

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



Українське релігієзнавство

№15

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

*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 № 10 від 10 жовтня 2000 р.*

І ФІЛОСОФІЯ ТА КОНФЕСІОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ

*В.Ільїн** (м. Київ)

ХРИСТИЯНСЬКА «ЦИВІЛІЗАЦІЯ ЛЮБОВІ» (співмірність кордоцентричних концепцій Б.Паскаля і Г.Сковороди)

У тисячолітті, що наближається до кінця, світ підійшов до певного кардинального рубежу. Домінуюча цивілізація досягла піку могутності, ставши глобальною, але вона не переживає справжню катастрофу. Християнська культура, живе джерело цієї «суперцивілізації» послідовно поступається місцем новим реаліям, іншим формам організації свідомості, хоча історія в її сучасному розумінні тисячею ниток й пов'язана саме з нею.

У традиційному суспільстві людина фактично не володіє особистістю і свободою, її дії немовби заздалегідь визначені, тому й потік часу ілюзорний. З утвердженням в світі християнського світогляду з'явилося поняття ультимативної людської свободи, різко розширився горизонт історії, світ людей відчув сенс руху часу.

Але одночасно з'являється й можливість зловживання свободою, виникає горизонт «іншого гріхопадіння» як альтернативного кінця історії. Людина ризикує загубитися в привабливості своєї могутності, ставши насправді тінню власного буття. Успіх процесу підкорення природи поступово почав повертатися неприглядним, «зворотнім» боком: внутрішнім підкоренням людини природою, тотальною матеріалізацією її буття прагнень. На цьому ґрунті відбувається «вимивання» християнської свідомості, що стало підставою для глибинної трансмутації сучасного світу генезису економіки як головної ідеології часу.

Один із найбільш вірогідних виходів з цієї ситуації полягає у зверненні до тих цінностей, які були запропоновані представниками

* Ільїн В.В. – кандидат філософських наук, доцент Київського державного торговельно-економічного університету.

«філософії серця». Зокрема, Б.Паскаль був впевнений, що ієрархія цінностей встановлена Богом і дана в християнському одкровенні. Г.Сковорода – представник іншої християнсько-гуманістичної позиції, оскільки православна культура, створивши власний тип взаємовідношень з універсумом містить свій, оригінальний алгоритм будівництва світу. Аналіз поглядів цих мислителів, творчість яких невіддільна від їх звернення до християнських ідеалів показує, що похмурій перспективі тотальної раціоналізації світу вони протиставляють іншу – «цивілізацію любові», яка скасовує розбрат і ненависть, виводить людину за межі прагматичних обмежень.

Філософсько-антропологічна концепція Б.Паскаля, яка стала основним змістом його творчості, формувалась під впливом теологічних поглядів. Очевидно, Паскаль все більше й більше усвідомлює, що переконати людину, впливаючи тільки на розум, неможливо. Він з особливою гостротою відчуває безсилля чистої логіки як засобу передачі свого «внутрішнього», своєї «іншості» людям. У вченому середовищі, до якого належав філософ, правильно побудований доказ був достатній для взаєморозуміння, але в міркуваннях про теологічні «предмети» надія на одну лише логіку часто не виправдовувала себе. Звідси мислитель приходив до відкриття «іншого» розуму, заснованого на специфічних цінностях, відмінних від цінностей науки. З точки зору Паскаля, лише «навіювання» божественної істини може гармонізувати розум і волю, оскільки перший сприймає в якості самоочевидного те, що його підпорядковує не зовнішнім, а «внутрішнім» способом. Якщо божественним істинам не може протистояти ніхто з людей, то саме вони можуть служити втіленням нескінченної істини. Але оскільки будь-яка часткова істина являє собою сплав дискурсивних та чуттєвих елементів, то її зміст суттєво залежить від «серця», концепція якого – найважливіша риса філософії Б.Паскаля.

Проблематика «внутрішнього» світу, світу «серця» виникає у Паскаля завдяки усвідомленню того, що чим більше людство йде шляхом систематизації природи, тим із більшою гостротою постає проблема людини і виявляється її самотність в «нескінченності». Французький мислитель, серйозно сприйнявши поняття нескінченності, починає розуміти неможливість «затишного» буття людини в світі. Скоріше всього цим і пояснюється його прагнення знайти цю нескінченність в глибинах людської душі, «серці» для того, щоб перебороти жах усвідомлення конечності людини по відношенню до нескінченності зоряних просторів.

Але в душі не може бути системи світу. Відчуваючи свою «бездомність», своє знаходження «поза світом», філософ (а це він

поширює і на інших людей) усвідомлює необхідність пізнання вічності і нескінченної сутності Бога, тобто «пізнати, як Бог в ньому любить самого себе» [Бубер М. Проблема человека.- К., 1988.- С. 21]. Виходячи з цього, найістотнішим в людині є те, що робить збереження її суб'єктивності головним в усіх її думках та вчинках.

Очевидно, саме цим пояснюються ієрархія цінностей, сформульована Паскалем. Філософа насамперед цікавлять моральні цінності, потім - цінності естетичні, нарешті - цінності політичні, правові і т.п. Для мислителя моральні цінності найвищі, оскільки моральне судження для людини важливіше, ніж теоретичне судження науки, так як воно визначає все життя і всю долю людини. В цьому немовби передбачення вчення Канта про примат практичного розуму. Завершують ієрархію персональні цінності, котрі стоять вище імперсональних (безособистісних). Особистість вища, ніж будь-яке матеріальне тіло в цьому світі – зірки, Земля тощо. Вища тому, що особистість знає ці речі і, крім того, знає ще й себе, тіла ж нічого не знають. Б.Паскаль встановлює три ступені персональних цінностей: 1) велич земних володарів, сильних і багатих в цьому світу – але це велич, зрештою, тілесна, а не духовна; 2) велич людського генію – це велич людського духу; 3) велич святості, котра перевершує всі інші [Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса.- М., 1994.- С. 295].

Отже, еволюція творчих пошуків приводить Паскаля до переконання, що релігійні цінності – найвищі, а серед них – «святість». Щоправда, святістю в повному значенні цього слова володіє тільки абсолютна особистість Бога. В ньому відкривається саме високе, що може відчувати серце. «Бога пізнають серцем, а не розумом. Ось що таке віра. Серце відчуває Бога, а не розум» [Паскаль Б. Мысли – М., 1995.- С. 190]. Серце любить Вищу істоту, яка «світиться природним світлом». Без сумніву, для Паскаля, як і для Достоевського, без Бога немає добра і зла, бо ж без Бога все дозволено. «Тільки християнська релігія робить людину одночасно гідною любові і щасливою» [Там само].

Безперечно, такий «вихід» на християнство ні в якому випадку не свідчить про повний «відступ» мислителя від традицій його епохи або певної наукової парадигми, притаманної раціоналістичним тенденціям його часу, або регрес в поглядах, котрі вже не відповідали переможному поступу сцієнтизму. Справа полягає в самотності поглядів того чи іншого мислителя. Філософія подібного роду розуміє свою незвичайність, оскільки вона не належить повністю світу і в той же час не знаходиться повністю поза світом. Філософія не ставить філософа віч-на-віч з істиною, вона не може бути судженням, яке підносить над життям, світом, історією, неначебто філософ існував поза ними. Вона не може

підкорити здобуту істину ніякій «зовнішній інстанції». Можна погодитись з М.Мерло-Понті, який пише: «Ми не повинні чекати від філософа, щоб він виходив за межі того, що бачить, щоб він давав настанови, в котрі сам би не вірив. Нетерпіння душі тут не є аргументом і ніхто не може служити душі не щиро або обманюючи її. Філософ, і тільки він, виносить судження» [Мерло-Понті М. В захисту філософії.- М., 1996.- С. 25].

Світоглядна криза, через яку Паскаль змушений був звернутися до релігії, полягала не в розчаруванні «світським» життям чи якимись іншими зовнішніми обставинами. Справа в тому, що філософ з особливою гостротою відчув безсилля чистої логіки як засобу роз'яснення своїх думок іншим людям. Це й привело його до необхідності встановлення «механізмів» серця, а вже потім і до «відчуття» Бога. Пізніше така філософська еволюція чекала й Сковороду. Мабуть, це відбувається тому, що людина, яка досягла досконалості, не робить відмінності між душею і всесвітньою природою, між собою та іншою людиною.

Слід відзначити, що таїна філософії Паскаля (як і таїна її виразу) полягає в тому, що вона, як і саме його життя, постає віч-на-віч з «Я», з «іншістю» з істиною. Саме тому філософ, виступаючи проти «не чистої релігійної совісті», хоче утвердити щирю віру в Бога, яка кориниться не в хитрому і «вправному» розумі, а в самому серці людини. «Краще підкорятися Богу, ніж людям» [Паскаль Б. Мисли.- М., 1995.- С. 329], – підсумовує мислитель. Оскільки тільки серце «відчуває» Бога, то християнам немає потреби доводити його буття розумом: «Від пізнання Бога далеко до любові до нього» [Там само.- С. 176]. Тим більше, що християни, хоча і не знають пророцтв і доказів, але судять про пізнання Бога не гірше тих, хто такими знаннями володіє, бо вони «судять про це серцем, тоді як інші судять розумом» [Там само.- С. 177]. Любов, як і віра, є вищою від пізнання.

Б.Паскаля хвилює проблема віри, оскільки він живе в час розвитку раціоналістичного вільнодумства, котре полишало людину душевної опори. Варто навести міркування філософа, яке відоме як «парі-аргумент» Паскаля. Виступаючи проти атеїстів, він говорить, що не можна засуджувати християн за те, що вони не здатні обґрунтувати свої вірування. Якщо християни почнуть доводити буття Боже, то вони будуть нечесні: якщо вони говорять, що в них немає доказів, вони тим самим стверджують, що в них є здоровий глузд. Якщо поставити питання: «Бог є, а чи його немає?», то як вирішити це питання? Розум нам тут не помічник: між нами і Богом – нескінченність хаосу, а якщо слухатись розуму, відповіді бути не може. Тому потрібно вибирати і думати, що для

нас менш важливо. Вам загрожує дві втрати – втрата істини і втрата добра; на карту поставлені дві цінності – ваш розум і ваша воля, ваші знання і вічне блаженство. Тоді ваша сутність позбавляється двох ворогів – заблудження і нещастя. Який би ви не зробили вибір, ваш розум не буде принижений [Там само.- С. 186]. Але як бути з вічним блаженством, запитує Паскаль? Тут, якщо ви поставите на Бога, то здобудете все. В цьому випадку є шанс здобути нескінченно щасливе нескінченне життя. Там, де існує нескінченність, немає місця ваганням, потрібно все поставити на кон. Тобто, в даному випадку, краще відмовитись від розуму в ім'я життя. Важливо прагнути перебороти себе, але не примноженням доказів буття Бога, а приборкуванням власних пристрастей.

З огляду на вищесказане можна зробити висновок, що Паскаль звертається не до розуму, а до любові і віри як дійсних можливостей пізнання Бога. Екзистенціально-внутрішнє спілкування з Богом на рівні «глибинного Я» людини, а також розуміння Бога як Ісуса Христа, який прийняв участь в долях людей і цим самим заслуговує безумовного довір'я як їх вчитель і друг, наближає Паскаля до позиції К.Ясперса, який вважав, що історія, власне, почалась з «основного часу», оскільки це був, так би мовити, час «запитування», час діалогу людей з приводу самих «останніх можливостей буття», з яких кожний ставить перед іншими питання, на котрі немає відповіді – питання про сенс людського існування, про Бога і можливості його почути, про трагічну провину, про боротьбу, про смерть. Разом із тим відзначимо, що в Паскаля дещо інша позиція. Обов'язок любити Бога, відчувати до нього сердечну прихильність, тобто обов'язок бути щирим, мислитель відносить до вимог «істинної релігії», якою він вважає християнство.

Зауважимо, що екзистенціально-унікальне «пізнання» Бога «серцем» в принципі робить безглуздою будь-яку апологію релігії з її неминучою апеляцією до логіки і доказів. Але людське осягнення будь-якого предмету не відокремлене від розуму і логіки. Цей ірраціональний, в даному випадку, релігійний парадокс прекрасно відчував Паскаль. Зокрема, це видно з того, що віру через «серце» він відрізняв від сліпої віри, яку називав забобоном, вважаючи його таким же згубним для релігії, як і «суєтне мудрування». Забобон протиставляє віру розуму і виставляє релігію в «абсурдному й смішному» світлі. Звідси недалеко і до безвір'я. Для того, щоб вилікуватися від безвір'я, яке для Паскаля є своєрідною хворобою, необхідно насамперед показати, що релігія зовсім не суперечить розуму. І він використовує багато раціоналістичних аргументів, щоб доказати «істинність» християнської релігії і вселити до неї повагу за те, що вона так «добре зрозуміла людину». В цьому

контексті позиція Паскаля свідчить про стабільність структури модерного філософствування, котре являє собою суперечливість найрізноманітніших мислительних стратегій, яка приймає зовнішню форму конфлікту нередукованих одна до одної очевидностей [Хома О.И. Истина и очевидность: симптоматическое мышление в философии модерна. – Вінниця: 1998.- С. 153].

Паскаля хвилює проблема: як застерегтися від безвір'я (атеїзму)? Він вбачає три ступені досягнення віри: розум, звичку і «натхнення». Перші дві не ведуть до істинної віри (розум хитрий і може лицемірити, а звичка дає тільки зовнішню віру), а лише готують ґрунт для неї. «Натхнення» ж – ірраціоналістична лінія в християнстві, що веде до виникнення екзистенціалістської тенденції, а згодом - і до християнського екзистенціалізму в філософії. Зрештою, допустивши з різними застереженнями містичний, тобто надприродний досвід і такі догмати релігії, які є «безумством» для розуму людського, а разом із тим позитивне використання розуму в «справах віри», Паскаль залишається вірним своїй антипатії до спекулятивного богослов'я. Відтак його гуманізм зовсім іншого гатунку, ніж гуманізм християнської релігії. Те, що говорить Паскаль про релігію, є скоріше всього прагненням проникнути в неї. Ця тенденція пізніше була охарактеризована К.Ясперсом як притаманний філософії «імпульс» постійного розширення її горизонту. «Від певного віросповідання філософія переходить до всеоб'ємлюючої біблійної релігії, від неї – до істини у всіх релігіях: але при цьому вона губить те, що характеризує дійсну релігію. Вважаючи, що розширенням до універсального можна проникнути в глибини релігії, філософія втрачає конкретність релігії» [Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1994.- С. 473].

Паскаль зрештою змусив замовкнути свій непідсудний і невблаганний розум. Інтереси «серця» взяли гору і, більше того, поставили потім на службу всю віртуозну техніку його доказів. Як вчений, вислухавши всі докази розуму «за» і «проти» релігійної віри, він сприйняв за благо відділити розум від віри, природне від надприродного, заспокоївся на концепції «подвійної істини» і від всього серця прийняв релігію любові і розради. Вся друга половина життя Паскаля, як і його смерть, свідчать про те, що він зумів вселити в себе віру щирю і безумовну.

Можна констатувати, що філософська істина для Паскаля зрештою розкривається за допомогою релігії, а засвоєння її лише частково опосередковується доказом. Можна погодитися з думкою Г.Марселя, який вважає, що існування феномену християнства в цілому ряді випадків відіграє роль животворного начала, оскільки «воно сприяє

зародженню в нас деяких ідей, до яких ми, можливо, без нього і не прийшли б» [Марсель Г. Трагическая мудрость философии.- М., 1995.- С. 104]. Очевидно, що саме такими міркуваннями керувався і Паскаль, коли звернувся до сфери надприродного. Але це звертання можливе лише через «серце» як іншу здатність «проникаючого» мислення.

Зауважимо, що на відміну від традицій раціоналістичної філософії того часу, котра орієнтувала людину на гармонію світу або переконувала в істинності того чи іншого методу пізнання, або створювала ідеал людини в ідеальному суспільстві, Паскаль не знаходить людського ідеалу ні у вченнях філософів, які всі є для нього однобічними і обмеженими, ні в соціальному світі, повному зла і несправедливості, ні тим більше в індивідуальному існуванні людей, підвладному всім бідам буття. В трагічній екзистенціальній ситуації, якою вона малюється Паскалю, Бог задовольняє не абстрактно-метафізичну потребу розуму в світовій гармонії, а в першу чергу особисту потребу серця людського в любові, милосерді.

Таким чином, особистісний Бог Паскаля – не «чужий» трансцендентний, абсолютний Бог, перед яким (як і перед нескінченною природою) людина відчуває лише свою «нікчемність» і не бачить шляхів звільнення від неї. Таке уявлення про трансцендентного Бога породжує в душі і без того у зневіреної людини ще більший відчай і повну безнадійність. Віра в абсолютного, всемогутнього Бога – зовсім не потрібна і безплідна в спасінні людей. Справа полягає у визначенні Бога «для себе».

Важливим є те, що поставлені французьким філософом питання пізніше актуалізуються в кордоцентризмі Г.Сковороди. Адже гуманістичні імпульси української філософської думки XVI-XVII сторіч, знайшовши відголосся в творчості Б.Паскаля, продовжують своє існування в інтелектуальному житті України XVIII ст. Вони, як вираз духу народу, втілились у величі постаті Г.Сковороди – мислителя, вчителя, пророка, пробуджувача волі душі. Він, як і Паскаль, готує себе до важливого, високого: він вчився жити, вибираючи те, що найбільше до вподоби. Він є, як пізніше стверджував Г.Марсель, «індивідом-провісником» певного «послання, в якому закарбована трансцендентна істина» [Там само.- С. 125].

Розвиваючи питання про моральне самовизначення людини, Сковорода з необхідністю приходять до проблеми Бога. Адже пізнати себе – це означає пізнати Бога, оскільки «Бог є начало, «вічність, світло», а все «тілесне», «матеріальне» є «стихийним брудом», «златожадібністю» [Сковорода Г.С. Твори. В 2 т.- Т.1.- К., 1961.- С. 54]. Звідси – пошук через «самопізнання» «внутрішньої», «духовної» сутності людини, яка є

«вічною» і «нетлінною». Засобом такого пізнання є Біблія, яка веде людину до «вічних думок», «від смерті до життя», «від матерії до форми» [Там само.- С. 536]. Сковорода вважав, що в цьому «Пасха» і «Воскресіння» [Там само.- С. 572].

Осягнення людиною самої себе, тобто пізнання самого себе – це шлях до Бога. В «богопізнанні» мислитель вбачає кращий засіб пошуку «істини», «правди», «істинної» людини як «нової людини», котру він і обожнював. Для нього Бог був не чим іншим, як ідеалізованою людиною; але цим не тільки обожнювалася людина, але й олюднювався Бог. О.Кульчицький, відзначаючи, що на ґрунті розвинутої сфери почуття, «серця», а також зверненої на світ функції пізнання й бажання в українській культурі зміцнюються під впливом тиску історичних чинників «тенденції психічної активності у власному світі й власного «Я». В результаті спрямовані на себе такі настанови звершуються своєрідним «кордоцентричним персоналізмом, націленими на експансію особи не у світ, а у власне ество. Зовнішніми виявами цього кордоцентричного персоналізму найчастіше у нас бувають релігійні, нерідко пов'язані з екзистенціальним переживанням, трансценденції» [Кульчицький О. Основи філософії і філософських наук. – Мюнхен-Львів: 1995.- С. 160].

Сковорода, як зазначає Д.Чижевський, пройшов довгий шлях «шукування Бога». В певному сенсі релігійність є «живим джерелом» його філософії. Зокрема, для нього важливим відкриттям стали слова Сенеки, який вважав, що Бога немає за межами власного «серця», немає ні на небі, ні на землі – немає його ніде і не буде, поки він не буде створений в своїй уяві. Відтак Бога потрібно «здобути», знайти самому.

Звичайно, Бог Сковороди менше всього схожий на ортодоксального християнського Бога, на ту вищу істоту в трьох іпостасях, критика якої складає вихідний пункт всіх атеїстичних теорій. Бог Сковороди – Бог філософський. Під цим словом розуміється певна нематеріальна основа, вічна і незмінна першопричина всього суттєвого. Без неї світ, який оточує людину, «мертвий». Щоб побачити в ньому істину, тобто пізнати цей світ, потрібне «інше око» – божественне, котре внутрішньо присутнє людині – її «серцю». Саме завдяки Богу відкривається багатство власного «Я».

Незважаючи на панування оптимістично-раціоналістичного світогляду у XVIII сторіччі, якому притаманні атеїстичні мотиви, а також твердження, що Ісус Христос є відкривачем раціоналістичної релігії, тому з самого початку і впродовж століть залишався незрозумілим (лише просвітителі висвітили його дійсне розуміння), Сковорода не має ніякого відношення до безрелігійного вільнодумства. Навпаки, його релігійність

як основа етико-філософської позиції ґрунтується на визнанні «серця» – головного органу релігійного переживання. Очевидно, для українського філософа само собою зрозумілим було те, що в символі «серця» міститься висока релігійна цінність. Саме через «серце» Сковорода прагне зрозуміти справжню «софійність» світу та його філософську трійцю добра, істини і краси. Щоб пізнати її смисл, Сковорода вважає за потрібне проникнути в таємницю Бога.

Тріумфальна хода науки, котра обезбожувала інтелектуальну сферу європейської культури, зіткнення християнського ідеалу гуманітарно-етичної сфери з раціоналістичним оптимізмом, що привело до «розщеплення» людських душ, змусили Сковороду стати на шлях болісних переживань за людину. Очевидно, саме тому він і звертається до Бога, прагне знайти його в душі людській. Безперечно, це є закономірністю духовних пошуків.

Г.Сковорода впевнений, що шлях людини пролягає від земного, плотського, до небесного, божественного. Ідеалом є Ісус Христос, який в Святому Письмі накреслює шляхи позбавлення «плотськості», вказуючи, що людина також може стати Богом. Іншими словами, для філософа стало зрозумілим, що крім нескінченності в минулому часі і в невідомому надвселенському просторі, пристановищем, місцем Бога залишалась людська душа. Ніщо не змусить мислячу і відчуваючу істоту засумніватися в своїй суб'єктивній присутності. Але все та ж невмолима логіка «заганяла» душу все глибше в «містичний мікрокосм людської особистості». Цим «містичним» мікрокосмосом стало «серце», котре як «орган релігійного сприйняття, повинне відрізнятись від душі, розуму, духу, від свідомості взагалі. Воно глибше і, так би мовити, більш центральне, ніж психологічний центр свідомості. Серце є центром не тільки свідомості, але й несвідомого, не тільки душі, але й духу, не тільки духу, але й тіла, не тільки умодосяжного, але й недосяжного: одним словом, воно є абсолютний центр» [Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса.- М., 1994.- С. 68].

Відзначимо, що, на відміну від Паскаля, в поглядах на Бога у Сковороди проступає певна пантеїстична тенденція, яка виявилася в його розумінні Бога і в тому змісті, який він вкладав в це поняття. Для нього Бог – це внутрішня сутність речей, закономірність світу. Він говорить: давні мудреці називали Бога, або внутрішню природу «розумом всесвітнім». Далі він продовжує: «невидима натура» або «Бог» мала різні назви, наприклад: натура, буття речей, вічність, час, доля, необхідність, фортуна і т.д. А у християн знатні імена наступні: Дух, Господь, Цар, Отець, Розум, Істина. Останні два імені здаються відповідними іншим, тому що розум зовсім є не предметним, а істина вічним своїм

перебуванням зовсім невідповідна «непостійній речовині». Тому «Господен мир» не у Бога і не за межами дійсного світу, а в самому світі і в людині, оскільки Бог, і світ його, і людина його «є тим єдиним».

Розвиваючи питання відносно проблеми «релігійності», підкреслимо, що вона є для Сквороди внутрішньою зосередженістю, мобілізацією душевних ресурсів, певною позицією щодо власного життя. Як «онтологічна потреба» (Г.Марсель), котра міститься в індивідуальному досвіді завдяки трансценденції, вона є зосередженістю, в світлі якої перед людиною постають насамперед її власні думки і вчинки. Зосередженість – це немовби принцип збирання воедино внутрішнього (містичного) досвіду. «Внутрішньо зібратись» не означає бути-для-себе, навпаки, «Я», до якого повертається людина, перестає «бути-для-себе». Воно немовби знову одержує заново власну людяність, відкритість, прихильність до ближнього і до Бога. Питання, адресоване самому собі, звернене до власної душі, є передумовою будь-якого істинного пізнання, будь-якої моральної дії, оскільки і те, й інше позбавлене пристрастей та упереджень.

Релігійний містицизм Григорія Сквороди – це пошук особистого щастя людини і світової гармонії. В оточуючому його «зачумленому світі» (Б.Паскаль) філософ акцентує увагу на «тривкому» контакті душі з Богом. Це - прагнення до іманентного стану душі блаженства духовидця, яке не повинно залежати від зовнішніх соціальних факторів. Останнє є проявом відчуженого світу і реальною перешкодою на шляху духовного зростання людини.

Релігійні інтенції українського філософа, як і у Б.Паскаля – не що інше, як прагнення знайти, відшукати моральний ідеал, виробити позитивну програму вдосконалення людської природи. Для обох мислителів метою морально-духовного зростання людини є досягнення стану праведності, святості, що в символіко-метафоричному плані витлумачується як «друге народження» або народження «нового Адама» – особистості, досконалої в очах Бога.

ХРИСТИЯНСЬКЕ СОЦІАЛЬНЕ ВЧЕННЯ: ДІАЛОГ З СУЧАСНИМ СВІТОМ

Постійні зміни в економічному, соціально-політичному житті держави народів змушують Церкву вступати в діалог із світом. Об'єктом її уваги стають культура, політика, науки, які займаються проблемами людини. Церковне керівництво різних християнських конфесій вбачає можливість застосування своїх соціально-політичних настанов у широкому соціокультурному просторі – особистому і родинному колі, політичній і державній діяльності, суспільному житті взагалі.

В період значної політизації суспільства, активної участі віруючих у політичній діяльності жодна релігія, жодна церква не може стояти осторонь політики. Науковці, зі свого боку, намагаються всебічно осмислювати цей процес. Політолог з Німеччини Бернхард Сутор, поєднуючи християнське соціальне вчення з сучасною політикою, наголошує на необхідності долати дефіцит політичного в науковому аналізі християнського соціального вчення [Див.: Sutor.B. Politische Ethik. Gesamtdarstellung auf der Basis der Christlichen Gesellschaftslehre.- Paderborh.- 1991.- S. 331].

Найбільш розробленим соціальним вченням християнської Церкви є соціальна доктрина католицизму, концентрований вираз якого зустрічається в офіційних документах Ватикану, енцикліках римських пап, практичній політиці, яку вони провадять. [Див.: Документи Другого Ватиканського Собору. Конституція, декларація, декрети.- Львів, 1996]. Для його розробки чимало зусиль доклав свого часу “соціальний” папа Пій XII, хоча першим документом католицької церкви, які мав соціальне спрямування була енцикліка папи Льва XIII “*Rerum novarum*”, яка побачила світ в 1891 році.

До II Ватиканського собору (1962-1965 рр.) Католицька церква мала справу переважно з соціальними проблемами: протиріччя індустріального суспільства, соціальні питання, родинні проблеми тощо. Католицька церква тоді ще дистанціювалася від демократичної влади, її активність у політичній сфері була не значною. Але, починаючи з II Ватиканського собору така відчуженість була поступово подолана. Церква починає звертатися до своїх прихильників з найбільш актуальних питань внутрішньої і зовнішньої політики. У діяльності Івана XXIII,

* Євдокимова Т.В. - асистент кафедри філософії Київського Національного університету будівництва та архітектури.

Павла VI розпочався новий курс соціальної політики. Особливого значення надавалося енцикліці Павла VI “*Populorum progressio*” (“Розвиток народів”), в якій засуджувалася експлуатація людини, надмірне багатство, були вміщені вимоги щодо необхідності серйозних соціальних реформ, допускалися революційні виступи проти явної і тривалої тиранії, котра посягає на основні права людини.

З 1978 р., з приходом папи Івана Павла II, активність Католицької церкви у царині розробки соціально-політичного і етичного вчення ще більше посилюється. Це пов'язано з тим, що в середині 70-х рр. криза католицька церква відчула на собі прояви релігійної кризи. З-під її влади виходило чимало сфер особистого і суспільного життя. Урбанізація й технізація не залишали місця традиційним релігійним формам. Загострення міжнародних відносин, хвиля криз підірвали психологічну основу існування людини. Традиційні релігійні цінності, проблеми моральні набували нового значення. Це виявилось зокрема в зацікавленні молоддю новими релігіями та культурами. Криза Церкви виявилася не тільки в скороченні кількості віруючих, які беруть участь в обрядах, не тільки у відмові від збереження целібату, а й в критиці самої структури Церкви, її соціальних позицій.

