте слід пам'ятати, що в цій філософській системі мова в принципі йде не стільки про християнство, скільки про поняття релігії як таке. Це можна побачити на прикладі співвідношення історичного та позаісторичного в історії релігії. Адже слід пам'ятати, що кожна релігія володіє у Гегеля певною абсолютністю для даного конкретного історичного етапу розвитку. Гегель пише, що ми маємо існуючу релігію, при цьому визначено існуючу з того моменту, як Бог, Поняття здійснюють розділення і коли з'являється категорія визначення. А визначені форми релігії є, з одного боку, моменти релігії взагалі, а з другого - мають і самостійний образ, який виражається в часі та історії. Тому на даному конкретному етапі розвитку релігія виступає як історична релігія, тобто особлива форма релігії, а сам процес цих

формоутворень складає історію релігії. Відтак, цінність кожної цієї історичної форми проявляється в тому, який момент “релігії взагалі” вона втілює в собі. Без сумніву, в певних релігіях моменти Поняття, Всезагального присутні у спогляданнях, проте, за Гегелем, усвідомлення цих моментів ще не є розвинутим, бо ж ще не піднеслось до визначення абсолютного предмету.

На рівні даної історичної релігії дух виступає як одиничне, проте всі рівні охоплює собою конкретність духу як такого. Саме тому “*певний народ і певний час виражають лише певну форму*” [Гегель Г. История философии. - М., 1993. - Т. 1. - С. 95; Див. також: Гегель Г. Энциклопедия философских наук. - Т. 3. - С. 365-366], яка за своєю суттю є лише одним з моментів ідеї. Завдяки цьому Гегель забезпечує перш за все включеність конкретної релігії у всезагальний процес, але водночас вона, як щойно це було зазначено, виявляється *лише* моментом ідеї. Релігійні уявлення певного народу втрачають ту абсолютну значимість, яку вони мають для цього народу, коли розглядаються на основі ідеї всезагального процесу становлення, як розкриття поняття релігії. Адже в релігії дух перш за все пізнається, а вже потім переживається знання про нього, що розкривається в уявленні. Саме тому кожна конкретна релігія є лише певний рівень розкриття ідеї. Водночас це надає важливості даній історичній релігії, яка виражає дух в притаманній лише їй формі. Щодо цього Гегель зауважує: “Форми саме й важливі: вони суть не що інше, як докорінні відмінності самої ідеї” [Гегель Г. История философии. - Т. 1. - С. 96]. Окремі релігійні форми, доповнюючи одна одну, складають образ цілого. Для Гегеля формою, що виражає це ціле, є християнство.

Таким чином, ми бачимо, що в межах гегелівської філософської системи позаісторичне для історії релігії — поняття релігії, втіленням якого і є ця історія — є саме те, що позбавляє певну історичну релігію її значимості в самій собі, перетворюючи її на момент розвитку поняття. Водночас історичний розвиток релігії і ті конкретно історичні умови, які визначають її особливості, породжують абсолютну значимість даної релігії в даний період історії, оскільки саме в ній найбільш повно за даних умов розкривається дух.



*В.Єленський\** (м. Київ)

### **РЕЛІГІЙНО-ПОЛІТИЧНІ ЗМІНИ В ПРОЦЕСІ ПОСТКОМУНІСТИЧНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ**

Питання про сутність посткомуністичних релігійних змін є вищою мірою дискусивним. Передовсім, де саме фокусуються зміни? Серйозні дослідження дозволяють стверджувати, що найменш очевидними вони є там, де відбувається масовий потяг до священного та індивідуальні навернення до релігії. Справді, після повалення Берлінського муру питома вага громадян країн колишнього “соціалістичного табору”, які декларують власну релігійність зростає, часом доволі істотно [Див.: Kirchen im Ubergang in breiheitliche Gesellschaften.- Wienn, 1994]. Однак збільшення числа декларуючих власну релігійність зумовлене чинниками, які знаходяться, власне, поза релігією. До того ж, ми повинні взяти до уваги ненадійність радянських (і не лише радянських) соціологічних досліджень [Див.: Lane C.Christian Religion in the Soviet Union: Sociological Study.- London, 1978; Thrower J.Marxist-Leninist “Scientific Atheism” and the Study of Religion and Atheism in the USSR.- Monoton, 1983], що позбавляє нас серйозної компаративної бази й можливості впевнено оцінювати масштаби змін. Але принаймні про дві речі тут ми можемо говорити впевнено: по-перше, колишній СРСР і особливо його “національні окраїни” ніколи не були країнами “масового атеїзму” [Обґрунтування цього твердження див. у: Флетчер У. Советские верующие // Социологические исследования.- 1987.- № 4; Єленський В., Перебенесюк В. Релігія. Церква. Молодь.- К., 1996.- С. 53-64], а по-друге, в тих комуністичних країнах, де

---

\* Єленський Віктор Євгенович – кандидат філософських наук, ст. наук. сп. Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.



дослідження релігійності населення здійснювались систематично і були позбавлені ідеологічного тиску (Польща, Словенія), істотних змін у рівні декларацій релігійності не відбулося [Див.: Nico Tos (Non) Religiousness in Slovenia.- In: Religion in Eastern Europe (REE). Vol. XIII. № 5.- October 1993.- P.23-41; Michal Kowalski. Polskosć, Katolicyzm i inne wyznania // Religia a obcosć (pod redakcja Ewy Nowickiej).- Krakow, 1991.- S. 139-163].

Очевидно, що відновлення релігійно-інституційної мережі в обсягах, необхідних для задоволення релігійних потреб і гідного виразу релігійних почуттів, а також розгортання релігійними організаціями євангелізації та катехитичної праці, спричинилося зверненням до релігії певної кількості людей. Але необхідно погодитися, що в цьому зростанні дуже істотною є питома вага й інших чинників. Крім вже згаданої заідеологізованості соціології релігії попередньої доби, що вимагає досить стриманого ставлення до її оцінок і навіть емпіричного матеріалу, який в частині конкретних цифрових показників рівня релігійності був заниженим, треба взяти до уваги також інші фактори.

Перш за все, це звернення до релігійних інституцій як до політичних, національних і культурних центрів соціального тяжіння, сподівання на їхній перетворюючий потенціал, що тягло за собою також і декларування віри в ідеї й догмати, проголошені цими інституціями. Потім, це конформізм, який спонукає значну частину суспільства поводитися згідно з пануючими в ньому поведінковими стандартами і усталеними нормами. Певною мірою можна говорити про нову суспільну ситуацію, соціокультурний і психологічний клімат, в якому церковність стає легітимізованим і заохочуваним елементом поведінки. Це ж, в свою чергу, підсилює релігійну поведінку і храмову активність. “Від процесу соціалізації та від норм самоутвердження особи в її соціальних угрупованнях взагалі залежить сприйняття богослужіння”, - такий висновок зробили німецькі соціологи в результаті дослідження, яким було охоплено 2054 особи [Див.: Gottesdienst in einer rationalen Welt.- Stuttgart, Calwer, Freiburg e.a.; Herder, 1973.- S. 66].

Якщо певною мірою спростити і схематизувати ситуацію, то можна побачити, що в деяких країнах, де атеїстична пропаганда була невід’ємною складовою системи політичної індоктринації, релігійна зорієнтованість не відрізняється від скерованості населення багатьох країн, де релігійні цінності ніколи не піддавалися сумніву - принаймні на офіційному державному рівні. Прикметно, зокрема, що 1985 р. згідно з закритими відомостями про рівень релігійної обрядовості, в

Україні було похрещено 26,6% новонароджених [Статистический отчет о религиозных объединениях в Украинской ССР на 1 января 1986 г. // Архів Державного комітету України у справах релігій]. В тому ж році Римо-Католицька церква в Нідерландах охрестила також менше 30% новонароджених [Див.: Liniane Voye, Karel Dobbelture. Roman Catholicism: Universalism at Stake // Religions sans Frontieres? - Roma, 1993.- P. 92].

Але українська статистика є, поза сумнівом, сильно заниженою: тут не враховано хрещення, здійснені в приватних оселях (явище дуже поширене, особливо у великих містах), таїнства здійснені греко-католицькими священиками тощо. І нарешті треба взяти до уваги заохочення постійного зниження релігійної обрядності, що призводило до усвідомленої аберації в звітах.

Якщо ми звернемося до моделей, які характеризують еволюцію релігійно-інституційного контексту в країнах соціалістичного блоку, то стає очевидним, що рівень декларацій релігійності не має жорсткої кореляції з церковною політикою правлячого режиму. Так, ліберальна модель вбирає у себе Угорщину, де цей рівень був і лишається надто високим, і Східну Німеччину, де він є одним з найнижчих в Європі.

Очевидно, що плідним у даному контексті було б введення категорії “релігійна культура”. Остання постає результатом взаємодії великої кількості соціальних, політичних, духовних, культурних і історичних чинників, серед яких дуже помітною виявляється та роль, яку відіграла Церква у становленні й збереженні етносу. Релігійна культура розкривається у релігійній насиченості всього соціокультурного простору, дієвості механізмів трансляції духовного досвіду від однієї генерації до іншої, у стані релігійного виховання й навчання, у розвинутості теологічного комплексу, відданості певному релігійному інституту. Очевидно, що релігійна культура може знаходитися в дуже широкому діапазоні - від розквіту до занепаду, але, видається, вона не може бути оціненою через більшу або меншу арифметичну суму глибоко віруючих індивідів. Очевидно також, що піднесення (відродження) рівня цієї культури потребує певного часового відтинку. У кожному разі, зміни тут впродовж десятиліття після повалення Берлінського муру не можуть вважатися кардинальними.

Найбільш очевидними і серйозними релігійні зміни виявилися в тій сфері, де релігія відіграє роль потужного чинника політичної, етнічної та культурної мобілізації, де вона є фактором ідентичності в найширшому сенсі. Власне, це було зрозуміло на

самих початках горбачовських реформ. Опитування громадської думки 1989 р. продемонструвало: питома вага тих, хто вважав, що релігія може бути корисною “ім особисто” була трохи не втричі меншою за число тих, хто вважав, що релігія буде корисною всьому суспільству [Див.: Irena Borowik. Religiousness of Post-Communist Societies: List of Questions and Paradoxes.- In: Religie i Koscioly w spoleczenstwach postkomunistycznych.- Krakow, 1993.- S. 121]. Суспільство сприймало Церкву не як специфічний Боголюдський феномен. Воно бачило в Церкві виключно соціальну інституцію, яка не несе відповідальності за діяльність комуністичних урядів і, відповідно, здатна розв’язати ті незлічені проблеми, які виявилися не під силу цим режимам.

Однак посткомуністична ситуація принесла з собою проблеми, пов’язані з релігією. Вони виявилися далеко складнішими, ніж це уявляли собі не лише антикомуністи, а й палкі прибічники старих режимів. Ці проблеми вимагають більш ґрунтовного розгляду, який, своєю чергою, дозволить визначити місце України в системі посткомуністичних релігійних змін, загальне й специфічне в розвитку релігійної свідомості і релігійних інституцій країни.

Насамперед як дезінтеграційний, так й інтегративний потенціал релігії виявився значною мірою зреалізованим і надав конфесійного забарвлення нерелігійним за своєю суттю військовим конфліктам в екс-Югославії та Закавказзі. Мобілізація релігії у військово-політичних цілях може відбуватися двома шляхами: через перетворення релігійної доктрини на військово-політичну програму або ж через насичення політики релігійними символами, риторикою й мотивацією. Саме останній вектор визначив напрями взаємодії релігії і політики під час війни в комуністичній Югославії [Докладно про роль релігії у війні в екс-Югославії див.: P.Mojzes. Yugoslavian Iuberno.- N-Y.- 1995]. Ключові політичні концепції набули сильного релігійного забарвлення: в обіг було запущено ідеї “Священної Сербії”, “береженої Богом Хорватії” і “священної боротьби” з іновірцями. Наявні соціальні, політичні, культурні відмінності сакралізуються, вивисуються до метафізичного рівня. У масовій свідомості конфлікт перетворюється на зіткнення “різних порід”, причому супротивна сторона демонізується. “Свої” постають виконавцями Божого плану, “чужі” - волі диявола. Водночас вкорінюється міфологема про наявність всеосяжної, надприродно могутньої змови. “Це не битва за шматок хорватської чи сербської землі, - пише хорватський публіцист. - Це війна між Богом і дияволом, між християнством і комунізмом, між демократією і

диктатурою, любов'ю і ненавистю. Це війна за чесний хрест і золоту свободу” [Цит. за: Gehard F. Powers. Religion, Conflict and Prospect for Peace in Bosnia, Croatia, and Yugoslavia // Religion in Eastern Europe. (REE) - Vol. XVI.- № 5.- October, 1996.- P. 1]. Своєю чергою православні говорять про масштабну “ватикано-тегеранську змову<sup>1</sup>, страждання сербів у концтаборі Ясеновац під час Другої світової війни. Ворогуючі сторони намагалися дати нову інтерпретацію комуністичному періодові югославської історії, видобути докази про її органічний зв'язок з чужинецькою традицією. Так лідер боснійських сербів Радован Караджич стверджував, що комунізм був лише замаскованою ісламізацією. Вихід, на його думку, полягає у реставрації Сербської імперії [Mojzes P. The Religiosity of Radovan Karadzic // REE.- Vol. XV.- № 4.- P. 17-31].

Війна в колишній Югославії призвела до великих людських жертв, руйнування сакральних об'єктів, зміни політичної і конфесійної карти країни й серйозного підриву православно-католицького і християнсько-мусульманського діалогів. Об'єктивно призвів до погіршення християнсько-мусульманських відносин також і вірмено-азербайджанський конфлікт навколо Нагірного Карабаху. Цей конфлікт переріс у масштабну війну, внаслідок якої Азейбарджан втратив 20% своєї території. 1,1 млн. осіб як у Вірменії, так і в Азербайджані стали біженцями або втратили дах над головою [Див.: Conflict and Forced Displacement in the Caucasus: Perspectives Challenges and Responses.- Copenhagen, 1999.- P. 156]. Спроби духовних лідерів обох країн - католикоса всіх вірмен Вазгена та шейха Аллахшукюр Паша-заде здійснити реальні кроки до врегулювання конфлікту ще на його ранній стадії не лише не зустріли підтримки, але й викликали гостру критику на їхню адресу з боку радикальних кіл.

Невдало закінчилися спроби ієрархії Грузинської православної церкви зупинити громадянську війну в країні ціною

---

<sup>1</sup> Настирливе мусування ідеї масштабної змови проти певного етносу, держави, релігійної інституції свідчить про тенденції до маргіналізації, нездатність до раціонального пояснення власних невдач і загострення внутрішньої кризи. Як правило “координатори змови” демонізуються і часто знеособлюються. Оцінюючи фінансовий стан новітніх релігійних рухів, київський публіцист стверджує: “Все це наводить на думку про існування могутньої міжнародної організації, яка підтримує будь-які антихристиянські, за своєю суттю, релігійні рухи. Як називається ця організація і де вона знаходиться - не суть важливо” [Речинский С. Церковь Христова накануне нового тысячелетия // Регион.- 26 августа 1997 г.].

анафеми тим грузинам, які піднімуть руку на інших грузинів. Не були почутими й заклики священноначалля РПЦ попередити кровопролиття в Москві у жовтні 1993 р. Далі всіх пішли релігійні лідери Боснії й Герцеговини, які у червні 1997 р. підписали “Заяву про спільну моральну відповідальність”. Їй передували кілька місяців важких переговорів й узгоджень [Див.: Норберт Клес. Міжконфесійний і міжетнічний діалог: запобігання конфліктам замість розпалювання ворожнечі // Релігія і суспільство в Україні: фактори змін.- К., 1998.- С. 88-90. Про спроби релігійних лідерів колишньої Югославії допомогти врегулюванню конфлікту див. також лист Конференції католицьких єпископів Хорватії з нагоди 50-ї річниці закінчення Другої світової війни, Заяву Священного Синоду Сербської православної церкви від 19 травня 1995 р.; Віденську декларацію представників церков і релігійних спільнот від 30 березня 1995 р. в: REE.- Vol. 15.- № 4.- August 1995.- P. 39-43].

Алгоритм церковної участі в югославському конфлікті був, по суті справи, повторений в першій чеченській війні. Церква не знайшла сили зупинити хвилю шовінізму й агресивного націоналізму, а чимала частина її священнослужителів відкрито і наступально вимагала “збирати російські землі”. В результаті заклики священноначалля РПЦ зупинити війну після її початку сприймалися вже як ритуальні. Патріарх Московський і лідер мусульман Чечні відкинули “саму думку про можливість переростання конфлікту навколо Чечні в християнсько-мусульманське протистояння” [“О встрече Святейшего Патриарха с лидером мусульман Чечни” - Сообщение для органов информации ОВЦС Московского патриархата от 15.12.1994.- С. 1]. Через 10 днів патріарх, “не ставлячи під сумнів життєву необхідність відновлення в Чеченській Республіці законного порядку”, закликав державних лідерів і всіх, чії руки стискають меч, негайно зупинити бойові дії [“Заявление в связи с обострением трагических событий в Чечне”. Сообщение для органов информации ОВЦС Московского Патриархата от 26.12.1994.- С. 1]. Однак міністр оборони РФ інтерпретував позицію РПЦ інакше. У присутності патріарха Алексія II у конференц-залі комплексу “Даниловський” 14 листопада 1995 р. він заявив, що “Церква була першою, хто підтримав армію, коли вона вирішувала завдання в Чечні зі збереження цілісності Росії” [Цит. за: М.Бобров. Священники-замполиты и офицеры-духовники? // Русская мысль.- 1995.- № 4102]. Оцінюючи свій внесок у припинення російсько-чеченської війни, керівництво РПЦ в середині 1995 р., обмежило його таким колом. Чотири офіційні заяви патріарха з вимогою припинити кровопролиття; відмова від

відправки священників на бойові позиції і безпосередньо в місця розташування військових частин з метою уникнення розмов про християнсько-мусульманську війну; участь в міжконфесійному фонді допомоги постраждалим у чеченському конфлікті (втім, головну роль тут відігравали Всесвітня Рада Церков, Всесвітня лютеранська федерація, “Угорська міжцерковна допомога” та ін. РПЦ більшою мірою взяла на себе обов’язок “кинути заклик, який був би почутий й підхоплений всім християнським світом”) [Позиция Русской Православной церкви в связи с чеченским конфликтом // Русская мысль.- 1995.- № 4089].

Отже, хоч церковні ієрархи на різних етапах розгортання конфлікту й робили певні кроки до його мирного врегулювання, вони все одно несуть значну долю провини за ескалацію напруги і переростання конфлікту в збройну фазу. Використання - активне й наполегливе - релігії в постюгославському конфлікті примусило переглянути уявлення про суцільно конструктивну її роль у посткомуністичних перетвореннях.

Наступним елементом релігійно-політичного розвитку країн Центрально-Східної Європи, який багато в чому визначив його загальний дискурс, стали зміни на політичній карті Європи. Поява низки нових незалежних держав потягла за собою також і прагнення усамостійнення (або зміни юрисдикції) церковних інституцій в цих країнах. Насамперед це стосується православних церков, чия автокефалія сприймалася - і певної мірою сприймається зараз - як опосередковане визнання самостійності держави. Історія Грузії, Сербії, Болгарії свідчить, що набуття тут церквами автокефалії синхронізувалося зі здобуттям державності, а втрата державності зрештою призводила і до втрати автокефалії. Причому в багатьох випадках (Греція, Московське царство, Румунія) роль церкви в здобутті автокефалії не була вирішальною порівняно з тією роллю, яку відіграла в цьому процесі державна влада [Див.: Лотоцький О. Автокефалія.- Ч. 1-2.- К., 1998].

Ситуація останнього десятиліття ХХ ст. виглядала майже адекватною ХІХ ст.: діставши незалежність, держави прагнули автокефалії для своїх православних церков, церковна ж метрополія зволікала і хворобливо реагувала на своє послаблення. Нові еліти домагалися й надалі - з більшою або меншою настирністю - усамостійнення православних церков. Їхню небайдужість до канонічного статусу “своєї” церкви засвідчили листи Президента України Л.Кравчука патріархові Московському і всієї Русі Алексію ІІ (1991 р.) та Вселенському (Константинопольському) патріархові

Варфоломію I (1993 р.), зустріч Президента Молдови П.Лучинські зі Вселенським патріархом в Одесі (1997 р.), а також виступи й заяви Президента Македонії К.Глігорова на підтримку автокефалії Македонської православної церкви.

Прагнення пострадянських адміністрацій отримати додаткову опору для зміцнення національно-політичної ідентичності, здобути знаряддя для трансляції певних ідей в тканину масової свідомості тощо пояснюється значною мірою браком історичної і психологічної легітимності цих адміністрацій. Це було особливо помітно в перші роки після розвалу СРСР і Югославії, коли потреба в такій легітимізації була гранично актуальною і не могла бути видобутою з іншого джерела, окрім національної історії й релігії та з наявності спільного ворога.

Водночас збереження юрисдикції духовних центрів з-за кордону на православні церкви в новопосталих державах викликало занепокоєння їхніх урядів щодо можливого впливу церковних метрополій на паству незалежної держави в небажаному напрямку. Насамперед, таке занепокоєння викликала і викликає в Україні, Молдові, Естонії гіпотетична й реальна активність Російської православної церкви. Намагання позбутися чинника нестабільності спонукало державну владу на дії, які далеко не завжди були коректними в політичному й юридичному оглядах, не кажучи вже про канонічний бік проблеми [Див.: Свобода совісті в Україні: порушення прав людини.- К., Прес-центр Української правничої фундації.- Березень 1993]. Однак деякі серйозні політологи не схильні переменушувати вказану загрозу і навіть певною мірою драматизують її. Так відомий кремлезнавець Ален Безансон стверджує, що “міжнародний комуністичний рух у даний час ліквідований, його якоюсь мірою замінила духовна сила, що, однак, здатна діяти в набагато більш обмеженій сфері - це державна Російська православна церква. Вона зберегла могутній засіб тиску на те, що в Росії називають близьким зарубіжжям, тобто на Україну, Білорусь і деяку частину прибалтійських країн. Вона дає змогу впливати на православну дугу Європи, тобто на Грецію, Румунію, Болгарію та Сербію” [Советское прошлое и российское настоящее? Беседа Ирины Иловайской с Аленом Безансоном // Русская мысль.- 1997.- № 4170].

