

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



## Українське релігієзнавство

№49

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)

# Українське релігієзнавство

Редакційна колегія:

А.Колодний, доктор філософських наук  
(головний редактор)

Л.Виговський, доктор філософських наук

М.Закович, доктор філософських наук

В.Пашенко, доктор історичних наук

М.Пірен, доктор соціологічних наук

О.Саган, доктор філософських наук

Н.Стоколос, доктор історичних наук

О.Уткін, доктор історичних наук

Л.Филипович, доктор філософських наук

М.Чурилов, доктор соціологічних наук

В.Шевченко, доктор філософських наук

П.Яроцький, доктор філософських наук

П.Павленко, кандидат філософських наук  
(відповідальний секретар)

*Рекомендовано до друку*

*вченою радою*

*Відділення релігієзнавства*

*Інституту філософії*

*імені Г.С. Сковороди НАН України,*

*Протокол № 5 від 10 березня 2009 р.*

© Українська Асоціація релігієзнавців, 2009

© Відділення релігієзнавства Інституту

філософії імені Г.С. Сковороди НАНУ, 2009

© Автори розділів та статей

## ЗМІСТ

### 1. ДИСЦИПЛІНАРНЕ РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Тезовий виклад матеріалу .....	5
--------------------------------	---

### 2. РЕЛІГІЯ В КОНТЕКСТІ ДУХОВНОГО ЖИТТЯ

<i>К.Недзельський</i> Сотеріологічна функція жінки в національному бутті українського народу .....	83
<i>І.Булига</i> Навчальна дисципліна «християнська етика»: позаконфесійний аспект .....	92
<i>Л.Погоріла</i> Католицька біоетика як моральний регулятор людського вчинку .....	96
<i>О.Савчук</i> Проблема релігійного плюралізму сучасного греко-католицизму в умовах постмодерну .....	106

### 3. ІСТОРІЯ РЕЛІГІЙНОЇ І РЕЛІГІЄЗНАВЧОЇ ДУМКИ

<i>Я.Марченко</i> Система поглядів Орігена (за працею «Про Начала») .....	115
<i>О.Руснак</i> Релігійно-філософська концепція Е.Жільсона: аналіз творчості та структура метафізики .....	126

### 4. ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ

<i>Г.Саган</i> Державне регулювання церковної політики у соціалістичній Югославії після другої світової війни .....	135
<i>Л.Бородинська</i> Діяльність євангельських християн у Польщі (1918-1939 рр.) .....	145

### 5. ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ І ЦЕРКВИ В УКРАЇНІ

<i>М.Козлов</i> Вплив пізніх язичницьких громад на світогляд східних слов'ян ранньохристиянської доби .....	154
<i>Н.Катуніна, О.Катуніна</i> Радянське судочинство у боротьбі з релігійними культурами у Криму (20-80-ті роки ХХ століття) .....	163
<i>О.Бикова</i> Проведення кампанії з вилучення церковних цінностей в період голоду 1921-1923 років .....	170
<i>Р.Множинська</i> До історії українсько-німецьких конфесійних взаємин (1-а пол. ХVІ ст.) .....	174
<i>П.Ямчук</i> Митрополит Петро Могила та його вплив на сучасні релігійно-національні процеси в Україні .....	183

<b>О.Гнатчук</b> Релігійна основа діяльності жіночих організацій у часи національного відродження на Буковині (кінець XIX – початок XX ст.) .....	192
<b>І.Музичка</b> Місце Українського Богословського Наукового Товариства в історії української Церкви і богословії .....	200
<b>О.Буравський</b> Благодійницька та культурно-освітня діяльність Римо-Католицької Церкви на Правобережній Україні (кінець XVIII – початок XX ст.) .....	206
<b>Р.Бойко</b> Діяльність греко-католиків у другій половині 1960- х – першій половині 1980-х рр. як вияв антирадянської опозиції в суспільстві західних областей України .....	215
<b>В.Борщевич</b> Ментальні обрії волинського православного духовенства 20-30-х рр. XX ст. ....	224
<b>Я.Стоцький</b> Вплив державної влади на становище громад пізнього протестантизму в західних областях України у 1947-1953 рр. ...	236
<b>Р.Сітарчук</b> Огляд сучасних історіографічних досліджень з історії Адвентистів Сьомого дня в Україні .....	249
<b>РЕЛІГІЄЗНАВЧІ ДИСЕРТАЦІЇ 2008 РОКУ</b> .....	261
<b>SUMMARY</b> .....	262
<b>ДО ВІДОМА АВТОРІВ</b> .....	264

Відділ філософії релігії Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ протягом 2006-2008 років виконував означену планову тему. Нижче подаємо її розділи в тезовому викладі. Повністю матеріал дослідження буде видрукувано в монографії за такою ж назвою, яка вийде у світ до кінця 2009 року. Книгою можна буде користуватися як навчальним посібником на спеціалізаціях з релігієзнавства.

### План тезового видруку

<b>Вступ</b>	Предмет релігієзнавства як гуманітарної науки (д.філос.н. А.Колодний)
<b>Розділ 1</b>	Релігієзнавство в його дисциплінарних виявах (д.філос.н. А.Колодний)
<b>Розділ 2</b>	Релігієзнавство і теологія (д.філос.н. А.Колодний)
<b>Розділ 3</b>	Богословське релігієзнавство в його предметному змісті (д.філос.н. В.Шевченко)
<b>Розділ 4</b>	Філософія релігії: предмет галузі (к.філос.н. О.Горкуша)
<b>Розділ 5</b>	Феноменологія релігії в її суперечливому баченні (к.філос.н. О.Сарапін)
<b>Розділ 6</b>	Психологія релігії як дисциплінарне утворення (к.філос.н. Г.Кулагіна)
<b>Розділ 7</b>	Конституювання етикології релігії (к.філос.н. Н.Гаврілова)
<b>Розділ 8</b>	Соціологія релігії в архітектоніці релігієзнавства (к.філос.н. М.Бабій)
<b>Розділ 9</b>	Етнологія релігії як галузь релігієзнавства (д.філос.н. Л.Филипович)
<b>Розділ 10</b>	Політологія релігії: становлення і зміст (к.філос.н. О.Бучма)
<b>Розділ 11</b>	Правологія релігії в її предметі та структурі (к.філос.н. М.Бабій)

- Розділ 12** Культурологія релігії як сфера релігієзнавства  
(д.філос.н. В.Бодак)
- Розділ 13** Історія та історіософія релігії: предметний зміст і  
відмінність (д.філос.н. Б.Лобовик)
- Розділ 14** Географія релігій як галузь релігієзнавства  
(д.філос.н. Л.Филипович)
- Розділ 15** Конфесіологія релігії як релігієзнавча дисципліна  
(д.філос.н. В.Климов)
- Розділ 16** Герменевтичний аспект релігієзнавства (к.філос.н. Р.Трачук)
- Розділ 17** Практичне релігієзнавство як нова дисциплінарна складова фаху  
(д.філос.н. А.Колодний)
- Висновки** Актуальні проблеми українського релігієзнавства (А.Колодний)

\*\*\*

## **ВСТУП**

### **ПРЕДМЕТ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА ЯК ГУМАНІТАРНОЇ НАУКИ**

Визначення проблем або ж завдань тієї чи іншої галузі знання - то одне, а з'ясування її предмету – то інше. Окрім гносеологічних чинників у поглядах дослідників на предмет релігієзнавства значну роль відіграють соціальні фактори, інтелектуальний і культурний рівень розвитку суспільства. Втім визначальним у витлумаченні предмета релігієзнавства є характер підходу до релігії та загальне розуміння природи, цінності та її функцій, що побутують в культурній свідомості тієї чи іншої епохи.

Особливістю релігії є те, що в ній відображаються не якісь зовнішні щодо людини природні чи суспільні сили, як донедавна твердилося, а такий стан, який

можна назвати самовизначенням у світі, пошуком і здобуттям людиною самої себе. Будь-яку релігійну систему характеризує віра в трансцендентне. З огляду на це, особливістю релігії є й те, що вона виступає як засіб позалогічного освоєння людиною своєї причетності до процесів, що відбуваються у Всесвіті, зазнають впливу якихось вищих сил, які не піддаються логічному аналізу.

Суть релігії полягає саме у відчутті людиною наявності в собі чогось надлюдського, що підносить її над самою собою, утворюючи з неї щось нове, вселенське. Вона є засобом самовизначення людини в світі, усвідомлення нею своєї богоподібності.

На відміну від філософії, яка задля розробки загальної теорії світу цікавиться не лише людиною, а й усім світом, їх співвідношенням, релігієзнавство зосереджується на першому елементі цього тандему, бо ж будь-яка релігійна система виступає не картиною світу, а картиною людини.

Включаючи в об'єкт свого дослідження співвідношення "людина – світ", релігієзнавство насамперед акцентує увагу на співвідношенні "людина-індивід – світ", вивчає своїми дисциплінарними утвореннями ставлення її до конкретних виявів цього «світу», при цьому не просто людини як фізичного тіла чи мислячої істоти, а людини як носія божественної суті в собі. Екзистенціалістська гіпертрофія проблем індивідуального існування є саме тим, що характеризує релігієзнавче вирішення питань відношення "людина – світ". При цьому людина не виносить за світ, а тим паче не ототожнюється зі свідомістю, духовним, а відтак (що характерно для філософії діалектичного матеріалізму) не протиставляється буттю. Академічне релігієзнавство має розглядати людину саме в контексті буття, всередині його, у специфічному відношенні людини до нього як суб'єкта пізнання та дії, суб'єкта життя. При цьому релігія не ототожнюється лише з якимись ідеями, ритуалами чи інституціями, тобто формами її зовнішнього вираження.

Окреслений вище підхід до дослідження релігійного феномена для українського релігієзнавства є новим. Але дослідження ірраціонального вимагає включення в пізнавальний процес специфічних методів наукового пошуку, звернення до спеціальних понять і категорій, пізнавальних прийомів, якими оперує хіба що філософія ірраціонального, філософія інтуїтивізму. Це вимагає вироблення спеціальних понять-категорій, що є і в богослів'ї, і в філософії ірраціоналізму та які не можна знайти у філософських системах, що ґрунтуються на раціональному пізнанні й позиціях матеріалізму.

Релігія є не формою вираження безсилля людини перед пануючими над нею зовнішніми силами, що в її свідомості набувають надприродного статусу, на чому наголошував Ф.Енгельс, а специфічним засобом її самоутвердження у світі, здобуття нею самої себе. То ж об'єктом відображення релігії є не щось зовнішнє щодо людини, а саме процес людського самовизначення в світі через віру в

свою причетність до світу надприродного, ірраціонального.

Релігія орієнтує не на втечу від життя, а на вироблення практичних рецептів, які дають можливість пом'якшити, компенсувати негативні наслідки ірраціональних впливів іннатурального щодо активно діючої людини. Релігія не є відображенням якоїсь гостевості чи випадковості буття людини в світі, відходу її від нього, а навпаки – вона є доказом входження людини в світ, усвідомленням себе його невід'ємною часточкою. Саме тому вона не забирає, а стверджує в людині людське.

Нині ми є свідками переходу від онтологічної та космологічної аргументації буття Бога до антропологічної, а відтак і до психологізації й етизації релігії. Буття Бога людина доводить своїм буттям. Осмислення людиною самої себе, тобто самоосягнення, виступає у ролі форми її релігійного досвіду. Цей процес ми б назвали не стільки суб'єктивізацією, скільки містифікацією релігії. Він відмінний від масової набожності, яка тривалий час домінувала й акцентувала увагу на суто зовнішньому, обрядовому боці релігії. Дійсний релігійний досвід полягає не в формальному дотриманні культових приписів, а, як зауважує Е.Фромм, у “відновленні людиною божественного образу своєї особистості”. Релігія в житті людини все більше починає відігравати роль символів життєдіяльності. Бог у свідомості віруючого постає скоріше як сила, що розчинилася у потоці самого життя, котра є своєрідним орієнтиром, моральним еталоном життєдіяльності.

Природні й історичні об'єкти здобувають в релігії роль знаків: людських символів і ціннісних орієнтирів, а людина отримує можливість відчутти свою причетність до процесів, які відбуваються у Всесвіті, але не мають конкретного логічного обґрунтування, виступають продуктом дії незбагнених Вищих Сил, що існують реально. Символи допомагають людині через інтуїтивне прозріння відчутти реальну присутність у своєму особистому житті, житті всіх людей, у всьому Всесвіті побачити якогось Вищого Начала, Вищої Премудрості, Розумної Сили, що спрямовує й робить осмисленим як існування Всесвіту, так і її власне існування.

Як і будь-яка сфера наукового знання, релігієзнавство має свій специфічний об'єкт дослідження. Кожна гуманітарна наука відтворює конкретну специфічну сторону буття людини в світі, певний вид її діяльності, життєвого досвіду. Як вище вже зазначалося, релігієзнавство має свій об'єкт дослідження, де у знятому вигляді фіксується певний аспект буття людини у світі, її ставлення до нього. Об'єктом релігієзнавства є відображення такого особистісного стану



людини, який можна назвати станом самовизначення у світі, здобуття самої себе на основі віднайдення в собі того надлюдського, що єднає її з трансцендентним. В своєму функціонуванні релігія виходить за межі свого індивідуального буття. Вона піддається доктринальній і обрядово-культовій (символічній) інтерпретації, входить у різні сфери людської життєдіяльності, сакралізуючи їх. Тому релігієзнавство у своєму предметі значно ширше, ніж у своєму об'єкті. Для означення останнього ми б вжили термін релігієлогія, підкресливши цим те, що про сутнісну природу релігії можемо мати лише слово, а не знання, що ними можна скористатися задля відтворення функціонального багатства релігійного феномена. Тож предметом релігієзнавства (в широкому його аспекті) є, крім природи релігії, її функціональність. Якщо об'єкт релігієзнавства є відносно сталим, то предмет його збільшується за обсягом і дещо змінюється в часі.

## РОЗДІЛ 1

### РЕЛІГІЄЗНАВСТВО В ЙОГО ДИСЦИПЛІНАРНИХ ВИЯВАХ

Різні світоглядні позиції, відмінні культурні традиції, навіть оцінки характеру наукової діяльності, призводять до появи безлічі дослідницьких установок релігієзнавців, їх теоретичних цілепокладань. Тому релігієзнавство можна поділити на академічне й богословське. На відміну від першого, останнє входить до богословського комплексу, розвивається на основі закономірностей цього виду духовності.

В західному релігієзнавстві поділ цей розглядається як вияв двох різних перспектив у ставленні до релігії – внутрішньої та зовнішньої. Він не пов'язується з філософськими чи світоглядними відмінностями в оцінках релігії. Якщо в XIX ст. релігієзнавці відмежовувались від теології, прагнули знайти відмінність своїх пошуків від богословських оцінок релігії, то зараз на Заході (та певною мірою вже і в нас) спостерігається все більше сходження академічного релігієзнавства на методологічні засади богословського, втрата ним рис світськості, сповзання на позиції певної релігійно-філософської концепції, а подеколи й на богословські установки певної конфесії.

Проте світськість, академічність релігієзнавства - не вияв ворожості до релігії, як це дехто прагне тлумачити їх. Особливістю академічного релігієзнавства є дотримання світоглядного

нейтралітету щодо релігії, певної толерантності, що відсутнє у богословському, конфесійно зорієнтованому релігієзнавстві.

Через відсутність чіткого визначення предмету релігієзнавства в ньому механічно поєднувалися різнопредметні знання про релігію. Втім релігієзнавство – єдина й водночас багатодисциплінна сфера гуманітарного знання. Підхід до нього як до якоїсь збірної науки, що поєднує в собі знання про релігію різних наукових галузей – філософії, історії, археології, етнографії і тощо – поверховий, бо релігія завжди претендувала на статус загальної картини світу, тому вона, безумовно, залишила свій слід в усіх сферах суспільного й духовного життя, у з'ясуванні явищ природи. Саме тому в змісті кожної науки в той чи інший спосіб міститься певна інформація про релігію, котра проте не виступає основним об'єктом дослідження цих наук. Окрім того, в кожній конкретній науці релігія вивчається лише у відповідних аспектах, а не як цілісний духовний феномен, у всьому комплексі своєї функціональності й закономірностей розвитку.

Особливістю релігієзнавства та його окремих дисциплін є те, що в них релігія виступає об'єктом дослідження; вивчається у поєднанні всіх структурних компонентів і всієї системи функціональності; різноманітність суспільних і духовних процесів розглядається у підпорядкованості саме розвитку релігії та її функціонуванню, а не як в інших науках, де релігія досліджується в контексті їх сфери пізнання світу; досліджуються закони певної предметної сфери буття людини в світі, що не поділяються на якісь частини, котрі не вивчаються іншими науками.

Релігієзнавство має свій, належний лише йому предмет дослідження, що виокремлює його в структурі гуманітарного знання. Ним є релігія в усій єдності її структури, функціональності й закономірності. Поява думки про релігієзнавство як своєрідний збірник релігієзнавчої інформації з різних конкретних наук пояснюється тим, що в своїх дослідженнях вчені ще чітко не вичленували той аспект буття людини в світі, котрий можна кваліфікувати як релігійний. Тут, з одного боку, тяжіє богословське бачення проблеми, коли характер буття зводиться до зв'язків людини з Богом, який виступає як щось зовнішнє щодо неї (часто в антропоморфному аспекті); а з іншого – вводиться в обіг поняття існування людини як стражденної істоти, що в пошуках з'ясування причин такого свого стану робить висновки про існування якоїсь вищої детермінанти.

Проблема структури релігієзнавства й досі залишається не розробленою, хоча в наукових розвідках часто виділяються такі його

дисципліни, як філософія релігії, психологія релігії, соціологія релігії, історія релігії, а останнім часом ще й феноменологія релігії, компаративне й герменевтичне релігієзнавство, деякі інші. Проте при виділенні окремих дисциплін релігієзнавства жодним чином не обґрунтовується основа цього структурування, не розглядається функціональний їх зв'язок між собою. Крім того, перераховані дисципліни ще певною мірою не концептуалізовані.

Якщо Д.Угринович поділяє релігієзнавство на два основних розділи – історичний і теоретичний, виділивши в останньому філософський, соціологічний і психологічний аспекти вивчення релігії (Угринович Д.М. Введение в религиоведение. – М., 1985. – С.6-12), то Н.Мизов бачить у релігієзнавстві структуроутворюючі компоненти, що характеризують його переважно з боку філософської чи суспільно-наукової сутності. До останнього він відносить соціологічні, психологічні та історичні аспекти релігії. Крім того, Н.Мизов виділяє релігієлогію як особливу науку про релігійний феномен, підпорядковуючи їй вивчення відносно самостійної внутрішньої структури та логіки існування й розвитку релігії (Мизов Н. Религиознание: система и сущност. – София, 1977. – С.31). Зауважимо, що філософії релігії дослідник залишає гносеологічні характеристики та розкриття містико-відображальної природи релігії.

Філософія релігії, хоч про неї багато писали, ще повною мірою не концептуалізувалася (Див.: Проблемы философии религии и религиоведения. Учебное пособие. – Калининград, 2003). У сучасному релігієзнавстві вона присутня в ролі філософії науки, а не філософії релігії. Як вважає Ф.Уейлінг, релігієзнавці ще не мають такої філософії релігії, що була б універсальною за своїм використанням, відповідально ставилася до релігії й могла спрямувати інші дисциплінарні підходи до її вивчення, а не ізольовуватися чи прагнути панувати над ними.

Нинішня філософія релігії вивчає переважно якусь одну релігійну традицію (в основному християнську) і звертається при цьому до її ідеаційного компонента. Інші релігієзнавчі дисципліни в своїх пошуках є поліконфесійними, включають в контекст розгляду не лише християнство, а й інші релігійні течії, навіть первісно-архаїчні вірування. Тож філософія релігії здобуде належну їй функціональність у структурі релігієзнавства лише за умови змістовного філософського синтезу дослідницьких здобутків окремих релігієзнавчих дисциплін, набуття нею ролі методологічної рефлексії в системі релігієзнавства, засобу аналізу мови релігії.

Вирішення питання структурованості релігієзнавства перебуває

у прямому зв'язку із визначенням його предмета і зумовлене насамперед складною функціональністю релігії, відмінністю теоретичного цілепокладання різних релігієзнавчих дисциплін. Багатодисциплінарність релігієзнавства залежить також від світоглядних позицій і культурницьких традицій дослідників його структури.

Специфіку кожної дисциплінарної одиниці релігієзнавства, на нашу думку, можна визначити, з одного боку, через відмежування її від інших релігієзнавчих наук, з іншого – від теології. За основу виділення їх слід брати насамперед теоретичну зорієнтованість дослідницьких пошуків, а також параметри й сфери функціональності релігії. Так, філософія релігії, зайнята внутрішнім контекстом релігійного феномена, на неконфесійно зорієнтованому та позаісторичному рівні проводить концептуалізацію її природи і функцій в загальному аспекті; соціологія релігії, працюючи на конфесійному та позаконфесійному рівнях і займаючись зовнішнім контекстом релігії, розглядає її функціонування і розвиток як специфічну підсистему на рівні суспільства (цілого чи окремих його сфер і структур, в тому числі і церковних об'єднань).

Психологія релігії вивчає психологічні особливості функціонування релігійності на індивідуальному рівні та з'ясовує при цьому специфіку релігійних вірувань, уявлень, переживань особи, вплив релігії на її психологічний світ. Історія релігії відрізняється від названих вище дисциплінарних утворень релігієзнавства тим, що досліджує релігію не в статиці, а в динаміці. Конкретніше, не лише на рівні загальнотеоретичного відтворення її природи чи функціонування на індивідуальному чи суспільно-спільнісному рівнях, а й на рівні осягнення процесу становлення релігії як в іманентних їй історико-релігійних зв'язках, так і в загальному соціально-історичному й історико-культурному контексті. Тут ми не згодні з вченими, що зводять історію релігії лише до вивчення релігії з точки зору її конкретно-хронологічного розвитку. Історія релігії, крім конфесійної конкретики, має ще й свою логіку, що виявляється в особливостях еволюції даного феномена від природних його форм до сучасних розвинутих систем світового масштабу. Логічне зняття історії релігії ми б назвали історіософією, котра покликана відтворити загальні закономірності історичного розвитку релігії, співвіднести в цьому процесі об'єктивне й суб'єктивне, стихійне й свідоме, традиційне й новаційне, етичне й релігійне. Саме в цьому аспекті, а не взагалі, як це твердить Ю.Кимелев (Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. – М., 1989), історія релігії займається

самою релігією. Особливістю історії релігії як релігієзнавчої дисципліни є одночасне вивчення функціонування і зовнішніх і внутрішніх контекстів релігії.

Методологічні дискусії, які відбувалися в західному релігієзнавстві останнім часом, дозволили зробити висновки, що за своїми предметними й функціональними характеристиками близькими до філософії релігії є феноменологічний та історичний підходи до неї. Серед релігієзнавців існує навіть думка, що саме поєднання цих двох підходів є основою єдиної сучасної науки про релігію.

Проте й досі феноменологія релігії як окрема галузь релігієзнавства ще чітко не концептуалізована, не є системним утворенням, що має змістовну й методологічну єдність. Утримуючись від екзистенційних, істиннісних й оціночних суджень, орієнтуючись на об'єктивність дослідницького пошуку, феноменологія релігії прагне досягнути окремі релігійні феномени поза їх зв'язками, послуговуючись так званим ейдетичним баченням, тобто методами вчування, інтуїції, конфесійно включеним дослідженням.

Наш час характеризується також появою герменевтичного релігієзнавства, що покликане розробити якусь придатну для вивчення релігії загальну теорію інтерпретації. Розвиваються корпоративне релігієзнавство, культурологія релігії, політологія релігії, правологія релігії, географія релігії, етнологія релігії і т.ін. Диференціація академічної гілки релігієзнавства - порівняно молодій галузі гуманітарного знання – триває.

Важливою для релігієзнавства є також проблема дійсної сутності атеїзму. До її вирішення слід підходити насамперед з позицій з'ясування місця людини у світі, а не із заздальгідь визначеної антирелігійної зорієнтованості.

Атеїзм відтворює не процес заміни релігійного світорозуміння науковим, як це часто ще твердять, а насамперед утвердження буття людини, що не потребує постійних звертань до надприродних сил. Атеїзм – не є антитеїзмом. Атеїзм – вільний від містифікації шлях людини до самої себе, до самопізнання, утвердження в собі цінності і дійсного смислу людського буття.

Однією з актуальних проблем для кожної релігійної системи є проблема свободи волі людини. Питання стоїть так: вільна людина у своїх діях, чи кожний крок її діяльності абсолютно детермінований Всевишнім? Саме в цьому, а не у взаємному світоглядному протистоянні, на нашу думку, й пролягає різниця між релігією та атеїзмом. Релігія і атеїзм – не просто різні (тим більше

взаємовиключаючі) духовні утворення, а протилежності єдиного цілого, єдність яких визначає його. Вони не взаємовиключаючі, а співіснуючі форми духовного осмислення та дії. Атеїзм покликаний не заперечувати релігію, а теоретично відтворювати механізм вільної діяльності людини. Тео й а-тео в житті людини завжди співіснують. Характер, рівень їх співіснування є своєрідним мірилом свободи людини. Людина вільна у своїй діяльності. Атеїзм цікавить не діяльність людини сама по собі, а механізм вільної життєдіяльності, в процесі якої відбувається присвоєння і предметно-практична реалізація на основі пізнання закономірностей навколишнього світу, притаманної їй творчо-діяльній сутності (Див.: Колодний А.М. Атеїзм як форма світоглядного знання. – К., 1984. – С. 30-56). Відтак покликання атеїзму – розкрити джерело й механізм природно-історичного саморуху людини. Він є не просто певною формою знання людиною власних якостей, взятих самих по собі та орієнтованих якимсь чином проти релігії, а специфічною формою самосвідомості, оцінки нею свого діяльного стану як реальної, визначеної творінням сутності. При такому розумінні атеїзм не виключається зі сфери духовного життя людства, не вносить в нього конфронтаційні відносини.

Виходячи з цього, вільнознавство (так попервах ми б назвали цю релігієзнавчу дисципліну, враховуючи можливу негативну реакцію громадської думки на термін атеїзмознавство) покликане, з одного боку, подолати примітивний підхід до функціональності релігії, що характеризує ортодоксальні форми релігійності, а з іншого – вивчити механізм вільної життєдіяльності на основі сповідання або несповідання духовного надсвітового Начала, Вищого Розуму, що є джерелом буття всього суцього, в тому числі й людини.

Перед релігієзнавством сьогодні стоїть нелегке завдання: повернути атеїзму належне місце в системі духовних явищ, яке відповідає його справжній суті і не має антирелігійної зорієнтованості.

Сучасне академічне релігієзнавство характеризують такі риси як світоглядний плюралізм, позаконфесійність, відкритість, історизм, порівняльність, поліметодичність. Воно враховує різноманітні здобутки інших наук. Водночас воно є й творчим. Релігієзнавство долає методологічні обмеженості, що накладалися на пізнання релігійного феномена ленінізмом, зокрема, партійність, заідеологізованість, підхід до релігії як до акультурного й антинаукового явища. Водночас, сприймаючи наявні вже досягнення світового релігієзнавства, воно шукає й власні методи дослідження

іраціонального буття. При цьому враховується, що вивчення релігії потребує особливих методів, які докорінно різняться від тих, що застосовуються при дослідженні раціональних структур.

## РОЗДІЛ 2

### РЕЛІГІЄЗНАВСТВО І ТЕОЛОГІЯ

Актуальність дослідження співвідношення релігієзнавства і теології зумовлена не лише потребою розмежування їх предметних сфер, а й практичними проблемами. Так, за умов відокремлення школи від церкви, декларування законом світськості освітнього процесу дехто прагне підмінити релігієзнавчу освіту в школах і вузах богословською, передає викладання релігієзнавчих дисциплін в руки священнослужителів, проповідників деяких християнських конфесій. Проблемою є також атестація наукових кадрів, які досліджують релігійні феномени. Потрібно мати чіткі критерії розмежування пошуківців з теології і пошуківців з релігієзнавства, зокрема богословського, ідентифікації вітчизняних і зарубіжних спеціалізацій наукових досліджень з проблем релігії, оскільки вживаний нами термін "релігієзнавство" інколи не знаходить еквіваленту у прийнятій в деяких країнах класифікації галузей наукових пошуків у сфері гуманітарного знання.

Насамперед зауважимо, що термін "теологія" не відображає того змісту, який вкладають в нього самі богослови. Оскільки сутність Бога непізнавання, то, на відміну від інших наук, які предметом своїм мають дослідження реальних творінь Бога, теологія, згідно з вченням різних конфесій, своїм безпосереднім предметом має Боже одкровення, тобто слово Бога, виражене у Святому Письмі. Тому доречним було б замість терміну "теологія" (слово про Бога) вживати термін "теологлогія" (слово про слово Боже).

Історично термін "теологія" сягає часів Стародавньої Греції і з самого початку не мав специфічного фідеїстичного змісту. Богословами тут називали тих, хто складав або повідомляв оповіді про богів, космос. Нерідко ними виступали жерці, обов'язком яких була розповідь у храмі змісту міфів. У Платона - це люди, які розробляють теологію в епосі чи трагедії. В ролі теологів виступали також "збирачі" і систематизатори міфів, а особливо генеалогій язичницьких богів (по типу "Теології" Гасіода). Зрозуміло, що така теологія не обов'язково повинна була мати характер віровчення. Її могла характеризувати навіть іррелігійність.

Саме тому Ціцерон теологами називав вільнодумних послідовників грецького філософа IV ст. до н.е. Евгемера, який, прагнучи раціоналістично осмислити міфологію, розглядав богів як витвір людини.

Вперше термін "теологія" у близькому для подальшої його долі змісті використав Аристотель, позначивши ним вичленовану у своєму вченні "вищу споглядальну науку", якою є спекулятивна "перша філософія", або ж метафізика. Теологія, на його думку, є вченням про першу причину, "певну сутність", вічну, нерухому і відокремлену від чуттєвих речей, що не має якоїсь величини, частин [Аристотель. *Метафізика* // Аристотель. *Сочинения*. В 4-х т. – Т. 1. – М., 1977. – С. 285.]. Але характерним є те, що Бог Аристотеля, оскільки за своїми ознаками він був далеким від антропоморфних і політеїстичних богів рідної філософові Греції, ще не мав якихось зв'язків з релігією. Він виступав у ролі одного з філософських принципів у світобаченні Стагірита. Саме тому теологія Аристотеля входила як складова до його філософії. Більше того, католицька церква цей термін навіть не допускала у свій вжиток, вважаючи, що богословами можуть бути лише служителі культу інших релігій. Вона різко засудила свого теолога П.Абеяра (1079-1142) за те, що він запропонував слово "теологія" використовувати для означення філософського викладу доктрини християнської церкви [Абеяр П. *Диалог между философом, иудеем и христианином* // Абеяр П. *История моих бедствий*. М., 1959. – С. 95-105.]. Але, зважаючи на всі ці застереження, процес переростання теології в інтелектуальну діяльність, зближення її з духовною традицією греко-римської культури поступово зростає. Усвідомлюючи ту прірву, яка існує між інтелектуальним рівнем античної філософії й примітивністю суджень християнського віровчення, широкий рух за філософську рефлексію про Бога розпочав саме Августин Блаженний, який за допомогою метафізики неоплатонізму прагнув гармонізувати віру й інтелект, "божественні істини" й набуті знання. Але питання відмежування філософії від теології (чи навпаки) ще не поставало. Більше того, оскільки всі прояви людської життєдіяльності розглядалися як еманация Божественної волі, а мислення - як наслідок Божого озаріння, то їх єдність розглядалась як вияв Божої благодаті.

Вперше усвідомив відмінність науки про одкровення, тобто непідвладне розуму осягнення Бога (теологія), і науки, що ґрунтується на розумі (філософія), Фома Аквінський (1226 -1274). Але філософія в нього є хоч і необхідною, але підпорядкованою наукою, оскільки вона опосередковано, через пізнання природного порядку буття веде до Бога, є компонентом метафізичного обґрунтування Бога. Відтак філософія й



теологія Фомаю не примиряються, а співпідпорядковуються відповідно до міри їх досконалості. В кінцевому підсумку Аквінат у своїх розмірковуваннях підпорядкував філософію раціоналізму Аристотеля християнському ірраціоналізму.

Трансформація теології в самостійну сферу знання, дисциплінарна специфікація теології в історії європейської думки була надто повільною. Проте та рефлексія, яка розвивалася в межах теології, в кінцевому підсумку призвела до остаточного взаємного розмежування, а то й протиставлення у XVIII-XIX ст.ст. філософії і теології, чіткого визначення теології у своєму предметі. Саме в цей час християнська віра стала міцним фактором і традицією європейського соціально-духовного життя, а церква набула розвинутих інституційних форм, відбулося відокремлення релігійної і світської освіти.

Етимологія слова "теологія" (гр. *theos* - Бог і *logos* - слово, вчення) засвідчує дихотомічність його змісту. На це звернув увагу ще відомий протестантський теолог Пауль Тілліх, поділяючи поняття "теологія" на два елементи: першим є *theos*, бог, що дещо про себе повідомляє, стихія одкровення; другим елементом є *logos*, розумне слово про те, що повідомляє Бог у своєму освідченні.

Полярність ідеї теології відзначав і С.Аверинцев, вичленовуючи в ній як надраціональне одкровення, так і раціоналістичний аналіз цього одкровення. Саме ж співвідношення позалогічного "Бога" і логічного "слова" про нього в структурі богослов'я, як це слушно зауважив дослідник, відтворює двох'ярусність іудео-еллініської культурної традиції Середземномор'я [Див.: Аверинцев С. Теология // Философская энциклопедия. – М., 1970. – Т. 5. – С. 201.]. Якщо на нижньому ярусі містяться філософські розмірковування про Всевишнього як сутність, першопричину і мету існуючого (саме цей ярус Аристотель назвав у своєму вченні теологією), то на вищому - такі істини одкровення, які недоступні розуму і які Бог подає у своєму слові.

Прагнучи упорядкувати і класифікувати різноманіття людських знань і враховуючи цю полярність теології, французький богослов-схоласт Гуго Сен-Вікторський (1096-1141) виділив в останній мирську, світську (*theologia mundana*) і божественну (*theologia divina*) теології. Якщо перша у нього є найвищою серед уможливлених філософських дисциплін, то друга - одкровенням Бога, втіленим у логосі і таїнствах. Пізніше християнська теологія поділилася на природну (*theologia naturalis*) і надприродну (*theologia revelata*). Об'єднує їх те, що предметом своєї рефлексії вони мають справу Бога, його слово, а не безпосередньо Бога. Якщо природна теологія пізнає Бога за його натуральним творінням, природним одкровенням, що з необхідністю

передбачає включення в це осягнення розуму (через що, до речі, її не сприймають протестантські богослови), то надприродна теологія пізнає Бога шляхом осягнення змісту його одкровення, його "Святого слова". Власне останню теологію християнські ідеологи й розглядають як основу, серцевину всього теологічного вчення, адже "Бог, згідно з їх твердженнями, у своїй доброті і мудрості зійшов, щоб самому відкритися і відкрити таємницю своєї волі [Катехизис. – К., 1991. – С. 53.].

Все вище сказане про теологію, її особливості і структуру дає можливість вибудувати таку схему:



Яке ж місце релігієзнавства в цій схемі? Чи має воно при наявності двох видів теологій право на якийсь самостійний статус, а чи й взагалі на існування як окрема сфера пізнання? В чому його відмінності від теології, якщо воно все-таки конституюється як окрема сфера?

Насамперед зауважимо, що як і будь-яка інша галузь наукового пізнання, релігієзнавство, в якій би формі воно не виступало - богословській чи світській (академічній), не визнає абсолютної усталеності якихось знань. Від теології воно відрізняється саме тим, що своє покликання вбачає в здобутті нового знання про релігію. Саме тому елемент віри в ньому присутній як принцип, а не як інструмент осягнення. Рациональному в ньому відводиться провідне місце. Всі положення релігієзнавства обов'язково повинні дістати емпіричне підтвердження, теоретичну доказовість. Цим воно відрізняється від богослов'я, яке свої положення не доводить до чуттєво-сприйнятної наочності чи логічної очевидності і чіткості.

Богослов'я замикається сферою Святого Письма. Образно кажучи, воно завмерло часово й просторово. Основним для нього є Бог в контексті його функціонування. У богослов'ї, якщо й існують люди, суспільство взагалі, природне середовище, то лише як сфера діяльності Бога, як прояв його промислу, зафіксованого в оповідях Священних книг. Саме тому богослов'я вужче за предмет своєї зорієнтованості. Воно не виходить за межі слова про Бога і Божого Слова.

Релігієзнавство, що засвідчує навіть етимологія самого слова, вивчає релігію як багатофункціональний феномен, а вже в контексті цього вивчення акцентує увагу і на Святому Письмі. Для вивчення релігії воно використовує як загальнонаукові, так і специфічні методи пізнання, що дає йому можливість проникати в сутність релігійних процесів, а не залишатися на поверхні явищ.

Проте співвідношення академічного й богословського релігієзнавства з теологією не однозначне. Академічне, або ж світське, релігієзнавство, крім вище названого, відрізняється від теології також його світоглядним плюралізмом і позаконфесійністю. Щодо богословського релігієзнавства, то тут співвідношення дещо складніше. Взагалі існує думка, що воно окремо не існує, що це є та сама теологія. З такими висновками не можна погодитися з декількох причин: по-перше, якщо для теології релігія є предметом опису, а то й інтенції, то для релігієзнавства, в тому числі й богословського, воно є предметом дослідження, аналізу. Звернімося тут до відомої "Історії релігії" Олександра Меня. Вона, за словами самого автора, є свого роду спробою релігійно-філософського й історичного синтезу. Дослідник інколи, щоб зрозуміти сутність тієї чи іншої релігії, так проникав у саму суть її віровчення, навіть певною мірою ототожнював себе з її сповідниками, що його, здається, можна було навіть запідозрити в якійсь апології цієї конфесії. Далі, якщо релігієзнавство розглядає релігію в динаміці її течій і форм, то теологія, будучи заангажованою на якійсь конкретній конфесії, розглядає релігійні явища в статистиці, переносить події й процеси, які вона розглядає, у щорічну систему календарної святковості. Так, згідно з часово зміщеним, своєрідно спресованим богословським вченням, Ісус Христос щороку народжується, протягом року переживає всі події свого тридцятидвохричного життя і всі форми своєї земної діяльності, щороку воскресає і возноситься на небо. Тим часом у того самого Олександра Меня історія релігій постає як "потік рік і річечок, що несуть свої води в океан Нового Завіту". "Хоч у християнстві і завершився тривалий всесвітньо-історичний процес релігійних шукань людства, але "закваска Євангелій", - зауважує церковний історик, - тільки почала свою перетворювальну дію" [Мень А. История религии. В 7-ми т. – Т. 1. – М., 1991. – С. 9-11.].

Різною є також взаємна зорієнтованість богословського релігієзнавства і теології. Якщо остання використовує матеріал релігієзнавчих досліджень у своїх теоретичних побудовах, то перше, поклавши в основу своїх пошуків певну конфесійну догматичну систему, досліджує природу релігії, її історію, взаємозв'язки,

взаємовпливи, функціональність. При цьому широко користується методами структурно-функціонального аналізу, абстрагування, порівняння, аналізу й синтезу, індукції й дедукції. Академічне ж релігієзнавство, хоч і вказує на певні відмінності різних релігій, водночас досліджує їх як однорідні явища, не віддаючи оціночну перевагу одній із них.

Претендуючи на роль якоїсь метанауки, метатеорії, теологія певною мірою знецінює релігієзнавчі пошуки, а їх неповноту, неоднозначність суджень, змінюваність оцінок навіть видає за підтвердження недосконалості релігієзнавчої інформативності. Більше того, претендуючи на абсолютну достовірність у вирішенні смисложиттєвих проблем і на світовідносну функцію в культурі, теологія в такий спосіб претендує на предмет і функції філософії, хоч, зауважимо, інтелектуальна респектабельність її і значущість у системі культури залежить від того, як широко вона використовує для своїх потреб теоретичний і методологічний арсенал філософії.

Дуалізм природного і надприродного є основною характерною ознакою релігійної картини світу. Але на відміну від релігієзнавства, яке зорієнтоване на дослідження релігійного феномена як вияву визначення людиною свого місця в світі, теологія зорієнтована на надприродний світ, форми вияву ним своєї реальності й функціональності щодо світу взагалі й людини зокрема.

Теологія - це вчення про Бога, яке вибудоване в логічних формах на основі осмислення Священних книг, що розглядаються при цьому як одкровення, свідчення Бога про самого себе. Характерною особливістю теології, яка відрізняє її від богословського релігієзнавства, є: прийняття за істину концепції особистісного, абсолютного Бога; визнання того, що знання про Бога можна здобути лише з його "власного слова"; існування теології лише в межах теїзму. Цим пояснюється наявність теологій тільки в трьох чисто теїстичних релігіях - іудаїзмі, християнстві й ісламі.

Якщо теологія функціонує в межах свого власного категоріально-понятійного апарату, то релігієзнавство (і це одна з його функцій) проводить відповідний аналіз природи, змісту, обсягу, форм цих понять і категорій. Адже без цього не можна зрозуміти структуру, функції і специфіку релігійної свідомості.

Релігієзнавство і теологія розрізняються також своїм функціональним призначенням, так би мовити метою своєї наявності. Теологія, незважаючи на свою схоластичність, усім своїм змістом орієнтована на утвердження релігії, пристосування її до змін суспільного буття. Релігієзнавство в обох формах свого теоретичного

виразу покликане давати знання про релігію, залучати досягнення науки для пізнання релігійного феномена. Це в свою чергу спричиняє відмінність у способі підходу до догматів релігії з боку богословських релігієзнавців й ідеологів релігії. Якщо перші, не заперечуючи божественне одкровення, його змісту й авторитету, в свої дослідницькі конструкти включають логічні розмірковування і доведення, то ідеологи релігії при цьому посилаються на Святе Письмо, праці "отців" свого конфесійного віровчення, вбачають своє покликання не у відкритті якихось істин, а в доказовості тих істин, які виступають у формі догматів у певних релігійних концептуальних теоріях, мають довічний і незмінний зміст і вже явлені Богом у своєму одкровенні. Більше того, теологи кожної конфесії доводять достовірність догматичних установок саме своєї релігійної системи. У своїй діяльності вони підпорядковуються Церкві, яка орієнтує їх творчі пошуки, контролює відповідність їх букві Святого Письма. Такого не скажеш, звернувшись до аналізу дослідницької праці релігієзнавців. Вони опосередковано залежні від Церкви, а тому їм властивий широкий спектр суджень з тієї чи іншої проблеми, подекуди навіть специфічний. Тому, на відміну від теології, в релігієзнавстві, навіть богословському, може існувати велика кількість різних течій і шкіл. Якщо одні з релігієзнавців близькі до теології, то інші в дечому розходяться з нею, допускають вільне витлумачення деяких догматів і положень релігії. І чим більше у своїх розмірковуваннях релігієзнавець покладається на розум, тим більше у своїх логічних структурах він віддаляється від церковної ортодоксії, богослов'я, переходить на традиції світського дослідника. Так, лише в з'ясуванні проблеми витоків релігії такий дослідник спирається на міфологічну, анімістичну, соціологічну, психологічну, антропологічну, прамонотеїстичну та інші дослідницької концепції.

Різною також є адресованість теології і релігієзнавства (відповідно: для віруючих - як буденного, так і теоретичного рівня релігійності; лише для освічених і мислячих людей віруючих і невіруючих), методи подачі їх (відповідно: через навіювання; через переконування). Богословські релігієзнавці можуть бути, а можуть і не бути духовними особами. В той же час дехто може поєднувати в своїй теоретичній діяльності функції релігієзнавця і теолога. Згадаємо тут Олександра Меня, Івана Огієнка, Степана Ярмуся, Івана Музичку, Івана Шевціва, Івана Ортинського, які є водночас авторами і богословських, і релігієзнавчих праць.

Релігієзнавство і богослов'я відрізняються також своєю структурою. Останнє включає догматичне, основне, моральне,

пастирське богослов'я, екзегетику, патристику, літургіку та ін. Коло зацікавленості релігієзнавства інше й дещо ширше. Воно вивчає кожен з богословських дисциплін (чим не займається богослов'я щодо релігієзнавчих предметів), але не це визначає його структуру. Як уже зазначалося, структура релігієзнавства включає філософію релігії, історію релігії, психологію релігії, соціологію релігії, нові дисциплінарні релігієзнавчі утворення - феноменологію релігії, культурологію релігії, етнологію релігії, політологію релігії, географію релігії тощо.