У першій же своїй енцикліці папа Іван Павло II підтвердив вірність шляху оновлення Церкви, хоча й вимагав, щоб критичні позиції щодо її діяльності мали розумні кордони. Як і його попередники, він вбачає спасіння людства в Ісусі Христі, а людину розглядає як витвір Бога, який приречений на суєту земного існування, зі всіма екологічними проблемами, збройними конфліктами, загрозою знищення внаслідок застосування новітньої зброї. І нова епоха, епоха космічних досліджень, відзначає він, також “стенає і мучиться”. Особлива увага в енцикліці звертається понтифіком на проблему людини. Спираючись на положення II Ватиканського собору “зробити життя людське гідним людини”, а також того факту, що Церква не ототожнює себе з жодною політичною системою і є гарантом трансцендентного характеру людської особистості, в енцикліці висувається положення що “усі шляхи ведуть до людини”, людини конкретної, історичної, як індивідуальної, так і колективної. Соціальний смисл енцикліки в тому, щоб поставити католицьку церкву у центр історії і сучасного соціально - політичного життя.

Друга енцикліка “*Dives in Misericordia*” (“Багатий у милосерді”, 1980), звертається до традиційної для Церкви теми “милосердя”, яке зустрічається ще у виступах пророків. Воно означає особливу силу любові, сильнішу за гріховність чи невірність обраного народу. В цьому широкому соціальному контексті ним вживається поняття милосердя як кореляту внутрішнього досвіду окремої особистості, яка знаходиться чи у

стані провини, чи має якісь страждання і біди, а водночас – моральне зло чи гріх.

Багато місця в енцикліці відводиться соціальній критиці сучасного суспільства. Всі люди, що живуть на Землі, є тією генерацією, яка усвідомлює близькість “третього” тисячоліття і глибоко відчуває перелом, який звершується в історії. Творчість, інтелект людини, праця, зазначається в енцикліці, викликали глибокі зміни у царині науки, техніки, суспільному і культурному житті. Людина розширила своє панування над природою, пізнала закони, суспільного розвитку. На її очах похитнулися зруйнувалися і ті перепони, які розділяли людей і народи. Це здійснилося завдяки почуттю універсалізму і усвідомленню єдності людського роду, можливості встановлення взаємних контактів, незалежно від штучних обмежень. Науково-технічний прогрес створює не тільки матеріальні блага, а й духовні цінності, полегшує взаємне пізнавання людей, країн, народів. Йде інтенсивний обмін інтелектуальними й культурними цінностями. Відкриття біологічних, психологічних, суспільних наук допомагають людині все далі проникати у глибини своєї власної суті. Але незважаючи на усі ці досягнення, сучасна людина не відчуває внутрішнього задоволення ані сама собою, ані своїм життям, ані життям взагалі. Її душу розривають суперечності, які породжують і відповідні протиріччя в суспільстві. Вони не дозволяють позбавитися несправедливості, яка панує в світі. Такий образ сучасного світу, в якому так багато зла, як фізичного, так і морального, світу, який поглинули суперечки і насилля, повного небезпечності, які спрямовані проти свободи і релігії, пояснює ту занепокоєність, що стає долею сучасної людини. Ця занепокоєність пов’язана із самим сенсом існування людини у світі, майбутнім всього людства.

Церква, говориться в енцикліці, поділяє занепокоєність людей падінням багатьох фундаментальних цінностей, що складають засади не тільки християнської, а й взагалі людської моралі, моральної культури, зокрема таких важелів, як повага до людського життя, родини, шлюбу тощо. Церква звертає увагу на кризу в міжлюдських стосунках, відсутність чи недостатність відповідальності за слово, утилітарне ставлення до людини, втрату почуття істинного добра. Енцикліка закликає до побудови такого суспільства, в якому панували б християнство і католицька церква. Треба керуватися вірою, надією, любов’ю, щоб запобігти самознищенню людства як внаслідок термоядерної війни чи екологічної катастрофи, так й із-за падіння моральності, кризи і розпаду цінностей, без яких неможливе ні життя окремої людини, ні всього людства.

Впродовж останніх років соціальна доктрина католицької церкви уточнювалась, доповнювалась, трансформувалась. Справжнім ідеологічним маніфестом Святого Престолу, де аналізуються переважно події 1989-1990 рр., стала енцикліка Івана Павла II “Століття”, присвячена століттю від початку розробки соціальної доктрини католицизму. Значне місце в ній відводиться характеристичі визначальних світових подій і явищ, таких як тоталітаризм, мілітаризм, марксистська ідеологія, проблеми споживацького суспільства, соціального захисту людини, духовності. Вирішальна роль у розвитку цих процесів і подій відводиться Церкві, яка активно захищає демократичні свободи і стверджує права людини. Підкреслюється, що зміни, які сталися у Східній і Центральній Європі мають загальносвітове, ”вселенське” значення.

Намітилися шляхи зближення Церкви з робітничим рухом, який позбувся гегемонії марксизму і який скинув ідеологічні шори, перетворився на широкий рух на захист людської особистості, утвердження її прав. Причому папа пропонує не лише заходи морального, а й економічного, політичного плану. Він пропонує створити спеціальні міжнародні структури, необхідні для європейських народів, котрі пов’язані узами спільної культури і тисячолітньої історії для запобігання можливих негативних наслідків краху марксизму і розпаду колишніх соціалістичних країн.

Аналіз сучасного вчення католицької церкви свідчить, що воно дедалі більше набуває загальнолюдських цінностей, зміцнює політичні позиції папи. Богослов’я все більше оперує сьогодні економічними, соціальними і політичними оцінками, практичними пропозиціями. Оскільки людина є відправною точкою соціального вчення католицизму, то Церква допомагає всім на шляху спасіння, причому соціальне вчення церкви використовує також і досвід науки, філософії, які допомагають людині краще пізнати себе як суспільну істоту. П.Яроцький, аналізуючи соціальне вчення католицизму доходить висновку, що воно сьогодні “втрачає суто теологічний характер і набуває загальнолюдських цінностей, акумулюючи водночас політичну позицію, притаманну Святому Престолу і особливо Івану Павлу II”. [Яроцький П. Сучасний католицизм // Політика і час.- 1993.- №12.- С. 73].

Після другої світової війни людство вступило до нової історичної епохи, воно знову відкрило єдність світу, народжувалася “теологія надії”, “політична теологія”, ініціаторами якої виступили протестантські теологи Ю.Мольтман, Є.Зелле, католицький богослов Й.Б.Метц. Нова “політична теологія” адресує свою критику внутрішній теологічній ситуації, прагне подолати тенденцію зведення віри до вирішення проблем окремої

відчуженої людини, яка виникла як реакція на розмежування релігії і суспільства.

На противагу політизованим концепціям, які вульгарно змикаються з політикою, “політична теологія” за своєю соціально спрямованою рефлексією прагне як раз протидіяти саме тому, щоб церква і теологія підпадали під вплив якоїсь політичної ідеології. Нова “політична теологія” співвідносить все з есхатологічною вістю Христа, але проводить свій аналіз через нову вихідну ситуацію критичного розпаду. Своєрідність цієї ситуації полягає в залежності між розумом і суспільством, в соціально зумовленому характері критичної рефлексії, неможливості задовольняти потреби розуму чисто теоретично. Класична проблема віри і розуму тут відтворюється в новій площині, а головна герменевтична проблема стає не стільки проблемою становлення догм до історії, скільки проблемою віророзуміння і соціально зумовленої практики.

Беручи до уваги ситуацію просвітницького і секуляризованого світу, нова “політична теологія” прагне переосмислити те ставлення до суспільства і суспільності, яке безпосередньо стосується новозавітної вісті про спасіння, прощення і примирення. “Політична теологія” проголошує необхідність усвідомити процес між есхатологічною вістю про Царство Боже та існуючою соціально - політичною суспільністю з урахуванням змін історичної структури. “Політична теологія” підкреслює, що свобода, мир, примирення як центральні новозавітні положення, не можуть повністю бути надбанням виключно внутрішнього світу людини, а наділяють індивіда критичною свободою перед соціальним середовищем. Однак досягнення цього значно утруднюється. З точки зору теології, християнська віра постає як образ суспільно - критичної свободи, а Церква - як така свобода, до якої християни усвідомлюють себе покликаними перед есхатологічною вістю. Надія розуміється як критично-визвольний захист індивідуума у рішучому запереченні будь-якого історичного тоталітаризму. А любов - не тільки міжособистісне явище, а й визначена суспільством безумовна рішучість жити і діяти заради свободи і справедливості для інших [Див.: Molltman J. *Politische Theologie - Politische Ethik.*- Munchen, 1984; Metz J.B. *Theologie im neuen Paradigma : Politische Theologie.*- In: H.Kung. *Das neuen Paradigma von Theologie.*- Zürich.- 1986].

Зміни, що відбулися у свідомості широких народних мас віруючих під впливом суспільного буття, викликали необхідність внесення нового і в соціально - політичну доктрину православ'я.

У перші роки радянської влади керівництво Російської православної церкви (РПЦ) стояло на ворожих позиціях до влади, відкрито виступало проти соціалізму, що добре відомо з історії.

Нетрадиційні погляди сучасного православного християнства, їх оберненість до вимог часу і народу, з одного боку, вимагають змін у догматах, з другого, - не можна не бачити, що такі зміни загрожують втраті церквою свого обличчя. Розмірковуючи над процесом модернізації, православні богослови намагаються підвести під нові явища догматичну і канонічну базу, забезпечити наступність, показати, що модернізація релігійної ідеології є об'єктивним розвитком теології в цілому.

Людина, за поглядами ідеологів сучасного православ'я, активно включається у суспільні перетворення. Вона не є пасивним творенням Бога, а сама визначає своє місце і роль у житті. Активна соціальна діяльність віруючих є виявом почуття відповідальності людей за історію людства, яка волею промислу Божого довірені їй.

Наприкінці 70-х початку 80-х років РПЦ, до складу якої входило Українське православ'я, стала брати активну участь в екуменічному русі, проводити міжнародні форуми, конференції. Її представники працювали на конгресах, конференціях, входили до постійних органів Всесвітньої Ради миру, Християнської мирної конференції, Всесвітньої Ради Церков (ВРЦ) та ін. Доводячи необхідність для християн боротися за мир, богослови основою такої діяльності вважають справедливість, осудження війн, боротьбу за мир між народами, метою якої є встановлення "вічного миру", досягнення вищої моральної досконалості. Всі люди, вважають православні богослови, незалежно від релігійної належності, є діти небесного отця. Вони можуть примиритися і встановити вічний мир.

Новим для православного богослов'я є діалог, в якому багато християнських Церков переходять від абстрактних закликів до активної, організованої, цілеспрямованої діяльності. Ця діяльність виявляється у конкретних рекомендаціях, заходах, що здійснюються, в першу чергу, організаціями ВРЦ через діалоги з іншими християнськими церквами. Правда, тут співпадання точок зору РПЦ і інших членів ВРЦ стосувалося головним чином проблем миру, прав людини, справедливості відносно народів "третього світу" тощо. Інші соціально-політичні аспекти екуменічного руху не завжди знаходили програмне вираження у діяльності РПЦ, що останнім часом не сприяло зміцненню стосунків між нею та ВРЦ.

Вже ці факти свідчать про те, що в традиційну ідеологію православного християнства глибоко проникають модерністські ідеї. Сучасне богослов'я намагається поступово вивільнитися від всього

застарілого, неспівзвучного часові, широко застосовуючи соціально-політичні ідеї. Це допомагає церкві перебороти кризу, зберегти свій вплив на віруючих. Актуалізуються питання повернення церкви до проблеми “людина - суспільство”, осмислення становища церкви в сучасному світі, робляться спроби богословського осмислення мирських проблем.

Православний модернізм, розвиваючись під впливом реальних історичних обставин, з одного боку, є одним із засобів зміцнення, самозахисту релігії, а з другого - відображенням об'єктивно зумовлених змін у свідомості і поведінці віруючих.

Модернізм у православ'ї має і деякі особливості. По-перше, він здійснюється на традиційній основі, яка тлумачиться по-новому. З старих християнських істин богослови роблять нові моральні висновки. По - друге, модернізм спрямований не на людину взагалі, а на громадянина нашої країни з урахуванням його соціально - політичних і моральних поглядів. В останні роки православний модернізм має поміркований характер, оновлення православ'я відбувається поступово, у поєднанні консерватизму і модернізму і знаходить специфічний вияв у лівохристиянській ідеології.

Модернізація релігійного комплексу, переорієнтація православ'я на нові суспільно-економічні та політичні принципи об'єктивно відкриває нові можливості для активної участі віруючих у житті країни.

Проте не слід ототожнювати політичну позицію церкви і її ідеологію. Основні засади трактування релігійною ідеологією соціальних процесів, спроби пояснити суспільний розвиток спираючись на ідеї есхатології, провіденціалізму, підкорити їх волі Божій - усе це залишається незмінним. Сучасний релігійний модернізм пов'язаний не стільки з переглядом і зміною віровчення чи культових дій, скільки з тими висновками, котрі випливають із них, формами і методами діяльності релігійних організацій відповідно до нових суспільно-історичних умов, способу життя і діяльності людей. Звичайно, ці зміни теж відбуваються у межах основоположних принципів релігії, передусім непохитності віри у надприродне, збереження ідеї про подвоєння світу та інших специфічних християнських догматах, вкладених у Символ віри. Необхідно зазначити, що зміни охоплюють не тільки богословський, теоретичний рівень, а й буденну релігійну свідомість. Момент всезагальності сучасного модернізму релігії посилюється тим фактом, що нові елементи буденної релігійної свідомості впливають суттєво на весь процес новацій в релігії. Тут особливо чітко прослідковується вплив безпосередніх політичних інтересів рядових віруючих на соціально-політичну платформу церкви.

Екуменізм виник як інструмент єднання християнських церков. Екуменісти розраховували шляхом порівняльного вивчення доктринальних відмінностей між християнськими церквами знайти загальні ідейні витоки християнства, створити базу для практичного кооперування єдиної релігійної общини.

Плани прихильників екуменізму проте виходили за межі чисто релігійної діяльності. Виходячи з ідеї про провідну роль в релігії в інтеграції суспільства, вони намагалися обґрунтувати домінуючу роль Всесвітньої Ради Церков у створенні “глобального соціуму”, який би знаходився під контролем Церкви. Генеральний секретар ВРЦ Ф.Поттер пов’язує єдність церков з єдністю всього людства [Potter P. The unity of the church: What is to be done? - The Ecumenical review.- Genena.- WCC.- 1977.- vol. 29.- w 3.- P. 305].

Зміни у політичній орієнтації ВРЦ впливали і на екуменічну інтерпретацію соціальних принципів християнства. У християнській традиції соціальні концепції тісно сплітаються з етичними. Прихильники християнської інтеграції намагаються створити єдину соціальну програму, екуменічну “соціальну етику”.

Після утворення соціалістичної системи всі церкви вимушені були визначитися зі своєю позицією до неї. Екуменічні кола, заявляючи про дотримання принципів політичного нейтралізму, віддавали перевагу суспільству із змішаною економікою. Дж.Олдхем, один з засновників ВРЦ, висунув концепцію “відповідального суспільства”, яка передбачала створення суспільства за єдиними соціально - релігійними засадами. Були і інші точки зору з цих питань. Наприклад, прихильники відомого протестантського теолога К.Барта вважали, що ці концепції не мають достатньої “біблейської” основи, більш молоді теологи не згодні були з односторонньою прозахідною орієнтацією, небажанням враховувати інтереси залежних і напівзалежних країн.

Вступ до ВРЦ нових держав, що з’явилися внаслідок національно-визвольних рухів, певною мірою вплинув і на визначення соціальних проблем. Керівник програми “Церква і суспільство” П.Абрехт заявив, “церква повинна рахуватися з швидкими соціальними змінами тому, що Євангеліє існує для всього світу, який змінюється завдяки людській діяльності” [Abrecht P. The churches and rapid social change.- N.Y.- 1961.- P. 49].

ВРЦ і її спеціальний орган - комісія із справах міжнародних зв’язків намагаються посилити свій вплив на міжнародну політику, міжнародну соціальну діяльність. На спеціальній конференції ВРЦ з питань роззброєння (1978 р.) стверджувалося про необхідність розробити “богослов’я світу”, яке матиме “есхатологічний” характер та характер

пророцтва, і кризь його призму розглядати всі актуальні проблеми сучасності. Слово Христа має значення для всієї історії. Місія Церкви – проголосити це слово у термінах, які можуть бути перекладені у політичні дії.

Екуменічний рух підтримує акції ООН у розв'язанні конкретних кризових проблем міжнародного життя. В цілому соціально-політична діяльність органів ВРЦ стимулює дослідження богословських і соціологічних проблем екуменізму: соціальних змін, екології, соціального прогнозу тощо.

Для Європи інородним став соціальний феномен вторгнення релігії у політику і тим самим у права людини. “Європу людини” ще мають побудувати. А поки що це – побажання відкритості, діалогу, взаєморозуміння. У пошуках “Європи людини” велику роль може зіграти релігія, передусім християнська. Не остання роль в цьому відводиться і православ'ю, і Україні як одній з країн, де православ'я має значне поширення і вплив.

Церква багатонаціональна і полікультурна спільнота, об'єднана духовною єдністю. Вона - носій загальнолюдської моралі, ідеалів. Вона формує самосвідомість суспільства, даючи йому духовні орієнтири. Водночас Церква - важливий ідеологічний чинник політики. Разом з тим релігійно-моральні установки різних конфесій, маючи загальнолюдські цінності за змістом, іноді можуть не збігатися, що яскраво виявляється у теологічних та громадянських протиріччях.

Православне християнство, як носій традицій Візантії, будучи церквою християнського Сходу, тобто державної соборності, має дещо іншу моральну систему, ніж західноєвропейське християнство. В ньому у центрі перебуває не економічна людина, а її моральна досконалість.

Про свободу совісті і релігії стосовно посткомуністичних країн говорити треба обережно, оскільки становище релігійних інститутів в них було не однаковим. Якщо в Албанії всі храми, монастирі, мечеті з 1967 р. були закриті, заборонена усяка релігійна діяльність і проголошено створення “першої в світі атеїстичної держави”, то у Польщі Римо-Католицька церква користувалася не тільки величезною підтримкою населення, а й зберегла позиції в багатьох сферах суспільно-культурного життя, примушуючи уряд рахуватися з нею. Більш ліберальною, в порівнянні з радянською моделлю, була політика щодо релігії і Церкви в Югославії, Чехії, Угорщині і деяких інших країнах. За даними репрезентативних опитувань (European Value Program, 1991) релігійними вважали себе 96% опитаних поляків. У Східній Німеччині, Чехії, Латвії цей показник складав від 32% до 38%, Естонії - біля 20%.

Які ж тенденції є загальними у розгляді соціально - релігійних процесів у посткомуністичних країнах? Хоча зміни зафіксовані більш на соціальному, ніж на індивідуальному рівні, релігія стала відігравати важливу роль в житті суспільства. Відтворення інституціональних релігійних структур позитивно відбилося і на зростанні релігійності населення. Рівень довіри до церкви у посткомуністичних державах є найвищим серед інших суспільних інституцій.

В той же час посткомуністична ситуація принесла з собою і серйозні проблеми на ґрунті релігії, які виявилися складнішими, ніж можна було уявити. Потенціал релігії, як могутнього чинника політичної і етнічної мобілізації, виявився реалізованим настільки високою мірою, що забарвив воєнні конфлікти (Югославія, Закавказзя). Зміна політичної карти Європи, поява низки нових незалежних держав, спричинили прагнення до самостійності чи зміни юрисдикції церковних організацій. Ці прагнення зустріли жорсткий супротив з боку релігійно-адміністративних центрів: конфлікти між церковними метрополіями і провінціями значною мірою визначають характер посткомуністичної релігійної ситуації.

Досвід показує, що принцип відокремлення Церкви від держави і його розуміння дуже різняться у західноєвропейських і східноєвропейських країнах. Якщо на Заході наголошують на відокремленні Церкви і держави, то в конституціях посткомуністичних країнах, зокрема Росії, України, зафіксовано тільки відокремлення Церкви від держави. В першому випадку підкреслюється рівноправність суб'єктів державно-церковних відносин, в другому - як суб'єктно-об'єктна взаємодія [Див.: Єленський В. Модели церковно-государственных отношений стран Западной Европы и США.- Киев.- 1996.- С. 7].

Таким чином, кінець ХХ ст. став добою зростання ролі християнських конфесій і церков у суспільно-політичному житті держав, де вони мають поширення і вплив. Діалог християнства з сучасним світом триває і поглиблюється, відкриваючи нові можливості для порозуміння і зміцнення єдності європейських народів.

КАЛЬВІНІЗМ ТА АРМІНІАНСТВО У ВІРОВЧЕННІ ЄВАНГЕЛЬСЬКИХ ХРИСТІЯН-БАПТИСТІВ

Головна різниця між кальвінізмом та армініанством полягає у різних підходах до розв'язання проблеми співвідношення провіденціалізму та свободи людської волі. Ця проблема знаходить в богослов'ї своє безпосереднє відображення в сотеріології, тобто вченні про спасіння. На практиці ж вона виходить за ці межі, оскільки відображає ставлення людини до навколишнього світу, є наріжним каменем світорозуміння людини, мотивує її поведінку. Тому зрозумілим є той інтерес до цієї теми протягом всього існування людства, який знаходив своє втілення у різних богословських та філософських системах. У зв'язку з тим, що баптизм в Україні відіграє значну роль у релігійних процесах, займаючи офіційно четверте місце за кількістю своїх громад, що об'єднують біля 150 тисяч вірних, інтерес викликає також розв'язання цього питання в його вченні. Це тим більше, що богословські погляди тієї чи іншої релігійної групи безперечно знаходять своє відображення у практичній поведінці її прихильників.

У вітчизняному євангельському богослов'ї, частиною якого є богослов'я євангельських християн-баптистів, синтезувався вплив богослов'я європейського протестантизму та богословської думки вітчизняного православ'я. Отже, вітчизняне євангельське богослов'я увібрало й трансформувало різні компоненти християнської духовності - східної та західної. Безперечним є вплив західноєвропейського протестантизму на формально-організаційне та ідейне формування складових частин євангельського руху в Україні, в першу чергу баптизму, та східно-православної традиції, що проявляється і в богословських поглядах, і на побутовому рівні у віруваннях пересічних євангельських віруючих.

Євангельський рух виникає в Російській імперії в другій половині XIX століття в різних географічних регіонах та в різних соціальних групах. Це зумовило й появу різних євангельських груп, які мають розбіжності в розумінні тих чи інших богословських питань, але близькі між собою у принципових позиціях. Диференціація євангельського руху в Україні, який започаткувався у формі українського штундизму, спричинила утворення в його середовищі кількох релігійних угруповань:

* Решетніков Ю.С. – пошукивець Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

українських баптистів, младоштундистів, мальованців, пізніше - українських адвентистів та євангельських християн. Різні євангельські угруповання були складовими частинами єдиного руху. В той же час вони мали й притаманні їм відмінності у світоглядно-доктринальних позиціях, в тому числі й у підходах до розв'язання означеної проблеми.

Останнім часом в українському євангельсько-баптистському середовищі спостерігається деяка полеміка, пов'язана з відношенням до кальвінізму. Вона викликана новітнім впливом цього богословського вчення на погляди місцевих євангельських віруючих, який здійснюється через закордонних місіонерів та викладачів, які сповідують саме кальвіністські погляди. Особливо цей вплив відчувається у богословських навчальних закладах. В той же час більшість місцевих баптистів України стоїть на дещо інших богословських позиціях.

Антропологія і сотеріологія баптизму виходять із загальнопротестантського визнання абсолютної гріховності та зіпсованості людської натури і можливості спасіння виключно за благодаттю Божою. Всі протестанти сповідують гріховність людини і зумовлену з цим її вічну загибель. З іншого боку, в основі християнського вірування лежить переконання, що грішники можуть бути врятовані і ввійти у спілкування з Богом. Тому центральне питання для них полягає в тому, щоб зрозуміти: як грішники можуть бути виправдані?

Тема виправдання була улюбленою темою суперечок і суджень в схоластичному богослов'ї, але за тисячу років до Реформації офіційна церква (ані на Сході, ані на Заході) жодного разу не висловила офіційної думки з цього приводу. Найважливіша тема Нового Заповіту із-за ряду причин не була наведена чітко, а богословські мудрування пропонували велику кількість висловлювань з цього приводу. Тому на питання, яке завдяки гуманізму почало звучати не колективно, а індивідуально, особисто: "Що я повинен зробити, щоб спастися?", авторитетні представники історичних церков (поважні монахи, старці і навіть патріархи) давали неоднозначну відповідь.

Традиційно вважалося, що Бог уклав з людиною заповіт, у відповідності з яким зобов'язується виправдати кожного, хто буде відповідати певним умовам святості. Завжди розумілося, що Бог цілком неупереджено зважає кожну людину: якщо вона задовольняє вимогам Бога – буде виправдана, якщо ні – засуджена. Іншими словами: що ти заробив – те й отримаєш: або вічне життя або ж вічне засудження.

Вивчаючи Августина, родоначальник Реформації Лютер зрозумів, що грішники не в змозі робити нічого іншого, крім гріха. Сам Лютер у своєму чернецькому житті щосили намагався задовольнити вимоги Бога. Але чим більш суворо він це робив, тим більше розумів, що

не в силах їх виконати.

Наполегливо вивчаючи Послання до Римлян, Лютер зрозумів, що Боже виправдання ґрунтується не на людських справах, а на милості й благодаті самого Бога. Бог потребує праведності, але за Своєю благодаттю Він Сам виконує умови, які людина не в змозі виконати.

На питання: «Що потрібно від людини, щоб милосердний Бог виправдав його?» - протестантизм відповідає: тільки віра – Solo fide. Але при цьому Лютер, Кальвін та інші протестанти під вірою розуміли не тільки впевненість в історичній істинності якого-небудь фактору або явища. По-перше, для всіх протестантів (особливо для баптистів) віра є особистою, персональною справою. Відтак це не просто згода з тим, що Христос був на землі, як історична персона, яка мала значення для апостолів або для релігійних людей, але це тверда впевненість, що він прийшов на землю заради мене особисто, заради мого спасіння. По-друге, віра повинна бути довірою. Для баптистів віра – це не тільки впевненість в тому, що щось є правильним, істинним, але й готовність діяти у відповідності зі своєю вірою. Отже, віра – це не тільки впевненість, що Бог існує, але й готовність робити вчинки у відповідності з Божими вимогами, а також готовність довіряти Божим обіцянкам. По-третє, віра є способом поєднання віруючого з Богом у Христі, матеріального та духовного світу. Тому віра, з точки зору протестантизму, це не якийсь набір доктрин. За визначенням Лютера, це – шлюбне кілечко, що засвідчує взаємні зобов'язання та на спілку між віруючим та Христом.

Таким чином, протестантизм розставив духовні категорії наступним чином: Бог дарує людині благодать, а потім людина, використовуючи цю благодать, задовольняє праведність Бога. Спосіб, за допомогою якого ця система функціонує, є віра. Саме таких поглядів додержуються й українські баптисти.

Однак застосування принципу "Тільки вірою" в баптизмі має деякі особливості. В лютеранстві виправдання вірою підкреслювалося так сильно, що деякі з послідовників Лютера навіть зробили висновок, що християни вільні від моральних зобов'язань, якщо вони мають віру у Христа. Баптисти ж підкреслюють не тільки виправдання грішника, що вперше кається, але й постійне виправдання святих, називаючи це процесом освячення. Освячення це також процес виправдання по вірі, але процес, який протікає все життя й полягає у постійному звільненні від повсякденного гріха і недосконалості.

Вітчизняні баптисти, які вийшли з православного середовища й знаходились у православному оточенні, завжди наполегливо підкреслювали важливість нерозривного зв'язку віри та справ. В своєму "Короткому вченні віри" українські баптисти писали у 1903 році: "Якщо

пробуджений підкоряється голосу Закликаючого, то отримує благодать покаяння, вірою в Господа Ісуса Христа і набуває прощення гріхів, виправдання перед Богом та свідчення в усиновленні Богу через благодать Святого Духа. Бо вірою спасається людина, вірою, що діє любов'ю; без справ же віра – мертва ... Ця дійсна істинна віра плодом своїм має святість, або освячення життя. Сутність освячення (святості) є вдячна синівська любов до Бога й любов до братів і ближніх, мета – слава Божа. Святість в цьому житті не досконала, а зростаюча: віруючий досконалий тільки у Христі. Тільки пильнуючий та перебуваючий у Христі має силу святості, без якої ніхто не побачить Господа. Але й при святому житті християнин завжди потребує прощаючої сили Крові Христа, бо той, хто говорить, що не має гріха, обманює себе”[История евангельско-баптистского движения в Украине. Материалы и документы.- Одесса, 1998.- С. 256].

Одним з найцікавіших моментів в еволюції богослов'я українського баптизму є колізії, пов'язані з розумінням ідеї передвибрання та призначення, співвідношення провіденціалізму та свободної волі людини. Дискусія навколо ідеї передвибрання йшла в християнстві давно, але саме в протестантизмі вона здобула найбільш гостру форму.

Як відомо, учень Кальвіна Теодор Беза (1519-1605), здійснюючи систематизацію кальвінізму, за відправну точку своєї системи вибрав призначення, тобто незалежне божественне рішення про участь кожної людини. Всі інші доктрини Беза розглядав як наслідки цього рішення. Таким чином, доктрина про призначення набула статусу керуючого принципу кальвінізму, хоча сам Кальвін не відводив їй такого місця.