Прагнення мобілізувати Православ'я, яке артикулюється як ідеологія радикального протистояння Заходові, та православні інституції з метою реінтеграції Євразійського простору і створення потужного полюсу сили, котрий би конкурував з “імперіалізмом прав людини” [Хантінгтон С. Зіткнення цивілізацій // Філософська і

соціологічна думка. 1996.- № 1-2.- С. 23], з ідеями індивідуалізму, лібералізму, вільного ринку тощо, дуже виразно простежується в діяльності Європейської Міжпарламентської Асамблеї Православ'я [Див.: Документы и материалы Международных конференций в Салониках (1997 г.) и Кишиневе (1998 г.).- М., 1998]. Слід зазначити, що для дуже значної частини церковної еліти в Росії (тут не йдеться про відвертих шовіністів й чорносотенців) сутнісним виразом Православ'я є його російське обличчя і це сприйняття успадковано дуже широко і в Українських православних церквах, навіть тих, які оголосили себе незалежними від Московського патріархату.

Спроби змінити відносини між церковною митрополією і периферіями, здійснені з боку керівництва України й Естонії, створили дуже потужне вогнище напруги на релігійній карті Центрально-Східної Європи. Міжцерковні відносини при цьому були більшою або меншою мірою адекватні міждержавним відносинам. Так, надзвичайно жорстка позиція Московського патріархату з приводу контролю над православними парафіями Естонії, яка призвела до майже тримісячного розриву молитовного спілкування між Москвою й Константинополем (лютий - травень 1996 р.), була, по суті справи, продовженням російсько-естонських міждержавних відносин. З жодною з країн колишнього СРСР Росія не мала на той час таких напружених відносин, як з Естонією. Ця країна відігравала для Росії приблизно ту ж роль, що й Куба для США на початку 60-х рр.; згідно з опитуваннями громадської думки, російські респонденти в 1995 р. ставили Естонію на перше місце серед ворогів Росії [Див. докладніше: Єленський В. Естонська криза Вселенського православ'я // Людина і світ. 1996.- № 5.- С. 16-21]. Міжправославна криза навколо Естонії засвідчила готовність Росії використовувати широкий арсенал засобів державного тиску для збереження позицій Московської патріархії в Естонії. Водночас Московський патріархат послідовно здійснює зовнішньополітичну лінію, яка є значною мірою суголосною політиці Російської Федерації на міжнародній арені. Патріарх Алексій II гостро критикував план розширення НАТО на Схід, виступав з критикою ООН і Європейського співтовариства під час загострення кризи на території колишньої Югославії в 1993 р., скеровував зусилля на поживлення дипломатичних контактів з урядами Китаю й Ірану, рішуче підтримував позицію російського уряду в питанні про становище росіян у країнах колишнього СРСР тощо [Див.: Смирнов М. Русская православная церковь (Московский патриархат в процессе посткоммунистической трансформации



(внешнеполитический аспект) // Релігія і суспільство в Україні: фактори змін.- К., 1998.- С. 91-95].

Реакція Московського патріархату на військову операцію країн-членів НАТО в Югославії (1999 р.) була значно більш жорсткою, ніж навіть заяви керівництва РФ. Було відмінено на невизначений термін візит до Риму для офіційних переговорів з Римо-Католицькою церквою “у зв’язку з загрозою бомбардування Сербії з території Італії”. Патріарх Алексій II попередив народи Заходу “про майбутній суд історії” і констатував колосальну шкоду світоустрою, який склався понад 50 років тому і весь цей час зберігав Європу від великої війни. Він також заявив, що “не все те, що добре для Заходу, добре для світу” [Цит. за: Реакция религиозных деятелей на события в Югославии // РМ.- 1999.- № 4263]. На думку оглядачів, реакція РПЦ на військову операцію засвідчила її остаточну відмову від ліберально-демократичних цінностей і посилення ізоляціоністських настроїв серед ієрархії [Див. зокрема: Бабасян Н. Русская православная церковь резко критикует Запад // Известия. 27 марта 1999].

Єпископат і значна частина кліру РПЦ постійно підкреслює протиприродність розділу СРСР і є однією з найпоследовніших і найвпливовіших сил, що обстоює реінтеграцію східнослов’янських народів у єдиному державному організмі. В своїх крайніх позиціях це виявляється навіть у виправданні існування СРСР як продовження “Святої Русі”, пов’язаної з православною монархією, котра “з чорного ходу” йшла до Бога [Див.: О. Дмитрий Дудко. О единой державе // Русь державная.- 1996.- № 8-10.- С. 1-3]. Оскільки керівництво Білоруського екзархату РПЦ, особливо після приходу до влади О.Лукашенка, жорстко поборює навіть найменші натяки на “сепаратизм” і в особі екзарха Філарета (Вахромєєва) вимагає неухильно поборювати відцентрові тенденції [Див.: Митрохин Н. Православная церковь в Белоруссии // Русская мысль.- 1999.- № 4254-4255], то “слабкою ланкою” релігійної складової реінтеграційного процесу постає Україна. Саме вона опинилася на перехресті найбільш напружених силових ліній релігійно-політичного протистояння. “Українське питання” виявилось доволі сильним подразником у московсько-константинопольських відносинах і - ширше - примусило священноначалля РПЦ до відпрацювання особливої політики щодо України. Ця політика, об’єктивована в заявах і документах керівництва Московського патріархату, є дуже близькою до державної політики Росії не лише за змістом, але й за стилістикою: факт державності України не оскаржується (зараз не йдеться про особисті позиції великої частини єпископату й кліру), хоча тема

“відновлення єдності” постійно присутня. Водночас змістовно ця політика спрямовується на максимальне збереження своїх позицій в Україні.

Це прагнення підживлюється складним комплексом чинників різного ступеню потужності, з-поміж яких особливо слід вказати на недиференційованість “російського” й “українського” в російській свідомості. РПЦ, хоча і з великими труднощами, погодилася на відновлення ще в сталінські часи грузинської автокефалії і, в принципі, визнала те, що “в своєму територіальному розмежуванні помісні церкви узгоджуються з політико-адміністративним поділом” [Цьпин В.А. Церковное право.- М., 1996.- С. 201] з тим, природно, що “єпископам кожного народу подобає знати першого з них...” (34-те Апостольське правило). Однак визнати українців “кожним народом”, а не етнографічною групою, і примиритися з фактом української незалежності для РПЦ, можливо, ще більш важко, аніж для російського політичного істеблішменту: “відсепарування” Володимирового хрещення, двох Лавр, 8 тисяч парафій, нарешті - історичних коренів для російської свідомості часом є нестерпним. Доброзичливість патріархії до українців - це доброзичливість єпископа Никона (Безсонова), який стверджував ще 1913 р., що українці - це не інородці, а наші рідні брати і обмежуючи українців, ми самі (тобто росіяни) прирівнюємо їх до євреїв, поляків, грузинів - дійсно інородців [Див.: Ленин В.И. Полн. собр. соч.- Т. 24.- С. 8-9]. Ця доброзичливість змінюється сарказмом, коли йдеться про українську державність. Відтак офіційне видання Московського патріархату бере в лапки українську “самостійність” [Див.: Патриарх.- М., 1993.- С. 54; Фролов К., Агафонов И. Братья просят помощи // Журнал Московской патриархии.- 1996.- № 11.- С. 33-35].

Релігійно-політичні проблеми, які виникли у зв'язку зі змінами на політичній карті Європи, продовжують і проблеми спричинені внутрішньою політичною боротьбою в посткомуністичних країнах. Це боротьба більшою або меншою мірою відбилася у внутрішньоцерковних процесах, створивши виразні “праві” й “ліві”, про- й антизахідні, ліберальні та консервативні фракції й угруповання не лише в православних, але й в деяких католицьких церквах регіону. Найбільш глибоким цей процес виявився у Болгарській православній церкві, де протистояння антикомуністів з церковною ієрархією, сформованою ще за особистої участі Т.Живкова, призвела до розколу і створення двох паралельних синодів [Див.: Spas T. Raikin. Schism in the Bulgarian Orthodox Church // Religion in Eastern Europe.- 1993.- Vol. XIII., February.- P. 19-25].

Російській православній церкві вдалося уникнути масштабного розколу з трьох причин. По-перше, найбільш послідовні антикомуністичні сили, пов'язані з ксенофобією, антиєкуменізмом і монархізмом, консолідувала навколо себе Російська Закордонна православна церква. По-друге, російський комунізм “після комунізму” став відверто націоналістичним, що схилило на його бік велику кількість православного духовенства. “Центри згоди” між цією дуже впливовою і численною групою були визначені напередодні президентських виборів у Росії: прагнення відтворення “великої імперії”; “придушити лавиноподібну ходу інославної”; скасування “самочинних автокефалій” та “уніатської окупації”; захист православних у всьому світі, насамперед у Сербії; боротьба з імперіалізмом й єкуменізмом [Див.: Свящ. Константин Буфеев. Дев'ять доводів к вопросу, почему православному христианину следует голосовать за коммуниста Зюганова // Правда-5.- 7-14 июня 1996 г.]. По-третє, найбільш освічена і активна в сферах милосердя група ліберального духовенства є водночас і найменш численною [Див.: Иваненко С. Политические предпочтения православных // Московские новости.- 1995.- № 71]; голос її в загальноцерковному хорі майже не чути.

Інституціоналізації розколу уникли Сербська і Македонська православні церкви. Проте ця позирна (але не глибинна) їх єдність конституційована зовнішньою загрозою.

Розкол українського православ'я був практично запрограмований його неорганічністю українському національному контекстові (При цьому ми вживаємо поняття “українське православ'я” не у сенсі релігійного феномену, відмінного від інших національних моделей православ'я - російської, грецької, сербської, болгарської тощо, а як реальність, що склалася історично на території України). Спроби подолати цю неорганічність не припинялися - з більшою або меншою наполегливістю, часом латентно і не артикульовано - впродовж усіх 300 з надлишком років, починаючи від перепідпорядкування Київської митрополії з юрисдикції Константинопольського патріархату Московському 1686 року. І природно, що горбачовські реформи, піднесення національної свідомості народів СРСР, дезінтеграція Радянського Союзу, поступове послаблення тоталітарного процесу і “воскресіння прапам'яті” не могли не інтенсифікувати цих спроб.

## **СУЧАСНА МОДЕЛЬ ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН ЯК РЕЗУЛЬТАТ СУСПІЛЬНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ**

Вживаючи термін «модель» для такої специфічної сфери суспільного буття, якою є державно-церковні відносини, матимемо на увазі, по-перше, логіко-правовий аналог реальної системи державно-церковних відносин в Україні, по-друге, суспільно-правову систему, що є результатом як саморозвитку, так і засвоєння світового досвіду врегулювання відносин між інституціями держави та релігійно-церковних організацій.

При цьому будемо виходити також з того, що поняттям моделі державно-церковних відносин охоплюється певна сукупність основополагаючих норм, закріплених звичаєвим правом, законами, іншими нормативно-правовими актами, якими впродовж певного періоду регулюються взаємовідносини держави і Церкви, визначається світський чи клерикальний характер держави, правовий статус релігійних організацій та їх членів, майновий стан, участь Церкви у справах держави і суспільства тощо, які й утворюють властиву даній державі на певному історичному відтинку систему (модель) взаємовідносин цих двох інституцій і фіксують, з одного боку, ставлення державних структур до всього сакрального, а з іншого - правове місце Церкви, особи (віруючі і невіруючі) у державі та суспільстві.

Поза сумнівами, що в низці найрізноманітніших суспільних відносин, притаманних Україні з огляду на особливості її історичного шляху і реалій сьогодення, державно-церковні відносини завжди займали і займають чільне місце, будучи на окремих відрізках вітчизняної історії не лише її невід'ємним елементом, а й стрижневим чинником, що визначав її лице, пріоритети, ціннісні орієнтири, зрештою – статус особи в державі. Сьогодні, коли і в Українській державі, і в церквах та релігійних організаціях тривають складні і суперечливі процеси, спричинені кардинальними суспільними змінами 90-х років, а фактично – тривалим нерозв'язанням проблеми: як мають співвідноситися елементи старої, існуючої й нової моделі державно-церковних відносин, - особливо наочно видно, наскільки

---

\* Климов Валерій Володимирович – кандидат філософських наук, ст. наук. сп. Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

важливою для обох інституцій є правова врегульованість їх відносин, впевненість громадської думки, найбільш впливових політичних орудників у тому, що існуючі юридичні координати, в яких реалізуються державно-церковні відносини в Україні, є оптимальними для суб'єктів відносин на даному етапі суспільного розвитку. Недосконала правова основа у цій сфері, недемократичні, авторитарні рудименти цих відносин за умов соціально-правової нестабільності легко перетворюють державно-церковні відносини із фактора, підсилюючого обидва суб'єкти відносин, у фактор дестабілізації, додаткової напруги, конфліктогенності.

Порівняльний аналіз еволюціонізуючого ряду таких моделей, значимих в історії Української держави та Церкви, дає можливість не тільки встановити результуючий напрям руху в цій сфері, ступінь співпадання чи відповідності моделей загальнолюдській практиці побудови таких відносин, але й уявити характер спадкоємності, наступності норм у цьому ряді моделей державно-церковних відносин, виявити, які принципи, норми, правила кожне наступне покоління в українському суспільстві вважало за необхідне успадкувати, зберегти, від чого відмовитись.

Формування більшості історично відомих моделей державно-церковних відносин в Україні завжди відбувалося за активної участі кількох чинників:

- історичної та національної традиції;
- співвідношення політичних сил, що визначало державну ідеологію на певний момент;
- реального становища самих суб'єктів відносин - держави і Церкви;
- зовнішнього чинника.

Більша чи менша їх присутність і активність, різноманітність їх співвідношення на завжди складному тлі політичного, економічного, військового, духовного протиборства дали досить широкий набір моделей державно-церковних відносин в Україні, стійкість, тривалість і ефективність яких залежали часто не тільки і не стільки від досконалості самої моделі, скільки від факторів, що діяли ззовні.

Руйнівних впливів зазнала, наприклад, модель державно-церковних відносин Києворуської держави, будучи насильно включеною в політичну систему васалітету, нав'язану татаро-монгольськими завойовниками, що надовго перервали і змінили не лише традиційну схему відносин між державою і Церквою, а й самих суб'єктів відносин, на прикладі відносин панівної іновірної держави і

Церкви довівши останній нежиттєвість сподівань на незалежне від держави існування.

Сформований різновекторністю моделюєуючих чинників досвід урегулювання відносин між державою і Церквою в Україні включав різні моделі – від симфонійних, коли держава і церковні організації гармонійно співіснували, посилюючи і доповнюючи одне одного, до агресивно-нетерпимих, за яких правове обмеження церковних структур та духовенства в дійсності перетворювалося на державний курс, спрямований на ліквідацію сакральної інституції як такої.

В даній же праці доцільно, бодай схематично, відтворити моделі, які, на нашу думку, виявилися настільки істотними в історії врегулювання відносин держави і Церкви, що суттєво вплинули надалі на сам механізм формування таких відносин, а окремими положеннями, підходами в знятому вигляді присутні в сучасній моделі врегулювання відносин держави і Церкви, релігійних організацій.

Такими смислосзначимими моделями-попередниками нинішньої стали:

1. Києворуська модель - симфонія відносин держави і Церкви.
2. Моделі, що відтворювали національну специфіку державно-церковних відносин XVII ст. (могилянська та козацька).
3. Модель повної включеності Церкви у державні структури (синодальний період позбавленої самостійності Православної церкви в Україні).
4. Радянська модель державно-церковних відносин.

Зрозуміло, що виділення цих моделей, їх характерних особливостей є, значною мірою, умовним, - жодна з цих моделей не існувала в «чистому», докінченому вигляді. Для першої з названих моделей визначальними рисами були: державне (великокняже) сприяння поширенню християнства, становленню церковної системи і структури за взірцем феодально-адміністративної схеми; реалізація принципу: зміцнення Церкви – зміцнення державності; наділення Церкви широкою правовою юрисдикцією, передача Церкві частини державних функцій; паралелізм державної і християнської експансії; дублюючо-компенсаторна роль церковних структур в період кризи державно-політичної системи; поєднання державного сприяння в унезалежанні вітчизняної Церкви від церкви-митрополії з прагненнями державно-князівської влади підпорядкувати Церкву, перетворити її духовно-культурний потенціал в контрольований;

посилення цих прагнень з ослабленням і формалізацією церковних зв'язків з Константинополем; тенденція до правового закріплення церковної системи як князівсько-державної.

Наступні за часом і значимістю для вітчизняного досвіду врегулювання відносин між владними структурами і Церквою є дві моделі, що припадали на XVII ст., - могилянська та козацька. Розглянемо останню.

Вона склалася за умов національно-визвольної війни 1648-1654 рр., функціонування Запорізької Січі як фактично самостійної держави в формі козацької республіки. Визначальними особливостями цієї моделі були:

- гармонійна співпраця військового керівництва Січі і Православної церкви при всій внутрішньосічовій незалежності і самостійності цих інституцій;
- регулювання відносин козацької держави і Церкви в межах Січі звичаєвим правом, наказами військового керівництва і християнськими нормами співжиття;
- військовий захист, матеріальна підтримка Запорізькою Січчю Церкви;
- всесічовий статус Церкви як монопольної духовної і культурної інституції;
- кошова підтримка ідеї незалежної від московського патріарха Січової Православної церкви з власними ієрархами, структурою, мережею культових будівель, монастирів і святих місць, з українською мовою проповідання, ототожненням віри (Церкви) і національності, недопущенням іновір'я в Січі і т. п.

Про згадані моделі можна констатувати, що всі вони тією чи іншою мірою були національно виражені. Проте наступна модель – модель повної включеності Церкви у державні структури, що припадає в основному на синодальний період існування Православної церкви України у складі Московської патріархії, такої риси майже не має. Все, що так чи інакше ідентифікувало Церкву як національний духовний інститут, вказувало на особливий шлях становлення, розвитку Церкви в Україні з часів Київської Русі, у тому числі – своєрідність відносин Церкви і державних структур, відсутність жорсткої (візантійської) підпорядкованості першої другій та інше, - було майже повністю знищено могутнім пресом всеімперської уніфікації та централізації.

Для цієї моделі, що існувала до початку XX ст., були характерними: одержавлення Церкви на всіх рівнях, перетворення її в складову частину державного виконавчого механізму з статусом

духовного міністерства; виконання Церквою ряду державних й інших невластивих Церкві функцій; фактична втрата Церквою незалежного від державних структур становища і вимушено апологетична щодо самодержавних акцій роль Церкви; наявність церковноохоронного, дискримінаційного щодо неправославних віросповідань законодавства; проголошення самодержавно-великоросійського варіанту Православної церкви первенствующою і панівною, державна політика ототожнення православ'я і російської нації; правова меншовартість інших націй та релігій та інше.

При всій змінюваності радянської моделі державно-церковних відносин (ці трансформації далеко не завжди відбувалися у напрямі поліпшення відносин і були, значною мірою, позначені суб'єктивізмом, волюнтаризмом владних структур) як більш-менш усталені в ній можна виділити такі особливості: законодавчо закріплене монопольне у державі становище правлячої партії, програмною метою якої було обмеження впливу, витіснення, а, фактично, ліквідація релігії та Церкви; наявність законодавства про свободу совісті та релігійні організації, яке формально декларувало окремі поширені в світі принципи регулювання відносин між державою і Церквою, але одночасно дозволяло на практиці реалізовувати політику держави і правлячої партії в широкому діапазоні: від адміністративних обмежень і гонінь до державного сприяння окремим церковним проектам і програмам; відокремлення Церкви від держави і школи від Церкви; декларування права сповідувати чи не сповідувати релігію, рівності віруючих і невіруючих, а також всіх церков перед законом; націоналізація церковної та монастирської власності (культових будівель, інших споруд, церковного майна, частина з якого згодом була передана в користування його колишнім власникам); наявність системи партійно-державного контролю за діяльністю духовних структур, втручання світської влади у внутрішньоцерковні справи, ігнорування де-юре і де-факто міжнародних норм ставлення до Церкви та інші.

При всій декларативності радянської моделі вона формально включала чимало традиційних для цивілізованих суспільств положень. Тому з появою в середині 70-х років у партійно-державному курсі усталених ознак, ослаблення напруги у державно-церковних, особливо державно-православних відносинах, зрушень від конфронтаційного до відносно поміркованого і поважливого ставлення влади до релігії і Церкви, вона без особливих проблем у правовому полі поступово почала трансформуватися на практиці у напрямі світоглядно терпимої і юридично толерантної моделі.



Зрозуміло, що помірковані щодо Церкви підходи з боку партійно-державних чинників, які намітилися у цей період, були знову ж таки командно-адміністративного походження, природною реакцією властей на стійкість, стабільність реальної релігійності та церковності навіть за умов атеїстичного тиску на державному рівні; спробою таким шляхом нейтралізувати релігійно-десидентський рух, особливо протестантського походження, приглушити резонуючі виступи зарубіжних релігійних центрів; зрештою, намаганням властей певними поступками перетворити релігійно-церковний інститут у незаперечно лояльний, приручений, до кінця контрольований, та керований. Не на останньому місці при цьому були і міркування щодо використання завдяки таким акціям міжнародних церковних зв'язків у просуванні на Захід тодішніх дипломатичних ініціатив СРСР.

Певним стимулятором корегування традиційного курсу щодо релігійних організацій стала підготовка СРСР до участі у Гельсінкській нараді (1975 р.) і прагнення влади змінити думку Заходу щодо ставлення в СРСР до релігії та Церкви. Напередодні європейської наради з безпеки і співробітництва терміново було переглянуто союзне законодавство щодо релігійних культів, що залишалося незмінним з 1929 р. Відповідним чином на корегування курсу Москви зреагувала і Верховна Рада Української РСР: в листопаді 1976 р. з'явилося «Положення про релігійні об'єднання в Українській РСР», що впродовж наступних 15 років фактично виконувало роль основного законодавчого акту, яким регулювалися відносини у релігійній сфері.