Проте різниця між релігієзнавством, зокрема богословським, і теологією не є абсолютною. Вона рухома, зазнає змін як у часі, так і в змісті. Але, визнавши відмінність богословського релігієзнавства і теології, необхідно бачити й те, що їх поєднує, а звідси - формує навіть думку про їх тотожність. Насамперед це визнання існування Бога, надприродного світу, і все це в певній конфесійній окресленості. Так, християнські богослови й дослідники аж ніяк не сприймають установки ісламу щодо Аллаха і його Пророка Мухамеда. Для них Бог існує в трьох іпостасях, які не зливаються і водночас не існують окремо. Як богословське релігієзнавство, так і теологія всі проблеми, які розглядають, - онтологічні, гносеологічні, антропологічні, морально-етичні та ін., розв'язують з позиції релігійного світорозуміння, орієнтуючись при цьому на зміцнення позицій релігії. На відміну від світського релігієзнавства богословська його гілка має рухому відмінність від теології. Так, англійський філософ Бертран Рассел, аналізуючи зміст філософії Фоми Аквінського, відзначав, що "перш ніж Аквінський починає філософствувати, він уже знає істину: вона повідомлена в католицькому віровченні... Але пошуки аргументів для висновку, що дається завчасно - це не філософія, а система упередженої аргументації" [Рассел Б. История западной философии. – М., 1959. - С. 481].

Конфесійна відмінність трьох головних течій християнства - католицизму, православ'я і протестантизму - не знайшла істотного відображення в системі їх богослов'я. Серед богословських дисциплін всі вони мають догматичне богослов'я, моральне богослов'я (моральну теологію), біблійну теологію, пастирське богослов'я, фундаментальне богослов'я (основне богослов'я, християнська апологетика). В католицизмі є ще й філософське богослов'я. Всі три християнські богословські системи онтологічно ґрунтуються на одкровенні, а антропологічно - на вірі.

Теологію, як і загалом суспільну думку сучасності, характеризує поєднання консервативних і ліберальних, реформаційних і радикальних

течій. Розвиток християнського богослов'я як у минулому, так і нині, пронизують дві водночас взаємопроникаючі і взаємовиключаючі тенденції - обмежено раціоналістична й крайньо містична. Нині в теології спостерігається помітна зміна акцентів і орієнтацій. Теїстична думка нині виходить за межі витлумачень Бога і все частіше звертається до проблем місця людини у світі. Останнє сприяє все більшому проникненню в теологію нерелігійних форм теоретичної діяльності, розширенню поля її інтерпретаційної сфери.

Християнські богослови особливу увагу стали приділяти глобальним проблемам. В цьому знаходить відображення той факт, що в центрі уваги суспільної думки постає нині не окрема людина в її унікальності й самобутності, а людство як глобальне структурне утворення, що об'єднує однією долею всіх жителів планети.

Незважаючи на названі зміни в структурі і змісті своїх теоретичних побудов, теологія не відмовляється при цьому від своїх претензій відігравати головну світоглядну роль в культурі, бути домінуючим фактором у формуванні думки людини про світ і її місце в ньому.

## **РОЗДІЛ 3**

### **БОГОСЛОВСЬКЕ РЕЛІГІЄЗНАВСТВО В ЙОГО ПРЕДМЕТНОМУ ЗМІСТІ**

Покладаючи за мету стисло окреслити предметний зміст богословського релігієзнавства, маємо, насамперед, усвідомлювати, що, незважаючи на термінологічну новизну означення самого феномену, богословське релігієзнавство правомірно ототожнювати з теологією як такою, а його появу в найширшому розумінні цього поняття співвідносити з часом, коли людина поставила перед собою проблему сенсу власного існування в його релігійному вимірі. Проте не далекі від істини й ті дослідники, які, дещо звужуючи семантичний спектр самого поняття, поширюють його лише на ті релігії, в яких Бог виступає першопринципом та основою існування і де богослів'я як чітко визначена система теологічних поглядів знайшла своє найбільш повне завершення. В такому сенсі термін «богословське релігієзнавство» як галузь дисциплінарного знання може з ексклюзивним правом застосовуватись щодо християнства. Принаймні на відміну від монотеїстичних іудаїзму, де теології взагалі не існує, або ісламу, теологічні принципи якого в переважній частині

зведенні до постулування норм мусульманського права чи ж лише починають формуватися в певну богословську систему під дією секуляризаційних процесів сучасності (як то, зокрема, спостерігається в Туреччині), християнська теологія являє собою розроблену й теоретично завершену сукупність вчень, правил та норм життя кліру та його пастви, а також обґрунтувань щодо боговстановленості догматів і церкви як стовпа й підвалини істини.

Між тим, включаючи низку дисциплін, пов'язаних з богослужбовою практикою, християнське богослів'я не є однорідним і, попри кореневу спільність, дає підстави говорити про його виразну конфесійну специфіку в межах православ'я, католицизму та протестантизму. Хоча функціонально конфесійно відмінна християнська теологія мало чим відрізняється одна від одної і включає аксіологічну, догматичну, моральну та порівняльну специфікації, богословське забезпечення яких покликані здійснювати відповідно апологетичне (=основне), догматичне, моральне (=практичне) та порівняльне богослів'я. Складовою частиною цього функціонального комплексу християнської теології виступає також літургіка (теорія богослужіння), гомілетика (наука про теорію і практику проповідницької діяльності), канонічне право (=церковне право) та екзегетика (наука про зміст та способи тлумачення Святого Письма).

Крім того, виходячи із базових засад, християнське богослів'я прийнято поділяти на апофатичне (=негативне) та катафатичне (=позитивне) богослів'я, в основі яких лежать (нео-) платонівсько-православна та аристотелівсько-католицька парадигмальна специфіка. Зрештою, ХХ століття ознаменоване появою цілого шерегу нових теологій, серед яких на першорядну увагу заслуговують діалектична, екзистенціальна, секулярна, радикальна, феміністська, посттеїстична і навіть «чорна теологія», альтернативними інваріантами яких виступають також теологія визволення, теологія історії тощо.

Отже, з уваги на множинність християнських теологій, а також їх віронавчальні особливості та методологічні підходи в християнському богослів'ї доцільно використовувати й розрізняти два терміни, а саме «богословське релігієзнавство» як певну універсалью з її христоцентричною заданістю та «конфесійне релігієзнавство» (=конфесійне богослів'я), що відображає типологію богословського мислення тієї чи іншої християнської конфесії.

В контексті змістового наповнення терміну «богословське релігієзнавство» не варто нехтувати і його другою складовою. Адже богословське релігієзнавство як своєрідна альтернатива академічного



релігієзнавства є тим дисциплінарним утворенням, що ґрунтується на авторитеті Святого Письма, вірі в його богонатхненність та незаперечність божественного Одкровення з цілою сукупністю причинно детермінованих залежностей, які передбачають обов'язковість визнання ухвал Вселенських соборів, патристичних настанов, відповідних способів дослідження тощо. Зрозуміло, що підпорядковані завданню конфесійно-релігійного сприйняття, осмислення та оцінок тих чи інших проблем, богословські студії мають власне цілепокладання – розвиток, утвердження та апологію віровчення, що спрямовані на змилювання й звеличення Божества, уподібнення «образу й подоби» Божої своєму ідеалу, тому Абсолютному, з яким людина пов'язує найзаповітніші мрії і в служінні якому вибудовує лінію поведінки в горизонті земного життя та на вертикалі «Я – Бог». Водночас, застерігаючи примат віри над розумом, богословське релігієзнавство, тяжіло й тяжітиме до розкриття основної загадки людського існування – його сенсу, що у вищих осягах зазвичай минається з імперативністю буттєво-онтологічних детермінант і знаходить своє пояснення та конче виправдання в раціях вічного, сакрально-неминушого, провіденційного плану, в розгадці таїни Богом створеного світу. Кажучи конкретніше, в руслі християнських розумувань, речникові релігійних переконань випадає, насамперед, знати й поважати таїну Ісуса Христа, таїну Боговтіленого, Розіп'ятого й Воскреслого, таїну, яка виступає підставою віри, надії й любові, тими втіхою і щастям, в яких пізнається премудра сутність Ісусового благовістя, драма боговіддалення та почуття власної покликаності, в контамінації якої святоотцівська максима: «Для того Бог став людиною, щоб людина могла стати Богом» органічно перегукується й невіддільно поєднується з великим звіренням ап. Павла: «Я розіп'ятий Христом. І живу вже не я, а Христос проживає в мені» (Гал. 2:19–20).

У цьому зв'язку особливої значущості набувають містико-трансцендентні аспекти релігійного феномену, інтерпретаційний діапазон яких простягається від категоричного несприйняття до визнання єдиним і вищим засобом пізнання першосутності речей, того «ядра дійсності», досягнути яку можна лише надрозумовим чином і то тільки завдяки внутрішній здатності свідомості суб'єкта до індивідуального проникнення в метафізичну ірраціональну сутність світу [Шабанова Ю.А. За гранью раціонального. Иррациональная метафизика Артура Шопенгауэра и пути становления духовной культуры XIX–XX веков. – Днепропетровск, 2002. – С. 37].

Втім розширення предметної сфери богословського релігієзнавства в контексті тих актуалізацій, до яких академічне релігієзнавство є байдужим з огляду на принципову неможливість їх дослідної верифікації, є не тільки очевидною преференцією першого, але і його додатковим обов'язком, тією вимогою, яка не допускає самозаспокоєння, спочивання на лаврах фідеїзму, а ще браку тієї претензійності, в якій релігійно об'явлене та всіх зобов'язує унеобхіднює його справдження в земному житті, те христонаслідування, яким унаочнювався б подвиг співрозп'ятих та співпогребених в ідеальних візіях всезагального Добра, Краси й Любові.

Крім того, коли мовиться про відродження богословського релігієзнавства в його бажаній чи ж можливій повноті, то, розглядаючи будь-яке з питань під оптикою ідеального відзискання чи ж діагностуючи явища, процеси та тенденції з самокритичної середини, ми запобігли б двом важкоуникним крайностям, а саме:

1. утрималися б від спокуси порівняльного релігієзнавства, яке досить часто призводить до порівняльної релігійності, що іноді гіпертрофує ядро духовності або стратифікує її аксіологічні домінанти;

2. уникли б конфесійної чванливості, зведення значної гами питань церковно-релігійного спектру до підкреслення історичних заслуг чи ж наголошення власної деномінаційної винятковості, за яких нерідко не тільки втрачається «аромат» істинності, але й редукуються до нуля вихідні релігійні засади.

Під оглядом вищезазначеного предметне поле досліджень богословського релігієзнавства може стати плідним і взаємодоповнювальним дискурсом його академічного аналогу, тим увиразненням, яке поєднується з Божим одкровенням і в своїй життєвій співвимірності сприятиме кращому вирозумленню на проблематиці міжконфесійних взаємин, а головне детермінуватиме пробудження центрів чуйності, того прихованного смислу речей, в якому відчитуються невідомість Істинного – повсюдне відчуття Божої всеприсутності та пізнання вищого призначення людини як Його виняткового творіння.

## РОЗДІЛ 4

### ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ: ПРЕДМЕТ ГАЛУЗІ

Хоч найновіші вітчизняні підручники з філософії й визначають філософію релігії як “сукупність актуальних і потенційних філософських установок щодо релігії і Бога, філософське осмислення їхньої природи, сутності та сенсу”, спробуємо більш чітко визначитися із предметним полем даної гуманітарної галузі. Про те, що визначення останнього є актуальною дослідницькою проблемою свідчить полеміка у філософських й релігієзнавчих колах з цього питання. Такий стан речей пов’язаний, зокрема, із становленням філософії релігії як, з одного боку, сукупності філософських роздумів щодо специфічних проблем, пов’язаних із абсолютними та трансцендентними вимірами людського буття, а з іншого – філософського осягнення самої релігії. У другому випадку “філософія релігії постає як розділ академічного релігієзнавства, в якому дається раціональне осмислення природи, сутності й сенсу релігійного феномену” [Колодний А. Релігієзнавство. Методичний посібник.- К., 2007. – С. 5]. Зрештою, усвідомлення філософії релігії галуззю академічного релігієзнавства стає можливим лише після інституалізації останнього.

Відтак дотепер ми спостерігаємо активну полеміку в наукових колах щодо визначення предметного поля філософії релігії. Ключовою для сучасних вітчизняних дослідників-релігієзнавців є позиція, що філософія релігії є галуззю академічного релігієзнавства. Тому, якщо ми говоримо про філософію релігії як про галузь академічного релігієзнавства, а не як про філософствування на релігійну тематику (релігійна філософія або філософське розмірковування щодо божественного й абсолютного), то слід визнати, що і принципи академічного релігієзнавства тут є визначальними, а предметне поле філософії релігії не повинне виходити за межі предметного поля академічного релігієзнавства.

Академічне релігієзнавство є зовнішнім стосовно будь-якої релігійної традиції і ґрунтується на принципах об’єктивності, науковості, світоглядної незаангажованості, плюральності, актуальності, дуальності, історизму та діалектичності. Ось ця його зовнішність стосовно будь-якої релігійної чи ідеологічної традиції й зумовлює специфічність філософії релігії саме як галузі академічного релігієзнавства: дослідник виступає тут швидше у ролі спостерігача, що аналізує констатовані іншими параметри абсолютних істин, їхнє відображення у людській свідомості та функціональні вияви таких

визначеностей в житті репрезентантів. І якщо власне філософські (чи вільнодумчі) розмірковування на релігійну тематику не спираються на якісь чітко встановлені загально-традиційні аксіоматичні твердження, а релігійно-філософські розмірковування спираються на чітку (конфесійну) аксіоматику, то до предметного поля філософії релігії як галузі академічного релігієзнавства, очевидно, й потрапляє саме така релігійно-конфесійна аксіоматика чи результати досліджень надприродної сфери філософами. Тобто, філософ релігії не досліджує божественне й не інтерпретує власного релігійного досвіду, але зосереджує свою увагу на розумінні вже представлених в інтелектуально-релігійному надбанні людства результатах дослідження божественного. Він, зрештою, змушений почуватися своєрідним “перекладачем” знання про божественне й його усвідомлення людиною універсально-раціональною мовою філософії.

Метою такої раціонально-мислительної діяльності є не досягнення Бога чи взаємодії Бога та світу, а швидше розуміння того, як певне уявлення про Бога впливає на людину та світ. Тому предметом дослідження філософії релігії у її вітчизняному сучасному розумінні не може бути абсолютне та божественне як таке, а лише його змістовне відображення в інтелектуальних продуктах віруючих, мислителів та філософів.

Зважаючи на складність та різноаспектність зазначеної проблематики у філософії релігії вочевидь найефективніше виділяти наступні її підрозділи.

Насамперед метафізику релігії, сукупність проблем якої конкретизується тими релігійними ідеями, смислами та поняттями, які лежать в основі релігії, визначають її сутність та природу. Ця підгалузь філософії релігії фактично формує предметне поле релігієзнавства, визначає для нього головні поняття та категорії. Перш за все метафізика релігії осмислює об’єкт релігієзнавства - релігію через знаходження її сутнісних ознак, витоків та природи. Оскільки сутнісною ознакою релігії з позиції сучасного академічного релігієзнавства є наявність віри в надприродне, то однією з найактуальніших проблем метафізики релігії є визначення надприродного як такого, що лежить в основі природного, є його джерелом і в релігіях фіксується поняттям “істинної реальності”, “Бога”, який є творцем світу, автором дійсності. Очевидно, що відразу постає необхідність визначення цілого ряду взаємозалежних понять. В такий спосіб поступово формується категоріальний інструментарій, за допомогою якого стає доступним для досягнення будь-який релігійний феномен. Одночасно метафізика релігії розглядає структуру релігійного комплексу, визначає його складові, взаємовідношення між різними

елементами релігії як духовно-культурно-соціально-історичного феномену. Особливу увагу метафізика релігії приділяє концептуальній основі релігійних поглядів та уявлень, формам адекватного вияву останніх на рівні практичної релігійності, формуванню релігійної ідеології та її впливові на світогляд і життя її прихильників. Користуючись здобутками інших розділів релігієзнавчої думки, метафізика релігії, в свою чергу, відіграє щодо них роль теоретико-методологічної основи досліджень та змістовного синтезу їхніх результатів.

Епістемологія релігії звертає увагу на те, яким чином релігії здобувають, оформлюють і верифікують те знання про Бога, людину, світ, що пропонується віруючим. Шлях віри, інтелектуальної інтуїції чи раціонального дискурсивно-логічного мислення доповнюються один одним у різних релігіях. Однак головним джерелом здобуття істинного знання релігією вважається містичний досвід, що є безпосереднім актом отримання знання від Абсолюту. Але таке знання, яке дається пророку, здобувається просвітленим, висловлюється Сином Божим значно перевищує пізнавальні можливості людини, а тому потребує специфічної адаптації в певному культурно-історичному контексті, витлумачення авторитетними релігійними діячами, верифікації на істинність в межах певної релігійної системи уявлень про світ, людину, Бога. Отже, процес формування знань у релігії є досить складним і тривалим. В межах кожної релігії розробляються методології отримання та перевірки істинності знань про Бога, світ, людину, долю світу чи людини, проголошуються власні критерії до його істинності. З іншого боку, релігія як символічна картина світу та людини впливає на способи і напрямки здобуття людиною нерелігійної інформації про світ, активізує чи послаблює пізнавальні зусилля людини, спрямовані не на надприродний трансцендентний рівень, а на світ, що оточує нас. Зрештою, дійсність (з релігійної точки зору) постає відображенням істинного буття, а, з іншого - релігійне відображення дійсності впливає на її розуміння і сприйняття.

Попередньо оглянуті нами галузі філософії релігії замикаються на теоретичному рівні релігії. Натомість праксеологія релігії осмислює вияви, наслідки теоретичного змісту релігійного вчення на життєдіяльність віруючих. Визначення способів функціонування релігії в соціально-історичному плані дає можливість краще осмислити і різні форми релігії, їхню ефективність та роль у становленні й еволюції людини, людства у його індивідуалізованих (етнос, народ, нація) та загальних вимірах. Таким чином, праксеологія займається

функціональним виявом релігії на індивідуальному, мікросоціальному, мезосоціальному та макросоціальному рівнях.

## РОЗДІЛ 5

### ФЕНОМЕНОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ В ЇЇ СУПЕРЕЧЛИВОМУ БАЧЕННІ

Актуальність філософського (зокрема, феноменологічного) аналізу особистісних аспектів релігійного феномена зумовлена контекстуально явищами культурно-історичного порядку. За умов так званої антропологічної катастрофи зустріч з самим собою і є цінною проблемою, коли феномен особистості висувається на авансцену історії.

“Антропологічне крещендо” сучасної духовно-культурної ситуації зумовило появу “нового стилю” (суб’єктивного) феноменологічних досліджень у релігійній сфері. Цей стиль пов’язаний з інтенціями конкретної людини. “Класична” феноменологія інтерпретувала смисл у термінах структур чи зв’язків між релігійними феноменами. Завдання полягало у виявленні більш глибоких зв’язків, які описувались би як типи, ідеальні типи тощо.

Щодо феноменологічних досліджень релігії “нового стилю”, то вони інтерпретують “смысл” швидше в термінах зв’язків, що існують між конкретними людьми і даними, які мають для них релігійне значення. Феноменолога цікавлять шляхи, якими людина сприймає в досвіді реальність, релігійну і світську, і який виражав цей досвід в словах і діях. Він запитує, які значення і за яких обставин відіграють роль для людини. Феноменолог розглядає свій матеріал і в світлі питань іншого роду : при вивченні релігії як виразу, що належить людині, його цікавить, що саме було виражене. Це і є проблема смислу, зокрема “релігійного смислу”.

В основі конкретної релігії як системи означень лежать певні специфічні проблеми, для яких вона прагне знайти вирішення, нехай навіть і не на рівні емпіричної реальності. Релігійний смисл можна інтерпретувати як вирішення специфічної проблеми чи групи проблем людського буття через “інтенціональне” усвідомлення вищого смислу життя і реальності. Тож релігії властивий антропологічний вимір. Це означає, що для розуміння того, що несе релігійний смисл людині чи спільноті, феноменолог повинен реконструювати проблему, для якої цей смисл забезпечує вирішення. Питання про адекватність такого вирішення залишається поза компетенцією дослідника.

Якщо людині завжди доводиться докладати зусиль для розуміння

того, що говорять і роблять інші, то при вивченні релігії досліднику доводиться вникати в те, як інші ставлять основоположні питання буття і роблять спробу знайти їх вирішення в релігійній формі. Об'єктом його уваги повинна бути особистість, перед якою щось постає як абсолютне, а не саме абсолютне.

Феноменологічне дослідження має на меті розуміння смислу релігійного виразу для людини, котрій належить останній. “Серцевиною” цього смислу є інтенція, що його й породила. Вона може бути зрозумілою тільки опосередковано, по елементах її виразу, шляхом інтерпретації. При цьому інтерпретаційна робота дослідника означає побудову ментального універсуму, орієнтованого на постановку фундаментальних проблем досліджуваної культури чи особи, та вказує напрям, де слід шукати вирішення цих проблем. Таким чином, дослідник намагається відтворити екзистенціальні проблеми і трансцендентні орієнтири чи виходи, що стоять за специфічним виразом, який він досліджує.

Факт релігійної значущості чогось для людини означає, що існує співвіднесеність з деяким інтенціальним об'єктом як з чимось третім, існуючим окрім людини і релігійного виразу. Визначальна риса релігійного значення полягає в тому, що інтенціальний “об'єкт” для певної людини має абсолютну достовірність і функціонує в системі її переконань, цінностей і дій як первинна цінність.

Кілька слів про методологічні принципи феноменології релігії. Феноменологія релігії, незважаючи на відсутність прямого впливу Е.Гуссерля, фактично використовує принципи гуссерлівської філософії, зокрема епохе (яке розуміється переважно як відмова від упередженості, в дещо меншій мірі, ніж у Е.Гуссерля, утримання від суджень про “природну” реальність і природу суб'єкта мислення) і ейдетичне бачення, чи відшукання та інтуїтивне осягнення структур і сутностей “чистої свідомості”. Ці риси, а також орієнтація на інваріантні якості релігійної культури означають строгу відмінність феноменології релігії від історії релігій та психології релігії.

Р.Паммер, канадський методолог релігієзнавства, загальнонаукову цінність феноменологічного дослідження релігії вбачає в тому, що “вона показує спеціалістам на конкретній культурі, що будь-який релігійний феномен трансцендує галузь їх спеціалізації і є тільки конкретним проявом чогось більш обширного і загального. Це, в свою чергу, породжує питання: чому дана релігія набирає вигляду одного і того самого “фундаментального феномена”? Феноменологія не може відповісти на це питання – для цього потрібен спеціаліст-історик”.

Дж.Томас вважає, що феноменологія релігії тим відрізняється від

теології, що не може говорити про Бога, бо він не є безпосереднім феноменом свідомості.. Однак, відношення феноменології і теології не є відношенням методу й системи. Феноменологія швидше передує вченню про Бога (теології) та вченню про релігію (філософії релігії), визначаючи й обґрунтовуючи їх вихідні положення і тим самим ніби стаючи початковим компонентом позитивної концепції.

Спробуємо простежити особливості релігійного об'єкта при феноменологічному аналізі. Феноменологія за допомогою принципу інтенціональності дозволяє обґрунтувати, навіть певною мірою описати наявність і дійсність релігійних об'єктів. Існує строге співвідношення релігії та релігійного об'єкта. Об'єкт породжує релігію. Різні релігії – історичні явища, включені в хід суспільного життя, нерідко відходять від свого джерела. “Таким чином, – пише представник Страсбурзької школи Р.Мель, – релігійний об'єкт має свою власну структуру; він відрізняє себе як від релігійного досвіду, так і від історико-соціологічної структури релігії. За своєю природою він належить до “великих об'єктивностей”, що панують над нашим життям, і водночас відрізняються від конкретних історичних явищ. Можна також відзначити його схильність бути трансісторичною реальністю. Він претендує на те, що він завжди в історії, не будучи її частиною”.

Розрізнення релігійного досвіду і релігійного об'єкта – специфічна особливість феноменології, що прагне запобігти психологізуванню віри. Іntenціональність у феноменологів – це не пізнання “зовнішності”, а спосіб існування свідомості. Об'єкт свідомості не “твориться”, а осягається, усвідомлюється (після попередньої очистки). Бог є іманентним свідомості, але ця іманентність не має психологічного характеру. Бог, що переживається – не образ, не елемент досвіду, а значення, норма; тому його дескрипція здійснюється в термінах “знаковості”, “абсолютно іншого”, почуття благоговіння, святого тощо, а не в емпіричних атрибутах.

“Святе” у трактуванні Р.Отто стало взірцем релігійно-феноменологічного розуміння об'єкта. Він вважав, що раціональні засоби не можуть ні виразити, ні торкнутися божественного. Тому невдалими є спроби підійти до почуття святого і релігійної свідомості взагалі зі звичайним понятійним апаратом, в тому числі гносеологічним чи етичним. Р.Отто вводить термін “нуменічний” (що означає божественне, надприродне) для первинної характеристики святого, котре логічно не може бути проаналізоване і ні з чим не пов'язане, тобто є автономним. Теолог не може визначити “нуменічне”, він може тільки підготувати свого слухача до цілком самостійного його бачення. “Розумінню слухача можна допомогти, тільки пробуваючи підвести його



за допомогою роздумів до такого стану власної душі, коли вона сама зможе його пробуджувати, активізувати і змусити усвідомлювати”.

Подальший аналіз “нуменічного” Р.Отто пов’язує з його поглибленим безпосереднім спогляданням, що постає спочатку як “таємниця”, що викликає страх. Ця таємниця є парадоксальною й антиномічною, вона перевищує можливості людського розуміння і пов’язана з чимось “цілком іншим”. Водночас вона чимось притягує, манить людину, змушує її відкликатися на неї, набуває рис святого. Відповідь людини на рівні первісної культури має шаманський характер, на більш високих стадіях цивілізації з’являється містицизм чи прагнення людини до єднання з Богом, інші релігійні форми.

У М. Шелера основу філософського підходу до релігії (і до будь-якого антропологічного явища) становить феноменологія як спосіб споглядання, за допомогою котрого споглядаються сутності. Це споглядання можливе через участь у визначенні (за допомогою інтенції) сутнісних (чистих, феноменологічних) фактів як об’єктів пізнання, що не можуть бути опосередковані логічними символами й операціями. В феноменології “йдеться по-перше, про самі факти, що передують будь-якій логічній фіксації, по-друге, про їх безпосереднє споглядання”.

М.Шелер вплинув на феноменологію релігії не тільки концепцією “чистих об’єктів”, але й розробкою одного з важливих аспектів проблеми інтерсуб’єктивності – “розуміння” через інтимне співпереживання з іншими. Його праця “Сутність і форми симпатії, присвячена обґрунтуванню того, що сутність іншого неможливо виразити в поняттях, але вона є доступною для бачення тільки через любов, виявилась могутнім стимулом осмислення почуття страху, провини, благоговіння, святого тощо. Вони не набули статусу фундаментальних властивостей релігійного суб’єкта й мали імпліцитну вказівку на інтенціональні об’єкти цих почуттів, реальність яких втратила властивість індиферентної відчуженості від людини. Цим самим відкрились нові можливості розуміння Бога.

Феноменологи мають розв’язати “проблему”: чи Бог є трансцендентним, а чи він є іманентним? Спроби її вирішення призвели до появи суперечливих припущень, які варіюють від припущення М.Шелером першосущного, первинно-духовного “пориву”, до розуміння Ваардербургом релігії як “самовиразу людського існування”. В релігійному акті, власне, долається протилежність іманентного і трансцендентного. Але для розуміння цього феноменологія релігії пропонує своєрідну концепцію не тільки об’єкта, а й суб’єкта релігійної свідомості.

При всій багатоманітності тлумачень феноменологами об’єктів

віри сфера релігійного усвідомлюється як похідна спонтанної конструктивної функції свідомості. Вона прояснюється завдяки феноменології.

Кожна наука прив'язана до певної системи значення. Зміщення цих систем веде до непорозумінь, одне з яких – необґрунтована віра в те, що наука може довести чи спростувати Бога. Бог з'являється у “зустрічі” суб'єкта зі світом, який принципово трансцендентний і тому невизначений. Заперечення трансцендентного рівнозначно запереченню людини. Сутність людини – обов'язковість бути, і саме її буття є доказом трансцендентного.

Таким чином, феноменологія релігії як галузь релігієзнавства дає можливість осмислити ті зрушення, що відбуваються нині у сфері релігійного життя і які пов'язані з формуванням нового типу релігійності: не формальне дотримання вимог культової практики, не моральний канон, освячений авторитетом Церкви, а сповідування релігії як переживання трансцендентного смислу, прихованого безпосередньо в людській історії, коли завданням Церкви постає передача досвіду цього переживання.

Аналіз основних концепцій сучасної феноменології релігії доводить правомірність започаткованої Е.Гуссерлем феноменологічної критики історизму та прогресизму в підході до духовної культури, бо останні породжують, по-перше, знецінення теперішності як таких матриць прогресуючої історії, що не мають самостійного значення; по-друге, різко критичну позицію щодо минулого (як такого, що “ще не доросло” до сьогодення), і, по-третє, співвіднесення з вигаданим майбутнім.

Сучасні феноменологічні дослідження релігії демонструють методологічну вагомість культивованого феноменологією заново народжуваного “подиву” перед реальністю як певного способу безпередумовного її усвідомлення, що суперечить “призвичаєності”. При такому підході сенс релігії (і культури взагалі) постає як особисте творче відтворення її глибинного, символічно вираженого змісту. При цьому символ виступає єдиною можливою формою трансцендентного; в релігійній символіці об'єктивоване максимально можливе здійснення досвіду релігійної віри й пов'язаних з нею вищих людських прагнень.

Надання онтологічного статусу таким фактам людського існування, як віра, любов, краса і т. д., що поєднується з винесенням смисложиттєвого центру поза межі розірваної людської самості, може служити людині опорою й захистом від утисків та ідеологічних маніпуляцій, відкриваючи нові горизонти комунікації та подолання відчуження. В цьому полягає гуманістичний зміст феноменологічних

досліджень.

## РОЗДІЛ 6

### ПСИХОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ ЯК ДИСЦИПЛІНАРНЕ УТВОРЕННЯ

Науковий підхід до вивчення релігії формується у ХІХ столітті, коли релігія стає об'єктом самостійного дослідження, а останнє з необхідністю спирається на емпіричний матеріал та об'єктивні факти. Надзвичайно важливої ваги тут набуває принцип “відмови від посилання на трансценденцію”, або “методологічний атеїзм”: дослідник, визнаючи факт реальності релігійних уявлень, залишає питання про їх істинність для теології чи філософії, що означає виведення “за дужки” дослідження питання про істинність або хибність існування предмету віри (Бога, богів, духів). Значна увага починає приділятися об'єктивному аналізу наслідків релігійності людини, впливу релігійності на особисте життя і життя суспільства. У межах наукового релігієзнавства (кінець ХVІІІ – початок ХІХ ст.) виокремлюються такі напрямки:

- порівняльно-історичне дослідження релігії як історичного феномену;
- праці в галузі антропології та етнології, що наголошують на вивченні етичних норм і моральних уявлень у різних релігіях;
- соціологія релігії, головний предмет якої – соціальна обумовленість релігії, її роль і функції у суспільстві, в житті окремих суспільних спільнот;
- психологічний підхід, що оформлюється у кінці ХІХ століття, головним чином завдяки працям У.Джеймса, У.Вундта, а в подальшому - Е.Дюркгейма і З.Фрейда.

Предметом психології релігії виступають індивідуальні почуття, що пов'язані з релігією, віднайденням віри, а також вплив релігійного досвіду на поведінку індивіду, груп людей. Головний вектор досліджень психології релігії, як наукової дисципліни, має напрям від психології особистості, пошуків психологічних засад, особливостей релігійності, до соціально-психологічного аналізу та вивчення механізмів релігійності, їх наслідків у житті людини та суспільства. В цілому під психологією релігії розуміють окрему галузь психології, яка досліджує психологічні і соціально-психологічні фактори, що обумовлюють особливості релігійної свідомості, її структуру та функції, а також пояснює поведінку віруючих в цілому та представників окремих

релігійних груп зокрема. Вивчення законів формування, розвитку і функціонування релігійної психології проводиться в кількох напрямках:

1. загальна теорія психології релігії – досліджує зміст і структуру релігійної свідомості, специфіку релігійних почуттів, психологічні функції релігії у духовному житті особистості і суспільства;
2. диференціальна психологія релігії розглядає релігійну свідомість і почуття віруючих з врахуванням конкретного середовища соціальної й історичної доби;
3. психологія релігійних груп вивчає соціально-психологічну структуру релігійних спільнот, механізми спілкування, наслідування, навіювання, установок та їх вплив на свідомість, почуття і поведінку віруючих;
4. психологія релігійного культу досліджує вплив релігійних обрядів на психіку;
5. педагогічна психологія релігійного виховання розробляє принципи формування релігійної свідомості.

Незважаючи на виняткову важливість зазначеної проблематики для розв'язання духовно-моральних проблем України, лише в окремих галузях наук про людину маємо публікації з цієї теми. При вивченні психології релігії у вітчизняній психології ще донедавна домінувала природознавчо-наукова орієнтація, а філософсько-релігійні концепції розглядалися в аспекті їх боротьби і “поразок” з матеріалізмом. Однак слід визнати, що багато психологічних проблем та ідей, що знаходяться у центрі уваги сучасної психологічної науки, були вперше запропоновані і розроблялися саме вітчизняними філософами і богословами. До них належать питання проблем особистості, соціальної справедливості, спілкування і конфліктів, психічного здоров'я та деякі інші. Досвід постановки і вирішення цих проблем заслуговує на увагу і має велику цінність для дослідження теоретичних і практичних проблем сучасного людинознавства. Останнім часом з'являються праці, що виконані на межі філософії, соціології і психології, в яких підкреслюється актуальність і необхідність подальшого наукового осмислення й аналізу зазначеної проблеми. Існує досвід використання ідей вітчизняної духовно-моральної релігійної традиції у практичному плані, зокрема у царині психотерапії і духовно-морального виховання молоді. Накопичені цікаві ідеї про зв'язок психології з християнством.

## РОЗДІЛ 7

### КОНСТИТУЮВАННЯ ЕТИКОЛОГІЇ РЕЛІГІЇ

В структурі релігієзнавства назріла необхідність, поруч із такими її класичними дисциплінарними утвореннями як філософія релігії, соціологія релігії, феноменологія релігії, психологія релігії, конституювання нового напрямку теоретичного знання – етикології релігії. Як філософська дисципліна про релігійну мораль, етикологія релігії осмислює, узагальнює, систематизує історичний розвиток релігійної моралі, історію її становлення та розвиток, обґрунтовує природу, сутність, специфіку, функції релігійної моралі, закономірності її розвитку й функціонування у різноманітті її конфесійних та конкретно-історичних форм вияву.

Етик досліджує основи людських поглядів і моральних позицій, зокрема те, чим людина намагається їх обґрунтувати. Інакше кажучи, етика цікавить діяльність людини, а також сформована цією діяльністю позиція і зрештою сама людина як суб'єкт своєї діяльності і позиції з огляду їх моральної цінності. Етика – це теорія вчинку під кутом її морального обов'язку. Виходячи з цього твердження, під етикологією релігії будемо розуміти філософську теорію морального обов'язку діяння, де головним критерієм виступає відповідність Божому слову і єдиним джерелом моралі є Бог. Бог у релігійній свідомості визнається фундаментальним першопринципом порядку. Стосовно соціального порядку, Бог постає як законодавче начало, від якого є похідними всі інші принципи та норми людського буття. Як верховний регулюючий принцип, він не дозволяє соціальному життю втратити гармонійні форми. Встановлюючи, на думку віруючих, духовно-моральний порядок, Бог являє собою вищу, абсолютну досконалість, втілення того морального ідеалу, до якого повинна прагнути людина. Як абсолютна особистість, Бог є втіленням абсолютного ступеня моральності. Люди не мають права змінювати моральні закони чи пристосовувати їх до своїх інтересів, тому що це є сфера, над якою вони не владні. Зневажання цих законів веде за собою розплату – або в цьому, або в потойбічному світі.

Відтак для етикології релігії мораль – це співвідношення між вчинком людини і тим критерієм, в світлі якого окреслюється значимість вчинку. Мораль завжди є феноменом не особистим, а соціальним. Адже обговоренню і оцінці підлягають швидше наслідки дій на основі переконань, а не самі переконання норми, цінності.

Майже всі суспільства мають визнані стандарти етичної поведінки, які забороняють одні дії і дозволяють інші. Кожне суспільство має свої особливі етичні стандарти. Етика певної релігії формувалася в конкретних історичних умовах, для конкретного народу, а для іншої нації вона вже може й не підходити. Про моральність або аморальність релігійної людини, як, втім, і будь-якої іншої, правомірно говорити тільки з позицій певної, конкретної системи моральних цінностей (зокрема, мораль християнина дечим аморальна з позиції послідовника ісламу і навпаки). У протилежному випадку, всі розмови про моральнісні або аморальнісні дії носять лише схоластичний характер.

Відзначимо, що як на рівні буденної, так і теоретичної свідомості існують досить спрощені уявлення про характер взаємодії релігії і моралі, про сутність цих явищ. Нерідко трапляються спроби фактичного ототожнення релігії і моралі. Моральний елемент релігії все більше посилюється і висувається на перший план. Зрештою релігія нині постає насамперед як система санкціонування моральних вчинків, а не як засіб спасіння душі в потойбіччі. Відбувається антропологізація і гуманізація релігії. Головне в сучасних релігіях – «людські» проблеми, а саме: яка специфіка людського буття? яке місце людини в світі? які її перспективи? який найвищий сенс людського буття? як людині слід жити, щоб здійснити своє призначення?

В релігійній свідомості містяться специфічні поняття, яких немає в моралі (Бог, сатана, пекло, рай тощо). Крім того, деякі поняття набувають в релігії особливе забарвлення, свою спрямованість. Так, поняття вини нерідко подається під виглядом поняття гріха, тобто як порушення Божого припису. Культурна діяльність теж зумовлює певний вплив на моральне життя віруючого. Богослужіння, індивідуальна молитва здатні каталізувати моральні переживання, загострювати інтерес до смисложиттєвих питань. Однак формальне відношення до релігійного культу без належного переживання й усвідомлення знижує моральні пошуки, а в ряді випадків виникає лицемірство обрядодіяння, нігілістичні і релятивістичні настрої.

Єдність походження моралі і релігії зовсім не засвідчує їхню нерозривність і абсолютну взаємозумовленість. Не стільки мораль має потребу в релігії, скільки релігія має потребу в моралі як засобі свого збереження й поширення. Релігія в різних її конфесійних виявах (а особливо християнство) поза мораллю існувати не може, чого не можна сказати про мораль. Будь-яке релігійне діяння так чи інакше пов'язане з моральними установками. Мораль як така не походить від релігії і, певною мірою, від неї незалежна. Вона може бути самоцінною й

існувати цілком повноцінно без релігії. Релігійна мораль ж нав'язує норми, вони набувають характеру постулатів, аксіом, яких необхідно дотримуватися неухильно. Віруюча людина тільки тоді визнається моральною, коли вона відповідає цим нормам, причому в тому контексті, що пропонує їй та чи інша релігія, конфесія. Водночас людина, моральність якої не підпорядкована індивідуальним релігійним переконанням, має можливість реалізувати свою свободу вибору. Релігія цього вибору не дає. Вона обмежує цей вибір релігійними догматами, які і є тими межами, у рамках яких й дозволений вибір. Але за цей вибір людина несе відповідальність, яка уже розписана в конфесійному віровченні.

На відміну від етики релігії, що завжди носить нормативний характер, етикологія релігії за своєю суттю виступає дескриптивною наукою про релігійну мораль. Нормативна структура релігійної моралі визначається характером і змістом норм, з яких вона складається. Ці норми мають наступні ознаки:

- виходять з вищого, абсолютного релігійного авторитету, яким є Бог, Вчитель, ідея надприродного;
- мають характер абсолютних, безапеляційних вимог, правил та заборон;
- диктують певний внутрішній стан душі (віру), а також відповідну зовнішню поведінку;
- поширюються тільки на представників певної конфесії;
- мають своєю передумовою «страх Божий» у віруючого, якщо він не виконує їх, а також «суд Божий» як покарання за їх порушення.

## **РОЗДІЛ 8**

### **СОЦІОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ В АРХІТЕКТОНІЦІ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА**

В структурній архітектоніці релігієзнавства одне з важливих місць займає соціологія релігії. Знаходячись в тісному взаємозв'язку з філософією, історією, психологією, феноменологією релігії, культурологією та етикою, вона водночас постає як специфічна галузь загальносоціологічного знання.

В історичному аспекті перші спроби соціологічної рефлексії релігії мали місце ще в епоху Відродження. В подальшому соціологія релігії генетично була пов'язана з розвитком соціальної філософії, загальної соціології, з різними філософськими течіями, зокрема з

іменами французьких енциклопедистів (Ш.Ф.Монтеск'є, Ф.М.Вольтер, Ж.Ж.Руссо, Д.Дідро, П.А.Гольбах), а також з філософськими традиціями, започаткованими І.Кантом, Т.Гоббсом, Д.Юмом, а пізніше - Г.В.Ф.Гегелем, Ф.Шлейєрмахером, Л.Фейєрбахом, К.Марксом та ін.

Як галузь соціологічного знання, соціологія релігії конституювалася в першій половині ХІХ ст. і пов'язана з іменем Огюста Конта (1798-1857), який вважається засновником соціології як науки і якому належить пріоритет введення в науковий обіг самого терміна "соціологія". О.Конт, який в загальносоціологічному контексті досліджував взаємозв'язок суспільства і релігії, її місце і роль у житті соціуму, започаткував позитивістський напрям соціології релігії. Цей напрям в подальшому розвивав Г.Спенсер.

Значний внесок у розвиток соціології релігії був зроблений К.Марксом (1818-1889). Він по суті вперше показав, що релігія за своєю природою є соціальним феноменом, вказав на земну, екзистенціальну, історичну її базу. Релігія, на його думку, постає як надбудова над економічним базисом суспільства, тісно вплетена в канву суспільних відносин, коріниться в соціальних структурах і виконує цілком реальні функції в житті людей, задовольняє широкий діапазон їх духовних потреб.

Глибокі дослідження релігії як суспільного феномену, її функціональних особливостей, що постають як соціально затребувані в контексті необхідності забезпечення солідарності, інтеграції соціуму, його цілісності, були проведені Е.Дюркгеймом (1858-1917). Релігію він трактував як специфічний і разом з тим як універсальний соціальний факт. Її коріння він бачив у суспільному бутті людей. Е.Дюркгейма по праву вважають основоположником соціології релігії, структурно-функціонального методу її дослідження.

Фундатором соціології релігії як галузі релігієзнавчого знання справедливо визнається і М.Вебер (1864-1920). Він є одним із засновників порівняльного підходу в соціології релігії. Вебер розробив цілу низку важливих як в теоретичному, методологічному, так і в практичному відношенні проблем, що стосуються взаємодії релігії і суспільства.

Функціональну здатність релігії М.Вебер вбачав у раціоналізації людської діяльності, в забезпеченні смислового навантаження останньої. Релігію він розглядав передусім як фактор соціальних змін, як невід'ємну складову частину соціального процесу. Вперше в соціології релігії М. Вебер переконливо довів існування безпосереднього зв'язку між релігійно-етичними принципами і



формами економічної діяльності, показавши те, як етика протестантизму стимулювала дух підприємництва, “дух капіталізму”.

Значний внесок у розробку важливих проблем, методології соціології релігії, її конституювання і подальший розвиток як важливої галузі соціологічної і релігієзнавчої науки зробили А.Радкліф-Браун, Е.Трельч, І.Вах, Г.Ле Бра, Б.Маліновський, Е.Еванс-Прічард, Т.Парсонс, Р.Мертон, К.Леві-Строс, Р.Белл, Д. Белл, П.Бергер, Т.Лукман, Т.Керер, Ч.Глок, Р.Старк, Дж.М.Інчер, С.Булгаков, М.Бердяєв, М.Драгоманов, М.Грушевський, С.Токарєв, Д.Угринович, І.Яблоков, В.Танчер, О.Онищенко, А.Єришев, М. Закович, П.Косуха, А.Колодний та ін.

Хоча й сьогодні в соціології релігії, як у жодній галузі іншого гуманітарного знання, теоретичний аналіз здійснюється в межах методології, підходів певних шкіл, традицій, науково-соціологічних напрямів, які тією чи іншою мірою базуються на методологічних засадах, розроблених К.Марксом, Е.Дюркгеймом, М.Вебером, Т.Парсонсом, варто зауважити, що все це постає як єдиний потік соціологічного осмислення релігії. Наявні різноманітні, теоретичні концепти соціологічної рефлексії релігії, дискутуючи, взаємодоповнюючи одна одну, дають в кінцевому результаті багатоплановий (хоча нерідко контрадикторний за висновками) зріз релігії як соціально-функціонуючого феномену. Соціологія релігії, як і будь-яка наукова галузь знань, самовизначається щодо специфічної для неї і відносно самостійної множини взаємопов’язаних проблем, які піддаються соціологічному осмисленню. Йдеться про предмет або точніше про предметне поле соціології релігії.