Виходячи з уявлення про незалежного Бога, який у своїх рішеннях та в своєму виборі зовсім не залежить від людської волі й котрий ніяк не підлеглий ніяким законам, Кальвін наполягав на доктрині абсолютного подвійного призначення, згідно з якою Бог призначає деяким вічне життя, а іншим вічну смерть, не звертаючи уваги на їх особисті заслуги або недоліки. Не тільки спасіння, але й кожний крок в житті людини, тобто все повсякденне життя цілком залежить від волі Бога, а не від людського рішення. На думку Кальвіна, призначення - це вічне веління Бога, яким Він визначає те, що Він хоче зробити з кожною людиною. Для Кальвіна призначення було лише одним з виявів загальної таємниці людського буття, що закрите від людей. Людям не дано знати, чому Він вибирає одних і відкидає інших.

Це, на перший погляд, фаталістичне вчення, що заперечує значення волі людини, було сприйняте сильною групою західних баптистів – партикулярними баптистами. Здавалось б, що воно повинне

вести його послідовників у темряву фаталізму, але насправді, як показала історія кальвінізму і баптистських громад Північної Америки, воно давало людям незалежне, розсудливе, вольове і відповідальне відношення до світу і до себе. Саме послідовники цього вчення, пресвітеріани і партикулярні баптисти, створили процвітаючу і демократичну цивілізацію за декілька століть невтомної праці. Таємниця цього парадокса полягає у впевненості, яку дає призначення. Послідовник кальвіністського вчення непохитно впевнений, що він спасений і спасений назавжди, що кожний його крок визначений Всевишнім, а тому він спокійно зустрічає знегоди й рішуче працює в цьому світі. Потусвітне визначення перетворюється в посювітню свободу, або ж, як пояснював реформацію Ф.Шеллінг: "В чому спасіння від фатуму? – воно в провидінні!"

З вчення про призначення випливає також теорія про обмежене викуплення. Вона виходить з того, що Христос помер не за всіх людей, а тільки за вибраних і визначених до спасіння. Якщо вважати, що Христос дійсно помер за всіх, а не тільки за спасених, то здається, що його жертва для деяких була даремною. В той же час уявити собі в рамках логічної системи кальвінізму розумного Бога, що діє даремно і нерозумно, та ще й в такому важливому питанні як спасіння, було просто неможливо.

Саме із-за віри в таке особливе, обмежене або часткове вибрання баптисти, які дотримувалися таких поглядів, одержали назву часткових або партикулярних баптистів. На противагу їм, баптисти, що стоять на армініанських позиціях, почали називатися загальними баптистами.

Армініанство почалося з «Ремонстрації», тобто заяви яку у 1610 році підписали 46 служителів голландської реформатської церкви. В цій заяві було 5 пунктів, що вказували на непогодженість з доктриною призначення, а також з теорією обмеженого викуплення і вічної безпеки християнина, зміст якої полягає в тому, що передвибраний і спасений вже ніколи і ні за яких умов не може загубити своє спасіння. Ці погляди ремонстранти вважали не біблійними. Сам Яків Арміній, ідейний натхненник «Ремонстрації», помер за рік до цієї події.

В другій частині заяви ремонстранти давали своє розуміння доктрини передобрання: призначення зумовлюється вірою, а засудження зумовлюється невірою; призначення до спасіння належить всім, і саме таким чином, що ніхто не отримає прощення, крім тих, хто повірив; благодать діє не нездоланно.

Всі пункти «Ремонстрації» чітко вказують на свободну волю людини і її участь в процесі спасіння. Але при цьому армініанство не слід змішувати з пелагіанством, з яким боровся Августин. Пелагій вважав, що

людина не настільки гріховна, що не може власними зусиллями відповісти на заклик благодаті Бога. Арміній, як і Кальвін, вважав людину абсолютно поневоленою гріхом, і в цьому стані людина не в змозі зробити вибір на користь Бога. Але якщо Кальвін говорив далі, що благодать непереборна (тобто, хоче людина чи ні, благодать рятує грішника), то Арміній твердив, що благодать тільки врівноважує гріховний початок в людині так, що її воля стає дійсно вільною і вона може самостійно і з повною відповідальністю прийняти рішення: прийняти або відкинути спасіння, запропоноване Богом.

Ортодоксальні кальвіністи на Дортському (Дортрехтському) соборі 1619 р. у відповідь на «Ремонстрацію» прийняли 5 основних принципів свого вчення, які до цього часу є основними положеннями партикулярних баптистів: повна порочність людини, тобто вона нічого не може зробити для свого спасіння; безумовний вибір, тобто людина вибирається Богом без будь-яких на це підстав і умов; обмежене викуплення, тобто Христос помер тільки за вибраних, а не за всіх людей; непереборна благодать, тобто якщо людина вибрана для спасіння, то вона не може чинити опір Святому Духові; вічна безпека, тобто одного разу спасений – спасений назавжди, він не може бути залишений Богом.

Український баптизм ХІХ століття, на етапі осмислення своєї богословської позиції, без сумніву, знаходився під впливом німецького баптизму, а тому прийняв дуже чітку кальвіністську спрямованість. Це пов'язане з тим, що німецький баптизм розвивався під впливом американського партикулярного баптизму. У "Віровченні російських євангельських християн-баптистів", надрукованому в Ростові-на-Дону у 1906 р. (в основі якого лежало гамбурзьке сповідання Онкена, те, яке можна вважати тогочасним офіційним віровченням Російського союзу баптистів, до складу якого входили й українські баптисти), говориться: "Ми віримо, що від вічності було вільне, нічим поза себе не кероване благовоління Бога – викупити грішників. Тому, як перед заснуванням світу, за невимірною любов'ю Бога було вирішено, що Єгова – Помазаник, через Своє олюдження і смерть повинен був зробитися Відкупителем, то загублені, яким протягом певного часу дійсно повинно було бути надане викуплення, були вибрані також Отцем, ймення їх записані на небесах і самі вони передані в руки Відкупителя як Його народ, як вівці Його отари і як Його наречена. Цим особам було визначене вічне життя в Ісусі Христі і в той же час визначені ті засоби, які повинні їх привести до віри у Христа, до святості і, нарешті, до вічного блаженства. Таке визначення Бога встановлено на віки і незмінно, так що ті, кого воно стосується, – не можуть бути вирвані з рук Христових, але силою Бога додержуються у вірі і любові до Христа, доки вони не

зробляться спадкоємцями слави Його” [История баптизма: Сборник.- Вып. 1.- Одесса, 1996.- С. 424].

Ця стаття чітко показує впевненість вітчизняних баптистів в супралапсаризмі (від *Supra lapsum* – до гріхопадіння). Суть цієї теорії в тому, що призначення Бога діяло до гріхопадіння і зумовило саме гріхопадіння, в обмеженому викупленні, тобто в тому, що Христос помер не за всіх людей, а тільки за вибраних і визначених до спасіння, а також в вічній безпеці послідовників Христових, які ні за яких обставин не можуть загубити спасіння.

В той же час північне крило вітчизняного євангельсько-баптистського руху - євангельське християнство - богословськи знаходилося під впливом англійського дарбізму і загального баптизму. Це було пов'язане з тим, що петербурзьке ядро євангельського християнства успадкувало погляди лорда Редстока, дарбіста за своїм віровченням, а також з тим, що визнаний лідер євангельських християн І.Проханов у 1895 році пройшов річний курс богослов'я у коледжі англійських загальних баптистів у Брістолі. Тому там і панувало більш армініанське, ніж кальвіністське, уявлення про передвибрання, а, можливо, там більш сильно почувався вплив православної богословської думки. Зокрема, І.Проханов говорить про передвибрання людини до спасіння і про призначення так: "Божа благодать пропонується всім людям, а не тільки призначеним до вічного спасіння. Боже призначення одних до вічного спасіння, а інших – до вічного засудження ґрунтується на передбаченні того, приймуть вони Його заклик чи ні. Благодать Бога не обмежує свободу людини, не діє на неї нездоланно і не виключає активної участі людини в тому, що в ньому здійснюється через неї. Благодать необхідна людині і для збереження себе в вірі. Якщо вона шукає її впливу і дії, то вона ніколи не загине, ніхто не викраде її з рук Отця, але сама людина за вільним рішенням може відмовитися від благодаті і полюбити цей вік і навіть загинути”[История баптизма: Сборник.- Вып. 1.- Одесса, 1996.- С. 444].

Таке, повністю армініанське розуміння передвибрання поступово почало завойовувати все більше прихильників після об'єднання євангельських християн і баптистів в один союз у 1944 році, коли богословське лідерство у Всесоюзній Раді ЄХБ перейшло до євангельських християн. Більшу частину керівництва нового союзу склали представники саме цього крила вітчизняного баптистського руху. Це згодом позначилось і на догматиці, яка спочатку, принаймні на рівні особистих поглядів, як пересічних віруючих, так і керівництва, а потім й на рівні офіційного віровчення, стала виражати більш погляди євангельських християн, ніж баптистів. Післявоєнний баптизм повністю

став на армініанські позиції і віровчення євангельських християн-баптистів, яке було прийняте на 43 з'їзді ЄХБ у 1985 році констатує: "Бог пропонує людині спасіння у Христі безкоштовно. Від людини залежить, прийняти вірою спасіння, що пропонується їй, і вічне життя, а чи ж відкинути їх" [История баптизма.- С. 462].

Так український баптизм, почавши з кальвінізму, перейшов на армініанські позиції. З початку 90-х років ХХ ст. він при новому зіткненні з кальвінізмом відстоює свої армініанські погляди. Особливо це стосується фундаменталістсько налаштованих автономних та незалежних баптистських груп, що вийшли з Ради Церков ЄХБ, а також церков, що входять до складу цього Союзу. Взагалі слід зазначити, що саме послідовники Ради Церков знаходяться зараз на більш армініанських позиціях, ніж ВСО ЄХБ [Див.: Вероучение євангельських християн-баптистів.- С. 9-10].

Незважаючи на гостру дискусію у баптистському середовищі, що точиться навколо означених богословських питань, практично відсутня серйозна аналітична література, присвячена цій проблемі. В той же час більшість тих, хто стоїть на позиціях партикулярних баптистів, свідомо або несвідомо, спотворюють армініанство, видаючи його за пелагіанство, що намагається виправдати людину власними заслугами та добрими справами. Водночас і їх опоненти часто спотворюють вчення кальвіністів, відзначаючи, що воно дозволяє віруючим жити безвідповідально, бо ніщо, навіть гріх, не може позбавити людину спасіння.

Слід зазначити, що толерантність у богословських питаннях притаманна традиціям українських євангельських християн-баптистів, що відповідає їй загальнопротестантській позиції щодо права кожного окремого віруючого самостійно тлумачити Святе Письмо. Виразом цієї позиції було рішення першого з'їзду вітчизняних баптистів у 1884 році, яке проголошувало догматичну єдність бажаною, але не обов'язковою. Це було викликано тим, що вітчизняні баптисти добре розуміли небезпеку відсутності гнучкості з богословських питань, що могло призвести до розколу у євангельському русі. Тому навряд чи різні позиції щодо означених богословських питань будуть вести до продовження диференціації українського баптизму.

ФЕНОМЕН СТРАЖДАННЯ ПРАВЕДНИКІВ У ПРАВОСЛАВНОМУ БОГОМИСЛЕННІ

Проблема існування страждання в світі споконвічно турбувала людину. Особливу увагу їй приділяють у ХХ столітті, коли негативні стани буття людини в світі набувають глобального значення.

Надзвичайно хвилює нас і викликає великий резонанс феномен страждання невинних (чи то жертв численних війн, а чи ж полонених концтаборів). Людина не може зберегти свій внутрішній світ за умов втрати сенсу буття, особливо гостро ця проблема постає коли людина перебуває в негативному екзистенційному стані. Страждання виступає як безпосередня явленість тендітності, плинності, обмеженості людського буття в порівнянні з буттям взагалі. Тому страждання невід'ємне від людського існування і всюдисуще.

Звернення до надбань релігійної етики православ'я доволі продуктивне, на мою думку, тому, що по-перше, феномен страждання був завжди в центрі уваги богословів, а тому з часом ми можемо дослідити і розкрити певні традиції і тенденції у розгляді цього явища; по-друге, метод православного богослов'я – це описативний метод індивідуального досвіду, що виключає абстрактні узагальнення, проти яких, до речі, постають такі філософські течії сучасності, як феноменологія, екзистенціалізм та персоналізм; по-третє, дослідники, філософи і мислителі, що зосереджували свої наукові інтереси на проблему страждання, неодмінно приходили до релігійної етики (навіть, якщо і не були віруючими) (Шопегауер, Нестеренко, Сартр та ін.) і, нарешті, тому що особливість розгляду феномену страждання у православ'ї (як і взагалі в східній християнській традиції) розкривається, за словами відомого дослідника С.Аверинцева, у його відмінностях від традицій західного християнства, якому притаманні: “Перш за все риторичний раціоналізм..., потім навички логічної формалізації, що проявлялись в прихильності до дефініцій і силогізмів, і, нарешті, навички мислення в опозиціях виявились більш вірними рецепції античної спадщини, ніж Біблії, проповіді Христа і навіть загальновідомим догмам церкви. Ні в Євангеліях, ні в апостола Павла ми не знайдемо жодної формальної дефініції. Природа Царства Божого розкривається не в дефініціях, а в притчах” [Аверинцев С.С. Христианский восток и мы //

* Кавуненко Н.І. – Київський Національний університет імені Тараса Шевченка.

Традиции и наследие христианского востока. Материалы международной конференции.- М., 1996.- С. 18].

Феномен страждання розкривається в православ'ї через особистість, і це поняття займає в цьому центральне значення. Православ'я окреслює особистість як сплав образу Божого і природи. Образ Божий осмислюється цілком апофатично і володіє тією ж повнотою та непізнаністю, що й Первообраз. Природа людини розуміється не як щось аморфно-негативне, що потребує зречення (хоча є напрямком в богослов'ї, який осмислює людську особистість через опозицію дух – тіло), а й як та частина особистості, що, залежно від спрямування, може спастись (тобто досягнути повноти свого існування, онтологічної трансформації, яка може здійснитися лише дією волі Божої) і збагатити особистісно духовне життя людини, а чи ж навпаки – загальмувати її зростання. Але це цілком залежить від того, куди спрямована природа. Особистість — створена. В цьому розумінні вона має свій початок, але з цього зовсім не слідує, що має й кінець. Кінцевість – не емпіричний, а онтологічний факт, внутрішня якість тутешнього буття. Але християнство (як і взагалі релігія) проголошує звістку про переборення смерті, що залежить від особистості. Тому природа особистості постає як променеподібні, енергійні прояви.

Тварне буття в православ'ї характеризується не тільки енергією, а й наявністю різноманітних енергій, що постійно змінюються. Коли ця велика кількість різноспрямованих енергійних проявів підпорядковується одній, що стає домінантною по відношенню до них, тоді постає питання спрямування енергій. Якщо вся особистісна природа спрямовується до Бога, то людина досягає надприродного стану переборення смерті, якщо ж вона спрямовується на здобуття будь-чого мирського, то людина впадає в пристрасний стан, який характеризується поневоленням Богообразної сутності людини. Така енергійна природа виступає і гарантом свободи тварі, бо передбачається енергійний характер зв'язку Бога і людини. Саме в особистості відбувається зустріч Бога і людини. Таке єднання учасники якого несумірні, можливе завдяки “синергії” воль, “співробітництву”; вільному і свідомому прилученню людини до Бога, шляхом “стягання”, притягнення до себе благодаті (божественних енергій).

Наголосимо на тому, що прямування до Бога є вільним, а свобода розуміється як онтологічне поняття, риса буттєвого статусу, а не мирської ситуації людини: актуальна можливість вибору власної природи, дійсної реалізації в буттєвій зміні, а не “свободі волі і вибору”, що відноситься лише до поведінки абстрактного індивіда з напередданою природою в емпіричному світі.

Розглянувши коротко умови переборення страждання і трансформації його деструктивно-руйнівної сили в позитивно-сміслову, можемо коротко проаналізувати страждання праведників, як найбільш концентрований, напружений прояв цього феномену. На прикладах страждань Йова, Христа, Святих мучеників було виявлено наступні суттєві моменти. Хоч страждання і є ризиком втратити людину своєї людськості, проте є можливість руйнації внутрішнього світу людини, а в разі конструктивності страждання, насамперед є завжди існування на межі, а тому виступає підґрунтям розкриття дійсної сутності людини, виявлення її особистісних (в православно-християнському розумінні) рис. Таке страждання має сенс як можливість зміни і розгортання духовного світу. Біблійні ж слова “І помножив Господь усе, що Йов мав удвоє” (Йов 42:10) потрібно, на мою думку, розуміти, що “страждання має сенс, коли ти стаєш іншим і межі твого духовного світу розширюються” [Франкл В. Человек в поисках смысла.- М., 1990.- С.43].

Страждання Христа сприймаються неоднозначно і осмислюються в християнських течіях по-різному. В православ'ї, підходячи до сенсу страждання Христа, ми обов'язково повинні знов звернутись до поняття свободи, але вже осмисленого через дихотомію покори (послуху) і свавілля. Тут стає необхідним (що було введено для використання преподобним Максимом Сповідником) розрізнення на дві волі – “природну” і “гномічну” (або ту, що вибирає). Вибираючи покору, ми не впадаємо в безвілля, але навпаки, можемо вільно і повно здійснювати волю природну, що базується на єднанні з Богом. Свавілья – це установка потурання собі, яка відкриває шлях пристрастям, а відтак – і поневоленню. Христос, утверджуючи послух і покору (своїм кенозисом), розкриває відношення породження, спорідненості між Сином і Отцем. Особливо цей зв'язок проявляється в вільному кенозисі Сина. Страждання Христа – це страждання через недосконалість світу і людей, наочне відкриття наслідків руйнівної сили людської свободи чинити зло. Ісус же показав своєю мученицькою смертю презирство до всього, що заважало людині поєднатися з богом. Як слушно зазначає з цього питання М.Бубер: “Суть справи в тому, щоб “відкинути самих себе”, звільнитися від самих себе – “себе” як узагальненого поняття всього, до чого прив'язана людина. Це – дійсний вираз відмови від себе, самовіддачі, необхідних для того, щоб звільнитися. За межі цієї попередньої умови прямуювання не веде більше ніяке загальне визначення шляху, а тільки сам цей шлях” [Бубер М. Два образа веры.- М., 1995.- С. 291].

Відтак таке страждання є вільний вибір у виявленні своєї людськості, прояв відповідальності не тільки за себе, а й за своє оточення.

Таке страждання має сенс як опір руйнівним силам зла, зменшення його впливу.

Страждання мучеників розкривають перед нами образ страждання як наслідування Христу. В цьому сенсі вони включають в себе апофатичний момент здобуття себе у відмові від принад світу, від прихильності до зовнішніх сторін життя, що діють не на користь духовним основам особистості.

Мучеництво, як кульмінація моменту уподібнення до Христа, характеризується ще й такою істотною особливістю: безперервність страждань не зупиняє праведника, він готовий йти до кінця, до самої смерті. І в цьому акті “важливим є не просто прийняття смерті, а непротивлення смерті мученицькій. Саме в ній дістав вияв образ людськості Христа як єдності двох природ – людської і Божої” [Горський В. Ідеал страсотерпця. Про специфіку давньоруського образу святості // Філософ. і соціолог. думка.- 1995.- № 1-2.- С. 111].

В усвідомленні своєї смерті проявляється вільний вибір людини. Смерть тут розуміється як жертва, в якій людина дарує Богу найцінніше, що в неї є – своє життя.

У такому вільному прийнятті страждань, у виборі мучеництва проявляється не тільки теоретичне сповідування віри християнської, а й екзистенційне прилучення до сфери божественної, свідоме будовання власного життя за зразком земного подвигу Христа. Таке страждання має сенс як вільний вибір у виявленні своєї людськості, як вияв відповідальності не тільки за себе, а й за своє оточення.

Але тема осмислення феномену страждання і його переборення через усвідомлення, аскетизм й “обожнення” на цих положеннях не закінчується, а розпочинається рядом питань, поставлених у праці. Надалі роздуми можуть розгортатися по актуалізації та співвідношенню понять із здобутками православної антропології, котрій притаманні характерні мотиви екзистенційної філософії. Зокрема:

- уява про людину як про надраціональну цілісність, що зібрана, сконцентрована в єдиному центрі (“серці”);
- критика абстрагованої розсудкової діяльності й абсолютизації зовнішнього пізнання;
- ствердження надрозумного характеру духовного життя пізнання, що в своєму дійсному моменті не є ні почуттям, ні мисленням;
- несприйняття логічних доказів як остаточного критерію істини і достовірності. Істина повинна ґрунтуватися на внутрішньому досвіді (аналог “екзистенційного критерію істини”).

Таким чином, в ряді питань і моментів православна антропологія, для сучасного бачення має чітке екзистенційне забарвлення. Але має вона в той же час багато цікавих моментів, що чекають на свого дослідника.

*Н.Мадей** (м. Львів)

СХІДНІ КАТОЛИЦЬКІ ЦЕРКВИ: ІСТОРІЯ ВИНИКНЕННЯ ТА СУЧАСНИЙ СТАН

Дослідження історичного шляху розвитку християнства з часів його виникнення і по сьогоднішній день дає можливість зробити висновок, що на всіх етапах існування цієї релігії для неї був характерний поділ на окремі напрямки і відгалуження, які вели між собою боротьбу. Вся історія християнства – це численні розколи, конфлікти і ересі. Але не підлягає сумніву і той факт, що в еволюційному процесі розвитку християнства прослідковується і зворотна течія – прагнення до об'єднання в єдину Христову церкву. Представником цієї течії стала римо-католицька церква. В XI-XIII ст. вона досягла апогею своєї могутності (на Заході) і розпочала свою унійну діяльність на Сході.

Римські богослови протягом всього існування Католицької церкви (аж до II-го Ватиканського собору) вкладали дещо інший зміст у слово *унія* (в буквальному перекладі – рівноправний союз). В їхньому розумінні *унія* – це догматичне та адміністративне підпорядкування Римському єпископу при збереженні православними (чи іншими церквами) своїх обрядів. Умови для укладення уній пристосовувалися до певних історичних обставин. Коли вірні православних та орієнтальних церков були поставлені перед вибором повної втрати своєї культурної й національної ідентичності або збереження її, але під іншою духовною юрисдикцією, вони, звичайно, вибирали останнє. Але повністю приєднати певну Східну церкву до системи католицьких церков вдавалося рідко. Дослідники нараховують понад 100 спроб об'єднання християнських церков у єдину церкву, зауважуючи, що лише одна увінчалася успіхом – в 1580 році. Папі Римському Григорію XIII вдалося приєднати до католицького напрямку в християнстві маронітів [Павлов С.В., Мезенцев К.В., Любінцева О.О. Географія релігій.- К., 1998.- С. 123].

* Мадей Н.М. - аспірантка кафедри теорії та історії культури Львівського національного університету імені І.Франка.

Як правило, унії були сепаратними, стосувалися лише частини духовенства та вірних тієї чи іншої Східної церкви. Тож вони призводили до розколів, наслідки яких відчутні й досі. Крім найбільш відомої нам Української греко-католицької церкви, у світі існує ціла низка уніатських церковних структур, як самостійних у внутрішньому управлінні, так і підпорядкованих безпосередньо Римському престолові. Отож, вивчаючи історію УГКЦ, варто вести дослідження у широкому компаративному плані.

Для порівняльного аналізу варто залучити історію таких уніатських церков: у Сирії – Маронітської, Мелькітської, Халдейської, Сиріацької (або Сиро-католицької); в Україні та Туреччині - Вірмено-католицької; в Єгипті –Копто-католицької.

Слід зауважити, що підпорядкування цих церков Римському єпископу не було здійснено лише одномоментним актом проголошення унії. Історія взаємозв'язків Риму і католицьких церков нараховує декілька століть, причому завершується цей етап приєднання XVII-XVIII ст.

Історія маронітів бере свій початок у VII ст., коли від Антіохійської Православної Церкви відколосалася група духовенства та мирян, які поділяли погляди монофелітських богословів і патріархів Кира Александрійського, Сергія, Павла і Пірра Константинопольських, які вчили, що Боголюдина Ісус Христос має два ества - людське і божественне, але лише одну волю – божественну. Це вчення було засуджене як ересь спочатку на Латеранському соборі (649 р.), а потім на VI Вселенському Константинопольському Соборі (681 р.). Більшість монофелітів після соборів повернулись до православ'я. Але невелика група монофелітів Сирії наприкінці VII ст. провела в Ліванських горах свій собор у монастирі пустельника авви Марона. На соборі був обраний монофелітський патріарх Марон. Від його імені і походить назва церкви. Перша спроба приєднання маронітів до католицької церкви припадає на кінець XII століття. “На заклик папи Урбана III мароніти урочисто зреклися помилок перед латинським патріархом в Антіохії в 1182 р. і від того часу залишаються об'єднані з католицькою церквою” [Wappler Antonie. *Historia powszechna Kościoła Katolickiego*, t.X.- Warszawa, 1872.- S. 133], - твердили в XIX ст. дослідники історії католицької церкви. Проте успіху досягла лише наступна спроба об'єднання – в 1580 році Папі римському Григорію XIII вдалося укласти унію між Римською та Маронітською церквами.

Наступною східною католицькою церквою стала мелькітська. Свій початок вона веде з того часу, коли частина сирійських старовірів після Халкедонського собору повернулися до православ'я і утворили самостійну церкву. Після цього вони отримали сучасну назву.

“Мелькіти” – арабізована трансформація “*мелькійун*” – від сирійського “*молканійє*”, що в свою чергу є перекладом з грецької “*базілікої*” – імператорський, тобто ті, які повернулися до імператорської віри. Після утворення Османської імперії сюди поступово прибували численні католицькі місіонери, в результаті діяльності яких патріарх міста Аллепо Кирилос II прийняв римські католицькі догмати і визнав владу папи Римського. Щодо офіційного укладення унії, то серед науковців немає однастайності щодо встановлення конкретної дати: одні називають 1729 рік (наприклад, Вільгельм Колер [Koehler W. Die Katholischen Kirchen des Morgenlandes.- Darmstadt, 1896.- С. 125], сучасні ж дослідники схилиються до середини XIX ст., коли ця церква була визнана спеціальним султанським фірманом [Павлов С.В. Вк. праця.- С. 125].

Стосунки між несторіанськими громадами і Римською церквою розпочались в XIII ст., коли папа Микола IV відправив послання Католикосу Яхбаллаху (1317 р.), монголу за національністю [Бедуелл Г. История церкви.- Москва, 1996.- С. 220]. Термін “халдейська церква” був запроваджений в XV ст. для позначення християн, які населяли територію стародавньої Халдеї (поблизу Вавилону). В 1445 р. халдеї підписали декрет Флорентійської унії, проте незабаром знову повернулись до несторіанства. В XVI ст. розпочалась місіонерська діяльність францисканців і домініканців, яка спричинила спорадичні повернення до католицизму. В 1553 р. значна частина несторіан на чолі з архімандритом Іоанном Сулакою (Симон VIII Денга) уклала унію з Римом, внаслідок якої Сулака став патріархом Вавілонським із резиденцією в Діярбакірі. Ця унія була розірвана в першій половині XVII ст. Католикосом Симоном XII Денгою, який повернувся до несторіанства. Однак завдяки діяльності капуцинів в 1771 р. Католикос Еліаш XII Денга знову уклав унію з Римом. Проте більшість несторіан прийняла унію аж в XX ст. за патріарха Йосифа-Емануїла II (пом. в 1947 р.). Переслідування турків змусили патріарха Йосифа VII перенести свою резиденцію до Багдаду. На даний час халдейська церква нараховує 279586 халдейців-католиків [Encyklopedia katolicka, t. III.- Lublin, 1974.- С. 57]. Патріархом католицьким в Багдаді є Павло II Чейко. Існують два патріарших вікаріати - в Стамбулі для католиків Туреччини і в Каїрі для халдейців-египтян.

Наступний випадок - Сирійська католицька церква. Самоназва віруючих цієї церкви – “сурійам католум” (сирійські католики). Вони є дуже маленьким відгалуженням якобітської церкви. Стосунки Ватикану з цією церквою розпочинаються ще в XV столітті. На Флорентійському соборі був проголошений декрет унії з якобітами (4 лютого 1442 р.). Декрет цей містив символ Віри, список канонічних книг, приписи щодо

вигляду і складу Євхаристії та щодо четвертого шлюбу [Hergenrother J. *Historia powszechna Kościoła Katolickiego*, t. X.- Warszawa, 1902.- С. 128]. Більшість якобитів вписали цей декрет до своїх церковних книг, але у зв'язку з великою відстанню до Риму та потужним натиском арабів унія не досягла сподіваного результату. Стосунки Риму з сирійцями відновилися аж у XVII ст., коли до Сирії й Лівану почали прибувати місіонери ордену капуцинів. В 1633 році була створена перша уніатська старосирійська єпархія. Османський султан визнав її спеціальним фірманом. У 1783 році в цій церкві перемогли прихильники католицького напрямку, які обрали свого патріарха. Він був затверджений папою як Сиріацький патріарх Антіохії.