Хоч на думку деяких зарубіжних релігійних експертів нові союзний та республіканські акти середини 70-х років були більш м'якими, аніж таємна інструкція 1962 р., але більш жорсткими у порівнянні із законодавством 1929 р., в Україні згадане вище Положення було певним кроком влади до нормалізації становища Церкви на українських землях. Були усунуті застарілі правові норми, вводився цілий ряд нових юридичних положень, якими регламентувалися відносини держави і релігійних об'єднань у нових умовах, визначалися їх права, матеріальні гарантії тощо. Положення підтверджувало визначальний у відносинах держави і Церкви принцип відокремлення Церкви від держави, тим самим надаючи самим віруючим можливість утримувати свою церкву, духовенство і не залежати у цьому своєму виборі від держави. Зберігався і конституційно закріплений принцип відокремлення школи від Церкви. Релігійні центри, зареєстровані релігійні об'єднання

фактично отримували права юридичної особи, що якісно міняло їх правовий статус у державі, розширювало можливості релігійної діяльності, чисельного росту об'єднань, їх матеріального зміцнення (зареєстроване об'єднання мало право, окрім іншого, одержувати в безоплатне користування культову споруду, церковне майно; укладати угоди, пов'язані з управлінням культовим майном; набувати церковне начиння, транспортні засоби, орендувати, споруджувати, купувати для своїх потреб будівлі у встановленому законом порядку; користуватися печатками, штампами, бланками з позначенням свого найменування; відкривати поточні рахунки в банках тощо). Донедавна все це було неможливим і могло бути розціненом як задача ідейних позицій.

Положенням досить недвозначно проводилась ідея необхідності державної реєстрації релігійних об'єднань як гарантії отримання повноти прав. Принцип рівності релігійних об'єднань і організацій перед законом за становищем, правами і обов'язками був дійсним, фактично, лише для зареєстрованих релігійних утворень: статус незареєстрованої спричиняв до віднесення громади до розряду заздальгідь незаконних, протизаконних зі всіма витікаючими з цього наслідками. Проте на практиці і серед зареєстрованих релігійних об'єднань очевидно була диференціація на віросповідні організації більш терпимі (до таких з міркувань традиційності і поширеності, безумовно, відносилася Православна церква) і менш терпимі (до цієї категорії, не лише офіційні органи, але й громадська думка включали, головним чином, протестантські об'єднання, кваліфікуючи їх як «секти»).

Модель державно-церковних відносин цього періоду української радянської історії виявляє надзвичайно велику залежність релігійних організацій від дозвільно-розпорядчих рішень державних органів при всій декларованій відокремленості перших. Щоб реалізувати, наприклад, право на існування і діяльність релігійна громада чи група віруючих в Україні мала отримати рішення про її реєстрацію, прийняте аж у Москві Радою у справах релігій при Раді Міністрів СРСР (ст. 7). Держава продовжувала диктувати Церкві, релігійним організаціям свої правила існування і діяльності в суспільстві, жорстко реагувати на будь-які відхилення від законодавчих норм.

Порівняння «Положення про релігійні об'єднання в Українській РСР» з союзним законодавчим актом 1929 р. показує: воно зайвий раз засвідчує, що якого б поліпшення у бік лібералізації державного ставлення до релігії Положення 1976 р. не зазнало, все ж

воно залишалося лише певним вдосконаленням сформульованої у 20-ті роки моделі, що відображала релігію і Церкву як явища, ледь терпимі атеїстичною державою і панівною ідеологією. Звідси - жорсткі умови реєстрації релігійних організацій та їх об'єднань, широкі можливості контролю за діяльністю релігійних організацій, що на практиці виливалися у втручання державних органів у внутрішньоцерковні справи; велика питома вага заборонних, обмежувальних, застережувальних статей; постійна небезпека щодо релігійних організацій за незначне порушення бути знятими з реєстрації тощо.

Резюмуючи сказане, слід зазначити, що згадуване Положення разом з іншими тогочасними правовими нормами, які застосовувалися щодо релігій, Церкви, віруючих в Україні, окрім всього, відображало здатність тогочасної влади в силу різних причин консервувати бажані форми відносин, стримувати динаміку вибухонебезпечних процесів у цій галузі, приймати законодавчі акти, актуальність яких для суспільства вже минула. З часом такі потенції держави почали слабнути, а релігійний фактор – діяти все гучніше і масштабніше, особливо з ростом чисельності громад, рівня релігійності, посиленням релігійного дисидентського руху, діяльності зарубіжних релігійних центрів, що, зрештою, сформувало і думку про необхідність істотно нового закону для України.

Підкреслимо, що на безпосередньо практичному рівні регулювання державно-церковних відносин на початок 80-х років вже досить ясно усвідомлювалася невідповідність законодавчих норм реаліям релігійного життя в Україні, негативні для самої держави наслідки подальших правових чи адміністративних обмежень процесів у релігійних спільнотах – останні поступово виходили з-під партійно-державного контролю і процесу почасти відбувалися у незалежному режимі. Зрештою, внутрішньоцерковні прогресуючі процеси – з одного боку, усвідомлення – вже не лише практиками на місцях, а й партійною та державною верхівкою необхідності істотних змін у ставленні до Церкви та релігії, - з іншого, на середину 80-х років актуалізували потребу в перегляді чинного тоді законодавства щодо релігійної галузі.

Своєрідним каталізатором таких підходів стала підготовка і відзначення в Україні 1000-ліття введення християнства на Русі, якому і на офіційному рівні було надано статусу визначної дати вітчизняної історії та культури. Якщо нетрадиційні для соціалістичної держави рішення щодо Церкви з нагоди цієї дати (передача ряду релігійних святинь Церкві, дозвіл на проведення цілого ряду

ювілейних заходів, нагородження ієрархів державними нагородами, відкриття нових духовних навчальних закладів тощо) носили дещо компліментарний характер, то початок ґрунтовної роботи над створенням якісно нового закону України щодо релігійної сфери засвідчував про серйозні зрушення в позиціях правлячої партії, держави стосовно релігійного комплексу.

Вони знайшли відображення в Законі України «Про свободу совісті та релігійні організації», який було затверджено Верховною Радою України в квітні 1991 р. і який в статусі Закону України щодо Церкви, релігійних організацій є фактично першим в історії України. Він став юридичним виразом бачення державою стосунків з церквами, релігійними організаціями в кінці 80-х років. З іншого боку, втілені в цьому Законі норми державно-церковних відносин, рівень дозволів і заборон, зафіксованих у ньому, стали логічним результатом, по-перше, всього попереднього кількавікового розвитку таких відносин в Україні, по-друге, засвоєння досвіду інших країн і цивілізацій, по-третє, відображенням межі допустимого правового простору для Церкви, що міг бути наданий тодішньою державою.

Зміст і направленість цього Закону, прийнятого за умов міцніючих кризових явищ у партії та державі незадовго до кардинальних соціальних змін у всьому радянському суспільстві, формувалися вже не стільки під традиційним впливом партійно-ідеологічних орудників, скільки виходячи з реальних потреб релігійно-церковного соціуму і його цивілізованого функціонування в державі. Ймовірно, що саме це дозволило Закону тривалий час діяти в якісно нових умовах без якихось кардинальних змін. Показово, що і новий текст Конституції України, прийнятої через п'ять років після Закону, стосовно свободи совісті, релігійних організацій не подавав, по суті, ніяких принципово нових положень, фактично продублювавши основоположні статті вже існуючого Закону.

На користь цьому законодавчому акту пішов і час його прийняття – квітень 1991 року: потреба нових, неідеологізованих державних підходів до релігії вже визріла, а реалізовувалась у законодавчі норми цього Закону ще спокійно, вдумливо, тверезо, на відміну від багатьох інших актів у наступний період, який, із-за відсутності реалізму в баченні шляхів вирішення проблем, м'яко називають зараз «романтичним».

Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» далеко не вичерпує зміст і принципи взаємовідносин державних та церковних структур сучасної України: основополагаючі норми цих правовідносин викладені в Конституції України; інші значимі їх

аспекти відображаються і регулюються цивільним правом, Земельним кодексом, судовою системою, нормативно-правовими актами державної виконавчої влади тощо. Проте наріжні камені, базові принципи державно-церковних відносин закладені саме в цьому Законі.

Слід виділити наступні характерні ознаки сучасної української моделі державно-церковних відносин: світський характер держави; конституційно закріплене відокремлення Церкви від держави і школи від Церкви; державна реєстрація релігійних організацій, надання їм статусу юридичної особи; рівність всіх релігійних організацій, віросповідань перед законом, невизнання жодної релігії як обов'язкової; невтручання держави у діяльність церков, релігійних організацій, якщо ця діяльність не суперечить законодавству; захист державою прав і законних інтересів релігійних організацій; недопущення Церкви до систематичної діяльності в структурах державної системи – в армію, в освітні заклади, лікарні, в пенітенціарну систему тощо; нефінансування державою діяльності релігійних організацій; державний курс на повернення Церкві колишньої власності; державний контроль за додержанням законодавства про свободу совісті та релігійні організації; наявність спеціального державного органу з компетенцією сприяти реалізації державної політики щодо релігії, Церкви і віруючих.

Кожне з цих положень стало результатом зваженого відбору, пошуку допустимої соціальної рівноваги у період, коли будь-яка дискримінаційна щодо Церкви норма вже не могла зберігатися позаправовими засобами. Так, наприклад, українське суспільство не лише кінця 80-х років, але й доби прийняття Конституції незалежної України залишилося переконаним у доцільності для сучасної моделі державно-церковних відносин принципів відокремлення Церкви від держави і школи від Церкви. Такий підхід до відносин держави і Церкви відображає домінуючу на сьогодні у суспільстві думку про необхідність відокремленого фінансування цих двох інститутів заради їх стабільності, ретельно враховуючи при цьому і свій, і чужий досвід.

На сьогодні авторитетні форуми експертів, фахівців з питань державно-церковних відносин світового і європейського рівня фактично підтверджують правильність і перспективність для обох сторін вибору Україною принципу відокремлення Церкви від держави, вважаючи що свобода віросповідання найбільш широко реалізується там, де здійснено або збереглося юридичне відособлення Церкви від держави.

У останні роки предметом наукових дискусій стало питання про змістовність формул «відокремлення Церкви від держави» (як вона вживається в українській моделі) і «відокремлення Церкви і держави» (поширена на Заході редакція). Зрозуміло, що йдеться про схожі, але й істотно різні формули відносин двох інститутів. Навряд чи плідності дискусії додасть переведення її у площину виявлення, яка з них меншшовартісна. Вибір певним суспільством однієї з формул, підтвердження цього вибору кожним наступним поколінням засвідчує розуміння суспільством актуальності саме такої формули, як і застережень, які вона містить.

Для Української Православної церкви, яка за часів Російської імперії майже втратила свої національні особливості, значною мірою, завдяки включеності Церкви у імперські структури, важливо й сьогодні не втрачати історичну пам'ять. Те, що при цьому менше акцентована увага на відносинах держави і Церкви як рівнопартнерських, достатньо компенсується рядом інших положень чинного законодавства. Звичайно, це не виключає, що з часом формула «відокремлення держави від Церкви» актуалізується і для України.

На думку вітчизняних та зарубіжних фахівців, не зважаючи на однобокий політичний, релігійно-церковний тиск у законодавчій базі України щодо релігійної сфери, вдалося зберегти зваженість, конструктивний характер державно-церковних відносин, юридично не допустити можливості державного диктату щодо церковного середовища; не відступити під різними благовидними приводами від принципу рівності релігій і церков перед законом, як це допущено в деяких сусідніх країнах.

Система державно-церковних відносин, якою вона склалася в сучасній Україні, в своїх базових положеннях відповідає демократичним принципам. В цілому задовольняє права і свободи людини, базуючись при цьому на багатовіковій спадщині врегулювання відносин між цими двома суспільними інститутами, історичних уроках як позитивного, так і негативного досвіду таких стосунків.

Разом з тим, залишаючись у своїх базових положеннях відповідним сучасним інтересам держави і Церкви нормам і стандартам міжнародних правових актів у цій сфері, вітчизняне законодавство як головна складова української моделі державно-церковних відносин, в той же час, потребує подальшого вдосконалення, а в деяких аспектах – і нових підходів, нової психології, переосмислення стереотипних положень, особливо тих,

що існують з 20-30-х років. Йдеться, насамперед, про необхідність розробки і прийняття ґрунтовно перероблених у правовому, історико-правовому аспекті державних актів про легалізацію Автокефальної Православної, Греко-Католицької церков; про церковну власність, правовий режим такої власності, про спрощений порядок повернення націоналізованого в минулому культового майна тощо.

*М.Бабій\** (м. Київ)

## ПРОБЛЕМИ І ПЕРСПЕКТИВИ МІЖКОНФЕСІЙНОГО ДІАЛОГУ

В Україні продовжується складний, екстраординарний за своїм змістом і відповідальний за наслідками період реформування суспільства, його розвитку та утвердження в координатах нових цінностей і пріоритетів. Суттєві зміни відбуваються, зокрема в духовній сфері буття, в системі світоглядних установок, нормативних стандартів, що виконували важливі функції життєвої орієнтації та легітимації як на макро-, так і на мікросуспільному рівні. В цілому для українського сьогодення характерна чітка тенденція світоглядної і передусім **релігійної диференціації**.

Релігійно-церковне життя в Україні за вісім років її незалежності набуло оптимальних форм і нової якісної визначеності в усіх іпостасях свого вияву. Так, за кількістю релігійних громад, їхньою інфраструктурою українська держава сьогодні посідає одне з провідних місць в Європі. Загалом за період 1991-1999 років число релігійних громад, які діють на теренах України, збільшилося на 8,5 тисячі або на 65 відсотків.

Цьому значною мірою сприяли: фундаментальні соціально-економічні, соціокультурні і політичні зміни, які відбулися в українській державі; принципово нова атмосфера, яка склалася в державно-церковних відносинах; законодавче закріплення і реальне забезпечення гарантій і можливостей практичної реалізації права на свободу совісті, релігії, релігійних організацій.

---

\* Бабій Михайло Юхимович – кандидат філософських наук, ст. наук. сп. Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

Реабілітація релігії в суспільній свідомості, зростання інтересу переважної частини населення до релігійних, світоглядно-духовних складових свого життя зумовили надзвичайно швидкий ріст релігійності, кількості віруючих, а також "вторгнення" у нашу країну значного числа місіонерів - представників зарубіжних релігійних центрів. Саме за їхньою допомогою започатковано створення переважної більшості нині діючих у державі релігійних течій, культів нетрадиційного спрямування. Все це спричинило суттєву зміну конфігурації конфесійної карти України. Якщо в 1991 році в нашій державі діяли релігійні осередки 37 віросповідань, то в 1999 – майже 80. Поліконфесійність, релігійна диференціація, релігійний плюралізм в Україні стали доконаним фактом.

З одного боку, означені процеси є яскравим свідченням того, що українська держава цілеспрямовано утверджує засади демократії, свободи, в тому числі й релігійної свободи. З іншого - вони породили, актуалізували цілу низку суспільно значущих проблем, серед яких найбільш гострими постали проблеми **міжконфесійних, міжцерковних, внутрішньоцерковних відносин.**

Ситуація у даній сфері, попри окремі позитивні тенденції і зміни в її розвитку, залишається надзвичайно складною і за своєю глибинною суттю - **конфліктогенною.** А це в свою чергу тематизувало як у практичному, так і в теоретичному аспекті питання міжконфесійного замирення в Україні, міжконфесійного, міжцерковного діалогу, складових і перспектив його розвитку. Для України це надзвичайно актуальна і суспільно чутлива проблема. Від її розв'язання значною мірою залежить внутрішня стабільність у державі, нормалізація і гармонізація всього спектру суспільних відносин.

Відомо, що міжконфесійні, внутрішньоцерковні відносини можуть, з одного боку, складатися як відносини солідарності, співпраці, певної злагоди, базуватися на принципах взаємопорозуміння, толерантності, а з другого - поставати як конфліктні, ворожі відносини, що супроводжуються нетерпимістю, а то й насиллям.

Саме поняття "міжконфесійний конфлікт" або ж у більш широкому розумінні - "релігійний конфлікт", характеризує один із видів соціальних конфліктів і виявляє себе як процес зіткнення (ідеологічного, а нерідко й фізичного) конфесій, релігійних груп, віруючих різних віросповідних напрямів, течій. Іншими словами воно окреслює форму легалізації в суспільному просторі непереможимої



суперечності у сфері міжконфесійних або внутрішньоцерковних відносин.

Міжрелігійний, міжконфесійний конфлікт розвивається, як правило, на декількох рівнях: міжнародному, регіональному, міжгруповому, особистісному. Своєрідність міжконфесійних конфліктів полягає в їх причинній багатоаспектності. Вони можуть поставати як наслідок певних економічних, соціально-політичних негараздів у суспільстві, недосконалості державно-церковних відносин, а також протизаконного нормативного обмеження на регіональному рівні права на свободу релігії, релігійних організацій, коли останніх поділено на "чистих" і "нечистих", тобто таких, що мають "неповний" правовий статус. Окремі керівники місцевих органів, зокрема західних областей України, відверто ігноруючи вимоги чинного законодавства, підтримують певні конфесії (УГКЦ, УПЦ КП), нерідко блокують законні вимоги інших (УПЦ, РКЦ, протестантські громади), обмежують правові рамки їхньої релігійної діяльності тощо.

Фактором, який активно сприяє розпалюванню міжконфесійної ворожнечі, нетерпимості постає й надмірна політизація церковного середовища, прагнення певних політичних сил використати можливості релігійних організацій для досягнення своїх цілей, зміцнити власні позиції шляхом отримання підтримки віруючих. На цьому фоні продукуються прояви нетерпимості як до певних віросповідних напрямів, течій, так і взагалі до таких явищ, як поліконфесійність, релігійний плюралізм, які, до речі, розглядаються як такі, що несуть загрозу самотутній духовності, культурі, релігійній однорідності, традиціям української нації.

Тенденція до використання релігійного чинника у політичній боротьбі в Україні набула загрозливого розвитку. Слід сказати, що внутрішньо православний, міжцерковний конфлікт в Україні з самого початку значною мірою спричинений політичним фактором. На це, до речі, було зацентовано увагу ще в березні 1993 року на засіданні Комітету ООН з подолання расової і релігійної дискримінації, на якому звітувала Україна.

На даний фактор неодноразово вказував і Президент України Л.Кучма. Зокрема, виступаючи у вересні 1999 року на зустрічі з членами Всеукраїнської ради церков і релігійних організацій, Глава держави наголосив, що "спекуляція на релігійному питанні, свідоме і цілеспрямоване підігрівання міжконфесійного протистояння в Україні перетворюється на знаряддя боротьби безвідповідальних політиків".

Живлять міжконфесійний конфлікт в Україні і так звані "залишкові" чинники тоталітарного минулого: невирішені проблеми церковної власності, її перерозподілу, суперечки за право володіння культовими будівлями, церковним майном, а також боротьба за сфери впливу. Мають вони і свою глибинну причинну базу: історичне, національне, релігійно-догматичне коріння.

Вказані причини, фактори, чинники міжконфесійних й міжцерковних конфліктів не завжди рельєфно постають у чистому вигляді. Вони діють у певній інтегрованій сукупності, взаємозв'язку і далеко не завжди у чіткій формі. Саме такого роду тенденція виявляє себе в міжконфесійній конфліктній ситуації в Україні. Скажімо, міжконфесійний, міжцерковний конфлікт між православними і греко-католиками, між трьома православними церквами в Україні базується на тугому вузлі проблем. Однак, на поверхні конфліктність проявляється у зв'язку з перерозподілом культових приміщень, сфер впливу тощо. Аналіз показує, що структура причинної бази цих конфліктів значно ширша, вона має складові історичного, національного, міжнародного виміру.

Історично склалося так, що Україна в конфесійному відношенні здавна була зоною співіснування східної та західної християнської традицій. "Мало який нарід так у релігійному житті поділений як наш нарід, - писав митрополит Андрій Шептицький, - а в тих поділах, живуть і діють глибокі антагонізми"... Ці антагонізми, на його думку, - "заціплені на різності держав, до яких належали українці, на різних може етнографічних типах чи рисах, з яких змішанням перед віками поставав український нарід".

Саме в даному контексті важливим фактором конфлікту між УПЦ і УПЦ КП, між УПЦ і УГКЦ слід розглядати зовнішній, що чітко віддзеркалює геополітичні інтереси Росії, РПЦ, а також і Ватикану. Аналіз показує, що залежно від головних причин, які породили той чи інший міжконфесійний або міжцерковний конфлікт, на стадії свого розвитку і функціонування він активно живиться стереотипами, котрі певною мірою цілеспрямовано формуються у сфері групової й індивідуальної релігійної свідомості: по-перше, це **конфесійна замкнутість**, відстороненість, а нерідко й конфесійна упередженість; по-друге, це **конфесіоегоїзм**, тобто прагнення будь-яким способом забезпечити своєму віросповіданню привілеї за рахунок інших. Є випадки прямих апеляцій окремих церков до державних органів влади щодо обмеження прав своїх конкурентів; по-третє, це **конфесіофобізм** – взагалі "чітко виражене вороже ставлення до інших віросповідних напрямів.

Нерідко в міжконфесійному конфлікті, хоча й в завуальованій формі, однак проявляють себе певні догматичні установки, гіперболізована претензія на релігійну істину. Конфлікт різного роду світоглядних, зокрема релігійних парадигм, явище константного типу. Це - цілком природно. Адже, скажімо, християнство (особливо його католицька і православна іпостасі) протягом двох тисячоліть чітко заявляло і конкретними діями демонструвало на практиці свою вищість, свою істинність. Цей принцип певною мірою зберігає свою присутність у взаємовідносинах з нехристиянськими релігіями, а також неохристиянськими новоутвореннями. Проблема "істинності - неістинності" не знята і в сучасних взаєминах між православними, католиками і протестантами. Абсолютизація принципу "окремшності" певного релігійного вчення, його "істинності" в порівнянні з іншими, несе в собі значний потенціал нетерпимості, ворожості в ставленні до інших конфесій.