Аналіз соціологічних теорій релігії як вітчизняного, так і зарубіжного походження, як академічного, так і теологічного спрямування, засвідчує неоднозначність, розмаїття підходів, поглядів, думок щодо визначення предмету соціології релігії. При цьому суперечки точаться, як правило, навколо того чи іншого формулювання предмету. Одні дослідники акцентують увагу на структурно-функціональних особливостях релігії в соціальному просторі її буття, інші - гіперболізують інституціональний чи антропологічний аспекти або не ототожнюють предметне поле цієї галузі релігієзнавчого знання з конкретно-соціологічним аналізом релігії в соціальних і особистісних координатах її вияву. Джерела плюралізму тлумачень предмету соціології релігії - в складності, багатоаспектності, недостатній науковій опрацьованості такої специфічної (в соціальному прочитанні) проблеми, якою є релігія, в труднощах системних уявлень про неї. Якщо інтегрувати наявні підходи з цього питання, то предметне поле соціології релігії можна було б охарактеризувати як комплекс проблем,

базовими серед яких є релігія і суспільство в різноманітності їх взаємозв'язків, взаємодії та взаємозумовленості. Предмет тут характеризується за допомогою ключових понять “релігія” і “суспільство”.

Розшифрувати запропоноване визначення можна так: соціологія релігії вивчає релігію як суспільне явище, як невід'ємний елемент структури соціуму в різних аспектах і рівнях його соціального вияву. В цьому контексті предметом соціологічної експлікації постає релігійний феномен як реальний соціальний факт, як підсистема суспільства. Елементи структури релігії (релігійна свідомість, релігійні відносини, релігійний культ, релігійна діяльність, релігійні організації та інститути) в їх внутрішньозумовленому і суспільно детермінованому взаємозв'язку, а також у тісній співвідносності з іншими компонентами структури суспільства, форми, наслідки їх взаємодії також попадають в поле соціології релігії. Соціологія релігії включає у своє предметне поле і процес становлення розвитку, функціонування релігії, причини, фактори, детермінанти що покликали її до життя, а також її інституалізацію, напрями і форми діяльності релігійних організації, роль і місце релігії в системі суспільних відносин, механізм її взаємодії з багатомірним соціокультурним простором.

Таким чином, йдеться про значний масив взаємопов'язаних проблем, що входять до предметного поля соціології релігії, аналіз яких уможливорює рефлексію соціологічних, соціокультурних, історичних, а почасти й антропологічних аспектів складної в структурно-змістовому контексті діалектики соціально-релігійної взаємодії.

Отже, соціологія релігії має свій предмет, свій кут зору на проблеми свого предметного поля. Вона, властивими їй методами, через систему специфічних (“ключових” і допоміжних) понять і категорій вивчає соціальну сутність релігії як “історичної реальності”, як “еволюціонуючої універсалії”, релігійно-соціологічні форми і утворення, їх функціонування.

Соціологія релігії має два рівні осмислення зазначених проблем: теоретичний і емпіричний. Перший дає можливість дослідити релігію як цілісну, складну за своєю структурою систему, як соціальну підсистему, виявити її діалектику, взаємодії з іншими підсистемами суспільства. Йдеться про базові фундаментальні положення, що розкривають сутність релігійного феномену в його соціологічному прочитанні. Другий - характеризує систему конкретно-соціологічних методів, операційно-інтерпритованих понять, емпіричних узагальнень, що дає змогу з'ясувати сутність проблеми феномену релігійності як на макро (суспільство, географічні регіони, конфесії, демографічні групи),

так і мікрорівні (особистість, невеличкі групи віруючих). Предметом дослідження стають релігійна свідомість, релігійна поведінка віруючих, релігійна діяльність церковних інститутів, організацій, конфесійно орієнтованих політичних партій, релігійна мотивація поведінки людей в усіх сферах суспільного буття тощо.

На емпіричному рівні соціологія релігії досліджує також ступінь, характер, динаміку релігійності, весь діапазон відношення людей до релігії, проблеми, що стосуються правового поля діяльності релігійних організацій, механізми реалізації права на свободу совісті, віросповідання, церкви, а також проблеми державно-церковних відносин, міжконфесійних взаємин, динаміки, стану і характеру релігійної ситуації в суспільстві. В межах єдиної наукової дисципліни, якою є релігієзнавство, соціологія релігії використовує повний категоріальний набір так званих базових (загальносоціологічних, філософських) компонентів (понять, категорій, методів). Характерними є казуальний, структурно-функціональний, інституційний, конкретно-соціологічний підходи. Зауважимо, що для сучасної соціології релігії як в Україні, так і за її межами, характерними є плюралізм методів, принципів, тим більше, що соціологічний дискурс не витримується чітко в межах однієї традиції чи школи. Спостерігається тенденція взаємозбагачення парадигмальних установок, концепцій, понять, методологій та інструментарію дослідження релігії як соціального феномену.

Отже, соціологія релігії, специфічна складова галузь загально-соціологічної і релігієзнавчої науки, має свої традиції, власну теоретичну, методологічну та емпіричну базу, свою мову, своє поле проблем, центральною в якому є релігія і її суспільно-функціональний вияв.

## **РОЗДІЛ 9**

### **ЕТНОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ ЯК ГАЛУЗЬ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА**

Етнологія релігії як відносно нова й окрема галузь релігієзнавства, що виникла в результаті міждисциплінарного дослідження етносу і релігії, вивчає різні аспекти їх взаємодії. По-перше, в рамках етнології релігії вирішуються термінологічно-семантичні проблеми: як визначати і який смисл вкладати в поняття етносу і релігії, етнічної релігії, національної релігії, національної церкви тощо. По-друге, ця наука розглядає онтологічний статус етносу і релігії, тобто те, як можливе

існування релігії та етносу в їх взаємозв'язку та взаємодії. По-третє, етнологія релігії ставить і вирішує питання того, чи є релігія неодмінною, органічною ознакою етносу і чим є (в структурному відношенні) релігія щодо етносу і етнос щодо релігії. Досліджуючи функціональність релігії та етносу, етнологія релігії, по-четверте, займається проблемою походження і початків цих двох феноменів: чи вони одно-, а чи різночасові. По-п'яте, з'ясовується вплив релігії на формування етносу і навпаки (як етнос формує свою релігію і які зміни вносить в чужі, приймаючи останні як свої). По-шосте, етнологія релігії визначає ті закономірності, за якими розвиваються етнос і релігія у своїй взаємодії. І останнє, етнологія релігії має спрогнозувати перспективи взаємозв'язків і взаємовпливів етносу і релігії на майбутнє.

Як бачимо, предметне поле етнології релігії є дуже широке. Воно, власне, включає весь сукупний релігійний досвід певних етнічних спільнот, тобто їх релігійні уявлення та релігійну практику, зафіксовані в історії етносу та його релігії пам'ятки матеріальної та духовної культури, що відображають появу і розвиток, природу і характер етнорелігійного зв'язку. Якщо коротко, то етнологія релігії вивчає релігійні аспекти життєдіяльності етносів та етнічні особливості релігійного буття окремої особи-носія певної етнічності або загалом етнічної спільноти. Відтак етнологія релігії покликана виявляти і вивчати взаємозумовлені, складні й суперечливі зв'язки етнічного та релігійного життя.

Релігія та етнос - явища, які, незважаючи на відмінність своєї природи, тісно пов'язані між собою онтологічно, історично, функціонально. Цей зв'язок настільки глибокий і тривалий, що постає питання про релігію як одну із етнічних ознак народу. Але, розглядаючи взаємозв'язок і взаємозалежність релігії і етносу, слід усвідомлювати, що ці явища відмінні. Релігія, як ніякі інші суспільні феномени, що виступають суто природними вимірами людської дійсності, відображає трансцендентні сфери буття людини. Вона є ірраціональним вираженням вищого щодо людини буття. Етнос же - не надприродне явище, а результат взаємодії різних складових у процесі природного творення певної спільноти людей, які пов'язані різними нитками в соціально-економічній, культурній, географічній та інших сферах. Якщо релігія покликана наблизити, пов'язати людину з Богом, то в рамках етносу людина пов'язується з подібними до себе людьми свого племені, народності, нації. Як бачимо, онтологічні основи буття людини в релігії та етносі - відмінні. Вони не можуть заміщувати один одного і навіть не є рівнопокладеними. Етнос і релігія різноплощинні: етнос – природна, соціальна, культурна, навіть економічна одиниця, релігія за своєю

суттю є трансцендентним явищем.

Під час етногенезу, на відміну від націогенезу, релігія постає одним із найважливіших компонентів цього процесу. Вважається, що всі релігії є етногенетичними, бо їх поява і розвиток відбувався в рамках певного соціального, в т.ч. етнічного, організму, який витворював й свою релігію, культ, специфічну форму колективного чи індивідуального усвідомлення, переживання трансцендентного, форму вшанування та поклоніння йому. В первісних суспільствах релігія стала єдиною зримою формою виявлення етнічного. Саме в релігії фіксуються конкретні культурні досягнення етнічної спільноти, а відтак і рівень її розвитку. В первісну епоху існували тісні зв'язки між релігією та етносом, між плем'яними культурами та плем'ям, серед якого вони були поширені. Тому є всі підстави говорити про збіг в той час релігійного та етнічного, про їх тотожність. Релігія виступає засобом вираження плем'яної (протоетнічної) належності.

Релігійні уявлення у кожного народу своєрідні, відмінні від інших, тісно пов'язані з їх етнічною картиною світу. Це тому, що релігія фіксує в понятті Бог результати пізнання світу, самої людини, весь (на перших порах) духовний (і не тільки) досвід етносу. Відтак релігія дає не тільки універсальні, а й перш за все етнічні форми осмислення людиною глибинних основ буття. Кожному народові характерне своєрідне сприйняття трансцендентного, через призму якого етнос організовує та відтворює світ.

Зростаючи разом з етносом, його релігія сприяє формуванню народу, інтегрує його завдяки спільній ідеології, єдиному віровченню, відправі культу тощо. Така релігія зберігає народ, його традиції, транслуючи їх з покоління в покоління. Як наслідок взаємодії релігійного та етнічного, формується етнорелігійність, яка відрізняє не тільки релігію від релігії, але й насамперед народ від народу. Тому належність індивіда до певної релігії виступає як його етнічна належність.

З розвитком людства як етноспільноти зафіксований на початковому етапі збіг етнічного та релігійного поступово втрачається. В етнорелігієгенезі різних народів етнічне, порівнюючи з релігійним, довгий час є визначальним чинником. Але з часом релігійне в людській історії починає домінувати, порівнюючи з етнічним, що стає вторинним і дещо несуттєвим. І лише у нові, а особливо в новітні часи етнічне бере реванш: відзначається сплеск національних рухів. В утворених секулярних суспільствах етнічне у взаєминах із релігійним набуває домінантного значення.

Якщо для етносу релігія, безумовно, є характерною ознакою,

оскільки, як правило, кордони етнічного і релігійного збігаються, то для нації наявність релігії як ознаки не є обов'язковою. Це стосується особливо сучасних націй, скажімо, американської, де релігія (якась конкретна) не виступає національним критерієм. Навіть українців, які більш етнічно й релігійно гомогенні, ніж американці, не можна ототожнити з якоюсь однією релігією. На сьогодні жодний народ в світі не зберіг своєї релігійної однорідності. Людство перетворилось на багатоетнічну та полірелігійну спільноту.

Таким чином, онтологічний та історичний зв'язок між релігією та етносом, в результаті якого буття будь-якої релігії можливе і реальне лише в рамках певного етносу, де вона виникає, функціонує, трансформується, дає підстави вважати релігію певним етнічним індикатором народу. В такому разі в структурі етносу релігія не є домінуючою, а лише доповнюючою складовою. Як правило, тут мова може йти не про релігію взагалі, а про конкретні її конфесійні визначеності.

Етнос щодо релігії виступає необхідним ґрунтом (основою) для її виникнення, він є тим полем реального буття релігії, де вона розгортає свої трансцендентні смисли. Релігія щодо етносу постає суперечливим, поліваріантним за своїм характером духовним важелем впливу, який виконує різні функції.

Відзначимо те, що етнорелігійні процеси у світі протікають за певними закономірностями, які притаманні всім релігіям і всім етносам. Це, насамперед, зумовленість того чи іншого типу релігій та етнічних утворень кліматом та географічним середовищем, в якому проживають людські спільноти. Від зовнішніх обставин залежить не тільки загальний фізичний вигляд представників етносу, а й характер їх ментальності, стиль і спосіб мислення, а зрештою - і типи релігій, зокрема активні чи споглядальні, пристосовницькі, світовтікальні чи світоопанувальні. Зрозуміло, що поява тих чи інших релігій спричинена стадією розвитку і рівня свідомості людини, її пізнавальними можливостями, глибиною осягнення нею світу земного і світу трансцендентного, що, природно, закладається національною культурою та традицією. Етнорелігієгенез залежить від ступеня соціально-економічної зрілості суспільства, який визначає швидкість, інтенсивність, напрямок, перспективи його поступу.

В процесі етнорелігієгенезу можна виділити дію одночасно двох тенденцій. Одна з них направлена на етнізацію (обетнічення або унаціональнення) людського суспільства та релігій, які в ньому з'являються, друга – на універсалізацію етнічного й релігійного життя людей, тобто деякою мірою на денационалізацію всіх сфер, в т.ч. і

релігійної, людської діяльності. Як свідчать історичні факти, етнорелігієгенез протікає у відповідності до закону протидії, коли інтенсивність і результативність етнорелігійного розвитку пропорційні ступеню протидії йому. Чим сильніша протидія, тим вищий рівень розвитку, накал етнорелігійних змін, а чим вищий рівень, тим сильніша протидія.

Особливістю сучасних етнорелігійних процесів можна вважати те, що вони вже не відбуваються в рамках окремого народу, незалежно від інших етнорелігієгенезів. Останні тісно пов'язані між собою, тобто протікають і в горизонтальному, й у вертикальному вимірі. Це означає, що на етнорелігієгенез якогось народу безпосередньо впливають подібні процеси інших народів. Відтак етнічний і релігійний розвиток якоїсь спільноти все менше залежить від внутрішніх, іманентних даних етнічній одиниці причин. Він дійсно стає елементом загального, вселюдського етнорелігієгенезу, підпорядковується його законам, тенденціям, часовим вимірам. Сьогодні умовою здорового етнорелігійного розвитку є збереження і розквіт всіх етносів, а не асиміляція чи поглинення великими націями малих. Цілісність і цінність людства - в його етнічному і релігійному багатстві.

Характерною рисою сучасності є різноманітність не тільки народів та релігій, а й багатоваріантність самого етнорелігієгенезу. Всупереч колись пануючій думці про уніфікацію всіх суспільних процесів, в тому числі й етнорелігійних, все більш популярною стає думка про неповторність історичного й екзистенційного досвіду кожного народу, який не можна схематизувати, бо збідниться багатство і унікальність шляхів реалізації глибинного потенціалу різних національних культур.

І останнє, етнорелігієгенез має незворотний характер. Ті зміни, які відбулися в етнічному і релігійному обліку світу, окремих народів, не можливо повернути. Тому будувати майбутнє людство як цілісність етнічних спільностей, не враховуючи при цьому їхню історію чи відроджуючи колись існуючі народи та їх релігії – нездійсненна мрія, політична утопія.

Протягом людської історії функції і роль релігії щодо етносів неодноразово змінювалися із-за складності етнічних процесів, які характеризуються не лише виникненням і розвитком етносів, а й їх занепадом та знищенням. Так, скажімо, компенсаторна функція релігії, яка щодо суспільства загалом постає як зняття у трансцендентному вимірі життєво важливих суперечностей і проблем людського буття, на рівні етносу виявляє себе як зняття тих проблем, які набули етнічних форм, і заміщення реальних проблем суто етнічного існування.

Компенсаційна функція релігії щодо конкретного народу виявляється в тому, що вона, виводячи реальні цінності даного етносу із світу земного в світ небесний (сакралізація тутешнього життя) фактично заміщує їх у специфічній формі, відображає історичні і повсякденні умови його життя за допомогою релігійно-міфологічних символів, малює перспективи народу, дає надію нездійсненим сподіванням пригніченого народу, чим, власне, виповнює реально неіснуючу рівність народу. Урівнюючи людей в рамках однієї етнічної спільноти, релігія в такий спосіб знімає гостроту соціальних конфліктів в суспільстві.

Якщо конкретизувати щодо етносу загальну світоглядну функцію релігії, яка задає граничні критерії людського життя, то релігія формує не лише універсальні світоглядні установки і, як правило, в етнічних формах, але й етнічно означену уяву про світ. В рамках етнічної релігії, де етнічна та релігійна картини світу збігаються, ця функція позитивна в частині збереження універсальних знакових комплексів, який виокремлюються через єдиний лексичний фон, що наявний в свідомості людини тієї спільноти, до якої вона належить. З появою в етнічному середовищі чужої для нього релігії виникає конфлікт між етнічною і новорелігійною картинами світу. Є підстави стверджувати, що етнічна картина світу взаємодіє з релігійною, в результаті чого змінюються старі і утворюються нові синтетичні константи етнічного світогляду.

Виконуючи свою комунікативну функцію, релігія на загальнолюдському рівні постає як засіб зв'язку віруючих з Богом в рамках якогось віросповідання, конфесії, церкви. Ця ж функція щодо етносу є домінантою у стосунках одновірців, яка ґрунтується на етнічній єдності, сприяючи зближенню і контактам єдиновірців.

Релігії характерна ще одна роль щодо етносу – інтегративна, завдяки чому забезпечується зв'язок, злагода, згуртованість одновірців. В рамках етнорелігій зв'язок етносу за віросповідною ознакою ґрунтується на кровному родстві. Із-за пріоритетності етнічного в етнічних релігіях останні краще інтегрують етнос, ніж світові релігії, для яких релігійні, а не етнічні цінності є домінантними. Етнічні релігії прагнуть до національної єдності і солідарності, в той час як світові релігії переслідують іншу мету – єдність релігійну, солідарність всіх народів, але за віросповідним принципом. Похідними від інтегративної є етноформуюча, етноідентифікаційна, етноконсолідаційна, етнозберігаюча та інші функції релігії. В період зародження і утвердження етносу релігія виступає як інтегратор останнього, а на етапі життєдіяльності нації, особливо при загрозі для її існування, релігія щодо етносів виконує зберігаючу роль. Згадаємо роль



зороастризму в збереженні гебрів та парсів чи роль греко-католицизму в самозбереженні українського народу.

Релігія тоді є позитивною силою щодо етносу, коли повністю або частково вплетена в етнічну структуру народу, коли збігаються конфесійні та географічні кордони етнічної спільноти, якщо релігія і церква включені до національної культури, коли відбувається в масовій свідомості ототожнення конфесійної та етнічної належності через призму самоусвідомлення й самовідчуття за моделлю “українець-православний”, “узбек-мусульманин”, “швед-лютеранин”, “бірманець-буддист” тощо. Тільки в цьому разі можна говорити про виконання нею інтегративної функції. Але на сьогодні таких монолітних, релігійно гомогенних націй майже не лишилося. Абсолютизувати роль релігії щодо етносу виключно в інтегруючих детермінантах не слід, бо на стадії становлення нації або самозбереження вона може бути різною.

Будучи спрямованою на зміцнення однорідності якогось етносу, релігія виконує внутрішньоетнічну (або інетнічну) функцію, тобто цементує ядро народу, нівелює відмінності або розбіжності між наявними всередині нього субетнічними або етногеографічними групами. Виконуючи цю функцію, роль релігії зростає, оскільки повноцінна трансляція етнічного досвіду і традицій неможлива без залучення релігійних каналів. А це тому, що в релігії, особливо національній, закладена модель етнічної цілісності. В процесі консолідації етносу релігія утверджує її всіма своїми складовими. Так, культ задовольняє етнос в його зміцненні через виконання культових дій з хрещення дітей, весільних та поховальних церемоній тощо. Саме культ регламентує національну поведінку, зберігає її етнічні стереотипи. Індивідуальна подія, багаторазово повторюючись серед етносу, забезпечує структурний ритм етнічного поля, маніфестує спільність історичної долі.

Розглядаючи роль релігії в етногенезі з точки зору лише її функціональності, ми свідомо відмовляємося зрозуміти релігію як активний і суперечливий фактор соціальних і духовних змін, зокрема як чинник етноісторії, етногенезу, етнорозвитку людства. Традиційно релігія подається виключно як похідне від породжуючого її соціального середовища, а відтак як пасивний наслідок, а не причина локальних або глобальних суспільних, в т.ч. й етнічних, змін. Надаючи релігії лише консервативну, зберігаючу, тобто охоронну, функцію, ми сприймаємо її лише як надбудову над соціальними відносинами з дуже пасивною роллю в етнопроцесах. Якщо ж розглядати релігію як складову соціального процесу, тоді вона постає фактором соціальних змін, а не лише основою стабільності суспільства. Великі релігійні рухи мали

значення для диференціації основних типів суспільства, для створення окремих етносів, окремих цивілізацій. Ідеї, які були закладені в цих релігіях, здатні були істотно зрушити традиційні суспільства, змінити світові парадигми і смисли людської життєдіяльності, але за умови певної відповідності тієї чи іншої релігії смислопокладеній діяльності етносу.

Функціоналістська модель релігії однобічно підкреслює позитивний вплив релігії на етнос і недооцінює той факт, що він не завжди був поступальним, інтегративним. Часто релігія мала дестабілізаційний й асоціальний вплив. Більше того, одна й та ж релігія може слугувати цілям національної консолідації (католицизм в Польщі) чи сприяти асиміляції впливів з боку інших націй (католицизм в Чехії), а також може викликати етнічні конфлікти, а відтак й дезінтегрувати суспільство. Проте роль релігії не зводиться лише до функціональної чи дисфункціональної. Випадки, коли релігія виступає як фактор дезінтеграції, конфлікту, руйнування, не говорить про її негативну природу. Конфлікт на одному рівні може сприяти інтеграції на іншому.

Якщо оцінити роль релігії як сумарний результат і наслідок впливу на етнорозвиток людства, то вона є важливою, а в деякі періоди історії – визначальною, проявляючись в діалектиці своїх амбівалентних значень. Наукове з'ясування ролі релігії передбачає комплексність: з одного боку, релігія виступає інтегративним фактором, який підтримує стабільність етнічної системи і загалом суспільства; з іншого - релігія є джерелом перемін в соціальній сфері, які одночасно викликають зміни і в самій релігії.

## **РОЗДІЛ 10**

### **ПОЛІТОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ: СТАНОВЛЕННЯ І ЗМІСТ**

В руслі філософії і соціології їх представниками ще в ХІХ столітті був закладений міцний фундамент академічному релігієзнавству взагалі і, зокрема, такому його структурному елементу як політологія релігії. У подальшому в ХХ столітті на цій основі склалися і поступово еволюціонували політологічно-релігієзнавчі концепції і теорії у західному релігієзнавстві.

Зрозуміти процес становлення політології релігії як галузі академічного релігієзнавства не можна без визначення самого терміну “політологія релігії”, який до широкого наукового вжитку в релігієзнавчій сфері увійшов лише наприкінці ХХ століття. Він

складається з двох слів - політологія і релігія. Політологія (має грецьке походження: “політікос” – державні, суспільні справи і “логос” – слово, поняття, вчення) – це наука, що вивчає політику та її зв’язки, взаємодії, опосередкування, взаємовідношення з особою і суспільством, досліджує відносини між соціальними суб’єктами щодо здійснення (завоювання, розподілу, використання) політичної влади. Політологія, як і релігієзнавство, сформувалася в окрему галузь суспільно-гуманітарного знання на ґрунті соціології. Тому не випадково стосовно політології в зарубіжній і вітчизняній літературі часто вживається ще термін політична соціологія. Структуру сучасної політології складають: загальна політологія (досліджує історію і теорію політики), теорії середнього рівня (їх предметом є влада, політична система, політичні процеси, політичне лідерство, політична духовність, політична культура тощо) і спеціальні політичні науки (політична історія, географія, антропологія, психологія, соціологія, семантика, етнографія та ін.). Правомірно буде віднести до спеціальних політичних наук і політологію релігії.

Таким чином, можна констатувати, що політологію релігії однаковою мірою можна розглядати як структурний компонент двох важливих галузей суспільно-гуманітарного знання релігієзнавства (яке досліджує релігію як суспільний і особистісний феномени) та політології, що мають спільне наукове коріння. Політологія релігії взаємодіючи з структурними компонентами як політології, так і релігієзнавства, перебуваючи у їх системі вивчає зв’язки між релігією і політикою, владою, політичною системою суспільства, вплив релігії, релігійності, релігійної культури і духовності на прийняття політичних рішень, на формування політичної культури і духовності, на політичний вибір та соціалізацію особистості і навпаки, досліджує співвідношення релігійних і політичних відносин, діяльності, свідомості, моралі, виховання тощо. Відтак, політологія релігії акумулює досвід і знання, з’ясовує закономірності щодо функціональної взаємодії політики і релігії, які накопичувалися впродовж всього часу існування людської цивілізації.

В сучасних умовах українського буття вчені-релігієзнавці проводять глибокий аналіз структурного і функціонального рівня взаємовпливів релігії і політики, простежують еволюцію теократичної ідеї походження влади, розглядають богословські концепції релігії і політики, визначають основні моделі взаємодії держави і церкви та дають їм характеристику, аналізують державно-церковні відносини в Україні.

Значна кількість їх праць присвячена проблемам державно-церковних відносин, міжконфесійним конфліктам та їх профілактиці і попередженню, аналізу релігійно-політичної ситуації в Україні, взаємодії релігії і політики, релігійним інституціям як суб'єктам внутрішньополітичного процесу та релігійному чиннику у виборчому процесі, визначенню ролі релігійної складової у практиці українського державотворення та політиці України щодо релігії в контексті трансформацій сучасного світу, аналізу здобутків світового досвіду державно-релігійних відносин, прогнозуванню наслідків зрощування релігії і політики та глобалізації і вестернізації релігійного життя., визначенню чинників, що в сучасних умовах детермінують загострення проблем національної, державної та духовної безпеки, релігійно-політичним трансформаціям в контексті глобалізаційних перспектив майбутнього. Тут можна порадити прочитати вже видрукувані Відділенням релігієзнавства ІФ НАНУ п'ятнадцять чисел щорічника «Релігійна свобода».

Відтак, політологія релігії – це молода галузь академічного релігієзнавства, що межує з політологією і має глибоке історичне коріння та помітні перспективи подальших досліджень своїх проблем. В своєму розвитку вона відбула певні історичні етапи і набула наукового оформлення в незалежній Україні завдяки наполегливій праці українських вчених-релігієзнавців.

## РОЗДІЛ 11

### ПРАВООЛОГІЯ РЕЛІГІЇ В ЇЇ ПРЕДМЕТІ ТА СТРУКТУРІ

В структурі комплексного релігієзнавчого знання все більшої актуальності ( в теоретичному і практичному вимірі) набуває нове дисциплінарне утворення – правологія релігії. Воно постає однією з важливих у континуумі тих наукових дисциплін, що творять, образно кажучи, архітектоніку сучасного релігієзнавства: філософія релігії, історія релігії, соціологія релігії, психологія релігії, феноменологія релігії, етнологія релігії, антропологія релігії, правологія релігії. Щодо самого терміну (назви дисциплін) «правологія релігії», то він є певною мірою умовним, оскільки за своїм змістом не покриває все предметне поле, що має науково опікуватися цим дисциплінарним утворенням. У більш широкій «диспозиції» раціональніше було б використовувати термінологічні конструкти «юридичне релігієзнавство» (А.В.Пчелинцев) або «правові аспекти релігієзнавства». Однак у

робочому варіанті будемо використовувати все ж термін правологія релігії, співвідносячи його з широкою сукупністю проблем, що підлягають експлікації цією релігієзнавчою дисципліною. Зауважимо також, що правологія релігії, як й інші релігієзнавчі дисципліни, ґрунтується на власній теоретико–методологічній основі, що взаємодіє і корелюється з іншими методологічними традиціями, взаємно збагачуючись і доповнюючи одна одну.

Відзначимо, що правологія релігії - це є не просто результат певного суб'єктивного прагнення до продукування ще однієї наукової дисципліни в релігієзнавчому контексті. Це - об'єктивна необхідність. Вона детермінується гострою в теоретичному і практичному плані потребою системного наукового осмислення предметного поля правових проблем, що стосуються буття релігії як суспільного феномена і є невід'ємною частиною сучасного релігієзнавчого дискурсу. В цьому аспекті можна вести мову про своєрідне «соціальне замовлення» на спеціальний системний розгляд проблем права й релігії, а в їх взаємодії - юридичних основ свободи буття останньої. При цьому береться до уваги, що релігія постає як один з вагомих факторів суспільного буття людей і «утворює інститут», що нерозривно пов'язаний з основами людського існування, в його соціальному і правовому аспектах, в площині взаємодії релігії (її інститутів), віруючих, держави, суспільства, їх взаємовідносин і взаємовпливів.

Звідси постає й необхідність глибше пізнати природу взаємозв'язку права і релігії: а) внутрішнього комплексу релігійних канонів, норм і приписів в їх регулятивній сутності, в спільнотному та індивідуальному вимірі; б) світських правових імперативів, які мають відношення до зовнішнього вияву буття релігії в суспільстві, релігійної діяльності. Раніше ці проблеми експлікувалися в філософії, соціології релігії, юридичній науці. Це певною мірою обмежувало можливості поглибленого повноцінного, а головне - системного теоретичного їх осмислення.

Відзначимо у цьому зв'язку, що проблема співвідносності права і релігії в усіх іпостасях вияву була предметом уваги, зокрема, філософів, юристів з давніх–давен. І те, що ми сьогодні маємо в цій царині, є надбанням майже трьохтисячолітнього періоду наукових пошуків, аналізу, рефлексії проблемних питань, зокрема, в площині «релігія і право». Ці питання в історичному контексті зароджувалися й осмислювалися в різних цивілізаціях (Індія, Китай, Іудея, Єгипет, Елада), а в подальшому синтезувалися із теологічними концепціями та стали цементуючою основою релігійних догм і правил, зокрема давньоіндійської, іудейської, християнської, мусульманської традицій.

Історія дає нам масу фактів щодо тісного взаємозв'язку релігії і права, опосередкованого походженням останнього із релігій як на Заході, так і на Сході [Див. детальніше: Тихонравов Ю.В. Судебное религоведение –М.,1998. –С. 21-40].

Таким чином, правологія релігії має міцну теоретичну й практичну базу в історичному контексті, в значному масиві філософських і правових, політологічних і теологічних праць, в т.ч. і в теоретичних напрацюваннях останніх десятиліть [Тихонравов Ю.В. Судебное религоведение –М.,1998; Ключков В.В Религия, государство, право. – М.,1979; Морозова П.А Государство, право, религия // Актуальные проблемы современного права. – М.,1995; Козлов Т.П. Религиозная правовая традиция (теоретический аспект). – М.,2008; Рабинович С.П. Права людини в природно-правовій думці католицької церкви. – Львів, 2007; Релігійна свобода. Науковий щорічник Вип. 1-14.- К., 1996 – 2009; Ярмол Л.В. Свобода віросповідання: юридичне забезпечення в Україні. – Львів, 2006; Права человека и религия. – М., 2001; Пчелинцев А.В. Свобода религии и права верующих – М.,2004].

Обсяг напрацювань – значний. Їх аналіз засвідчує поліаспектність і багатогранність предметного поля правології релігії. Воно постає як дериват об'єкта, яким у теоретичному і практичному сенсі опікується правологія релігії. В цій площині остання експлікує сукупність суспільних відносин ( в усіх іпостасях їх вияву), які складаються в процесі функціонування релігії, релігійної і світської правових традицій в їх взаємозв'язку, взаємодії і взаємокорелятивності. Можна з певною вірогідністю констатувати, що саме об'єкт, яким системно і комплексно в науковому плані має опікуватися правологія релігії, постає водночас і структуроформуєчим останньої. В цьому аспекті йдеться про два важливих компонента архітектоніки правології релігії: а) всю сукупність релігійних правових норм, приписів, що по суті конституують як внутрішнє, так і зовнішнє (в публічному вияві) релігійне право як своєрідну конституцію конфесій, норм. Релігійне право є одним з основних історичних форм права, як «форма найбільш узгодженої взаємодії релігії і права», специфічного синтезу релігійних і юридичних норм, приписів, що постають як своєрідний імператив у житті віруючих, релігійних спільнот, їх інститутів; б) матрицю світських правових норм, відповідних законодавчих актів, конституційних положень, інших нормативних приписів (легітимізованих державою), що стосуються сфери державної політики щодо релігій, і церкви ( релігійних організацій), забезпечення свободи буття релігії в суспільстві.

Щодо предметного поля правології релігії (юридичного релігієзнавства), то воно охоплює релігійні і юридичні закономірності формування і розвитку релігійної правової традиції, релігійних правових систем в їх конфесійному вимірі, релігійних передумов світського права, релігійні і світські правові інститути в їх взаємозв'язку, а також світські законодавчі акти, які стосуються публічної сфери буття релігії, свободи діяльності релігійних організацій, державно-конфесійних відносин, їх законодавчого забезпечення, теоретичних основ свободи віросповідання, церкви (релігійних організацій), правових механізмів їх гарантування і забезпечення.

Предметне поле правології релігії, нагадаємо ще раз, є поліаспектним. Його експлікація потребує опрацювання категоріально-понятійного апарату, зокрема, таких понять як: «релігійно-правова традиція», «релігійне право», «канонічне право», «внутрішньо-церковне право», «зовнішнє публічне релігійне право», «державно-конфесійні відносини», «церковна дисципліна», «правовий статус релігійних організацій», «свобода віросповідань», «свобода церкви», «свобода в релігії», «свобода совісті, релігій, церкви», законодавства щодо забезпечення свободи буття релігії в суспільстві тощо. Правологія релігії (юридичне релігієзнавство) постає, таким чином, як важлива галузь релігієзнавчого знання, що дозволяє осмислити широку у своєму вияві проблему взаємозв'язку релігії і права в його конфесійному вияві, релігійної правової традиції, внутрішніх і зовнішніх релігійно-правових регуляторів буття релігійних організацій, а також об'ємного пласту законодавчого забезпечення світською державою свободи функціонування релігії, церкви (релігійних організацій) в суспільстві, правових аспектів цього буття.

## **РОЗДІЛ 12**

### **КУЛЬТУРОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ ЯК СФЕРА РЕЛІГІЄЗНАВСТВА**

Специфікою наукового релігієзнавства є орієнтація його змісту на забезпечення не тільки нагромадження раціональних знань про релігію і релігійну культуру, але й прилучення до цінностей, що мають загальнонаціональне значення, формування і розвиток соціального досвіду, світоглядної, культурної і суспільної ідентичності. Культурологічний підхід до феномену релігії потребує з необхідністю синтезу всіх існуючих гуманітарних підходів, а також системного

аналізу релігії як складової універсуму культури у всьому різноманітті внутрішніх зв'язків, що існують в культурі. Культурологічний підхід вирізняє інтегративність, міждисциплінарність, спроби дослідження релігії та її зв'язків з культурою як єдиної системи й особливого класу явищ. Культурологічний підхід до релігії відкриває нові можливості розуміння ролі цього феномену в культурі. Він ґрунтується на принципах об'єктивності, раціональності, науковості. Культурологія релігії базується насамперед на нормах наукового доказу, обґрунтування, переконливості, міжгалузевої наукової методології і методики.

Структура релігії й культури не збігаються в абсолюті, але, безумовно, корелюють між собою. Сучасні дослідники фіксують тенденції зростання впливу релігії на всі сфери соціального життя. Власне в духовності шукають і знаходять найбільш ефективні інструменти для пояснення соціальних процесів. А релігія, безсумнівно, належить до цієї сфери культури.

Об'єднання описового, історичного, нормативного, психологічного, структурного і генетичного підходів до феномену релігії, на наш погляд, дає можливість говорити про предмет і метод культурології релігії. Також до цього ми додаємо функціональний аналіз, антропологічний, онтологічний і етнографічний підходи.

У культурологію релігії повертається раціоналістичність, далека від будь-якої містики за визначенням, хоча й покликана її пояснити. При дослідженні релігії й культури треба звернути увагу на те, що світ – це єдність. Нема винятково матеріальної і винятково духовної культури. Розсікаючи заради теоретичної зручності культуру на матеріальну і духовну, варто пам'ятати, що ми при цьому одержуємо надто сильні абстракції, які не дозволяють, наприклад, зрозуміти цілісність будь-якого ідеалу як тотожності суб'єкта й об'єкта, матеріального і духовного, почуттєвого і надчуттєвого.

Існують три основні моделі ролі релігії в культурі. Відповідно до першого, релігія є генотипом культури, саме вона визначає культурний фенотип, усю духовну і матеріальну розмаїтість національного та транснаціонального буття. Тому кожна окрема культура іменується за релігію, що породила і живить її (християнська, буддійська, мусульманська та інші культури).

Діаметрально протилежною є “світська модель”, відповідно до якої культура виростає зі зразків господарського життя народу. У такому випадку культури іменуються або виходячи з особливостей виробництва, торгівлі і споживання (збирання, землеробство, кочова або осіла культура), або за їхнім місцезнаходженням, географією.



Різновидом даної моделі є марксистський економічний детермінізм, що виводить культуру з економічного базису. При цьому релігії надається допоміжна, надбудовна роль.

Третя модель культури є спробою синтезу першої і другої моделей: генотип культури – це єдність релігійної духовності та економічних архетипів. Методологія цієї моделі ґрунтується на метафізиці Аристотеля (дійсність – єдність матерії і божественної форми), біблійної онтології (космос формується Богом з первісного хаосу) і діалектиці Гегеля (якість має ідеальну і речовинну сторони). Чим активніше впливає прийнята народом релігія на господарське життя, і навпаки, тим необхіднішим стає їх співіснування. Отже, через активну взаємозміну і зворотні зв'язки, релігія й економіка стають двома сторонами єдиної субстанції культури.

Висновувати це можна лише розуміючи, що це не статичні, а динамічні за своєю природою структури. Релігія як частина культури є складною системою функцій і матриць (спосіб мислення, логіка, аксіоматика, аксіологія і т. д.), що змінюються у процесі історичного розвитку. В різні періоди історії релігія виконувала стосовно культури різні функції, становила різні її частини, різною мірою її репрезентувала. Як відзначає М. Пісманик, “релігійний початок – найбільш стійке ядро національної культури в трагічні періоди історії етносу... Але разом з тим, неправомірно зводити національне в культурі лише до релігійного і, наприклад, ототожнювати духовне відродження нації із загальним воцерковленням” [Пісманик М.Г. и др. Религия в истории и культуре. – Пермь, 1995. – С. 171].

Глибоке засвоєння національної і світової культури неможливе без занурення в їх релігійні підстави. Щоб зрозуміти і відчувати духовну субстанцію того чи іншого народу або міжнаціонального об'єднання, зовсім недостатньо ретельно вивчити їхнє матеріальне буття, важливо також проникнути в сутність їхньої релігії. Ми мало що зрозуміємо, наприклад, у культурах Індії чи Японії, якщо не звернемося до індуїзму чи синтоїзму. Таємниця культури народу багато в чому криється в його релігії.

На наш погляд, культурологічний підхід виділяє наступні основні характеристики релігії:

1. Релігія – змістовне наповнення як індивідуального духовного життя людини, так і спільного життя людей у групі, родині, соціумі.
2. Релігія – ненаслідувана біологічно інформація, виражена в культурі (світі створених людьми явищ).

3. Релігія містить зразки людських відносин: способи сприйняття, відчуття, мислення, поведінки, виражені в символічній формі.
4. У рамках різних релігій формуються різні технології: соціальної взаємодії, матеріальних об'єктів, породження і трансляції цінностей, символів, традицій і т. д.

Культурологічне дослідження релігії, як правило, припускає відслідкування “культурної біографії” релігійних ідей, обрядів, образів. На “макрокультурологічному рівні” це виражається у простежуванні трансформацій міфу, міфологічного сюжету, культурного героя і т. д. Крім того, окреслюючи контури культурологічного дослідження релігійного життя, варто було б розглянути культурну роль Церкви, відношення релігії до філософії, місце теології в культурі, співвідношення атеїстичних і релігійних ідей у культурному просторі, нарешті, співвідношення релігії з іншими культурними формами – мораллю, мистецтвом, наукою, містичним у культурі тощо.

Суперечка про співвідношення релігії й культури велася у трьох напрямках, що базуються на різних аксіоматичних положеннях: перше – релігія є основою і вихідною точкою культури (наприклад, у російських релігійних філософів), культура має надприродне джерело і є породженням релігії, без релігії культури бути не може, вона втрачає зміст; друге – культура і релігія – принципово різні речі, більше того – вони антагоністичні, і культура витісняє релігію як форму суспільного буття (така точка зору присутня у ранніх роботах Енгельса); третє – релігія є одним зі структурних компонентів культури, роль якого історично змінюється (наприклад, у Т. Парсонса).

Коли мова йде про структуру релігії, то мається на увазі, що стійкі елементи релігійної системи (норми, зразки, інститути, групи, культи і т. п.) перебувають у певному співвідношенні і взаємодії між собою, забезпечуючи стабільність релігійної системи, її відтворення, можливість трансляції не тільки релігійної традиції, але й культурного досвіду в цілому.

Спираючись на методологію структурно-функціонального аналізу (Т. Парсонс), у релігії як системі можна виділити чотири основні функціональні блоки: адаптивний, цілепостановний, інтеграційний та функції відтворення культури і зняття прихованих напруг. Ці функції має будь-яка релігія, тому їх можна вважати універсальними, але у певну ієрархію вони вибудовуються порізно, залежно від унікальних особливостей тієї чи іншої культури [Parsons T. *Sociological theory and modern society*. - N.Y-L., 1967. – S. 115].

Виходячи з ідеї Т. Парсонса, релігію необхідно розглядати як одну зі сторін системи людських дій, що піддається трансформації разом із розвитком культури й особистості, або як систему функцій, спрямованих на культуру. Останнє ж є наслідком того, що релігія, поряд з мовою, семіотичними знаковими системами і т. д., є репрезентантом культури. При цьому не викликає сумніву, що зв'язок релігії і культури (як і зв'язок з останньою інших її репрезентантів) у процесі історичного розвитку з'являється як складна система взаємозумовленостей [Американская социология. Перспективы, проблемы, методы / Под ред. Т. Парсонса. - М., 1971. - С. 234]. Постійний пошук нових змістів як форма самовираження утворить своєрідну систему “залежностей” – релігія адаптується до змін культури, викликаючи в ній нові зміни. Переривання цього процесу веде до радикальної перебудови системи культури чи до її загибелі. Розвиваючи даний підхід і розглядаючи релігію як один з репрезентантів культури, можна через семіотичний зріз релігії визначити ступінь розвитку культури.

Якщо поняття “культура” і “релігія” логічно пов'язані відносинами частини і цілого, релігія є частиною культури, то аксіологічно – у сфері відносин цінності й оцінки вони рівноправні: не тільки релігія може бути оцінена з позицій культури, але й культура – з позицій релігії. П. Сорокін, наприклад, визначав культуру, як “...єдність, або індивідуальність, всі складові частини якої пронизані одним основним принципом і виражають одну, і головну, цінність. Саме цінність є основою і фундаментом будь-якої культури. З цієї причини найважливіші складові частини такої інтегрованої культури також найчастіше взаємозалежні: у випадку зміни однієї з них інші неминуче піддаються схожій трансформації” [Сорокин П. Человек, цивилизация, общество. – М., 1992. – С. 429].

Можна погодитися з релігієзнавцем І. Яблоковим, який відзначає: “Релігія, будучи складовою частиною культури, виконує культуротрансляційну функцію. Вона сприяє розвитку певних її складових – писемності, друкарства, мистецтва, забезпечує охорону і розвиток цінностей релігійної культури, здійснює передачу накопиченої спадщини від покоління до покоління” [Основы религиоведения / Под ред. И. Яблокова. – М., 1994. – С. 69].

Роль “міцного ядра” релігійної культури виконує основний священний текст (джерело певної релігії) з інтерпретаціями і традиціями. “Захисний пояс” культури творять світські ідеї, адаптовані до тлумачень прийнятих релігійних принципів і матеріалізуються у побутовій, виробничій, соціально-перетворюючій і науково-технічній практиці. Ці ідеї формуються у сферах моралі, політики, права, міфу,

філософії, науки, економічної свідомості та в інших областях ціннісного ставлення до світу.

Слід зазначити, що останнім часом, намагаючись перебороти духовну кризу, культурологічна думка все частіше звертається до проблеми взаємозв'язку релігії і культури. Те ж робить і церква. Соціальні зміни сучасного світу, зміна напряму думок під впливом постмодерністських змін у культурі “ставлять під сумнів традиційні цінності”, в тому числі й релігійні, як це відображав II Ватиканський собор. У результаті все більше людей фактично відриваються від релігії, “стверджується гуманізм нового типу” [ПК, § 7]. Критикуючи “новий гуманізм”, церква бореться насамперед проти марксистської концепції гуманізму і культури, і робить спробу збереження не просто релігійної культурної традиції, але й духовності як такої.

Релігія передбачає певну систему цінностей і моральних приписів, що складають модальні структури культури. Саме в ціннісному аспекті виражається зв'язок культури і релігії: остання як репрезентант культури, в насамперед, виконує функцію несення смислів. У такий спосіб релігія щодо культури може виконувати, й історично найчастіше виконувала, функцію формування нормативних меж, які забезпечують можливість існування, репродукування і розвитку культури, а, отже, суспільства.