Після хрестових походів (XII ст.) частина вірменів перейшла у католицизм, створивши своє королівство – Кілікія. Після втрати цим державним утворенням незалежності майже всі вірмени повернулися до своєї апостольської церкви. Проте папи Римські постійно намагалися відновити перерваний зв'язок з вірменами. В 1437 р. папа Євген IV вислав декілька францисканців, щоб навернути вірмен до унії. Їм вдалося переконати Католикоса Константина VI прислати своїх делегатів на Флорентійський собор. Внаслідок переговорів 22 листопада 1439 року було проголошено декрет унії з вірменами. Вони погоджувалися включити до Символу Віри *Filioque*, прийняли науку про дві природи, дві волі і два способи діяння у Христа, рішення собору у Халкедоні, символ Афанасія і отримали інструкцію про сім святих тайн і церковні свята [Там само.- С. 127]. Проте ця унія не досягла успіху. Вірмени, які перебували під турецьким пануванням, відмовилися її визнати. Для повторного навернення вірмен в XVII ст. Рим послав місію домініканців. В результаті їх діяльності єпископ Діярбакиру (який був підпорядкований Католикосу м. Сіс) прийняв католицькі догмати. В 1741 році Папа Римський Бенедикт XIV та Католикос Сіса Петро уклали унію, відновивши таким чином Вірменську католицьку церкву. Пізніше центр її був перенесений із Сіса до Бейрута.

Місіонерська діяльність з навернення коптів до католицизму розпочалася наприкінці XIII ст., коли папа Микола IV у 1289 році спрямував туди своїх посланників. Відповідаючи на запрошення Євгенія IV, Александрійський патріарх Іоанн XI послав до Флоренції свого заступника, настоятеля монастиря св. Антонія – Іоанна. В 1441 році розпочалися переговори між коптами і римо-католиками. Вже 4 лютого 1442 року була проголошена унія. Проте, не знайшовши підтримки серед духовенства, ідея унії так і не була втілена у життя. У XVII ст. в Єгипті розгорнули свою діяльність ченці Капуцинського та Францисканського орденів. Однак католиком став лише один коптський єпископ Амба

Афанасій (1741 р.). Новостворена церква, незважаючи на її малочисельність, завжди користувалася підтримкою спочатку османської, а потім і єгипетської влади.

Сучасні зарубіжні дослідники-релігієзнавці, зокрема М.Малерб, поділяють східні католицькі церкви на 5 груп, на основі головної ознаки – обряду [Малерб М. Религии человечества.- М.-СПб., 1997.- С. 245]. До візантійського обряду належить греко-мелькітська, румунська і українська церкви, а також частина католиків Чехії, Словаччини, Польщі, Угорщини.

Вірменський обряд є спільним для общини вірмен-католиків і послідовників вірменської (нехалкедонської) апостольської церкви. Резиденція “Патріарха Кілікії” міститься в Бейруті. Сиро-антіохійський (маронітський) обряд сповідають мароніти (очолює Патріарх Антіохійський і всього Сходу, резиденція в ліванському місті Бкерк), сирійці-католики (оч. Патріарх Антіохії і всього Сходу, резиденція – м. Бейрут та сиро-маланкарці (Індія, штат Керела). Ассіро-халдейський (або східно-сирійський) обряд визнають халдейські католики на чолі з Патріархом Вавилону Халдейського, Іраку і Сходу (резиденція – м. Багдад) та малабарські католики в Індії, підпорядковані безпосередньо Римському престолу. До Александрійського обряду належать колишні монофізити-копти, яких очолює Патріарх Александрійський і Папа Престолу Святого Марка у всій Африці, та ефіопи-католики на чолі з архієпископом Аддис-Абебським, апостольським адміністратором для католиків ефіопського обряду.

Порівнюючи історію виникнення та сучасний стан східних католицьких церков можна зробити декілька узагальнень :

1) у виникненні та розповсюдженні цих уніатських церков важливу роль відігравали не лише теологічні, а й політичні мотиви: Рим обіцяв захист від ісламу і дійсно добивався офіційного визнання підпорядкованих собі церков у Османській імперії;

2) виникнення орієнтальних католицьких церков важко прив’язати до однієї конкретної дати – історія їхніх зв’язків з Римом налічує декілька століть;

3) всі перелічені уніатські церкви очолюють досі окремі патріархи, навіть при невеликій кількості вірних вони мають розгалужену систему єпископської адміністрації;

4) для регламентації права всіх уніатських церков існує Кодекс канонів східних церков. На його основі кожна із східних католицьких церков зобов’язана розробити свій власний кодекс. Проте Св. Престол дотримується іншої думки: “Кодекс є спільним для всіх східних

католицьких церков” [Кодекс канонів східних церков, проголошений Іоанном Павлом II. - Рим, 1993.- С. 7].

Порівнюючи Українську греко-католицьку церкву зі східними католицькими церквами, слід відзначити, що вона відіграла в Україні роль, цілком відмінну від ролі орієнтальних церков. Уніатство ставило своїх вірних в залежність від панівної конфесії (зокрема польської). Рим не добивався рівноправності уніатської ієрархії, що проявилось не лише у відсутності в кінці XVI- XVIII ст. уніатських владик у польському сенаті, а й у відсутності, зрештою досі, як у єдиній уніатській церкві, окремого патріархату. Уніатська церква і її римське зверхництво не підтримували жодних українських національних змагань. Негативне ставлення Риму до української національної ідеї спричиняло напруження у відносинах між патріотично настроєним греко-католицьким духовенством та Ватиканом. Уніатська церква розглядалася як перехідна та меншовагтісна у релігійному та національному відношеннях. “Значну роль у такому ставленні до Української греко-католицької церкви відіграв специфічний характер польського воєвничого католицизму, підпорядкованого у XVII-XVIII ст. ідеям фундаменталістської контрреформації, а також, тоді та пізніше переконанням про національну вищість” [Дашкевич Я. Дослідження історії Української греко-католицької церкви в порівняльному аспекті // Історія релігій в Україні. Дослідження і матеріали.- Львів, 1995.- С. 142]. Від початку XVIII ст. і понині програмним документом, який визначає ставлення поляків до українських греко-католиків, є так званий “Проект для знищення всієї Русі”. “Якщо цілість і безпека держави базується на взаємній любові громадян, то ця остання тримається особливо на одності їхньої віри. Тим то ми, поляки, бажаючи зберегти цілість і безпеку держави, мусимо з найбільшим зусиллям дбати про одність віри всієї її людности. То ж... як державні установи, так і окремі поляки, яким дорога цілість та безпека батьківщини, мусять всілякими засобами нищити грецький обряд, як суперечний латинському обрядові” [Проект на знищення Русі. – New York, 1983.- С. 5].

В такому шовіністичному ставленні польсько- католицької більшості, у непослідовності Риму і його небажанні зрівняти становище Української уніатської церкви хоча б із становищем уніатських церков Сходу, у запереченні Ватиканом української національно-визвольної ідеї треба шукати причину реального відступу унії у XVII ст., підставу неперетворення її у можливу національну церкву, причину остаточного занепаду унії на території Російської імперії в першій половині XIX ст.

З огляду на теперішню ситуацію східних католицьких церков та Української греко-католицької церкви слід відзначити, що

найголовнішим їхнім недоліком є брак належного церковного світогляду, брак ідеологічної платформи, з якої випливала б єдність дії і цілеспрямування. Тут постало щось на зразок ідеологічної похилої площини, яка веде до повної асиміляції з латинською церквою. Весь час у цих церквах існували дві протилежні тенденції, які взаємно суперечили одна одній – східна і західна. Партикулярні унії не розв’язали найголовнішої проблеми : як можна бути добрим католиком і добрим східним християнином. Західні католицькі історики схильні твердити, що східні католицькі церкви навряд чи можуть бути прикладом наслідування для своїх православних братів. У період після II Ватиканського собору ці погляди почали домінувати серед вищої ієрархії Ватикану. Наприклад, Голова Секретаріату Християнської Єдності, кардинал Віллебранд, заявив на сторінках грецького журналу “Елефтерос Космос”: “наявність східних католицьких спільнот ... між християнами тієї самої культури, тієї самої церковної традиції, які мають той самий спосіб служіння та Літургії - ... це анахронізм” [Цит. за: Маркусь Р., Іванків Є. Берестейська унія в сучасному насвітленні.- Чикаго, 1976.- С. 35]. Отож можна зробити висновок, що за сучасних обставинах єкуменічного зближення між Римом і Православними церквами східні католицькі церкви повинні або цілковито зникнути, або існувати як якісь підрядні, ближче неозначені “візантійські” єпархії та апостольські екзархати без права на канонічне об’єднання і власний центральний провід. Право вести єкуменічні діалоги монополізують Рим, Москва та Константинополь. Створюються “змішані міжнародні комісії з богословського діалогу між помісними православними церквами та римо-католицькою церквою”. У своїх заявах вони відверто декларують свої наміри: “Тепер, коли наші церкви зустрічаються на засадах еклезіологічного братерського спілкування, повернення до уніатизму може лише знищити важливі досягнення діалогу” [Заява змішаної міжнародної комісії з богословського діалогу між помісними православними церквами та римо-католицькою церквою // Знаки часу: до проблем порозуміння між церквами.- Київ, 1999.- С. 246]. Щоправда, вже на VII пленарному засіданні ця ж комісія пом’якшила тон своїх заяв: “Щодо східних католицьких церков, то , поза сумнівом, будучи частиною католицької спільноти , вони мають право існувати й діяти для задоволення духовних потреб своїх вірних “ [Там само.- С. 248].

У світлі взаємовідносин Риму і православних церков, їх стосунку до уніатських церков можна визначити два завдання, які стоять на сучасному етапі перед Українською греко-католицькою церквою:

1) збереження єдності з “першим” Римом як із Христовою Вселенською церквою;

2) вихід з орбіти впливів ватиканської адміністрації як суспільної чисто західного типу установи. Тільки так можна зберегти католицькість української церкви у її первісному, вселенському значенні, а водночас наблизитися до статусу самоуправних православних церков. Лише за цих умов УГКЦ зможе прийняти участь у всесвітньому християнському діалозі як окрема помісна одиниця, що має власні погляди, власну церковну політику та ідеологію.

Отже, історія, яка є вчителькою життя, нагадує, що створення УГКЦ – подія далеко неоднозначна. Не на всіх етапах своєї діяльності вона служила тільки на благо українського народу. Це розумів Г.Костельник, як розумів і А.Шептицький, викликаючи невдоволення Риму.

II

**ІСТОРІЯ ТА ІСТОРІОСОФІЯ
РЕЛІГІЇ В УКРАЇНІ**

*О.Рибак** (м. Київ)

СТАНОВЛЕННЯ І РОЗВИТОК ВЧЕННЯ ХАСИДИЗМУ В УКРАЇНІ

Іудаїзм - одна з найдавніших релігій, що збереглася до наших днів. Це релігія переважно етнічних євреїв - нації, яка із-за багатьох історичних причин була розсіяна по всьому світу і довго не мала постійного місця проживання, своєї держави. За століття свого існування іудаїзм зазнав ряду змін, але головні свої риси - монотеїзм та шанування іудаїстичних релігійних книг (Тори, Талмуду) - не втратив і досі.

Євреї завжди вважали себе освяченим народом Ізраїлю. Вони з нетерпінням чекали того моменту, коли можна буде повернутися на свою землю. А тим часом їм доводилося миритися з політичною залежністю від тих народів, на землях яких вони жили. Для того, щоб витримати всі негаразди, які випали на їхню долю, євреї повинні були жити у відповідності з нормами своєї віри та звичаями, закріпленими у Торі. Ці заповіді свято виконувалися, а тому до XVIII ст. в іудаїзмі майже не існувало сект та течій, які б істотно відрізнялися від ортодоксальної релігії.

Після Французької революції 1789 р. та наполеонівських війн євреї, які жили в Європі, набули права голосу та інші політичні свободи, яких вони досі були позбавлені. Для євреїв ця можливість повноцінно брати участь у політичному житті стала новим етапом у їхній історії. Євреї отримали змогу не відрізнятися від інших, мати ту ж освіту та професії, що й всі. Ці можливості відкрили для них цілі галузі життя, які ще не мали відображення в Торі. В такий спосіб було підняте питання збалансованого співіснування вимог традиції та сучасності, підпорядкування старих єврейських законів новим умовам.

Зміни, які відбувалися у духовному житті євреїв Європи, не могли не торкнутися й українських євреїв. Але в Україні цей процес мав

* Рибак О.А. – методист факультету юдаїки Міжнародного Соломонового університету.

свої особливості. У XVII столітті Україна перебувала під владою Польщі. Євреїв тут було досить багато. Вони займалися переважно торгівлею, лихварством, корчмарством та деякими ремеслами. Польська держава підтримувала їхню діяльність, навіть надавала деякі пільги. Але козацьке повстання 1648-1654 рр. під проводом Богдана Хмельницького та бойові дії, що відбувалися після нього, стали справжньою катастрофою для українських єврейських громад. Багато євреїв було фізично знищено, їхнє майно пограбоване, домівки зруйновані. Всього ж за 10 років військових дій (з 1648 до 1658 рр.) загинуло за різними даними від 100 до 180 тис. євреїв [Грушевський М. Історія України-Руси.- Т. 9, Ч. 2.- К., 1913.- С. 969]. Велика кількість євреїв вимушена була втекти з країни. Ті з них, що залишилися, зазнавали знущань, гоніння, їм було навіть заборонено жити в козацьких містах та селах. Єврейське суспільство все глибше розділялося на два класи: з одного боку, панівна група багатіїв, яким вдалося зберегти свої капітали, і вчені-талмудисти, з іншого - велика маса бідноти, майже жебраків. Ці біди призвели до повної деморалізації духовних сил народу. Знання Талмуду, яке раніше було досить поширене серед євреїв, стало привілеєм кількох обраних. Віруючі благоговіли перед обізнаними талмудистами, але сутність релігійних обрядів та слова священних текстів були їм мало зрозумілі. Молитва, що регулюється безкінечними дріб'язковими вимогами, перетворилася на фактично мертвий обряд. Люди відчували незадоволення релігією, рабинатом, втрачали довіру та повагу до своїх духовних керівників, які все більше відривалися від народу.

Оскільки головною моральною основою тогочасного життя була релігія, то в такій суспільній атмосфері мали виникнути в іудаїзмі якісь нові течії, спрямовані на відродження духовності і нового об'єднання народу навколо своєї віри. Спочатку це були секти сабатіян та франкістів, які базувалися на месіанських постулатах іудаїзму. Але їхні проповіді про відміну багатьох релігійних заповітів і поведінка, що порушувала загальноприйняті моральні норми, призвели до того, що в 1722 та в 1725 рр. з'їзди рабинів ухвалили постанову про оголошення "херему" (прокляття) та відлучення від єврейської громади сабатіянам, а в 1756 р. - франкістам [Дубнов С.М. Краткая история евреев,- Ростов-на-Дону, 1997.- С. 531; Хонигсман Я. С., Найман А.Я. Евреи Украины: краткий очерк истории. - К., 1992.- С. 54].

Сабатіяни та франкісти були радикальним та вельми незначним виявом ідейних пошуків серед польських та українських євреїв. Набагато більшого поширення набула релігійна течія хасидів (благочестивих). Зміни, які хасидизм вніс в життя єврейського народу, стосувалися переважно громадсько-релігійного керівництва та внутрішніх відносин

іудейської спільноти, а не самої віри. Проте нова філософія хасидизму зробила помітний крок у подальшому розвитку іудейської релігії, її пристосуванні до нових умов.

Засновником нової течії в іудаїзмі був Ізраїль Бен Елієзер (1700-1760), більше відомий як Баал Шем Тов (скорочено Бешт) - "володар святого імені Божого". Спочатку він був відомий як кабаліст-цілитель, що виліковував хвороби за допомогою заклинань, амулетів та інших магічних засобів. Бешт був дуже популярним серед малоосвічених людей - сільських торговців, дрібних орендарів, корчмарів та ін. Він сприйняв головні концепції кабали, творчо переробивши їх та зробивши доступними для простих людей. Бешт відійшов від традиційного біблійного розуміння Бога, надавши йому характеру натуралістичного пантеїзму. Бешт вчив, що весь світ створений з Божества і є його відтворенням, бо ж Бог є у всьому і всюди. Він - не тільки творець життя, а й саме життя. Бог наповнює собою всі, навіть незначні предмети, вищі помисли людини, постійно бере участь у всіх людських справах. Мета життя людини - служіння Богу, яке є злиттям з ним, як з джерелом буття. Якщо Бог – це вся природа і весь світ, то служити йому можна також всіма людськими вчинками й самим процесом життя, а не тільки виконанням заповідей. Бешт твердив, що "людина повинна пізнати саму себе як відтворення Божества" [Цит. за: Бубер М. Хасидские предания. Первые наставники.- М., 1997.- С. 9]. Такі ідеї допомагали пригнобленим євреям відчувати свою близькість до Бога, створювали ілюзію того, що коли Бог перебуває поруч з ними і бачить усі їхні страждання, то він не може не допомогти своїй пастві; треба тільки дочекатися цього. Зливаючись з Богом у завзятій молитві, євреї забували про всі свої життєві негаразди, здобували віру у краще майбутнє.

Бешт вчив, що істинне спасіння - не в талмудичній вченості, а в сердечній прив'язаності до Бога, в простій нерозсудливій вірі й гарячій молитві. Молитва - це найважливіший засіб єднання людини з Божеством. Тому вона, за Бештом, має бути радісною, гарячою, а душа того, хто молиться, повинна неначе відокремитися від своєї тілесної оболонки. Таке розуміння сутності молитви було новим в іудаїзмі. Воно дозволяло віруючим відчувати себе вільніше і природніше під час ритуалу. Євреї знали тепер, що звертатися до Бога можна в набагато простішій формі, не боячись, однак, що Бог не почує молитву.

Хасидська ідеологія наповнила такі загальнолюдські поняття як благочестя, служіння Богу, любов, набожність, милосердя, довіру надзвичайно реальним і соціально вагомим змістом. Місце доктрини зайняла особистість. Бешт запропонував новий ідеал релігійного лідера - цадика, який значно відрізнявся від традиційного ідеалу рабиністичного

іудаїзму - "знавця Тори" - тим, що цадик сам "став Торою," точніше - її живим втіленням. В основі хасидського вчення і культу, подібно до інших містично-авторитарних сект, лежить обожнення цадиків. Цадик – наставник та духовний керівник хасидської громади. Душею своєю він постійно знаходиться на небесах, але спускається вниз з метою спасіння душ людей. Цадик повніше за інших здійснює злиття з Богом і може досягти найвищого духовного рівня - дару пророцтва, а його молитва більше впливає на небесні сфери, ніж молитви простих людей. Своїми заслугами праведник рятує людей, навіть найбільших грішників, якщо в них все ж є "Божа іскра". Пізніше цадиками активно сприяли запровадженню у хасидських громадах католицького звичаю спокутування гріхів за допомогою щедрих жертвоприношень.

Послідовниками Бешта були два його видатних учня - рабі Іаков Іосеф Коген з Полонного на Волині та рабі Дов Бер з Межиричу, якого називали "Великим Магідом" (проповідником). Іаков Іосеф був відомим рабином та видатним талмудистом. Його книги поклали початок хасидській літературі, що пізніше складалася з творів видатних цадиків. Дов Бер керував хасидським рухом протягом 12 років (з 1760 до 1772 рр.). Саме він детально розробив теоретичне вчення хасидизму. В основі його системи лежить концепція розсіяних повсюди божественних "іскор". В екстатичній молитві віруючого "іскри" матеріального світу швидко возносяться через численні рівні та ступені, які їм прийшлося б пройти в ході інших форм служіння Богові. Цадик же, дякуючи своєму єднанню з Богом, є посередником між світом і Богом, "каналом", через який випромінюється на Землю Божа Милість. Хасидизм Дов Бера є подальшим розвитком вчення Ізраїля Бешта, але їхні погляди не були ідентичними. Бешт твердив, що служінням Богу є скоріше молитва, ніж вивчення Тори, тому що перша форма цього служіння доступна всім, а друга - небагатьом. Бер же найважливіше значення надає тільки молитві цадика, бо ж любов віруючого до цадика – це спосіб заслужити милість Божу. Таким чином, хасидизм Бешта був демократичним, хасидизм Бера - більш аристократичним.

В кінці XVIII ст. нова течія в іудейській релігії поширювалася з неймовірною швидкістю в Польщі і Литві. На Поділлі та Волині цілі єврейські громади сприймали це вчення. Після смерті Дов Бера Межирицького керівництво рухом перейшло до рук його численних учнів - цадиків. Подільські та Галицькі цадиками були не тільки вчителями, а й "чудотворцями". До них віруючі приходили з проханнями про зцілення від хвороб, благословення, передбачення майбутнього.

В Білорусії та Литві вчення хасидизму поширював ще при житті "Великого Магіда" (рабі Дов Бера) рабі Аарон з Карліну, якого прозвали

"Великим". Його вплив був настільки значним, що тоді всіх хасидів називали "карлинцями". Приблизно в той самий час один з найстаріших учнів "Магіда", рабі Менахем-Мендель, заснував центри хасидизму у Вітебську та Мінську. У 1777 р. в результаті переслідувань противників хасидизму в Литві він із численною групою прибічників переселився у Палестину.

Найбільш помітною особою білорусько-литовського хасидизму був Шнеур Залман з Ліозни (Ляди) Могилівської губернії. "Старий ребе" – родоначальник династії хасидських цадиків та равинів Шнеерсонів, що продовжується й сьогодні. В численних проповідях, а також в головному своєму творі – книзі "Лікутей амарим" (або "Таніа") Шнеур Залман доводив, що основою хасидизму повинні стати три категорії етики: "хохма" (мудрість), "біна" (розум) та "дея" (знання), що скорочено позначається словом "Хабад". Таким чином була започаткована система Хабад - нова течія в хасидизмі, яка має значну вагу і в сучасний період. В системі Хабад вчення Бешта набуває більш філософського характеру. В ній заперечується самостійне існування чогось в цьому світі. Весь матеріальний світ існує лише умовно і постійно видозмінюється в безперервному процесі світотворення. Світотворення - акт, що ніколи не закінчується, оскільки ніщо не відокремлене від Бога й після його сотворіння. Велике значення Хабад надає розуму як керівнику чуттєвого в людині. Добрий тільки той піднесений стан, який є результатом вчення, роздумів та споглядання, але не співпадає з тілесним збудженням. Людське життя розглядається як взаємодія двох душ в людині - тваринної (джерела почуттів) та божественної (джерела розуму), які ведуть її в різні сторони. Причому розумна душа перемагає у праведників. Значно більше, ніж інші хасидські системи, Хабад базується на логічних та теоретичних засадах й намагається звести посередництво цадика між Богом і кожним окремим хасидом головним чином до питань духовного життя.

Повною протилежністю Хабаду була система рабі Нахмана з Брацлава, правнука Бешта. Рабі Нахман прославився головним чином своїми короткими оповіданнями та висловлюваннями, що в оригінальній художній символічній формі відображають його містичні ідеї. Брацлавський хасидизм є подальшим розвитком та заглибленням вчення Ізраїля Бешта. Світ - не еманція Божества, а виявлення його. "Подібно тому, як складка у сукні зроблена з самої сукні і в ній залишається, так і світ - із Бога вийшов і в ньому знаходиться" [Гольдштейн Р.Й. Матеріали к истории хасидизма.- Днепропетровск, 1994.- С. 20]. Ніщо не може вважатися абсолютним злом, тому людина завжди в змозі піднятися до Божества, бо ніхто і ніщо не буває абсолютно поганим.

Грішник, що розкався, не повинен бути у скорботі про минуле, бо в його душі пролунав небесний голос. Злиття з Богом - через пізнання людиною самої себе як проявлення Божества, через безперервне служіння йому всіма вчинками й самим життям. На першому плані - не вивчення Закону, а релігійне почуття. Цадик- посередник між Богом і людьми.

Діяльність рабі Нахмана є також продовженням започаткованої ще першими хасидами нової літературної форми - хасидської легенди. Така легенда являє собою коротеньку розповідь, як правило, з життя одного з хасидських цадиків, яка має глибокий філософський сенс та навчає віруючих як треба поводитися у тій чи іншій життєвій ситуації. Висока концентрація народної мудрості, своєрідний гумор, афористичність та максимальне наближення до практичного життя роблять ці легенди цікавими та повчальними не тільки для віруючих, а й для широкого кола читачів.

Швидке розповсюдження хасидизму дуже турбувало рабинів, які ще мали владу серед євреїв. Їх непокоїло те, що хасиди заперечували і дріб'язкову суворість у виконанні обрядів, і аскетизм, і необхідність книжкового знання. Особливо це незадоволення проявилось у Литві та Білорусії. У Вільно та інших містах (у 1771 та 1781 рр.) були оголошені прокляття ("херем") всім хасидам [Дубнов С. М. Краткая история евреев.- Ростов-на-Дону, 1997.- С. 551]. Хасидські синагоги зачинялися, хасидські книги спалювалися. Прибічники раввінізму називали себе "митнагидами" - противниками нових вчень. Але поширення нової віри вже неможливо було зупинити. І тоді "митнагида" видала російському керівництву провідника литовських хасидів Шнеура Залмана як небезпечного розкольника. Шнеур Залман був заарештований, його допитували та утримували у Петропавлівській фортеці. Завдяки численним проханням хасидів його скоро звільнили, але через два роки заарештували знову. Лише з приходом до влади російського царя Олександра I Шнеур Залман був остаточно відпущений на волю.

Так хасидський рух, незважаючи на численні гоніння, як зовнішні (переслідування державною владою), так і внутрішні (боротьба з митнагидами), продовжував поширюватися по території України та сусідніх з нею країн, охоплюючи все нові кола прибічників. Поступово з'ясувалося, що насправді хасидизм є подальшим розвитком іудаїзму, пристосуванням його до нових соціальних умов. З часом до хасидського руху приєдналися освічені люди, такі, що займали далеко не останні місця в єврейській громадській організації. Вони почали шукати та знаходити компроміси між хасидизмом та ортодоксальним іудаїзмом. Поступово хасиди навчилися розмовляти мовою, що не шокує ортодоксів. В подальшому хасиди, для яких те, що Тора є Закон

єврейського народу, було аксіомою, ніколи в своїх діях не виходили за межі ортодоксального іудаїзму з принципових питань.

Надто швидко виявилися спільні риси у хасидів й ортодоксів у їх негативному ставленні до просвітницького руху, який виник у другій половині XVIII ст. серед єврейської молоді в Німеччині і поширився згодом в Україні. Розвиток капіталістичних відносин, економічних зв'язків із країнами Західної Європи сприяли поширенню серед євреїв нових ідей просвітництва та культури. Багато молоді опинилося під впливом революційних та демократичних ідей просвітян. Вона почала активно домагатися реформації іудаїзму, відмовлялася від середньовічного способу життя. Єврейська молодь потягнулася до знань, у світські школи, університети, почала брати активну участь у громадському житті своїх країн, у розвитку культури та науки. Відбувся, таким чином, повний переверот у мисленні та способі життя єврейської інтелігенції, початок якому поклав Мойсей Мендельсон та його прихильники – засновники просвітницького руху, що одержав назву "Хаскала".

Хасиди були суворими противниками Хаскали. Вони доводили, що будь-яка світська освіта веде до асиміляції євреїв, згубна для народу в цілому. Разом з ортодоксальними рабинами хасидські цадики докладали багато зусиль, щоб не допустити єврейську молодь у світські навчальні заклади, примусити не відхилятися у житті від законів іудейської релігії, не виходити за межі громадських стосунків. Малокультурні та неписьменні, євреї часто ставали фанатиками старовини, сліпо покірними своїм провідникам-цадикам. Таким чином, хасидська ідеологія в кінці XVIII - на початку XIX століття була досить помітним гальмом для поширення ідей Хаскали. Але нові ідеї, як в свій час і ідеї хасидизму, поступово вабили до себе все більше прихильників.

Незважаючи на те, що багато молодих євреїв підпали під вплив Хаскали і майже відійшли від релігії, до кінця XIX ст. хасиди склали вже 40-50% єврейства. Вони були головною частиною єврейського населення Волині, Поділля, Царства Польського, Бессарабії, Румунії та Галичини. Вони значними групами заселяли Угорщину, Білорусію, частково Литву, США та Палестину. З часом хасидизм остаточно втратив свій сектантський характер і ввійшов як рівноправний член у лоно ортодоксального іудаїзму, постаючи водночас його оплотом проти всіх руйнівних (з релігійної точки зору) течій у єврействі. Первісний антагонізм між послідовниками хасидизму та представниками ортодоксального равинізму поступився мирному співіснуванню, а в подальшому - об'єднанню на засадах спільних інтересів іудаїзму.

Таким чином, у хасидизмі ми бачимо не прагнення змінити форму, а намагання перетворити дух єврейської релігії. Хасиди знову збудили повагу до окремої людської особи, яка в епоху великих соціальних та економічних змін була відсунута на задній план; висунули на історичну арену, на противагу малочисельній єврейській розумовій аристократії, народну масу. Хасидизм збагатив єврейську філософію багатьма цінними та плідними думками про Бога, світ, про добро і зло, про людину. Завдяки висловленим у поетичних формах легендам про життя та діяльність хасидських цадиків найвеличніші релігійні ідеї стали доступними та зрозумілими простому народу. Ці особливості допомогли хасидській релігії пригорнути до себе широкі кола єврейського народу як на території України, так і за її кордонами, зайняти провідне становище в іудаїзмі і в наш час.