Нерідко гострі й негативні за своїми наслідками міжконфесійні конфлікти постають як зіткнення точок зору щодо певних догматичних істин. Історія незаперечними фактами доводить правоту твердження П.Гольбаха, що витoki релігійних конфліктів, релігійної нетерпимості в тому, що "всі релігії претендують на виключне володіння абсолютною істиною".

Зауважу, що конфліктний характер релігійних відносин, в основі яких лежить релігійна нетерпимість, як правило, притаманний взаєминам між конфесіями, різними релігійними групами, течіями, які сформувались на ґрунті певного віросповідання. В крайніх формах релігійна нетерпимість проявляється між церквами, які належать до близьких за релігійними догматами віросповідань (православ'я, католицизм, протестантизм), а також між тими церквами, деномінаціями, що утворились у результаті розколу єдиної церкви, як, наприклад, Українське православ'я. Таким чином, релігійна нетерпимість, як і будь-яка інша соціальна нетерпимість, містить у собі, образно кажучи, елемент неандертальності, тобто ворожого ставлення до інакшості.

Відомо, що однією з важливих функцій релігії є її інтегративна функція як у суспільному, так і національному аспектах вияву. Міжконфесійні, міжцерковні конфлікти фактично зводять нанівець цю важливу функціональну здатність релігії. Вони активізують деструктивні, дестабілізуючі процеси в державі, руйнують підґрунтя громадянської злагоди, постаючи в даному контексті як суспільно небезпечне явище.

Все це вимагає (і в теоретичному і практичному вимірі) активного пошуку оптимальних шляхів пониження порогу конфліктогенності, подолання, а зрештою й нормалізації міжконфесійних, міжцерковних й внутрішньоцерковних відносин. Йдеться про комплексну систему цілеспрямованих кроків, заходів, чітко диференційованих щодо суб'єктів міжконфесійних конфліктів і спрямованих на усунення, мінімізацію дії чинників, факторів, які їх спричинили, формування атмосфери довіри, взаємопорозуміння, забезпечення продуктивного діалогу між ними на принципах етики толерантності.

Зауважимо, що практична реалізація такої системи заходів, скерованої на досягнення конфесійного замирення, міжцерковного порозуміння, це, перш за все, справа самих конфесій, їх керівних органів, духовенства, віруючих. Зрозуміло, що українська держава не може стояти і не буде стояти осторонь від процесу подолання конфліктності в релігійному середовищі. Вона активно сприяє нормалізації міжконфесійних й внутрішньоцерковних відносин, підтримуючи в цьому плані конструктивні зусилля релігійних діячів, допомагає у налагодженні міжконфесійної співпраці, утвердженню релігійного плюралізму. Однак при цьому держава дотримується принципу невтручання у внутрішні справи тієї чи іншої конфесії, забезпечуючи законність у питаннях свободи совісті, свободи релігії.

В даному контексті держава ініціювала створення Всеукраїнської ради церков і релігійних організацій, підписання представниками християнських конфесій у липні 1997 року "Меморандуму про неприйняття силових дій у міжконфесійних взаємовідносинах". Інший підхід, прагнення до будь-яких адміністративних коректив релігійної ситуації в Україні могли б лише ускладнити і загострити її.

Життя в історично-практичному прочитанні наглядно показує, що однією із важливих складових системи заходів досягнення міжконфесійного миру є **діалог** конфліктуючих релігійних суб'єктів. Активно-творчу роль діалогу, як дієвого засобу запобігання релігійних, міжконфесійних конфліктів, розв'язання суперечностей, досягнення взаєморозуміння і примирення, визнає більшість церков, в т.ч. православні й католицькі.

Папа Іван Павло II розглядає міжцерковний і міжконфесійний діалог як такий, що виявляє "таємницю єдності попри відмінності між релігійними віруваннями" [Цит. за: Клес Н.

Міжконфесійний і міжетнічний діалог: запобігання ворожнечі // Релігія і суспільство в Україні: фактори змін.- К., 1998.- С. 82]. Визнаючи реальність релігійного плюралізму, його теологічну важливість, Ватикан проголосив "богоугодність" релігійного діалогу, його необхідність і обов'язковість, створив організаційні структури для реалізації цих установок.

Великого значення діалоговій формі міжконфесійного і міжцерковного спілкування надає й Всесвітня Рада церков, яка на своїй сесії у Ванкувері ще у 1983 році схвалила "Основні напрями міжконфесійного діалогу", визнавши останній як "новий стиль життя християн".

У взаємовідносинах між церквами, конфесіями діалог став нині важливим засобом пошуку шляхів релігійної співпраці, формування атмосфери взаємодовіри. Зрозуміло, що діалог не є патентованим засобом успіху в розв'язанні міжконфесійних суперечностей, конфліктних ситуацій. Однак використання діалогових форм їх врегулювання є у своїй потенційній основі продуктивним, бо ж вносить в цей процес дух відкритості, стає своєрідною пересторогою на шляху поширення нетерпимості й насилля, мінімізує напругу в міжконфесійних, міжцерковних взаєминах, сприяючи подоланню упередженості, підозр, непорозумінь, допомагає формуванню паростків довіри. Тому саме "діалог неповторно суб'єктивних людських свідомостей, - як справедливо зауважує дослідник цієї проблеми А.Іванов, - постає тут і головною метою, і головним засобом духовного буття, уможливорюючи розуміння один одного носіями різних традицій і різного світогляду та (наскільки дозволяють їх автономні світоглядні міри) обмін ідеями і цінностями" [Принцип формування культурного космоса // Вестник Моск. ун-та. - Серия 7: Философия.- М., 1994.- № 2.- С. 22].

Таким чином, діалог постає як форма співпраці на базі спільних рішень, реального поступу на шляху до взаємопорозуміння та злагоди. Однак він можливий лише за певних умов, при чіткому дотриманні визначальних принципів, які є необхідною основою його повноцінного і продуктивного вияву на функціональному рівні. По-перше, це визнання рівності, суверенності й автономності суб'єктів (діалогової) комунікації. Конструктивний діалог у даному контексті має бути зорієнтований на головну вимогу: кожен його учасник має "визнавати інших рівними самому собі" [Див.: Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет- Т. 2.- М., 1973.- С. 71]. По-друге, це безумовне визнання права

кожного учасника діалогу на власне розуміння істини, на власні правду, життєву й інтелектуальну позицію, світоглядні орієнтири, цінності, оцінку причин, факторів конфліктогенності конфесійних взаємовідносин тощо. Ці принципи діалогу, як і попередні, чітко корелюються з основними засадовими елементами свободи совісті, релігії, церкви. Важливо, що при цьому культурна, світоглядно-релігійна своєрідність суб'єктів діалогової комунікації розглядається як достоїнство, визнається цінність релігійного плюралізму.

Ще Д.Локк визнавав, що в релігійно плюралістичних суспільствах свобода релігії активно сприяє стабільності і є пересторогою на шляху до дезінтеграції. Слід мати на увазі, що кожна традиція, релігійна парадигма, світоглядна орієнтація, як відзначає згаданий вище А.Іванов, "мають свою специфічну домінанту і роблять свій специфічний акцент в культивуванні всезагальних духовних цінностей і досягненні всезагальних істин". У цьому контексті негативними для діалогу, безперспективними для толерантних взаємин, скажімо, між окремими конфесіями, є прагнення довести переваги, особливість, "істинність" однієї релігії щодо іншої.

Тому третім, основним елементом продуктивного діалогу є безумовна відмова його суб'єктів від монополії на істину, відкритість та повага до інакшості. Це дає змогу учасникам діалогу залишатись на ґрунті власних релігійно-світоглядних, ціннісних життєвих засад, традицій, орієнтирів і водночас проникнути в суть альтернативних систем цінностей, а також визнати право на їх існування, уможливує розуміння і терпиме ставлення до "чужої правди". Претензія ж на виключне володіння істиною, як уже наголошувалося, веде в кінцевому рахунку до нетерпимості. А нетерпимість породжує тільки нетерпимість.

Слід відзначити ще одну важливу умову продуктивного, за своїми наслідками, діалогу. Йдеться про вміння його суб'єктів слухати і чути один одного, про їх готовність до певних уступок, самообмежень у своїх намірах, вимогах, претензіях тощо. На це у свій час звертав увагу митрополит А.Шептицький, розробляючи "програму релігійного помиріння". "Кожен із нас - пише він, - або радше - кожне віросповідання наше прийме і зробить усі можливі уступки. За можливі уступки вважатимемо ті, які совість дозволяє". Без взаємної поступливості діалог ризикує перетворитися на "монолог глухих", що, на жаль, нерідко й буває

на практиці, зокрема у взаємовідносинах окремих конфесій в Україні.

Річ незаперечна: конструктивний діалог - внутрішньоцерковний, міжконфесійний чи міжцерковний - вимагає певних чітких правил поведінки його учасників, вияву високої культури взаємин. Такий діалог можливий лише на принципах етики толерантності.

Толерантність характеризує суспільно або індивідуально прийнятий рівень терпимості до чужих ідей, думок, традицій, віровчень, способу життя. Вона постає як морально-практичний орієнтир поведінки соціальних агентів (церков, конфесій, релігійних груп, віруючих) у процесі їх взаємин (діалогу). Він передбачає обов'язковість взаємоповаги, свідомої відмови від нетерпимості, насилля, приниження гідності один одного, визнання суверенності і свободи, права на власну правду. В такому контексті толерантність може розглядатися як важлива умова соціальної регуляції міжлюдських (міжрелігійних, внутрішньоцерковних) відносин, як один із неформальних виявів морально-гуманістичної суті поведінки суб'єктів діалогу, як такий інгредієнт, без якого нормальне, стабільне, безконфліктне буття соціуму, релігійного середовища в його плюралістичному вияві - неможливе. Не випадково французький філософ Вольтер, який значно поглибив концептуальне розуміння толерантності, започатковане Д.Локком і П.Бейлем, будучи щирим і послідовним її проповідником і захисником, проголосив толерантність "універсальною цінністю".

В процесі діалогу толерантність постає також своєрідним критерієм оцінки культури його учасників. Саме культурні виміри людської (індивідуальної чи групової) суб'єктивності визначають рівень толерантності. Остання в контексті міжцерковних та інших форм суспільних відносин, образно кажучи, є лакмусовим папірцем, який дає змогу визначити ступінь суспільної зрілості, культури соціальних агентів - учасників діалогової комунікації, їхньої готовності до конструктиву, до спільного пошуку шляхів примирення, злагоди. Культура відносин, спілкування і толерантність перебувають у діалектичному зв'язку і взаємозумовленості. В практичному ж прояві (про це свідчать політичні та міжконфесійні взаємини в Україні) така взаємозумовленість не завжди знаходить своє підтвердження. Це проявляється, зокрема, коли пріоритет віддається певним

політичним, ідеологічним, чисто конфесійним, релігійним мотивами, коли толерантність зумовлена певним інтересом.

Узагальнюючи, слід сказати, що діалог, базований на принципах толерантності, взаємоповаги, культури спілкування, взаємопоступливості в контексті сучасних міжконфесійних й внутрішньоцерковних відносин в Україні, в просторі наявних поліконфесійності, релігійного плюралізму, соціально-політичних процесів, постає стратегічною умовою, що уможливить у перспективі прогрес у досягненні міжконфесійного замирення, пониження порогу напруженості у міжцерковних взаєминах.

Важливо, щоб саме такого діалогу бажали керівники церков, зокрема православних, греко-католицької, протестантських, а також неорелігійних утворень. Держава, базуючись на конституційних принципах свободи совісті, свободи релігії та церкви має всіляко сприяти розвитку діалогових форм взаємин у міжконфесійному середовищі. Однією із важливих складових цього процесу є цілеспрямоване (на державному рівні) формування в суспільній та індивідуальній свідомості, релігійному середовищі установки на гостру необхідність діалогу між конфесіями, церквами, базованого на принципах толерантності.

Реалізація цього, важливого для суспільної стабільності та безпеки держави завдання і досягнення на цій основі взаємопорозуміння, ліквідації конфліктності в релігійному середовищі, утвердження цивілізованих міжконфесійних й внутрішньоцерковних відносин, дієвого релігійного плюралізму потребує спільної "довголітньої муравлиної роботи" (А.Шептицький) релігійних суб'єктів і держави. Проблеми конструктивного діалогу, формування атмосфери толерантності і довіри в релігійному просторі України мають реальну перспективу свого вирішення, так як вони набули найвищою мірою прагматичного суспільного звучання, постали гострою необхідністю на шляху досягнення стабільності, злагоди і миру в українському суспільному просторі.





*П.Яроцький\** (м. Київ)

### **ІНКУЛЬТУРАЦІЯ: РУХ ДО НАЦІОНАЛЬНИХ ЦЕРКОВ ЧИ КЛЕРИКАЛІЗАЦІЯ НАЦІОНАЛЬНИХ КУЛЬТУР**

Донедавна церква і культура в конфесійному розумінні не могли бути рівнозначними і рівноправними величинами. Партнерство дихотомії церква-культура заперечувалося як першою, так і другою. Історична церква намагалася стояти над культурою, а культура намагалася дистанціюватися від церкви. Уявлення про культуру церква пов'язувала лише з релігійною культурою, яка визначалася як соціально репродуктивна чи творча діяльність людей у тій сфері буття і свідомості, що пов'язувалася з вірою в надприродне. Релігійна культура завжди була конфесійно диференційованою і виражала історично досягнутий рівень розвитку релігійних течій (скажімо: секта-деномінація-церква; або ж релігійна спільнота - інституалізована церковна установа). Розрізнялася релігійна культура за ознаками як матеріальна (в її основі лежав релігійний культ), так і духовна (система зразків, норм поведінки та релігійних знань, що систематично прищеплювалися, закріплювалися певною церквою, а також рівень оволодіння ними послідовниками даного віровчення).

Взагалі ж між культурою народною, тим більше світською і церковною традиційно існувала прірва і протистояння. Православна церква в Русі-Україні завжди воювала з народною дохристиянською культурою. Не змігши подолати її впливу, змушена була піти на синкретичне співжиття з нею. Католицька церква лише на II Ватиканському соборі (1962-1965) сформувала нове розуміння культури. Протестантизм від самого початку свого існування, особливо в Новому Світі, заявив про себе, як ототожнення релігії і

---

\* Яроцький Петро Лаврентійович – доктор філософських наук, професор, зав. відділом проблем релігійних процесів в Україні Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

культури. З одного боку, антипросвітницький характер протестантизму проявився в осудженні театру, живопису, світської літератури, розваг як непродуктивної трати часу і коштів. Пізніше ці види діяльності були оправдані, якщо вони ставали джерелом доходу. З другого боку, соціально-етичні ідеї протестантизму стали духовним вираженням нової тенденції суспільного розвитку, і в такій якості дійсно відіграли важливу, хоча і не вирішальну, роль в зміцненні цих тенденцій, в їх ідейному опрацюванні і оформленні, у формуванні дисципліни і культури праці, як і, зрештою, у становленні американської нації. Нові сучасні релігійні течії (як неохристиянські, так і орієнталістські) стоять поза культурою тих народів, де вони намагаються здобути неофітів.

Спроба здолати розрив між церквою і культурою останнім часом активно здійснюється лише Римсько-католицькою церквою. Католицьке розуміння і означення “культури” стосується всього, чим людина “удосконалює і розвиває всебічну здібність свого духу і тіла” [Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym // Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje.- Pallottinum, 1967.- S. 583]. Мається на увазі насамперед широка амплітуда розвитку культури: 1) в процесі пізнання і праці поступово і неухильно здобувати контроль над світом; 2) робити більш людським як суспільне, так і родинне життя, а також “олюднення” державної сфери шляхом прогресу звичаєвої та інституційної культури; 3) удосконалення і примноження духовності та поставлення її на службу всієї людської спільноти.

Отже, культура розглядається широкоаспектно - в історичному і суспільному, соціологічному і етнологічному, теологічному і релігійному “зрізах”. Культура має свою інфраструктуру, в рамках якої вона розвивається: 1) людська праця і витворені нею матеріальні, інтелектуальні й духовні блага; 2) релігійна практика і формування звичаїв та традицій; 3) розвиток науки і мистецтва, всього, що належить до сфери естетики і краси і з чого формуються передумови людського життя, різні форми укладу життєвих благ. Церква зацікавлена в розвитку всієї інфраструктури культури. Вона “вписується” в цю інфраструктуру культури і бере активну участь в її розвитку, вдосконаленні, олюдненні і наданні їй вищих вимірів духовності.

В католицькій “теології культури” великого значення надається умовам і формам розвитку культури в сучасному світі. Церква бачить свою присутність у світі, а майбутнє світу і церкви – через призму розвитку культури. Саме тому у душпастирській

конституції II Ватиканського собору, майже у всіх післясоборних енцикліках, посланнях, особливо під час понтифікату Іоанна Павла II, феномен культури набуває чільної уваги і широкої інтерпретації. Католицька церква вважає, що сучасну культуру характеризують такі прикмети: 1) точні науки розвивають величезний критичний потенціал; 2) новітні психологічні дослідження доходять до глибин людської активності; 3) історичні дисципліни сприяють новому розумінню подій, речей, явищ, тенденцій під кутом їх змінності і еволюції; 4) звичаї і традиції з кожним днем постійно уніфікуються; 5) індустріалізація, урбанізація та інші явища та причини технологічного розвитку, впливаючи на суспільне життя, створюють нові форми культури (масова культура), з чого народжується новий спосіб мислення, діяльності і використання вільного часу; 6) розвиток нових стосунків і форм спілкування між різними етносами і конфесійними спільнотами відкриває всім і кожному зокрема доступ до багатств різних форм культури. У такий спосіб “поступово формується всезагальна, універсальна форма людської культури, яка тим швидше і тим краще розвиває і виражає всезагальну форму людської культури, чим краще і глибше враховує і оцінює відрубність та індивідуальність різних культур” [Там само.- S. 584].

Католицька “теологія культури” в центр культури ставить людину. По суті, йдеться про зміну теологічних векторів у вимірі і розумінні культури від теоцентризму до антропоцентризму. Ідеологи “теології культури” недвозначно заявляють: “У цілому світі дедалі більше зростає почуття автономії і водночас моральної зрілості людського роду, що має величезне значення для його духовної і моральної відповідальності. Цей факт стає ще більш зрозумілим, коли усвідомлюється процес єднання світу, а також завдання, яке стоїть перед нами, щоб в правді і справедливості будувати новий світ, кращий світ. Таким чином, ми є свідками народження нового гуманізму, який характеризує людину насамперед як носія відповідальності щодо своїх співбратів і всієї історії” [Там само].

Розуміючи таку роль людини в культурі майбутнього світу, католицька “теологічна культура” передбачає труднощі, які постають на шляху формування “культури гуманізму” майбутнього тисячоліття, і водночас ставить завдання, щоб подолати ці труднощі. Підтримуючи динамізм і поширення “нової культури”, церква турбується про те, щоб не загинула “животворна вірність до спадкоємності традиції”. Вона вважає, що культуру, яка народжується і формується на ґрунті вселенського прогресу науки і досягнень техніки, “потрібно узгоджувати з духовною культурою, яка

сформувалася на базі класичних досліджень і спирається на різні традиції” [Там само]. Католицька “теологія культури” намагається вирішити неординарні і досить складні для майбутнього розвитку людства завдання: “Що потрібно зробити, щоб всі люди у сучасному світі були прилучені до багатств культури, в той час, коли водночас людська культура індивідів стає дедалі вищою і надто рафінованою? В який спосіб запобігти тому, щоб в умовах, коли культура вимагає для себе особливої автономії, не дійшло до формування виключно земного, світського гуманізму, ворожого для релігії?” [Там само].

Подолання цих труднощів і небезпек (з точки зору “теології культури”) можливе у поєднанні віри і культури. Церква ставить перед собою завдання: виховання повної і згармонізованої людської культури. Наголосимо, що це впливає з нинішнього курсу католицької церкви на зміщення акцентів від теоцентризму до антропоцентризму. В міру того, як зростає значення і розмаїття складових елементів культури і зменшується можливість індивідів для узагальнення і гармонізування цих елементів, тип “універсальної людини” не є актуальним. У зв’язку з цим ідеологи “теології культури” ставлять перед собою мету “збереження повноти людської особистості”, у формуванні підґрунтя якої на перший план виступають “цінності інтелекту, совісті і братерства”. Зрозуміло, що церква бачить основу цих цінностей у християнській моралі, яка і має стати наріжним каменем майбутньої “цивілізації любові”.

Церква бачить труднощі на шляху “поєднання особистої і громадської, тим більше суспільної, культури з християнською наукою”. Констатується, що “церква багато зробила для прогресу науки”, і водночас визнається, що “узгодження культури з християнською наукою не завжди відбувається без труднощів” [Там само]. Дослідження і відкриття в галузі точних наук, а також історії і філософії висувають перед церквою нові завдання, які не лише формують нові погляди на світ, новий стиль мислення і світосприйняття, а й вимагають від теологів нових підходів у з’ясуванні проблем світу і людини, пошуків нових засад “теології культури” [Там само]. Це вимагає від “теології культури” “постійного пошуку дедалі більш відповідного пошуку способів подання своїх соціальних і культурологічних доктрин сучасним людям. “Оскільки чимсь іншим є депозит віри, тобто її істини, а цілком іншим є спосіб вираження віри за неодмінної умови збереження її сенсу і значення” [Там само.- S. 590]. Тому й пропонується в душпастирській практиці визнавати і належним чином застосовувати не лише теологічні засади, а й здобутки світських наук, зокрема психології і філософії,

соціології і етнології, щоб віруючих вести до ретельного і зрозумілого життя віри [Там само].

Виходячи із постулату інкультурації, тобто поєднання культури і Євангелії, конкретніше, євангелізації культури, церква вимагає від культури і мистецтва отримання церковного визнання, щоб сприяти цим виявам культури у “налагодженні контактів з християнською спільнотою”. Разом з тим, не заперечуючи “автономних прав” до “користування упорядкованою свободою”, ідеологи “теології культури” вважають незаперечним наступне: “Повинні отримати визнання Церкви такі нові форми мистецтва, які відповідають уподобанням і нахилам сучасної людини і узгоджуються з природними особливостями різних народів і країн. Вони повинні отримати визнання в храмах, якщо сприяють зближенню з Богом через своє відповідне вираження, згідне з вимогами літургії” [Там само].