У культурному житті нації надзвичайно важливим є наявність культуротворчої ідеї. Якщо з якихось причин культура вичерпала свої духовні ресурси, вона вмирає. Довговічність нової культури буде залежати, на наш погляд, від того, наскільки повно нова ідея, нова віра, яка викликає цю культуру до життя, втілить у собі загальнолюдський зміст колишніх духовних традицій і який заряд новизни вона несе народу, що її прийняв, і людству в цілому. Виробляючи фундаментальні ідеали, які складають духовний базис культури, релігія стає найважливішою формою збагнення єдності світу і зміцнення солідарності людей.

Культура, виходячи в сакральний вимір (виявлене у своєму світі, на основі своїх аксіом), звертається до реального релігійного досвіду, хоча реальність нашого часу така, що зараз важко уявити собі, що якась духовна сфера самостійно візьме на себе інтегруючу культурну роль. Релігія, релігійна культура, як правило, на це не претендує, однак, незважаючи на те, що її вплив на всі аспекти культури в даний час не настільки помітний, вона цілком зберегла всі свої функції і культуротворчі можливості, і це вибір культури – якою мірою цим скористатися.

Релігія не завжди адаптується до змін у культурі і не завжди повинна це робити. Проте сьогодні ми спостерігаємо значний інтерес суспільства, культури до релігії, незважаючи на фактично узаконене вільнодумство, демократичність поглядів, плюралізм думок і авторитет науки. Сама історична реальність ставить завдання – прояснити, у чому полягають можливості релігії для людини, для культури в нашу епоху, яка змінює не тільки свідомість людей і умови їхнього існування у світі, але й сам світ. Тому необхідний серйозний аналіз антропологічних та онтологічних причин існування релігії, її культурологічних можливостей. Силами тільки соціології, психології, філософії релігії це зробити дуже важко. Тому актуальним є культурологічний підхід до проблеми співвідношення й взаємодії релігії і культури.

Культурологічний аналіз дає можливість не тільки оцінити роль релігії у житті людства, але й глибше проникнути в антропологічну суть людини як суб'єкта культури. Він припускає інтегративність, необхідність дослідження релігії у її зв'язку з культурою як єдності, погляд на культуру як на цілісний організм. Тому, на нашу думку, розгляд релігії як складової універсуму культури необхідно проводити в контексті її історичного виникнення і взаємозв'язку з іншими феноменами культури, суспільними процесами, історичною реальністю, етнічними особливостями народів.

Особливістю сучасної культури є її транснаціональний характер, хоча процес формування загальнолюдської культури поєднується зі збереженням національного начала. Але глибоке засвоєння національної й світової культури неможливе без заглиблення в її релігійні засади. Тому необхідно всебічно проаналізувати вплив на відродження національної культури, духовний розвиток українців як нації. Адекватне розуміння взаємодії культури і релігії веде до порозуміння зв'язку релігійного і національного начал у культурі.

Релігія у сучасній культурі, як і в культурах попередніх епох, задає аксіологічні координати, ієрархію цінностей, сповіщає культурній діяльності вищу єдність і зміст. Можливості релігії у духовному відродженні України величезні насамперед тому, що у сучасному суспільстві релігія здатна зрівноважити граничну інваріантність як існування, так і смислів, цінностей культури. Саме цим пояснюється наш інтерес до проблеми взаємодії релігії і культури.

## РОЗДІЛ 13

### ІСТОРІЯ ТА ІСТОРІОСОФІЯ РЕЛІГІЇ: ПРЕДМЕТНИЙ ЗМІСТ І ВІДМІННІСТЬ

Вираз “історія релігії” зазвичай вживають у двох випадках: як означення реального процесу розвитку релігійного феномена і як назву галузі знання, що вивчає цей процес. У першому випадку наведений вираз охоплює зародження й еволюцію релігії в цілому чи окремих її елементів, напрямів, віросповідань; у другому – означає рефлексію зазначеного процесу та відмежовує в релігієзнавстві відповідну галузь останнього від інших його галузей – філософії, соціології, психології релігії, а в певному аспекті – від богословської історії релігії.

Сталося так, що через вузькість історичного кругозору історія релігії як наука зароджувалася переважно дедуктивно, в межах філософського знання. Навіть після того, як у XVIII-XIX ст. з’явилися епохальні праці з історії культури (Дж.Віко, Ф.Вольтер, Г.Лессинг, Й.Гердер, Г.Бокль тощо), після ряду непересічних успіхів археології, етнографії, міфології, фольклору й мовознавства теоретична думка намагалася осягнути релігію передусім як таку (Г.Гегель, Л.Фейербах), а не як процес конкретної родоплем’яної, конфесійної тощо релігійності. В XIX – на поч. XX ст. інший підхід до історії релігії запропонували представники еволюціоністської школи (Е.Тейлор та ін.), що розглядали походження і розвиток релігії як наслідок психічної діяльності людини, намагання пояснити незрозумілі їй явища природи.

Врахування успіхів і недоліків згаданих підходів до з’ясування релігійного феномена, а також логіка протиборства релігієзнавчої і богословської думки висунули, зрештою, в наукових пошуках на чільне місце питання про буттійні основи релігії та її іманентні зв’язки. Питання це вирішувалося непросто й далеко не все в ньому достатньо з’ясовано й зараз.

Захоплення відображувальною епістемологією релігійного процесу не сприяло пошуку відповіді на методологічно важливі питання: чи має релігія, крім відображуваного, власний зміст; чи повністю вкладається історія релігії в межі всесвітньо-історичного процесу, в його формаційні характеристики?

Пошуки відповіді на подібні питання нерідко пов’язувалися, особливо у західноєвропейській теоретичній думці, зі спробами збагнути сутність і прояви релігії методом інтелектуального дослідження, без конкретно-наукового та порівняльно-історичного аналізу релігій, поєднавши ідею саморозвитку релігії з апріорно-

історичним підходом до неї та осмисленням історії релігії єдиним, закономірним процесом. У цьому напрямку, починаючи з Д.Юма, складається особлива галузь знання – “філософія релігії”. В її формування великий внесок зробили І.Кант, Ф.Шлейєрмахер, Ф.Шеллінг, Г.Лессінг, Г.Гегель. Особливо велика заслуга в розробці проблем філософії та історіософії релігії належить Гегелю, що вперше обґрунтував розвиток релігійних вірувань як єдиний закономірний процес. Філософ окреслив притаманні історії духу стадії “природної релігії”, “релігії індивідуальності” та “абсолютної релігії”. Проте він не обмежився апріорно-схематичними міркуваннями, а послуговувався в характеристиці історії релігії віруваннями ескімосів, китайців, індусів, персів, єгиптян, римлян, християнськими віруваннями.

Відомі й інші численні спроби типологізаційного відтворення історії релігії. Зокрема, у західноєвропейській історико-релігієзнавчій думці генеалогічні групи релігії запропонував Ф.Гартман (релігія натуралістична і супернатуралістична, тобто абстрактного монізму і теїзму), К.Тіле (релігії природи та етичні релігії) тощо. З певними застереженнями до історичної типологізації можна віднести й богословські класифікації релігії на язичництво і релігії одкровення, поганські і монотеїстичні релігії. Порівняно недавно відбулася й поширилася, передусім у марксистській літературі, рубрикація історичного процесу розвитку релігійного феномена на класифікаційні групи, що однозначно пов’язані з великими періодами суспільного розвитку й виходять із масштабу охоплюваних певними віруваннями етнічних спільнот. У такому випадку історію релігійного феномена репрезентують родоплем’яні, національні та світові релігії.

Здійснено немало й конкретних досліджень ранніх (найдавніших і давніх) і сучасних вірувань та культів багатьох народів світу (Е.Тейлор, Д.Фрезер, Л.Морган, Б.Малиновський, Л.Штернберг, І.Огієнко, В.Іорданський, С.Токарев тощо.). Вони є надзвичайно цінними для історико-релігієзнавчої думки, але не можуть, певна річ, виявити сутність і специфіку історії релігійного процесу. Все зрозумілішою ставала необхідність об’єднати філософський підхід із конкретними науковими дослідженнями релігії. На заваді такого об’єднання стоїть і досі не подолане до кінця переважання згаданого вище логіцизму при дослідженні минулого релігії (і релігій), а також надмірне захоплення “зовнішнім фактором” в її розвитку, що проявляється в гносеологізації історико-релігієзнавчої думки.

В академічному релігієзнавстві поширені описовий, збиральницький і більш широкий, теоретичний підхід до минулого релігії. Дослідження цього минулого покликане “описати й досягнути

становлення релігії як в іманентних історико-релігійних зв'язках, так і в загальному соціально-історичному й історико-культурному контексті”.<sup>1</sup> У вирішенні цього завдання першорядну роль має відіграти філософія історії релігії, де помітно виділяються два шари – онтологічний, що дістав назву “історіософії релігії”, і методологічний. Перший з них є осмисленням сутності й сенсу реального процесу розвитку релігійного феномена, другий – репрезентує осмислення історії релігії як науки. Методологічний шар у дослідницькому аспекті постає через історіософію релігії і спільно з нею виступає сполучником історії релігії з філософією релігії – окремих дисциплінарних галузей академічного релігієзнавства. Як справедливо зазначав М.Бердяєв, об'єктивні історики чимало що можуть з'ясувати в проблемі джерел феномена, “але з'ясування сенсу не дане історичній науці, це вже справа історіософії”.<sup>2</sup> Дійсно, “чимало що” не означає ні визначальних причин походження релігії, ні закономірностей її розвитку, ні сенсу її власних якостей, її покликання. Тут слово залишається за історіософією релігії, якщо вона теоретико-методологічно забезпечує адекватність осягнення сутності й специфіки досліджуваного явища.

Нині історіософія є осібною від філософії релігії галуззю академічного релігієзнавства, завдяки чому вона не зазнає напередвизначеності, як це мало місце в гегелівській філософії релігії, де історіософія була лише аспектом апріорно-дедуктивного філософствування щодо релігії. Якщо академічна історіософія (так ми її назвемо, на відміну від гегелівської, фейєрбахівської та й богословської історіософії) претендує на з'ясування сутності й сенсу реального процесу розвитку релігійного феномена, вона не може не житися ідеями й принципами філософії релігії, що своїх розділів має метафізику, епістемологію й праксеологію релігії. Загальнотеоретичний зміст і методологічні засади цих складників філософії релігії, трансформовані відповідно сутності та специфіці історико-релігійного процесу, й становлять набуток філософії історії релігії, історіософії й методології – того “містка”, що з'єднує історичну й філософську галузі релігієзнавства.

Нагадаємо, історіософія має справу з сутністю і сенсом дійсного релігійного процесу в суспільній історії. Сутність історії релігії як категорія релігієзнавства виражає головне, закономірне в зародженні й розвитку релігійного феномена, зумовлене необхідними, внутрішніми зв'язками. Категорія “сенса історії релігії” є визначальною в значенні і спрямованості руху релігійного феномена в контексті ідеалів і потреб

<sup>1</sup> Кимелев Ю.Н. Современная западная философия религии. – С. 164.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. – М., 1990. – С. 10.



віруючого. Сутність і сенс історії релігії – категорії, що сукупно виражають загальні властивості станів і форм історичного процесу релігійності як мислительно-фантазійного відображення й виконання невольної діяльності людини.

Важливою проблемою історії релігії як галузі знання є періодизація процесу розвитку релігійного феномена. Саме тут фокусуються, сходяться питання про сутність і сенс релігійного освоєння людиною світу, про походження вірувань і культу, причини, що зумовлюють зміни в них, про місце і роль релігії в суспільному й духовному процесі тощо.

Досі єдиної й добре аргументованої точки зору щодо критеріїв такої періодизації й характеристики самих періодів розвитку релігії ще немає. Чи не найбільш поширеною є точка зору, згідно з якою за основу вирішення проблеми береться соціальний, точніше – цивілізаційний фактор. При цьому послідовність станів розвитку вірувань і культу пов'язується з великими епохами в історії людства і насамкінець найчастіше набирає такого вигляду: релігії родоплем'яні, національні та світові.

Безумовно, цивілізаційний фактор відіграє детермінуючу роль в еволюційному поступі релігії. Без нього не можна зрозуміти ні сутності релігійних вірувань та культу, ні історичного розгортання й збагачення релігійного досвіду – від “природних” релігій до релігій одкровення. Дійсно, виникнення і розвиток історичних типів релігії, форм релігійності як пов'язаних між собою вірувань і обрядів у кінцевому підсумку зумовлені умовами життя ранньородового суспільства й формуванням основ понятійного мислення, переходом до продукуючого землеробства та розвитком первіснообщинного суспільства з його міфологічним світорозумінням, появою додаткового продукту праці, соціальним розшаруванням, формуванням особистості та спробами усвідомлення нею свого місця в світі. Йдеться, отже, про “власну релігійність” суспільства як визначальну причину релігійної історії.

Сучасні уявлення про роль ендогенного чинника у творенні історичних типів релігії мають ряд недоліків. Передусім, у них не має єдиного й виваженого критерію визначення етапів еволюції релігії – тут змішано “формаційний”, етнічний, геополітичний та ін. чинники. Тому й виходить, що до розряду, наприклад, родоплем'яних зараховують вірування, що склалися за різних історичних умов (напр., анімізм і віру в духів) й репрезентують якісно відмінні етапи в розвитку релігії; часом рівнодавні форми релігійної віри (як-от фетишизм і тотемізм) розташовуються на різних сходинках історичного процесу; до

національних релігій відносять і вірування, що не вкладаються в одне історичне ложе (наприклад, давньогерманський культ плем'яних богів-покровителів і монотеїстичні вірування в іудаїстського Єгови); що ж стосується так званих “світових релігій”, то їх “рубрикація” взагалі позбавлена формаційного чи етно-національного пояснення.

Проте головною вадою цивілізаційного принципу підходу до історії релігії є те, що в ньому буттєвий фактор абсолютизовано, не беруться до уваги межі залежності релігії від суспільного досвіду, а роль власного змісту релігії в її функціонуванні і розвитку не враховується. А тимчасом саме власний зміст (віра в надприродне, релігійні уявлення, почуття, поклоніння, релігійна функціональність) є носієм сутності релігійного феномена, активним чинником творення його історичних форм, адже в ньому специфічно виражені інтереси, потреби, установки людини, тільки в ракурсі яких вона й “бере” дійсність. Якщо цей чинник випадає з поля зору, релігія постає у спрощеному вигляді – як відображувальна буттєвість, а інші її відношення (особливо виповнювальне, вірувальне й сублімативне) видаються за другорядні чи зовсім не заслуговують на увагу. Тоді суб’єкт-об’єктне релігійне відношення збіднюється до простої інтеріоризації зовнішньої данності, що лише “береться”, а не перетворюється й підноситься до належного, яке знаходить найповніший вияв в ідеї надприродного. Це надприродне є серцевиною власного змісту релігії, через нього переломлюються зовнішні чинники, перетворюючись в ідеальне і, синтезовані в ньому, знаходять свою нову дійсність в історичних типах надприродного, в періодах еволюції релігії. Отже, за основу історизації релігії має стати двоєдність її власного змісту та буттєвих факторів, передусім епохальних чинників суспільного розвитку.

Якщо надприродне є осереддям власного змісту релігії, то чинність його як фактора періодизації релігії має спиратися на певні критерії. Такими можуть бути: характер уявлень про зв’язок надприродного з природним, спосіб його уособлення, функціональність надприродного, сфера впливу на довкілля, вид сакрального практично-духовного освоєння світу, тобто спосіб і форма входження віруючого в світ. Врахування цих критеріїв “рубрикації” розвитку уявлень про надприродне й буттєвих, зокрема етно-цивілізаційних детермінацій релігійності, дозволяє ставити питання про три історичні типи релігії: чуттєво-надчуттєвий, демоністичний і теїстичний.

Крім історії релігії як такої, для релігієзнавства великий інтерес становить конфесійна історія, історія церков, сект і деномінацій, релігійних рухів і вчень. Історично-конфесійна проблематика має не

лише евристичну цінність для відтворення минулого різних релігій у конкретності їхніх форм, а й для з'ясування історії релігії в цілому, встановлення зв'язку її еволюції з певними станами суспільного і культурного життя, зрештою – вона є важливою умовою з'ясування природи, сутності і сенсу релігії як суспільно-історичного явища. Маючи власні предмет і методи дослідження (особливо порівняльно-історичний), історія релігії постачає іншим наукам інформацію про минуле й сучасне релігій народів світу, в свою чергу користуючись здобутками названих наук.

## РОЗДІЛ 14

### ГЕОГРАФІЯ РЕЛІГІЙ ЯК РЕЛІГІЄЗНАВЧА НАУКА

Географія релігій - одна з релігієзнавчих наук, що покликана вивчати просторову схему процесу виникнення і розповсюдження різних релігій, дати сучасну релігійну карту світу і статистичні данні поширення різних віросповідань, спрогнозувати перспективи змін конфесій у територіальній конфігурації їх діяльності. В рамках цієї науки досліджується роль природного фактору в появі і поширенні релігій певної конфесійної визначеності у різних країнах та континентах, розкривається автохтонність певних релігійних утворень тих чи інших географічних регіонів, з'ясовується в історичній ретроспективі поява там інших релігій і відповідно доля місцевих течій, поширення світових релігій, розглядаються умови виникнення і шляхи можливого подолання міжконфесійного і міжрелігійного протиборства, виявляється взаємозв'язок етнічного і конфесійного в релігійній мобільності, проводиться картографування релігій. Відтак географія релігії - це теорія релігієгенезу, яка з'ясовує те, як і де виникають ті чи інші релігії, як природні фактори впливають на це, який існує зв'язок між географічними умовами та природою, сутністю і формами релігій, які історичні зміни відбуваються в релігійній карті світу, яка сучасна карта поширення різних релігій і який характер відносин між ними, які перспективи змін територіальних конфігурацій поширення релігій в світі.

Питання взаємодії природи і суспільства, природних факторів і такого суспільного феномену, як релігія, завжди цікавили дослідників, які по-різному підходили до розв'язання цих складних проблем. Відома концепція географічного детермінізму виводить появу релігій, як і будь-якого соціального явища, з особливостей географічного середовища,

ставлячи релігію в залежність від психіки людини, звичаїв, політичного та економічного устрою, що детерміновані саме природними умовами. Найяскравіший представник географічного детермінізму Е.Реклю вважав, що всі основні факти історії пояснюються географічними умовами тієї місцевості, де вони відбувалися.

На зміну географічному детермінізму прийшли ідеї детермінізму соціального, утверджуючи географічний нігілізм. Уникаючи двох крайнощів, треба визнати, що географічне середовище, будучи умовою існування людського суспільства, впливає на його розвиток. Багатоманіття географічних умов творить природну основу людської діяльності, в тому числі й духовної, результатом якої є також і релігія. Прямо вивести залежність якоїсь релігійної системи від клімату певного регіону земної кулі було б явним вульгаризмом, але якщо вибудувати довгу череду зв'язків між релігією та географічними умовами її виникнення та поширення (острівним чи континентальним розташуванням країни, гірським чи рівнинним її характером, особливостями клімату (суровий чи м'який), родючістю ґрунту, наявністю річок, морів, особливостями рослинного та тваринного світу, що впливає на направленість праці людей, а це в свою чергу визначає темпи історичного розвитку народів, розподіл праці і можливості існування спеціальної соціальної верстви, яка здатна продукувати, зберігати і вдосконалювати духовні цінності), то стає очевидним, як географічне середовище впливає на появу релігій, їх розвиток. Географічний фактор особливо велику роль грав на ранніх стадіях розвитку суспільства. З часом ця тенденція втрачається, чим, власне, можна пояснити існування в однакових природних умовах дуже різних країн, і навпаки - в різних природних умовах знаходяться однакові за суспільним устроєм країни. Як показує історичний досвід, більшість національних і світових релігій виникло у відносно стабільних (з точки зору взаємодії природи і соціуму) суспільствах.

Географія і релігії пов'язані між собою через етнос, взаємодію етнічного й конфесійного, виявлення яких - надто складний процес. Не просто відповісти на питання: чому серед одного народу поширена ця релігія, а серед другого - зовсім інша, чому народи Західної Європи прийняли католицизм, а Східної - православ'я, чому протестантизм масово поширився серед німців, а не серед французів, як впливає та чи інша етнічність на релігію, як, наприклад, китайці чи японці означили облік буддизму, і навпаки, як, скажімо, християнство трансформувало африканську етнічність.

Кожний етнос виступає носієм певних цінностей, своєрідних культурних та психологічних ознак, мови, духовності, фізично-расових

особливостей тощо. Формування цих характеристик у всій їх сукупності, серед яких помітне місце займають релігійні погляди, як в історії народу, так і в індивідуальному житті кожного з його представників проходить в певному середовищі, адаптивно адекватному тому чи іншому етносу.

Приймаючи концепцію Л.М.Гумільова про зв'язок і закономірність розвитку етносів та біосфери, в результаті чого формується механізм гармонічних взаємин людини з природою, етносу з навколишнім середовищем, можна прослідкувати зв'язок між розвитком релігій та географічним й етнічним середовищем та виявити збіг закономірностей в схемі появи і розвитку релігій та схемі появи і розвитку етносів. Ідея пасіонарності етносів рефлексує на пасіонарність релігій, оскільки ці періоди в історії людства дивно збігаються, тобто релігія якраз і ставала тим виходом, в який направлялась пасіонарність певного етносу.

Виходячи з ідеї еволюції людства, його культури як розвитку від нижчого до вищого, тотожності або подібності історичних шляхів різних народів та їхньої культурної єдності, наявності спадкоємності в процесі етногенезу, можна стверджувати, що і в релігієгенезі відбувається рух від нижчого до вищого. Різні релігії у своєму розвитку мають багато спільного, що наводить на думку про зв'язок різних релігійних традицій між собою, особливо в рамках якоїсь країни, якогось народу. В основі цього лежать особливості архетипів мислення і поведінки людей, що виявляють генетичні передумови і природні детермінанти в релігіях, в інших формах світобачення. Безперечним вплив релігії на характер народу і навпаки - псіхе народу визначає національні форми релігії.

Географія релігії подає загальну чисельність і розміщення послідовників найпоширеніших релігій в сучасному світі. Щодо першого, то статистичний облік віруючих - одна з найскладніших проблем як для дослідників, так і для самих церков. Є церкви, які з точністю до одиниці можуть назвати кількість своїх вірних. Це, як правило, протестантські церкви, в яких існує членство. Більшість церков лише приблизно визначають своїх прибічників за кількістю хрещень, сповідань, присутніх на богослужіннях тощо. Деякі церкви включають до своєї конфесії всіх вірних, в тому числі й дітей, інші - лише так званих повних членів, певного віку. Як правило, церковна статистика тенденційна і прагне завищити реальні показники. Статистичний облік конфесійної структури суспільства існує в небагатьох країнах, оскільки вважається, що рахуючи вірних, держава порушує принцип свободи совісті. Навіть в найтоталітарніших країнах

відмінений пункт про віросповідну належність їх мешканців. Будь-які статистичні дані страждають на неточність, хоч би тому, що в поліконфесійному середовищі важко віднести вірних до якоїсь певної конфесії. Як бути, скажімо, з "просто християнами", які фіксуються і як християни, і як православні, і як прихильники УАПЦ. В цьому випадку їх рахують тричі. Хрестоматійним є випадок з Японією, де віруючих (за переписом) виявляється майже вдвічі більше, ніж мешканців країни, бо ж оскільки вони одночасно відносять себе як до синтоїзму як національної традиції, так і до якоїсь конкретної конфесії християнського чи буддистського толку.

Не всі статистичні дані про послідовників різних релігій, які даються в різних джерелах, можна прийняти безумовно, оскільки в цих підрахунках часто є певні похибки. Так, до іудеїв зараховуються всі євреї, хоч це не відповідає дійсності. Дані щодо буддистів, на нашу думку, дещо занижені, оскільки буддисти живуть у важко доступних районах, де й порахувати їх не можна. Карта поширення різних релігій в світі говорить про те, що серед 6-мільярдного населення планети десь біля 5 млрд. віруючих. Релігійна карта світу – це результат тривалого релігієпроцесу.

## РОЗДІЛ 15

### КОНФЕСІОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ ЯК РЕЛІГІЄЗНАВЧА ДИСЦИПЛІНА

Долаючи первісне, досить загальне розуміння терміну "конфесія" як лише віросповідання (лат. *confessio* – визнання, віросповідання), сучасне релігієзнавство, спираючись на здобутки вітчизняної та зарубіжної наукової думки, а також практику застосування цього терміну, тлумачить поняття "конфесія" як офіційний системний виклад певної віросповідної доктрини, що може включати, як складові,

- основні положення віровчення (догми, символи віри), їх пояснення та аргументацію;
- історію віровчення та його утвердження, ставлення віросповідання до навколишнього світу, суспільства та інших релігій тощо;
- опис очікуваної світоглядної позиції, релігійної поведінки індивіда, який є носієм даного віросповідання;
- втілення принципів віри у специфічну для даного віросповідання культову та обрядову практику, церковно-організаційну структуру та ін.

Прийняття даних віросповідних положень (догм), принципів та норм ідентифікує й об'єднує дану групу віруючих ідейно-догматично, організаційно-обрядово та морально-психологічно. Визнання і прийняття віруючим офіційно сформульованих положень певного віровчення фіксує конфесійна приналежність віруючого, робить православного – православним, католика – католиком, лютеранина – лютеранином і т. д., відрізняючи його від прихильників інших конфесій.

Відомо, що найбільшу кількість конфесій породило християнство, переважно в реформаційний і післяреформаційний періоди. Сучасні релігієзнавці нараховують понад 150 офіційно визнаних віровчень і конфесій.

Потреба науково описати, пояснити, осмислити, вичленити закономірності, теоретично систематизувати, типологізувати об'єктивні знання про цілу низку значущих процесів та тенденцій, пов'язаних з офіційно затвердженою фіксацією фундаментальних положень певного віросповідання (конфесій), спричинила до появи в структурі релігієзнавства спеціальної галузі знань – конфесіології. Існуюча на сьогодні сума знань щодо предмета, функцій, методів конфесіології дозволяє визначити її як галузь релігієзнавства, що

- займається дослідженням феномену конфесій як інституційованих віросповідних систем, які включають певне віровчення, його історію, культову та обрядову практику, організаційно-ієрархічну структуру як символічний відповідник даному віровченню;
- аналізує динаміку змін, що фіксуються конфесіями під впливом внутрішніх та зовнішніх чинників, політичних, соціальних та духовних умов функціонування віросповідання, трансформацій у позиціях самих віруючих;
- вивчає віросповідні спільноти індивідів, які ідентифікують себе з даною конфесією, поділяючи її ідеї, догми, обряди, організаційні засади та практичну діяльність;
- досліджує особливості функціонування конфесійних спільнот у державі, суспільстві, в середовищі політичних, соціальних, економічних, національних, культурно-освітніх та поліконфесійних об'єднань чи груп, а також взаємовпливи конфесійно солідарних спільнот віруючих та названих об'єднань і груп, їх структур;
- прогнозує стан і перспективи розвитку конфесійно єдиних спільнот із врахуванням існуючих тенденцій у суспільстві та самому релігійному середовищі, а також беручи до уваги прогнозовані внутрішні та зовнішні трансформації конфесій;

- розробляє сучасні оптимальні методи вивчення конфесійних спільнот, явищ, процесів та закономірностей у них; формує нові, поглиблює вже усталені терміни, поняття, категорії, як специфічні для конфесіології, так і спільні з релігієзнавством.

Суто конфесійний аспект дослідження релігійних об'єктів визначає науковий предмет конфесіології як більш конкретизований, конфесійно маркірований, який в рамках релігієзнавчої науки більш детально, спеціалізовано досліджує явища і процеси конфесійного сегмента, збагачуючи, поглиблюючи зміст як самої конфесіології, так і релігієзнавства.

Принципово важливими напрямками наукових досліджень вітчизняної конфесіології є проблеми історичного становлення найбільш чисельних конфесій, що склалися на християнському ґрунті в Україні, проблеми конфесіологізації в контексті суспільно-політичних процесів в Україні після XVI ст., функцій конфесій, їх класифікації, типологізації та ін.

В часописі «Релігійна панорама» №12 за 2008 рік видруковано в тезовій формі тематично зміст можливого навчального курсу «Конфесіологія релігії».

## РОЗДІЛ 16

### ГЕРМЕНЕВТИЧНИЙ АСПЕКТ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

Наш час актуалізує включення герменевтики в контекст релігієзнавчих досліджень. Однак йдеться скоріше не про герменевтичне релігієзнавство як одне з самостійних дисциплінарних утворень, а про герменевтичний аспект релігієзнавства. Під поняттям “герменевтичний аспект релігієзнавства” ми розуміємо включення, вписування власне герменевтичного інструментарію в релігієзнавчий матеріал.

Функціонування герменевтичних понять, ідей, принципів у контексті релігійної традиції насамперед пов'язане з еволюцією предмета біблійної герменевтики. Вперше герменевтична проблема в контексті християнської традиції була поставлена ще Оригіном в його четвертій книзі “Про начала”. Нову сторінку в освоєнні герменевтичного арсеналу відкриває Августин Аврелій. Його “*De doctrina christiana*” по праву може слугувати за посібник з біблійної герменевтики.

На відміну від Августина представники Реформації відмовились



від традиційного розуміння Святого Письма, що за своєю суттю означало апеляцію до авторитету. Вони висунули принцип тлумачення тексту Біблії з огляду на сам текст. У протестантській теології часів Реформації релігійна герменевтика набуває істотно нового значення. Йдеться насамперед про принцип контекстуального тлумачення, що вимагає при дослідженні тексту брати до уваги контекст. Це ставило смисл у залежність від контексту. У такий спосіб проблема багатозначності, для вирішення котрої святі отці доклали чимало зусиль, втрачала свою гостроту.

У теологічній спадщині XVIII ст. помітне місце займали розвідки відомого інтерпретатора Нового Завіту, теолога Йоаніса Ернесті. На його думку, герменевтика має виконувати два завдання – розуміння і, власне, пояснення. На думку дослідника, слід відмовитись від догматичної єдності канону. Відтак теологічна герменевтика в побудовах Ернесті заходить у логічну безвихідь. Праці теолога Й.Ернесті започаткували секуляризацію біблійної герменевтики, її трансформацію в герменевтику історичну.

З XVIII ст. розвиток герменевтики здійснюється у двох напрямках - філологічному й теологічному, що не суперечили у своїх методологічних засадах один одному, більше того, подеколи перехрещувались, взаємодоповнювались. Новий етап власне релігійної герменевтики пов'язаний з іменем Ф.Шлейємахера. Під герменевтикою він розумів мистецтво, завдяки якому існує можливість повторити творчий процес автора тексту, навіть відчутти, усвідомити текст краще від авторського його розуміння. Релігійна герменевтика у Шлейємахера неначе розчиняється в універсальності. Відомим представником цього етапу філософської герменевтики був також німецький філософ Вільгельм Дільтей, що послуговувався герменевтикою як універсальним методом розуміння культури минулого.

Сучасний етап еволюції герменевтичних принципів у релігієзнавчих пошуках, так звана екзистенційна герменевтика, що ще має певний теологічний відтінок, репрезентована працями відомих діячів протестантської думки Рудольфа Бульмана, Ернста Фукса і Герхарда Ебелінга. Насамперед відзначимо ті загальні особливості, які характеризують специфіку теологічної герменевтики XX ст. Ними є: тісний зв'язок теологічної герменевтики з філософською герменевтикою; об'єкт дослідження залишається незмінним, традиційним, як, для прикладу, біблійні тексти; герменевтичним дослідженням властива антиеволюційність, антиісторизм у змістовному наповненні інтерпретацій. Прикладом герменевтично орієнтованої

теології може слугувати теорія деміфологізації Р.Бультмана, викладену ним в книзі “Новий Завіт і міфологія. Проблема деміфологізації новозавітного благовістя”.

Цей екскурс в історію проникнення герменевтичних інтуїцій, ідей, принципів у богословські концепції служить основою для побудови й реконструкції уявної моделі “герменевтичного аспекту релігієзнавства”. Спочатку трохи про гіпотетичну реконструкцію понятійного апарату. Згідно з духом герменевтики, тут доцільно виділити два понятійні ряди: перший пов’язаний із становленням смислів релігійних феноменів і з осягненням смислу феномену релігії як безпосереднього об’єкта вивчення; другий пов’язаний із можливими інтерпретаціями, орієнтованими на розуміння загального смислу релігійних феноменів і їх смислових відтінків. Іншими словами, такі основоположні поняття релігієзнавства, як “релігія”, “Бог”, “людина”, “сакральне”, “релігійне почуття”, “Біблія” тощо мають входити як предикати в обсяг суб’єкта поняття “смысл”. Відповідно, всі вищеназвані основоположні поняття повинні служити об’єктами для найрізноманітніших “інтерпретацій”. При цьому родові поняття “смысл” та “інтерпретація” вихідною категорією мають поняття “розуміння”, що, в свою чергу, може тлумачитись із психологічних, методологічних, культурно-історичних і навіть онтологічних позицій.

Принагідно зауважимо, що постійна дилема “істинність-неістинність” в герменевтиці не працює. Для герменевтики (в тому числі й релігійно забарвленої) головним є поняття автентичності, що зумовлює глибинну відповідність тексту, достеменно, іманентність йому. Тож замість істини в ній слід використовувати автентичність.

З огляду на сказане, зробимо такі висновки:

1. “герменевтичне релігієзнавство” як окрему дисципліну науки про релігію неможливо осмислити, застосовуючи герменевтичний інструментарій через функціонування принципу плюралістичності у тлумаченні основоположних понять релігієзнавства;
2. “герменевтичне релігієзнавство” існує лише як методологія. Йдеться про включення, вписування герменевтичного інструментарію в релігієзнавчий матеріал, тому доцільніше говорити про функціонування в методологічному відношенні “герменевтичного аспекту” релігієзнавства;
3. методологічно плідним є виділення двох понятійних рядів герменевтично орієнтованого релігієзнавства, а саме: понятійного ряду, пов’язаного з з’ясуванням смислів релігійних феноменів, і понятійного ряду, пов’язаного з наявністю

можливих інтерпретацій, що розкривають загальний зміст релігійних феноменів і їх смислові відтінки.

## РОЗДІЛ 17

### ПРАКТИЧНЕ РЕЛІГІЄЗНАВСТВО ЯК НОВА ДИСЦИПЛІНАРНА СКЛАДОВА ФАХУ

Українські релігієзнавці - спочатку в житті, а тепер і в дослідженнях - започаткували нову сферу релігієзнавства – практичну. І це не тому, що вони не мають бажання входити в метафізичні хащі філософії, історіософії чи психології релігії. Цим аж ніяк не піддається сумніву практичну значимість праць філософів чи психологів релігії. Більше того, практичне релігієзнавство активно користується їхніми працями. Але їх дослідження зорієнтовані не на нові уможлядні словоплетива щодо релігійних феноменів, а насамперед зорієнтовані на оприсутнення релігії в суспільстві, від якого вона аж ніяк не відокремлена, хоч й відокремлена від держави. Кожний віруючий, як і будь-яка релігійна інституція, водночас є і не від світу цього і в цьому світі. Ось тут якраз і пролягає та межа, яка різнить теоретичне і практичне релігієзнавство. Останнє, власне, саме й покликане відтворити реальні шляхи входження віруючого і релігійних інституцій в світ. Це передбачає дослідження шляхів цього входження насамперед через взаємодію сакральних (церковних) і світських інституцій (в т.ч. й з державою), через перебирання на себе рядом релігійних організацій світських форм діяльності, через міжконфесійну взаємодію, а не протистояння, через підключення до вирішення складних проблем нинішнього українського соціуму різних міжнародних релігійних спільнот тощо.

Бути практичним релігієзнавцем значно тяжче, ніж теоретиком релігії. Ти тут щодня маєш справу з живою і часто неочікуваною ситуацією, із сформованою століттями міжконфесійною упередженістю і водночас незваними релігійними новотворами, із прагненнями окремих спільнот лише себе розглядати як релігію ( до того ж єдино істинну), а інші віросповідання – як ересь. Релігієзнавець-практик постійно зустрічається із фактами необґрунтованої заангажованості з боку державних чиновників різного рівня (від президента країни до голови сільради) на певні (а то й лише одну) Церкви чи релігійні течії і водночас всіляким протистоянням (часто антизаконним),

адмініструванням, бюрократизуванням щодо інституцій інших конфесій.

То ж, як бачимо, практичне релігієзнавство визначає своє дослідницьке поле не за рахунок негативного, опортуністичного ставлення до релігієзнавства теоретичного. Воно, поруч з ним, має право на своє існування. Але не рахуватися з тим, що в наш час відбувається зміщення інтенцій осмислення релігійних явищ, зміна тематичних і концептуальних орієнтацій релігійних спільнот, ми не можемо. Відходить те бачення релігії, яке сформувалося в епоху модерну. Релігія сама відчуває вже якусь свою непотрібність, незапрошеність. Сьогоднішній віруючий виштовхує її на окраїни свого життя і свідомості. Він розміщує її ще в своєму побуті – домашньому і почасти громадському, а в інші сфери – її не допускає, бо ж не знаходить їй там місця.

Але справа не тільки в тому, що сьогоднішній віруючий нині переважно невоцерковлений. Визнаємо, що він дотримується переважно етикету своєї релігії, а не її етики. Визнаємо і те, що значною мірою вже не працюють Заповіді Мойсея в своїх установках не красти, не вбивати, не чинити перелюб, не заздрити на майно ближнього та ін. Я не говорю тут про Заповіді Блаженства Ісуса Христа: вони в повному своєму обсязі (за незначним винятком) взагалі ніколи не були життєві. В наш час порушено також довіру до науки, бо ж маємо процвітання позавіросповідної містики, окультизму, іншого духовного хламу. Але ж це – також релігійність. Вона не є традиційною, але вона стає масовою, базуючись на народних суєвір'ях. Народ вже перестав вірити в якесь заступництво і допомогу історичних Церков. І якщо віруючі старшого віку із-за традиції, просто звички ще відвідують їхні храми, то молодь значною кількістю пішла до харизматів, де знаходить сучасні засоби і для спілкування, і для задоволення своїх пізнавальних інтересів, і для задоволення художніх потреб в нових формах. У всякому разі, вона не сліпа і бездіяльна маса глядачів (як у храмі традиційної конфесії), а активна спільнота релігійного життя. То ж епоха постмодерну вимагає вивільнення від якихось стандартних, віками усталених форм богошанування. Вона актуалізує питання творчого богомисля і богодіяння. Церква, якщо вона хоче бути “запрошеною”, має у відповідних формах відповідати на ці виклики часу.

Відтак, як бачимо, практичне, значно урізноманітнене нині ставлення віруючого до світу, те практичне релігійне мислення, що супроводжує його, стають відокремленими релігійними феноменами, а відтак – окремими об'єктами осмислення. Саме це й спонукає нас виокремити в релігієзнавстві його практичне дисциплінарне утворення.

Перш ніж розглядати детально його зміст, згадаймо принагідно виокремлення Кантом “практичної філософії”. У німецького філософа знаходимо два модуси застосування розуму - технічно-практичний і морально-практичний. Не станемо тут вникати в деталі розмірковувань німецького філософа, але відзначимо те, що для Канта індикатором достеменної практичності (практичного розуму) поставала свобода. “Практичне є все те, що можливе завдяки свободі”, - зауважує він.

Так ось для практичного релігієзнавства однією із вихідних його категорій постає саме категорія свободи совісті. Ця свобода сама по собі є безумовною і абсолютною. Вона постає як практичне апріорі. Лише така свобода, а ми її всіляко прагнемо утвердити в українському соціумі і в цьому виявляється наше діяння як практичних релігієзнавців, виступає не як щось зовнішнє, нав’язане особистості, а як щось внутрішнє, трансцендентне, само собою зрозуміле. Формуючи дійсне розуміння свободи совісті, ми цим прагнемо спонукати кожного віруючого, незважаючи на його конфесійну належність, піднятися над собою, своєю релігійною заангажованістю, по-іншому прочитати ті відомі слова з Біблії, коли Бог засвідчує, що єдиною його ознакою є лише те, що він Є, тобто просто оголошує своє буття. А якщо це так, то тоді будь-який конфесійний поділ, будь-яке обрядове оформлення релігії – не від Бога, а від людини. То чого ж із-за цього, наголошуємо ми конфесіям, вступати в якісь битви і конфесійні протистояння. Якщо Ісус Христос вчив любити не просто ближнього, а передусім ворога свого, то хіба є християнським явищем міжконфесійна ворожнеча або зневага до інакочергової чи взагалі невіруючої людини. Визнаймо право кожного на свій шлях до Бога, свої форми його вшанування і це буде виявом реального гуманізму.

Відтак свобода совісті – це повага до гідності кожного, а саме на власній гідності й розвивається особа в епоху постмодерну. В громадянському суспільстві, яке ми будуємо, кожна особа постає сувереном. Відповідно цьому має змінитися (як католики кажуть – аджонаментуватися) і релігія. Можливо й ми, релігієзнавці, в цьому в дечому можемо підказати їй. Ми, релігієзнавці, вже десь з десяти років наголошуємо, що якщо християнство не змінить свою парадигму гріховності і покарання за неї на парадигму моральної величі Ісуса Христа, Христа як морального ідеалу, то саме із-за цього воно втратить своїх вірних бо ж постійна абсолютизація гріховності принижує людину. Харизмати, як постмодерна християнська течія, вже дещо враховують це. Вони славлять і возвеличують Ісуса за все те добре, що він зробив і робить, а не постають перед ним в ролі настирливих прохачів, не старцюють, а працюють.

Практичне релігієзнавство відтак актуалізує не лише питання функціональності релігії, а й її цінності. Проблема аксіології релігії, її етичних норм у їхньому взаємозв'язку із соціальним станом людини – важлива для нього. Актуальним для нього є й питання суб'єкта релігійної діяльності. І тут ми працюємо над тим, як підняти рівень освіченості духовенства, як донести до нього здобутки не тільки релігієзнавчої, а й всієї науки.

Як бачимо тематичне поле і проблематика сучасного практичного релігієзнавства лежить на межі багатьох дисциплін – психології, аксіології, глобалістики, праксеології, соціології та ін. Лише вихід нашого фаху в практичну сферу вивільнить його від тієї кризи, яку воно переживає.

## **ВИСНОВКИ**

### **АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ УКРАЇНСЬКОГО РЕЛІГІЄЗНАВСТВА**

В нашій літературі, слідуючи за професором Д. Угриновичем, ще прийнято поділяти релігієзнавство на теоретичне та історичне. Це навіть знайшло свій вияв у назві деяких релігієзнавчих кафедр, інститутів. Дещо подібну точку зору висловили й польські релігієзнавці в книзі «Релігія в сучасному світі» за ред. Г. Зімоня (Львів, 2007.-Част.1). Не станемо тут широко дискусувати питання правомірності такого поділу. Як на нас, філософія релігії є одним із дисциплінарних утворень релігієзнавства, так само як і історія релігії. Головна специфіка релігієзнавства (на відміну від вивчення релігійних явищ окремими науками) в тому, що воно вивчає релігію не в цілому, а як ціле, в органічній сукупності всіх її складових і функцій. Релігія постає для нього не як статичне, а як динамічне явище. Предметом релігієзнавства є функціонуюча релігія, а це функціонування відбувається через взаємодію і взаємовпливи всіх її складових, і не з абсолютним відмиранням чогось в ній при зміні історичних епох, бо ж релігія має передісторичний зміст.

Але те релігієзнавство, яке ми викладаємо у вузах, судячи з новітньої підручничкової літератури, є скоріше конфесійно-інформативним, ніж, власне, науковим. Одні й ті ж положення з приводу феномену релігії, її структури і функцій, історії і конфесійних визначеностей, якими оперували свого часу викладачі курсу з наукового атеїзму, повторюються нині в курсі з релігієзнавства, але вже без опійних оцінок, інформативно. Структура

курсу майже не змінилася, хіба що замість тем “Релігія і наука”, “Релігія і мораль”, “Релігія і мистецтво” та деяких інших з’явилося більше тем з історії релігії, теми про конфесійні різновиди. Здрібнилися ми тут так, що “зайшли” в релігію давньої Індії, Єгипту, Месопотамії, Греції, а сьогодення релігії і конфесій розглядаємо бігло і з якимсь страхом.