На сьогоднішній день дві основні групи хасидів - хасиди Хабад та Брацлавські хасиди мирно співіснують, незважаючи на деякі розбіжності у поглядах. В Україні, на хвилі загальної активізації релігійних рухів та масового залучення молоді до участі в програмах з відродження духовності, серед євреїв все більшої популярності набуває хасидська система Хабад.

*С.Гузенко** (м. Київ)

**ІСТОРІЯ ПАТРОНАЛЬНИХ ХРАМІВ СТАРОДАВНЬОГО КИЄВА
НА СТОРІНКАХ ЖУРНАЛУ
«ТРУДЫ КИЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ»:
ВИСВІТЛЕННЯ І КОНТЕКСТ СЬОГОДЕННИХ ДОСЛІДЖЕНЬ**

Із здобуттям Україною незалежності й становленням її як самостійної демократичної держави зростає інтерес наукової громадськості до київських пам'яток великокняжого періоду, коли християнство, прийшовши на наші терени, стало важливим чинником державотворення.

Ця тематика приваблювала істориків різних поколінь, починаючи з “Синописа” Інокентія Гізеля і “Патерикона” Сильвестра Косова. Інтерес і увіковічення історичної пам'яті про великокняжу епоху виявились у відбудові київських святинь митрополитом Петром Могилою. Але ґрунтовна наукова розробка цієї проблематики

* Гузенко С. – аспірантка Національного Університету «Києво-Могилянська Академія».

починається у другій половині XIX – на початку XX ст. У цей час повному перечитують літописи, на території старого Києва розпочинаються комплексні археологічні дослідження. Результатом цього стала поява низки книг, історичних нарисів, декількотомних видань з історії Києва, різних путівників, з'явилися публікації на сторінках наукових часописів Києва. Значна частина цього наукового матеріалу була представлена на сторінках журналу “Труды Киевской духовной академии” (далі ТКДА). Це – наукове видання Київської духовної академії, у якій була створена кафедра церковної археології та церковно-археологічний музей, приділяло неабияку увагу історії вітчизняної Церкви, Києву як духовному центру, історії його святинь. Воно здебільшого представляло наукові дослідження професорів та студентів академії. Цікаві матеріали з досліджуваної нами теми були представлені у численних публікаціях журналу.

Найгрунтовнішою розробкою цієї проблеми донині залишається стаття Д.Слюсарєва [Слюсарев Д. Церкви и монастыри, построенные в Киеве князьями, начиная с сыновей Ярослава до прекращения киевского великокняжества // ТКДА.- 1892.- № 3]. Він першим (і на сьогодні єдиним з дослідників стародавнього Києва) розглянув історію київських святинь великокняжого періоду у контексті загальнодержавної історії, згрупувавши храми цього періоду за династичною приналежністю. Навіть досьогодні історія цих патрональних храмів та монастирів не розглядалася під таким кутом зору. Неабиякий інтерес представляє також дослідження П.Глазунова [Глазунов П. Храмы, построенные св.Владимиром и другими в его время // ТКДА.- 1888.- июнь], де, серед іншого, знаходимо цікаву інформацію про перші патрональні храми Русі. Важливі відомості про патрональні храми стародавнього Києва містяться у ґрунтовному дослідженні М.Петрова «Историко-топографические очерки древнего Киева» [Петров Н. Историко-топографические очерки древнего Киева// ТКДА.- 1897.- № 3]; детальну історію Видубицького монастиря подає С.Голубєв [Голубев С. «Киево-Выдубицкий монастырь (домонгольское время)» // ТКДА.- 1913.- Т. 3]

Нині, у час відбудови християнських святинь Києва, з'явилися нові наукові розробки цього питання: дослідження М.Дегтярьова та А.Реутова. [Дегтярьов М.Г., Реутов А.В. Михайлівський Золотоверхий монастир.- К, 1997], публікації Н.Нікітенко, Г.Івакіна [Івакін Г. Археологічне вивчення Михайлівського Золотоверхого монастиря // Пам'ятки України.- 1999.- № 1], І.Марголіної [Марголіна І. Щодо заснування й присвячення Кирилівської церкви в Києві // Архітектурна спадщина України.- 1996.- Вип. 3.- Ч. 1] та інших.

Наше завдання – зібрати історичні відомості про найвидатніші патрональні храми стародавнього Києва (Михайлівський, Видубицький та Кирилівський), зіставши концепції авторів публікацій журналу “Труды Киевской духовной академии” з результатами новітніх досліджень, порівняти погляди дослідників минулого століття і сьогодення.

Патрональні храми, зведені в часи Володимира та Ярослава Мудрого. В епоху Володимира Великого і Ярослава Мудрого одним з найважливіших завдань релігійної політики було утвердження авторитету нової віри. Із-за цього храмовому будівництву в столиці, де зосереджувалося релігійне життя держави, надавали надзвичайно важливої ролі. В часи Володимира та Ярослава у Києві будують собори і монастирі, які мали передусім важливе державне значення: Десятинну церкву, Софійський собор. Але поряд з ними у великокняжий період з’являється інший тип сакральних споруд. Це патрональні церкви при фамільних монастирях. На особливість цих патрональних храмів ще в XIX ст. звернув увагу Д.Слюсарев, який наголосив, що такі храми дуже поширюються в удільний період, у часи боротьби за Київ. Вони мали меншу державну вагу, відіграючи більшу роль у житті династії, якій належала та чи інша церква. Патрональні храми слугували фамільною усипальною, а монастирі, при яких були зведені патрональні храми, відігравали роль своєрідних резиденцій-фортець удільних гілок династії Рюриковичів у першопрестольному місті. Так, Михайлівський (пізніший Золотоверхий) собор належав родині великого князя Ізяслава; Кирилівська церква була київською “фортецею” чернігівських Ольговичів, а Видубицький монастир з церквою архистратига Михаїла належав династії переяславських князів. Появу цих храмів в околицях Києва спричинили історичні умови, адже храми мали контролювати стратегічно важливі підходи до Києва під час військових суперечок за столий град.

Хоча виникають патрональні храми в удільний період, ідеологічні витоки їх слід шукати в часи Володимира (церква св. Василя) та Ярослава (Ірининський та Георгіївський монастирі). В цей час формується ставлення до Києва як до найсвятішого міста держави, богохранимого града; в церковній топографії столиці з’являються прозорі аналогії з Константинополем.

Літопис говорить про те, що після релігійної реформи 988 р. князь Володимир поставив **церкву св. Василя** (християнське ім’я Володимира) на місці, де колись стояв пантеон на чолі з Перуном. Слід зазначити, що серед істориків довгий час існували розбіжності з

приводу ідентифікації Василівської церкви, збудованої Володимиром. Деякі ототожнювали її з іншою Василівською, пізнішою Трьохсвятительською церквою [Глазунов П. Вказ. пр.- С. 434]. Але на сьогодні цю проблему вже остаточно розв'язано. Спираючись на дослідження К.Шероцького [Шероцкий К.В. Киев. Путеводитель.- К., 1917], М.Каргера [Каргер М.К. Древний Киев.- Т. I.- М.-Л., 1959-1961], Я.Боровського [Боровский Я.Є. Світогляд давніх киян.- К., 1992] можна зробити такі висновки. У стародавньому Києві стояли дві Василівські церкви. Перша була поставлена Володимиром на місці язичницького пантеону (сучасна вулиця Володимирська, 3). Релігійна приналежність цього місця змінювалась таким чином: до Ольги тут, можливо, розташовувалось язичницьке капище; будучи християнкою, Ольга в часи свого правління ставить на цьому місці християнську церкву; під час антихристиянського терору Святослава церкву було знищено; 980 р. під час першої релігійної реформи Володимир ставить на фундаментах зруйнованої церкви пантеон Перуна, використавши для будівництва залишки Ольжиного храму; 988 р., коли християнство стає офіційною релігією держави, Володимир будує на місці зруйнованого пантеону дерев'яну церкву св. Василя, присвячену своєму духовному патрону; 1197 р. князь Рюрик Ростиславич, правнук Володимира Мономаха, будує на місці старої Василівської церкви нову кам'яну з такою ж назвою. Я.Боровський пов'язує цей храм з ротондою XII ст. Натомість Василівська Трьохсвятительська не лише не була залишками Володимирового храму, як довгий час вважалося, але й стояла на іншому місці. Це довів ще М.Каргер. Трьохсвятительська – це порівняно пізня назва давньоруської церкви св. Василя, збудованої 1183 р. Святославом Всеволодовичем.

Взагалі, в давньоруському християнстві культ св. Василя (хрещене ім'я Володимира) набув великої популярності. Через цього святого значною мірою відбувалася глорифікація хрестителя Русі. Церкву св. Василя не випадково було зведено на фундаментах колишнього пантеону. Адже культ Перуна, що очолював колись пантеон, був княжим за своїм характером. Отже, в такому сакральному возвеличенні князя ми вбачаємо продовження традиції, наміченої в дохристиянський період Володимирового князювання.

Згадувані у “Повісті врем'яних літ” **монастирі св. Георгія та св. Ірини** були задумані одночасно з плануванням міста Ярослава 1037 р. Засновані на честь патронів княжого подружжя - Ярослава (Георгія) та його дружини Інгігерд (Ірини), вони, як підтверджують літописи, були першими монастирськими комплексами Києва: “Заложи Ярослав... святаго Георгия монастырь и святяга Ирины. И при семь...монастыреве

починаху быти ” [Повесть временных лет.- М.-Л., 1950.- С. 102]. Їх розташування обабіч головної вулиці міста, що вела від Золотих воріт, свідчить про те, що вони були задумані як парадні ансамблі, які обрамляли підхід до центру міста. Ця обставина великою мірою визначила їх урочисту архітектуру, композиційно і стилістично пов’язану з архітектурою Софійського собору [Асеев Ю.С. Архитектура древнего Киева.- К., 1982.- С. 68]

Церква св. Георгія - патрональний собор Ярослава Мудрого - розташовувався перед воротами Софії в районі невеликої площі, яку утворює вулиця Золотоворітська і Стрілецький провулок [Толочко П.П. Исторична топографія стародавнього Києва.- К, 1970.- С. 57]. Цей храм був збудований Ярославом Мудрим і освячений митрополитом Іларіоном. Він призначався для посвячення і столування, тобто всенародного проголошення новопоставлених єпископів. У пам’ять освячення храму 25 листопада 1054 року було встановлено всезагальне свято. Останні повідомлення про початковий Георгіївський храм походять з 1674 р., коли з благословіння Лазаря Барановича на давніх фундаментах його було збудовано нову Георгіївську церкву [Петров Н.И. Вказ пр.- С. 434].

Ірининську церкву Ярослав Мудрий збудував на честь духовної покровительки своєї дружини, шведської принцеси Інгігерд (християнське ім’я – Ірина). Церква стояла неподалік Хрещатицького яру, до якого ще в XVII ст. вів Оринин провал [Петров Н.И. Вказ. пр.- С. 438]. Ім’я цієї церкви викликає асоціації з Константинополем, де також була церква св. Ірини, так само, як і храм Софії, Золоті ворота та інші храми, які мали свої аналогії у Києві. Дружина Ярослава заснувала при церкві жіночий монастир. У часи Ярослава і його найближчих наступників у Києві вже було чимало храмів і монастирів. Іноземні хроніки та руські літописи нараховують таких церков сотні. Чернецтво було дуже життєвою і популярною формою релігійного і громадського побуту. У цьому Русь знову-таки слідувала Візантії, де певні міста являли собою суцільні монастирі, оскільки кожен багатий візантієць мав свій монастир, де його ховали. Традиція ця за часів Ярослава пустила глибоке коріння у Києві.

Храми, збудовані в удільний період. Історія патронального храму св. Дмитрія нерозривно пов’язана з долею Дмитрівського монастиря, який був заснований Ізяславом Ярославичем (1054-1078) ще 1062 р. Упродовж тривалого часу місце розташування його залишалось нез’ясованим. Повідомлення про заснування монастиря записане у літопису під 1051 р.: “Монастыреви (Печерському – авт.)

свершеноу игуменство же держашчо Варлааму, Изяславъ же постави монастырь святого Дмитрея, и выведе Варлаама на игуменство къ святому Дмитрею, хотя створити вышни сего монастиря, надееса богатстве» [Петров Н.И. Вказ. пр. // ТКДА.- С. 425]. Хоча літопис не зазначає якого року було засновано монастир, очевидно, виникає він на початок 1062 р. Саме цього року Печерський монастир було перенесено з печер на гору, саме цього року було взято на ігуменство Варлаама. Не менш очевидним є й те, що монастир було влаштовано дуже пишно. Своє багатство, як твердить Д.Слюсарев, князь хотів протиставити убогості печерської братії, а з метою ще більшого возвеличення свого монастиря князь перевів у нього славного печерського ігумена [Слюсарев Д. Вказ. пр. // ТКДА.- С. 113].

Сучасні дослідження інтерпретують заснування монастиря у ширшому, міжнародному контексті. Як відомо, з 1054 р. бере свій початок велика схизма (розкол) між Західною та Східною церквами. У християнському світі ставлення до розколу було далеко не однозначним. Можна бути певним, що і в Києві навколо цього питання точилися суперечки і велася запекла боротьба. Ізяслав, одружений з католичкою Гертрудою, не міг прихильно ставитися до розділення церков. Це дуже ускладнювало стосунки князя з православним духовенством і нерідко призводило до конфліктів. Один з таких конфліктів – з Печерським монастирем – спричинив заснування монастиря св. Дмитрія [Дегтярьов М.Г., Реутов. Вказ. пр.- С. 16]

Про подальшу долю монастиря нічого невідомо. Ймовірно, що він вже не функціонував після Батисевої навали.

Археологічне вивчення території Михайлівського Золотоверхого монастиря в 1996 - 1998 років дало змогу з'ясувати історію залюднення цього району. У X ст. тут був поганський могильник, пізніше - християнський. В XI ст. територію забудовано господарськими й житловими спорудами. Близько 1062 року великий князь Ізяслав звів тут Дмитрівський монастир, в пізніше його старший син Ярополк - **церкву Святого Петра**. Думка, що Михайлівський Золотоверхий собор збудований у Дмитрівському монастирі - поширена в літературі, проте вона, як вважає Г.Івакін, нічим не обґрунтована. Два монастирі могли стояти й поруч [Івакін Г. Вказ. пр.- С. 57].

Отже, Ізяслав Ярославич збудував Дмитрівський монастир. Син його, Ярополк заклав у ньому нову церкву в ім'я апостола Петра. Нарешті, інший син, великий князь Святополк-Михайло (1093-1113) за прикладом батька і брата створив 1108 р. **церкву на честь Архистратига Михаїла** поблизу двох попередніх. Деякі дослідники XIX ст. приписували Святополку заснування при церкві й монастиря. Інші

вважали, що Святополк поставив свою церкву у Михайлівському монастирі, заснованому ще раніше першим руським митрополитом Михайлом. Фактично ця думка є повторенням давнього переказу, записаного у Синописі. Однак, як немає достатніх підстав приписувати влаштування монастиря самому Святополку, так і митрополиту Михайлу. Літопис повідомляє: “В лето 6616 заложено бысть церкви св. Михаила Златоверхая, Святополкомъ княземъ» і ніде не згадує монастир при ній, у той час коли літописець, як правило, зазначає, коли при церкві є монастир [Петров Н.И. Вказ. пр. // ТКДА.- С. 430].

На думку Д.Слюсарева, таке повідомлення Синопису належить тим добрим часам, коли в риториках навчали, що у вітальному чи поховальному слові визначній особі слід виводити її рід від сивої давнини і пов'язати це з визначною подією чи місцем. Монастир при Михайлівській церкві стає відомим лише з XV ст. Из-за відсутності достовірних повідомлень про існування цього монастиря в часи Святополка можемо припускати, що його історія виглядала так. Князь Святополк, як і його брат, поставив свою церкву в межах “отнього” монастиря, що вже існував. Від головної церкви монастир цей називався Дмитрівським. Пізніше, коли церква св. Дмитрія через занепад чи якісь інші причини була залишена монахами, монастир сконцентрувався навколо Святославвої церкви св. Михаїла, від якої і отримав назву [Слюсарев Д. Вказ. пр. // ТКДА.- С. 323].

Сучасні дослідження також підтверджують думку, що у давньоруський період Михайлівська церква ще не була собором окремого монастиря, Але за архітектурним типом храм, безумовно, належав до монастирських споруд. Первісно він входив, як і церква св. Петра, до складу “вотчого” монастиря Ізяславичів – Дмитрівського. Про це красномовно свідчить і мозаїчне зображення св. Дмитрія, що було розміщене в Михайлівському храмі на одному з найпочесніших місць – південній пілястрі північного передвітарного стовпа [Дегтярьов М.Г., Реутов А.В. Вказ. пр.- С. 24].

Михайлівська церква була “отньою” в роду Святополка і служила фамільною усипальнею.

Крім Ярополка і Святополка, жоден з нащадків Ізяслава не уславив себе будівничою діяльністю у Києві. Занепадаючі на той час Ізяславичі майже не брали участі у справах Давньої Русі після смерті Святополка. Вони були ніби віддалені від центру політичного і церковного життя в периферії.

Найвіддаленішим від історичного ядра стародавнього Києва був **Кирилівський монастир**, розташований на північно-західній околиці міста. Своєю появою монастир св. Кирила зобов'язаний історичним

подіям, що розгорнулися тут в першій половині XII ст. Наприкінці 30-х років XII ст. боротьба за великокнязівський престол велась між Мономаховичами і династією чернігівських князів Ольговичів.

Фундатором храму був Всеволод Ольгович, християнське ім'я якого було Кирил – визначна постать у церковно-політичному та релігійному житті Київської Русі XII ст. [Слюсарев Д. Вказ. пр. // ТКДА.- С. 340; Марголіна І. Вказ. пр. // Архітектурна спадщина України.- 1996.- Вип. 3.- Ч. 1.- С. 222-226]. Прямих літописних повідомлень про дату будівництва Кирилівського храму немає. Але аналіз літописних повідомлень, які опосередковано стосуються цієї обителі, показав, що засновником Кирилівського монастиря був Всеволод Ольгович, який за свого життя (помер 1146 р.) не встиг побудувати храм. Закінчено будівництво при його дружині Марії Мстиславні, що й дало літописцеві привід повідомити: “положена бысть в Киеве у святого Кюрила, уже бе сама создала”. І.Марголіна вважає, що заснування монастиря відбулося у межах 1139 р. (сходження Всеволода Ольговича на київський престол) – 1169 р. (згадка в Іпатіївському літописі про Всеволодів, тобто Кирилівський монастир). Аналогічне припущення висловив й Д.Слюсарєв.

З літопису дізнаємося, що монастир був “отнім” в роду Всеволода Ольговича, а Кирилівська церква слугувала усипальною князів чернігівської династії Ольговичів. 1194 р. там було поховано героя “Слова о полку Ігоревім” київського князя Святослава Всеволодовича. Деякі дослідники вважали, що при монастирі був княжий двір. Церкву названо на честь Кирила та Афанасія Александрійських. Ці святі належать до найшанованіших святителів у країнах візантійського кола. Зведення храму на честь провідників Богородичного культу, який в XI-XII ст. набуває власне руського характеру, якнайкраще сприяло впровадженню в життя його церковно-політичної програми, спрямованої на утвердження і поширення Київського християнства [Марголіна І. Вказ. пр.- С. 225].

Найновіші дослідження живопису Кирилівської церкви дають можливість віднести головну тему її розписів до християнсько-богословського догмату – догмату Втілення. Живопис вітварних абсид і південної нави засвідчує патрональний характер і підтверджує фундаторську роль князя Всеволода Ольговича. Ця обставина дозволяє говорити про спростування точки зору окремих дослідників, згідно з якою Кирилівська церква була побудована дружиною Всеволода Ольговича – Марією Мстиславівною.

Яким був монастир спочатку - чоловічим чи жіночим, невідомо. Але повідомлення літописця про те, що засновниця його, княгиня

Всеволожа, померла в схімі не виключає, що спочатку він був жіночим. З XV ст. Кирилівський монастир стає відомим як чоловічий [Слюсарев Д. Вказ. пр. // ТКДА.- 1892.- №3.- С. 340].

Найбільше церков і монастирів збудував Всеволод Ярославич (1078-1093) і його нащадки. Взагалі, Всеволодовичі мали славу покровителів церков і користувалися повагою з боку Церкви й духовенства [Голубев С. Вказ. пр. // ТКДА.- С. 206].

Серед збудованих Всеволодом монастирів чільне місце посідає **Видубицький монастир з Михайлівською церквою** при ній. На думку деяких дослідників, Видубицький монастир існував і до побудови Михайлівської церкви. Вони намагалися знайти підтвердження цьому в літописній фразі, що нову кам'яну соборну церкву закладено при монастирі, що вже існував. В. Голубев вважав князя Всеволода не засновником, а оновлювачем Видубицького монастиря та будівничим нового храму св. Михаїла. Заснування монастиря він відносив до діяльності Володимира Святого [Голубев С.Т. Вказ. пр. // ТКДА.- С. 19]. Натомість Д.Слюсарев не погоджувався з думкою про заснування монастиря у перші роки християнства на Русі. На його переконання, заснування Михайлівської церкви на Видубичах належить великому князеві Всеволоду [Слюсарев Д. Вказ. пр. // ТКДА.- С. 300], що доводить переважна більшість сучасних досліджень [Мовчан І.І. Давньокиївська околиця.- К, 1993.- С. 75].

Щойно після заснування Видубицький монастир посів чільне місце серед сучасних йому обителей, чому зазвичай сприяли його славні ігумени. На початку XII ст. Видубицький монастир стає одним з центрів літописання. Це пов'язане з діяльністю ігумена Сильвестра, автора другої редакції “Повісті врем'яних літ”. У 1118 р. Сильвестр став єпископом у Переяславі, змінивши на цій посаді Лазаря, який також був до 1105 р. ігуменом Видубицького монастиря. Майже чверть століття єпископську кафедру у Переяславі утримували вихідці з Видубицького монастиря [Голубев С. Вказ. пр. // ТКДА.- С. 220].

Монастир зажив слави видатної святині і приваблював до себе прочан. Діяльність його не припинилася і після Батисевої навали, про це існують чіткі повідомлення в джерелах. Так, 1259 р., повертаючись з Орди, монастир відвідав Данило Галицький, нащадок Всеволода. На цій даті уриваються літописні повідомлення про Всеволодів монастир.

Таким чином, на основі розглянутих досліджень можна зробити висновок, що в домонгольський період мережа релігійних осередків Києва значно збагатилася за рахунок княжих “отніх” монастирів. У цей період храмове будівництво було також справою переважно князів. У

Києві з 18 новостворених кам'яних церков, засновники яких відомі, 12 були збудовані князями [Слюсарев Д. Вказ. пр. // ТКДА.- С. 349].

Серед фамільних монастирів, що з'явилися в домонгольський період, лише Золотоверхий і Видубицький проіснували до ХХ ст., від Кирилівського і Спаського збереглися храми з пізнішими перебудовами. Щодо решти, то питання їх локалізації залишається подекуди дискусійним. Очевидно, функціонували вони не далі ХІІІ ст., а потім поступово приходили в занепад і не збереглися. Тому повідомлення про них перериваються з закінченням давньокиївського літопису. Вони мали характер своєрідних резиденцій-фортець місцевих князів у першопрестольному граді, деякі з них контролювали стратегічно важливі підходи до Києва. Яскравим прикладом такого храму-фортеці є Кирилівська церква, що розташовувалася на Дорогожичах, де відбувалися найзапекліші бої за Київ.

Храмове будівництво в цей час набуває фамільного характеру, що засвідчує подальшу феодалізацію давньоруського суспільства. Цьому періодові притаманне зростання впливу Церкви на всі сторони суспільного життя. Фамільні монастирі починають відігравати помітну політичну та ідеологічну роль, адже князі намагаються використати роль Церкви у своїх династичних інтересах. Вони дають чималі пожертви для своїх "отніх" монастирів. Собор "отньої" обителі починає служити водночас фамільною усипальною окремою гілкою князів.

*О.Сурмач** (м. Львів)

ПОЛЬСЬКО-УКРАЇНСЬКИЙ КОНФЛІКТ І УГКЦ В ЧАСИ НІМЕЦЬКОЇ ОКУПАЦІЇ

У період німецької окупації особливого загострення набув братовбивчий польсько-український конфлікт. Ще 1941 р. в розмові архієпископа Болеслава Твардовського і митрополита Андрея Шептицького порушувалось питання про їх пастирський обов'язок запобігати зростанню злочинів, викликаних цим конфліктом. Водночас обидва ієрархи висловлювали і певний відчай, що вони не мають достатнього (або ж ніякого) впливу на виконавців цих злочинів [Бубряк Р. Листування митрополита Андрея Шептицького з архієпископом

* Сурмач О. – аспірантка Львівського Національного університету імені Івана Франка.

Болеславом Твардовським 1943-1944 рр. // Історія релігій в Україні.- Львів, 1996.- С. 30].

Незважаючи на всю складність і гостроту конфлікту, саме Церква стала ініціатором примирення, порозуміння конфронтуючих сторін шляхом організації політичного діалогу. У вересні 1941 р. відбулась І конференція ОУН (р), яка прийняла рішення про початок антинацистської боротьби. Після конференції Б.Левицький був уповноважений налагодити контакт із керівництвом польського підпілля. Коли почалися переговори, митрополит Андрей утворив службу зв'язкових, які не завжди, хоч не звини А.Шептицького, діяли справно. З інспірації митрополита Андрея генерал Стефан Ровецький - Грот, порозумівшись з Делегатом Уряду Речі Посполитої на Край - Яном Пекалкевичем, звернувся до Лондону за інструкцією про характер переговорів з питань розв'язання поляками українського питання [Тожецький Р. Митрополит А.Шептицький і національні проблеми // Варшавські українознавчі записки. Зошит 1.- Варшава, 1989. - С. 198].

З ініціативи і при сприянні митрополита А.Шептицького протягом весни-літа 1942 р. у Львові знов відбулися переговори ОУН (р) із представниками польського підпілля. З українського боку в них брали участь З.Матла і М.Степаняк. Перші зустрічі відбулися на квартирі в районі вулиці Городецької, наступні - поблизу дзвіниці на Святоюрській горі. Мета розмови - перед загрозою спільного німецького ворога припинити польсько-українську боротьбу, порозумітися і створити спільний фронт боротьби проти німців. Обговорювалась пропозиція, за якою кожний польський відділ, що оперує на українських землях, мав підпорядковуватися українському командуванню; українські з'єднання, які опиняться на польських землях, мають підпорядковуватись польському командуванню. А.Шептицький знав про ці контакти і, щоб ближче познайомитися з їх результатами, мав розмови з представниками ОУН.

Переговори відновились в листопаді-грудні 1942 р., але вже на терені Варшави. Митрополит Андрей був їх ініціатором, навіть більше, обмірковував про питання майбутнього статусу земель, на яких проживало б мішане населення. Це він, враховуючи дійсність і можливості, прямував до порозуміння. Питання про польсько-українські взаємовідносини вів у Варшаві В.Охримович, але конкретних рішень при цьому так і не було прийнято.

Для вирішення державницьких інтересів обох сторін тільки спільний фронт проти окупанта міг бути єдиною правильною політикою. Тому в рішеннях II конференції ОУН (р) в квітні 1943 р. було заявлено про стремління ОУН до мирної ліквідації всіх фронтів, за винятком

більшовицького і гітлерівського. Але спроба встановити польсько-українське перемир'я наштовхнулось на впертий опір польської сторони: еміграційний польський уряд, керівники підпільних угруповань та Армія Крайова обстоювали східний кордон згідно з принципом *status quo ante bellum* (довоєнне становище). Власне, саме це постало перепорою до порозуміння [Дашкевич Я. Перегук віків: три погляди на минуле і сучасне України // Україна. Наука і культура.- Вип. 26-27.- К., 1993.- С. 61].

Однак ситуація на українських територіях, які вимагав польський уряд в екзилі, особливо ускладнились у 1943 р. Польська меншина й польські організації опору вважали ці території польськими. Військове командування польського опору розробило план повстання до приходу радянської армії, щоб захопити владу і поставити Москву перед доконаним фактом, що на цих територіях відновлено польський суверенітет (польський план стосувався не лише української території, а також і білоруської та литовської, анексованих СРСР після вересня 1939 р.).

27 липня 1943 р. представники польської громадськості через канцлера УГКЦ І.Бучка потрапили на прийом до митрополита А.Шептицького. Наслідком зустрічі став пастирський лист митрополита, який закликав вірних до християнського миру. Його підтримав УЦК В.Кубійовича, який звернувся з відозвою до молоді. У листопаді 1943 р. вийшов пастирський лист греко-католицьких єпископів. Відомим є також пастирське послання митрополита А.Шептицького першого кварталу 1944 р. [Тожецький Р. Митрополит А.Шептицький і національні проблеми // Варшавські українознавчі записки. Зошит 1.- Варшава, 1989.- С. 197; Його ж. Митрополит Андрей Шептицький // Ковчег.- Ч. 1.- Львів, 1993.- С. 118]. Навіть у донесеннях радянських спецслужб знаходимо визнання того незаперечного факту, що "уніатська церква і духовенство в цілому активно виступали на захист населення" [Державний архів Львівської області (далі - ДАЛЮ).- Ф. 3, оп. 1, спр. 71.- Арк. 17].