Таким чином церква через “теологію культури” намагається пристосувати євангелізацію як самої церкви, так і світу до обставин сучасності, щоб євангелізація “стала зрозумілою для людського розуму і була вщепленою в обставини сучасного життя” [Там само]. В цілому це передбачає досягнення таких результатів: по-перше, віруючі повинні жити в найтісніших зв'язках і порозумінні з іншими людьми, тобто віруючими інших релігій і невіруючими, щоб намагатися збагнути їх спосіб мислення і відчуття, які характерні для їхньої розумової культури; по-друге, віруючі повинні поєднувати знання, почерпнуті з нових наукових досліджень і винаходів, доктрин інших релігій, з християнськими звичаями і освітою, почерпнутою з християнських доктрин, так щоб релігійна культура і вірний стан духу йшли в парі з науковим знанням і розвитком технічних досягнень, що дозволить віруючим оцінювати і пояснювати все в християнському дусі [Там само.- S. 591].

Нове усвідомлення культури, яке посіло у Католицькій церкві чільне місце за роки, що минули після II Ватиканського собору, виявилось у чіткій соборній заяві про можливість різних підходів до розуміння культури як “чинників, що допомагають людині вдосконалити й розкрити багатогранність її духовних і фізичних рис” [“Laudium et Spes”, § 53]. Собор визнав сучасне соціологічне і етнологічне розуміння культури і також допущенність “плюралізму культур”. У соборній конституції темі культури присвячено цілий розділ, квінтесенція якого полягає у тому, що церква робить важливий крок до відкритості і гнучкості в розумінні культури. “Сучасний антропологічний підхід Ватиканського Собору до

культури виявляє щось цілком відмінне від класичного елітарного розуміння культури” [Poupard P. *The Church and Culture, challenge and confrontation.*- St. Louis: Central Bureau CCVA.- 1994.- P. 5].

Отже, йдеться, як наголошував нинішній понтифік під час відвідання різних континентів земної кулі, про “потребу інкультурації Євангелії та євангелізації сучасних культур”. Церква заявляє, що ці два завдання невіддільні одне від одного. Зачинателем євангелізації національних культур, тобто визнання національної культури як форми і засобу для євангелізації був апостол Павло, який промовляв в Афіньському ареопазі (Дії 17:23-28). Як першорядне своє завдання в сучасному світі, католицька церква висунула потребу “нової євангелізації як самої церкви, так і світу”. Це подвійне завдання визначає “інкультурацію Євангелії”, тобто подання його в “нових виразах, формах, які тісно пов’язані з національними культурами”. Таким чином, сама церква потребує інкультурації, тобто вона повинна бути наближеною до національної культури, переповнена національною культурою, користуватися національною культурою як засобом євангелізації.

Одним з важливих засобів “інкультурації Євангелії” і “євангелізації сучасних культур” виступають католицькі культурні центри, програма діяльності яких досить широка: вивчення і захист культурної ідентичності різних етносів і національних меншин; діалог з митцями та інтелектуалами, зв’язок з засобами масової інформації з метою виявлення “моделей формування релігійних цінностей” у даних спільнотах; міжрелігійний діалог з монотеїстичними релігіями (іслам, іудаїзм). Отже в широкому контексті інкультурація означає конкретне осмислення культури як засобу і водночас способу нової євангелізації сучасної церкви і сучасного світу.

Конкретно, скажімо, в Америці й Європі, інкультурація передбачає “внутрішнє перетворення автентичних культурних цінностей шляхом їхньої інтеграції з християнством”, в Африці - “закорінення християнства в африканські культури” [Ecclesia in Afrika // *Encyklika.*- 14.IX.1995.- *Polsk. jez.*- S. 55-57]. В Апостольському посланні “Церква в Африці” накреслені напрямки здійснення інкультурації. Церква глибоко досліджує проблеми африканської ментальності, африканської сім’ї, культу предків, традиційних африканських вірувань в контексті їх інкультурації - літургічної, обрядової, теологічної, правової.

Відповідні проекти “євангелізації церкви і світу” здійснюються католицькою церквою в Азії, Латинській Америці,

Океанії і Європі. Що стосується останньої, то її євангелізація через інкультурацію має на меті утвердити в свідомості європейців “єдині корені християнської європейської культури від Атлантики до Уралу”. Культурні особливості, суспільні і економічні стани, політичні зміни церква враховує для корекції проектів інкультурації, застерігаючи при цьому від всілякого синкретизму, дотримуючись визначених нею рівнів і ступенів як євангелізації культури, так і інкультурації Євангелії, надаючи все ж таки перевагу саме євангелізації культури. Однак для церкви, якщо вона безоглядно дотримуватиметься такої концепції інкультурації, може виникнути певне ускладнення з національними культурами, ускладнення, викликане загрозою національним культурам їх клерикалізації.

Концепція інкультурації, яка має на меті адаптацію літургії, всього комплексу богослужіння, зокрема церковної мови, церковного послання в національні культури, таким чином повинна сприяти тому, щоб будь-яка культура, перетворена і відроджена Євангелією, відповідала живій народній традиції, оригінальному національному вираженню християнського послання. Діалог церкви з національними культурами стає, таким чином, тією важливою життєвою необхідністю, від якої залежить подальша доля церкви на переломі другого і третього тисячоліть. Виступаючи на Європейському конгресі еклезіального руху з питань культури, Іоанн Павло II сказав: “Віра, яка відірвана від культури, не може бути вповні сприйнятою, ретельно продуманою і правильно прожитою” [John Paul II. Autograph Letter of Foundation of Pontifical Council for Culture.- 20 May 1982 // Acta Apostolicae Sedis, 74, 1983.- P. 683-688, P. 685]. Отже йдеться про те, що “поєднання культури і віри вимагає не тільки культура, але також і віра” [The Motu Proprio. Inde a Pontificatus, 25 March 1993.- Atheism and Faith.- Vatican City.- XXVII, 2, 1993.- P. 84]. Таким чином, церква в сучасному світі найбільшою мірою зацікавлена в культурі, культурі, яка існує для людини і виходить від людини, яка охоплює всю сукупність життя кожного народу. І мотивується це тим, що втілення Христа в людську природу є водночас культурним втіленням.

Проблема взаємовідносин між Євангелією і культурою, вірою і культурою, як вважають ієрархи Української греко-католицької церкви, була поставлена і в основному вирішена самим Ісусом Христом. Належачи за народженням до єврейського народу, вихований його культурою, сформований його релігією і

пройнятий його ментальністю у мисленні і почуттях, Христос був у певному сенсі продуктом єврейської культури. Навіть його посланництво спасіння було адресоване насамперед його співвітчизникам (“Я посланий тільки до загублених овець дому Ізраїлевого”.- Мт. 15:24). Але перед тим, як покинути землю, Христос сказав: “Тож ідіть і навчіть всі народи” (Мт. 28:19). Цим Христос хотів сказати, що трансцендентний елемент його місії повинен залишатися одним і тим же для всіх народів, тоді як єврейський елемент його посланництва повинен бути замінений на культурний елемент кожного народу. Саме така концепція поєднання релігійної віри і національної культури подається нинішніми авторитетами з ієрархії УГКЦ.

Іоанн Павло II сформулював концепцію інкультурації, тобто євангелізації церкви і світу за допомогою синтезу Євангелії і національної культури. Ця концепція виражається в наступному: “Євангелія не протиставляється даній культурі, тобто, зустрічаючись з культурою, не має наміру позбавити її притаманного їй змісту, ані не намагається накинути їй загальних, не властивих їй форм” [Encyklika Fides et ratio Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów Kościoła Katolickiego o relacjach między wiarą a rozumem. 14.IX.1998.- § 71.- S. 106; § 72.- S. 107]. Папа гарантує, що “зустріч Євангелія з культурою” нічим не загрожує останній, а навпаки, “дає культурі натхнення для подальшого розвитку”. Конкретизуючи цю концепцію, автор “Fides et ratio” пояснює, що євангелізаційна місія на своєму шляху найперше зустріла грецьку філософію. Але цей факт не означає, що потрібно відкинути контакти з іншими філософськими школами і національними культурами. “Сьогодні, коли поступово Євангелія досягає до культурних просторів, які залишаються поза сферою християнського впливу, нове завдання стоїть перед інкультурацією” [Там само.- § 72.- S. 108].

Про що йдеться? Насамперед Папа римський заявляє, що нинішні проблеми, які стоять перед церквою, подібні до тих, які вирішувала християнська церква перших століть. Щоб йти вперед до третього тисячоліття, потрібно повернутися назад до початку першого століття. Здійснюючи саме таку програму інкультурації, нинішній понтифік пройнятий турботою насамперед про країни Сходу - Індію, Китай, Японію, інші народи Азії і Африки, які мають самобутню і багату культуру, власну філософію, давні релігійні традиції, свій спосіб життя, притаманний їм менталітет. Експериментальною базою інкультурації після Африки, де



протягом останніх десятиріч активно впроваджується Євангелія в національні культури, має стати така азіатська країна як Індія. Іоанн Павло II з великою пошаною ставиться до цієї країни і вважає, що “індійська думка з великою духовною енергією набуває досвіду, який, визволяючи людину з обмежень часу і простору, мав би абсолютну цінність”<sup>20</sup> [Там само.- § 72.- S. 108].

Оптимізм Іоанна Павла II щодо можливості такої інкультурації ґрунтується на кількох критеріях. Перший з них: універсалізм людського духу, підґрунтя якого можна знайти у незмінному вигляді в розмаїтих культурах. Другий: коли християнська церква зустрічається вперше з великими культурами (китайською чи індійською або японською), то “вона не відрікається від того, що запозичила завдяки інкультурації у греко-латинської думки”. Звідси в енцикліці формулюється, по суті, пророче завдання інкультурації насамперед для християнської, точніше Римсько-католицької церкви: “Цей критерій, зрештою, зобов’язує церкву кожної епохи, також церкву завтрашнього дня, яка стане багатшою завдяки своїм контактам з східними культурами і з цього спадку зачерпне нову вказівку, щоб встановити плідотворний діалог з культурами, які людство зможе створити і розвинути у своїй подорожі в майбутнє” [Там само].

Отже, “інкультурована церква” завтрашнього дня, як це характеризується папськими критеріями, уявлятиме собою синтез великих світових культур і філософій, пристосованих до Євангелія. Якщо такий проект буде реалізований на шляху еволюції світових релігій або принаймні деяких з них, скажімо, буддизму і християнства, ісламу і християнства (остання модель інкультурації має більше підстав все ж таки Ісу (Ісус Христос) в Корані - один з посланників Аллаха, який, виконуючи його волю, дав людству Інджіл – Євангелію), або ж в даному випадку такої великої національної релігії як індуїзм і християнство, то людство в XXI ст. може зустрітися з новою універсальною релігією, якій поки що немає аналогу. Але це, на наш погляд, поки що дуже гіпотетично.

## **МІСЦЕ І РОЛЬ РЕЛІГІЇ В ПРОЦЕСАХ ЕТНОНАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИФІКАЦІЇ**

Здобуття Україною в 1991 році незалежності актуалізувало проблему національної ідентифікації її народів. Згідно з Конституцією, одержали можливість на повнокровне етнокультурне існування не лише українці, але й інші етноси, які проживають в Україні. З'ясувалося, що, крім мови, освіти, свідомості, звичаєво-обрядових елементів національного життя, важливе значення для процесів етновизначення (особливо татарського, польського, єврейського, німецького, грецького, болгарського та деяких інших народів України) має релігія.

В багатоетнічному українському середовищі відбуваються суперечливі процеси, в яких релігія відіграє неоднозначну роль. Загалом будучи чинником національної консолідації, релігія часом змінює своє призначення і перетворюється на фактор роз'єднання етносу та змішування його з іншими народами. Крім того, й самі етноси втрачають свою релігійну гомогенність. Сьогодні в Україні майже немає народу, який би був єдиним за релігійною ознакою. Самі українці поділені не лише між християнством і нехристиянством, не лише між православ'ям, католицизмом та протестантизмом, а й між окремими церквами всередині того ж православ'я - Автокефальною, Київським та Московським Патріархатами, що, зрозуміло, ускладнює становлення України як незалежної держави, формування національної свідомості її громадян. Непроста ситуація і в інших етнорелігійних групах. Так, мусульманські громади в Україні не мають єдиного духовного центру, підпорядковуючись (переважно за етнічною ознакою) трьом різним мусульманським управлінням. Неоднорідні за організаційно-релігійною належністю євреї. Українські греки висловлюють бажання виокремитися з українських православних громад і створити свої власні, які б залежали від грецького патріарха. Німецьке населення України також шукає свою ідентичність у декількох німецьких протестантських церквах.

Як бачимо, в сучасних етносоціальних процесах етнічне в його взаєминах із релігійним стає визначальним, а інколи навіть й

---

\* Филипович Людмила Олександрівна – кандидат філософських наук, ст. наук. сп. Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

небезпечним для стабільності країни і всього світу чинником. У зв'язку з цим виникає багато теоретичних і практичних питань, які потребують глибокого наукового аналізу та оперативного розв'язання. Насамперед важливо усвідомити, чи завжди відносини між релігією та етносом відзначалися такою складністю, переростаючи в етнорелігійні конфлікти, відкриту збройну боротьбу за незалежні національні держави, що так трагічно проявляється на прикладах колишньої Югославії, Палестини, Індії та інших регіонів світу. В чому суть цього сплеску етнічних та релігійних самовизначень і протистоянь? Чи не загрожують вони Україні і як спрямувати етнорелігійні самоідентифікаційні процеси в русло демократизації і стабілізації всього суспільства?

Говорячи про роль і місце релігії у процесах національного визначення, зазначимо, що під етнічною ідентифікацією ми розуміємо перш за все сам процес набуття якоюсь етнічною одиницею (індивідом чи групою) специфічних, вирізняльних рис у побуті, господарстві, мові, культурі, звичаях, релігії, свідомості. В цьому випадку етнічна ідентифікація – це частина природного розвитку людства як етнонаціональної спільноти, в ході якого формується народна традиція, світові цивілізації, вселюдська культура.

Крім цього, етнічна ідентифікація - це віднесення людиною чи групою людей себе або інших до певної етнонаціональної спільноти на підставі уявлення про типові риси конкретних етнічних суб'єктів як носіїв єдиної мови, що мають спільні історичні і духовні цінності, релігійні погляди, легенди тощо [Абетка етнополітолога.- К., 1996.- С.86]. Тут етноідентифікація є складником загального процесу визначення людини або групи людей в світі, вирізнення себе з-поміж інших й ототожнення себе з ними за певними показниками. У випадку із етнічною ідентифікацією це вирізнення відбувається за етнічними ознаками, куди, як складові, можуть входити територія проживання, мова, культура, релігія тощо.

Виходячи з того, що етнічна ідентифікація постає явищем, яке має декілька аспектів і рівнів (внутрішній і зовнішній, суб'єктивний і об'єктивний, активний і пасивний, свідомий і несвідомий), етнічна самоідентифікація – це завжди процес внутрішній і суб'єктивний, активний і свідомий, в результаті якого в кінцевому рахунку відбувається визначення суб'єкту (індивіду чи спільноти), який усвідомлює і оцінює себе як себе, а не когось іншого. Відтак етнічна самоідентифікація є ототожненням (уподібненням) особою або групою себе з певним етносом, порівнянням себе з іншими членами або спільнотами суспільства, в результаті чого людина чи група

бачить і усвідомлює свою спільність або відсутність такої з іншими. Виявити в собі риси певної національності, жити за законами і звичаями якогось етнічного колективу, розуміти належність до якоїсь нації, її самобутність та відмінність від інших – це означає етнічно самоідентифікуватися. В цьому процесі виділяють раціонально-пізнавальний та життєво-практичний рівень, розуміючи під першим усвідомлення людиною себе членом етнічної спільноти, з'ясування свого місця серед етнічної групи, виокремлення характерних для певної групи рис, властивостей, якостей (мова, поведінка, традиції, релігійні вірування тощо), а під другим – співвідношення себе, своєї поведінки з нормами, прийнятими даною етнічною спільнотою, відчуття етнічної єдності. Таким чином, етнонаціональна самоідентифікація - це усвідомлення певним народом своєї етнічної самості, специфіки самодостатнього етнічного організму, це переживання суб'єктом вкоріненості в певну спільність, відчуття себе її частиною.

Метою етноідентифікації є етнічна ідентичність, а самоідентифікації – її відчуття і усвідомлення. Існує багато визначень етнічної ідентичності, які найповніше представлені в спеціальній етнологічній літературі [Див.: Сміт Е.Д. Національна ідентичність (1994), Обушний М.І. Етнос і нація: проблеми ідентичності (1998), Шульга Н.А. Этническая самоидентификация личности (1996), Абетка етнополітолога (1996), Етнонаціональний розвиток України. Терміни, визначення, персоналії (1993) тощо].

Виходячи з того, що під ідентичністю взагалі розуміється “виділення і віднесення людиною чи/та групою людей себе, інших за певними ознаками до тих чи інших спільностей” [Абетка етнополітолога.- С.75], що, з нашої точки зору, не зовсім є правильним, етнічну ідентичність визначають (за деякими західними вченими, зокрема Вс.Ісаєвим, Дж.Рейтцом, Дж.Едвардсом, Дж.Хаасом, В.Шаффіром) як “відданість соціальній групі спільного походження”, близьке до попереднього – “відданість групі, ... з якою особа має успадковані зв'язки”, “почуття належності до національної групи, базованій на етнічному походженні” тощо. Близьким до авторського розуміння етнічної ідентичності є визначення, яке дав Ентоні Сміт [Сміт Ентоні. Національна ідентичність.- К., 1994.- С. 23]. На нашу думку, етнічна ідентичність означає якісний стан суб'єкту, що виникає в результаті набуття ним етнічних ознак, які формують у соціального організму відчуття і свідомість етнічної самодостатності.

В первісних суспільствах релігійна та етнічна ідентичності збігалися, оскільки критерії, на яких вони ґрунтувалися, були

спільними. Сповідники однієї віри належали до одного роду, проживали на спільній території, займалися одним видом виробничої діяльності, мали спільне походження, міфи, звичаї, мову, обряди. Релігійне та етнічне жило одне в одному, живилося одними соками. Етнічна ідентифікація означала визначення за релігійною ознакою і навпаки.

В ході історичного розвитку природна ідентичність первісних спільнот розпадається, їх цілісність розмивається. Релігійна належність хоч і збігається ще з етнічною, але набуває відмінного підґрунтя. Вона все більше починає виокремлюватися, але не на основі територіальної, виробничої чи соціальної ознаки. Релігійні ідентичності, як справедливо зазначає Е.Сміт, спираються на об'єднання культури та її елементів – вартостей, символів, міфів, традицій, часто кодифікованих в обрядах та ритуалах. Отже, вони прагнуть об'єднати в одній спільноті усіх тих, що визнають певний символічний код, певну систему вартостей і традицій віри та ритуалу, сукупно з посиланням на позаемпіричну реальність [Там само.- С.15].

Більшу частину людської історії релігійні спільноти пов'язані з етнічними ідентичностями, де їх межі збігаються. Довгий час більшість народів світу була етно- і релігієгомогенними. За таких умов роль релігії в етновизначенні майже абсолютна. Згадаймо єврейську історію як класичний приклад визначальної ролі релігії у творенні і збереженні етносу. Породжений гебрейським середовищем іудаїзм довгий час виконував функцію єдиного етноконсолідатора єврейського народу, який втратив і свою територію – землю своїх предків, і мову – священну мову Тори. Замість давньоівритської мови як мови щоденного вжитку, євреї Палестини використовували арамейську (сирійську) мову, діаспорні євреї для внутрішнього і зовнішнього спілкування переходили на мову тих народів, серед яких були розсіяні: в Африці – на грецьку, в Іспанії – на іспанську, в Німеччині – на один із діалектів ідіша, в Середній Азії – на таджикську. Від змішування з іншими народами євреїв утримувала їх релігія із складною системою обрядів і заборон – єдиний ідентифікатор народу.

Релігія не лише зберігає етнос, вона навіть творить його. Так, відома розкольницька мусульманська секта друзів, заснована в Єгипті, пізніше переселившись до Лівану, поступово перетворилася на громаду, об'єднану спільністю походження, єдиною територією. Сьогодні друзи – це етнорелігійна спільність з визначеною етнорелігійною ідентичністю.

Як бачимо, в силу своєї природи та органічного зв'язку між етнічним та релігійним етнічні та національні релігії найбільше сприяють етнонаціональній ідентифікації і формуванню етнонаціональної ідентичності, бо ж в цих релігіях відбивається походження, історія, розвиток народу, особливості його сакралізованого світовідчуття, світосприймання, світовідношення. Етнічна або національна релігія фіксує результати пізнання певним етносом світу, природного і надприродного, весь духовний досвід народу. Кожний народ по-своєму уявляє трансцендентне, через своєрідні форми і якості якого сприймає, організовує та відтворює себе, своє середовище. Завдяки етнічній релігії можна пізнати сам народ, скриті сторони його життя, специфіку ментальності.

Етнічні та національні релігії спрямовані на збереження і відтворення етносу, його культури, традицій. Правда, при цьому вони замикають народ в рамках однієї людської спільноти, сепарують його за етнорелігійною ознакою, підтримують і культивують етнічну й релігійну самість. Ця риса може проявитися як в негативному, так і позитивному аспекті. Етнічне в релігії формує відчуття етнічної і релігійної особливості, навіть обраності, вищості, яке вирізняє, виокремлює певний народ з-поміж інших. На цьому ґрунтується національне месіанство, характерне для багатьох етнічних релігій. Там своя релігія і свій етнос набувають значення абсолютної цінності.