Більше того, є у нас ще релігієзнавці, які з певним апломбом непереवेशеності свого рівня пізнань пережовують те, що говорили науковці минулих століть або що говорять про релігію нинішні наші колеги на Заході, і вважають, що цим розвивають релігієзнавчу науку України. Але це далеко не так. Спілкуючись із зарубіжними дослідниками релігії під час своїх неодноразових поїздок за кордон на наукові конференції, я переконався в тому, що тут ми маємо справу скоріше із створеними ними якимись новими умоглядними конструктами, новими, витвореними ними, умоглядними поняттями з осягнення релігійних феноменів, а не з власне дійсним науковим аналізом багатоманіття сучасних релігійних явищ і процесів. А це має місце тому, що реальний об’єкт нашої дослідницької уваги – жива сьогодення релігія і релігійність – існує по суті поза ними. Читаєш праці деяких молодих наших релігієзнавців і бачиш, як вони хизуються знанням праць різних авторів – вітчизняних і зарубіжних. Цитата йде за цитатою. Вступившись в інтернет-сайти, їх не так вже й тяжко назбирати. А де ж власна думка дослідника? То ж маємо ще часто “цитувальне релігієзнавство”, реферування чужих думок під певну тему підібраних. Маємо не наукове релігієзнавство, вибудоване на безпосередньому дослідженні релігійних феноменів, а плагіатне релігієзнавство, збудоване на заочному знанні релігійних процесів і явищ через відтворення чогось і кимось написане щодо релігії. Біда наша в тому, що пошесть «плагіатного релігієзнавства» вразила насамперед ту наукову молодь, яка прагне прилучитися до нашого фаху. Таке «релігієзнавство» не має своєї перспективи: воно позажиттєве.

Чи часто наш сьогоденній молодий релігієзнавець буває в храмах і молитовних будинках різних конфесій, чи читає він нині багатий видрук різноконфесійної літератури і періодики, чи регулярно він слухає радіо- і дивиться телепередачі з релігійної тематики, виходить на релігійні сайти, веде бесіди з богословами, релігійними діячами, просто віруючими різних конфесій? Ні й ні. Мене страшить те, що релігієзнавство розвивається як якась наука в собі. Ми часто працюємо в рамках наших професійних видруків, дискутуємо один з одним, розвиваємо чи завиваємо один одного, не

рахуючись навіть з тим, що, крім академічного (світського), є ще й богословське релігієзнавство, класичним представником якого в Росії, скажімо, був Олександр Мень. Та й інші були (і не лише в Росії). То ж я закликаю (і ми в себе в цьому плані працюємо) до творчої співпраці академічних і богословських релігієзнавців, до здолання релігієзнавства як науки-в-собі, «заочного релігієзнавства».

Можна багато говорити і писати про здобутки українських релігієзнавців, про видрук тільки Відділенням релігієзнавства ІФ НАНУ протягом останніх 12 років більше 300 лише книг і часописів, не говорячи про сотні статей. Але вони не мають закривати очі на те, що воно має й вияви кризи, які виражаються, на мою думку, в наступному.

1. Наявне відмежування релігієзнавства як науки від релігієзнавства як навчальної дисципліни, а відтак тематична й змістовна заокрепленість останнього.
2. Сформувалася певна непорушна окресленість (завершеність) тематичного поля релігієзнавства, що є навіть запозиченою в своїй структурній основі із колишнього курсу наукового атеїзму.
3. Наявна відстороненість від релігієзнавчого аналізу протистояння різних думок, різних позицій (в т. ч. й вільнодумчих) на феномен релігії.
4. Має місце певна заангажованість дослідників і педагогів на християнстві й перенесення його особливостей як релігії на весь релігійний феномен, на всі конфесійні вияви релігійності.
5. Релігієзнавство розвивається як наука-в-собі, бо ж, замість вивчення реальних процесів релігійного життя, дослідники копірсаються в думках і судженнях своїх колег минулого часу і сьогодення. Релігієзнавство відтак постає загнаним в глухий кут ізоляції від практичної релігійної дійсності, своєрідною релігієзнавчою маніловщиною.
6. Маємо домінування в релігієзнавчих виданнях і дослідженнях висновків і описань авторів минулого (Тейлор, Фрезер, Леві-Брюль, Мюллер, Еліаде та ін.). Користування в наукових висновках і викладанні навіть ілюстративним матеріалом з творів цих авторів минулих століть.
7. В релігієзнавчу освітню сферу прийшло багато тих, хто не має належної підготовки з фаху, а відтак вони часто лише дискредитують і знецінюють релігієзнавство як науку і навчальну дисципліну.



8. Маємо здрібнення і дублювання тематики наукових досліджень, втечу в дослідницькій роботі від актуальних проблем сьогодення у вивчення переважно проблем і подій історії релігії, історії духовності, вивчення без знання відповідної мови релігій певних зарубіжних країн, їх функціональності там. Як можна, скажімо, писати про вплив ісламу на арабську культуру, вважати себе фахівцем-ісламознавцем без знання арабської мови або ж вивчати релігію Індії без знання санскриту.
9. Наявна широка компіляція і плагіат матеріалів Інтернет-сайтів й подання їх як свого здобутку без будь-яких посилань. Наявний такот переклад зарубіжних релігієзнавчих видань українською мовою і видрук їх вже за своїм прізвищем як своїх наукових праць чи навчальних посібників.
10. Українське релігієзнавство має визнані здобутки в дослідженнях з історії, політології та етнології релігії, християнської конфесіології, проблем суспільного буття релігії. Водночас відсутні значимі наукові розробки з філософії і феноменології релігії, з історіософії, соціології і психології релігії. Дослідження таких релігієзнавчих дисциплін як «Економікологія релігії», «Етикологія релігії», «Релігієзнавча саєнтологія», «Культурологія релігії», «Правологія релігії» (назва їх умовна) лише розпочинається, тематичне поле і понятійно-категоріальний апарат їх ще визначився. А між тим без усього цього комплексу релігієзнавчих дисциплін ми не матимемо всієї повноти релігієзнавства як гуманітарної науки, без викладання таких навчальних дисциплін на факультетах релігієзнавчої спеціалізації освіта буде неповною, половинчатою. Попервах можна лише рекомендувати включити до навчальних планів релігієзнавчих спеціалізацій курс «Дисциплінарне релігієзнавство», підручник з якого буде нами видрукований в цьому році.

Враховуючи те, що нині в Україні практично є одна академічна наукова установа з релігієзнавства, яка не може своїм штатом охопити всі актуальні проблеми нашої науки, прагнутимемо вирішити це питання шляхом кооперації наукової роботи всіх науковців-релігієзнавців країни. Ми передбачаємо створення при Українській Асоціації релігієзнавців тематичних дослідницьких груп із включенням до складу кожної з них науковців з різних наукових чи

освітніх установ України. Скажімо, будуть наукові тематичні групи з дослідження православ'я, католицизму, протестантизму, ісламу, нових релігійних течій, сучасної містики, історії християнства, історії релігії в Україні, історії релігієзнавчої і богословської думки, проблем свободи совісті тощо. Будуть групи з філософії релігії, психології релігії, правології релігії, етикології релігії, культурології релігії, богословського релігієзнавства та ін. Робота груп буде плануватися і виявлятиметься у виданні колективних монографій. Варто провести також спеціалізацію обласних осередків УАР в проведенні наукових конференцій, щоб усунути наявне дублювання в їх тематиці. До послуг дослідників релігії Центр релігійної інформації і свободи УАР відкрив в Києві Бібліотеку релігієзнавця, яка постійно поповнюється новинками фахової і богословської літератури. При ній працює зал релігійної та релігієзнавчої періодики.

Будемо сподіватися, що нам пощастить здолати ті труднощі, які переживає нині наша наукова сфера, хоч загалом наші здобутки все ж виглядають значно вагомішими, ніж в наших колег з ближнього зарубіжжя. Ніхто там не має трьох періодичних видань, а у нас є. Це – “Релігійна свобода”, “Українське релігієзнавство” та “Релігійна панорама”. Там не проводяться, як у нас, щороку, з видруком матеріалів, десятків наукових конференцій. У них відсутня у вузах як обов'язкова навчальна дисципліна “Релігієзнавство”. Вони не беруться до видруку багатотомної історії релігії своєї країни чи релігієзнавчої енциклопедії. Ми це маємо, але завжди хочеться більшого і кращого.

*К.Недзельський* \* (м. Херсон)

### СОТЕРІОЛОГІЧНА ФУНКЦІЯ ЖІНКИ В НАЦІОНАЛЬНОМУ БУТТІ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ

В житті українського народу жінка завжди відігравала важливу роль, що виходила далеко за межі її власне материнської функції – народжувати дітей задля того, щоб відбувалася біологічна зміна його поколінь. Українська жінка в повному сенсі цього слова виступала берегинею свого народу, маючи безпосереднє відношення до національної самоідентифікації українців, адже, як вихователька своїх дітей, закладала в їх душі позитивні для буття спільноти психологічні якості. Зважаючи на виразну релігійність і національну означеність української жінки, можна говорити про її сотеріологічну функцію в бутті української нації, позаяк саме завдячуючи своїй релігії та рідній церкві український народ зміг, попри важкі випробування долі, зберегти себе як повноцінний етнос, що здатний творити вищі рівні соціального буття. Але ж, ясна річ, не сама по собі релігія рятує когось від якихось негараздів, а люди як суб'єкти релігійності, що належним чином виконують волю Божу стосовно самих себе і своїх ближніх.

Отже, підставою для постановки проблеми стосовно погляду на жінку як на сотера українського народу є безпосередній зв'язок між буттям української нації та її релігійністю, а останню, як відзначають дослідники, значною мірою формує жінка. Доктор Б.Цимбалістий у статті “Родина і душа народу” зазначає: “Жінка-мати має особливе значення в ментальності українців” [Українська душа. – К., 1992. – С. 85]. Цей дослідник будує своє ствердження на спогадах тих українців, які знаходилися під тиском атеїстичної пропаганди, але яким вдалося зберегти свою релігійну свідомість передусім, як вони про це самі свідчили, завдячуючи прикладові віруючої матері. Він звертає увагу на те, що “в наших поетів Україна виступає найчастіше під символом

---

\* Недзельський К.К. – кандидат філософських наук, доцент Херсонського державного університету.

жінки-матері (Т.Шевченко). “Україна-мати”, “ненька-Україна” – це епітети, які самі собою визначають характер українського патріотизму як любові синів до матері” [Там само]. Він також показує, що “в релігійному житті часто наголошується культ Богоматері більше, ніж культ Христа-Богочоловіка” [Там само, – С. 86].

Роль української жінки як сотера в бутті української нації тісно пов’язана з її виховною функцією. Як перша вихователька своєї дитини, вона впливає на її свідомість у найбільш чутливий період формування національно значимих рис і почуттів, зокрема її релігійності. Раннє дитинство є періодом найкращого сприйняття дитиною найбільш цінних для буття соціуму почуттів людини, для її успішної соціалізації, серед яких у першу чергу слід назвати почуття моральні, естетичні та релігійні. Дослідження, проведені американськими психологами релігії, довели, що найбільша релігійність спостерігається саме в дитинстві та підлітковому віці. Починаючи з 20 років релігійність поступово знижується і приблизно між 30 – 35 роками релігійний індиферентизм досягає свого апогею. В подальшому інтерес до релігії знову зростає, але ніколи не досягає того рівня, який притаманний дитині та підліткові [Попова М.А. Критика психологической апологии религии (Современная американская психология религии). – М., 1973. – С. 221-222].

Ці дослідження лише підтверджують з наукової точки зору прагнення деяких українських богословів та релігійних діячів привернути увагу до ролі української жінки у вихованні релігійності українського народу. Велике значення української жінки в етнозбереженні відзначав І.Огієнко (митрополит Іларіон). Він зокрема наголошував на проблемі створення родинного затишку, пов’язаного з оздобленням українського помешкання в національних традиціях, оскільки це “підносить нам духа” й овіває “душу теплом та спокоєм”, тобто на тому, що завжди було своєрідним привілеєм жінки. “Розумна й свідома мати, яка ревно пильнує за всім цим, скоро бачить наслідки такого національного провадження дому, – родина її міцна, а діти свідомі свого. А це – найбільше і найперше щастя кожної матері!” [Іларіон. Книга нашого буття на чужині. – Вінніпег, 1956. – С. 128-129]. І.Огієнко через все життя проніс образ своєї глибоко віруючої матері, яка заклала в його душу найвищі почуття любові до Бога, до власного народу і який, рано залишившись без батька, зміг, завдячуючи релігійно спрямованому вихованню своєї матері, стати одним із найавторитетніших українським вченим-філологом та богословом у ХХ ст.

Зважаючи на необхідність збереження української нації, І.Огієнко виступав проти змішаних в етнонаціональному та релігійному сенсі шлюбів: “Коли чоловік і жінка різної Віри, а до того ще й різної нації, така родина ніколи щасливою не буде. ...Мішані подружжя звичайно ведуть до винародовлення” [Там само. – С. 150-151]. А душпастир І.Музичка пояснює, що на відміну від єврейських традицій, згідно з якими євреї ідентифікують себе із національністю своєї матері, “у нашій європейській чи пак західній звичаю чоловік є головою родини, діти успадковують його прізвище і його національне (етнічне) походження” [Музичка І. Мішані подружжя. – Лондон, 1979. – С. 21]. Спостерігаючи за життям української діаспори в Англії, він засвідчує, що патрилійний підхід до національної ідентифікації, який прийнято також в українців, призводить до того, що діти українських жінок, які вийшли заміж за іноземців, часто перестають вважати себе українцями. “Скільки ми вже дівчат втратили в користь чужинців...”, – з сумом констатує цей дослідник [Там само, – С. 22].

Слід зазначити, що проблема етнозберігаючої ролі жіночого начала не є новою чи якоюсь винятковою для української нації. Вже з давніх часів люди усвідомили наскільки важливим є материнське начало для збереження свого роду, створивши культ жінки-матері. В Україні поширеним був культ святої Катерини, яка покликана була оберігати дівочу чистоту. Відомо також, що в слов'янській міфології існувала богиня Слава. Письменник IV ст. Агафангел писав про неї як про “велику царицю і пані, славу народу, що підтримує життя народне, матір всяких чеснот, добродійницю всього людського роду, золоту матір, матір-богиню” [Історія релігії в Україні: у 10 т. – Т.1.: Дохристиянські вірування. Прийняття християнства. – К., 1996. – С. 282-283].

Усвідомлення важливої для буття роду-спільноти ролі жінки-матері закріпилося і в мові: слова “родина”, “родовід” тощо семантично пов'язані з матрилійним принципом визначення родинних зв'язків. У витоках європейської цивілізації ще до виникнення християнства помітною була тенденція сакралізації жіночого начала, що мала на меті доведення до широкого загалу простої на перший погляд ідеї: суспільство, в якому занепадає мораль жіноцтва, приречене на нестабільність або й взагалі на безлад і повну дезінтеграцію усіх сфер життєдіяльності. Прикметним відтак є поцінювання жіночої цнотливості, а нерідко - й мудрості. Наприклад, в поемах Гомера знаходимо свого роду “подвійну” мораль стосовно подружньої вірності. Якщо чоловіки можуть мати багато наложниць, проти чого законні жінки особливо не протестують, то жінка має берегти чистоту до

весілля і вірність після весілля. Одисея зовсім не прикрасило б таке довге очікування, як очікування його дружини [Оссовская М. Рыцарь и буржуа. – М., 1987. – С. 48].

І український етнос в цьому відношенні завжди був на передових позиціях. Однією із найважливіших рис релігійності українського народу було надання культового значення жіночому началу, що сягає ще часів трипільської культури. Формуючи в українській ментальності важливі з точки зору етнозбереження і етнотворення риси, зміцнюючи дух української нації і її волю до гідного життя, українська жінка, немов рятівниця людства Матір Божа, виступає покровителькою, захисницею українського народу. На жаль, у зв'язку із процесами демістифікації та секуляризації на тлі бездумного захоплення благами техногенної цивілізації, що особливим чином проявилися на сучасному етапі української історії, призводять до того, що жінка починає втрачати свою специфічну українську релігійність, а це, звісно, неминуче тягне за собою послаблення її позитивного впливу на свідомість дітей, яких вона виховує.

Жінка може бути не лише рятівницею, але й перетворитися на пряму свою протилежність, якщо не є вихованою в системі справжніх моральних і духовних цінностей. Тримаючи в своїх тендітних руках велику владу над буттям спільноти, жінка, як і будь-який володар, може рухатися по “сотеріологічній вісі” від полюсу порятунку до протилежного полюсу загибелі. Ще Аристотель звернув увагу на те, що добрий цар – “сотер” свого народу, може перетворитися у пряму свою протилежність – його тирана і винищувача. Ось чому розвинуті релігійно-філософські вчення, поруч із зразковою, чеснотливою жінкою, завжди подавали “антизразок”, тобто таку жінку, яка не тільки не стверджує в суспільстві високу мораль, а й навпаки - руйнує її, не будучи здатною прищепити своїм дітям ідеалів добра і справедливості й слугуючи прикладом розбещеної поведінки. Вже в рамках моралі, виробленої в контексті національних релігій, знаходимо подібні протиставлення “жінки жінці” – жінки як вірної дружини і доброї матері своїм дітям, та жінки-розпусниці, від якої страждають як її чоловік, так і діти. Ця ідея знайшла відображення в образах Лукреції та Месаліни у Стародавньому Римі, а особливо – християнській моралі.

Добре відома дискусія про вчинок Лукреції, що точилася протягом багатьох століть в Стародавньому Римі, починаючи ще від епохи царів (кінець IV ст. до н.е.) і не скінчилася ще й у наш час. Така живучість цієї проблеми свідчить про надзвичайно важливу роль певних духовних і моральних рис жіночості для існування людства. Окрім того, що в образі Лукреції Тріціпітіни зафіксовано зразковий образ чеснотливої

дружини, яка трагічно позбавила себе життя після грубого насилля, яке вчинив над нею царевич Секст Тарквіній, але й приклад того, як благородний вчинок жінки може змінити долю цілої держави. Відомо, що обурений народ, дізнавшись про наругу над порядною римлянкою, виступив на захист її честі і доброго імені, що зрештою призвело до падіння царської влади (біля 509 року до н.е.). [Роменець В.А. Історія психології Стародавнього світу і середніх віків. – К., 1983. – С. 19].

Безперечно, таке обоження жіночої чистоти впливає із культу богині Вести, яка в римській міфології виконувала функції оберігання священного вогню міської общини, курії, власної родини. Жриці Вести – весталки, обиралися з дівчаток віком 6–10 років, від яких вимагалось зберігати невинність протягом 30 років, а за порушення цієї заборони їх замурували живцем. Весталки підтримували у вогнищі храму Вести постійний вогонь як символ державної надійності і стабільності [Мифологический словарь. – М., 1990. – С. 122]. Цей культ яскраво засвідчує, що вже в давні часи люди добре усвідомлювали етнозберігаючу роль жіночого начала, при чому, якщо в первісну епоху на перший план виходила репродуктивна функція жінки, її здатність дарувати своєму роду нові життя, то з виникненням перших цивілізацій акцент зміщується в морально-етичну її складову і тепер в ній поцінуються насамперед такі моральні якості, як вірність і цнотливість. Ще в рамках первісного суспільства виникають правила, які регулюють сімейно-шлюбні відносини з точки зору етнозберігаючої функції, які, з одного боку, накладають табу на інцестуозні статеві відносини (екзогамія), але водночас вимагають не розпорошувати серед інших племен свій генофонд жіночою нерозбірливістю у виборі статевого партнера (ендогамія).

Прикметно, що таке зміщення вимог до жінки співпадає з активізацією процесів етогенезу, а відтак від жіночої вірності, моральної чистоти в буквальному розумінні залежало благополуччя або й навіть життя цілої спільноти. В Аристотеля є досить прозора алюзія на те, що Спарту погубили невірні і розпусні лакедемонські жінки, хоча говорить він про це в дусі апологета рабовласницького ладу: “Надто вільне становище жінок виявляється шкідливим з точки зору тієї головної мети, яку ставить перед собою [лакедемонський] державний лад, і не слугує благополуччю (eudaimonian) держави взагалі” [Аристотель. Політика // Аристотель. Соч. в 4-х т. – Т. 4. – М., 1983. – С. 428-429 (1269 b 13-15)]. Зрозуміло, що рабовласницька мораль вимагала більше зовнішнього примусу задля того, щоб тримати “в певних рамках” статеву поведінку жінки і лише прийняття християнства

переміщує цей контроль всередину її душі, що набуває вже значення самоконтролю.

Піднесенню духовності жіночого начала сприяло поширення культу Матері Божої, а тому навряд чи випадково, як стверджують деякі дослідники, становище європейської жінки в XII ст. покращилося [Оссовская М. Рыцарь и буржуа. – М., 1987. – С. 92]. Для нас особливо цінним є цей факт з огляду на те, що зазвичай Середньовіччя асоціюється із епохою, що розглядає жінку як втаємничену прислужницю диявола, а тому винаходило вишукані способи задля підтвердження своїх підозр у її зв'язках із темною силою. Нині жінок вже не спляють, проте підозри у їх невірності не зникли і поступово перемістилися в площину проблеми “непорочного зачаття” Діви Марії. Але даремно шукати реальних доказів того, аби підтвердити чи спростувати ідею “про непорочне зачаття”, позаяк вона має не стільки фізіологічне забарвлення, скільки моральне, а тому виступає як зразок, ідеал жіночої поведінки.

На відміну від біологічної сутності людини, яка змушує її чинити відштовхуючись від принципу реальності, етика вчить про належну поведінку, тобто не про ту, яка є, а якою вона має бути. Ось чому “непорочність” Діви Марії має розглядатися передусім як морально-етична проблема. А це означає, що замість того, щоб шукати відповіді на неї в жіночому тілі, слід знаходити їх в її душі, в чистоті її помислів стосовно статевої поведінки. У своєму соціетальному вимірі цей культ означає не що інше, як чітку інтенцію нашої думки на те, що жінка може виступати і як рятівниця, тобто своєрідний сотер свого роду, але водночас і як його руйнівниця. В християнському дискурсі це виглядає так: коли в жінці проявляється її божественна природа, тоді вона виступає берегинею своєї сім'ї, свого роду; натомість, коли в неї вселяється диявол, тоді добра від неї чекати не варто. З точки зору психології, диявольське в жінці – це вирування невгамовних пристрастей в її душі, а божественне – високі і ніжні материнські почуття. Як показує тривалий релігійний досвід людства, розпалити в людині дикі пристрасті, а відтак і загубити її душу набагато легше, аніж опанувати їх засобами виховання і самовиховання й, тим самим, врятувати від моральної і духовної деградації.

Особливо підкреслено розводиться за полюсами “спасіння-загибель” жінка в моральній доктрині раннього християнства. З одного боку зустрічаємо культ Діви Марії, як найдовершенішого зразка моральної поведінки, яка, породивши Спасителя людства, сама, по суті, є його першою Спасителькою. Очевидно, що якби Син Божий через тіло своєї матері не зміг утілитися в боголюдину, то він не зміг би й



виконати роль Спасителя усього людства. Тут ми чітко бачимо те, що на жінку нібито не покладається прямо функція рятувати людство, проте їй дається не менш цінний дар – народжувати і належним чином виховувати своїх синів, які безпосередньо рятують своїх ближніх від духовної загибелі.

Однак, також добре відомо, що раннє християнство наскрізь просякнуте зневагою до жіночого начала як до такого, що спокушає чоловіка, зваблює його і губить його душу. Саме тому середньовічна християнська мораль виглядає нерідко як репресивний засіб щодо жіночості і закликає навіть вести безшлюбний спосіб життя задля порятунку своєї душі. Цілком ймовірно, що середньовічна мораль з її акцентуванням на гріховному началі в жінці, спонукала до руху жінок за емансипацію в добу Просвітництва. Добре відомі факти “полювання на відьом”, що нерідко у своїх засобах виходило далеко за межі здорового глузду. Але, тим не менш, такі речі сповнені певного сенсу і покликані були “вигнати жінку” із ніші “розбещеної спокусниці”, в якій вона, замість оберігання і спасіння людини, перетворюється у свою діаметральну протилежність – губителя себе і разом із собою цілого людського роду.

На психо-фізіологічному рівні це може пояснюватися так, що материнський інстинкт може легко переходити із культурою прищепленого почуття в темний інстинкт – дике, нестримне і невгамовне лібідо. Зрозуміло, що жінка, в якій пробудилося дике лібідо (менада, як жінка що “втратила розум” у греків; читай – “материнські почуття”) не лише є втраченою для суспільства. Вона стає для нього реальною загрозою, оскільки під загрозою опиняється виконання нею найважливішої для збереження людського роду материнської функції. Натомість материнський інстинкт для свого окультурення потребує тривалої і копіткої праці, тобто для того, щоб досягти рівня тих глибоких людських материнських почуттів, якими була наділена Матір Божа.

Культ Діви Марії першочергово спрямований саме на те, щоб піднести в жінці її материнське начало до рівня субстанційних основ соціального буття. Перетворити “сліпий” і холодний природний інстинкт розмноження в розумом освічені теплі материнські почуття, які на все життя можуть обігріти душевною теплотою її дітей і закласти в їх свідомість те найважливіше, що визначає гідне життя їх самих і їх народу – одне із найважливіших завдань національного виховання української жіночої молоді. І навряд чи це завдання можна виконати у відриві від іншого – відродження Української Національної Церкви з її чітко вираженим культом Діви Марії.

Слід зазначити, що поширення цього культу в українській релігійній традиції опосередковано сприяло самоствердженню і самозбереженню української нації, адже він позитивно впливав на формування високих материнських почуттів українських жінок. Втрата морального авторитету – культової сили образу Пречистої Діви Марії, призводить до негативних трансформацій в моральному житті українського жіноцтва. Позитивно оцінював цнотливість українських жінок відомий французький картограф Гійом Левассер де Боплан, що деякий час у XVII ст. прожив в Україні. Описуючи весільні звичаї українців, він наводить приклади того, наскільки високо ставилась в тогочасному українському суспільстві невинність молоді і взагалі жіноча цнотливість [Боплан Гійом Левассер. Опис України. – К., 1990. – С. 79-80].

Однак, на зміну стриманій в сексуальному житті жінці, вихованій на релігійних традиціях, святому образу Діви Марії, приходять культ розкріпаченої жінки, пропагований сучасними лібералізованими ЗМІ, для якої стать є передусім джерелом грубої фізіологічної насолоди, а не радості від дарування життя своїм дітям. Захисники моралі б'ють на сполох у зв'язку з поширення таких явищ, як зачаття дітей у позашлюбному статевому спілкуванні і нерідке, через це, викидання новонароджених дітей неповнолітніми жінками-матерями. Залишені без материнської ласки такі діти на все життя зазнають втрат в емоційному житті. Спеціальні дослідження, що свого часу були проведені за кордоном, показують: “Усі почуття, для яких характерним є елемент прагнення, прив'язаності до інших людей, що, мабуть, можна віднести до найбільш важливих людських рис, формуються на підставі зв'язку дитини з матір'ю, і, якщо вони не зародилися в дитинстві, в подальшому їх виникнення є майже неможливим” (Рашбург Й., Попер П. Секреты личности. – М., 1983. – С 14]. Найцінніше, що дає дитині її зв'язок із люблячою матір'ю, то це формування здатності любити інших людей і цінувати їх хороше до себе ставлення.

На жаль, деякі модні вчення про людину виконують роль, м'яко кажучи, не дуже вдалий заміників християнського шанування жіночого начала. Зокрема, своєрідна інверсія принципу дослідження в психоаналізі, коли за вихідний пункт береться не божественне, а гріховне, патопсихологічне начало в людині, призводить до погляду на жінку як носія грубих фізіологічних потягів, що містяться в її підсвідомому. Відтак стверджується, що жінці притаманний якийсь “кастраційний комплекс”, що нібито змушує її заздрити чоловікові за наявність у нього “повноцінного” дітородного органу, а тому, щоб

позбутися цього комплексу, всіляко маскулінізується. “Згідно з Фрейдом, у дівчинки формується *заздрість до пенісу*, що в певному сенсі є психологічним аналогом страху кастрації у хлопчика” [Хьелл Л., Зиглер Д. Теорії личности. – СПб, 2000. – С. 125]. Цілком можливо, що, з точки зору психопатології, ця теорія має право на існування, проте екстраполювати її положення на усі сторони життя жінки не варто. Адже так сама ця теорія може закомплексувати цілком нормальну в психологічному плані жінку стосовно своєї ущербності відносно чоловіків. Мабуть с таким же успіхом у чоловіків можна було б відшукати підсвідому *заздрість до жінки* з приводу того, що, на відміну від неї, вони не здатні народжувати дітей.

Найгірше ж є те, що вульгарно витлумачені положення психоаналізу здатні завдати нищівного удару моралі, вихованій на основі християнського віровчення. Зокрема, десакралізуючи образ Божої Матері, а разом із тим і святість народженого нею Сина Божого, це вчення - свідомо чи несвідомо - сприяє тотальному розпадові жіночої моралі. Не слід думати, що України цей наступ бездуховності не стосується, адже, незважаючи на давно розвінчані деякі положення класичного фрейдизму за кордоном, у нас вони нерідко сприймаються як щось нове і навіть екзотичне. Наслідки ж деградації українського жіноцтва на тлі багатьох інших негараздів, що їх зазнавала і продовжує зазнавати українська нація, можуть бути для неї просто катастрофічними. Вихована в традиціях української релігійності жінка завжди була рятівницею свого народу, однак вона може стати причиною його загибелі, коли й надалі такими ж темпами втрачатиме ознаки української національності і релігійності, піддаючись спокусам диявольського світу, що хитро маскується в “деталях” техногенної цивілізації і модних, широко розповсюджених псевдовчень про природу і сутність людини.

Згідно з християнським віровченням, спасіння досягається завдячуючи синергії (взаємодії) людини і Бога. Українська жінка завжди володіла унікальним даром відчувати і налагоджувати цей зв'язок, від чого вигравав весь український народ. Тож втрачати цей дар нерозумно, тим більше, що сучасний світ випробовує людей не тільки на здатність вижити фізично, але й духовно.

## НАВЧАЛЬНА ДИСЦИПЛІНА «ХРИСТІЯНСЬКА ЕТИКА»: ПОЗАКОНФЕСІЙНИЙ АСПЕКТ

Проблема викладання курсу «Християнська етика» в українській школі є однією з найбільш дискусійних в освітньому, науковому, релігійному середовищі. Відразу з експериментальним введенням навчального курсу у 1992 р. це питання набуло суспільної актуалізації й по-сьогодні перебуває у центрі полеміки, незважаючи на законодавчу однозначність [Решетников Ю. «Християнська етика»: дежавю//<http://uath.org>]. Православні та Греко-католицька церкви України активно наполягають на своїй присутності в загальноосвітніх школах і не бачать (чи не хочуть бачити) альтернативи. Тоді як протестантські церкви, особливо малочисельні, бажають тільки одного, щоб їм не заважали створювати свої церковні школи як для навчання, так і для духовного виховання. Ось, наприклад, Церква Адвентистів сьомого дня вважає, що у багатоконфесійній державі державна і духовна освіта мають бути розділені [Див.: Гудзик К. Бути чи не бути викладанню релігії у світських школах. – День. - 26 січня 2006 р.]. Більше того, досвід викладання так званої християнської етики свідчить, що це призводить до порушення принципу свободи совісті, адже теологія не може бути надконфесійною, не прив'язаною до тієї чи іншої церкви. Загальноприйнятний сьогодні підхід щодо вивчення християнської етики в державних школах може призвести до панування однієї теології — теології, яку сповідує найчисельніша церква або церкви. У поліконфесійному суспільстві це може закінчитися екстремізмом і розбратом. У процесі впровадження курсу «Християнська етика» в загальноосвітні школи у Галичині такі проблеми вже виникали — проблеми християнської меншини, протестантів, права яких були порушені [Там само]. Не можна не рахуватися також і з атеїстами. Вони мають повне право на свій світогляд і ніхто не має права примушувати їх до вивчення християнської етики.

Отже, полеміка торкається проблеми: чи можливо викладати у державних навчальних закладах предмети, які пов'язані з релігією?

Введенням таких дисциплін фактично ігноруються норми Конституції та законів України про відокремлення Церкви від держави. Зокрема, Україна за всіма параметрами відповідає статусу країни, в якій церква відокремлена від держави, що затверджується багатьма як

---

\* Булига І.І. – старший викладач кафедри філософії та економічних теорій Рівненського державного гуманітарного університету.

внутрішньодержавними, так і міжнародними документами. Ст. 35 Конституції України проголошує, що жодна релігія не є обов'язковою в українській державі [Див.: Конституція України // <http://zakon.rada.gov.ua>]. Згідно Закону України «Про свободу совісті і релігійні організації», «державна система освіти в Україні... має світський характер», що вказує на цілком визначений погляд держави на це питання, відповідаючи міжнародним вимогам стосовно демократичного суспільства [ Див.:Закон України. Про внесення доповнень і змін до Закону УРСР "Про свободу совісті та релігійні організації": Прийнятий 23 груд. 1993 р. № 3795-ХІІ // Відомості Верховної Ради України. - 1994. - № 13. - Ст. 66; Закон УРСР «Про свободу совісті та релігійні організації». Прийнятий 23 квіт. 1991р. № 987-ХІІ // Відомості Верховної Ради УРСР. - 1991. - № 35. - Ст. 283]. «Ніхто не може встановлювати обов'язкових переконань і світогляду» [Див.: Закон України. Про внесення доповнень і змін до Закону УРСР "Про свободу совісті та релігійні організації": Прийнятий 23 груд. 1993 р. № 3795-ХІІ // Відомості Верховної Ради України. - 1994. - № 13. - Ст. 66; Закон УРСР. «Про свободу совісті та релігійні організації». Прийнятий 23 квіт. 1991р. № 987-ХІІ // Відомості Верховної Ради УРСР. - 1991. - № 35. - Ст. 283]. Власне, введення даної дисципліни передбачає як певні переконання, так і світогляд і акцент на світськості даної дисципліни проявляється фактично у відсутності ритуалу і священика. Держава не забороняє створювати освітні заклади відповідно до світоглядних позицій та «введення викладання з питань релігії чи переконань у місцях, що підходять для цієї мети», проте навряд чи для цього підходять державні заклади освіти, які в Україні перш за все конституційно відокремлені від церкви [Дзюба О., Єдута Т., Кришмарел В., Кость Н. Позначення досвіду державно-церковних взаємин на зміні освітніх парадигм в Україні // Науковий вісник Чернівецького університету. Збірник наукових праць. Вип..203-204: Філософія. – Чернівці, 2004. – С.305]. Отже, викладання курсу «Християнська етика» є винятково справою конфесій і викладатися він має в недільних школах, адже «навчальні заклади відокремлені від церкви, мають світський характер», «крім навчальних закладів, заснованих релігійними організаціями» [Див.: Закон України "Про освіту" №1060-ХІІ, із змінами від 19 грудня 2006 р // <http://www.osvita.org.ua/pravo/>]. Релігійна освіта не є державною справою і не повинна набуватися у світських школах, за державний кошт і при цьому — без належної освіти до цього викладачів. Церкви повинні відкривати свої власні духовні навчальні заклади. Сьогодні, однак, введення в загальну систему навчання у будь-якій формі християнської етики чи іншого

подібного предмету вимагає зміни законодавчої бази країни [Гудзик К. Бути чи не бути викладанню релігії у світських школах. – День. - 26 січня 2006 р.]. І, навпаки, консолідація християнських церков України на основі обстоювання викладання християнської етики у державних школах, говорить про кризу церков, про їхню незатребуваність більшістю громадян, про їхню неспроможність розвивати інститут недільних шкіл [Кисельов О.С. Про релігійний предмет “Етика віри” у державних школах України// <http://uath.org> ].

Введення «Християнської етики» викликає дискримінацію інших релігій, оскільки їхнє викладання МОН не забезпечує навіть потенційно. Закон України «Про свободу совісті і релігійні організації» проголошує, що «усі релігії ... є рівними... Встановлення будь-яких переваг або обмежень однієї релігії щодо іншої не допускається» [Див.: Закон України. Про внесення доповнень і змін до Закону УРСР "Про свободу совісті та релігійні організації": Прийнятий 23 груд. 1993 р. № 3795-ХІІ // Відомості Верховної Ради України. - 1994. - № 13. - Ст. 66; Закон УРСР. «Про свободу совісті та релігійні організації». Прийнятий 23 квіт. 1991р. № 987-ХІІ // Відомості Верховної Ради УРСР. - 1991. - № 35. - Ст. 283]. Цей принцип відокремлення держави від церкви і забезпечує свободу релігійного волевиявлення людини, гарантує відсутність переслідування за релігійними ознаками, але, головне, забезпечує рівність конфесій перед державою і відсутність пріоритету держави щодо жодної з них. Адже в українських школах навчаються діти не лише з християнських родин, а й мусульманських, іудейських, атеїстичних та ін. Таким чином, введення предмету «Християнська етика» має нетолерантну спрямованість та дискримінує інші релігійні напрямки, осіб нерелігійного світогляду, певним чином провокуючи міжконфесійний та міжрелігійний конфлікт. «А в Україні, де  $\frac{3}{4}$  релігійних організацій втягнуто до багатобічного міжцерковного конфлікту, це загрожує серйозними ускладненнями» (Цит. за.: Концепція вивчення «Основ релігієзнавства» в загальноосвітній школі (проект)].

Некоректності щодо інших світоглядних систем яскраво можуть проілюструвати витяги з програм «Християнської етики». Висловлювання, що дана система є найдосконалішою та найважливішою явно принижують всі нехристиянські віросповідання та їхню роль у становленні європейського суспільства [Дзюба О., Єдута Т., Кришмарел В., Кость Н. позначення досвіду державно-церковних взаємин на зміні освітніх парадигм в Україні. - С.305]. Зрозуміло, що введення цієї дисципліни свідчить про намагання християнської Церкви отримати статус офіційного визнання своєї необхідності в суспільстві.

Та навряд чи така модель може бути прийнятною в поліконфесійній та багатонаціональній державі.

Ще одним «каменем спотикання» для прихильників ідеї введення курсу є питання кадрового, навчально-методичного забезпечення, відповідно, і системи оцінювання знань цієї дисципліни, яка може становити порушення свободи думки та совісті. Підготовлені для вивчення дисципліни морально-етичного циклу підручники, посібники для вчителів написані з креаціоністських підходів, тобто ставлять за мету не стільки порушувати питання етики, скільки навести дітей до віри, до церкви, а вже потім долучити до християнських чеснот [Сухомлинська О. про «Християнську етику» без ілюзій // День. – 5 червня 2007]. Зміст навчально-методичної літератури спрямований на формування в дитини уявлення про теїстичну модель світу. Така модель, як й інша, мають право на існування, ніхто цього не заперечує. Але чи відноситься це до функцій школи, яка за своєю сутністю покликана формувати **науковий** світогляд, як і церква — теїстичний. *Таким чином, навчально-педагогічна діяльність підміняється катехизацією, яка має здійснюватись поза школою у спеціальних катехитичних осередках, як це відбувається на Заході і у відповідності із дотриманням законодавства України [Див.: Концепція вивчення «Основ релігієзнавства» в загальноосвітній школі (проект)].*

Одним з головних аргументів на користь введення цієї дисципліни є акцент саме на виховній спрямованості курсу. Акцентується увага на високоефективній, перевірній світовим та вітчизняним досвідом виховній системі, яка призводить до формування світогляду та поведінки, пов'язаних з християнською системою цінностей, що в кінцевому рахунку визначає спосіб мислення, діяльність людини та її життя в цілому. Сьогодні ж, коли діти, мовляв, стали злі, бездуховні, виховуються на жорстокостях сучасного світу, цей акцент на виховній спрямованості є прагненням уникнення відповідальності батьків за своїх дітей: вони зітхають із полегшенням – дітей виховуватиме школа. Але надії на те, що курс «Християнська етика» кардинально змінить моральність наших дітей (одна година на тиждень, 32 – на рік) – утопічні. Відповідно до міжнародних стандартів саме батьки, а не державні заклади освіти, мають виключне право щодо релігійного виховання дитини. До того ж, кожна сім'я має свої світоглядні і конфесійні позиції. Тому присутність релігійного компоненту у шкільній освіті може викликати протиріччя між відношенням до релігії в родині та школі, навіть у випадку, коли світоглядні позиції сім'ї збігаються з назвою релігії, морально-етичні доктрини якої викладаються у школах.

Релігієзнавчу освіту не слід отожднювати або підміняти теологією і саме одним із кроків щодо вирішення полеміки навколо введення дисципліни в загальноосвітніх школах може бути введення релігієзнавства як незаангажованого базису, яке допомагає у формуванні світоглядної позиції та духовних ідеалів, сприяє виробленню відкритої до світу позиції, толерантного і поважного ставлення до різnorodних знань, вмінню спілкуватися з людьми, що мають відмінні погляди [Див.: Концепція вивчення «Основ релігієзнавства» в загальноосвітній школі (проект)]. Ознайомлення дитини з релігією в школі відповідно повинне вчити сприйняттю різних релігій в культурологічному аспекті. Людина з таким багажем знань про релігію завжди може розглядати своє життя, вчинки, їх мотиви різнобічно, в тому числі і з позицій іншої людини, яка має відмінні світоглядні позиції.

Сьогодні, коли суспільство знаходиться між реаліями посткомунізму, переживає труднощі перехідного періоду й долає негативну спадщину від недавнього тоталітарного минулого, система христинських цінностей і виховання набуває значного ступеня суспільної актуалізації. В цьому руслі доцільно було б, якби кожен займався своєю справою: школа формувала у дітей наукову картину світу; церква – релігійний світогляд; сім'я долучала до традиційних життєвих цінностей, а також до релігії; держава, політики вчили і показували приклад того, як жити та діяти в правовому, законодавчому полі.

*Л.Погоріла*\* (м. Житомир)

## **КАТОЛИЦЬКА БІОЕТИКА ЯК МОРАЛЬНИЙ РЕГУЛЯТОР ЛЮДСЬКОГО ВЧИНКУ**

Після часу наукових відкриттів, технічних революцій та культурних переворотів, після часу піднесення людського генію до найвищих вершин прийшов час глибокої тривоги за власне крихке майбутнє та усвідомлення досить хиткого стану багатьох, здавалося б, усталених речей. Розвиток інформаційного простору призводить до практики масового зомбування населення, в першу чергу дітей та підлітків, непорозуміння на ґрунті економічних та соціальних досягнень породжують затяжні міжнаціональні конфлікти. Прорив у галузі

---

\* Погоріла Л.М. – аспірант Житомирського державного університету імені Івана Франка.



медицини часто призводить до непоодиноких вибухоподібних ефектів в суспільстві. Крім того, результатом інтенсивного розвитку людської діяльності стало швидке забруднення навколишнього середовища. Слід зазначити, що забрудненою стала не тільки природа, все забрудненішими стають людські душі і тіла.

Різні медичні модифікації, ряд відкриттів та проривів (трансплантація органів, отримання стовбурових клітин, розшифрування людського генома, можливість клонування тварин та людини, зміна статі тощо) призвели до того, що, власне, їх вже потрібно вирішувати як серйозну проблему. Крім того, суто медична практика тісно переплелась з моральною стороною людської діяльності. Невтішний висновок такий: намагання швидкої та надійної терапії, постійне втручання в сферу людського недослідженого мало прямо-таки протилежний ефект – людина почала сама себе знищувати. Однак і на таку діяльність з'явилась реакція. В кінці 70-х років ХХ століття виникає наука біоетика, яка намагалася й зараз активно намагається відстояти людське право на власну моральну гідність та відстояти особистість з її таємними, інтимними сторонами життя. Слід додати, що в цієї досить молодій науці є спільник – Церква, в нашому випадку - Римо-католицька, вся діяльність якої направлена лише на людину як на найдосконаліше Боже творіння та на збереження гармонійної цілісності особи.

Проблеми, якими займається біоетика, є одними з **найактуальніших** на даному етапі розвитку людини. Вони потребують детального розгляду та делікатного підходу. **Метою** статті є розкриття всіх питань, якими займається біоетика з точки зору католицького віровчення. Крім того, слід вказати на жіночий потенціал як на невичерпний ресурс в цій боротьбі за фізичну і моральну цілісність людської структури.

Хоча біоетика є досить молодією наукою, її передісторія накопичує значний досвід знань, тому що будь-яка медична дія завжди буде розглядатися також і з етичної точки зору (як приклад, можна згадати вчення давньогрецького лікаря Гіппократа). Але особливої актуальності набуває це питання після Другої світової війни. Католицький мислитель Жак Судо вбачає однією з найважливіших предтеч й разом з тим останнім поштовхом в актуалізації біоетичних поглядів розкриття Нюрберзьким процесом лікарських злочинів при фашистському режимі, після якого «світ поставив під сумнів добросовісність лікарів та лікарську етику» [Судо Ж. История биоэтики, дискуссии, этическая ориентация // [http:// bioeticsclub. narod. ru/ russian /bioetics/read/js\\_ bioetics.htm](http://bioeticsclub.narod.ru/russian/bioetics/read/js_bioetics.htm)]. Крім того, мислитель наводить приклади й

інших пізніших аморальних лікарських експериментів, які проводились над літніми людьми (введення бруклінськими лікарями ракових клітин літнім пацієнтам без їхньої згоди), введення вірусу гепатиту в організм фізично несправних дітей тощо.

На сьогодні суспільство, а також католицьке віровчення розглядає біоетику як науку про моральність людської поведінки у біологічно-медичній галузі та в сфері охорони здоров'я стосовно її відповідності моральним нормам та цінностям [Родина – спільнота любові //XXII Міжнародний Конгрес Родина. - К., 2007. – С.350].