Проте, у всіх польських планах щодо української території українців розглядали як ворогів, яких треба знищувати. І хоча український національно-визвольний рух розгортався на українській етнічній території, яка свого часу входила до складу Речі Посполитої, проте ні польський уряд в Лондоні, ні крайове польське підпілля від неї не мали наміру відмовлятися. В офіційних польських документах 1943 р. наголошувалось: "Розуміємо і цінуємо прагнення українського народу до створення самостійної України. Одначе заявляємо, що не відмовляємось від східних земель Речі Посполитої" [Цит. за: Гунчак Т. Україна перша половина ХХ століття. Нариси політичної історії.- К., 1993.- С. 233]. Тому

українські державницькі плани ввійшли у протиріччя з намірами польської сторони.

Поза сумнівом, польсько-українська конфронтація була вигідна насамперед головному окупантові - нацистській Німеччині. Вона була запрограмована і всіляко підігрівалась. Слід нагадати, що основні напрямки німецької окупаційної політики в Україні були обґрунтовані і визначені А.Гітлером на нараді, що відбулася в ставці Верховного головнокомандуючого 16 липня 1941 року: "Тепер перед нами стоїть завдання розрізати територію цього величезного пирога так, як це нам потрібно, з тим щоб зуміти, по-перше, панувати над нею, по-друге, управляти нею, по-третє, експлуатувати її" [Цит. за: Рекотов П. Органи управління на окупованій території України (1941-1944) // Український історичний журнал.- 1997.- №3.- С. 91]. Це відповідало головному принципу імперської політики - "поділяй і владарюй!". Щоб тримати в напрузі і контролювати польсько-український конфлікт, Галичина, як п'ятий дистрикт, увійшла до генерал-губернаторства. "Нарешті, - писала німецька преса, - з волі фюрера відновлено суверенітет германського рейху в Галичині" [Центральний державний архів вищих органів влади та управління України у м. Києві (далі - ЦДАВОУ).- Ф. 1, оп. 23, спр. 530.- Арк. 3].

Винищення українців, за українськими джерелами, почалося з 1942 р. на територіях, що межували з етнографічною польською територією (Грубешів, Холм, Володава та інші райони на захід від річок Буг і Сян). З 1942 по 1943 рік було вбито більше 2 тис. українців. Із серпня-вересня 1943 р. польські акції поширилися далі на схід у райони Галичини й Волині. На Волині ситуація була ускладнена із-за численних факторів, що посилювали антагонізм між українцями і поляками. Серед них треба назвати, з одного боку, присутність проросійських польських партизанів і комуністів, а з іншого – використання німцями в репресіях проти українців польської поліції.

В архівах зберігаються численні документи про масові вбивства українців поляками і про польську поліцію на службі у німців. У Ковелі жорстокістю прославився "поляк Едік - кат цивільного табору", в Устилузі підручними начальника німецької жандармерії Гака служили начальник польської поліції Головінський та комендант загону польської самооборони Станіслав Бурак.

Зростаючі взаємні претензії, невміла короткозора націоналістична політика міжвоєнної Польщі, а також цільове зіштовхування обох народів німцями підсилювали ворожість, яка призводила до поодиноких, а потім і групових вбивств поляками українців і навпаки. Приєднання етнічних українських земель до генерал-губернаторства українське населення

краю сприйняло як приєднання до Польщі. Поширенню подібних настроїв допомагала й позиція губернатора Галичини К.Ляша, який підтримував польське населення на протигагу українцям. Щодо цієї проблеми, то Е.Кох говорив: "Нам треба домогтись, щоб поляк при зустрічі з українцем хотів його вбити, щоб українець, побачивши поляка теж горів бажанням його вбити" [Цит. за: Ілюшин І. Польське підпілля на території Західної України в роки другої світової війни // Україна - Польща: важкі питання.- Варшава, 1998.- С. 162]. Генерал-губернатор Г.Франк 5 червня 1942 р. заявив, що "в інтересах німецької політики між поляками і українцями мають підтримуватися напружені стосунки" [Малик Я., Вол Б., Красівський О. та ін. Історія суспільних рухів і політичних партій України (XIX-XX ст.).- Львів, 1998.- С. 199].

Ставлення німців до польсько-українського конфлікту добре відбиває відповідь сарненського гебітскомісара на скарги поляків: "Ви хочете Сікорського, а українці хочуть Бандеру. Ну й бийтеся між собою" [Цит. за: Ілюшин І. Польське підпілля на території Західної України...- С. 162]. З метою поглиблювати конфронтацію нацисти формували й активно використовували українські і польські поліцейські структури. Саме про ці репресії говорили німецькі донесення. Так, у Дермані (на південь від Рівного) 30 травня 1943 р. після пострілу з невідомого напрямку польська поліція спалила 80 будинків і вбила 70 українських селян. Поляки з Мізоча скористалися цією нагодою, щоб спалити українське село. Під час таких операцій поліцаї конфіскували хутряні вироби, одяг і цінні речі. Поліцаї змушували українців говорити по-польськи і знімати шапки, коли вони приходили, погрожуючи побиттям чи карою смерті. Батальйон польської поліції з Клевани, за доносом однієї польки, у Новосілках і Новожукові провів численні арешти українців, яких було згодом розстріляно. У ході цієї операції польські поліцаї замкнули у stodолі українського священика О.Карбовича та його доньку і спалили їхній дім. Повертаючись, вони вбили п'ять українців із Сухівців і Голехова, яких зустріли на дорозі. Коли батальйон проходив через село Заставне, один з польських поліцаїв відкрив вогонь через вікно хати на українця, який молився навколішки біля ікони й убив його. Батальйон повернувся з дев'ятьма возами награбованого майна. У німецькому донесенні командира цього батальйону було названо особливо жорстоким. Він полюбляв особисто викручувати руки своїм українським жертвам і вішати їх без суду [Див.: Косик В. Україна і Німеччина у другій світовій війні.- Париж-Нью-Йорк, Львів, 1993.- С. 396].

Поширенню польсько-українського конфлікту значною мірою сприяла відверто антинаціональна політика Москви. Українські села часто зазнавали нападів від радянських і польських партизанів, які діяли

разом, грабували і залишали багато жертв [Див.: Данилюк В., Хлопук Ю. Суд червоних партизан // Волинь в другій світовій війні та перші повоєнні роки.- Луцьк, 1995.- С.63.; Білас І. Репресивно-каральна система в Україні 1917-1953.- Т. 2.- К., 1994.]. В повідомленні командира партизанського загону Шитова від 2 червня 1943 р. зазначалось, що для боротьби з українськими націоналістами в 14 польських селах створено партизанські загони [Сергійчук В. ОУН - УПА в роки війни. Нові документи і матеріали.- К., 1996.- С. 75]. Командир польського повстанського загону Р.Сатоновський в донесенні секретарю ЦК КП(б)У М.Хрущову від 5 жовтня 1943 р. прямо ставив вимогу збільшити військове - технічну допомогу польським партизанам у цій боротьбі [Центральний державний архів громадських об'єднань України (далі - ЦДАГОУ).- Ф. 1, оп. 23, спр. 530.- Арк. 3]. Саме в такій ситуації українські загони самооборони й загони УПА ставали на захист українських сіл і у відповідь атакували бази, з яких здійснювалися напади поляків.

Безперечно, що в подібній ситуації, як звичайно, були жорстокості як з одного, так і з другого боку. 1943 р. поляки почали масово знищувати українців, які проживали на території Грубешівщини, бажаючи, щоб територія була тільки польською.

Село Сагринь у Грубешеві було майже українським, тому поляки його оточили і вимордували близько 600 людей. Це не могло не викликати паніки серед поляків, які очікували відповідної акції з боку українців. Дійсно, українці, щоб помститися, знищили поляків у с. Городова [Архів Інституту Історії Церкви України у Львові.- Ф. 1 (Персоналії), спр. П-1-1-150.- Арк. 19].

На території Чесанівщини завдяки греко-католицькій церкві залишилися чисто українські села, навіть в донесеннях радянських спецслужб знаходимо визнання того незаперечного факту, що "уніатська церква і духовенство в цілому активно виступали на захист українського населення ... проти ополячування" [ДАЛО.- Ф. 3, оп. 1, спр. 71.- Арк. 17]. Це були села Улазів, Люблинець Старий, Люблинець Новий, Горасець, Лівча, Нове Село й інші. 28 липня 1943 р. польська боївка напала на село Жуків і вбили о. М.Колтонюка, декана чесанівського. В Белзі польські банди застрелили в 1943 р. завідуючого парафією о. Я.Клейчука [Лебедович І. 3 мартирології духовенства Західної України.- Філадельфія, 1978.- С. 54-69]. Ще п'ять священників було вбито в 1943 р. на Лемківщині та районі Перемишля польським комуністичним партизанським загonom "Bataliony chlopskie". Це були такі священники: М.Величко, парох с. Боське, завідуючий риманівського деканату на Лемківщині; Я.Щирба, с. Шкляри на Лемківщині; С.Шалаш, парох с. Мисцова, Дуклянський декан

на Лемківщині; О.Ліскевич, завідувач парафією у с. Дошниця на Лемківщині та Г.Тиктор, завідувач парафії у с. Тучне, згодом у с. Глібовичі Свірські, Львівської області [Мартирологія Українських Церков.- Торонто-Балтимор, 1985.- С. 67].

Отець І.Гайдук, парох в Лубній Диканівського деканату, був вбитий в 1944 р.; катехит з с. Боське отець М.Головач був застрелений розривною кулею з рук польської боївки в 1944 р., коли повертався із залізничної станції. Отця О.Калужнянського, пароха в Іздебках Динівського деканату, поляки замордували живцем у пивниці, де він і загинув. 83-річний отець І.Сорокевич, парох Уйкович, був вбитий разом з дружиною у парафіальному домі [Лебедевич І. З мартирології духовенства Західної України.- Філядельфія, 1978.- С. 54-69].

Польські напади почалися також і в Галичині. Ними поляки хотіли підкреслити, що ця територія належить до Польщі і на неї українці не мають права. Подібні наскоки організовувало спочатку польське командування, яке посилало з Польщі підкріплення людьми і зброєю.

Це лише окремі епізоди драматичних подій польсько-українського конфлікту, які не могли залишитись поза увагою ієрархів римо-католицької і греко-католицької церкви. Спілкування з приводу цього, досить болючого для обох ієрархів питання відновилося в їхньому листуванні від осені 1943 р. по весну 1944 р. У своїх листах архієпископ Б.Твардовський висловлює занепокоєння зростанням ворожості з боку українців до римо-католиків його архідієцезії і висловлює надію, що митрополит Андрей займе відповідну позицію, що неодмінно призведе до заспокоєння антипольських настроїв.

Святоюрський владики до відповідей долучає два своїх останніх пастирських послання: від 21 листопада 1942 р. "Не вбий" і від 10 серпня 1943 р. "Послання до духовенства та народу з закликом не піддаватися на провокації й не вдаватися до актів терору", якими він займає відповідну позицію щодо ситуації. Митрополит А.Шептицький нагадує про злочини польської поліції під час так званої пацифікації українських земель в 1930 р. та про Березу Картузьку і пограбування та вбивства в українських селах у 1939 р.

Водночас А.Шептицький звертається до Б.Твардовського з проханням надіслати йому відповідні пастирські послання, які б можна було зачитувати духовенству і вірним греко-католицької церкви і які повинні бути опубліковані в українській пресі. Митрополит Андрей просить також, щоб його послання надрукувала "Gazeta Lwowska" у польському перекладі. Характерно, що А.Шептицький у своїх листах до Б.Твардовського не погоджувався з його інтерпретацією фактів вбивств поляків українцями, вважаючи виконавцями цих вбивств "банди

дезертирів, жидів, червоних партизанів, членів польських підпільних організацій і звироднілих садистів-одинаків" [Цит. за.: Бубряк Р. Листування митрополита Андрея Шептицького з архієпископом Болеславом Твардовським 1943-1944 рр. - С. 30].

Насильство почало поширюватись і поза межами воєнних дій та німецької поліції, було важко визначити винуватців, з'явилися групи підпільного опору різноманітних етнічних та ідеологічних спрямувань. В результаті цього лише зрідка можна було з певністю приписати комусь відповідальність за окремі випадки вчиненого насильства. "Вся Волинь і частина Галичини заповнені бандитами, - писав митрополит Андрей до кардинала Тіссерана 8 травня 1943 р., - які мають певний політичний характер. Є банди, які складаються з поляків, інші - з українців, та ще інші - з комуністів. Поза тим є справжні бандити, серед яких є люди різних національностей - німці, жида, українці, поляки і росіяни" [Krawchuk A. Christsan Social Ethics in Ukraine.- Edmonton-Ottawa-Toronto, 1997.- P. 203].

Єпископат греко-католицької церкви був стурбований такою ситуацією в краї. Насильства та вбивства були для них проявом моральної деградації. "Хто спостерігає за неймовірним нахабством тих, які щодня порушують Божий закон і, особливо, п'яту заповідь, що є неймовірним злочином для звичайних людей, переконаний, що слід очікувати страшних покарань. Певною мірою кожна людина майже щодня передбачає кінець війни, але немає жодних підстав для цього, окрім палкого бажання припинення цього страхіття - писав митрополит Андрей до кардинала Мальйоне 12 червня 1943 р." [Там само.- P. 207]. Щоб застерегти український народ від насильства, Глава УГКЦ, звернувся з пастирським посланням від 10 серпня 1943 р., в якому наголошував, що насильство має далекосяжні соціальні наслідки: "Беручися рішати про справи загальні без достатнього досвіду і без волі порадитися зі старшими, вони наражають нас усіх на великі небезпеки ... і ... це ж інтерес наших ворогів: намовити наших людей до нерозважних кроків, які могли б, а навіть мусіли б стягнути на наш нарід великі шкоди" [ЦДІА України у Львові.- Ф. 201, оп. 1 т., спр. 4.- Арк. 1-5] .

Також слід зауважити що, німецькі і радянські окупанти у своїх цілях компрометували і знесилювали польські й українські політичні кола у перманентній конфронтації.

Але звалювати всю вину на окупантів німецьких або радянських, хоч вони значною мірою і причетні до цієї трагедії, було б небажанням дивитися правді в очі. Величезне провалля в польсько-українських відносинах того часу добре видно з позиції Я.Боровича (псевдонім В.Мудрого, віце-маршалка польського Союму), який, хоч і стояв за

порозуміння з поляками, але дуже песимістично розглядав можливості такого порозуміння через силову політику польського уряду в Лондоні.

Його рецепт був дуже простий: "Ми можемо досягнути згоди на мирне існування з Польщею тільки тоді, якщо ми маємо стільки ж сили, як і Польща. Тільки тоді вони респектуватимуть наше право на існування і тільки тоді вони шануватимуть договори, які закрючують з нами. Поляки можуть бути примушені стати лояльними партнерами тільки силою і то очевидно" [Цит. за: Потічний П. Політична думка українського підпілля 1943-1951 // Зустрічі.- 1991.- №2.- С. 140].

Отже, за таких умов порозуміння між двома народами не було досягнуто. Кожна з сторін намагалася розв'язати проблему за допомогою сили. Та Церква робила все можливе, аби злагодити цей споконвічний конфлікт двох слов'янських народів.

*К.Недзельський** (м. Херсон)

КУЛЬТУРОЛОГІЧНІ ІДЕЇ ІВАНА ОГІЄНКА (МИТРОПОЛИТА ІЛАРІОНА)

Відомо, що Іван Огієнко в своїх численних наукових та богословських працях значну увагу приділяв проблемам розвитку культури, з'ясуванню її значення в житті суспільства. Проте глибоких теоретичних розробок, присвячених культурологічній проблематиці, він не залишив. Це не означає зовсім, що його не цікавила теорія культури як галузь знань, що займається науково-філософським аналізом феномену культури. Однак немає підстав твердити, що він намагався виходити на рівень осмислення універсальних законів розвитку світової культури, як це робили його сучасники та попередники – М.Я.Данилевський, К.Леонтьєв, М.Бердяєв, О.Шпенглер, А.Тойнбі та інші. Немає також підстав довести, що І.Огієнко безпосередньо звертався до праць цих та інших відомих філософів, істориків й соціологів культури, хоч цілком ймовірним є його знайомство з їхніми ідеями опосередковано. Але, незважаючи на це, видається доцільним перевести міркування І.Огієнка про культуру в площину культурологічного понятійного аналізу. І не тільки тому, що це впливає із змісту науково-релігійної спадщини нашого вченого, але й з огляду на те, що, за винятком хіба що прикладу М.Хвильового (та й то дуже сумнівного з точки зору науковості його

* Недзельський К. – старший викладач Херсонського державного педагогічного університету.

культурологічної концепції), українська культурологія ще й досі не має визначних філософів культури, при явному одночасному домінуванні істориків культури. Останній момент надає особливого сенсу спробі "пропустити" погляди І.Огієнка крізь проблемне сито сучасної культурології і збагнути, якою мірою вони відповідають ключовим тенденціям її розвитку.

Будь-який теоретик культури починає свій рух в проблемне поле культурології з намагання дати адекватне його задумам визначення культури. Визначення, яке ми знаходимо в І.Огієнка, занадто широке: "Звичайно слово *cultura* визначає плекання чого-небудь. Може бути культура якогось дерева, скотини, поля, квітки й т.п. Може бути так само й культура людини, чи й усього народу, - це звичайний стан їх життя". Виділяючи в культурі як комплексному цілому три її складових рівні - духовний, соціальний та матеріальний, вчений значно більше уваги приділяє культурі духовній, зводячи, власне, до неї культуру соціальну і протиставляючи її матеріальній культурі. Хоча й за матеріальною культурою, так само як і за духовною можна судити про зрілість та міць народу, але про те, що не матеріальна культура породжує духовну, а навпаки - духовна культура породжує матеріальну. І.Огієнко висловлюється чітко й однозначно, скажімо в своїй проповіді "Творімо українську культуру всіма силами нації!". Матеріальні здобутки народу це те, що відразу кидається у вічі, ось чому всі народи сучасності насамперед дбають про розвиток своєї матеріальної культури, як нібито найпершого джерела їх щастя. Але в кожній культурі важливіша та її частина, яка зростає дуже поволі, непомітно, але це - культура духовна. Саме в духовній культурі слід віднаходити інтелектуальний стан народу і розвиток розуму всього народу: його науки, віри, переконань, звичаїв, етики тощо. Духовна культура виступає основою творення національно свідомої еліти й витворює з людини найдосконалішу одиницю. Народ, що розвиває справжню духовну культуру, неодмінно стане народом міцним і могутнім, адже його матеріальна культура буде "допасовувати" духовній культурі. Те, що духовна культура сильніша за матеріальну, неодноразово доводила й історія, яка знає багато прикладів, коли фізично сильніший народ перемагав народ з вищою духовною культурою, але панувати над ним не міг.

На думку І.Огієнка нещастя сучасної європейської культури полягає в тому, що розвиток її матеріальної культури не лише не йде в ногу з розвитком духовної культури, а значно випереджає її. І корінь зла слід шукати в самій людині, яка, отримавши надзвичайно небезпечну зброю, не набула відповідної духовності.

Логіка міркувань І.Огієнка щодо розмежування понять матеріальної та духовної культури певною мірою пояснює те, що він майже не використовує поняття "цивілізація", адже в класичному, усталеному розумінні культуру визначають насамперед чинники духовної діяльності людини і суспільства, а цивілізації - науково-технічної, наближеної більше до матеріальної культури.

І.Огієнко не намагається знайти якийсь загальний принцип систематизації елементів, що входять в його розумінні в культуру і подає в різних працях лише їх незакінчений перелік: література, наука, мистецтво, віра, переконання, звичаї, етика та ін. Втім, можна засвідчити, що цей принцип присутній імпліцитно в його працях як релігійна віра. Висвітлення ним будь-якої із перерахованих сфер культури завжди набуває яскравого релігійного забарвлення, тому що без релігійної віри людина "неповновартісна".

Питання про витоки, праоснову культури є ще однією важливою проблемою (теорії філософії) культури. Висвітлюючи Огієнкове бачення цієї проблеми, варто нагадати, що в його постаті одночасно співіснували вчений і релігійний діяч. Як вчений-історик, І.Огієнко вважає, що історія розвитку духовної культури кожного народу розпочинається, власне, з історії самого народу, але про неписемні доісторичні часи, на жаль ми багато знати не можемо. Наукове дослідження культури починається з часу появи писемних пам'яток. Для І.Огієнка, як людини глибоко віруючої, справжнім й істинним джерелом культури може бути лише Бог, а відтак і Святе Письмо. Оскільки Бог створив природу, то сама природа є невичерпним джерелом культури.

Бог створив природу і людину, а людина, маючи в собі божественне начало, є творцем культури - найпершої основи кожного народу. Творити культуру може лише та людина, яка містить в собі дух, зміцнений вірою в Бога, адже "Людина без віри - істота неповна..." і "людина без Бога - бездушна та мертва...". Найбільш віддані Богові і сумлінно служать йому служителі церкви, духовенство, тому церква розглядається як проміжна ланка між Богом і людиною.

Саме тому Огієнко першорядного значення в процесі творення й примноження національної культури надає церкві. Залишаючись від початку своєї творчої діяльності й до самого її кінця ревним апологетом української культури, І.Огієнко переважно посилається на приклади, що лежать в площині конкретної української культури і релігії, однак ці приклади дуже часто мають відношення до загальнолюдських законів розвитку культури.

В своїй праці "Ідеологія Української Церкви" вчений відзначає: "Єдиним і майже безконкурентним творцем української культури аж до

кінця XVIII-го віку була Українська Церква та українське духовенство, які створили своєму народові літературу, науку, школу, друкарство, музику, малярство, світську інтелігенцію й т. ін., а також створили йому добрі людські умовини соціального життя" [Ларіон, митрополит. Ідеологія Української Церкви // Ларіон, митрополит. Українська Церква і наша культура.- Вінніпег, 1991.- С. 61]. Те, що саме релігію І.Огієнко вважає найважливішим джерелом національної культури, засвідчує і той факт, що, на відміну від деяких популярних визначень культури, в Огієнківському її тлумаченні релігія не розглядається як "рядовий" її елемент. Релігія в світогляді І.Огієнка стоїть над культурою як причина над наслідком. Зрозуміло, що причиною всіх причин у нього виступає Бог, яким вже були створені першопочатки людського суспільного буття.

Велике зацікавлення викликає в І.Огієнка аналіз співвідношення в системі "індивід-колектив", "людина -народ". Саме ця проблема часто стає стрижнем його міркувань про націє-і-культуротворення. За точку відліку в цих процесах він обирає не людську спільноту як загальне, а окрему її частку - індивіда, як яскраву, неповторну індивідуальність. Найвищу соціальну цінність має не інертний колектив, а той індивід, "що лине духом аж до Бога...".

Поставивши за головну мету свого життя служіння своєму народові як цілому, І.Огієнко у своїй творчості передусім звертає увагу на тих, кого можна назвати "справжнім українцем". Критерієм для поділу українців на "справжніх" і "несправжніх" у вченого виступає відданість православній вірі, а відтак - своєму народові і його культурі. "Несправжні" українці становлять для нього інтерес лише тією мірою, якою вони приховують в собі потенціал перетворитися у "справжніх" українців. І цей потенціал знову ж таки - в здатності стати на шлях істинної віри своїх православних предків. До поняття "народ" вчений підходить з позицій номіналізму, тобто як до абстрактного поняття, яке наповнюється соціально-культурним змістом через конкретних індивідів. На народ як на творця культурних цінностей І.Огієнко дивиться через призму конкретної людини, а не навпаки. З такої точки зору не народ повинен давати відповідь на питання, яку якість життя має та чи інша людина як представник цього народу, а людина - кожний індивід - мусить щоденно звітувати перед собою, відповідаючи на питання, який її особистий внесок у процвітання свого народу.

Подвижницьке життя І.Огієнка - віддане служіння своєму народові під гаслом "Служити народові - то служити Богу" показує, що він саме так і чинив. В цих міркуваннях І.Огієнко стоїть цілком на основі загальнолюдських моральних цінностей, адже його погляди відповідають ідеям західноєвропейських філософів та істориків культури, зокрема

А.Тойнбі, який вважав, що справжнім творцем культури є "творча меншість", або Х.Ортеги-і-Гасета, який в руслі призабутої конфуціанської дихотомії "благородний муж - ница людина" доводив, що різниця між обраною людиною і представником юрби полягає насамперед в тому, що перший завжди вибагливий насамперед до себе, а другий - до інших.

Для І.Огієнка "творча меншість" - служителі церкви, видатні політичні діячі, беззастережно віддані науці і мистецтву представники творчої інтелігенції, тобто всі ті, кого можна віднести до категорії духовної еліти суспільства. Глибоко розуміючи роль цих людей в творенні національної культури, І.Огієнко ставить перед собою завдання створити сучасну українську агіографію і патрологію, як окрему самостійну науку, метою якої було б дослідження церковної та культурної діяльності українських святих. Так з під його пера з'явилися глибоко обґрунтовані життєписи видатних українців, серед яких "Преподобна Анна Всеволодівна", "Преподобний Іов Почаївський", "Паїсій Величковський", "Святий Димитрій Туптало", "Митрополит-мученик Арсеній Мацієвич", "Князь Костянтин Острозький". На думку дослідника, "Українська Агіологія, цебто наука про українських Святих та про їхню працю, має велике й основне значення в історії Української духової культури, бо кожен з Святих ревно й самовіддано реально працював для християнізації народу, цебто для розвою української духової культури" [Українська Патрологія. - С. 13].

Пильна увага до творців української культури, щире і шанобливе ставлення до них, пронизує червоною ниткою всю творчість І.Огієнка.

Ще однією важливою культурологічною проблемою є відношення до методології дослідження світового історико-культурного процесу, згідно з якою відбувається сепарація вчених на тих, хто стоїть на позиції еволюційного (однолінійного) руху історії і тих, хто підтримує багатоваріантну (полілінійну) точку зору. Еволюціоністська парадигма культури, одним із засновників якої був Спенсер, виходить з ідеалу єдності людського роду й одноманітності розвитку різних культур як сходження від більш простих її форм до більш ускладнених. Натомість існує й парадигма культурного плюралізму, яку пов'язують з ім'ям Гердера і яка вважає різні культури рівноцінними, відносно незалежними і здатними до саморозвитку й самозахисту соціальними організаціями утвореннями. В такому розумінні саме культура, що відображається в мові, мистецтві, науці, релігії, сімейних стосунках, визначає унікальну своєрідність і неповторність кожного суспільства.

Те, що І.Огієнко стоїть на методологічній базі плюралістичного принципу розуміння розвитку світової культури - це однозначно. І ця методологічна рефлексія не є чимось штучно обраним, а природно

витворюється на підставі усвідомлення важливого значення релігії в житті суспільства й історії людства. Послідовне дотримання еволюціоністського підходу неминуче призводить до сцієнтизму і технократизму - культу науки й техніки при одночасному уявленні про релігію, як про заважаючий прогресу суспільства пережиток. Якщо І.Огієнко й виводить релігію за межі культури, то робить це не тому, що заперечує її, а навпаки, як про це вже йшлося, ставить її "над культурою". Іншими словами, будши присутньою в кожному елементі світської культури, саме релігія й спричиняє витворення специфічної конфігурації елементів кожної національної культури.

Маючи на увазі погляд І.Огієнка, Здається навіть недоцільним ранжувати елементи культури, особливо такі як наука, мистецтво, мова. Всі вони в його концепції культури "надзвичайно важливі". На перший погляд наділення надзвичайною значимістю для розвитку культури цих її складових може видатись відсутністю певної методології у її дослідженні, але лише з еволюціоністської точки зору. Насправді ж І.Огієнко чітко дотримується плюралістичного погляду на історію і цей погляд значною мірою було сформовано під час його студіювання філологічної науки під керівництвом В.Перетца. Те що український вчений застосовує лінгвістичні методи до вивчення історико-культурних процесів, цілком узгоджується з тенденціями вироблення методологічної бази культурології у XX столітті.

Самобутність, культурна неповторність будь-якого суспільства, за Огієнком, визначаються його релігійними уподобаннями. Сила культури, її міць, здатність забезпечувати матеріальний добробут суспільства залежать не просто від віри, а від "чистоти" віри. "Чистота" віри - в Святому Письмі, в догматах Церкви. Залишаючись протягом всього свого свідомого життя апологетом православної ортодоксії, І.Огієнко не визнає за католицизмом здатність витворювати самобутні національні культури. Польща саме тоді втратила свій власний шлях історичного розвитку, зауважує він, коли змушена була під тиском Німеччини прийняти католицизм. Тому колонізація, католизація України, на його думку, автоматично призвела б до втрати самобутності української культури. Звідси й ставлення Огієнка до Берестейської унії 1596 року: "Веде нас унія в могилу!".