З появою світових релігій, які прагнуть подолати етнічні кордони, етноідентифікаційні функції релігії трансформуються. З одного боку, постаючи всупереч етнічному і живлячись позанаціональною ідеєю вселюдського братства і спасіння, вони, з іншого боку, реально функціонували в конкретному етнічному середовищі, в рамках певних національних держав, а тому мали враховувати їх етнічну специфіку. Так, успішне християнське місіонерство серед різних народів засвідчувало космополітичну природу його витокового віровчення та уніфікованого культу. Проте цей успіх був забезпечений саме здатністю нової релігії, що також закладено в її природу, адаптуватися до різних посталих перед нею історичних, соціальних, в т.ч. й етнічних, умов. В цьому плані найбільш показовим серед усіх світових релігій є буддизм, який реально існує в національно окреслених формах. Характерно, що в московському словнику "Буддизм" (1992) відсутня загальна стаття про буддизм, який подається як специфічне явище в окремих країнах (буддизм у В'єтнамі, буддизм в Європі, буддизм в Індії, буддизм в Камбоджі і т.п.). При цьому автори згаданого видання не пишуть про в'єтнамський чи індійський буддизм, визнаючи, очевидно,

всесвітність буддизму [Буддизм. Словарь.- М., 1992.- С.51-83]. Ситуація з буддизмом схожа до функціонування православ'я, яке, як окрема гілка християнства, в країнах свого поширення з часом набуває національних ознак, що дає підстави говорити навіть про російське чи українське, грузинське чи сербське православ'я. Подібні тенденції у своєму розвитку демонструє іслам, який на основі спільної арабської мови і єдиної держави фактично створив арабський метаетнос. Араби не складають єдиний етносоціальний організм, вони об'єднані на основі релігії ісламу і маніфестують собою можливість творення та існування нації, яка спирається на релігійне. Проте сам іслам дає приклади й протилежної залежності, коли релігійна ідентичність ґрунтується на етнічному вирізненні (наприклад, шійти-іранці та сунніти-араби).

Крім відомих прикладів етноконсолідуючого значення релігії в житті певних етносів, треба згадати і випадки, коли релігія відігравала протилежну роль – сприяла розколу етносу, як це сталося, зокрема, із швейцарцями, німцями, українцями. Релігійний розкол перешкоджає формуванню національної ідентичності, самосвідомості нації. Деякі народи спромоглися об'єднатися у сильну спільноту на новій, політичній основі, інші знаходяться на шляху до неї.

Зв'язок між релігійними та етнічними ідентичностями має не лише історичний вимір. І в наш час багатьом етносам притаманні сильні релігійні кордони та символи. І не тільки тим, які сповідують етнічні або національні релігії. Згадаймо католиків й протестантів в Північній Ірландії, сербів, хорватів і боснійців в колишній Югославії, сикхів в Індії, чия ідентичність спирається в основному на релігійні критерії в їхній етнічній диференціації. У цих спільнот етнічна і релігійна ідентичності часто накладаються одна на одну. Незважаючи на універсалізацію і глобалізацію етнічних і релігійних світів, етнічні і релігійні ідентичності ще довго будуть якщо не тотожні, то дуже близькі між собою. Міцні зв'язки між формами релігійної та етнічної ідентичності зберуться не лише в рамках національних релігій, а й в межах світових релігій.

Отже, етнічна та релігійна ідентичність мають багато спільних рис, що можна пояснити подібністю культурних критеріїв класифікації, від яких вони походять. Ці ідентичності часто збігаються одна з одною, інколи навіть можуть заміщуватися. Вони здатні посилювати або послаблювати, творити і зберігати, мобілізувати й підтримувати, асимілювати і навіть руйнувати одна одну.

Зрозуміло, що ні етнічна ідентифікація, ні етнічна ідентичність як її наслідок не є самоціллю історії чи людського розвитку. Бо ж етнічна ідентифікація, ототожнюючи людину, спільноту лише з етнічним, що постає частиною природного і суспільного життя, є неповною і не може замінити або компенсувати інші види ідентифікації. Будь-яка абсолютизація природних релігійно-етноідентифікаційних процесів призводить до дестабілізації і руйнування суспільства, спільноти, людини, оскільки може сприяти появі агресії щодо “не-Я” і “не-Ми”, формування різних комплексів, в основі яких - неприязнь, ворожість до інших. Остання обертається “національним егоїзмом” (В.Соловйов), релігійними війнами, релігійним фундаменталізмом і екстремізмом, фашизмом, расизмом.

Абсолютизація будь-якої сфери нашого буття, а особливо національної чи релігійної, дуже небезпечна. Але й відсутність або зневажання етнічності – трагедія для суспільства, оскільки втрачається одна з граней багатоаспектного людського життя, збіднюється його повнота.

Актуалізація проблем етнічної ідентифікації та ролі релігії в цьому процесі спричинена не тільки зовнішніми, а й внутрішніми чинниками – незадовільним станом етнорелігійної ідентичності в суспільстві, зокрема українському. Важко пояснювальна атрофія національного почуття в умовах етнічного ренесансу доповнюється релігійною байдужістю або конфесійною невизначеністю народу. І хоч на це були свої об’єктивні причини – і антиукраїнська політика різних держав, до складу яких входила Україна, і постійні обмеження в розвитку національної культури, і урбанізація українського суспільства, яка негативно вплинула на національну свідомість, заглушивши і нівелювавши національний колорит звичного сільського або містячкового життя, - історія не може служити виправданням сучасної байдужості українців до української держави, до національного розвитку, до своєї ідентичності, хоч саме в українській історії слід шукати зародки такої пасивності українців щодо своєї етнічної ідентифікації та самоідентифікації, які ніколи не були процесом простим, постійним, а стан ідентичності - задовільним.

Якщо поглянути на український етногенез з історичної точки зору, то він постає як детермінований процес сутнісних змін та обумовлених трансформацій етнічного і релігійного в межах даної природно-суспільної одиниці. Найбільш гармонійні стосунки між двома цими якостями існують в ранню епоху, в рамках етнічних релігій. Так, давньослов’янське язичництво абсолютно задовольняло потреби етновизначення тих етнічних утворень, що склали основу



майбутнього українського народу. Але природне для наших предків язичництво як етнічна релігія була замінена чужим космополітичним християнством у візантійській його формі. Переплавившись з власне українськими традиціями і увібравши впливи інших релігій, воно поступово набувало національних рис, ставало українським. Але на перших порах, з приходом і утвердженням християнства в Україні, етноідентифікація нашого народу, треба визнати, ускладнилася, оскільки увійшла в конфлікт із християнськими позанаціональними моральними установками, космополітичною християнською догматикою, універсалізованим культом та організаційними принципами церковного управління. Однак потреба релігії в успішному функціонуванні в давньоруському середовищі не лише трансформувала язичницьку свідомість, яка була спрямована виключно на збереження і відтворення свого етносу, а й внесла зміни до загальнохристиянського світовідчуття, пристосувавши його до рідних етнічних символів і цінностей у звичних для себе формах сприйняття й мислення. Українці, як й інші народи Східної Європи, творять свою національну духовність, правда, специфічну, відому як київське християнство, яке вирізнялося двовірністю, утримуючи в собі дохристиянські цінності, антивізантизм, не сприйнявши ідею цезаропапізму, відкритістю до здобутків Заходу і Сходу, демократичністю, толерантністю тощо [Колодний А. Релігія і церква в контексті історії України. Передмова // Історія релігії в Україні: у 10-т. - Т. 1. - К., 1996. - С.19].

На українських теренах специфічно була знята витокова суперечність між космополітизмом християнства та етнізмом буття будь-якої реальної спільноти людей. Спочатку двовір'я, а пізніше національна церква у взаємодії, часто ворожої, релігійного й етнічного долали непримиренність двох складових. Через боротьбу і знаходження нових форм взаємин етнічних основ і релігійних начал формується етноконфесійний синкретизм, так яскраво проявлений в українському православ'ї та греко-католицизмі [Див. докл.: Саган О.Н. Православний феномен культури // Віче.- 1994.- №9.- С.105-118; Недавніа О.В. Церква як чинник самовизнання нації в культурноцивілізаційному оточенні // Українське релігієзнавство.- 1999.- №10.- С.45-54].

Історія розвитку християнства в Україні переконує в тому, що воно тільки тоді долучалося до етноідентифікаційних процесів, коли спиралося на національно орієнтовану політичну владу. Не можна не згадати київського митрополита Іларіона, чиї церковнонезалежницькі устремління підтримувалися князем Ярославом Мудрим, й

митрополита Іова Борецького, який в своїй обороні українського православ'я заручився підтримкою Петра Сагайдачного. Якщо такої єдності не було, то втрачалась і незалежність держави, і незалежність церкви, а відтак наступала й національна руїна. Після підписання Богданом Хмельницьким Переяславських угод Україна втратила спочатку свою національну державу, а згодом – і національну церкву. Характерно, що українські християнські церкви в критичні періоди свого існування відстоювали не класичний християнський принцип космополітизму, а інтереси тих країн, в підпорядкуванні яких знаходилася та чи інша частина України. Цим вони сприяли і сприяють денационалізації українців, деєтнізації їх свідомості.

На початок ХХ століття українців можна вважати вже сформованою модерною нацією, тобто “великою історичною спільнотою людей, яка визнає свою окремішність, єдність свого походження, спільність батьківщини, має повну соціальну структуру і сформовану урбаністичну культуру, створила власну державу або прагне до її створення, характеризується певною ментальністю, зокрема власним соціотипом, та інформаційно-комунікативною системою” [Гринів О. Україна і Росія: партнерство чи протистояння? Етнополітологічний аналіз.- Львів, 1997.- С.47].

Незважаючи на тривале панування неукраїнської (польської, австро-угорської, московської) влади на території України, українці набули етнічної та релігійної ідентичності, що стало підвалиною їхньої боротьби за незалежну Україну впродовж перших десятиліть ХХ століття, яка завершилася декількома роками самостійного державницького буття.

Свідоме руйнування етнорелігійної ідентичності з найбільш трагічними наслідками припадає на кінець 30-х - початок 40-х років, яке торкнулося не лише українців, а й інші народи, що проживали в Україні. Мрія побудувати безрелігійне світле майбутнє і сформувати єдиний “радянський народ” привели до етнічного нігілізму або навіть добровільної відмови від свого етнічного походження багатьох народів, зміни і перепису своєї національності, прізвищ, до космополітизації всього суспільного і культурного життя.

Саме тому сьогодні, незважаючи на етнорелігійний ренесанс, який переживає Україна у зв'язку із здобуттям національної незалежності, самоідентичність її народів, і насамперед українців, знаходиться в кризі. Не подоланий синдром страху перед іншими, не відбулося звільнення від поділу світу на “ми” та “ вони”, немає впевненості у своїй самодостатності. Українці й досі відчувають свою меншовартість, “хворіють” меншобратством, що формує у них

уявлення про себе як жертву сильніших етносів. Відчуті і усвідомити себе господарями свого життя, змінити його значно складніше, ніж віднайти ворога своїх негараздів. Побоювання того, що існування якогось етносу, його культури, релігії, загрожує іншому етносу свідчить про недостатню розвинутість та силу таких етносів. В демократичному суспільстві не борються з конкуруючою, а утверджують власну ідентичність, і не за рахунок огороження етнічного простору від загальнолюдського, а шляхом включення в нього.

Особливо трагічним для українців є те, що існує конфлікт між національною та релігійною ідентичностями, який розгортався не лише історично, а й екзистенційно. Так, появу українського неоязичництва можна розглядати як спробу зняти суперечність, яку відчують послідовники язичництва, між етнічним та релігійним (українським та християнським) початками в своєму житті. Всі національні церкви в Україні, коли унезалежнювалися від Російської православної церкви, самим фактом свого постання довели необхідність подолати означений конфлікт.

Українці ще і досі до кінця не визначилися в національному та релігійному плані. А це тому, що вони взагалі не усвідомлюють відмінність між народами. Про це свідчать матеріали моніторингового соціологічного дослідження, яке було проведено Інститутом соціології НАН України в 1994-1998 рр. з проблем стану і перспектив розвитку українського суспільства, зокрема його національно-культурних характеристик. Так, прагнучи з'ясувати у 1200 респондентів, чим вирізняються люди різних національностей, соціологи зафіксували, що 40,9% з них взагалі не бачать якихось різниць, 9% - не звертають увагу на існуючу несхожість. Серед тих, що залишилися і дали відповідь на поставлене запитання, жодний не назвав релігію етновирізняльним чинником [Паніна Н.В., Головаха Є.І. Тенденції розвитку українського суспільства (1994-1998 рр.). Соціологічні показники.- К., 1999]. Таким чином, в суспільній свідомості українського народу релігія не існує як індикатор етноідентифікації.

В силу історичних причин слабо розвинута національна самосвідомість в окремих регіонах України. За дослідженнями вітчизняних соціологів, які ще в 1994 році провели опитування у Львові та Донецьку, 91,1% мешканців Заходу ідентифікують себе з українцями, а для Сходу актуальнішим виявилися соціальні, а не етнічні показники. Серед тих, кого цікавить своє етновизначення, 84,1% ідентифікували себе з радянським народом [Романюк А.,

Черниш Н. Схід-Захід: компроміс чи конфронтація //Філософська і соціологічна думка.- 1995.- №3-4.- С.110]. Складна ситуація і в сфері релігійно-конфесійної ідентифікації народу. Якщо врахувати, що 41% населення України вважає себе невіруючими, то серед віруючих лише 39,4% визначилися, до якої церкви вони належать. За інформацією “Ежедневной Всеукраинской газеты” від 26 лютого 1998 року 20,4% українців відносять себе до Української православної церкви Київського патріархату, лише 7,5% визнають належність до Української православної церкви Московського патріархату, 6,3% вважає себе греко-католиками. Наведені цифри підтверджуються дослідженнями Інститута соціології НАНУ. За даними останнього, в 1998 році до УПЦ КП себе віднесло 32,2%, до УПЦ МП – 9,2%, до УГКЦ – 5,5% [Українське релігієзнавство.- К., 1998.- №8.- С.78-79]. Як бачимо, більшість віруючих людей в Україні не визначилися конфесійно, вони є, як правило, “просто християни”.

Аналізуючи соціологічні данні з етнорелігійної ідентифікації, не важко помітити залежність релігійної та конфесійної визначеності населення від його етновирізнення. Так, західний регіон, де рівень національної самосвідомості дуже високий, має найменшу кількість тих, що не належать до жодної церкви. Населення східних та південних областей України, для яких етноїдентифікація виступає другорядним чинником, найменш конфесійно окреслені: кількість тих, що не визначилися щодо церкви складає близько 60% [Там само].

На нашу думку, проблема ідентичності – не тільки етнічної чи релігійної, але й культурної, соціальної, політичної тощо – стає глобальною, тотальною, оскільки в процеси етнорелігійної ідентифікації втягнуті більшість етносів і народів, в т.ч. і в Україні.

За останнім, 1989 року офіційним переписом, в Україні проживає 127 націй, етносів, народів. Більшість населення в Україні належить до так званого титульного етносу – українців, яких нараховується 35 млн. Решта - біля 14 мільйонів, тобто 28% від загальної кількості населення, відносяться до етнічних та національних меншин та груп. І кількісний показник, і спільність території, і єдина історична доля багатьох народів сучасної України мають привертати увагу суспільства до процесів національного та етнічного ренесансу, який переживають нетитульні етноси. Для багатьох з них релігія виступає додатковим, а інколи й єдиним ідентифікатором в етнічному самовизначенні, оскільки всі інші втрачені або знищені.

За радянських часів більшість етносів, як і українці, пережили тотальну русифікацію, яка виступала продовженням російської політики царського уряду щодо іногородців – політики підкорення, асиміляції, а врешті-решт і знищення інших народів. Реальність соціалізму не залишала місця для етнічної самобутності та самоідентифікації народів, які, живучи бік обік з українцями, не були інтегровані в українське суспільство. Саме тому українці погано знайомі з інокультурами, етнічною самобутністю меншин та їх складниками - мовою, традиціями, звичаями, ментальністю тощо. Відтак має відбутися не лише самоідентифікація народів, що проживають в Україні, а й їх ідентифікація українським суспільством. Релігія може посприяти цьому, оскільки через спільні релігійні догмати усвідомлюється єдність історичного і культурного ареалу, в якому проживають різні етноси, що пов'язані однією вірою. Цінності національної віри пов'язують народ із його етнічним корінням. Через ритуал (богослужіння) найлегше увійти в глибинний національний світ символів. Паломництво до національних і релігійних святинь породжує відчуття своєї історичної тяглості та спільності долі тих народів, що довгий час проживають на одній території й історія яких переплетена багатьма роками. Пошана до власних етнорелігійних лідерів формує пошану до найвищих церковних авторитетів інших народів. Набуття своєї ідентичності в багатонаціональному світі неможливе, як бачимо, без усвідомлення чужої ідентичності, поваги до неї як з боку титульного, так і нетитульних етносів.

Як показала історія, поліетнічні і полірелігійні суспільства мають шанс на виживання і стабільність лише через перехід до діалогового різних культур та їх носіїв. Поліетнічність та полірелігійність українського суспільства не означає, що воно не може бути цілісним, етнічно та релігійно не розколотим. Необхідно віднайти таку форму співіснування різних народів та релігій, яка б не заважала етнорелігійній ідентифікації окремих спільнот, формувала толерантність їх взаємин. В демократичному суспільстві є єдиний шлях – пріоритет і гарантія прав особи, яка свідомо ідентифікує себе з певним етносом, релігією, прагне до самовдосконалення і розвитку тих спільнот, до яких належить, а отже і всього суспільства.

**ЕТНОКОНФЕСІЙНА СПЕЦИФІКА РЕЛІГІЙНОСТІ В УКРАЇНІ**

Витлумачуючи поняття "етноконфесійна специфіка культури", ми насамперед маємо на увазі те, що це є особлива форма культури етнічно споріднених груп людей, які мають свій особливий, релігійно оформлений спосіб життя й етнічна самосвідомість яких є конфесійно зорієнтованою. Ця етноконфесійна спільність набуває за певних соціально-історичних умов функції етнічного репрезента.

Етноконфесійна специфіка культури є продуктом взаємодії віроповчальних і культових особливостей тієї чи іншої конфесії з традиційними видами матеріальної і духовної культури певного народу, який виявляє у своїй масі прихильність до певного віровчення. При цьому взаємодіють, з одного боку, релігійний комплекс в усій сумі його складових - релігійна свідомість, культ, відчуття, релігійні організації. Останні в цій взаємодії постають одним із таких соціальних інститутів, що виконують не лише релігійні, а й багато інших функцій, зокрема впливають на розвиток народної культури. З іншого боку, тут взаємодіє вся система етносфери - власне народ із його соціальними і антропологічними детермінантами, його історія, система зв'язків тощо. В процесі цього "взаємопроникнення культура народу виходить на новий рівень свого розвитку" [Ипатов А.Н. Национальная культура и религия.- К., 1985.- С. 8].

Визнають етноконфесійну специфіку культури й сучасні православні богослови. Так, доцент-архимандрит Іануарій (Івлєв) писав: "Коли юна Церква несла писання до язичників, вона не могла більше опиратися на ізраїльський досвід одкровенень у Старому Завіті. Опору вона повинна була шукати у досвіді язичницького богопізнання із природи, історії й совісті" [Катехизис.- К., 1991.- С. 37]. До того ж, у самому Святому Письмі також знаходимо схвалення синкретизму етнічного і релігійного (1 Кор. 14.19; Дії 2.11; Естер 1.22 та ін., а також у 8 пр. 3 Всел. соб., 6,7 пр. 1 Всел. соб. тощо).

Вплив релігії на етнос можна розглядати у загально-соціальному, філософсько-світоглядному й психологічному аспектах. Проте в проєкції цього дослідження найбільше нас цікавитиме саме

---

\* Саган Олександр Назарович – кандидат філософських наук, докторант Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

перший аспект, при якому наукове витлумачення природи і суті релігії постає методологічною основою для з'ясування не тільки загальних соціальних функцій релігії, а й її специфічних функцій щодо окремих народів, а, отже, й етносу як такого. При загально-соціальному дослідженні функції релігії щодо етносу виявляються у наступному: а) інтегруванні за певних умов етнічної спільності; б) виконанні ролі організуючого, регулятивного і нормативного фактору у способі життя людей, що належать до етноконфесійних спільностей; в) сприянні стабілізації етнічної цілісності (релігія, зокрема, стабілізує ендогамію, а остання здійснює позитивний вплив на етнічну цілісність); г) відігранні ролі фактору соціалізації людей в межах певної етнічної спільності через успадкування її новими поколіннями і органічно включення в традиційну народну культуру.

Поняття етноконфесійної специфіки культури відображає об'єктивні суспільні зв'язки, що історично склалися. Етноконфесійні утворення мають динамічний характер, зумовлений тими змінами, що відбуваються під впливом історичних й соціально-економічних факторів. Співвідношення народного і конфесійного у культурі значною мірою залежить від ідейної боротьби між світськими і релігійними силами за конкретних історичних умов.

Етноконфесійна визначеність культури дає тій чи іншій конфесії додаткову можливість духовного впливу на суспільну свідомість. Вбираючи в систему свого віровчення і культу національні елементи, певна конфесія саме в такий спосіб стає "своєю", зрозумілою і близькою для того чи іншого народу. Водночас вбирання елементів народної культури постає як вимушений крок з боку представників даного релігійного напрямку.

Зазначимо, що поняття етноконфесійної визначеності культури значно вужче, ніж поняття національної культури народу. Ця визначеність входить до останньої як складова частина. І це безперечно, бо ж коли на території розселення народу діє кілька конфесій, то вони по-різному впливають на національну культуру і в етноконфесійному плані мають свої особливості. Крім того, в національну культуру входять світська й секуляризована культури. Діючи в одному або різних часових зрізах історії, взаємовпливаючи і взаємопроникаючи одна в одну, етноконфесійні особливості культури створюють особливий колорит певної культури. При цьому за умов державно-національної диференціації можуть з'являтися, на основі симбіозу національного й конфесійного, національно зорієнтовані, етноцентристські течії, що абсолютизують етнічну спільність, направлені на самоізоляцію й зорієнтовані на релігійні традиції.

Слід зазначити, що вплив етноконфесійних систем, утворених на спільному національному ґрунті, на розвиток національної культури часто залежить від терпимого чи ворожого ставлення однієї конфесії до іншої. Проте навіть за умов ворожості цих систем можливе збагачення національної культури, як це сталося у випадку з поліетноконфесійною Україною. Незважаючи на певне обмеження контактів між духовенством різних конфесій, що діяли в Україні, обмін культурними надбаннями у сакральному і навіть світському мистецтві, обрядово-культовій сфері Церков все ж відбувався завдяки міжособовим контактам українців. Іншими словами, завдяки єдиному етнічному чиннику виявлялися контакти етноконфесійних систем і в такий спосіб українська культура збагачувалася надбаннями європейських культур, які несли у собі католицизм, протестантизм, а згодом і греко-католицизм.