Соціальний та культурний контекст, у якому виникає біоетика характеризується трьома головними рисами:

1) швидким прогресом біомедичних наук та виникненням нових етичних проблем, пов'язаних із здатністю людини керувати біологічними процесами з непередбаченим наслідками цього;

2) дедалі яснішим усвідомленням факту існування незаперечних прав людини;

3) необхідністю переосмислення стосунків людини із зовнішнім середовищем [Бойко І. Біоетика. – Львів, 2008. – С.14].

Як наука, біоетика виникла в США, а сам термін було введено в 70-х роках ХХ століття американським лікарем Ван Ренсселером Поттером (основна його праця – "Біоетика: міст у майбутнє"), який і був одним із її засновників. Поттера, який за фахом був онкологом, надзвичайно хвилювала проблема втручання медичної практики в сферу людського організму, досить часто спричиняючи при цьому непоправимі наслідки.

Е.Згречча, один з найперших науковців-біомедиків, який підкреслював проникаючий вплив біомедичних технологій на людське життя, поставив питання, які стосувались етики і які були ще невідомі медичній етиці та медицині зокрема [Родина – спільнота любові. – С.349].

Принципи, що відображають в тій чи іншій мірі основні засади біоетики можна побачити у вченнях таких мислителів, як А.Швейцер, Е.Фромм, П.Тейяр де Шарден, українських філософів – Г.Сковороди, А.Шептицького, В.Вернадського, І.Мірчука. Римо-католицьке етичне вчення хоча й всією своєю діяльністю характеризується високогуманною направленістю, однак погляди папи Івана Павла II, його заклики до взаємної поваги і любові та пошани до людського життя стоять на особливій позиції.

Наразі виділяють загальну біоетику, яка охоплює власну історію, основи, принципи, спеціальну (чи практичну), яка займається власне

медичними питаннями та *клінічну*, яка співвідносить моральну та медичну сторони питання.

Про серйозність вивчення біоетичних проблем, зокрема і для нашої держави, говорить й те, що біоетику починають викладати в українських медичних навчальних закладах (вперше як наукова дисципліна вона була введена в 1998 році в Львівському національному медичному університеті ім. Данила Галицького).

Погляди католицької Церкви хоча й співзвучні з основними принциповими засадами вчення біоетики, але все ж таки вони зацентровують увагу на причинах людського морального занепаду та пропонують власний рецепт виходу з цієї складної ситуації (між іншим, не вигадуючи нічого нового, закликають дотримуватись власне традиційних християнських морально-етичних норм).

Людське життя тому стало об'єктом різноманітних маніпуляцій, що зміщення акцентів з певних табуйованих положень перемістилося на позицію безмежної вседозволеності. Постійна гедоністична пропаганда, швидкий ритм сучасного життя, відсутність відчуття наслідків за зроблений вчинок, в тому числі антиморального характеру, культ суб'єкта аж ніяк не сприяють нормалізації взаємовідносин між загальнолюдською моральною практикою та процесом вчинку. Крім того, якщо до цього додати залишки тоталітарної та атеїстичної суспільної свідомості та досить низький рівень життя, то виходить, що людина загрузла в глибоко бездуховній кризі.

Разом з тим, вихід є, зауважує християнство, людина завжди може вибратися із гріха. Тому що, по-перше, Церква ніколи не зможе відмовитися від своєї просвітницької місії, а по-друге – Церква, як вчитель, ніколи не перестане проголошувати моральні норми. На цьому зокрема наголошував папа Іван Павло II [Йоанн Павел II. Идите с миром. Дар бессмертной любви. - 2004. – С.86].

Час, що прийшов після Другого Ватиканського Собору, приніс із собою аджорнаментовані погляди на здавалося б усталені речі. Ось і жіноча участь в загальнолюдській організації вже не обмежується лише репродуктивним внеском та євангелізованим вихованням дітей. Наразі від жінки очікують більше, ніж місії простої супутниці чоловіка: жінка сьогодні - це повноправний творець суспільного розкладу життя й повноправний відповідач за скоєні недоліки та помилки.

Папа Павло VI, говорячи про зміни, в тому числі й про ті, які проникли в традиційні морально-етичні сімейні норми і порядки, зауважує про «нове розуміння гідності жінки і її місця в суспільстві» [Вибрані документи католицької церкви про шлюб та сім'ю. Від Лева XIII до Бенедикта XVI. – Львів, 2008. – С.118].

Етико-медичні питання, які в першу чергу хвилюють Римо-католицьку Церкву – це досить широка практика абортів (в тому числі проблеми, що стосуються розвитку ембріона), використання стовбурових клітин, репродуктивні технології, сурогатне материнство, евтаназія, як проблема з багатьма знаками питання, трансплантація органів, самогубство та ряд інших.

Моральне вчення Римо-католицької Церкви базується на тому принципі, що людина є найдосконалішою істотою, створеною за подобою Божою, а людське життя є даром Всевишнього, а тому ніхто не має права змінювати процес людського фізичного існування – від зачаття до останнього подиху, навіть сама людина по відношенню до самої себе. Постійно наголошуючи на людській неповторності, індивідуальності та особливості, католицька Церква все частіше підіймає питання жіночого феномену, а також акцентує увагу на розумовому, чуттєвому та інтуїтивному потенціалі жінки, яка може внести реальний внесок в поглиблення людської моральної самосвідомості. Залучення жінок в процес діяльності із збереження фізичної та моральної людської цілісності сприятиме все глибшому вирішенню біоетичних питань. До жінки ще й тому особлива увага, що Католицька Церква надає важливої ваги питанню абортів та репродуктивних технологій. Небайдужість Церкви до цих проблем виражається в постійному піднятті цих актуальних питань в різних документах, статтях, виступах, засобах масової інформації.

Детально розглядаючи всі етапи розвитку людини, все ж особлива увага приділяється саме початку життя, починаючи з ембріонального розвитку. Створюється життя разом, як чоловіком, так і дружиною, однак особлива місія надається жінці, як суб'єкту, що виношує та дає життя новій людині і яка назавжди стане найближчою істотою для дитини.

Перш за все слід розглянути можливо найактуальнішу проблему біоетики – аборт. Питання відрізняється складною делікатністю і тим, що ведеться діалог не тільки між лікарем і пацієнтом, а ще й з новим життям. Досить довгий час ставилось питання про те, ким потрібно вважати ембріон? Католицька Церква однозначна в своїй відповіді: «Ембріон – не просто якийсь біологічний об'єкт, а, від своєї найпершої миті, ембріональна форма людського життя з генетичною спадковістю, притаманними лише людині диференційними динаміками, біохімічними та метаболічними характеристиками» [Бойко І. Біоетика. - С.41-40].

Відтак відповідь католицизму щодо штучного переривання вагітності – ні! Кожне людське життя має в Божому задумі окреме

покликання, яке ніколи не є ізольованим, а має значення також для інших людей, зазначають священники, й різко засуджують дії суспільства щодо легалізації абортів: «Спільне добро, про яке має дбати держава, повинно включати визнання і юридичну охорону людських прав, а серед них першого – права на життя. Треба змінити закон про аборт» [Божик В. Про що запитують люди священника. - Львів, 2007. - С.81].

Звичайно, існує ряд нюансів – це євгенічний, терапевтичний аборт, переривання життя, яке було зачатим внаслідок насилля. Церква закликає в будь-якому, навіть в найважчому випадку, зберегти новозароджене життя (така гуманна позиція дуже розходиться з позицією держави, в нашому випадку України, в якій здійснення абортів є узаконеним). Крім того, Церква намагається розповсюджувати інформацію про можливу серйозну загрозу здоров'ю жінки, яка вчинила аборт, і не тільки фізичному, а й духовному. Останнє є набагато вразливішим, Церква говорить про важку травму, яка не вилікується ніколи і зобов'язує священника допомагати жінкам, які прийшли покаятись в тому, що штучно перервали вагітність. Саме тому першочерговим завданням Церкви є не лише проповідь прощення гріхів жінкам та іншим задіяним особам (лікарям або чоловікам), але й надання їм прощення через таїнство Покаяння. Чим швидше жінка усвідомить потребу в цьому таїнстві, тим успішнішим буде її внесок у справу зцілення травм, спричинених абортів. Так зазначається в статтях біоетичного характеру [Бойко Ігор, отець. Духовне навернення і зцілення після абортів – завдання священника у святому таїнстві покаяння//Вісник Інституту родини і подружнього життя Українського Католицького Університету. – 2004. - №4. – С. 73].

Жінка, яка стала носієм нового життя, повинна виношувати та оберігати його до того важливого моменту, до тих пір, коли воно (життя) не побачить новий для нього світ. Аборт не співвідноситься з самою природною суттю жінки, тому завданням католицького біоетичного вчення є застереження від таких непоправних та протиприродних дій, як штучне переривання зачатого життя.

Ще одна проблема, яка безпосередньо стосується жінки та майбутнього життя і яка надто широко обговорюється в релігійних та медичних колах – це репродуктивні технології.

Одна з настанов, яку Бог дав старозавітнім євреям звучала так: «Плодіться й розмножуйтесь», тобто, для юдея основною метою шлюбного життя є народження дітей й виховання їх у дусі іудаїзму. Християнська традиція хоча й розглядає безшлюбне життя як один з кращих способів служіння Богу, але й народження дітей сприймає як

Божий дар і завжди підтримує і заохочує подружжя до відкриття нового життя. Однак не завжди молода подружня пара може зачати дитину природним способом. Проблема безпліддя існувала завжди. Вона є також однією з актуальних проблем сьогодення. Факторами впливу на чоловіче безпліддя є: алкоголь, паління, наркотики, радіація, венеричні захворювання, забруднене середовище життя і праці. У жінок до цих факторів слід додати ще й вік, контрацепцію та аборти, хірургічне втручання та погане харчування. На сьогоднішній день близько 1 млн. подружніх пар, тобто 6,8% сімей України, страждають від безпліддя [Бойко І. Біоетика. – С.108]. Але, разом з тим, сучасна наука пропонує таким парам інші способи зачаття дитини, як *in vitro*, так і *in vivo*. Зачаття дитини неприродним шляхом може відбуватися інтракорпоральним шляхом (коли чоловіче сімя вводиться в жіночі статеві органи) та екстракорпоральним шляхом (спосіб зачаття ембріона в пробірці, а потім перенесення його до жіночого організму). Такі технології передбачають використання як сперми чоловіка, так і донора. Крім цих технологій, досить не рідко бездітні подружжя вдаються до послуг сурогатних матерів. В цьому випадку запліднений в пробірці ембріон переноситься в матку відповідної жінки, яка й виношує дитину до повного її формування.

В своїй енцикліці *Humanae Vitae* («Людське життя») папа Павло VI ще в 1968 році застеріг людство від небажаних впливів щодо технологічного втручання в межі людського організму, а, особливо, відтворення людини шляхом механічного втручання, й поставив перед суспільством питання: «чи для сучасної людини, з підвищеним почуттям відповідальності, не настав час, коли передавання життя повинно регулюватися її розумом та волею, а не біологічними ритмами її організму?» [Вибрані документи католицької церкви про шлюб та сім'ю. Від Лева XIII до Бенедикта XVI. - С.118-119]. Які б благородні цілі не були поставлені в такому випадку, однак завжди вони будуть мати за собою небажані наслідки. Церква закликає прогресуючу науку не втручатися в сферу того, що було задумано Богом, бо лише через взаємно об'єднавчий духовний та фізичний статевий акт подружжя зможе спроектувати повноцінне нове життя. Лише природній шлях здатний забезпечити розвиток гармонійної особистості, до такого делікатного та таємничого питання не слід застосовувати сторонню біологічну «допомогу».

Оцінюючи з моральної точки зору весь ряд репродуктивних технологій, Римо-католицька Церква не схиляється ні до однієї. Яким би шляхом не було здійснено запліднення – гомологічною чи гетерологічною інсемінацією або інтракорпоральним чи

екстракорпоральним заплідненням – все одно таке штучне відбивається на гідності людської особи. Католицька мораль, захищаючи природний спосіб відтворення, не просто відстоює багатовікові традиції, а й передбачає можливі небажані наслідки. Наприклад, феномен банків ембріонів, який породив жваву дискусію навколо своєї діяльності - крім моральної сторони питання, тут постає біологічна та навіть юридична проблема. Донорство обов'язково передбачає анонімність, однак, запліднюючи різних жінок спорідненими ембріонами, виникає можливість народження однокровних братів та сестер, які нічого не будуть знати про свій кровний зв'язок. Таким чином, хоч і з невеликим відсотком, але між ними існуватиме можливість укладання шлюбу, що не тільки забороняється юридичною стороною, а й матиме великий генетичний ризик для їх майбутніх поколінь.

Явище сурогатного материнства, до якого все частіше вдаються безплідні подружні пари, також стало причиною широкої соціальної дискусії. Церква говорить навіть про долю аморальності такої діяльності, коли людське життя просто стає своєрідним актом купівлі-продажу. Трагічності цій ситуації надають випадки, коли, виносивши дитину, сурогатна мати не може розірвати з нею зв'язок і категорично відмовляється віддавати дитину, чи коли батьки-замовники відмовляються забирати дитину, яка народилась з певними вадами.

Сурогатне материнство морально неприйнятне також через те, що воно комерціалізує материнство, відкидає його духовний вимір і зводить до передавання суто біологічного життя. Сурогатне материнство породжує практично нерозв'язні етично-соціальні проблеми, тому воно заборонене в усіх європейських країнах. Зачинати чи виношувати людське життя із заздалегідь висловленим наміром його відчужити є неприпустимим – проголошує католицька мораль [Бойко І. Біоетика. – С.122].

Використовуючи репродуктивні технології, як механізми, направлені на допомогу безплідним парам, католицька моральна думка застерігає їх від непродуманих складних наслідків і непередбачуваних нюансів.

Ще одним особливим питанням, яким займається біоетика та проти якого виступає морально-етичне вчення Католицької Церкви, це - різні ембріональні маніпуляції (здобуття стовбурових клітин з ембріональних зародків та різні експерименти на ембріонах). Захищаючи свою діяльність, медична наука оперує аргументами вимушеного використання зародків для подальшого успішного розвитку медицини та тим, що ембріон, у якого ще не сформувалась нервова система, не можна вважати людиною. Католицька моральна

думка з цього приводу завжди буде однозначною – з моменту запліднення яйцеклітини починається нове життя, яке не є ні життям матері, ні батька, а тільки нової людини з її власним розвитком. Воно ніколи не стало би людським життям, якби таким не було від початку – зазначено в «Інструкції про повагу до людського життя на його початку і гідність продовження людського роду» Священної Конгрегації у справах віровчення [Вибрані документи католицької церкви про шлюб та сім'ю. Від Лева XIII до Бенедикта XVI. – С. 340].

Фантастичним досягненням науки можна вважати операції з клонуванням живих організмів. Клонування – це фактично розмноження нестатевим шляхом (наприклад, партеногенез, як нестатеве запліднення в рослин та безхребетних тварин, однойцеві близнюки, як приклад людського «природного» клонування). Однак можливість клонування людського організму різко засуджується Церквою, з огляду на те, що це передбачає відкидання Божого плану створення людини. Також це передбачає нівелювання споконвічних подружніх стосунків як взаємодарування на духовному та фізичному рівнях.

Єдине, до чого Церква відноситься з поблажливістю, – це терапевтичне лікування безпліддя.

Католицьку біоетику хвилюють проблеми, що пов'язані не тільки з народженням людини, а й із завершенням її життя. У зв'язку з використанням новітніх технологічних засобів, які мають можливість продовжити біологічне існування людського організму, з кожним роком питання евтаназії набирає все більшої актуальності. Прихильники евтаназії вказують на те, що гідна смерть краще, ані ж страждення існування – смертельно хворі пацієнти вправі вирішувати такого роду питання й робити вибір на власний розсуд. З іншого боку, суворі противники евтаназії, такі як Римо-Католицька Церква, вбачають в діях лікаря, який погодився на евтаназію, елемент вбивства, а в позиції пацієнта – свого роду самогубство. Перше й друге для католицької моралі є бунт проти Божого дару й завжди буде розглядатися як зло по відношенню до задуманого Всевишнім плану. Неодноразово порушуючи це питання в документах, статтях, промовах, глави Ватикану закликають відмовитись від евтаназії, мотивуючи це тим, що «по-перше, евтаназія є дією, яка протиставляється Богові. Тільки Бог має таку владу», і «коли людина, засліплена своєю дурістю та егоїзмом, присвоює її собі, тоді неминуче робить з неї знаряддя несправедливості та смерті». По-друге, евтаназія ціль у найвищу цінність людини – життя. По-третє, евтаназія неприйнятна тому, що підриває загальне добро суспільства» [Кришталь Г. Евтаназія в контексті права на гідну



смерть//Вісник Інституту родини і подружнього життя Українського Католицького Університету.– 2004. - №4. – С. 96-97].

Питання самогубства чимось співзвучне з питанням евтаназії, хіба що в цьому випадку життя себе позбавляє особа без сторонньої допомоги (якщо не брати до уваги випадки доведення до самогубства). Проблема суїциду, яка з розвитком людського феномену набирає все гострішої актуальності ще й тому, що сучасний світ більше загострюється на глобальних великомасштабних проблемах, забуваючи про маленьку людину з її щоденним клопотами, хвилюваннями, невдачами. Часом кинута у вир бездушного мегаполісу людина втрачає сенс життя, не знаходить цілей власного існування і єдиний вихід з такої ситуації вона вбачає в припиненні свого існування. Гуманна католицька мораль терапію такої безвиході бачить в міжособистісному відвертому спілкуванні – з сім'єю, Церквою, друзями, близькими. Завданням родини, матері, в першу чергу, є прищеплення дітям любові до життя та відчуття самозбереження заради досягнення життєвої мети. Різко засуджуючи суїцидні вчинки, Церква все ж виокремлює свідому жертвовну смерть в ім'я вищих цінностей: мучеництво, політичне самогубство (наприклад, страйк-голодування), смерть з любові (заради спасіння близької людини), релігійну жертву. Однак, не беручи до уваги такі крайні й досить поодинокі випадки, а враховуючи причини необдуманого (в будь-якому випадку!) рішення самогубства, Церква пропагує культ життя та закликає цінувати власну екзистенцію.

З огляду на вищевикладене висновок такий: католицька мораль найвищим в світі благом вважає людське життя. Тому абсурдною виглядає ситуація, коли людина починає знищувати саму себе, нехай і мотивуючи це досягненням благородних цілей. Дехристиянізація суспільства загрожує повній деморалізації свідомості й ставить людину в тупикову ситуацію, де перспектива виходу здається недосяжною мрією. Слід зазначити, що проблеми, якими займається католицька біоетика, тільки набирають своїх обертів. Загадуючи так далеко наперед, людина ризикує загубитися у вирі технічних процесів, втратити відчуття власної цілісності й перестати відчувати особисту вартісність та індивідуальну гідність.

Папа Іван Павло II в своїх численних промовах закликав людство з більшою обережністю дивитися на власну експериментальну діяльність, побільше задумуватись над майбутньою долею власних нащадків.

Католицьке біоетичне вчення завжди буде відстоювати право людини на гідний та справжній початок життя та на гідне та природне

його завершення. Людина для Церкви завжди залишатиметься мірилом цінностей, благодаті та високоморальної духовності.

*О.Савчук*\* (м. Івано-Франківськ)

## ПРОБЛЕМА РЕЛІГІЙНОГО ПЛЮРАЛІЗМУ СУЧАСНОГО ГРЕКО-КАТОЛИЦИЗМУ В УМОВАХ ПОСТМОДЕРНУ

Сучасна християнська релігійність у цілому і зокрема греко-католицький спосіб її вираження всебічно пов'язані з суспільною свідомістю. Релігійність трансформується так само інтенсивно, як і інші складові останньої. Саме тому на сьогодні актуальним є аналіз, з одного боку, співвідношення екзистенційного і антропоцентричного, а з іншого - плюралістичного наповнення сучасного українського греко-католицизму та з'ясування оптимального ступеня цього співвідношення.

На релігійність сучасних людей та форми її вираження впливає тотальна плюралізація цінностей, норм і зразків поведінки, складовою якої зокрема є споживацька й індивідуалістична свідомість громадян, сильне прагнення «бути щасливим», не докладаючи жодних зусиль в досягненні цього. На думку польського богослова, дослідника сучасних форм вираження католицької релігійності Л. Дичевського, плюралізм як такий домагається не просто різноманітності релігійних форм, а різноманітності людської тотожності [Dyczewski L. Społeczno-kulturowy kontekst religijności // Kościół w życiu publicznym. – S. 103].

Спосіб вираження релігійності крізь призму плюралістичного світогляду вперше в католицизмі було сприйнято як об'єктивну даність на II Ватиканському соборі. Про це свідчить уже сама назва одного із документів Собору – душпастирської конституції «Про церкву в сучасному світі». Ці слова, як слушно висловився кардинал В. Каспер, підкреслюють відкритість церкви до сучасного світу, а назва цієї конституції виражає зміну ставлення церкви до плюралістичного у своїй основі сучасного світу, адже йдеться не про «церкву і сучасний світ», а «церкву у сучасному світі». Тим самим

---

\* Савчук О.І. – аспірант кафедри релігієзнавства і теології Прикарпатського національного університету імені В.Стефаника.

було задекларовано готовність церкви інтегруватися у суспільство [Каспер В. Да будут все едино. – М., 2008. – С. 268].

Вчення католицизму до II Ватиканського собору базувалось на фундаментальному принципі, що право на існування має лише істина. Саме тому, займаючи таку позицію Католицька Церква у XIX ст. повністю відкидала релігійну свободу, яка сприймалася у плюралістичному ліберальному сенсі. Ідеалом для багатьох була католицька держава. Саме тому, як засвідчує історичний досвід, плюралістична ситуація у сучасному суспільстві не є такою однозначною, як це може здатися на перший погляд.

II Ватиканський Собор визначив нові акценти та перспективи, що кардинально змінили історичне обличчя Католицької Церкви у сучасному світі. Однак, аналізуючи документи Собору сьогодні, ми повинні усвідомлювати, що ситуація після Собору кардинальним чином змінилася й значною мірою ускладнилася.

Душпастирська конституція «Про церкву в сучасному світі» вже із самого початку виявляла об'єктивність та неупередженість позиції Католицької Церкви у її ставленні до суспільства. Про це свідчать зокрема такі її рядки: «Радість і надія, скорбота і тривога наших сучасників, - це також радість і надія, скорбота і тривога учнів Христа, і немає нічого по-справжньому людського, що не знаходило б відгуку в їх серцях» [Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі „Радість і надія” – „Gaudium et spes” // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декларації, декрети. – Львів, 1996. – С. 499-500].

У деклараціях собору культурний плюралізм розуміється як певна множинність географічно відокремлених культур та суспільств, які існують паралельно. Культурний плюралізм, з яким ми стикаємось сьогодні, часто описується тут цілком по-іншому, як мультикультурне суспільство, яке, у свою чергу, складається з різних культур та етичних систем, релігій та віросповідань, що співіснують в межах одного суспільства.

Дуже складний устрій сучасного суспільного життя є величезним викликом для християнства. Адже не секрет, що плюралістичні суспільства доволі нестабільні. Через це найбільше страждає молодь, якій доволі складно орієнтуватися у цій обстановці. Звідси виникає конфлікт між соціальними ролями та етичними нормами, які, з одного боку, диктує сімейне, професійне та економічне життя, а з іншого – ті стандарти, які визначає Церква. Таким чином, плюралізм активно втручається в особисте життя кожного.

На протипагу плюралістичному індиферентизму за останні десяти роки представниками всіх релігій, культур та деномінацій піднімається питання про власну тотожність: хто ми? хто я? Для людини таке питання є надзвичайно важливим, адже ніхто не хоче розчинитися у безіменній цивілізації, однаковій у всіх частинах світу.

Загалом плюралізм у вираженні релігійного досвіду може мати і позитивний вплив на носіїв цього досвіду. Це стосується розмаїття літургійного життя, богословських течій, життя помісних церков, що особливо актуально для українського греко-католицизму. У цьому ж плюралістичному контексті слід сприймати й екуменічний діалог. Однак при цьому необхідно чітко усвідомлювати, що плюралізм для традиційного християнства є серйозним викликом. Адже плюралістична свідомість виявляє дуже важливу проблему: у її контексті важко втримати стабільність християнства, його інституційний та ієрархічний характер. Доволі складно крізь призму плюралізму пристосувати приватне та суспільне життя до зобов'язуючих етичних норм [ Здіорук С.І. Суспільно-релігійні відносини: виклики України ХХІ століття. – К., 2005. – С. 104].

Для розв'язання цього завдання необхідно зважити на своєрідну екзистенційну складову релігійного плюралізму, яка полягає у тому, що завдання інтерпретації світу та його моралі перенесене із Церкви та суспільства на конкретну людину. Надприродна реальність, яка є фундаментальною основою релігійного досвіду, перейшла у площину індивідуальної свідомості.

За висловом відомого релігієзнавця П. Бергега, сучасна людина ніби зняла Бога з високого трону і оселила його в собі, у своєму нутрі, сприймаючи його як батька, опікуна, порадирика та друга [ Dyczewski L. Społeczno-kulturowy kontekst religijności // Kościół w życiu publicznym. – S. 104].

Однак через слабкість самої людини таке сприйняття божественного одкровення призвело до трансформації розуміння поняття сакрального. В сучасному суспільстві змінюється поняття сакрального, передусім ставлення молодого покоління до нього. Автентичне відношення до сакрального має містити два елементи: захоплення релігійним досвідом, бажання ним поділитися, а також систематичне життя цим досвідом. Для багатьох наших сучасників домінує перша форма, друга – не існує, а якщо й існує, то у формі щита. Домінує ж захоплення. Якщо молода людина сьогодні не переживає захоплення надприродним світом, то вона просто відкидає надприродне. Черговим виявом кризи сакрального є зміщення ролей. Раніше саме сакральне диктувало людині умови, воно обирало місце

власного об'явлення та людей, яких посвячувало у свої справи, диктувало життєві норми і мету. Людина повністю підпорядковувалась сакральному, її життя було служінням йому. Натомість багато наших сучасників, які визнають сакральне, підпорядковують його собі, підходячи до сакрального утилітарно. Вони нічого не дають сакральному, натомість очікуючи від нього надзвичайних емоційних переживань, піднесення та очищення. Якщо цього не отримують, то залишають тимчасовий власний сакрум і починають шукати нового, а згодом виявляють повну байдужість щодо сакрального. Криза сакрального виражається також і в тому, що Церква, як інституція, яка ним опікується та несе у маси культуру, сформовану на базі сакрального, втрачає кредит суспільної довіри.

Усе виразніше виявляється плюралізм цінностей, норм та зразків поведінки, а також плюралізм у сприйнятті майбутнього. Все більшої популярності набувають молодіжні субкультури просхідної орієнтації, Нью-Ейдж, постмодернізм, щодо яких Католицькій Церкві усе складніше висловити свою позицію. Треба розуміти, що в суспільстві з'являються інші світоглядні та релігійні групи, які церква змушена поважати та з ними співпрацювати.

Звідси випливає, що у наш час саме ідеологічний, світоглядний плюралізм становить реальну загрозу для християнства. Адже, дотримуючись плюралістичної світоглядної парадигми, ми можемо досягнути лише те, що Бог означає для нас і не спроможні сприйняти природу Бога як таку. Залишаючи відкритою проблему Божественної істини, світ сприймається винятково естетично, особистий смак стає вирішальним критерієм [ Каспер В. Да будут все едино. – С. 271].

Першим на II Ватиканському Соборі розглянули питання про те, як поєднати претензію на володіння істиною, що є невід'ємною частиною християнства, із сучасними принципами свободи, які є частиною плюралістичного світогляду. Найповнішу відповідь на це питання дав виступ на Соборі тодішнього архієпископа Краківського Кароля Войтили. Він, як філософ, намагався пов'язати сучасні напрями філософії з теологією, висловивши концепцію про те, що людство володіє істиною лише у свободі, іншими словами - істина підпорядковується вільному вибору людини. Саме тому істина та свобода взаємопов'язані та взаємовизначають одне одного.

Місце християнства в плюралістичному світі найкраще описується з допомогою визначення «церква, яка служить». На думку В. Каспера, Церкву не слід сприймати тільки як певну соціальну службу, а необхідно її розуміти як інституцію, що проголошує істину, яка, у свою чергу, здатна визволити. Претензія християнства на

володіння істиною, якщо її правильно трактувати, не є тоталітарною, а навпаки - антитоталітарною.

У даній ситуації традиційне християнство все більше набуває рис творчого доповнення сучасної суспільної культури. Різноманітні форми секулярної культури, що виникають на ґрунті християнської, можуть бути рехристиянізовані з допомогою Церкви. Загалом плюралістичний індиферентизм у сприйнятті дійсності на українському ґрунті призвів до неочікуваного результату – в Україні відбулося зміцнення релігійної totoжності вірних. Саме тому погоджуємося з думкою о. М. Бендика, що так зване сопричастя культур є єдино можливим шляхом актуалізації релігійного досвіду в сучасному плюралістичному світі [Див.: Кияк С. Ідентичність українського католицизму: генезис, проблеми, перспективи. – Івано-Франківськ, 2006. – С. 452].

Для Українського Греко-Католицької Церкви християнська солідарність та релігійна толерантність є невід'ємними складовими її суспільного вчення в умовах плюралізму. Український католицизм з огляду на те, що християнство в сучасному українському суспільстві є вагомим чинником суспільної активності людини, справедливо дотримується позиції про недопустимість втягування Церкви в інші сфери суспільної діяльності, що трактується як велике зловживання релігією, яке є не лише прямим приниженням гідності християн як носіїв релігійного досвіду, а й приниженням самої Церкви, яка є юрисдикційно досконалою структурою.

Передумовою і свідченням релігійної толерантності, що є важливою складовою у розбудові громадянського суспільства, на думку кардинала Л. Гузара має бути щире бажання єдності: «Єдність прийде, коли будемо її на правду бажати. Не один чи другий ієрарх, не одна чи друга конфесія, але коли її буде бажати увесь наш народ. Тому нашим завданням повинно бути: застановитися дуже серйозно, не закидаючи один одному нічого, як би ми могли в нашому народі збудувати справжнє бажання, ефективне бажання єдності однієї Христової Церкви» [Владика Любомир Гузар. Виступ на круглому столі «Духовне єднання українських церков» II-го Всеукраїнського форуму українців // Патріярхат. – 1997. - № 11. – С. 21].

Однією з проблем розвитку українського суспільства є формування громадянської соціальної культури. Як зазначають дослідники трансформаційних процесів, стан останньої суттєво впливає на становлення соціальних інститутів. Визначаючи культурні цінності, які сприяють активізації суспільного життя, науковці завжди згадують довіру, яка, як певний етичний критерій, є ключовою

характеристикою соціальної культури. Адже саме через довіру посилюється зв'язок між індивідом та спільнотою, зростає почуття єдності. Схильність довіряти іншим - це необхідна передумова солідаризації, яка є однією із базових складових у переліку “соціальних чеснот”. Адже завдяки довірі формується так званий “соціальний капітал” – мережі груп, асоціацій, об'єднань, що створюються на добровільних засадах і сприяють активізації замученості особистості у процес вирішення загальносуспільних справ. Без довіри, базованої на спільних інтересах і цінностях, неможливо впровадити ефективну комунікацію між суспільством і владою, суб'єктами влади, різними прошарками соціуму. Крім того, відсутність довіри гальмує розвиток моральної культури суспільства.

Поняття суспільної довіри тісно перегукується із принципом субсидіарності, тобто взаємодопомоги, належного використання економічних резервів. Своє обґрунтування принцип субсидіарності знаходить як у свободі та гідності людини, так і в структурі та своєрідності малих суспільних груп, що мають певні права та завдання, які недоцільно виконувати суспільним утворенням більших масштабів. Папа Пій XI назвав принцип субсидіарності одним з головних положень, яке постійно захищає суспільне вчення Церкви. Це положення полягає в тому, що діяльність з боку суспільства має завжди підтримувальний характер, вона лише доповнює діяльність індивіда, сім'ї та професійного прошарку [Див.: Гьофнер Й. Християнське суспільне вчення. - Львів, 2002. - С. 62].

Повертаючись до категорії довіри, скажемо, що на думку антропологів та соціологів найважливішою є базова довіра до світу, яка формується у людини ще в дитинстві і складає необхідну передумову суспільного порядку. Вона опирається на усвідомленні соціальних правил і ролей, які є фундаментом так званої онтологічної безпеки [Большой толковый социологический словарь. – В 2-х т. – Т. I . – М., 1999]. На основі “онтологічної безпеки” відбувається чуттєве самовизначення людей за принципом “ми – вони”, “свої – чужі”. Впевненість у “собіподібності” тих, хто об'єднаний поняттям “ми” та “свої”, є основою кожної солідаристської практики.

Загалом, сучасна культура виробила й втілила суспільні категорії, які стали універсальними. Богословське входження у культуру відбувається позитивним шляхом. Головним принципом бачиться прийняття досягнень сучасної культури як часткових істин та пропозиція сповнення їх у християнстві. Об'єднуючим принципом для плюралістичного суспільства, у якому ми зараз живемо, є загальнолюдські цінності, ставлення до яких має бути богословським

та адекватним. Гуманізація світу у світлі загальнолюдських цінностей однозначно є фактором піднесення людської культури. Церква, у свою чергу, може запропонувати гуманізацію у Бозі. Основні суспільні категорії є для церкви перспективною і викликом одночасно, зокрема – це виклик глобалізації. УГКЦ на основі свого досвіду може стати моделлю глобалізації, образом якої, на думку багатьох сучасних українських богословів, є її помісність, тобто відкритість на вселенськість при збереженні повної ідентичності, культурної та еkleзіологічної [Шевчук С. Аналіз конкретних обставин життя українців (греко-католиків) на тлі моралі нинішнього світу // Документи Патріаршого Собору Української Греко-Католицької Церкви: третя сесія (м. Львів 30 червня – 4 липня 2002 р.). – Львів, 2002. – С.52].

Перш ніж перейти до аналізу конкретних феноменів, які характеризують ту нову “культуру”, яка пропонується сьогодні пересічному українцеві, необхідно констатувати, що ті стереотипи минулого все ще відіграють роль моральних орієнтирів, які позначились на стилі життя і мислення та були сформовані у радянському суспільстві. Відомим є факт, що радянська система ставила собі за мету виховати нову людину, яка на Заході отримала назву “*homo sovieticus*”. Така людина повинна була вміти жити у комуністичному суспільстві. На цій основі формувались засади комуністичної моралі. Людина нового типу мусила бути атеїстом, з так званим “науковим світоглядом”. Особисте життя, здоров’я цієї людини, її моральні якості належали суспільству, яке їх намагалося використати для своїх цілей. Гідність такої “нової” людини, її моральне життя залежало винятково від тієї суспільної ролі, яку вона краще чи гірше (остатнє набагато частіше через відсутність належної мотивації) виконувала [Шевчук С. Аналіз конкретних обставин життя українців (греко-католиків) на тлі моралі нинішнього світу // Документи Патріаршого Собору Української Греко-Католицької Церкви: третя сесія (м. Львів 30 червня – 4 липня 2002 р.). – Львів, 2002. – С. 56].

Дуже серйозним викликом, що постав перед сучасним суспільством, як слушно зазначає дослідник О. Єгрешій, є проблема “деперсоніфікації” та дегуманізації суспільства. У вирі суспільно-політичних та економічних подій сьогодення, проблем глобалізації, особливої інтенсивності життя, не рідко втрачається конкретна людина, яка повинна бути рушієм культурного поступу. Проблему дегуманізації сприймаємо як своєрідний виклик і церкві, і державі. Зазначена проблема безпосередньо пов’язана з іншою, не менш



важливою – проблемою зростанням релігійної індиферентності сучасного українського суспільства з одночасною його дехристиянізацією. Дуже часто за теперішніх умов релігійна форма домінує над релігійним змістом [Див.: Єгрешій О. Католицька Акція: світське апостольство у Галичині початку 1930-х рр. (спроба історичної екстраполяції) // Українсько ватиканські відносини в контексті суспільних і міжконфесійних проблем. – Івано-Франківськ – Київ, 2008. – С. 65].

Український греко-католицизм, як основоположна складова християнської концепції організації громадянського суспільства, бачить свободу особи, що нерозривно пов'язана з особистою відповідальністю людини за вибір між добром і злом, що призводить до повної реалізації свободи або, відповідно, до зловживання свободою й приниження гідності людини за умови вибору зла [Кияк С. Ідентичність українського католицизму: генезис, проблеми, перспективи. – С. 454].

Історія надала УГКЦ й усім іншим християнським церквам в Україні унікальну можливість спільно долучитися до розбудови громадянського суспільства, що слід робити на основі набутого національно-релігійного досвіду, щоб не розчинитися у релятивізмі й плюралізмі. Необхідно наголосити водночас і на дуже важливій катарсичній функції релігії, яка виконує роль захисного механізму, що протидіє утвердженню у суспільній свідомості руйнівного за своєю природою чуттєво-інстинктивного начала. На думку вітчизняного дослідника С. Здіорука, особливої актуальності психотерапевтична місія релігії набуває саме під час перехідних періодів, симптоми якого характерні і для нинішньої України. Виявляються вони у публічному пропагуванні культу насилля, «дикунських» формах гонитви за прибутком тощо. У подоланні подібних кризових явищ великі надії покладаються на духовний авторитет релігії [Здіорук С.І. Суспільно-релігійні відносини: виклики України ХХІ століття. – С. 157].

Релігія упорядковує культурний світ, керуючись належними ідеальними типами, виступає його моральним «обличчям». Якщо культуру позбавити релігійної складової, то вона обов'язково перетвориться на ареал поширення примітивних цінностей. Сучасна «масова культура» в усіх її різновидах насичена гіпертрофованим натуралізмом – брутальною сексуальністю, дикунською жорстокістю і насиллям, що проектується на реалії життя, стаючи причиною деморалізації суспільного організму.

Будучи органічною частиною культури, релігія повинна скрізь та постійно взаємодіяти з іншими її суспільними складовими. Вона повинна жити культурні пласти духовною енергією. Без релігії культурна сфера не може функціонувати належним чином [Здіорук С.І. Суспільно-релігійні відносини: виклики України ХХІ століття. – С. 62].

Рівень і якість зв'язку релігії з підсистемами соціуму визначає стан духовності останнього. Погодимось принагідно із думкою англійського католицького філософа К. Доусона, який писав: «Інтелектуальні та духовні зміни мають потужний вплив на матеріальну культуру народу, суто зовнішня або матеріальна переміна не спричинить потужного позитивного ефекту, якщо вона не має коренів у психічному житті людини» [Доусон К. Прогресс и религия. – Брюссель, 1991. – С. 66].

Таким чином, у ситуації що склалася, саме церква може продемонструвати усьому світу, що єдність та багатоманітність, плюралізм та традиційність – не обов'язково взаємопротилежні категорії. Вони можуть гармонійно доповнюватись, підтримуючи адекватний баланс в умовах сучасного плюралістичного світосприйняття.

*Я.Марченко* \* (м. Київ)

### СИСТЕМА ПОГЛЯДІВ ОРІГЕНА (ЗА ПРАЦЕЮ «ПРО НАЧАЛА»)

Перші століття християнства позначені тим, що засновники Східного православ'я перетворили духовну спроможність апостолів на універсальну світоглядну систему, що дало змогу зберегти органічний зв'язок християнства з вищими надбаннями інтелектуального досвіду античності та поширити його серед освічених верств суспільства.

Знайти філософську форму для християнського віровчення та дати йому впорядкований виклад вдалося Орігену, котрого Дидим Сліпець назвав «другим після Павла». Саме Орігена вважають засновником християнського богослов'я як науки в широкому значенні цього слова, бо він започаткував церковну догматику та заклав основи системного вивчення християнсько-юдейської релігії, надавши їй самостійності, позитивного значення, піднісши до рівня високої культури шляхом примирення з еллінською філософією. Відтак, нині, коли на загальне Православ'я втрачає свої позиції, особливо в молодіжному середовищі, схильному до інтелектуального осягнення віри, досвід Орігена видається напрочуд актуальним (що засвідчує астрономічна кількість звернень до імені та його праць в Інтернеті). Водночас, оскільки саме його ідеї стали наріжним каменем дискусій, що свого часу розділили Православ'я на Східне та Західне й лежать в основі більшості найвідоміших ересей і частини новітніх релігійних течій (Див.: Саган О.Н. Вселенське Православ'я: сутність, історія, сучасний стан. – К., 2004. -35, 82,84, 273), то вивчення та переосмислення доробку Орігена сприятиме примиренню суспільства на шляху до створення Єдиної Помісної Православної Української Церкви в умовах свободи інших віросповідань.

---

\* Марченко Я.Ю. – студент відділення релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Тому, опрацьовуючи тему «Система поглядів Орігена (за працею «Про начала»), я взяв за мету визначити, які саме положення цієї роботи теософа набули згодом дискусійного характеру, чи були зрештою узгоджені та чи можуть бути використані задля розбудови єдиного духовного простору в Україні та надання можливості свідомого самовизначення в ньому кожній особистості зокрема.

Досліджуючи спадок теолога, маємо пам'ятати, що на противагу сучасним йому мислителям, Оріген стверджував, що християнство — логічне завершення усієї античної філософії, а тому без її осягнення неможливо зрозуміти християнські істини. Відтак, у його працях чітко простежується вплив платонівського вчення та неоплатонізму, що були найближчими до біблійного світосприйняття (Див.: Павленко П.Ю. Платон і християнство. — Біла Церква, 2001). Водночас, на відміну від Ірінея, Ігнатія, Тертулліана та Кіпріана, Оріген був не церковнослужителем, а філософом. Відтак його праці продиктовані не щоденними богословськими проблемами, а потребою «систематизації християнства в категоріях еллінської думки». Та оскільки будь-який переклад певної системи поглядів іншою мовою завжди призводить до викривлення змісту, «орігенізм» став основою багатьох несумісних із православ'ям течій [Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. — К., 2002.].

Ще за життя Оріген став одним із духовних очільників свого часу та уславився тим, що, як згодом Г.С.Сковорода, із юності щиро намагався жити за тими ідеалами, які сповідував і проповідував. Теологічна спадщина Орігена від початку була неоднозначно трактована як його послідовниками (Григорій Ниський, Феодор Аскіда, Евагрій, Доміціан, Диким Сліпець, Міній, Руфін, частково — Піерій, Фотій, Феогност та ін.), так і опонентами (св. Петро, св. Савва, Фома Аквінський та ін.). Проте ідеї Орігена незмінно впливали на становлення Східного та Західного християнського богослов'я.

Знали про його вчення й давньоруські книжники [Повесть временных лет // Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI – начало XII века. — М., 1978. — С. 128].

Напрацьовані Орігеном поняття були використані при розбудові християнської догматики, зокрема Євсевієм Кесарійським, Григорієм Назіанзіном і Григорієм Ниським [Аверинцев С.С. Василий Кесарийский. Григорий Назианзин. Григорий Нисский. Палладий Еленопольский // Памятники Византийской литературы IV–IX веков. — М., 1968. — С. 4547, 7071, 8485, 12012]. Водночас, його вчення про апокатастасіс і введення до християнської догматики низки несумісних із нею тез античної філософії різко відкидалися. Як

наслідок, учений помертвно був засуджений як єретик і підданий анафемі на помісному Константинопольському соборі 543 р. Десять років по тому це рішення було підтверджене П'ятим Вселенським собором, а твори Орігена оголошені такими, що мають бути знищені (Див.: Вселенские Соборы. – М., 1994. – С. 341-358).

Першим почав «виправляти» вчення Орігена ще апостол Петро, який заперечував тілестність Христа й одночасне творення душ і тіл [*Спасский А.* «История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени)». – Сергиев Посад, 1914. – С. 196]. Згодом, Григорій Ниський не приймав учення про передіснування та/чи перевтілення душ, а аскет-учений Пієрій і його учень Фотій, Феогност приймали лише одне з названих положень тощо [Там само. – С. 195–196]. Після 543 р. усі монастирі та лаври Палестини були примусово очищені від послідовників Орігена [Там само. –520]. В.В.Болотов зауважує, що ті ченці (зокрема, єпископи Феодор Аскіда з Кесарії Каппадокійської та Доміціан з Анкари, письменник Евагрій, аскет-учений Дидим Сліпець) зосередилися не на науковому дослідженні творів Орігена, а на відновленні та доведенні до крайнощів його системи, зокрема есхатології [*Болотов В.В.* Лекции по истории Древней Церкви. – Т. 2. – М., 1994. – С. 385–386].

Оріген полишив по собі близько 2 тис. «книг» (у античному розумінні цього слова) та листів, більшість з яких загинули. Частина дійшла до нас у латинських перекладах учнів і шанувальників філософа, які часто пом'якшували та спотворювали суть його вчення.