Не змінює релігійних переконань Огієнка й пряме його знайомство з матеріально процвітаючим Заходом. Веберівська ідея про те, що причина політичного й економічного піднесення західноєвропейської культури в протестантській підприємницькій етиці змусила багатьох українських істориків поглянути на православну віру, як на нижчу, порівняно з католицизмом і протестантизмом. Та І.Огієнко

залишився осторонь подібних "прозрінь" і наполегливо твердить, спираючись на Святе Письмо, що православна віра - це істинна віра, а католицизм – "аберація" християнської віри. Разом з тим, він визнає, що нинішній стан української культури нижчий відносно західноєвропейської культури, але причину цього вчений вбачає не в тому, що українська віра гірша, а в тому, що з огляду на несприятливі історичні умови, український народ почав втрачати зв'язок з істинною православною вірою своїх предків. Тому Українська Православна церква потребує оновлення.

В Огієнковому розумінні оновлення Української Православної церкви не є її модернізація чи реформація, як це, скажімо, було в історії іудаїзму, а "ортодоксалізація ортодоксії" чи "православізація православ'я" (а то й "візантізація" його). Повернутися назад, до витоків, до традиції, очиститися від намулу періоду московсько-самодержавницького підпорядкування Української церкви, - таке історичне завдання ставить І.Огієнко перед Українською Православною церквою. Неправильним, на його погляд, було б називати цей процес "українізацією", тому що нелогічно "українізувати українське". Дотримуючись історичної правди слід розуміти це як "дерусифікацію" Української церкви. Українська церква до свого поневолення Російською церквою в 1686 році, доводить І.Огієнко, була найсильнішою серед інших православних церков, тому "завдання нашого часу - повно відродити стару Православну Українську церкву зо всіма її величними й благочестивими рисами та її високою ідеологією" [Ларіон, митрополит. Ідеологія Української Церкви.- С. 114].

І.Огієнко застерігає від того, щоб прихильники православної віри не стали мимоволі адептами католицької версії тлумачення поняття "візантизм", адже католики навмисно підкреслюють темні сторони візантійського державного й приватного життя і з ідейно-політичних міркувань не бажають показувати все те краще, що пов'язане з величною культурою Візантії. У "візантизмі" слід вбачати праджерело, основу української культури й православної віри. Справжньою трагедією для української та й всієї світової культури було зруйнування Константинополя мусульманами у 1453 році, чому значною мірою сприяла політика відступницького Риму. Проте, незважаючи на те, що Візантія впала, Україна має орієнтуватися на її невмирущий дух й відкинути претензії Москви на захист православної віри як "третього Риму". Культура Візантії була і повинна залишатися "матір'ю" української культури. Тому важкого удару було їй завдано у 1686 році, коли Українська Православна церква увійшла під юрисдикцію Московського патріархату. Занепад Українського православ'я, його русифікація, в свою чергу, негативно позначилося на розвиткові

української культури. Московська церква не може керувати життєдіяльністю Української церкви, тому що вона є церквою "дочірньою" щодо Української церкви. Згідно з такою логікою Київ неминуче набував статусу "четвертого Риму": "...на наших очах упав і допадає і Рим третій, Росія. І на горизонті вже мріє Рим четвертий, свіжий та молодий, величний та сильний, правдивий новий Єрусалим Православія, - Святий Київ над Дніпром..." [Ларіон, митрополит. Візантійська культура й Україна // Віра й культура.- 1954.- №3.- С. 11]. І це не обмовка під впливом тимчасових емоцій.

Теми Києва як "четвертого Риму" - "другого Єрусалима" піднята І.Огієнком в історичній драмі "Розп'ятий Мазепа", у якій він від імені Мазепа проголошує: "Й зберуться в Київ всі слов'яни, і їм усім він стане як мати..."

І.Огієнко не виявляє такого принципово негативного ставлення до Російської православної церкви, як до католицької, яка становить наріжний камінь західноєвропейської цивілізації. Рішуче й безапеляційно у взаємній історії України та Росії він засуджує лише реформи Петра I та воєнничий атеїзм більшовицької влади, в усьому ж іншому, якби там не було, Росія завжди вставала на захист православної віри, хоча й православ'я її не було канонічним. Виходячи з таких міркувань, Огієнко навіть рішення Богдана Хмельницького про союз з Москвою розцінює не якнайкраще, а як єдино правильне за умов інтенсивного ополячення й окатоличення українського народу. Русифікація української культури в очах українського дослідника не виглядає такою небезпечною, як її полонізація, бо ж Польща належить до зовсім іншого, католицького світу.

Важливе значення для становлення Огієнкового наукового світогляду мала задумана ним ще на початку творчої біографії і з блиском виконана впродовж кількох десятиліть титанічна робота з перекладу Біблії з оригіналу українською мовою. Виключно великого значення надавав вчений націєтворчій та культуротворчій функціям мови. На його думку, народ, його культура існують доти, поки існує мова цього народу. Отже, мова забезпечує й так звану буферність культури, тобто здатність чинити опір агресивному тискові й негативним впливам з боку інших культур. Мова для Огієнка - форма суспільного, культурного і національного життя, а також "душа" кожної нації. В мові відбивається дух народу, ступінь розвинутої його культури. Для формування самосвідомості народу й самоідентифікації його як окремої етнічної єдності винятково велике значення має вироблення добре розвинутої літературної мови.

У процесі конституювання культурології в окрему суспільну науку в її рамках створювались різні концепції, моделі і уявлення про

найбільш загальні закони розвитку світової історії та культури. Деякі з них, як скажімо, концепції О.Шпенглера, А.Тойнбі, П.Сорокіна та інших, стали класикою світової культурологічної думки, неперевершеним зразком того, як слід розуміти динаміку історико-культурних процесів. З деякими з цих концепцій в найважливіших позиціях культурологічні ідеї І.Огієнка мають високу ступінь кореляції. Це засвідчує непересічне значення його як вченого-культуролога. Під кореляцією в даному випадку будемо розуміти такі наслідки порівняльного аналізу поглядів нашого вченого з деякими широко відомими культурологічними концепціями, які містять в собі цінну наукову інформацію в площині наших міркувань. Іншими словами, такий порівняльний аналіз має чіткіше визначити конфігурацію культурологічної концепції самого І.Огієнка, оскільки вона міститься в його працях лише імпліцитно.

На нашу думку, більш доречним було б порівняння культурологічної концепції І.Огієнка не з тими, хто дотримується погляду на історію як на повторення різними народами одноманітного сходження від нижчих до вищих її етапів, а з прихильниками плюралістичного підходу, які розглядають культуру кожного народу як самоцінне, самодостатнє й унікальне явище в історії людства. Самобутність же кожної національної культури, на думку останніх, зумовлюється притаманною релігією, яка, в свою чергу, розгортається на основі незбагненності й ірраціональної "душі" народу. Зрештою, плюралістичний принцип "психологізує" історію людства, в той час як спрощений еволюціонізм "матеріалізує" її.

Зовсім іншого характеру набуває порівняльний аналіз культурологічних ідей І.Огієнка та представників плюралістичного принципу. Яскравим прикладом може слугувати добре відома концепція англійського історика та соціолога культури А.Тойнбі. В поглядах обох вчених дуже багато спільних "точок дотику". Головне, що їх об'єднує, - це надання релігійному чиннику статусу надприродної сили, що містить в собі невичерпний потенціал гармонізації суспільного й особистого життя. Єднає їх і погляд на визначну роль "творчої меншості" в історико-культурному процесі, якщо, зрозуміло, розглядати цю проблему в найзагальніших, але й принципово важливих рисах. Виразно також простежується паралель в поглядах обох учених на взаємовідносини різних цивілізацій як відносно незалежних, самобутніх і окремих одиниць соціуму, й невидимі межі локалізації яких встановлюються неповторним "духом" кожного окремого народу.

І хоча в працях І.Огієнка менш виразно простежується ідея А.Тойнбі про "виклики-відповіді" як основну причину виникнення цивілізацій вищого рівня, але незаперечним свідченням її наявності є

сповнений історичного оптимізму погляд українського вченого на майбутнє українського народу, який має досягти успіху не "завдяки" сприятливим історичним умовам, а всупереч цьому: всупереч тому, що впала Візантія, а Україна залишилася без "матері" своєї православної релігії і культури; всупереч тому, що з 1686 року відбувається русифікація Української православної церкви і втрачається її канонічність як найперша основа витворення міцної і відпорної до чужорідних впливів культури; нарешті всупереч новій безбожній владі, яка нищить храми й переслідує віруючих людей. Незважаючи на те, що І.Огієнко не називає це "викликами" долі, як А.Тойнбі, але за своєю суттю ми маємо справу саме з явищем духовної боротьби народу, яке англійський історик охарактеризував по-народному: "Лихо розуму навчить". Огієнко вірить в те, що український народ здатний знайти адекватну відповідь на виклики долі (а це, за Тойнбі, і є рушієм переходу до культури більш високого рівня), а віру свою він підкріплює своєю власною працею спрямованою на витворення духовної еліти, яка буде здатною усвідомлювати історичні завдання і вести за собою український народ для їх виконання.

В своїх працях І.Огієнко не аналізує, так би мовити, "рівень важкості" ударів історії у співвідношенні з силою духу народу, на чию долю ці удари випали. Логіка його міркувань така: народ, який розбудовує свою духовність на істинній (православній) вірі здатний подолати на своєму шляху до суспільного щастя будь-які зовнішні й внутрішні перешкоди. Отже, справжня причина відсталості чи процвітання національної культури - в слабкості чи в силі віри народу, який її витворює. Людина активної життєвої позиції, за І.Огієнком, воліє не стільки відшукувати причини відсталості української культури, скільки знаходити практичні засоби її піднесення.

Намагання одночасно служити і Сходу й Заходу І.Огієнкові не притаманне жодною мірою, адже він завжди і послідовно виступав апологетом східнослов'янської православної віри. Також послідовно і непримиримо він звинувачував католиків у відході від догматів християнської віри, а високі досягнення західноєвропейської матеріальної цивілізації пояснював не вищістю західного варіанту християнської віри, а сприятливими соціально-політичними обставинами її історичного розвитку. Погляди І.Огієнка в зазначеному плані є надзвичайно актуальними для українського сьогодення, коли український політичний істеблішмент в переважній своїй більшості непохитно орієнтується на цінності західного світу. Захопившись матеріальними здобутками Заходу дуже легко втратити віковічні основи своєї духовності.



СВОБОДА БУТТЯ РЕЛІГІЇ

*О.Ананьєва** (м. Севастополь)

ПРАВОВІ ПРОБЛЕМИ РЕЛІГІЙНИХ ОРГАНІЗАЦІЙ В УМОВАХ СТАНОВЛЕННЯ ДЕМОКРАТИЧНОГО СУСПІЛЬСТВА

Оцінюючи роль і можливості державного коректування функцій релігійних організацій, потрібно визнати, що держава не здатна адміністративним шляхом змінити ті напрямки і форми діяльності, які виражають соціальне призначення релігійних об'єднань і організацій.

Соціальне призначення релігійних організацій полягає в задоволенні релігійних і корпоративних потреб віруючих за допомогою відправлення релігійних культів і визначається характером віровчення й особливостями того або іншого державного устрою. Однак спільним майже для всіх випадків є: необхідність спільного проведення віруючими молитовних зборів, обрядів і інших церемоній культу, а також необхідність не тільки в спільнотному, а й в індивідуальному виконанні релігійних обрядів.

Для задоволення цих потреб віруючі, як правило, повинні мати: місце (будівлю, будинок або помешкання) для проведення молитовних зборів, виконання обрядів; культове обладнання і предмети культу; служителів культу й обслуговуючий персонал молитовного приміщення; кошти для забезпечення витрат, зв'язаних із керуванням і утриманням молитовного приміщення, збереження і придбання предметів культу й оплати роботи обслуговуючого персоналу.

Отже, релігійні організації повинні мати у своєму розпорядженні певні матеріальні і господарчі цінності, право і можливість одержати їх від суспільства або придбати за гроші. Релігійні організації пов'язані нести витрати, зв'язані з утриманням цих цінностей, їхнім устаткуванням, ремонтом, опаленням, освітленням, охороною. Вони повинні мати також право робити певні дії, спрямовані на придбання й утримання предметів

* Ананьєва О.П. – науковий співробітник науково-організаційного відділу Севастопольського військово-морського інституту.

культу, необхідних для виконання обрядів і влаштування місця молитовних зборів, а також забезпечити віруючим можливість купувати встановлені віровченням предмети культу в особисте користування. Крім того, релігійні організації змушені мати у своєму розпорядженні необхідну кількість служителів культу, оплачувати підготовку кадрів духовництва, їхню освіту і подальшу діяльність. Релігійним об'єднанням необхідно мати обслуговуючий персонал, який міг би працювати в релігійних організаціях за наймом. Все це робить необхідним збирання добровільних грошових пожертвувань віруючих з метою забезпечення витрат, пов'язаних із зазначеною діяльністю.

Таким чином, релігійні організації неминуче стають учасниками господарського, фінансового і громадського оборотів, які побудовані на засадах господарського розрахунку, товарно-грошових відношень, і приймають форму громадянських правовідносин. Саме тому держава змушена визнавати релігійні організації юридичною особою. І демократичне законодавство в більшості країн, забезпечуючи громадянам право на відправлення релігійних культів, наділяє релігійні організації необхідною кількістю правоповноважень, які дозволяють віруючим робити всі необхідні дії, що обумовлені їхніми цілями і потребами.

З таких міркувань випливає, що якщо релігійна організація в демократичній державі визнана юридичною особою, то вона має всі ознаки самостійного суб'єкта, а саме:

- а) має організаційну єдність і відповідні органи, які забезпечують дієздатність релігійної організації;
- б) має відособлене майно, що знаходиться в їхньому користуванні;
- в) виступає в громадянських зв'язках від власного імені, укладає юридичні договори, приймає на себе громадянські і державні зобов'язання;
- г) має самостійну майнову відповідальність та ін.

Демократичні закони про релігійні організації в більшості країн визначають умови, за яких може бути створена та або інша релігійна організація. Якщо умови утворення релігійної організації дотримані, і у відповідного державного органа немає законних підстав відмовити засновникам у реєстрації такої релігійної організації, то факт визнання компетентним державним органом законності утворення релігійної організації чи об'єднання зобов'язує вважати таку організацію юридичною особою.

Демократичні держави, розглядаючи релігію однією з цивілізаційних основ громадянського суспільства, мають закони, які визначають правове становище релігійних організацій і вимагають

суворого дотримання цих законів. З метою забезпечення юридичного визнання релігійних організацій держава приймає закон про свободу совісті, яким регламентує дотримання релігійними об'єднаннями конституційних норм країни, визначає політичні права священнослужителів, гарантує релігійну освіту і науку, регламентує громадянський і церковний шлюб, охорону здоров'я членів релігійної організації, охорону правопорядку при відправленні релігійного культу тощо [Еленский В. Модели церковно-государственных отношений США и Западной Европы и проблемы посткоммунистических обществ // Модели церковно-государственных отношений стран Западной Европы и США.- К., 1996.- С. 4-10]. Крім того, відповідно до державних законів, релігійні організації є носіями спеціальної правоздатності, яка відповідає цілям. Характер діяльності релігійних організацій визначається законодавством, тому дії, допущені релігійною організацією всупереч визначенням законів, можуть бути визнані незаконними, а укладені угоди – недійсними.

Однак, враховуючи специфіку релігії, проконтролювати діяльність релігійних організацій звичайним державним органом, як правило, не просто. Більшість держав прагне бути гарантованою в тому, що релігійні організації не будуть необґрунтовано розширювати свою майнову базу, користуватися своїми правами з метою якогось економічного впливу на суспільство, організовувати підприємницьку діяльність з метою одержання прибутків в тій галузі, яка не має відношення до відправлення культу.

Закони демократичних держав, як правило, містять норми, які визначають порядок користування храмами, церквами й іншими молитовними приміщеннями. У Франції, як стверджує французький закон про відокремлення церкви від держави, всі культові споруди, надане їм рухоме майно і предмети культу є власністю держави, департаментів або комун. Вони передаються віруючим у безкоштовне користування з метою публічного відправлення культу. Порушення цієї статті закону карається позбавленням волі на термін до двох місяців або штрафом у розмірі від 3 до 2000 франків. У тих же випадках, коли священнослужитель у вимовленій привселюдно промові або листівці допускає прямий заклик до відмови від виконання законів державної влади, винний карається позбавленням волі від 3 місяців до 2 років.

Конституція Бельгії допускає свободу релігійних поглядів і культів, але вважає такими, що заслуговують покарання, з одного боку, нападки на уряд, закони, королівські постанови, а також на всі інші суспільні органи, які здійснюють священнослужителі під час їхнього богослужіння. З іншого боку, тут карається обмова та інші зазіхання на

релігійні і взагалі суспільні погляди окремих осіб. Вважається, що такі заходи не є якимсь обмеженням свободи, навпаки, вони забезпечують гарантію свободи для всіх.

Відповідальність за порушення норм конституції і законів держави священнослужителі несуть на загальних підставах і в Німеччині. При вступі на посаду єпископи католицької церкви приносять присягу, в якій дається обіцянка шанувати утворений відповідно до конституції уряд, беруть на себе зобов'язання при виконанні духовних обов'язків захищати німецьку державність від будь-якої шкоди, яка може їй загрожувати.

Клятву про вірність державі дають і єпископи в Італії. У тексті клятви міститься зобов'язання шанувати і вселяти повагу до уряду відповідно до норм конституції, не брати участь у діях і не надавати допомогу будь-яким угрупованням, які можуть завдати шкоди державі і суспільному порядку.

У сучасному релігієзнавстві існуючі концепції свободи віросповідання сходяться в тому, що ця свобода не може бути абсолютною. Існує законодавче положення про природні межі здійснення свободи совісті, яке передбачає в окремих країнах три групи обмежень. Вибір релігії в більшості демократичних країн надається тільки після досягнення громадянами визначеного віку, що гарантує розумову і моральну зрілість людини.

Обмеження свободи відправлення релігійного культу на практиці виявляється в тому, що в більшості демократичних країн релігійним організаціям і церквам не дозволяється проводити молитовні збори, обряди і церемонії поза богослужбовими приміщеннями. На організацію молитовних зібрань поширюються законоположення про публічні збори і процесії, введені в інтересах суспільної безпеки. Разом з тим держава визначає порядок утворення релігійних товариств, контролює їхню діяльність. У тих випадках, коли віровчення суперечить положенням релігійної і світської моралі і законам країни, а богослужіння, молитовні збори спричиняють порушення суспільного порядку і зневажання інтересів держави, остання може забороняти функціонування певних релігійних об'єднань.

Порядок утворення і реєстрації релігійних організацій, а також перевірки їхніх статутів чітко визначені у всіх демократичних країнах. В одних країнах таку реєстрацію проводять органи міністерства юстиції, в других – міністерство освіти, в третіх – спеціальні урядові органи із справ релігій або їх уповноважені.

Органи, які реєструють релігійні організації, а також інші державні відомства мають право контролю за діяльністю релігійних

організацій. У Німеччині, наприклад, чинне законодавство передбачає обов'язок Церкви завчасно доводити до відома уряду відповідної землі про призначення священників. В Італії держава контролює не тільки призначення служителів культу, але й призначення на посади за розподіленням парафіяльних бенефіцій. Держава здійснює також контроль за чисельністю священників, за користуванням прибутками від вакантних бенефіцій.

У США закони американських штатів дозволяють проведення щорічних зборів з метою обрання довірених осіб (скарбника й ін.) релігійного об'єднання або корпорації, але вказують, що місцеві органи влади повинні знати про це за десять днів до проведення таких зборів.

Пошлемося ще на практику Англії. У її Церковному законі нараховується близько півтори тисячі статей. У цьому законі сказано, що церква і церковна організація можуть бути створені за допомогою прямого акту громадянської влади. Сказано, що громадянська влада може нав'язати індивідуумам реєстрацію релігійної організації і назву організації, навіть якщо вони заперечують проти цього. Закон установлює також порядок, відповідно до якого релігійній організації, яка нараховує понад 20 чоловік, не дозволяється збиратися доти, поки не буде отриманий офіційний дозвіл на місце богослужіння.

Законодавство багатьох країн забороняє виконання релігійних обрядів і ритуалів, що приносять шкоду здоров'ю людей. Так, у США Верховний суд ухвалив, що члени релігійної організації Свідків Єгови не мають права відмовлятися за релігійними мотивами від переливання крові своїм дітям.

Багато питань церковної політики в низці країн вирішується не на вищих державних, а на більш низьких рівнях місцевої влади: у муніципалітетах (Франція), міністерствах культур земель (Німеччина), префектурах (Японія). Однак це не змінює історично сформованих відносин між державою і Церквою для тієї чи іншої країни. Так, діяльність релігійних організацій у США регламентується законами штатів. Між цими законами є деякі розходження, але основні їхні норми по суті однакові. Контроль за діяльністю релігійних об'єднань у кожному штаті США також здійснюють влади штатів.

Життя Церкви в громадянському суспільстві, її зв'язки зі світськими колами і громадськими організаціями знаходяться під контролем держави в більшості демократичних країн. Закони, які регламентують цю сферу відношень між релігійними об'єднаннями віруючих, Церквою і державою в більшості випадків відрізняються один від одного тільки термінологією.

Так, у японському «Законі про релігійні організації, які володіють

статусом юридичної особи» сказано, що державною владою для релігійних організацій є міністерство культури, губернатор, префектура. Кожна релігійна організація підлягає реєстрації в міністерстві культури, і тільки після цього вона має право почати існувати в тому місці, де розташована її канцелярія. Реєстрації також підлягає місце канцелярії, земля, на якій проводяться богослужіння, прибудови й інше майно [Колесник Н. А., Фуров В. Г. Гражданственность и религиозная вера.- К., 1985].

Демократичні держави звичайно проголошують свободу сповідання релігії. Міжнародні правові акти свідчать про свободу переконань і свободу думки. Посилаємося, приміром, на Заключний акт Народи з питань безпеки і співробітництва в Європі, прийнятий у Хельсінкі в 1975 році. «Держави-учасники, – говориться в цьому документі, – будуть шанувати права людини й основні свободи, включаючи свободу думки, совісті, релігії і переконань, для усіх, без різниці раси, статі, мови і релігій».

Як бачимо, зважений підхід до визначення правового статусу релігійних організацій у демократичному суспільстві заснований насамперед на визнанні об'єктивною реальністю корпоративних потреб релігійних об'єднань разом із релігійними потребами віруючих. З цього випливає, що релігійні організації, насамперед, повинні бути розглянуті як суб'єкти громадянських правовідносин, і саме внаслідок цього мета утворення й утримання діяльності релігійних організацій можуть бути визначені законом.

Отже, релігійні організації у визначеній галузі своєї діяльності мають права юридичної особи. Виникає питання, чи немає особливостей у наданні релігійним організаціям прав юридичної особи положеннями закону про свободу совісті та релігійні організації, прийнятому в Україні. Зрозуміло, такі особливості є. Першопричиною, що наклала свій відбиток на всі юридичні питання, які стосуються особливостей становища релігії в нашій країні, є питання про майнове становище Церкви.

Історично це питання пов'язане з тим, що до революції 1917 року релігійні організації на території нашої країни володіли величезним майном. Усі цінності належали Церкві на правах власності. Радянській державі було необхідно відокремити Церкву від держави і націоналізувати основну частину цього майна, більшість цінностей перетворити в прибуток держави. Більш того, здійснивши практичне відокремлення Церкви від держави, треба було створити правові умови, які б виключали відродження колишньої економічної потужності Церкви, можливості придбання нею майна, не зв'язаного з прямою метою її існування. Включення в законодавчі акти того часу вказівки про те, що

релігійні організації не можуть володіти власністю, виключало з прав релігійних об'єднань права юридичної особи, що мало головною метою виключення Церкви із сфери громадянських правовідносин, позбавлення її будь-яких можливостей використовувати матеріальні цінності для ствердження своїх ідеалів, поширення соціальних функцій релігії та Церкви й посилення свого впливу на суспільство.

Удосконалення демократичного ладу, розвиток суспільних відносин, прагнення до створення громадянського суспільства обумовили зміну ролі релігії і релігійних організацій у сучасній Україні і створили умови для зняття деяких правових обмежень щодо релігії і релігійних об'єднань. Проте нерозвиненість демократичних відносин на території сучасної України не дозволяє законодавчо оформлювати питання, пов'язані із суспільно-політичною діяльністю священнослужителя, з проблемами релігійного влаштування або з релігійною освітою. Сьогодні держава в Україні вважала можливим лише частково законодавчо визначити юридичні права релігійних організацій, в яких окремою і майже головною проблемою є питання про майнове становище Церкви.

Держава в сучасній Україні дає релігійним організаціям (релігійним центрам, духовним управлінням, зареєстрованим релігійним товариствам) право придбання транспортних засобів, оренди і купівлі у власність будівель для своїх потреб, виробництва церковного посуду, предметів релігійного культу і продажі їх об'єднанням віруючих, а також придбання церковного майна, посуду, предметів релігійного культу. Виходячи з цих положень, чинне законодавство містить конкретний перелік релігійних організацій, які фактично мають права юридичної особи. Це – створені у встановленому законом порядку і зареєстровані або визнані у відповідних державних органах релігійні товариства і релігійні центри. Однак юридичними особами можуть бути не тільки зазначені вище релігійні організації, а й їхні підприємства і установи. Можливість утворення релігійними організаціями підприємств та установ передбачена законом. Так, законодавство, дозволяючи релігійним центрам виробництво предметів культу і передачу їх віруючим, передбачає тим самим створення підприємств для виробництва цих предметів, постачальницько-збутові органи, навчальні майстерні. Допускається відкриття духовних навчальних закладів, а також створення деяких інших установ освітнього типу. Створені у встановленому порядку підприємства або установи релігійних організацій, якщо вони володіють правом власності, а, відтак, і всіма ознаками юридичної особи, практично одержують право самостійно виступати в громадянському обороті.

Аналіз діючого в Україні законодавства дозволяє прийти до

висновку, що релігійні організації можуть мати майно трьох видів: державне майно, отримане в безкоштовне і безстрокове користування або на правах оренди; майно, що належить релігійній організації на правах власності; майно, яке є особистою власністю окремих громадян і передане ними в тимчасове користування релігійним організаціям безкоштовно або на правах оренди.

Крім зазначених видів майна, власністю релігійних організацій можуть бути:

а) будівлі, зведені або куплені релігійними організаціями для своїх потреб, і їхнє устаткування;

б) транспортні засоби (автомобілі вантажні, легкові), придбані релігійними організаціями у встановленому законом порядку;

в) майно, спеціально призначене для утримання молитовних приміщень, а також необхідне для виконання релігійних обрядів;

г) підприємства для виробництва церковного обладнання, посуду і предметів культу, сировина для цього виробництва і продукція, що випускається;

д) кошти на утримання релігійної організації [Губар А. Взаємовідносини української держави та церкви: проблеми сучасного законодавства // Свобода віровизнання: Церква і держава в Україні.- К., 1994 р. – С. 184-186].

На цю власність можливо поширення дії низки принципів положень цивільного права України і багатьох статей цивільного і цивільно-процесуального кодексів. Суб'єктом права власності релігійних організацій є релігійні товариства і релігійні центри. Власність релігійних організацій не складає єдиний фонд. Особливістю власності релігійних організацій є повна незалежність власності релігійних об'єднань одного від одного і від релігійних центрів. Іншої особливістю власності релігійних організацій є те, що ця власність використовується для задоволення релігійних потреб віруючих взагалі, а не тільки членів даного релігійного об'єднання.

Джерелом утворення власності релігійних організацій в Україні є грошові й інші матеріальні добровільні пожертвування громадян, а також прибутки, які надходять від продажу віруючим предметів культу і від відправлення релігійних обрядів.

Розпорядження власністю релігійних організацій належить самим релігійним організаціям. Припинення права власності релігійних організацій відбувається за загальноприйнятими способами відповідно до законодавства. Тут варто підкреслити повну незалежність релігійних організацій як юридичних осіб однієї від іншої і від релігійних центрів як юридичних осіб. Припинення існування релігійної організації як

юридичної особи відбувається шляхом ліквідації або реорганізації з моменту рішення відповідних державних органів про виключення даної релігійної організації з реєстрації або про її розпуск без вказівки про подальше функціонування майна.

У зв'язку з невирішеністю у законодавстві України багатьох питань, пов'язаних із проблемами майна і коштів релігійних об'єднань, релігійним організаціям забороняється діяльність, здійснення якої є можливим лише в сфері громадянських правовідносин. Наприклад, організація добродійної діяльності шляхом створення кас взаємодопомоги, організація місць відпочинку, надання матеріальної підтримки віруючим, тобто всі дії, які не мають прямого відношення до відправлення культу, але неминуче пов'язані з використанням майна і коштів релігійних організацій, укладанням з цією метою певних угод. Заборонено також ряд інших дій, пов'язаних із установами громадянських правовідносин (організація екскурсій, створення бібліотек, художньої самодіяльності). Дії релігійних організацій, спрямовані на встановлення, зміну або припинення виконання громадянських прав і обов'язків, які є у протиріччі з цілями релігійних організацій, зазначеними в законодавстві України, кваліфікуються останнім як незаконні, а угоди, що укладаються з цією метою, є недійсними [Там само].

Як бачимо, у законах сьогоденної України розділена сфера конфесіональних і громадянських правовідносин. Однак сучасні процеси реорганізації державно-церковних відношень за прикладом цивілізованих держав і сам процес становлення демократичного суспільства в Україні відновили в релігійних організаціях прагнення розширити свій соціальний вплив. А приклад багатьох демократичних країн свідчить, що не адміністрування, а нормативне закріплення державного контролю за відправленням релігійних культів буде сприяти відновленню не тільки соціальних, а й релігійних функцій Церкви. Такий процес є дуже важливим для сучасної України, яка прагне і потребує норм права, а не керування декретами, особливо в такій складній ділянці суспільних відношень, як релігійне життя.