З іншого боку, певне протистояння між конфесіями послаблювало внутрішньонаціональні зв'язки, сіяло міжетнічну, міжнаціональну ворожнечу, негативно впливаючи із-за цього й на національну культуру. Власне, саме конфлікт між етноконфесійними системами, що діяли в XVI-XVII століттях в Україні, успіхи польсько-католицької й українсько-католицької етноконфесійних систем у наступі на українську культуру, на самостійний суспільний розвиток України, і штовхнув православних українців в обійми єдиноконфесійної православно-російської спільності. Але таке об'єднання привело до ще більш виразних наслідків: наступ на етнічно забарвлену віру (при якому не обов'язковим було знищення етнічних елементів) перетворився у наступ на етнос при конфліктному вростанні (а реально - розчиненні, поглиненні, асиміляції) українсько-православно-російського етноконфесійного утворення в російсько-православне.

Як вище зазначалося, етноконфесійність культури завдячує своїм існуванням взаємодії системи етносфери і релігійного комплексу. Проте, при детальному розгляді останнього, спостерігається диференціація ролі його складових у процесі формування етноконфесійності культури. Найбільше значення при цьому має обрядово-культова сфера релігійної течії. Саме вона здійснює найбільший вплив на етнос, зазнаючи, водночас у відповідь, найсильнішого зворотного впливу. Головний елемент релігії – культ поступово піддається онаціональненню під впливом притаманних лише даному народові факторів, а саме: особливостей психології народу, його етнопсихе; особливостей світосприймання кожного народу; своєрідностей мистецтва; національних культурних традицій,



обрядів і звичаїв; характерних дій представників етносу і їх життєвих потреб, соціальних інтересів етносу в цілому; національної мови; внутрішньоетнічних і міжнаціональних відносин.

Розглянемо детальніше кожний із цих чинників, але вже в проекції на український етнос. Одним із факторів, якому, на жаль, до останнього часу у вітчизняній науково-релігієзнавчій літературі приділялась незначна увага, є фактор самотності психології українського народу, його етнопсихе. Проблематика взаємовпливу етнопсихології, психології релігії і релігійного культу - основна у розгляді питання про національну визначеність релігійного культу. Тому нам неодмінно слід враховувати диференціацію української (як і всякої іншої) народної психіки (на колективне "Ми" й індивідуальний "етнотип", "Я") та її формуючі чинники [Дет. див.: Кульчицький О. Проблематика взаємин етнопсихології і диференціальної психології релігії // Релігія у житті українського народу.- Мюнхен-Рим-Париж, 1966.- С. 65-68]. Найбільш важливими серед останніх є:

а). **Геопсихічний фактор** (географічне розміщення українського народу, вплив кліматичних умов на його психологію). Природа як один із головних формуючих чинників психології українського народу розглядається нами перш за все у площині "внутрішнього злиття", "вчування" людини у весь комплекс природних особливостей України. "Вчування", "вчуття" – це складний психічний процес нашої внутрішньої психічної активності, насамперед уяви, що супроводить сприймання усіх форм, а отже, і форм географічного рельєфу.

"Вчуття" в межах загальної психічної структури людини відбувається на таких ступенях: найнижчий (на рівні інстинкту) - діє на самопочуття, нервову систему, перебуває в основному під впливом клімату; середній (почуття та пов'язані з ними бажання) - вплив рельєфу, краєвиду; вищий (мислення і свідомо воля) – знаходиться під дією якісної і кількісної суцільності природних задатків і моральних настанов людини, формуючи її світосприйняття, а відтак і ставлення до навколишнього середовища. Зауважимо, що внаслідок дії за межею свідомого і завдяки сталості свого впливу природний комплекс відіграє значну роль у формуванні особливостей психіки кожного народу і, зокрема, українського. Вплив природи, переломлений через психіку народу, позначається також на народній культурі (в архітектурі, народній музиці, гафарстві, гаптуванні тощо).

б). **Геополітично-історичний фактор.** В історичному аспекті проблема становлення української психіки є явище екзистенціально-

межового стану останньої. Плодюча, багата межа між Заходом і Сходом породила два роди реакції мешканців України: авантюрно-козацький життєвий стиль і стиль притаєного існування, ховання від зовнішньої небезпеки, що неминуче вело до звуження контактів із світом і "відступу у себе".

в). **Психосоціальний (чи соціопсихічний) чинник** (форм соціального життя), що знаходиться в тісному єднанні із вищеназваними факторами. "Відступ у себе" певною мірою привів до формування "селянської структури" українського народу - схильність до творення малих й інтимних груп, що характеризуються "почуттєвою близькістю", спертою "на симпатії, приязні", а не на раціонально обгрунтованому прагненні до спільної мети і спільних завдань.

г). **Культуроморфологічний чинник** (оформлюючий вплив культури).

д). **Глибинно-психологічний чинник** (свідоме і несвідоме в рамках національної психології).

е). **Расовий фактор** - соматопсихічна і морфопсихічна пов'язаність, вплив форми на зміст.

Проте, даючи аналіз українського етнопсихе, О.Кульчицький, С.Рудницький та інші дослідники чомусь випускають з поля зору вплив релігії на формування етнопсихології українського народу. А між тим цей фактор відігравав велику роль у становленні української етнопсихології і, на нашу думку, його слід додати до вищеназваних чинників.

є). **Конфесійний чинник** і насамперед його обрядово-культува сфера.

Переходячи від розгляду індивідуального "Я" до колективного "Ми", зазначимо, що усвідомлення релігійного "Ми" може гармонійно вливатися в усвідомлення національного "Ми", збільшувати його динаміку, адже у них є багато спільних рис (емоційність, відчуття належності до однаково мислячої спільності й т.ін.). Тому часто в процесі формування народності, нації національна і релігійна належність у свідомості людей тією чи іншою мірою зливались, позитивно впливаючи на психіку представників майбутнього народу. Релігія підміняла за тих умов недостатньо розвинуту національну свідомість і, в такий спосіб, допомагала великим групам людей усвідомити свою національну ідентичність. З іншого боку, в міру формування і становлення національної свідомості відбувається процес збільшення національних елементів у релігійному культі цієї конфесії. При протиставленні свідомості

релігійного "Ми" свідомості національного "Ми" може послаблювати єдність їх колективної етнопсихології. Це яскраво видно на прикладі України, де в лоні однієї нації існує декілька конкуруючих конфесій.

Одним із важливих факторів у процесі онаціональнення православного культу є також фактор особливостей світосприймання українського народу. Адже питання світотворення, його першопричин, місця і ролі людини у Всесвіті тощо, турбували людину з моменту усвідомлення нею себе як людини. У кожного народу відповіді на ці питання різні і кожен народ ретельно прагне зберегти свої духовні корені. Стародавня українська віра давала нашим предкам усю реальну філософію життя, повне розуміння буття усіх явищ природи. І це формувалось віками. Тому християнство, нав'язуючи своє бачення світу, не змогло повністю знищити архидавні українські уявлення про довкілля, які у найрізноманітніших формах продовжують жити в народі.

Християнство на Русі-Україні всіляко пристосовувалось і до язичницької (поганської) моделі світу, в якій панувала ідея кола. Сталість і розміреність життя хлібороба і скотаря, повторювання кожного року певних дій у певний час, створили особливий обрядово-святковий цикл, який був тісно пов'язаний з господарським життям язичника і став невід'ємним атрибутом його побуту. Християнські свята і обряди почали виконувати для нього ту ж інформаційно-календарну роль, яку виконували до цього язичницькі.

Своєрідність мистецтва українського народу (особливо музики, архітектури, живопису тощо) також позначилася на православному культі. Саме у сфері мистецтва найбільш чітко прослідковується взаємовплив православного релігійного культу й українських народних традицій, звичаїв, обрядів. Українське народне мистецтво, стаючи на шлях задоволення потреб православної Церкви, вносило національний колорит до її обрядово-культової сфери. З плином часу уже це оконфесійнене мистецтво набуло в свідомості народу рис істинно народного. Так, приблизно з початку XII ст. народні елементи починають проникати на Русі-Україні у церковний живопис. Механічне наслідування візантійської традиції (витягнуті обличчя, коричнево-оливкові кольори тіла, клиноподібні борідки святих тощо) поступово замінюється самостійним, оригінальним стилем. Тут починають з'являтися ікони, на яких святі малювались з українськими обличчями, у місцевому одязі тощо.

Уже з часу своєї появи онаціоналізується в Русі-Україні й сакральна архітектура. Як зазначив П.А.Раппопорт, позичивши наприкінці X ст. візантійські архітектурні форми, Русь швидко і

органічно ці форми переобдумала і переопрацювала. Починаючи десь з XII ст., архітектура на території Руси-України без сумніву може бути названа вже "руською національною архітектурою" [Сементовский К. Замечания о праздниках у Малороссиян // Материалы Синода.- М., 1854.- Т. XI.- Кн.21.- С. 11].

Християнство, прийшовши на Русь-Україну, взагалі не могло механічно тут освоїти такі сфери, як релігійна музика, спів, бо вони є первинними формами вияву народної психології [Бернштам Т.А. Новые перспективы познания и изучения традиционной народной культуры.- К., 1993.- С. 33]. Тому вже в момент свого запозичення церковна музика, наприклад, повинна була пройти певну обробку з метою наближення її до звичного для слов'ян інтонування. Інакше вона "не сприймалася б ними і не викликала б ніяких позитивних емоцій" [Келдыш Ю.В. Очерки и исследования по истории русской музыки.- М., 1978.- С. 43]. Саме тому при запозиченні візантійського осмогласія був одразу ж відкинутий другий голос, як "неприйнятний для слов'янського сприйняття" [Кушнір Б. Початки музичної культури України // Хрестоматія тисячоліття хрещення Руси-України.- Торонто, 1986. – С. 101].

Впливу християнства зазнала також і руська народна видовищна культура, яка, починаючи з XII-XIV століть, особливо в московських землях, характеризується православними богословами як "нечестиві дії". Проте, зрозумівши силу театралізованих видовищ, православна Церква в Україні вже наприкінці XVI ст. змінює своє ставлення до цих видовищ, бере активну участь у зародженні українського театру.

Впливали на православний культ й українські дохристиянські традиції, обряди і звичаї. Їх світоглядне значення поступово стиралося з пам'яті поколінь, часто залишаючи лише традицію дотримання їх форм. Відтак від релігійно-мотивованої дії вони поступово рухаються до секуляризованого обрядового дійства, в якому магічний зміст поступово витісняється на другий план іншими функціями, зокрема естетичною й ігровою. І вже такий, вихолощений обряд дуже легко толерувати, підвівши під нього нову ідейну базу. Так, освячення маку на Маковея, поїдання куті на Різдво і т.ін. - це якраз приклади того, як християнство, не змігши викорінити ці обряди, поставило їх собі на службу із зовсім іншою мотивацією.

Православний культ онаціоналізувався також і під впливом характерних дій представників українського етносу і їх життєвих потреб (обробіток землі, догляд за домашніми тваринами, побудова нового житла тощо), їх спільних соціальних інтересів. Не внесення

змін до свого релігійного культу у зв'язку з цим неминуче привело б до появи цілої сфери діяльності представників етносу, не регламентованої православ'ям. Але саме це для будь-якої конфесії приховує небезпеку збереження іншої, часто ворожої системи релігійних ідей.

Українська мова теж виступала одним із важливих факторів онаціональнення православного культу, бо ж саме вона є вагомим фактором у становленні свідомості народу. Мова найбільш повно відображає національний дух, органічно злита з тим середовищем, де вона виникла і найкраще передає існуючі тут реалії. І хоча народ за певних екстремальних умов може жити й зберігати свою сутність і без національної мови, проте в такому випадку він за порівняно короткий час починає неухильно деградувати як певна суспільна спільнота. П.Мілюков писав з цього приводу: "...мова - основа нації. Двох - трьох поколінь за сприятливих умов може бути достатньо для того, щоб перетворити одну національність в іншу" [Мілюков П. Очерки русской культуры.- СПб., 1901.- вып. 1.- С. 7]. Тому природним є бажання представників кожного народу не тільки між собою, але й з Богом "спілкуватись" рідною мовою.

Підсумовуючи аналіз специфічних етнофакторів, що впливали і впливають на процес онаціональнення обрядово-культової сфери православ'я, ще раз підкреслимо, що зв'язок українських національних чинників і православного культу не одnobічний, а взаємний.

Постійне зростання ролі національного фактору проходить і в наш час у багатьох конфесіях. Воно зумовлене тим, що процес етнічного формування у світі ще не скінчився. В міру формування й становлення національної свідомості водночас відбувається й процес зростання національних особливостей культу тієї чи іншої конфесії, поширеної на теренах цього етносу, що, в свою чергу, сприяє процесу його самовизначення.

Із всього вище сказаного можна зробити висновок, що у кожному конкретному випадку, для певного народу і конфесії етноконфесійні ознаки культури утворюються по-різному. Українська ж культура, зважаючи на декілька конфесій, що претендують на роль її етнічного репрезента, має у своєму складі кілька етноконфесійних культурних комплексів, які тією чи іншою мірою поєднані і контактують між собою. Їх утворення проходило на різних рівнях розвитку цих конфесій в Україні. Це зумовило те, що вони мають різний ступінь складності свого утворення, по-різному впливають на українську культуру.

На основі аналізу процесу християнізації Русі-України найбільш повно можна дослідити явище етноконфесійної специфіки культури українського народу, яке ми можемо розкласти на такі складові частини:

а) **Злиття язичницьких свят і обрядів з православними.** Це проявлялось у такій модифікації свят, коли православна догматика слугувала засобом змістовного з'ясування і збереження язичницької обрядової практики. Так, в Україні величезної популярності набуває культ Покрови Богородиці. Свято Покрови 1(14) жовтня стало у XVI - XVII століттях національним святом всього українського народу, в той час як у Росії воно було звичайним, якщо можна так сказати, рядовим святом. У таких православних Церквах, як Грузинська й Сербська, його не було взагалі. Не врахувавши етноконфесійної специфіки української культури, корені цього явища важко, а то й неможливо з'ясувати.

Зазначимо, що проблема поєднання язичництва і християнства має ще один цікавий аспект. Справа в тому, що архідавні українські і прийшли православні свята дуже часто припадали на той же самий час календарного року. Їх об'єднання викликало труднощі лише в заміні ідейного підґрунтя. Як писав Б.Рибаков: "Християнські місіонери не принесли нічого принципово нового. Вони принесли нові імена для старих богів, дещо іншу обрядовість і значно більш відшліфовану ідею божественного походження влади і необхідності покорити" [Рыбаков Б.А. Начальные века русской истории // Христианство и Русь.-М.,1988.- С.22].

б) **Прийняття прийшлим християнством місцевої релігійної термінології, а згодом і місцевої мови для церковного вжитку.** Християнство на час хрещення Русі-України мало уже свою досить розвинену термінологію. Проте на новій території воно активно вбирає уже існуючі літературні форми релігійних термінів, вводячи грецькі слова лише тоді, коли не було відповідного аналога (літургія, ангел, ікона, апостол та ін.). Навіть найважливіше слово "Бог" не понесло змін у своїй формі і не було замінене грецьким "Теос". Велика кількість слів української мови, що несуть у собі корінь "бог", говорить про дуже давнє походження і засвоєність цього слова. На це ж вказує і заміна у деяких районах України слова "Бог" на "Біг" ("помагай бі") [Ларіон, митрополит. Дохристиянські вірування українського народу.- Вінніпег, 1981.- С. 84-87].

в). **Поєднання язичницьких уявлень про богів з християнськими уявленнями про Святих.** Так, наймогутніший язичницький бог Перун, володар Неба, повелитель грому і блискавки,

у православ'ї був заступлений Іллею Громовержцем, що теж підкорив собі грім і блискавку ( дні цих свят співпадали - 20 липня). Деякі риси Перуна успадкував і архангел Михайло. Культ Рожаниць, Мокоші у християнстві були заступлені культом Богородиці. Замість Волоса, повелителя худоби і купців, патроном всієї домашньої живності став святий Юрій. Подібних прикладів можна навести багато [Носова Г.А. Язычество в православии.- М., 1975.- С. 90-97].

г) **Прийняття християнством місцевої топоніміки і її християнізації.** Так, новозбудовані церкви часто називались у відповідності до місця їх розташування. Схожа картина і в іконописі (навіть ікони, намальовані у Візантії, отримують місцеві назви - ікона Почаївської Богоматері, Вишгородська Богородиця тощо). Часто відбувалось поєднання агіоніму (ім'я святого) і топоніму (назва географічного об'єкту, території) - Іов Почаївський, Антоній і Феодосій Печерські тощо.

д) **Канонізація руських святих і встановлення церковних свят на їх честь.** Поклоніння першим місцевим святим набувало в Русі-Україні форм національного культу. Першими святими тут стали Федір і син його Іван (варяги, вбиті у 983 році при спробі принести їх в жертву на честь перемоги над ятвягами [Лларіон, митрополит. Канонізація святих в Українській Церкві.- Вінніпег, 1965.- С. 29; Дублянський А. Українські святи.- Мюнхен, 1962.- С. 13]. А першими, власне українськими святими стали Борис і Гліб, сини Володимира, що загинули у 1015 році (день пам'яті про них - 28 серпня).

е) **Вшанування у кожній місцевості своїх, канонізованих святих - патронів.** Якщо патронами ставали не руські святи, то відбувався процес їх обрусіння. Частими були, наприклад, заміни імен до більш звичного для русичів звучання - Іоханан ставав Іоаном, Елезар - Лазарем, Евфимів - Юхимом і т.ін.

є) **Встановлення в Русі-Україні церковних свят на честь подій з історії рідної землі.** Такими подіями стали хрещення Русі у 988 році, висвячення Десятинної церкви, вигнання турків від стін Почаївського монастиря тощо.

ж) **Проникнення християнських уявлень у фольклор, народно-пісенну творчість.** Тут слід зазначити, що ідеологічна перемога писемного християнства привела до поступового забування шедеврів усної народної творчості, інших культурних надбань неписемного язичництва. Проте багато фольклорних творів дійшли до нас завдяки їх християнізації. Ці збережені для української (і не тільки української) культури твори важко переоцінити, адже в своїй

первісній формі фольклор – це духовність народу на зорі його формування [Шаян В. Джерело сили української культури.- Лондон-Торонто, 1972.- С. 15].

з) **Ритуалізація трудових процесів, окалендарювання господарських робіт уже на основі християнського церковно-календарного кола**, часто із збереженням елементів язичництва. Так, культ води, її животворчої сили, у наших предків вилився у глибоку пошану до води. Подібне ставлення до неї не зникло і з прийняттям християнства. В передріздвяний час (від свята введення в храм Богородиці до 9 четверга) було заборонено бити білизну праниками на воді, бо боялись, що це може навести потім хмари на ниви [Воропай О. Звичаї українського народу (етнографічний нарис).- К., 1991.-Т.1.-С. 455]. Від Введення до Благовіщення (7 квітня) не можна було також копати землі-глини (тут проявився відголосок свята створення Землі, що відзначався язичниками у квітні). Найважливіші події з трудового життя українців з часом все частіше відбувались із відповідними православними обрядами. Так, були створені спеціальні молитви і чини на честь закладання будинку, переходу на проживання в новий будинок [Требник.- М., 1979.- Ч.1.- С.239-240], боротьби із шкідниками [Требник.- М., 1984.- Ч.1.- С.123-126] тощо.

и) **"Освоєння" християнством національних культурних традицій** (архітектура, образотворче мистецтво, поезія, література, музика тощо). Причому в даних сферах християнство впливало набагато більше, ніж зазнавало зворотного впливу, адже не слід забувати, що Візантія X-XI століть була однією із найрозвинутіших країн світу.

і) **Проникнення у прийдше християнство дуалістичних ідей**, що на час хрещення Руси-України мали уже значне поширення на даній території. Під дуалізмом у даному випадку ми розуміємо віру в добру і злу першооснову, першопочаток світу, людини [Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу.- К., 1992.- С. 77-81]. Чітко оформленого бога зла у язичництві не існувало. Його тут заміняв цілий сонм небезпечних для людини злих сил на чолі з богом ночі і нічного страху Дивом і чортами [Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу.- С. 47-66; Федорів Ю. Історія Церкви на Україні.- Торонто, 1967.- С. 8.]. Зазначимо, що дуалізм був притаманний і деяким течіям раннього християнства, зокрема маніхейству й павликанству.

У дослідженні етноконфесійної специфіки української культури важливе місце також займає питання ролі самотутньої



обрядово-культурної сфери українців у створенні цієї специфіки культури. Як писав Б.Д.Греков, "...нова віра не змогла витіснити повністю того, що було частиною самого народу. Тому Церква почала християнізувати пов'язаний з язичництвом побут народу, який, у свою чергу, зіграв величезну роль в обрусінні християнства" [Греков Б.Д. Культура Киевской Руси.- М.-Л., 1944.- С. 36].

Побутова діяльність, як відомо, здійснюється переважно в умовах сім'ї. Певний "відступ у себе", як риса української психіки, і формування "селянської структури" українського народу максимально піднесло роль сім'ї в житті українця. Високе становище жінки в українській сім'ї, окрім давньої культурної традиції, завдячує і вищенаведеному аргументові. І не випадково, що українська жінка, як матір родини, як рівноправна господарка, бере активну участь у святочних містеріях, у відправленні родинних культів. Жінці, як і господарю, присвячуються спеціальні сакральні пісні.

Отже, християнські місіонери, діючи психологічно правильно, з врахуванням ситуації, розсудливо, не ставили собі завдання вигнати старе одразу (це було б і неможливо). Це дало змогу швидкого екстенсивного поширення християнства, але й зумовило появу двовір'я. Народу дозволялося з нового брати те, що було добре зрозумілим, поєднуючи його із старими віруваннями. Тому двовір'я таке живуче і реальне й досі.