Найменш дискусійною частиною його спадщини є екзегетичні твори, у яких Оріген виступав як спадкоємець олександрійської філологічної традиції та засновник традиції біблійної. У своїх тлумаченнях теолог користувався визнаним александрійцями методом — алегорією, що видавалася йому найдоречнішою для роз'яснення грекам Святого Письма та наголошення вічного змісту в здавалося б малозначимих деталях старозавітних оповідей. І хоча іноді він втрачав за алегорією історичний смисл тексту, його духовне трактування багато в чому стало згодом традиційним християнським тлумаченням Біблії. Невичерпним джерелом знань про взаємини християн і язичників у III ст. досі залишається праця Орігена «Проти Цельса», що стала водночас першим в історії дослідженням поклоніння зображенням і релігійного мистецтва. Вченню про Трійцю в ній присвячений трактат «Діалог із Гераклітом», такий неоднозначний, що під час аріанської дискусії на нього посилалися як єретики, так і прихильники Нікейського собору. До відомих духовних

праць теолога можна зарахувати також трактат «Про молитву», що став класикою монашого читання, а також «Коментар на молитву Божу».

Але найцікавішою та найзначимішою з книг Орігена була й залишається його всеохоплююча праця «Про початки» (Περὶ ἀρχῶν), написана в Олександрії між 220 і 230 рр., коли автор був уже зрілою людиною та вченим. Вона містить усю сукупність поглядів теолога на визначальні проблеми віри, християнського мислення та догматики. До нині збереглися лише уривки книжки та її латинська переробка Руфіна (IV ст.), що робилася у часи, коли чимало положень Орігена почали викликати сумніви серед богословів (Див.: Дейвіс Норман. Європа: історія. – К., 2000.- С.299)..

Уже назва роботи, яку можна розуміти і як «Про початки», і як «Про засади», вказує на двоякий задум — побудувати філософську систему й, водночас, співвіднести її з біблійною. Тому в книзі, насамперед, закладено основи християнського богослов'я: засновуючись на логіці неоплатонізму, Оріген доходить думки про Початок Початків, що має в собі та пронизує собою все, ним створене, і водночас все його перевищує. Це — Бог, сутній повсякчас тут і тепер у своєму «безначальному та вічному житті». За Орігеном, Бог-Отець є одним цілим із Творінням. Ця єдність має майже язичницький відтінок, оскільки трансцендентальне вищого порядку (Бог-Отець), ідентифікуючись зі своїм аналогом навколо людини, відображає як деструктивні, так і креативні тенденції останнього, адже Бог-Отець реалізовує і надихає саме життя. Відтак, за Орігеном, трансцендентне (Бог) є каталізатором життя, оскільки воно вище всього мислимого (життя у всій його цілісності та багатоплановості).

У вченні про Бога Оріген використовує також поняття «Трійця» та, описуючи відношення між її іпостасями, вперше вводить поняття «єдиносущий», що увійшло до нікео-цареградського Символу Віри. Він першим із християнських мислителів почав обґрунтовувати нематеріальність, безкінечність, досконалість і вічність Бога. Та, намагаючись узгодити неоплатонічне та біблійне трактування трансцендентного (Бога), допускає непослідовність уже в розумінні самої його природи: як платонівське Єдине, трансцендентне — безкінечне, а як біблійний, наділений особистістю Господь, — кінечне. Фактично, Бог Орігена — «суперечливий в самій своїй природі» [*Карсавин Л.П.* Святые отцы и учителя Церкви (раскрытие православия в их творениях) / Предисл. и коммент. Мосоловой С.В. — М., 1994. — С. 65].

Теолог не сприймав також поширеної на той час думки про творення світу Богом із уже існуючої матерії (як це твердили вслід за Платоном ранньохристиянські апологети), бо вважав, що це обмежує Божу всемогутність.

Своїм розумінням Бога Оріген поклав початок усьому наступному християнському богослов'ю. Так, Франциск Асизький запозичив у нього положення, що лише Бог є абсолютним Чиним, а Людина — єдністю Чину та Спромоги. Водночас, теолог висловив думки, визнані несумісними з офіційними поглядами церкви. За Орігеном, наджиттєвість Бога зумовлює його видимість для людей лише через посередника між профаним і сакральним просторами розуміння (Христос). Лише такий посередник (Христос для Орігена — не єдиний) є запорукою видимості для людей трансцендентного нижчого порядку поза людиною (Святий Дух). Останнє, будучи іманентним такому самому началу вищого порядку (Бог-Отець), ідентифікується з трансцендентним нижчого порядку навколо людини (святі, Отці Церкви тощо), що іманентне відповідному началу вищого порядку (архангели). Трансцендентне нижчого порядку поза людиною (Святий Дух) перебуває поза межами генетичного та сутнісного розуміння і діє за мажами альтернативного розуміння.

Теолог доводив підлеглість Сина Отцеві (нагадує неоплатонівське співвідношення Єдиного та Розуму): Христос-Логос, породжений Отцем, сам творить світ, тоді як для Отця світ тлінний — байдужий. Бог повсякчас творить світи та безсмертних безтілесних духів, підпорядкованих йому як Духові Святому. Відтак, якщо Бог-Отець створив, Бог-Син утворив і прикрасив світ, то Дух Святий діє крізь Сина і завершує його справу: освячує святих, одухотворяє пророків, творить Церкву. Тут Оріген знову непослідовний: заперечує народження Сина не від «суті Отця» і, водночас, твердить, що він створений Отцем із несутнього; називаючи Дух Святий самостійною іпостасю, пише про його появу крізь Сина і ставить нижче останнього як перехід до повноти ідеї, створеної Сином.

Якщо в трактуванні Отця Оріген спирався на філософію неоплатоніків, то в трактуванні Сина він орієнтувався на філософію гностиків. Син розуміється ним як «Космічна сила». Натомість для апологетів Біблії, Син — Месія, а для гностиків — божество. Відтак, в Орігена виникає суперечність: природа його Сина і тілесна, і божественна одночасно, він і «створений», і «народжений». Окрім того, як «народжений», Син протистоїть відпалім ангелам, а як «створений» є джерелом їх появи та запорукою спасіння, функція якого притаманна саме «космічній силі» гностиків.

Син для Орігена — досконалий образ, який являє нам Отця. Зважаючи на їх єдиносутність, Оріген доходить висновку, що Син так само вічний як і Отець. Водночас Син — тілесний, як і весь інший світ, між Творінням і Творцем немає межі, бо і те, і те — вічне. Використовує Оріген і термін «народження» щодо Сина. І «народження», і «творення» Сина він зараховує до вічних реальностей, знаходячи докази тілесної природи Сина у Біблії: «Господь створив мене почином путі своєї, першою з його чинів споконвічних. Я настановлена була від віку і від початку, раніше, ніж земля постала» [Приповідки, 8:22-23]. Зрештою, те саме бачимо й у апостола Павла: «Він (Христос) - образ Бога невидимого, первородний усякого створіння» [Кол. 1:15]. Орігенові належить також відоме визначення: Син «був завжди». Та якщо Бог творив завжди, то в якомусь сенсі те саме можна твердити й про будь-яку тілесну сутність, зокрема Сина та Духа.

Отже, Оріген не розрізняв «творення» та «народження», розрізнення яких вперше було встановлене св. Афанасієм Великим і стало наріжним каменем християнської космології. Якщо Оріген твердить, що Бог — споконвічний Творець, православні християни певні, що він — споконвічний Отець і не вважають існування створеного світу необхідністю, бо Бог міг би його і не творити, а все що створив, зробив винятково з власної доброї волі. Відтак, між трансцендентним, абсолютно іншим Богом і Його Творінням — непереборна прірва. Саме її унікав Оріген, твердячи, що Син і єдиносущий Отцеві, і створений ним водночас. Хоча цю тезу Церква й досі вважає головною хибою його вчення та причиною багатьох ересей.

За Орігеном, Христос — людина, як і ми, але така, що зберегла єдність із Богом «по суті» («єдиносущний Богу»). Це суперечить християнському вченню про те, що жодна «тілесна сутність» (а Христос у розумінні Орігена був «тілесним») не може бути єдиносущою Творцеві та не здатна споглядати його сутність. А в системі Орігена Бог подібний Єдиному неоплатоніків, його сутність доступна спогляданню, що Церква й нині визнає помилковим.

Отець, Син і Дух Святий, за Орігеном, є самотійні «особистості», іпостасі, що водночас творять єдину Трійцю, всередині якої Оріген вибудовує певну ієрархію, ставлячи Отця понад Сина та Духа Святого. Якщо Бог єдиний і неподільний, то Син, як Його втілення, — «заради множинного стає множинним». Він — перша сходинка переходу від єдиного до множинного.



Вчення Орігена про Трійцю та єдиносутність також було сприйняте неоднозначно. Одні наголошували на єдиносутності Сина та Отця, висунутій Орігеном, інші — на його ж ідеї підпорядкування Сина Отцеві та їхній різниці. До перших належав Феогност, очільник катехітичної школи в Олександрії, який порівнював Отця та Сина із джерелом світла та його сьйвом, або з джерелом і струмком із нього, що не тотожні, але єдині. Іншу позицію обстоював Олександрійський єпископ Діонісій (248-265), який заперечував співвічність Сина Отцеві, називав його Творінням, що стосується Творця як вино — винороба, а корабель — телі. Зрештою, у IV ст. Каппадокійські Отці розробили вчення про єдиносущу Трійцю, в якому Отець, Син і Святий Дух визнані різночинними та єдиносущими. Вони розвинули, доповнили та уточнили вчення Орігена, трактуючи Отця як «причину творення», Сина — як «причину здійснюючу» і Святого Духа — як «причину удосконалюючу», доходячи трьох іманентних якостей, якими лише й різняться три іпостасі: «ненародженість» Батька, «народженість» Сина та «сходження» Духа Святого [*Карсавин Л.П. Святыя отцы и учителя Церкви (раскрытие православия в их творениях).* – М., 1994. – С. 176]. Натомість богослов-протестант Дж. Н. Д. Келлі стверджує, що Оріген бачив відносини всередині Трійці як моральну єдність — повне співвіднесення волі Отця та Сина при різниці іпостасей як таких [*Kelly J. N. D. Early Christian Doctrines / Harper & Row. – N.Y., Evanston, and London, 1960. – P. 129*].

Ще однією стрижневою доктриною Орігена є вчення про творення світу. Теолог виходить із твердження про нерівність і розмаїття, пануючі в ньому. Оскільки Бог справедливий, то він не може бути причиною нерівності. Отже, її причина — в первісній природі самого твореного, а не в його «заслугах» перед Богом [*Ориген. О началах.* — СПб., 2007]. Відтак, причина розмаїття світу — гріхопадіння. Часточки ланки між людською та позалюдською сферами (нусаи), відділившись від неї, стали самосутніми (душі), самосутніми в позитиві (ангели), або самосутними в негативі (відпалі ангели, зокрема й Сатана), не побажавши чи не спромігшись реалізувати себе відповідно до блага планети як єдності людської та позалюдської площин. Відтак, втрата нусами духовної природи призвела до появи тіл та імен, власне, постання фізичного світу та зла в ньому, як результату свободи вибору тілесних сутностей (чим далі Творіння відпадають від Бога, тим більш «щільні» тіла отримують) [Там само. – Кн. 1. – Гл. 5. – Пар. 3; гл. 7. – Пар. 3].

Таким чином, Оріген виділяє два рівні творення: на першому (вічному) рівні матерії не існує, вона взагалі не має власної

самостійної реальності, бо виникає як акт гріхопадіння, своєрідне «загустання» духа — в чому й полягає другий рівень творення. Основний акт творення відбувається поза часом, у вічності. Бог творить повсякчасно, він — Творець по-суті. Та оскільки він не спроможний не творити, то він також не вільний від створеного, не трансцендентний йому. Друге «творення» — падіння, що призвело до розмаїття, — відбувається в часі.

Ще однією фундаментальною складовою системи Орігена стало всезагальне спасіння, яке розуміється як повернення до початкового стану єдності з Богом. У цьому, на його думку, полягає мета творення, призначення християнської віри та аскетичного життя (до речі, саме Оріген привніс розуміння монаршого життя як життя ангельського).

За Орігеном, є лише одне «розумне Творіння», якому не обридло споглядання Бога і яке тому не зазнало гріхопадіння та його наслідків, — людина Ісус Христос. Не зловживши своєю свободою вибору, він повністю віддався любові до Бога і зберіг первісну неподільну єдність із божим Логосом, будучи його тілесним носієм. Христос і був тією людською душею, в якій Син Божий втілювався в назначений строк (безпосереднє втілення Бога за Орігеном неможливе як таке!). Роль Христа в спасінні більше педагогічна, ніж жертвна. Оскільки ціль творення — єдність усього тілесного в Бозі, то вибудовування спасіння полягає у збереженні свободи волі «Творіння» й одночасного його повернення шляхом вмовляння та настанов до всезагального відновлення (буквально: апокатастасис тон пантон) [Башкиров Вл., прот. Учение об апокатастасисе до его осуждения на Вселенских соборах // Богословские труды. – № 38. – М., 2003. – С. 249–250; його ж. Апокастасис Священном Писании, у раннехристианских отцов Церкви и Оригена. // Богословские труды. – № 40. – М., 2005]. Йдеться про відновлення первісної досконалості, єдності з абсолютним Добром, повернення до початкового споглядання Божої сутності. За Орігеном, душа — перший крок до матеріалізації духа. Відтак, різниця між духами щодо моральних якостей і мудрості залежить від збереженого внутрішнього вогню, що спричиняє також різницю зовнішню. Задля втілення духів Бог створив матерію, пристосовану до їхньої свободи аби шляхом здійснюваної Сином «Божественної педагогіки» всезагальне падіння рано чи пізно призвело до всезагального відновлення. Світ приречений прийти до Христа, який віддасть його Отцеві — матерія зникне і «буде Бог у всьому».

За Орігеном, спасіння неминуче навіть для відпалих ангелів і Сатани, оскільки їхнє становище є наслідком не стільки свідомого підступного вчинку, скільки легковажної помилки. А зважаючи на те, що критерієм визначення існування світу як такого є трансцендентне поза людиною, то критерієм оцінки її вибору стає взаємозв'язок із ним. Отже, поки людина з Богом, вона — повсякчас спасенна. Та, коли відпадиння від Бога — лише легковажність, а не гріх, то й вічна кара — марна вигадка, бо пекло — лише спокута, шлях до спасіння та прощення.

Окремо слід зауважити, що тези Орігена про реінкарнацію душ та апокастасіс засновуються на ідеї несубстанційності зла. Зло не «суще», бо походить від небуття і є наслідком втрати повноти буття, створеного розумними душами, які захотіли випробувати «свободу волі» та відпали від Бога. На думку О.М. Сирцової, «у цій (Орігеновій) тотальній феноменології Бога як Добра, зло у світі виявляється лише акцидентальним космічним епіфеноменом наскрізної онтологічної тотальності Божественного начала. Поява і зникнення зла, відтак, є проблемою феноменології, а не онтології. Власне, зло онтології не має. Воно явище меонтологічне. Зло виявляється як відсутність, нестаток, дефект, розлад, порушення, помилка, нуль» [Сирцова О.М. Апокрифічна апокаліптика: філософська екзегеза і текстологія з вид. грец. тексту Апокаліпсиса Богородиці за рукописом XI ст.- Ottobonianus, gr. 1. – К., 2000. – С. 69; Середин А.В. Ориген и стоическая концепция «вечного возвращения» // Вестник древней истории. – 2001. - №2. – С.52-70]. Згодом, розуміння зла Орігеном було близьке багатьом теологам, скажімо, Йоанну Дамаскіну: «Зло ж бо не є будь-що інше, ніж нестача добра, подібно до того, як темрява є позбавлення світла, благо ж бо є духовне світло; рівним чином і зло є духовна темрява» [Дамаски Иоанн. Точное изложение православной веры. – М., 1992. – С. 32].

Що ж до доктрини апокастасісу, то вона важлива й досі, бо саме розуміння людини сучасним православ'ям базується на теоретичному доробку його послідовника й, частково, опонента Григорія Ниського, який погоджувався, що люди повернуть собі справжню природу лише шляхом свідомого прагнення до богоподібності й зрештою Людина постане як «велика і гідна істота», але розумів її як духовне ціле особливого гатунку — поєднання цілісності Адама (образ і подоба Божа) з цілісністю чоловіка та жінки як необхідної умови людськості [Александрова О.В. Філософія Середніх віків та доби Відродження. — К., 2002. – С. 52].

Згодом ця теза стане основоположною у православній традиції (скажімо, М.О. Бердяєв назвав Іоана Золотоуста комуністом, а в ході історії бачив подолання зла на шляху до «царства праведності» та єднання у боголюдстві [*Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма.* – М., 1990]).

Потрібно зазначити, що від часів патристичних теологи не знаходили єдності у вченні про природу людини [Киприан, архимандрит. *Золотой век Свято-Отеческой письменности.* – М., 1995], та щодо її покликання і сутності були одностайні навіть у помилках. Саме неканонічна Орігенівська ідея апокатастасису, що логічно впливала із уявлень про високе призначення людини та безмежну любов до неї Бога, була притаманна ледь не усім теоретичним роздумам апологетів [Башкиров Вл., доц. *Апокастасис Священном Писании, у раннехристианских отцов Церкви и Оригена.* // *Богословские труды* – № 40. – М., 2005]. Вона простежується у Юстина Мученика (доля людини — не страшна невідворотність, а «гідна нагорода», призначена їй після воскресіння [*Александрова О.В. Філософія Середніх віків та доби Відродження. Підручник.* – К., 2002. – С. 27]) та у Татіана («Бог, коли захоче, відновить у попередній стан сутність, яка зрима для нього одного»). Відтак людина створена не для того, щоб остаточно зникнути [Там само. – С. 30]). Та саме стоїчно забарвлений платонізм Орігена, позначений есхатологічним оптимізмом, втілює доктрину всезагального спасіння найпослідовніше.

Але й тут у системі Орігена виявляються протиріччя: стверджуючи, що рано чи пізно Створене вернеться до єдності з Творцем, філософ водночас наголошує на його свободі вибору, яка так само може призвести до повторного гріхопадіння, нового відновлення і т.д., тобто вічного кругообігу історії, характерного для неоплатонічного міфу [*Ориген. О началах ...* – Кн. 2. – Гл. 8. – Пар.3]. У цьому коловороті історія втрачає сенс. Створене зв'язує Творця, забираючи у нього свободу, бо в творенні все підпорядковане необхідності вічного відновлення. Таким чином, ідея остаточного воз'єднання з Богом усіх розумних істот, зокрема й відпалих ангелів, жодним чином не поєднується із ідеєю їхньої абсолютної свободи вибору. Також не зрозуміло, яке місце в цих повторюваних циклах посідає Христос. Теза Орігена про те, що всі приймуть свій вихідний стан, «яко Христос», проповідувалася згодом еретиками ісохристами.

Згодом Йоанн Ліствичник твердив, що віра в Божу милосердність і всезагальне спасіння знищує «страх Божий» і сприяє узвичаєнню гріха в людській природі [Лестница, возводящая на небо,

преподобного отця нашего Иоанна, игумена Синайской горы. // Украинская православная церковь, Полтавская епархия. Спасо-Преображенский Мгарский монастырь, 2001. – С. 152– 155]. А К.Льюис відкидав ідею всезагального спасіння, наголошуючи, що хоча твердження, що всі будуть спасенні є в Святому Писанні, він би його звідти викреслив як супротивне розумові.

Натомість, у працях Григорія Ниського вчення про апокатастасис: «ніколи не було засуджене і на цій підставі зберігає права громадянства, хоча б як авторитетний богословський погляд у Церкві» [Див.: *Булгаков С.Н.* Православие. Очерки учения православной церкви. – Киев, 1991. – С. 225]. Так само близьке воно й Дидиму Сліпцеві, який у пекельних муках, услід за Орігеном, бачив засіб зцілення [*Киприан*, архимандрит. Золотой век Свято-Отеческой письменности. – М., 1995 – С. 133]), святому Кирилу Єрусалимському (використав термін «всиновлення» при розгляді євхаристичного причастя як таїнства, що «освячує і обожнює» людину [Там само. – С. 148]), містичному християнству (Афанасій Великий, Іринеї Ліонський, Григорій Ниський, Макарій Єгипетський — використовували термін «всиновлення», доводили, що люди — «спадкоємці Божі»).

На нашу думку, неприйняття ідеї апокатастасиса свідчить про неприйняття тези, що людській природі властива не лише хиба, а й досконалість, споконвічне відчуття гармонії з трансцендентним, що суперечить основоположним засадам християнства.

Гадаю, саме підхід Орігена, якому було притаманне цілісне сприйняття Бога і Твореного ним, близький сучасній мультикультурній людині, зануреній у все розмаїття існуючих учень. Водночас вивчення Орігенівського досвіду інтелектуального осягнення віри як одного зі способів ідеологічних трансформацій християнства під впливом філософської думки в минулому може стати дієвим засобом долучення до християнського віровчення сучасної інтелектуальної еліти.

## **РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКА КОНЦЕПЦІЯ Е.ЖІЛЬСОНА: АНАЛІЗ ТВОРЧОСТІ ТА СТРУКТУРА МЕТАФІЗИКИ**

Феномен “релігійна філософія” останніми роками все частіше стає об’єктом релігієзнавчих досліджень. Релігійна філософія цікавить науковців тому, що вона є людською спробою раціонального осмислення надприродного. Цей феномен людського мислення існує поряд із релігійним світоглядом. Автори, яких вважають релігійними філософами (М.Бердяєв, Ж.Марітен, Ю.М.Бохенський та ін.), намагались створювати концепції, які б допомогли раціонально зрозуміти релігійні уявлення того чи іншого віросповідання. Одним з прикладів таких філософствувань є метафізична концепція католицького філософа Етьєна Жільсона.

У вітчизняній науці ім’я Етьєна Жільсона (Gilson E., 1884 р. — 1978 р.), французького філософа-томіста ХХ ст., відоме вже давно. Цей автор, на відміну від інших томістів ХХ ст., зокрема Ж.Марітен, Е.Корет, К.Ранер та ін., у своїх працях створив спробу відновлення філософії як цілісного метафізичного мислення. Увага такої метафізичної філософії була зосереджена на проблемі “буття” і природного, а головне – надприродного. Важливим для Е.Жільсона було відновлення середньовічної метафізики Томи Аквінського, а особливо сучасна реабілітація можливості створення раціональних міркувань щодо надприродних об’єктів - Бога, людської душі тощо.

Сьогодні філософська спадщина Е.Жільсона використовується в основному в контексті історико-філософського дослідження постаті того або іншого середньовічного філософа. Тому у сучасному релігієзнавстві при аналізі змісту феномену “релігійна філософія” виникає необхідність звернутися до вивчення власних філософських міркувань Е. Жільсона. Вони є цікавою спробою відновлення філософії в статусі метафізики, яка включає в себе як знання про надприродне – раціональну теологію, так і онтологію – вчення про природне “сущє”.

Насправді, серед сучасників ХХ-го ст. Е.Жільсон вважався видатним спеціалістом з філософії середньовіччя. Він змінив негативне відношення до середньовічної філософської думки. До нього середньовіччя оцінювалося як історико-філософська епоха, в

---

\* Руснак О.А. – аспірант та асистент кафедри політології та соціології Природничо-гуманітарного ННІ НУБіП України (Національний університет біоресурсів і природокористування України).

якій відбулося перетворення раціональної філософії античності у спекулятивну теологію. Е.Жільсон, ретельно дослідивши зв'язок сучасної філософії, починаючи з часів Декарта, з середньовічними теологічними диспуатами, довів, що всі сучасні філософські проблеми та всі сучасні філософські течії виникли саме завдяки концептуальним ідеям середньовічних авторів. Саме тому “історико-філософську спадщину Е. Жільсона неможливо виокремити від його суто власних філософських поглядів” [Неретина С. С. Этьен Жильсон: новый взгляд на старое наследие // Э. Жильсон. Философия в средние века. - М., 2004. – С. 579].

У контексті нашого аналізу варто відзначити наукові дослідження, в яких висвітлюється творчість середньовічних авторів крізь призму ідей французького томіста ХХ ст.. Такими зокрема є видання українською мовою, які були надруковані в радянські часи на Заході, зокрема доробок В.Олексюка [Олексюк В. Основы реалистичной (аристотеливсько–томістичної) філософії. – Чикаго-Мюнхен, 1981]. В сучасній незалежній Україні з огляду на нові тенденції, які пов'язані з переоцінкою всієї філософської спадщини та середньовіччя зокрема, означене питання також знаходить своє відображення у працях релігієзнавчого та філософського змісту, зокрема таких авторів, як Н.Бойченко, І.Мозговий, Р.Піч.

Автор статті вважає необхідним звернути увагу на дослідження, які присвячені бібліографічному опису змісту праць та основних віх у житті Е.Жільсона, в яких творчість французького томіста займає центральне місце. Серед таких досліджень необхідно звернути увагу на наступні: статтю української дослідниці А.Клічук, а також праці сучасних російських авторів С.Аверинцева, Н. Андреевої, О.Душина, С. Неретиної [Клічук А.В. Проблема буття як цілісної системи в інтерпретації Е. Жільсона (за книгою „L'etre et l'essens“) //ауковий Вісник ЧДУ. - 2000. - Вип. 69. - С. 49–51; Аверинцев С.С. Между средневековой философией и современной реальностью. //Заключительная статья к кн. Э. Жильсона. Избранное. Томизм. - М.-СПб., 1999. - С. 471–489; Андреева Н. Проблема веры и разума в философии Этьена Жильсона // Verbum. Выпуск 2. Альманах Центра изучения средневековой культуры при философском факультете Санкт–Петербургского государственного университета. – СПб., 1999. – С. 132–133; Душин О. Э. Этьен Жильсон: судьба и дело // Verbum. Выпуск 2. Альманах Центра изучения средневековой культуры при философском факультете Санкт–Петербургского государственного университета.– СПб., 1999. – С. 7–14; Неретина С. С. Этьен Жильсон: новый взгляд на старое наследие // Э. Жильсон. Философия в средние

века.- М., 2004. - С.579-594]. Проте, розкриваючи творчість Е. Жільсона, сучасні науковці вважають його діяльність лише історико-філософською реконструкцією середньовіччя. Деякі вчені вважають, що це лише одна з існуючих компіляцій ідей Томи Аквінського. Автору статті ще жодного разу не доводилося зустрічатися з дослідженням, яке б дозволило у повному обсязі розкрити метафізичні міркування Е. Жільсона щодо надприродного крізь призму аналізу категорії “буття”.

Узагальнюючи позиції дослідників, які зазначені у попередньому абзаці, можна виокремити в творчості французького релігійного філософа декілька основних еволюційних етапів:

- 1) Дослідження Е.Жільсоном (1905 р.) раціональної філософії Р. Декарта у магістерській дисертації. Пошук ним розуміння сутності філософії Р.Декарта призвів його до необхідності вивчення “Суми теології” Аквінату. Це надихнуло Жільсона до порівняння цих двох неподібних, на перший погляд, філософських напрямків. В результаті Жільсон зробив висновки про те, що раціональна філософія Р.Декарта не є чимось новим, а лише спекулятивним продовженням томістичних середньовічних поглядів. В подальшому це сприяло підвищенню інтересу Е.Жільсона до ретельного вивчення всієї середньовічної теологічно-філософської думки, а також становлення його у ідейному плані як томіста сучасності.
- 2) На наступному етапі життя Жільсон намагається знайти філософські шляхи в реалізації власного задуму “відродження схоластичної форми мислення” [Жильсон Э. Философ и теология. – М., 1995. – С. 11]. Ця ідея наштовхнула його до вивчення популярної в тогочасній Франції *філософії життя* А. Бергсона (фр. Henri Bergson; 1859-1941 рр.). Спочатку зрозумілий Е.Жільсону *чистий акт* А.Бергсона, від якого він потім відмовився, ретельніше дослідивши середньовічні томістичні позиції щодо означеної ідеї, призвів до ретельного вивчення ним проблеми “сущого”. Це наштовхнуло його на пошук у сучасній йому філософії вирішень даного питання в екзистенціалізмі М. Гайдеггера та феноменології. З цих течій ним було взято на озброєння декілька понять німецьких екзистенціалістів: “Dasein” – “буття тут”, “акт буття”, або “існування”, а також протилежне поняття “Wesen” – “сутність” [Хайдегер М. Основные понятия метафизики //Вопросы философии. -1989. - № 9. – С. 129], які також



існують у схоластичній традиції у вигляді латинських термінів “*existentia*” (*esse*) – “існування” та “*essentia*” – “сутність”. Досліджуючи екзистенціалістів, Е.Жільсон знаходить спочатку спільне з ними у деяких поглядах щодо метафізичної проблеми “буття”, але згодом, дослідивши вказані онтологічні моменти у трактовці Томи Аквінського, бачить однобічність їх позицій, бо ж вони спираються лише на одну зі сторін “суцього”.

- 3) Далі до кінця життя Жільсон створював власні метафізичні концепти у дусі томістичної філософії крізь призму дослідження та ідейної спадщини середньовіччя і всієї західної філософії від античності до сучасності.

Зазначене узагальнення дозволяє зрозуміти, що діяльність Е.Жільсона відбувалася в площині історико-філософського дослідження, але, насправді, це мало чітко означену мету – створення у сучасності метафізичної філософії, яка була б зосереджена на проблемі “буття”. Більш ґрунтовне дослідження творчості Е.Жільсона потребує виокремлення в ній загальноприйнятних у будь-якій філософії частин знання, зокрема таких як метафізика, онтологія, гносеологія, натуральна філософія тощо. Концепція Е.Жільсона залежна від філософії Аристотеля та Томи Аквінського. Тому існує необхідність простежити зміст розуміння структури філософії та науки взагалі у названих філософів.

Класифікація Андроніка Родоського (1 ст. до н.е.) передбачає наступну структуру філософії Аристотеля. Вона включає логіку – науку про всезагальні правила і форми мислення, метафізику, яка в свою чергу містить у собі онтологію – науку про структуру і сутність буття, а також філософську теологію – раціональне вчення про Бога. “Окрім вищеназваних наук, існує також теоретична філософія, яка включає космологію, фізику та практичну філософію” [Корет Э. Основы Метафизики. Учеб. пособие. – К., 1998. – С. 12].

Тома Аквінський ніколи не вважав себе філософом. Своє вчення він розглядав як “священну науку”, тобто теологію. На відміну від Аристотеля, Тома розумів структуру наук – і священних, і філософських, – виходячи з принципів необхідності існування християнського одкровення. Тома Аквінський, як і Аристотель, вважав, що існує загальна філософія, але, окрім неї, існує також теологія – Священне вчення, яке, з одного боку, є наукою, а з іншого – не входить до структури філософії. “Відповідаю: задля спасіння людського необхідно, щоб, окрім знання, яке існує завдяки філософській науці, що ґрунтується на людському розумі, існувало

знання, яке ґрунтується на одкровенні” [Фома Аквінський. Сумма теології. - М., 2002. – С. 5]. Різниця між “священною наукою” і “філософською наукою” полягає у відмінності їхніх основних положень. Фундамент філософської науки знаходиться в межах розуму. Підґрунтя Священного вчення, на відмінну від цього, міститься у християнському одкровенні. Предметом теології Аквінського є не сам Бог, а лише наслідки божественних дій. Отже, філософ Тома розумів структуру знання наступним чином: 1) теологія одкровення; 2) філософська теологія; 3) загальна філософія. При цьому і теологія одкровення, і філософська теологія є Священим знанням. Але підґрунтя першої обґрунтовується лише вірою, а друга – це аналіз наслідків божественних дій, або ж це - світ речей.

Аналіз структури знання у Аристотеля та Томи Аквінського дозволяє зрозуміти, як його витлумачував Е.Жільсон. По-перше, необхідно зазначити, що французький філософ у своїх доробках, як і інші сучасні філософи, торкається проблем гносеології, антропології, співіснування філософії з іншими науками, але останнє не є основним у його діяльності, як це вважають дослідники Н.Бойченко та А.Клічук. Головним для Е.Жільсона було з’ясування структури буття, головної проблеми метафізики, та визнання меж *теології одкровення* та *природної теології*.

Жільсон вважає, що, аналізуючи структуру метафізичної категорії “буття”, можна зрозуміти межу, яка існує між одкровенням і природним знанням. Будь-яке природне буття, згідно з уявленнями Е.Жільсона, складене з двох онтологічних моментів *сутності* та *існування*. “Сутність” – це те, з чого складена річ, спрощено це – “матерія”. “Існування” – це те, що додається ззовні, інакше – це причина існування окремого суцього. Відповідно до міркувань Е.Жільсона, причиною виникнення “існування” речі є Бог. При цьому Бог є “чистим існуванням”, в ньому неможливо розрізнити акти “сутності” та “існування”, адже вони існують як одне ціле. До того ж, аналізуючи *реальну річ*, дослідник не може емпірично знайти в ній “акт існування”. Воно (існування) існує реально як “сутність”, але його виявлення знаходиться лише у логічній площині діяльності розуму людини. Виходячи із зазначеного, Е.Жільсон встановлює наступні межі релігійного та філософського типів знань. “Чисте існування” – Бог – є об’єктом теології одкровення. Природна теологія має справу лише з наслідками діяльності Бога або речами. Аналізуючи в межах метафізики емпіричні речі, дослідник знаходить у них дійсну онтологічну структуру: “сутність” та “існування”. Остання категорія – “існування” – вказує на надприродне Буття.

Таким чином, і теологія одкровення, і природна теологія займаються надприродним знанням. При цьому одкровення – це нераціональне знання про “чисте існування”, яке знаходиться поза межами раціональних спекуляцій, а природна теологія – це раціональне природне знання. Синтез цих двох типів знань, який виникає саме в результаті аналізу онтологічної структури світу (категорії “буття”), дозволяє поєднати релігію та філософію. Вказане і було головним завданням діяльності Е.Жільсона.

Сучасні науковці вважають, що головними рисами філософії томістів, і в тому числі Е.Жільсона, є наступні положення: 1.гносеологічний принцип розрізнення віри та розуму; 2. обов’язкове наслідування середньовічних позицій філософії Аквінату. Але, на нашу думку, такі уявлення є дуже спрощеними і в дечому хибними, виходячи з наступних міркувань. По-перше, у системі Томи Аквінського і Аристотеля не існує *спеціальної гносеології*. Е.Жільсон наслідував подібному розумінню структури філософії. Гносеологія у вказаних філософів існує лише на рівні формальної логіки. Тому розрізнення знання віри та раціонального знання ні в якому разі не є певним гносеологічним принципом. Насправді, розрізнення різних типів знань у томістів виникає лише на рівні онтології, яка існує у Е.Жільсона в межах метафізики і виникає в результаті аналізу структури “буття”. При цьому онтологія у концепції Е. Жільсона є частиною метафізики, а все інше філософське знання (етика, естетика, філософія історії та ін..) знаходиться в межах *загальної філософії*, точніше *практичної філософії*. Цікавим є те, що вказана помилка (гносеологічний принцип розрізнення віри та розуму) вперше виникає у радянського дослідника М.Желнова [Желнов М.В. Критика гносеологии современного неотомизма. – М., 1971]. Подібний помилковий гносеологічний принцип також знаходить своє відображення у дослідженнях сучасних науковців.

По-друге, Е.Жільсон, на відміну від Аристотеля та Томи Аквінського, шукаючи компроміс між філософією та релігією з огляду на розвиток уявлень у відношенні питання структури метафізики, використовує два поняття: “теологія одкровення” та “природна теологія”, з яких перше заходить в межах релігії, інше – в межах метафізики. До того ж, Аристотель (згідно з сучасним розумінням поняття “філософія”) вважав, що існує лише *єдина* (не релігійна) *теологія*, яка знаходиться в межах філософської метафізики. Тома Аквінський вважав, що існує і Священне знання, і філософія. При цьому для нього також існувала *єдина*, але лише *релігійна теологія* – наука, яка складається зі Священного вчення

(Біблії) та суми раціональних обґрунтувань цих істин одкровення. На думку Е.Жільсона, існують дві теології: теологія одкровення – Священне знання (Книги Старого та Нового Заповіту), та природна теологія – частина філософської метафізика. Тома Аквінський у свій час вважався видатним богословом. Е.Жільсона, на відміну від Аквінського, вважав себе лише філософом, відповідно він займався лише філософією. Відтак, у своїй системі він розумів структуру знання саме у вищезазначеному значенні. Цим моментом його філософська система й відрізняється від системи Аквінату, а тому вона не є компіляцією або частковою інтерпретацією середньовічного томізму. Насправді, творчість Е. Жільсона має самостійне значення у структурі сучасної релігійної філософії.

Це можна зрозуміти, аналізуючи слова самого Е. Жільсона, який вказував на те, що “вивчення філософії закінчується метафізикою, яку очолює природна теологія”. Таким чином, проблема буття та природи Бога розглядається лише наприкінці, що відповідає самій природі людського пізнання – від чуттєвого до абстрактного. Священна наука (теологія одкровення) навпаки діє зворотнім чином, ґрунтуючись на слові Божім: вона по необхідності відправляється від самого Бога, а потім спускається до людини, як однієї із творинь” [Жильсон Э. Избранное. -Том 1. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского.- М., 1999. – С. 23] Перший шлях – це шлях розуму, другий – шлях віри. При цьому істини і теології одкровення, і природної теології, на думку Е. Жільсона, збігаються завдяки істинному розумінню структури “буття”.

Додатковий аналіз структури метафізики Е. Жільсона потребує релігієзнавчого визначення поняття “теологія”, яке існує в сучасній науковій літературі. Досить розширеним таке дослідження впроваджене у статті російської дослідниці І. Іванової [Иванова И.И. К вопросу о зависимости религиозной философии от теологии. Или богословия? // Credo new. – 2000. - №1]. На її думку, в сучасній літературі не існує однозначного розуміння понять “богослов’я” та “теологія”. Вона вважає, що поняття “богослов’я” етимологічно більше підходить до православної традиції, в якій для пояснення Священного вчення не використовується філософія. Поняття “теологія” використовується у католицькій та протестантській традиціях. З католицької точки зору, в дійсності мова йде не про богослов’я, а про теологію, яка є не чим іншим, як тлумаченням Одкровення. Інакше кажучи, це те знання, яке міститься у Писанні, та інше (знання), яке можливо з нього вивести.

Автор статті вважає необхідним зазначити тут, що думка І. Іванової, як і Е.Жільсона, є думкою філософів та науковців. Сприйняття такого явища як теологія з боку представників різних конфесій має більш специфічне значення. Воно більш точно передається поняттям “Систематичне богослов’я”, до меж якого відносяться різні специфічні суто богословські дисципліни. Але аналіз цього питання виходить за межі даного дослідження, яке проводиться у філософсько-релігійному напрямку. Насправді, серед філософів ніколи не існувало згоди щодо розуміння поняття “теологія” або “природна теологія”. Історико-філософське поняття “метафізика”, починаючи з самої етимології “передуюча фізиці” або наука про надприродне, передбачає у своєму змісті знання, яке знаходиться поза межами природного. Вказане надприродне знання у історії філософії визначається як певне “філософське знання про Бога”. Подібним уявленням у філософії завжди існувала інтелектуальна опозиція. І. Кант критикував будь-які спроби розуму створювати знання філософсько-теологічного змісту. Він вважав взагалі неможливим існування будь-якої метафізики – науки про надприродне.

Цікавою у даному відношенні є думка М.Гайдеггера. Згідно з ним, онто-теологічна спрямованість метафізики на питання надприродного завжди призводила до виникнення пізнавального нігілізму людського розуму або забуття дійсного буття. Тому метафізику необхідно залишити у вигляді методологічних принципів (кома зайва) і спрямувати її на нові суто онтологічні проблеми пошуку відповідей про проблеми буття і саме суто людського буття. Філософи позитивісти та неопозитивісти, наприклад Б. Рассел, взагалі ігнорували можливість існування філософської теології та метафізики.

На противагу подібним уявленням, томісти ХХ ст. – Е.Жільсон, Ж.Марітен, К.Ранер, Б.Лотц та ін. – вважали метафізику єдиною можливою філософією, яка є засобом “повернення до духовних витоків, традиційної схоластичної форми мислення” [Корет Э. Основы метафизики. – С. 6]. Метафізика, на їх думку, з усіма її питаннями про надприродне та природне створює цілісну картину всесвіту, в якому існує і природа, і людина, і надприродне – Бог.

Отже, творчість Е.Жільсона є частиною сучасної європейської філософії і томізму ХХ ст. Діяльність французького томіста ХХ ст. була спрямована на повернення філософії до своїх справжніх витоків – аналізу проблеми “буття”. Е.Жільсон розумів філософію лише як метафізику. Відповідно до його роздумів, справжня філософія

(метафізика) відрізняється від філософських систем (Р.Декарта, І.Канта, М.Гайдеггера та ін.), які виникли після занепаду схоластики, тим, що вона, окрім аналізу природного “буття”, містить у собі необхідну частину – природну теологію. Виходячи з аналізу буття речей дійсності, завдання природної теології – зрозуміти надприродне. Інакше, релігійна філософія Е.Жільсона є ще однією спробою за допомогою філософських методів раціонально зрозуміти те, що знаходиться поза межами емпіричного світу. Цікавим у цій філософії є те, що вона, на відміну від інших релігійних філософствувань (наприклад, католицьких модерністів Ф.Ван-Станбергена, М.Блонделя та ін.), також намагається співіснувати з християнським одкровенням. Е.Жільсон чітко встановлює межі релігії та філософії. Християнська віра – це сума Священних знань, отриманих у результаті божественного одкровення. Але філософія Е.Жільсона також володіє певним інструментарієм, який дозволяє втручатися в царину надприродного, при цьому не конкуруючи з істинами Священного вчення, а лише підтверджуючи їх. У ролі такого засобу виступає головна частина метафізики – природна теологія. Існування подібної теології у філософській концепції дозволяє з’ясувати релігійно-філософську сутність системи Е.Жільсона.

Філософський аналіз природного буття виявляє у ньому два онтологічних моменти - “сутність” та “існування”. Перший з них вивчається в межах загальної філософії та інших науках, другий же є об’єктом природної теології і дозволяє чітко вказати на існування християнського Бога одкровення. Отже, філософська система Е.Жільсона паралельно співіснує з християнською релігією. Його метафізика не намагається створювати нових “філософських богів”, а лише вказує, використовуючи власні методи, на *надприродну причину* емпіричного буття всесвіту, людини і речей.

*Г.Саган*\* (м. Київ)

## ДЕРЖАВНЕ РЕГУЛЮВАННЯ ЦЕРКОВНОЇ ПОЛІТИКИ У СОЦІАЛІСТИЧНІЙ ЮГОСЛАВІЇ ПІСЛЯ ДРУГОЇ СВІТОВОЇ ВІЙНИ

Грунтовно вивчаючи міжрелігійні відносини України та Югославії у другій половині ХХ ст., важко зрозуміти специфіку розвитку співпраці в цій царині, не проаналізувавши внутріполітичні умови, які створювалися державними інституціями для функціонування релігійного життя в обох країнах. Попри наявність великого доробку вітчизняних та іноземних вчених, про державно-конфесійні відносини в Україні [Єленський В.Є. Державно-церковні взаємини на Україні (1917-1990). – К., 1991.; Шуба О. Релігія в етнонаціональному розвитку України (політологічний аналіз). – К., 1999.; Климов В. Сучасна модель державно-церковних відносин як результат суспільних трансформацій // Українське релігієзнавство. – 1990. – № 12. – С.52-62.; Сисин Ф. Церква, держава та нація: проблеми православ'я в сучасній Україні // Свобода віровизнання. Церква і держава в Україні. – К., 2000., – С.13-17.; Саган О.Н. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан. – К., 2004. – 910 с. та інші.], фактично не має праць із всебічного аналізу умов, в яких існували конфесії в Югославії. У контексті порушеної проблеми важливими видаються питання про рівень свободи совісті, правового захисту церкви, матеріального забезпечення релігійних організацій в цій країні та багато інших питань.

Зазначимо, що до вивчення питань державної політики у релігійній сфері дослідники системно почали звертатися - як в Україні, так і за кордоном - лише на початку 90-х років минулого століття. Мова йде про нове, більш об'єктивне бачення місця церкви у суспільних процесах. Загалом більшість досліджень були спрямовані на аналіз змін у релігійному житті в країнах Центрально-Східної Європи (ЦСЄ) після

\* Саган Г.В. – кандидат історичних наук, докторант Інституту української археографії та джерелознавства імені М.С.Грушевського НАН України.

падіння Берлінського муру, що, власне, символізувало крах комуністичного табору, початок демократизації на постсоціалістичному просторі. Проте, працюючи над проблематикою релігійних трансформацій в ЦСЄ, дослідники досить часто змушені звертатись до аналізу церковної політики попередніх років. Нові тенденції у такому аналізі з'явилися у 1991 році. Маємо на увазі праці американських науковців Н.Х. Ніелсена "Революція в Східній Європі: релігійні коріння" та М.Бейлі "Весна націй: Церкви і відродження в Центральній і Східній Європі". Роком пізніше американський дослідник югославського походження П. Мойзес у своїй монографії вказав на залежність між державними моделями та конфесійними відносинами тощо. Згодом з'явилися десятки зарубіжних та вітчизняних досліджень [Див.: Єленський В.Є. Релігія після комунізму. Релігійно-соціальні зміни в процесі трансформацій центрально- і східноєвропейських суспільств: фокус на Україні – К., 2002. – С. 9-24.], які пропонують різнобічний аналіз державно-церковних відносин у ЦСЄ, але, як правило, їх автори акцентували свою увагу на подіях кінця 80-х – 90-х роках ХХ ст., визначаючи певні тенденції та узагальнення, притаманні для групи чи окремої країни ЦСЄ.