IV

ІНФОРМАЦІЇ

**МЕРЕЖА РЕЛІГІЙНИХ ОРГАНІЗАЦІЙ
РЕСПУБЛІКИ БЕЛАРУСЬ
(стан на 1 січня 2000 р.)**

№ п/п	Конфесії	Громади	Управл. центри	Навчальні заклади	Монастирі	Місії	Братства	Сестринства	Разом
1.	Православна церква (Московський патріархат)	1139/ 12*	11	3	13	-	12	7	1185/ 12
2.	Римо-католицька церква	405/2	5	1	7	5	-	-	423/2
3.	Католики латин. обряду	2	-	-	-	-	-	-	2
4.	Греко-католицька церква	13/1	-	-	-	-	-	-	13/1
5.	Старообрядці	35/6	1	-	-	-	-	-	36/6
6.	Реформатська церква	1	-	-	-	-	-	-	1
7.	Лютеранська церква	5	-	-	-	-	-	-	5
8.	Євангельські християни-баптисти	244/1	7	3	-	12	-	-	266/1

* *Примітка:* Цифра за дужкою фіксує кількість незареєстрованих громад.

9.	Рада Церков ЄХБ	30/30	-	-	-	-	-	-	30/30
10.	Іоганська церква	1	-	-	-	-	-	-	1
11.	Новоапостольська церква	20	1	-	-	-	-	-	21
12.	Церква перших християн	1	-	-	-	-	-	-	1
13.	Християни віри євангельської	443/8	7	2	-	6	-	-	458/8
14.	Християни повного Євангелія	54	1	1	-	1	-	-	57
15.	Християни віри апостольської	9	-	-	-	-	-	-	9
16.	Церква Христа	6	-	-	-	-	-	-	6
17.	Месіанські громади	2	-	-	-	-	-	-	2
18.	Адвентисти сьомого дня	48	1	-	-	-	-	-	49
19.	Свідки Єгови	21	1	-	-	-	-	-	22
20.	Церква Ісуса Христа Святих останніх днів	3	-	-	-	-	-	-	3
21.	Іудейська релігія	20	1	2	-	1	-	-	24
22.	Прогрес. іудаїзм	8	-	-	-	-	-	-	8
23.	Мусульмани	24	1	-	-	-	-	-	25
24.	Бахаї	6	-	-	-	-	-	-	6
25.	Оомото	1	-	-	-	-	-	-	1
26.	Свідомість Крішни	7/1	-	-	-	-	-	-	7/1
	Разом:	2548/ 61	37	12	20	25	12	7	2661/ 61

ТЕРИТОРІАЛЬНИЙ РОЗПОДІЛ РЕЛІГІЙНИХ ГРОМАД

Брестська область – 630/11	Вітебська область – 166/16
Гомельська область – 291/13	Гродненська область – 443/4
Могилівська область – 174/9	Мінська область – 534/6
м. Мінськ – 110/2	

Як бачимо, більше всього релігійних організацій на заході (1088) і в центрі (652) Біларусі. Три її східні області мають 869 громад. Нереєстрованими в країні є переважно протестантські громади. Лише 10 конфесій мають свої центри, 6 – навчальні заклади. В Україні відсутні, такі наявні в Біларусі, конфесії: *католики латинського обряду, Іоганська церква, Церква перших християн, Оомото*. Сильний вплив в країні мають течії пізнього протестантизму (812 громад) і неопротестантизму (41 громада). Показово, що друге місце за кількістю громад в Біларусі займають п'ятидесятники (443). Їх тут більше як католиків (420). Відносно рівномірно поширені в країні неорелігійні течії (127 громад). Те, що в Мінській області їх немає, а в Мінську аж 22 громади, засвідчує поширеність поширеність неорелігій у містах.

Якщо порівняти цифровий масив 2000 року з 1996 роком, то помітним є зростання православних організацій (на 213), п'ятидесятників (на 140), повного Євангелія (на 33), вихід на релігійну арену РЦ ЄХБ (всі 60 громад). Загалом кількість релігійних організацій зросла з 1501 до 2722. За п'ять років – це немало. І це при тому, що Біларусі дещо прискіпливіше підходять до реєстрації громад.

Інформацію підготував А.Колодний

ХРИСТІЯНСТВО – ОСВІТА – ВИХОВАННЯ –

під такою назвою працювала одна з проблемних груп на міжнародній науковій конференції “Християнство і проблеми сьогодення”

Ведучий групи професор **М.Закович**, завідуючий кафедрою культурології **Українського педагогічного університету ім. М.Драгоманова** докладно інформував про наявний проект включення теології до курсів, обов'язкових у вищих навчальних закладах всіх рівнів акредитації і про та введення в програму загальноосвітніх шкіл (у всіх класах) предмету “Основи християнської етики”. Серед аргументації авторів проекту був, зокрема, такий: необхідність узгодження світської й духовної освіти. Ведучий підкреслив, що їх узгоджувати справді треба,

однак, згідно пропонованого проекту, передбачається скоріше механічне включення релігійного компоненту в світську освіту. Натомість для практичного узгодження потрібно, з одного боку, підняття богословської освіти, якою вона є в православних духовних закладах, до рівня освіти світської, а з іншого боку, вдосконалення викладання релігієзнавства як наукової дисципліни.

Це дуже нелегкі завдання, адже в духовних навчальних закладах скорочено, а то й просто вилучено викладання всіх світських дисциплін, рівень підготовки випускників не відповідає вимогам сучасної науки і педагогіки. А при цьому церковні дисципліни ініціюють прирівнювання кандидатів і докторів з богослов'я до рівня світських кандидатів і докторів наук. Докторами ж богослов'я стають вчорашні випускники 7-8 класів загальноосвітньої школи після закінчення семінарії зі щойно охарактеризованим рівнем їх підготовки. Все це може призвести до девальвації державної системи атестації спеціалістів, а не до вирішення проблем духовної освіти України.

Включення до державного переліку спеціальностей напрямку “Теологія” і запровадження її як обов'язкової вузівської дисципліни є недоцільними, оскільки зміст цього поняття неоднозначний. Теології взагалі немає. Є католицьке, православне богослов'я, ісламська теологія та ін. В Україні, як відомо, офіційно зареєстровано понад 70 конфесій. Відтак включення до державного переліку “Теології”, запровадження її як обов'язкової дисципліни (а вона явно буде конфесійно зорієнтованою) приведе до порушення свободи совісті, прав людини, неминуче ускладнить взаємини між студентами, учнями і зрештою взаємини між конфесіями, державою й різними церквами, бо є реципієнтами курсу будуть послідовники різних конфесій, а той атеїсти.

Крім того, релігієзнавство й теологія істотно відрізняються своїм змістом і структурою. Релігієзнавство, як відомо, включає різні знання про релігію, які мають суто науково-пізнавальний характер. Теологія це вчення, яке покликане обґрунтувати основні віросповідні принципи і догмати тієї чи іншої релігії, має виключно конфесійний характер, покликана відтворювати й підтримувати ту чи іншу систему релігійних вірувань. Теологія і релігієзнавство ні за своїм змістом, ні за структурою не співпадають. Вони не тотожні і не можуть замінити одне одного. Запровадження теології у ВНЗ як обов'язкової дисципліни спричинить рецидив догматизму, який існував в минулому.

Вивчення як загальноосвітнього шкільного предмету християнської етики у ряді західних областей засвідчує, що йдеться про викладання катехизму греко-католицькою церквою у загальноосвітніх школах. А це, як відомо, є порушенням Конституції України та чинного

законодавства, а відтак вже викликає обурення батьків інших релігійних уподобань, керівництва інших конфесій. Власне, чому саме йдеться про християнську етику, а не про загальну етику. Кабінет Міністрів України своєю постановою від 5 серпня 1998 р. № 1239 в базовий навчальний курс загальноосвітніх закладів включив дисципліну “Культурознавство”, програму, яка передбачає вивчення водночас мистецтва, основ етики. У ВНЗ усіх рівнів акредитації, читається курс етики. Високі моральні якості і духовність учнівської та студентської молоді формуються не лише на основі християнської моралі, а комплексом дисциплін, що вивчаються у середній і вищій школах.

Необхідно також чітко визначитися в тому, для чого, власне, готуватимуться ті, хто спеціалізуватиметься на відповідних курсах. Адже релігієзнавці для державних потреб вже готуються. А якщо йдеться про підготовку фахівців для Церков, то це полі саме їх компетенції, церковного, а не державного фінансування

Доцент Тернопільської державної медичної академії імені І.Я.Горбачевського А.Гудима, вважає, що затія обов’язкового запровадження у ВНЗ теології себе скомпрометує, бо не відповідає існуючим реаліям, зокрема тому, що священники найбільш масових – православних – конфесій не підготовлені до її викладання. Відсутність належних кадрів призведе до профанації у викладанні теології. Отже, запропонований проект обов’язкового викладання теології вводити в дію не варто, краще встановити цю дисципліну як факультативну, а водночас потурбуватися про належний теоретичний і методичний рівень викладання релігієзнавства на всіх рівнях освіти. А.Гудима підкреслив також доцільність вирішення питань підвищення рівня духовної освіти й виховання. Всеукраїнська Рада Церков мала б, зокрема, приділити належну увагу примноженню й вдосконаленню шкіл при церквах.

Професор В.Вандишев із Сум нагадав, що у ВНЗ є досвід викладання етики. Складовою цього курсу є й релігійна етика (в тому числі християнська). Науковець вважає за необхідне вийти з клопотанням до Міністерства освіти, щоб курс етики зробити обов’язковим для всіх ВНЗ. Вандишев закликав зробити все залежне від релігієзнавців, щоб привести шкільне й вузівське викладання відповідно до букви й духу Конституції України. Серед заходів з покращення духовної освіти найперше варто підсилити релігієзнавство і ввести його в курс обов’язкових суспільних дисциплін в школах.

Професор П.Кралуок (Волинський державний університету імені Лесі Українки) запропонував учасникам дискусії звернення до Міністерства освіти, Держкомрелігії, Ради Національної безпеки й оборони, в якому підкреслити, що запропонований проект введення

теології є небезпечним для поліконфесійної України копіюванням російського досвіду. В українських умовах це призведе до загострення міжконфесійних конфліктів та посилення регіоналізації країни, а також, що не менш важливо й небажано – і до її міжнародної ізоляції. Адже Європа, куди Україна інтегрується, є католицька і протестантська, а викладання теології буде де-факто викладанням переважно православної теології. Це не сприятиме порозумінню з європейськими чинниками та успішному включенню України в європейську духовну й культурну спільноту, а також і розвитку потрібної Україні співпраці з мусульманським світом. Відтак передбачуване введення теології є нав'язуванням деструктивної конфесійної освіти.

Професор Є.Дулуман (Київ) наголосив на необхідності активнішого впливу релігієзнавців на тих, хто приймає рішення з приводу організації теологічної освіти, а для цього, зокрема, потрібно підняти статус релігієзнавства взагалі, розглянути проект на засіданні Рад Інститутів Вищої освіти, в Академії педагогічних наук. Також Є.Дулуман запропонував подумати над вдосконаленням духовної освіти. Слухачам семінарій потрібні не просто знання про релігію, а й вміння орієнтуватися у складних, пов'язаних з духовністю й релігією, життєвих проблемах.

Ректор Інституту Штучного інтелекту (Донецьк) А.Шевченко вважає, що введення теологічних дисциплін і християнської етики все-таки потрібно. В Інституті до викладання християнської етики та виховання студентів задіяні священники. Це призвело до різкого зниження правопорушень і аморальних вчинків серед студентської молоді.

На думку **отця Олександра Кубеліуса (Київ)** пропонуване Всеукраїнською Радою Церков введення теології як обов'язкової дисципліни є порушенням Конституції України, посилить сепаратистські тенденції і чвари в релігійному середовищі, що складає загрозу безпеці держави. Запрошувати на викладання теології випускників православних навчальних закладів – це нонсенс при сучасному низькому рівні їх підготовки, яка навряд чи покращає і в ближчій перспективі. Не таємниця, що кращих викладачів витіснили з духовних навчальних закладів. Отець Олександр вважає за необхідне розвивати церковні недільні школи як осередки виховання дітей віруючих батьків.

Професор Г.Лозко (Київ) звернула увагу колег на те, що й зараз в освіті, зокрема шкільній, фактично присутні конфесійні елементи. Так, в курсах народознавства йдеться про християнські обряди та звичаї, в класах нерідко висять образи і розп'яття. Це вже є дискримінацією дітей з нехристиянських родин. Мають місце випадки, коли принижуються діти іншої релігійної орієнтації.

Л.Филипович (Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України) не заперечує можливість включення теології до державного переліку дисциплін. Але підготовка викладачів курсу має вестися за церковний, а не державний кошт. Взагалі Л.Филипович вважає, що дискусія з цього приводу має бути продовжена з участю зацікавленої сторони – Церкви. Релігієзнавцям також треба працювати над вдосконаленням власного викладацького рівня, адже не всюди релігієзнавство викладається так, щоб у церков не виникало виправданого бажання його замінити. Прозвучала пропозиція: перенести викладання релігієзнавства у ВНЗ після курсу філософії, оскільки лише тоді студенти будуть готові сприймати складне змістовне наповнення предмету.

О.Недавня (Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України) звернула увагу колег на те, що факультативне запровадження теології чи інших християнознавчих дисциплін як у вищих, так і в середніх загальноосвітніх навчальних закладах ще не вирішить всіх назрілих проблем духовної освіти й виховання. Про недоцільність обов'язкового введення цих дисциплін було висловлено багато аргументів, однак і їх вільний вибір учнями та студентами має свої суттєві недоліки: досвід свідчить, що на практиці необов'язковий предмет буде відповідно й цінуватися серед викладачів та слухачів, а відтак важко буде організувати його належне викладання.

О.Недавня вважає, що в Україні неможливо, недоцільно й небезпечно запозичувати безальтернативний досвід Росії – включення теології в список обов'язкових для викладання дисциплін, натомість було б добре звернутися до досвіду європейського. При цьому викладання релігієзнавства і основ етики треба зробити не лише обов'язковим для закладів освіти всіх рівнів та спеціалізацій, а й виділити на це викладання значно більше годин.

Доцент Н.Стоколос (Рівне) висловила за доповнення системи духовної освіти й виховання законодавчо дозволеними формами початковими (починаючи з дошкільних), середніми та вищими навчальними закладами різних конфесій.

Ю.Решетніков (Церква євангельських християн-баптистів) підкреслив, що при нинішньому законодавстві середня освіта не може діяти в нормальному, не напівпідпільному стані, а її доля фактично віддана на волю місцевої влади. Всім зацікавленим конфесіям (можливо й батьківській громадськості) варто невідкладно подавати пропозиції з вдосконалення законодавства, щоб конфесійні навчальні

заклади правно вписалися в систему освіти й видавали конвертовані дипломи.

Доцент Є.Мартинюк (Одеський державний університет) зауважив, що багато з присутніх виступає проти обов'язкового введення теології зокрема тому, що боїться, що при існуючому стані речей – відсутності викладачів курсу - замість теології буде фактично викладатися мракобісся. Тому дискутована проблема є також проблемою наявності спеціалістів, які мали б викладали дисципліну.

І.Мозговий (Сумський державний педагогічний інститут імені А.С.Макаренка) вважає, що замість введення теології вартує додати години для викладання дисциплін релігієзнавчого циклу.

Професор А.Колодний (Президент Української Асоціації релігієзнавців) зауважив, що згідно з чинним законодавством викладання будь-яких предметів не повинно протидіяти правам свободи совісті громадян України, а обов'язкове введення теології якраз і загрожує таким правам, а отже суперечить Українському законодавству. Всі країни світу тікають від середньовіччя, а ми хочемо повернутися до нього. Духовність хлюпика – не для сучасної людини, вона принижує її, а не возвеличує. Навіть в західних країнах, де теологія в системі навчання була обов'язковою, зараз виводять її за сферу обов'язкових дисциплін. Можна допустити факультативне її викладання. Але треба повернути релігієзнавству його предметну наповненість, а то нині воно ще дечим нагадує структуру колишнього наукового атеїзму. То ж питання потребує вивчення, а не введення келійно деякими зацікавленими державними службовцями. Навіть протестантські конфесії, не говорячи про нехристиян, це не підтримують.

М.Закович, підводячи підсумки, відзначив, що відбулася конструктивна дискусія, в ході якої було висловлено багато цінних пропозицій, які будуть внесені до підсумкового документу. Ведучий відзначив, зокрема, як слушну думку надіслати листа до Ради національної безпеки і оборони України пропозицію про недоцільність копіювання чужого досвіду запровадження теології у ВНЗ як обов'язкової дисципліни, оскільки в українських умовах це призведе до загострення міжконфесійних конфліктів і дестабілізації суспільства. Доцільно рекомендувати Всеукраїнській Раді Церков розвивати таку систему релігійної освіти як недільні школи, що відповідає конституційному принципу свободи совісті. На разі більшість учасників дискусії висловилися проти обов'язкового введення теології у ВНЗ як існуючої конфесійно заангажованої дисципліни. Натомість можна прийняти пропозицію читати богословські предмети

факультативно. Доцільно посилити змістовну сторону й зробити обов'язковим викладання релігієзнавства та етики у навчальних закладах всіх рівнів. Необхідно продовжити обговорення стратегії реформування духовної освіти з участю представників різних конфесій та освітян, що й планується. Доцільно надіслати в Міністерство освіти і науки пропозицію з організації всеукраїнської науково-практичної конференції з розглядуваного питання.

Матеріал підготував М.Закович

ДРУГІ РІЧИНСЬКІ ЧИТАННЯ –

відбулися 22 вересня 2000 року в м. Кременці при участі в організації їх Української Асоціації релігієзнавців, УАПЦ, Тернопільської державної медичної академії, Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАНУ, Кременецького медучилища, Рівненського слов'янського інституту. Читання відзначили як важливу подію в національно-культурному житті України вихід у світ за науковою редакцією А.Колодного і О.Сагана книги А.Річинського “Проблеми української релігійної свідомості” (Тернопіль, 2000. – 428 стор.), присвоєння імені вченого Кременецькому медичному училищу, вихід відеофільму про А.Річинського, організоване дослідження його творчої спадщини та ін.

Другі Річинські читання ухвалюють:

- 1) вважати необхідним розширити коло науковців, які досліджують творчу спадщину А.Річинського, зокрема акцентувати також увагу на вивченні його праць з питань медицини, українського мистецтва тощо;
- 2) інформувати Вселенський Патріархат про відродження і розвиток в Україні православного богослов'я. Надіслати владі книги А.Річинського;
- 3) видрукувати матеріали Других Річинських читань в Тернопільській медакадемії;
- 4) сприяти прилученню до наступних Річинських читань богословів православних церков України і діаспори;
- 5) вивчити питання видання вибраних творів А.Річинського;
- 6) інформувати про проведення Річинських читань через пресу громадськість України;

- 7) просити УАПЦ передати книгу А.Річинського в наукові бібліотеки, творчим об'єднанням, в Українські Церкви, представникам влади;
- 8) рекомендувати всім священнослужителям українських православних церков вивчити книги А.Річинського з метою пропаганди в проповідях його ідей і посилення відпорності Українського православ'я;
- 9) сприяти прилученню до дослідження творчості А.Річинського не лише молодих світських науковців, а й богословів;
- 10) просити УАПЦ направити книгу А.Річинського в бібліотеки православних семінарій;
- 11) порушити питання про найменування ім'ям А.Річинського вулиць в містах, де проходила його громадсько-політична діяльність, встановлення меморіальних дощок на будинках, в яких він жив;
- 12) допомогти Тетельківській школі оформити стенд про А.Річинського;
- 13) утворити амбулаторію родинного лікаря ім. А.Річинського у Володимирі-Волинському;
- 14) підтримати побажання доньки А.Річинського Людмили про перенесення праху її батька до України і надавати їй в цьому всіляку можливу допомогу;
- 15) висловити щиру подяку о. Івану Шевціву за перший внесок у фонд повернення А.Річинського в Україну.

Другі Річинські читання були більш предметні, оскільки доповідачі вже мали можливість прочитати “працю життя” вченого, розглянути його думки в контексті сьогодення України. На Читаннях виступили д.філос.н. А.Колодний, д.філос.н. П.Кралюк, к.філос.н. О.Саган, к.філос.н. А.Гудима, к.істор.н. Н.Стоколос, к.м.н. П.Мазур, Р.Прокопчук та ін. Теплим було слово доньки Людмили про батька. Учасники читань провели тематичний вечір в Тетельківській школі – селі уродин вченого. Всі учасники конференції з вдячністю говорили про роль Предстоятеля УАПЦ митрополита Мефодія у видруці книги, а педколективу медучилища Кременця і його директора П.Мазура в організації і проведенні цього значимого заходу. Учасники прийшли висновку необхідності проведення наступних Читань на більш високому представницькому рівні. Можливе проведення його в Києві, Тернополі чи Луцьку.

Матеріал підготував А.Колодний

ЗАКОНОДАВЧІ ГАРАНТІЇ СВОБОДИ СОВІСТІ

12 вересня 2000 року в Києві відбувся міжнародний науково-практичний семінар “Гуманізм і демократизм законодавчих ініціатив в сфері свободи совісті: міжнародний і український контекст”, організований Міжнародною академією свободи релігій та віровизнань, Комітетом Верховної Ради України з питань культури і духовності, Відділенням релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, Центром релігійної інформації і свободи Української асоціації релігієзнавців.

В семінарі взяли участь народні депутати Верховної Ради України, науковці, державні службовці, представники релігійних організацій, журналісти. Зранку семінар працював в Інституті філософії, де були проголошені основні доповіді і повідомлення, з привітальним словом звернувся до учасників семінару голова Комітету Верховної Ради України з питань культури і духовності Леся Танюк, який підкреслив важливість свободи совісті і релігійної свободи для утвердження демократичної держави, необхідність вдосконалення законодавчої та іншої нормативної бази.

У своїх виступах доповідачі, зокрема Олександр Саган (Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАНУ) розкрив особливості моделей державно-церковних відносин, що склалися в світі; Коул Дьюрем (голова комісії ОБСЄ з релігійної свободи) охарактеризував практичний контекст законодавства з питань релігії в світлі міжнародних законів; Михайло Бабій зупинився на аналізі правових основ релігійного місіонерства в Україні; Валерій Климів проаналізував проекти нового Закону України про свободу совісті та релігійні організації. Різні аспекти проблеми свободи буття релігії в суспільстві розкрили С.Здіорук, В.Єленський, міжнародний досвід правового врегулювання -М.Закович, А.Колодний та ін.

В обговоренні доповідей взяли участь представники релігійних громад Г.Лозко, С.Тимченко, Л.Франчук та інші.

В другій половині дня продовжувалося обговорення проблем свободи релігій на розширеному засіданні Комітету Верховної Ради України з питань культури і духовності за головуванням його голови Леся Танюка.

Змістовними були виступи А.Колодного, К.Дьюрема, Г.Удовенка, С.Пхиденка, М.Туша, Н.Марковської, М.Косіва, В.Шушкевича, Л.Танюка, які всебічно розглянули українську специфіку стану релігійної свободи, законодавчих ініціатив в цій сфері. Депутати цікавилися американським і європейським досвідом

вирішення міжконфесійних відносин, наголошували на необхідності врахування української духовної традиції у формуванні законодавчої та нормативної бази функціонування релігії в суспільстві.

Була сформульована пропозиція про необхідність співпраці Комітету Верховної Ради з академічними інституціями в розробці спільних проєктів з питань релігійної духовності, врегулювання міжконфесійних відносин і формування толерантності в українському суспільстві.

Матеріал підготувала Л. Филипович

V

SUMMARY

In the 15th issue of the Bulletin “Ukrainian Religious Studies” in the rubric “Philosophy and confessiology of religion” there are in particular the following papers: “Christian “civilization of love” (B.Paskal and H.Skovoroda kordocentrism concepts)” by V.Il’yin, “Christian Social Doctrine: dialogue with modern world” by T.Yevdokymova, “Calvinism and Arminianism in the doctrine of the Evangelical Christians-Baptists” by Yu.Reshetnikov, “Suffering of Righteous men Phenomenon in Orthodox Theology” by N.Kavunenko.

In the rubric “History and Historiosophia of religion in Ukraine” there are published papers “Becoming and Development of the doctrine by Hassidism in the Ukraine” by O.Rybak, “History of Kyiv patronal churches on pages of journal “*Trudy Kievskoy Dukhovnoy akademii*”: illustrate and in context of modern researches” by S.Huzenko, “Eastern Catholic Churches: history of their origin and contemporary status” by N.Madey, “Polish and Ukrainian conflict and Ukrainian Greek-Catholic Church in the times of Germany occupation” by O.Surmach, “Ivan Ogiyenko Culturological ideas” by K.Nedzel’s’kyy.

In the rubric “Freedom of Religious Being” there are published papers “Legal problems of religious organizations in democratic society forming process” by O.Ananiyeva.

In addition the Bulletin presents information on the “Religious map of Belarus Republic”, “Christianity-Education-Upbringing”, Second *Richyns’ki Chytannya*”, “Freedom of Conscience Legislative guarantees”.



РЕДАКЦІЯ ПОВІДОМЛЯЄ

ОСНОВНІ ПРАВИЛА ОФОРМЛЕННЯ СТАТЕЙ

Рукописи для публікації у наступних числах бюлетеня подаються до редакції в одному роздрукованому примірнику (через 1,5 інтервали) і у вигляді doc-файлу на дискеті 3,5" у форматі Microsoft Word 7.0 (95) чи 97 обсягом 0,5 друк. арк. (прибл. 18-20 тис. знаків з пропусками). Шрифт: Arial, 12 чи Times New Roman, 12.

Посилання в статті на використані джерела слід наводити прямо в тексті у квадратних дужках за їх наскрізною нумерацією у відповідності з існуючим бібліографічним стандартом. (Список використаних джерел в кінці статті не подається.) Цитати з іншомовних джерел (в тому числі й з російськомовних) наводяться автором в українському перекладі.

Приклад оформлення посилання:

Цитата в тексті: “Станом на 01.01.99 р. в Україні діє 21,8 тис. релігійних організацій, в т.ч. майже 21,1 тис. громад 80 конфесій, течій і напрямків” [Бондаренко В. Релігійна ситуація в Україні і перспективи її розвитку // Релігійна свобода: природа, правові і державні гарантії: Науковий щорічник.- К., 1999.- С. 73].

На першій сторінці тексту статті автор обов’язково подає короткі відомості про себе. А саме:

1. Прізвище, ім’я, по батькові;
2. Науковий ступінь, вчене звання;
3. Місце роботи / навчання (повна назва установи), посада;
4. Контактні поштова адреса і телефон.

На останній сторінці тексту статті мають бути розміщені короткі (3-4 речення) анотації українською та англійською мовами. Анотації повинні обов’язково містити ім’я та прізвище автора статті (1), її назву (2) та стисло інформацію про основні ідеї та висновки статті (3). Україномовна і англійськомовна анотації мають бути ідентичними за змістом.

Адреса редакції: 01001, Київ-1, вул. Трьохсвятительська, 4. Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України; тел.: 229-48-12, 229-04-18;

E-mail: cerif@alfacom.net

ЗМІСТ

I. ФІЛОСОФІЯ ТА КОНФЕСІОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ

<i>Ільїн В.</i> Християнська “цивілізація любові” (співмірність кордоцентричних концепцій Б.Паскаля і Г.Сковороди).....	3
<i>Євдокимова Т.</i> Християнське соціальне вчення: діалог з сучасним світом	13
<i>Решетніков Ю.</i> Кальвінізм та армініанство у віровченні євангельських християн-баптистів	23
<i>Кавуненко Н.</i> Феномен страждання праведників у православному богومисленні.....	31
<i>Мадей Н.</i> Східні католицькі церкви: історія виникнення та сучасний стан.....	35

II. ІСТОРІЯ ТА ІСТОРІОСОФІЯ РЕЛІГІЇ В УКРАЇНІ

<i>Рибак О.</i> Становлення і розвиток вчення хасидизму в Україні.....	43
<i>Гузенко С.</i> Історія патрональних храмів стародавнього Києва на сторінках журналу “Труды Киевской Духовной Академии”: висвітлення і контекст сьогodenних досліджень	50
<i>Сурмач О.</i> Польсько-український конфлікт і УГКЦ в часи німецької окупації	59
<i>Недзельський К.</i> Культурологічні ідеї Івана Огієнка (митрополита Іларіона)	67

III. СВОБОДА БУТТЯ РЕЛІГІЇ

<i>Ананьєва О.</i> Правові проблеми релігійних організацій в умовах становлення демократичного суспільства	77
--	----

IV. ІНФОРМАЦІЇ

Мережа релігійних організацій Республіки Беларусь	86
Християнство-освіта-виховання	88
Другі Річинські читання	94
Законодавчі гарантії свободи совісті	96

V. SUMMARY	98
-------------------------	----

РЕДАКЦІЯ ПОВІДОМЛЯЄ	99
----------------------------------	----