Дослідження етноконфесійної специфіки української культури й історії православ'я в Україні має важливе теоретичне і практичне значення не тільки в аспекті становлення українського православ'я. Воно пов'язане також із процесом розвитку національної культури, із спробами практично реставрувати, відродити ранні форми народної творчості, в яких дуже важко відрізнити те, що відноситься до релігії, від того, що є чисто народним явищем. Не врахування саме такої специфіки культури при розгляді, зокрема, процесу формування й розвитку моралі, мистецтва українського народу тощо призводить до перекручення, навіть спотворення історичної правди.

## **МІСЦЕ ГРЕКО-КАТОЛИЦИЗМУ В САМОІДЕНТИФІКАЦІЇ УКРАЇНЦІВ В ЇХ ЦИВІЛІЗАЦІЙНОМУ ОТОЧЕННІ**

Серед вагомих релігійних чинників, котрі впливали і впливають на культурно-орієнтаційне орієнтування української нації, унікальне місце займає феномен українського греко-католицизму. Останніми роками дослідники цього феномену спрямовували свої зусилля насамперед на виявлення націо-виховної й національно-консолідуючої ролі Української Греко-Католицької Церкви, на з'ясування можливостей і здобутків греко-католицької конфесії у виокремленні українців греко-католиків у їх самотності між сусідніми - польським римо-католицьким та російським православним - етносами.

Однак в сьогоднішній суверенній Україні, яка повертається в європейське співтовариство, особливо актуальним є аналіз місця, ролі й потенцій українського греко-католицизму в духовному самовизначенні українців щодо навколишніх культурно-цивілізаційних спільнот. Адже саме таке самовизначення тісно поєднане з відродженням і розвитком націодержавної свідомості українського народу та є одним з найважливіших факторів, що визначають пріоритети культурного спілкування, політичного й економічного партнерства, а відтак і спрямовують загальноцивілізаційний поступ нації.

Феномен українського греко-католицизму витворений в складному духовному й культурному просторі - так званому перехресті між християнським Сходом і Заходом. Під вживаними в такому контексті термінами "християнський Схід" і "християнський Захід" розуміються впливові східно- та західнохристиянські чинники. Ними є не тільки і не стільки керівні церковні авторитети, скільки держави, розбудовані вихованими на відповідних традиціях народами: насамперед сусідніми - російським та західноєвропейськими.

Берестейська унія донині вивчалася переважно як кульмінаційний етап унійного руху і надто скупю як етап еволюції духовного самовизначення українців, хоч саме в контексті української

---

\* Недавня Ольга Володимирівна - кандидат філософських наук, молод. наук. сп., вчений секретар Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України

унійної ідеології і практики перспективним є дослідження особливостей самоідентифікації українських християн.

Вже незабаром після офіційного введення християнства Русь-Україна стала потенційною учасницею унійної творчості. Адже надто швидко, з прибуттям в Київську Русь духовних наставників з Константинополя, наші предки пізнали зміст греко-римських розходжень в християнстві. Русичів було застережено в спеціальних посланнях [Стязание с латиной; Слово Святого Феодосия, игумена Печерского монастыря о вере христианской и латинской // Златоструй. Древняя Русь X-XIII веков.- М., 1990.- С. 141-145; С. 160-162], що не слід не тільки церковно, але бажано й побутово, не спілкуватися з “латинами”. Проте відразу такі навчання не вплинули на українців, родичів сусідніх західних християн, адже й ті й другі підійшли до хрещення з тотожним духовним, культурним, економічним, політичним розвитком. До того ж, опинившись під Константинопольським підпорядкуванням, тобто у зв’язках зі світом східнохристиянським, Київська Русь не відмовлялася від природних зв’язків із світом західнохристиянським.

Відтак постає кардинальне питання: чи була Україна “приречена” на екуменізм скоріше територіально, а чи ж спонукана до нього як європейська країна, штучно віддалювана від європейських духовних традицій, що століттями розвивалися в лоні західного християнства? Що стосується географічних спонук, то факт сусідства українських земель з теренами східно- та західнохристиянськими беззаперечно слушно розглядати як джерело для українського екуменізму й унійних настроїв зокрема. Однак такі настрої не базуються в українців - європейського народу - на самодостатній основі, оскільки їх духовність не формувалася засадово як євразійська. Дохристиянська релігійність українців була ідентична середньоєвропейським аналогам. Старші літописні пласти фіксують близьку культурну спорідненість русичів з сусідніми (на заході) слов’янами [Повести минувших лет // Златоструй. Древняя Русь X-XIII веков.- М., 1990.- С. 46-47], що стали в основному західними християнами. Такі факти свідчать на користь другого припущення.

Але об’єктивна наявність названих двох нерівнозначних мотивів української участі в унійних процесах не однаково очевидно могла проявлятися в практичній діяльності української церкви – митрополії Константинопольського патріархату. Українська ієрархічна верхівка надовго стала в значній мірі залежною від східнохристиянських уявлень про причини потреби та кінцеву мету

можливих уній і взагалі будь-яких порозумінь із західно-християнською церквою.

Проте важливо відзначити, що в складі римсько-константинопольського унійного руху Русь-Україна продовжує свої, старші за будь-яку українську участь в ньому, прямі контакти з Апостольським престолом, причому часто з власної ініціативи. Хоча ці контакти так або інакше підпорядковуються унійній формі – вже усталеній формі спроб налагодження православно-католицького співробітництва, але вони зовсім не обмежуються нею. Константинопольським вчителям та їх ревним учням не вдається повністю контролювати й спрямовувати українські зв'язки із західнохристиянським світом.

Однак, на відміну від кінця X століття, ці відносини не були рівними, відколи українські землі опинилися в кордонах Речі Посполитої як бездержавні, провінційні, до того ж ще й іноконфесійні. Ситуація, що склалася, стала вирішальним випробуванням для українського національного самоусвідомлення й національного самолюбства й стимулювала рефлексію українців щодо своїх духовних орієнтирів. Чим проблемнішим ставав розвиток в існуючому статусі для української церкви, тим більше розмірковували українці над своїм місцем у відносинах Константинополя і Риму.

Напередодні укладання Берестейської унії, в 1592 львівські братчики писали до Константинопольського патріарха зокрема про те, що багато звичайних обивателів погодилися б на опіку Папи Римського над своєю церквою, щоб захиститися від всіляких негараздів, які її обступали й наповнювали, і заради життя “у святім супокі” аби лиш збереглися звичаї. Таку дещо аморфну позицію можна називати і унійною, і проримською, і конформістсько-безпринципною, і мудрою угодовською. Але її важливо зафіксувати як масово присутню саме серед тих українців, які були близько знайомі з католицькою церквою, при тому не кращим для них посередництвом (привілейованих римо-католиків Львова). Відтак, незважаючи на останнє, саме вони визнавали певні ймовірні переваги західнохристиянського шляху і для себе.

Втім при аналізі унійних поглядів тих українців, яким вистачило поінформованості й розуму, щоб чіткіше зорієнтуватися щодо кризової церковної ситуації XVI століття, ясно прослідковується перевага одного чи другого з вищеназваних мотивів руху до західнохристиянського світу. Оскільки, з однієї точки зору, українська церква-митрополія Константинопольського патріархату

волею-неволею мусить йти на якісь компроміси з іновірною церквою (чиї визнавці - зверхники сусіднього народу - контролюють й українські землі), то унійна перспектива розглядається як вимушена. Унія допускається як один з можливих протикризисних засобів, спроможний захистити українську церкву від утисків та організаційних не порядків, особливо стимульованих несприятливою кон'юнктурою іноконфесійної світської влади. До цієї позиції тяжіють погляди частини української ієрархічної верхівки (поміркованого М.Рогози, а згодом - С.Косіва), і окремих осіб з кола Острозької академії та деяких православних братчиків. Також об'єктивно відноситься до неї й нестійка і непослідовна унійна зацікавленість самого князя К. Острозького, а відтак представників української християнської думки, чия духовна самоідентифікація і орієнтація в християнському світі відповідали Константинопольським настановам.

З іншої точки зору, українська церква як цільна християнська спільнота, за умов малоефективного керування з боку Константинопольського патріарха, має право автономно полагоджувати, в тому числі й унійним шляхом, свої окремі інтереси, зокрема й такі, що так чи інакше зустрічаються із західнохристиянськими інтересами. В даному випадку унія теж постає свого роду засобом, але засобом бажаним, за який активно борються.

Певна річ, що і в цьому випадку, як і в попередньому, сподіваються на допомогу голови західних християн, на його розсуд із незавжди слухняними польськими "дітьми". Однак не для того, щоб позбутися взагалі впливу цих сусідів - носіїв більш "агресивної", конкурентноздатної християнської традиції, а скоріше для того, щоб одержати можливість користуватися з ними однаково набутками духовного європейського розвитку і бути в ньому участь як повноправна європейська нація. Цю позицію послідовно відстоював І.Потій, із завязттям боронив її Й.Кунцевич, практично розбудовував В.Рутський (та певною мірою, як міг собі дозволити, і П.Могила). До такої позиції болісно йшов М. Смотрицький. До неї підійшли також учасники уніатських братств, тобто виразники самостійного українського мислення в широких християнських масштабах, що наближається до європейського.

Визначимо практичну користь для українських стратегічних релігійно-церковних та національно-державних інтересів розповсюдження і спроб застосування цих двох основних

світоглядно-орієнтаційних підходів українських християн XVI століття до власних злободенних духовних проблем.

В першому випадку в унійних планах передбачається (наприклад, князем К.Острозьким.- Посланіє Київського воеводи князя Острожського Володимирському и Брестському єпископу Іпатію Потью... 1593, Іюня 21 // Акты, относящиеся къ исторіи Западной Россіи: В 5 т.- СПб., 1851.- Т.4.- № 45.- С. 63-66) ідеальна унія з участю і Константинополя, і Москви, і всіх інших східнохристиянських центрів. В таких унійних задумах українці відкликалися до Константинопольського патріарха: як він на них подивиться, до яких набутоків західнохристиянського розвитку в тих задумах допустить. А патріархи, як правило, протидіяли подібним пошукам. Відтак, в цьому випадку українські інтереси обмежувалися Константинопольськими, за великим рахунком - східнохристиянськими.

У другому випадку українські унійні шукання зустрічаються з римськими ініціативами, а також із кон'юнктурною унійною стурбованістю влади Речі Посполитої. На останню, як стало очевидно досить швидко, не можна було покластися як на послідовний допоміжний фактор у будь-якому вирішенні українських церковних проблем. Адже переймалася ними ця влада з міркувань державницького порядку, з позицій насамперед поляків-зверхників українських земель. Натомість давня римська зацікавленість співробітництвом з українцями як узагальнена зацікавленість західних християн-європейців в природному партнері Русі-Україні є явищем стратегічного плану, як і для України - колишньої сильної і славної європейської держави - зустрічні кроки. Вони проявлялися по-різному: від несвідомого чи усвідомленого захоплення "західною прелестю" і до спроб світліших голів (І.Потія, В.Рутського, П.Могили) гідно скористатися релігійними здобутками західнохристиянського світу. Це має відбуватися, підкреслював І.Потій, не як безоглядне зречення свого християнського шляху, а як поновлення його природних для українців, європейських орієнтирів. Отже, в цьому випадку українські інтереси об'єктивно поєднуються із загальними західнохристиянськими.

Треба визнати, що таке українське унійне бачення також не є близьким до бажаного Христового "щоб були всі одно". Проте воно може бути узгоджене римським баченням "унії-практичного мінімуму". Для цього було потрібно домовитися, по-перше, продовжувати прийняття українцями засадових правд віри в католицькому викладі (через примирливе його витлумачення),

прийняття того принципового, що постало як висхідне з такої основи за весь період, коли західне християнство розвивалося самодостатньо, на відміну від українського під Константинопольським контролем; по-друге, залишити на розсуд українців такі незаперечуючі католицьке віровизнання особливості їх християнських практик, які і є переважно наслідками українського християнського поступу за інших умов (що по суті не назвеш виключною поступкою, оскільки, зрештою, більша чи менша місцева обрядова специфіка ніколи не зникала в різних католицьких країнах). Дійсно, подібна українсько-римська домовленість була досягнута - й досягнута на базі Берестейських артикулів, унійного проекту українського авторства, де українські інтереси ставилися, як і належить, на чільне місце.

Зафіксовані думки і сучасників розпалу унійної боротьби (наприклад, Івана Вишенського), і пізніших дослідників цієї боротьби, котрі “принижують” такі уніатські погляди, як надто прагматичні, співставленням з міркуваннями ідеальними в унійній сфері. Але запропонувати в ній щось настільки високе, чому можна було б підпорядкувати спеціальну зацікавленість української сторони і водночас реально здійснюване, ці критики не спромоглися.

Наведені різні підходи українців до духовного самовизначення, які умовно означимо як “від корисного для українських християн - можливого для українців-православних” та “від корисного для українських християн - природно доцільного для українців-європейців”, на практиці робили їх речників частіше всього непримиренними опонентами, ніж конструктивними співробітниками, як ось К.Острозького й І.Потія напередодні Берестейської унії. Адже то були часи посттридентської католицької церкви, підмусульманських старих східно-християнських патріархатів та “третього Риму”, що готував декларацію власного патріархату, тобто були часи вкрай несприятливі для проведення загальної православно-католицької унії. Ті, хто погоджував лише на подібний, абсолютно утопічний тоді проект та відкидав можливість локальної українсько-римської унії, фактично так само, як і послідовні православні ортодокси, торували шлях до фатальних для України 1654 та 1686 років.

За що ж натомість так наполегливо боролися уніати І.Потій, Й.Кунцевич, В.Рутський? Патріотичність переконань І.Потія, Й.Кунцевича, В.Рутського визнається далеко не всіма. Адже їх знають як борців за проведення й усталення унії з Римом - тим самим Римом, чії вірні-поляки на той час, в особах свого панівного прошарку, експлуатували українські землі. Так, західнохристиянські, зокрема

польські, сусіди, які розпочали свій християнський шлях з ідентичним киеворуському культурним спадком і майже одночасно з українцями, виявилися на XVI століття конкурентноздатнішою релігійною і державною силою. Але цей факт міг скоріше стимулювати, ніж знеохочувати труди розчарованих Константинопольським керівництвом прихильників українсько-римської унії. І хіба не логічним для останніх було прагнення спілки з Римом, хоч би й (вимушено чи бажано) без неуспішного як керівника та ненадійного як унійного партнера Константинополя, а тим більше без московських “одновірців”, в яких за унійні пропозиції можна потрапити “під кнут або на плаху” [Антиризись или Апологія противъ Христофора Филарета // Русская Историческая Библиотека.- Петербургъ, 1903.- Т. XIX.- Кн. 3.- С. 589]?

Унія з Римом в очах її українських ідеологів, знайомих як з релігійною історією, так і з сучасною їм церковною ситуацією в Україні та навколишньому християнському світі, навряд чи могла виглядати частиною регіонально розпочатої загальнохристиянської унії. Вони прагнули виправити становище своєї, української церкви через інтеграцію з римською церквою, найбільшою загальноєвропейською організованою силою, і повернути в такий спосіб визнання західних християн та природне місце українців в європейській духовній спільноті.

Це об’єктивне ідейне спрямування рішень Берестя (яке називати унійним можна хіба що формально) згодом очевидно розгортається в діяльності УГКЦ, але воно виявляється і у співставленні з ідейним колом інших, незреалізованих українських унійних проектів кінця XVI - першої половини XVII століть: універсальніших (бо ж передбачали участь інших східнохристиянських чинників) та поміркованіших (бо ж обмежували українські кроки до західнохристиянської сторони). На відміну від подібних задумів, які були скоріше спробами пристосування до незручної ситуації - знаходження між християнським Сходом і християнським Заходом, в греко-католицизмі робляться спроби подолання цієї ситуації.

Вся християнська історія України, що протікала між християнським Сходом та Заходом, а водночас і надто за давня донині гостро актуальна проблема злагодження міжконфесійних конфліктів можуть спонукати вітчизняного науковця до думки, що УГКЦ - дітище Берестейської унії - покликана, має подати чи вже подає приклад синтезу східно- та західнохристиянських духовних традицій. Правда, враховуючи діяльність в ній від 1596 року й до



сьогоднішнього дня “західників” -прибічників “узахіднення” церкви (діяльність наступальну й загалом успішнішу для УГКЦ) та “восточників” - прихильників її східнохристиянських традицій (діяльність, здебільшого, захисну), не зрозуміло, чи практично це мусить означати перемогу перших, а чи ж їх взаємне примирення та зближення, аж до повного зникнення просхідних і прозахідних течій в УГКЦ.

Так чи інакше, в світлі подібної точки зору на неї, церква постає варіантом чи наближенням до умовного “третього” шляху української духовності між християнським Сходом і Заходом, що є потенційно екуменічним в національному та всехристиянському масштабах. До такого погляду легко прийти, беручи до уваги те, що УГКЦ сформувалася і зберегла українську християнську духовність між тиском потужних східно- та західнохристиянських чинників.

Нині шукання своєї ідентичності як свого визначення між християнським Сходом і Заходом обмежуються переважно греко-католицьким середовищем. Проте вся Україна тривалий час перебуває на культурному, релігійному й політичному перехресті Сходу й Заходу. Однак, це ще не означає паритет відповідних впливів. Адже не можна випускати з уваги іншого факту: на географічних, етнографічних, антропологічних картах Україна окреслена як східноєвропейська країна, на території якої знаходиться географічний центр Європи, як держава, що на своїх східних кордонах межує з євразійською (територіально й етногенно) Росією.

Проте завдяки перипетіям християнського розвитку (залежного від політичних успіхів чи невдач) історично так склалося, що не євразійська Росія, а Україна, європейська країна, була поставлена між Сходом і Заходом. Отже, волею-неволею вона спізнала складну роль посередника між тими двома світами. Чи зможуть українці, греко-католики зокрема, з користю для себе та й для всієї християнської спільноти, і надалі прагнути торувати такий маловдячний й багатопроблемний “третій” шлях між Сходом і Заходом в сьогоднішніх реаліях, коли виборене нинішнє українське відродження надало шанс політично, економічно і культурно повернутися Україні в європейське русло суспільного поступу? Життя черговий раз ставить всіх українців перед століттями недовершеним, недопрацьованим вибором духовного, політичного й економічного розвитку.

Замислюючись над своїм призначенням, українці греко-католики активно шукають власну ідентичність. На об'єктивну домінуючу спрямованість цих пошуків вказує актуалізація в них

європейської, західної ментальності й духовного та культурного самовизначення, притаманних сусіднім європейським народам західнохристиянських традицій. Самоідентифікаційні шукання в греко-католицькому середовищі є авангардним проявом аналогічних процесів в межах всієї нації, суть яких складає необхідне для всіх українців визначення свого місця в культурно-цивілізаційному оточенні.

У Програмі “Україна-2010”, розробленій на виконання розпорядження Президента України від 26 лютого 1998 р. за участю спеціалістів міністерств, інших центральних і місцевих органів виконавчої влади, вчених Національної Академії Наук, наукових установ при Раді національної безпеки і оборони, в розділі 1. “Національні інтереси України в контексті розвитку світової цивілізації” наголошується, що в основу становлення відновленої української державності покладено повернення до європейських цінностей. Варто відтак враховувати те, що суверенний розвиток української держави та розпочата нею реінтеграція в європейську спільноту стане довершеним і помітно корисним вибором дальшого поступу України тільки в тому разі, якщо буде вибором послідовним. Для цього поновлювані природні українські - європейські - політичні, економічні та культурні орієнтири мають скріплюватися відповідними ідеологічними, світоглядними переконаннями, спиратися на адекватну духовну самоідентифікацію.

---

# IV

## SUMMARY

In the 12<sup>th</sup> issue of the Bulletin “Ukrainian Religious Studies” in the rubric “Historiosophia of Religion” there are in particular the following papers: “Historiosophia of Religion as a knowledge of the nature of Religion” by B.Lobovyk, “Historiahism as a cognitive principle of the Study of Religion” by A.Kolodny, “Personality's Role in the Religious life: Personality as a creator and ideologist of Religion“ by P.Pavlenko, “Main principles of Hegel’s historiosophy of religion” by D.Kirioukhin.

In the rubric “Politology of religion” there are published papers “Religious and Political changes in the process of the Post-Communist Transformation” by V.Yelensky, “The contemporary model of the Church-State relations as a outcome of the Social Transformation” by V.Klymov, “The problems and prospects of inter-confessional dialogue” by M.Babiy.

In the rubric “Ethnology of religion” there are published papers “Inculturation: toward National Churches or Clericalization of National Churches?” by P.Yarotsky, “The Significance and Role of Religion in the Ethno-National Identity” by L.Fylypovych, “The Ethno-Confessional peculiarities of the Religiosity in Ukraine” by O.Sagan, “The role of the Greek-Catholicism in the elf-identity of Ukrainians in their civilization surroundings” by O.Nedavnya.

## ЗМІСТ

### I. ІСТОРИОСОФІЯ РЕЛІГІЇ

- Лобовик Б.* Історіософія релігії як знання історичної природи релігії ..... с. 3
- Колодний А.* Історизм як принцип релігієзнавчого пізнання ..... с. 6
- Павленко П.* Роль особи в релігійному житті: особа як фундатор і ідеолог релігії ..... с. 15
- Кірюхін Д.* Основні принципи історіософії релігії Гегеля . с. 29

### II. ПОЛІТОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ

- Сленський В.* Релігійно-політичні зміни в процесі посткомуністичних трансформацій ..... с. 40
- Климов В.* Сучасна модель державно-церковних відносин як результат суспільних трансформацій ..... с. 52
- Бабій М.* Проблеми і перспективи міжконфесійного діалогу ..... с. 63

### III. ЕТНОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ

- Яроцький П.* Інкультурація: рух до національних церков чи клерикалізація національних культур ..... с. 73
- Филипович Л.* Місце і роль релігії в процесах етнонаціональної ідентифікації ..... с. 82
- Саган О.* Етноконфесійна специфіка релігійності в Україні ..... с. 94
- Недавнія О.* Місце греко-католицизму в самоідентифікації українців в їх цивілізаційному оточенні ..... с. 106

- IV. SUMMARY** ..... с. 115