Маловідомі матеріали українських архівів, у яких зберігаються звіти ідеологічних працівників радянської України, програми візитів до України державних і церковних діячів з Югославії тощо дозволяють нам провести достатній аналіз державно-церковних відносин в Федеративній Народній Республіці Югославії (ФНРЮ) після Другої світової війни і порівняти їх з тогочасними українськими реаліями.

Насамперед слід зазначити, що державна влада у ФНРЮ після війни почала приділяти значно більшу увагу релігійним питанням, ніж це мало місце в Україні. В Югославії це було викликано поліконфесійністю населення, яка досить часто співпадала з національною приналежністю громадян країни. Окрім трьох найбільших конфесій – православної, католицької та ісламської, в Югославії розвивалося ще понад тридцять релігійних напрямів. Влада розуміла, що порозуміння у цій важливій сфері життя є однією з умов успішному розвитку держави загалом. Цікаво, що досить часто югославський уряд діяв так, як і уряд в радянській Україні, але кінцева ціль у них була різна. Коли в ФНРЮ намагалися якомога лояльніше вирішувати релігійні питання, то в Україні під кремлівським диктатом ідеологічний і репресивний апарат скеровувався на подолання релігійності, зменшення кількості релігійних громад, чисельності віруючих, зниження релігійної обрядовості. Комунізм в Радянському



Союзи в релігійній сфері спрямовувалися за принципом: є релігія – є проблема, немає релігії – немає проблеми.

Як і в Україні, при уряді ФНРЮ у 1945 році було створено Комісію з питань релігії. Частина функцій обох органів була подібна, але Комісія в Югославії мала трохи ширший спектр діяльності. Зокрема вона була покликана займатися також принциповими питаннями взаємовідносин між церквами і державою, готувати матеріали для формування законів щодо державно-конфесійних відносин, вирішувати спірні питання, що були у постановах уряду ФНРЮ. До 1953 року Комісія була досить самостійною і впливовою державною інституцією при уряді ФНРЮ. Вона мала свій статут і керівника, першим з яких був Мілоє Ділпарічі. У 1953 році ця державна структура була реорганізована. Проте зміни, на нашу думку, зашкодили процесу нормального регулювання державою релігійних процесів у країні. Зокрема, після реформи Комісію мав очолювати лише член уряду і член ЦК. Усі учасники Комісії мали й інші обов'язки, окрім роботи в цій структурі. І лише секретар, яким залишився її колишній голова – М.Ділпарічі – займався виключно справами Комісії. Для вирішення поточних питань, що стосувалися компетенції Комісії, її члени збиралася раз у місяць. Раз у три місяці відбувалося розширене засідання, у якому брали участь представники суб'єктів федерації. До речі, аналогічні комісії були створені у кожній республіці. Останні у своїй діяльності були достатньо самостійними. Наприклад, їм не надсилали інструкції з центру. Між союзною та республіканськими комісіями велася співпраця у режимі листування, обміну інформацією, розширених засідань, про які вже згадувалося [ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 7. – Спр. 145. – Арк.77-86.]. На цих зібраннях обговорювали релігійну ситуацію в республіках, шукали шляхи забезпечення рівноправності для всіх церков, які діяли в Югославії. Для того, щоб рішення комісій були максимально незаангажованими, у склад комісій не включали кліриків. Комуністи ж, які засідали в даній інституції, намагалися приймати більш-менш об'єктивні рішення. Тому і союзна і республіканські комісії прагнули дотримуватися державницьких позицій і не бути відверто антирелігійною структурою, як це було в Україні. Звичайно, про повну об'єктивність щодо вирішення державно-конфесійних проблем в СФРЮ, говорити не можна. Союз комуністів Югославії (СКЮ), інші прокомуністичні політичні організації у федерації вели активну антирелігійну роботу. Тому, зрозуміло, що членам комісій, якими переважно були комуністи, важко було повністю дистанціюватися від настанов партії.

Позитивним в Югославії було те, що багато питань церков вирішувалися на місцях, без звертань до вищих державних установ. У повітах не було спеціальних комісій, а тому проблемами конфесій займалися голови повітових комітетів. І лише у разі не вирішення якоїсь конфліктної ситуації чи проблеми, питання переадресовували у вищі гілки державної влади.

Правові норми державно-церковного регулювання в Югославії були закладені Конституцією 1946 року, згідно якої громадянам забезпечувалася свобода совісті і віросповідання, церква була відокремлена від держави, а школа від церкви. Релігійні об'єднання, яких діяльність не суперечила нормам Конституції, були вільні у своїй діяльності. Проте заборонялося спекулювати релігійними питаннями у політичних цілях. Навчальні заклади з підготовки кліриків мали юридичну самостійність, але знаходилися під контролем держави. Цікаво, що згідно цієї Конституції держава могла допомагати (виділяти кошти) релігійним об'єднанням. У 1946 році, відповідно до норм проведеної аграрної реформи, релігійним громадам залишали лише по 5 га землі, а зайву перевели у земельний фонд держави. Проте, виходило так, що громада на практиці свою землю використовувала й далі, але вже орендуючи її у держави. Житлові приміщення, якими володіли релігійні організації, були переведені житловим товариствам, які мали ними опікуватися. Зазначимо, що насильного виселення з цих будівель водночас не допускалося.

Для порівняння, в Україні одразу після встановлення радянської влади постійно стимулювалося вилучення з церковного обігу різного роду майна. І навіть у 80-х роках минулого століття ще приймалися таємні постанови ЦК КП України щодо конфіскованих у церков будівель. Зокрема, у 1981 році партійне керівництво вимагало від керівників на місцях залучати культові будівлі, що ніяк не використовувалися, під різноманітні суспільні потреби, а аварійні зруйнувати. До кінця 1986 р. було перепрофільовано чи знищено 893 будівель [Актуальные проблемы атеистической пропаганды. - Вып.4. – К., 1987. – С.7].

У кримінальному кодексі ФНРЮ (параграф 311) зазначалося, що карається будт-яка особа, що перешкоджає здійсненню релігійних обрядів [ЩДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 7. – Спр. 145. – Арк.81.]. Слід відзначити, що норми югославських законів не були фікцією (як це було в Україні), а активно застосовувалися до 90-х років ХХ ст., тобто до розпаду югославської федерації. Можливість реалізації принципу свободи совісті для віруючих були забезпечені й тим, що в Югославії одним із ідеологічних принципів було визнання того, що релігія – це суспільне явище, що тісно зв'язане з історичним шляхом народів

Югославії. Тому влада при врегулюванні відносин між церквами і державою намагалася враховувати інтереси віруючих, поважати їх права. Існуючу релігійну ненависть і непримиримість було поступово ліквідовано в ході демократичних змін, які відбулися в країні після Другої світової війни. Держава перебрала на себе контролюючі функції, аби не допустити антидержавної діяльності з боку релігійних об'єднань чи течій. Проте Комісія з питань релігії не втручалася у внутрішні справи релігійних громад, а лише просила надати їм ту чи іншу інформацію про свою діяльність чи історію конфесії.

В Україні до адміністративної та кримінальної відповідальності притягалися клірики та прихожани фактично із усіх релігійних спільнот. У найскладнішій ситуації опинилися протестанти, які, на нашу думку, у зазначений час зазнавали найбільших утисків з боку силових структур радянської влади. Також протестантські громади влада свідомо не реєструвала, аби, у разі потреби, оголосити їх незаконними. З цієї ж причини у 1966 р. Верховною Радою УРСР був прийнятий закон "Про адміністративну відповідальність за порушення законодавства про релігійні культу", метою якого було дати силовикам можливість протидіяти виступам баптистів-дисидентів. Принаймні, на першому етапі виконання цього закону було спрямоване саме проти них [Єленський В.Є. Релігія після комунізму. – С. 72. ].

Югославська державна політика на практиці намагалася втілити проголошений принцип: "релігія є приватною справою кожної людини". У школах було відмінено релігійне виховання, але при церквах воно було вільним. Проте певні позитивні зміни, що відбулися в духовному житті соціалістичної Югославії після Другої світової війни, не позбавили релігійне життя проблем у його розвитку. Зокрема, так і не були врегульовані питання відносин з католицькою церквою. Як відомо, в ході війни стався конфлікт югославської влади з римо-католицькою вірою. У 50-ті роки ХХ ст. керівництво ФНРЮ все ще було переконане, що всі акції релігійного насильства над православними та іудеями були здійснені під впливом Ватикану. Тоді понад 250 православних храмів було зруйновано, знищено десятки православних та іудейських священників тощо. Тому після революційних змін у середині 40-х років м.ст., на думку влади, католицька церква із-за політичних міркувань залишалася на позиціях ворожих до югославської держави. У цій не простій ситуації нижче католицьке духовенство намагалася дистанціюватися від Ватикану аби покращити свій імідж і налагодити співпрацю з владою ФНРЮ.

Також деякі проблеми були у відносинах з адвентистами. Останні вимагали, щоб субота була вихідним днем і діти не ходили в цей день

до школи, робітники - на роботу, солдати не приймали присягу і не брали до рук зброю. У цій ситуації прийняти загальнодержавне рішення владі видавалось неможливим, аби не створювати прецеденту для інших релігій. Тому було вирішено підходити до проблеми в індивідуальному порядку та в окремих випадках робити винятки для адвентистів чи інших конфесій [ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 7. – Спр. 145. – Арк.85.].

До позитивних сторін релігійного життя в соціалістичній Югославії слід віднести практику створення священнослужителями громадських організацій, які виконували роль профспілок. Першими започаткував такі справи православні священники. Їх об'єднання охопило понад 90% православних кліриків. Ця організація почала займатися такими питаннями: оподаткування священників та їх соціальний захист, організація відпочинку, лікування тощо. Ідея створення союзу виникла у 1946 році в Чорногорії, а 3 березня 1949 року він почав функціонувати на рівні всієї країни. Кожні п'ять років союз скликав свої з'їзди, де обговорювалися важливі питання становища православних священників в Югославії.

За прикладом православних було сформовано п'ять об'єднань католицьких священників. Найкрупніше із них працювало в Словенії: воно охоплювало біля 56% (1500 осіб) католицьких кліриків республіки. Також потужні об'єднання католиків були створені в Боснії і Герцеговині (БіГ) і Чорногорії. Не залишились осторонь цього процесу й мусульмани. Проте вони згуртувалися за іншим принципом. Зокрема, в республіках: Чорногорії, Сербії, БіГ існували свої республіканські старшинства, а для всієї країни існувало релігійне керівництво з центром у Сараєво, яке очолив Рейс Улема.

У 1952 році в ФНРЮ був підготовлений, а в 1953 році прийнятий закон про релігійні об'єднання. У підготовці цього закону брали участь всі конфесії, окрім римо-католицької церкви, оскільки Ватикан їм заборонив це робити. Одна із важливих норм, введених новим законом, як ми вже зазначали і чого не було в радянських законах, було те, що держава могла допомагати релігійним об'єднанням, за умови, що її про це попросить та чи інша церква. Нововведеною правовою нормою почали активно користуватися і держава і релігійні об'єднання. Зокрема, влада притримувалася думки, що найбільшої допомоги потребувала православна церква, яка пережила жорстку експропріацію ще до створення ФНРЮ (до 1945 р.) Православні священнослужителі мали низькі прибутки, а тому потребували державної підтримки. Допомога у повоєнні роки сягала 100 млн. динарів. Окрім цього, у 1951 році уряд ФНРЮ прийняв положення про соціальне забезпечення

священиків. Цей закон передбачав допомогу вже всім служителям культу. Будь-яке релігійне об'єднання могло укласти договір з союзним комітетом соцзабезпечення про надання священикам наступних прав: право на захист здоров'я, матеріальне забезпечення у випадку тимчасової непрацездатності, право на індивідуальну пенсію за віком тощо.

На основі закону з союзним комітетом соцзабезпечення було укладено біля 15 договорів різних церков (5 об'єднань церков і 10 окремих церков): сербська православна, мусульмани, реформати, угорська та румунська православні церкви, євангелісти, старокатолицька і кілька союзних католицьких священиків. Не погано була організована друкарська справа для релігійних громад Югославії. Насамперед слід зазначити, що релігійний друк в ФНРЮ був вільний. В Югославії без перешкод виходило чимало церковних газет, журналів, молитовників тощо. Сербська ПЦ друкувала понад десять різних видань. Центральним офіційним друкованим органом був "Гласнік", заснований в результаті відновлення сербського патріархату у 1919 році. З 1965 р. СПЦ відновили видання Церковного календаря, а з 1967 р. новинного бюлетеня патріархії "Православље". У 1968 р. заснували богословський збірник "Теолошки погледи". Також англійською мовою почав виходити огляд "Српска Православна Црква у прошлости и садашности" [Саган О.Н. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан. – К., 2004. – С. 512.]. Друкованим органом католиків була газета "Глас конціла", наклад якої становив 150 тис. примірників [Митич С. Религиозные объединения // Югославия. – 1981. - № 3-4. – С. 25.].

Сприятлива ситуація для віруючих була і в релігійній освіті. Релігійні навчальні заклади не були заборонені, але знаходились під контролем держави. Влада слідкувала за тим, щоб у школах не було якого-небудь ворожого державі центру. Підручники для таких шкіл повинні були проходити контроль інспекторату освіти. Також влада слідкувала за тим, як дотримуються умов гігієни в приміщеннях релігійних шкіл. В умов існування таких норм в Югославії склалася наступна ситуація в основних конфесіях у сфері релігійної освіти. Підготовка православних кліриків СФРЮ здійснювалася у створеному в 1921 р., богословському факультеті Белградського університету. Факультет з 1946 р. став самостійним вищим навчальним закладом. При ньому відкрився Богословський інститут із дворічним курсом навчання [Саган О.Н. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан. – С.511-512.]. Після 1961 р. якість духовної освіти значно покращилася. Відкрилося кілька семінарій – в Белграді, Прізрені, Сремських

Карловцах і при монастирі на о. Крк. На початку 70-х років стали кращими побутові умови і навчальний процес у духовних навчальних закладах Югославії [ЦДАВО України. – Ф. 4648. – ОП. 5. – Спр. 247. – Арк.92-95.]. Проте комуністична пропаганда не оминула й духовне просвітництво у Федерації. Наприкінці 70-х років м.ст. один із православних єпископів, виступаючи на телебаченні, відзначив, що працівники загальноосвітніх шкіл відмовляють батьків посилати своїх дітей до недільних шкіл і у зв'язку з чим скорочувалася чисельність учнів, котрі відвідували уроки Закону Божого в церквах [Митич С. Религиозные объединения. – С. 22.]. Таким чином в Югославії, як і в Україні, через посередництво працівників освіти чинився тиск на віруючих, спрямований на стримування релігійної освіти молоді. Щоправда в СФРЮ це робилося значно м'якше і, як правило, подібні підходи були поширені серед православного населення країни. У католицьких, мусульманських регіонах (Хорватія, Словенія, БіГ, Автономний край Косово) і серед протестантів такі рекомендації не ініціювались місцевою владою, а Белград і не розраховував на те, що його підтримають з аналогічними ідеями неправославні республіки федерації.

Найкраще освітня система була побудована в католиків. Вони мали п'ять вищих богословських шкіл і одинадцять середніх. Тільки у Хорватії в 70-ті роки м. ст. такі школи відвідувало 1250 осіб [Митич С. Религиозные объединения. – С. 25.]. Якість освіти у цих закладах була досить високою і користувалась популярністю серед населення Югославії. А от у третій за кількістю віруючих в Югославії релігії – в ісламі - ситуація з освітою склалася найгірше. Мусульмани ФНРЮ мали лише два медресе, де навчалось біля 100 учнів. Одна школа знаходилася в Боснії і Герцеговині, викладання там велося сербською мовою, інша – в Приштіні (АК Косово), де навчали албанською. Освіту давали там досить ліберальну, а відтак багато учнів після закінчення навчального закладу не йшли у священики. Вже на початку 80-х р. м. ст. при університеті в Сараєво відкрили ісламський теологічний факультет, який став першим вищим духовним закладом мусульман в Європі [Митич С. Религиозные объединения. – С. 27.].

Населення Югославії також непогано було забезпечене культовими будівлями, яких на середину 50-х років м. ст. в країні було понад 12 тисяч. Зокрема, Сербська православна церква мала 3671 храм і 150 монастирів, католицька – 6300 костелів, мусульмани – 1850 мечетей, Румунська православна – 40 храмів, євангелісти – 37 молитовних будинків, адвентисти – 112, греко-католики – 18, євреї – 50 синагог, "вільні брати" – 18, Церква Христа – 10 та інші. Серед цих

споруд багато мали статус історичних пам'ятників і знаходилися під охороною держави. Уряд ФНРЮ виділяв їм кошти для консервації, реставрації і збереження будівель. Зокрема, серед православних храмів і монастирів було з таким статусом 93 архітектурних комплекси [ЦДАВО України. – Ф. 4648. – ОП. 5. – Спр. 247. – Арк.92-95.]. Багато релігійних споруд було побудовано після Другої світової війни. Зокрема, православні громади Югославії за власні кошти побудували 470 храмів, мусульмани – 600 мечетей, які зводилися як за рахунок пожертв югославських мусульман, так і за підтримки одновірців з-за кордону [Митич С. Религиозные объединения. – С. 24.]. На початку 80-х років ХХ ст.. муфтії єдиної мечеті в столиці Федерації, в Белграді, Байраклі Джамії про відносини їхньої віри з державою зазначив: "Ми, мусульмани, ніяких проблем у питанні держава-церква не маємо. Тільки одну проблему ніяк не можемо вирішити. Це - проблему поховання наших віруючих. Як вам відомо, ми маємо особливий похоронний обряд, тому нам потрібне своє кладовище або хоч окрема його частина. А управління кладовища нас ігнорують" [Митич С. Религиозные объединения. – С. 24.].

Таку ж проблему мали мусульмани в Белграді, де їх було не багато. У БІГ і АК Косово, де зосередилася основна частка югославських мусульман, питання поховань у більшості випадків було вирішене.

Українські громадяни на початку 60-х років м. ст. ( населення України удвічі більше, ніж в Югославії, відповідно 42 млн. осіб [ЦДАВО України. – Ф. 582. – ОП. 20. – Спр.404. – Арк.1.] і 19 млн. осіб [Советский энциклопедический словарь. – М., 1988. – С.1571.]) мали можливість відвідувати приблизно 7 тис. культових приміщень (на 5 тис. менше, ніж в Югославії). З них: 5463 церкви, 955 молитовних будинки ( в цей час 1470 типових церковних будівель закрили і 372 з них планувалось взагалі знести). Також на цей час в Україні залишилося 13 діючих православних монастирів з 1474 насельниками (з них 119 – чоловіки) та дві духовні семінарії, у яких 25 викладачів навчали відповідно 56 осіб у Луцькій та 86 осіб в Одеській семінаріях [Історія релігії в Україні. – К., 1999. – С.540.]. У республіці офіційно працювало 7 тис. священнослужителів (38,8 % від загальної кількості служителів культу в СРСР) [Єленський В.Є. Релігія після комунізму. – С. 70], але й цього було недостатньо для задоволення елементарних релігійних потреб населення України.

В Україні, через свідомо недбале ставлення влади до релігійних пам'яток, ще наприкінці 50-х років ХХ ст. державними органами було визначено список релігійних об'єктів для показу іноземним делегаціям.

Лише за цими спорудами вівся мінімальний догляд, аби не допустити повного руйнування будівлі. Зокрема, у м. Києві було виділено десять об'єктів, а в області – п'ять [ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 177. – Арк.5-6.]. Так іноземцям в Києві показували: Володимирський собор, Троїцьку церкву (вул. Червоноармійська, 51), Вознесенську церкву (вул. Велика Васильківська, 3), Покровську церкву (на Солом'янці), Андріївську (вул. Лівера, 23), Київську духовну семінарію (вул. Лівера, 23), Києво-Печерську Лавру, Введенський, Покровський і Флорівський жіночі монастирі. У Київській області до так званих відкритих об'єктів віднесли церкви: Миколаївську в м. Бориспіль, Покровську в с. Требухів Броварського району, Різдва Богородиці в с. Гоголів Броварського району, Феодосієвську та Миколаївську у м. Василькові.

Взагалі роботі з іноземцями в Україні приділялось багато уваги. Клірики чи не найбільше готувалися владою до спілкування із закордонними гостями. У "Плані основних заходів відділу зв'язків Ради у справах релігії при Раді Міністрів УРСР на 1983 р." буквально на першому місці стояло завдання готувати священників для виїзду за кордон та для роботи з іноземними делегаціями і паломниками. На цих кліриків покладалося завдання – активно поширювати інформації про політику радянської влади [ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 7. – Спр. 261. – Арк.1-8.]. Зрозуміло, що це завдання було фарсом, оскільки за відсутності реальної свободи совісті в радянській Україні, майбутніх претендентів на виїзд за кордон вчили, як говорити неправду про неіснуючу свободу віросповідання, переконувати, як держава "дбає" про культові споруди, як "вільно" українці ходять до того чи іншого храму тощо. Частина іноземців у ці байки вірила, особливо ті, які на той час не відвідували Україну. Ті зарубіжні релігійні гості, яким вдавалося приїхати до України, були "оточені особливою увагою" радянських чиновників, які намагалися сформувати у них "потрібне" враження про розвиток конфесій в Україні. У контексті формування позитивного іміджу про радянську республіку, Рада у справах релігії була зобов'язана сприяти Екзархату України в організації міжрелігійних форумів і прийомів іноземних делегацій як у столиці, так і в областях. І тут дійсно була реальна допомога з боку Ради, яка, звичайно, після санкції ЦК, сприяла у виділенні приміщень для форумів, житла для приїжджиків, організації їх харчування тощо. З одного боку, це часто були елементарні справи, з якими клірики могли самостійно справитися, але в умовах тоталітарного контролю та постійного радянського дефіциту, все це організувати було далеко не просто.



З крахом комуністичних режимів і в Югославській федерації, і в Україні почала трансформуватися державна релігійна політика. Коли в Югославії ці процеси спочатку були уповільнені військовими конфліктами, то на сьогодні в кожній постюгославській республіці практично завершився процес запровадження демократичних норм у релігійному житті. Україна ж, при наявній у ній реальній свободі совісті, й нині не позбавлена негативного зовнішнього тиску в релігійній сфері, який завдає чималої шкоди національним інтересам України. Республіки соціалістичної Югославії не були поглинуті тотальним контролем центру за релігійними процесами, федеральна влада намагалася забезпечити рівні права для функціонування всіх конфесій, хоча й час від часу намагалася створити більше привілеїв для історичної церкви (православ'я в Сербії і Македонії, католицизму в Хорватії і Словенії тощо). Досить активно експлуатувалась церковна тематика в період розпаду СФРЮ для вирішення політичних завдань. І в цих випадках конфлікт лише ще більше загострювався, а той взагалі опинявся в тупиковому варіанті, як, скажімо, склалася ситуація з Косово, де етноконфесійні протистояння відіграли основну роль у виникненні і загостренні конфлікту.

*Л.Бородинська\** (м. Рівне)

### **ДІЯЛЬНІСТЬ ЄВАНГЕЛЬСЬКИХ ХРИСТІЯН У ПОЛЬЩІ (1918-1939 рр.)**

Активний розвиток сучасних протестантських течій викликає інтерес до їх історичного минулого. Однією з найбільших пізньопротестантських спільнот у сучасній Україні є євангельські християни-баптисти. Ця течія існує на українських землях уже понад сто років. В умовах Радянського Союзу і на сучасному етапі суспільного життя євангельських християн і баптистів поєднує спільний розвиток церкви. На початкових етапах свого історичного розвитку вони діяли у складі окремих релігійних об'єднань. Зауважимо, що й нині на території Польщі нечисленні громади євангельських християн діють окремо від баптистів. В Україні та Росії у 1992 році відбулися спроби відновити спільноту євангельських християн у формі Собору незалежних євангельських церков в Україні та Союзу церков

---

\* Бородинська Л. – здобувач кафедри історії України Рівненського державного гуманітарного університету.

євангелістських християн у Росії. Незважаючи на те, що основна частина «історичних» громад євангелістських християн не виявила бажання відокремлюватися від баптистів, тенденції до відродження ідей євангелістського християнства існують і на сьогоднішній день.

Процеси становлення та інституційне утворення євангелістського християнства у Другій Речі Посполитій були складними і неоднозначними. Громади євангелістських християн у Польщі міжвоєнного двадцятиліття набули найбільшого поширення на українських та білоруських територіях.

Перші євангелістські християни, на територіях, що у міжвоєнне двадцятиліття увійшли до складу Польщі, з'явилися ще у 1909 році у м. Ковелі за умов царської Росії. Міграція населення під час Першої світової війни сприяла активному поширенню ідей євангелістських християн та швидкому збільшенню чисельності громад. Так, наприклад, станом на 1921 рік у Луцькому повіті Волинського воєводства євангелістських християн нараховувалося біля 300, у Дубенському та Горохівському повітах того ж воєводства відповідно – 700 і 114 [Archiwum Akt Nowych w Polsce (AAN), Zespył Ministerstwa Wyznaczenia Religijnych i Oświecenia Publicznego (MWRiOP), sygn. 1446]. У свою чергу чисельне зростання громад викликало потребу об'єднання та координації спільних дій в організаційних та духовних питаннях. Першим організаційним утворенням вважаємо Союз євангелістських християн на Волині, заснований у 1921 році Макарієм та Олексієм Ничипоруками. Відомо, що на цій території існувало на той час 19 громад євангелістських християн. Наголосимо, що громади євангелістських християн існували лише на східних та центральних територіях.

Наступним кроком в організаційному становленні євангелістського християнства стала спільна діяльність громад євангелістських християн центральних і східних воєводств Польщі зі слов'янськими громадами баптистів у Об'єднанні слов'янських громад євангелістських християн і баптистів. Із 1925 року таке об'єднання мало назву Союз слов'янських громад євангелістських християн і баптистів у Польщі. Об'єднаний з'їзд відбувся у Бресті 7-10 червня 1923 року за участі 84 делегатів від 40 громад євангелістських християн і баптистів. На з'їзді було розглянуто можливі розбіжності у віровизнанні і культурі та обумовлено способи їх врегулювання. Однак діяльність двох конфесій у спільному об'єднанні не була тривалою. Вже у 1924 році у середовищі українських баптистів Галичини з'явилися тенденції до відокремлення, а у 1927 році відбувся офіційний вихід баптистських громад із складу Союзу і утворення ними власного об'єднання [Домашовець Г. Нарис історії Української

євангелісько-баптистської церкви. – Ірвінгтон-Торонто, 1967. – С. 253]. Цей етап діяльності євангеліських християн був важливим, бо саме впродовж 1923-1927 р. відбувався процес реєстрації Статуту Союзу слов'янських громад євангеліських християн і баптистів у Польщі [Державний архів Волинської області (ДАВО), ф.46, оп.1, спр. 290].

1928 р. вважаємо початком нового етапу розвитку євангеліського християнства, оскільки саме на з'їзді, що відбувся цього року, було офіційно оголошено про виокремлення баптистських громад, що призвело до осібного розвитку релігійної спільноти. Проте, незважаючи на організаційні зміни, які відбулися у 1927-1928 рр., об'єднання продовжувало діяти до 1930 р. під назвою «Союз слов'янських громад євангеліських християн і баптистів у Польщі». Рішенням з'їзду, який відбувся у травні-червні того року складову власної назви «і баптистів» було упущено з назви об'єднання і, відповідно, зі статуту.

В кінці 20-х – 30-х рр. ХХ ст. Союз слов'янських громад євангеліських християн був представлений 7-ма територіальними відділами, чотири з яких охоплювали українські землі: 3 територіальні відділи діяли на Волині (рівненський, луцький, ковельський), один – у Галичині (малопольський).

Паралельно інституційному утвердженню відбувалися процеси юридично-правового визнання євангеліських християн у Польщі. Утвердження конфесії ускладнювалося особливостями розбудови Другої Речі Посполитої, яка не мала діючою у межах всієї держави законодавчої бази. Легалізація протестантських конфесій відбувалася на підставі Іменного Вищого Указу від 17 жовтня 1906 року Російської імперії, який ще певний час лишався чинним у міжвоєнній Польщі. Цей закон не забезпечував юридичної бази існуванню конкретних громад. З метою уникнення непорозумінь з офіційною владою на місцях Міністерство віровизнань та народної освіти видало обіжник від 25 травня 1924 р., де було визначено умови та процес реєстрації релігійних громад. Незважаючи на чітко вказані положення обіжника, на місцевому рівні, і часто з відома Міністерства релігійних визнань та народної освіти, реєстрація громад євангеліських християн відбувалося не за означеними нормами [AAN, MWRiOP, sygn. 1444, 94-95; 1442, 167].

Окрім реєстрації громад, необхідно було досягнути повного юридично-правового визнання церкви шляхом врегулювання державно-церковних відносин законодавчим шляхом. З цією метою Об'єднання слов'янських громад євангеліських християн і баптистів у Польщі 25 червня 1923 року подало до Міністерства внутрішніх справ текст статуту. Процес розгляду статуту Союзу слов'янських громад

євангелістських християн і баптистів тривав аж чотири роки. І тільки 21 лютого 1927 р. документ було затверджено у Міністерстві релігійних визнань та народної освіти року [AAN, MWRiOP, sygn. 1442, str. 133].

Незважаючи на зареєстрований статут, місцева влада часто продовжувала обмежувати права євангелістських християн: забороняла проводити богослужіння, будувати будинки молитви, затримувала процес реєстрації громад. Такі обставини спричинювали непорозуміння між громадами євангелістських християн і владою або взагалі позбавляли євангелістських християн загальних прав громадян.

На території Галичини, де продовжували діяти закони Австрійської імперії, євангелістські християни не мали права реєструвати громади, будувати молитовні будинки, проводити публічні богослужіння, хоча вони не були заборонені у державі.

Державно-церковні відносини з євангелістськими християнами у Другій Речі Посполитій були складними і неоднозначними, оскільки на різних територіальних частинах держави залишалися чинними правові норми попередніх державних утворень. Взаємовідносини євангелістських християн і держави торкалися також проблемних питань ведення книг цивільних станів, навчання дітей євангелістських християн Закону Божого у школах, участь у виборах і ставлення до влади та служба в армії.

В умовах Другої Речі Посполитої усталена система ведення записів цивільних станів традиційною церквою значно ускладнювала правове існування тих осіб, які вийшли зі складу православної чи католицької церков. Громади євангелістських християн прагнули самостійно вести книги громадянських станів, як це робили, наприклад, ранньопротестантські церкви в Другій Речі Посполитій (євангелістсько-реформована церква, англіканська церква). Правила ведення книг громадянських станів для євангелістських християн базувалися на положеннях Іменного Вищого указу від 17 жовтня 1906 р., відповідно до яких метричні книги євангелістських християн повинні були вести магістрати у містах та гмінні управи в селах за місцем проживання осіб [AAN, MWRiOP, sygn. 367, 33-42]. Проте, питання ведення книг громадянських станів представники влади на місцях трактували на власний розсуд і погоджувалися робити записи лише для членів зареєстрованої громади та за наявності довідки про зміну віросповідання.

Зауважимо, що більшість громад євангелістських християн була не зареєстрованою. Представництво Союзу слов'янських громад євангелістських християн і баптистів зверталось до воєводських управ з проханням вести метричні книги всіх євангелістських християн,

посилаючись на роз'яснення Міністерства релігійних визнань та народної освіти від 27 грудня 1922 р. Проте такі намагання не дали очікуваного Союзом схвалення [AAN, MWRiOP, sygn. 1445, str. 92]. Ситуація ускладнювалась тим, що місцева влада уповільнювала процес реєстрації громад, позбавляючи євангельських християн можливості користуватися громадянськими правами [ДАВО, ф.46, оп.9, спр. 2040, арк. 1].

У результаті цього багато євангельських християн опинялися у складних ситуаціях: їх шлюби не реєстрували, не здійснювали записів про народження дітей, або записували дітей як незаконнонароджених. Наявність записів про народження у книгах громадянських станів та довідки про зміну батьками віросповідання впливала на можливість навчання дітей євангельських християн у загальноосвітніх школах. Міністерство релігійних визнань та народної освіти вимагало від батьків, діти яких вступали до школи, подати витяги з метричних книг, де вказувався вік дітей, а також віросповідання, у якому вони були народжені. Оскільки гмінні чи міські управи часто не здійснювали записів у книгах громадянських станів для євангельських християн, або останні самі не бажали записувати своїх дітей як незаконнонароджених, то таких метричних посвідчень євангельські християни надавати не могли [AAN, MWRiOP, sygn. 1446, 87-88]. Остаточного вирішення питання ведення книг громадянських станів та пов'язаних із ним правил зміни віросповідання і вивчення у школі основ релігії не були врегульовані впродовж усього періоду існування Другої Речі Посполитої.

Євангельські християни виступали за невтручання з боку держави у внутрішні питання церкви. У той же час вони визнавали, що в питаннях суспільного життя церква повинна підпорядковуватися державним законам, якщо вони не суперечать сумлінню євангельських християн. Владу визнавали як таку, що поставлена від Бога. Керівники союзу, особливо поляки за національністю, прагнули виховувати добродішних польських громадян, друкуючи у журналі «Євангельський християнин» статті патріотичного характеру [Ewangeliczny Chrześcijańin. – 1935. – №7. – S. 10-12]. Правління Союзу слов'янських громад євангельських християн в Польщі закликало рядових членів до участі у виборах, видаючи відозви та публікуючи роз'яснення та заклики, які стосувалися виборів у своєму друкованому органі.

Євангельські християни визнавали військову службу як державну повинність, однак питання використання зброї залишали на вибір кожного члена церкви. Правові норми стосовно військової служби представників протестантських спільнот знаходилися у процесі

врегулювання. Два моменти, що стосувалися служби в армії, суперечили сумлінню євангельських християн: використання зброї та присяга. Для вирішення першої проблеми необхідно було змінити вид служби. У розпорядженні Міністерства військових справ від 7 лютого 1928 року, яке стосувалося лише євангельських християн і баптистів, зазначалося, що не використовувати зброю на службі можуть лише ті протестанти, які стали членами церкви не менше 20 місяців до дня призову і подали довідки від керівника зареєстрованої у воєводстві громади, засвідчені підписами представників місцевої влади. Засвідчених довідками євангельських християн розподіляли у санітарні та адміністративні батальйони. Проблема присяги була вирішена розпорядженням Міністерства внутрішніх справ від 29 листопада 1919 року, до позицій якого приєдналося і Міністерство військових справ. У документі зазначалося, що не можна змусити людину до присяги, форма якої не відповідає її віровизнанневим позиціям. Тому євангельські християни складали присягу у вигляді слова «так».

На місцях зустрічалися випадки, коли євангельських християн звинувачували у небажанні ставати на захист вітчизни та забезпечувати у ній спокій і порядок. Таким звинуваченням опонував військовий пресвітер євангельських християн Л. Шендеровський, переконуючи Міністерство релігійних визнань та народної освіти, що настрої небажання йти на військову службу характерні для представників інших пізньопротестантських конфесій. Аби це питання зробити контрольованим, запропонував військовій владі вимагати від євангельських християн-призовників посвідчення від Союзу. Він зауважував на тому, що віровчення євангельських християн не містить догматів, які б забороняли військову службу, а будь-які випадки відмови від громадянського обов'язку є особистою справою кожного члена громади.

Отже, в цілому питання щодо військової служби було врегульовано. Разом з тим зустрічалися поодинокі випадки, коли призовники не могли за допомогою довідок ідентифікувати себе з євангельськими християнами, бо часто належали до тих громад євангельських християн, які не були зареєстрованими або знаходилися у процесі реєстрації.

Впродовж 1921-1939 рр. відбувалася структурна розбудова Союзу слов'янських громад євангельських християн у Польщі. Найбільш активним розвиток був у місіонерській, благодійній, молодіжній, музично-хоровій, освітній та видавничій сферах життєдіяльності.

Місіонерська діяльність забезпечувала духовну підтримку громад, особливо невеликих та віддалених від центру, а також поширення

євангелістських ідей серед православного і католицького населення. Місіонерство здійснювали спеціальні благовісники, уповноважені Комітетом Союзу відвідувати громади, організовувати духовні зібрання, конференції, лекційні читання. На місцях часто місіонерську роботу виконували пресвітери громад, запрошуючи на богослужіння чи проводячи євангелізаційні (місіонерські) зібрання у сусідніх селах. З метою активізації місіонерської діяльності Союз слов'янських громад євангелістських християн у Польщі співпрацював із закордонними місіями та польським Товариством взаємної допомоги євангелістських християн, які надавали фінансову підтримку благовісникам, забезпечували духовною літературою та сприяли підвищенню рівня духовної освіти. З метою налагодження місіонерської співдіяльності євангелістські християни вступили до Міжконфесійного протестантського комітету, у складі якого перебували ще 8 раних та пізніх протестантських спільнот [Księga protokołów z posiedzień Zarządu – Komitetu Zwyczajnego Ewangelicznych Chrześcijań i Baptystów. – S. 280-281].

Наступний напрям діяльності забезпечував молодіжний відділ, який діяв при Союзі слов'янських громад євангелістських християн у Польщі. Він був покликаний активізувати участь молоді у внутрішньоцерковному житті, місіонерській діяльності, а також підготувати духовно міцний актив церкви. За сприяння керівників Союзу та місцевих пресвітерів при громадах створювалися молодіжні гуртки. Станом на 1939 рік їх нараховувалося 71. У 1935 р. лідери молодіжного руху уклали «Статут християнської молоді в Польщі», який регламентував діяльність молодіжних гуртків. Молодіжна діяльність мала такі напрями: 1) духовно-літературний; 2) освітньо-виховний; 3) хоровий; 4) музичний; 5) опікунський; 6) ручної роботи; 7) господарчий; 8) рільничий. Духовний потенціал та здобуті вміння молоді євангелістських християн реалізовувала на богослужіннях, спілкуваннях, у місіонерських походах. Особливим видом молодіжного зібрання були злети. Вони відбулися у м. Рівному, м. Луцьку та с. Малеві Волинського воєводства, хоча мали загальнопольське значення.

Благодійність євангелістських християн реалізовувалася переважно за допомогою жіночої частини громад. Діяльність жінок у церкві євангелістських християн не була пов'язана з керівними посадами чи проповіддю, але вона мала важливе значення для духовного зростання церкви. При Союзі існував спеціальний відділ, який жіночий потенціал євангелістських громад скеровував у благодійну та опікунську діяльність. Це здійснювалося за допомогою функціонування жіночих гуртків, при найчисельніших і найкраще організованих громадах. Станом на 1934 р.

таких гуртків нараховувалося 11, при чому 10 із них діяло на Волині. Впродовж наступних п'яти років 1939 р. їх кількість збільшилася до 25. Робота відділу полягала у проведенні спеціальних богослужінь та конференцій для жінок, організації „кермашів” (розпродажів), з метою здобуття коштів на потреби громад [Ewangeliczny Chrześcijanin. – 1935. – № 7. – S. 13].

Особливим напрямом жіночої благодійної роботи були освітні програми при протестантських семінаріях, де навчали дияконис. Такими навчальними закладами були дияконати у Венцборку та Сколімові. Союз слов'янських громад євангельських християн у Польщі опікувався сиротинцем у м. Ковелі [Верность. – 1937. – № 1-3. – С. 27]. Сестринські гуртки виявилися результативним методом залучення жінки до духовної діяльності, застосування її практичних можливостей для здійснення соціальних та виховних функцій церкви.

Музично-хоровий напрям внутрішньоцерковної діяльності євангельських християн відповідав особливостям культу, оскільки невід'ємною складовою євангельських богослужінь були загальний та хоровий спів, гра на музичних інструментах. З 1928 р. при Союзі почав діяв відділ регентів, який організовував регентські курси на базі громад у різних регіонах, видавав підручники з теорії музики та пісенники для загального та хорового співу, сприяв організації хорів та оркестрів. До відділу належало біля 100 регентів, серед яких були й композитори Б. Ставинський та А. Казимирський.

Виховання та духовна опіка членів церкви переважно покладалися на пресвітерів, дияконів, проповідників, вчителів недільних шкіл, старших жінок, керівників молоді. Формами духовного впливу на євангельських християн були проповіді під богослужінь, духовні з'їзди, які відвідували відомі протестантські діячі, та меншою мірою – читання духовної літератури та релігійної періодики.

Перед євангельськими християнами стояло дві нагальні освітні проблеми: подолання малограмотності у середовищі громад та запровадження духовного навчання. Ці освітні завдання взяли на себе недільні школи, в яких поряд із вивченням Біблії, учні оволодівали основами елементарної грамотності. Окрім того, грамоті та основам християнської етики навчали усіх бажаючих також у молодіжних гуртках.

Духовна освіта євангельських християн забезпечувалася в недільних школах, біблійних та регентських курсах, у біблійних школах, семінаріях та дияконатах. Союз слов'янських громад євангельських християн у Польщі лише у 1937 р. організував власну Біблійну школу. До того він користувався послугами навчальних



закладів у Лодзі, Венцборку, Сколімові, Радості, що належали іншим протестантським спільнотам [Шендеровский Л. Евангельские христиане. Возрождённое евангельское движение в исторической христианской церкви. Исторический очерк (XIX-XX вв.). - Изд. Канадского союза евангельских христиан, 1980. – С. 250].

Освітньо-виховні та місіонерські завдання евангельські християни прагнули здійснювати за допомогою видання та розповсюдження релігійної періодики. Досліджувана релігійна спільнота видавала журнали «Вільний християнин» польською мовою, «Євангельський християнин» польською, а з 1938 року і українською мовами [Kiaczkow J. Prasa protestancka wydawana dla Ukraińców w Polsce w latach 1918-1939. // Polska polityka wschodnia w XX wieku. – Włocławek-Toruń, 2004. – S. 116]. Хоча польськомовний варіант видання не користувався популярністю серед українського та білоруського населення, все ж керівництво Союзу наполягало на виданні журналу саме державною мовою. Редактор Л. Шендеровський свою позицію пояснював тим, що «Євангельський християнин» покликаний висвітлювати духовну і добродійну діяльність церкви, інформувати членів про важливі події, що відбуваються у внутрішньому житті Союзу, а також репрезентувати Союз слов'янських громад евангельських християн в Польщі перед державною владою. З цією метою друкований орган евангельських християн мав надсилатися до всіх воєводських і повітових управ. Л. Шендеровський стверджував, що з огляду на вище зазначені моменти «Євангельський християнин» може друкуватися лише польською мовою [Modnicka N. Końsiyi Ewangelicznych Chrześcijan w Polsce jako Końsiyi wyboru. Analiza etnologiczna wspólnoty religijnej. Kraków: Nomos, 2000. –S/ 141-142]. Союз користувався послугами відомого протестантського видавництва «Компас», яке діяло у м. Лодзь.

Отже, релігійна спільнота евангельських християн в умовах Другої Речі Посполитої перебувала на етапі становлення та інституційної розбудови. Незважаючи на спроби співдіяльності із баптистами, евангельські християни розвивалися як самостійна структура. Складність процесів утвердження цієї протестантської течії у державі полягала в тому, що вони відбувалися у час вироблення правових основ новоствореної Другої Речі Посполитої. Вважаємо, що одним із чинників, що сприяли такому утвердженню, була продержавна позиція керівництва Союзу.

*М.Козлов*\* (м. Севастополь)

### **ВПЛИВ ПІЗНІХ ЯЗИЧНИЦЬКИХ ГРОМАД НА СВІТОГЛЯД СХІДНИХ СЛОВ'ЯН РАННЬОХРИСТИЯНСЬКОЇ ДОБИ**

Сучасний прогрес у таких галузях науки, як історія філософії, археологія, етнографія, етнопсихологія й теорія культурної традиції, стимулює посилену увагу до з'ясування коренів колективних уявлень, моделей і образів, способів їхнього збереження, перетворення й трансляції у часі. Особливий інтерес у зв'язку із цим викликає еволюція стародавніх східнослов'янських вірувань і культів, історіософське осмислення яких дозволяє глибше усвідомити архаїчну першооснову українського православ'я.

Особливу актуальність у цьому зв'язку набувають питання, пов'язані з реконструкцією структури східнослов'янського язичницького світогляду або окремих її фрагментів. Пояснюється це тим, що, світогляд, який виникає у людини в процесі взаємодії з навколишнім середовищем, є одночасно функцією самосвідомості, визначенням його місця й ролі в цьому світі.

Останнім часом спостерігається значне посилення уваги вітчизняних дослідників до своєї культурної спадщини, зокрема до східнослов'янського язичництва. На жаль, у більшості робіт сучасних вітчизняних і закордонних дослідників, присвячених темі східнослов'янського язичництва, світоглядні уявлення наших предків розглядаються як стала метафізична система, що остаточно сформувалася в IX-X століттях і трансформувалася, набуваючи синкретичного характеру, лише після офіційного прийняття Київською Руссю християнства. При цьому поза увагою залишаються світоглядні уявлення, вірування та культу східнослов'янських язичницьких громад

---

\* Козлов М.М. – кандидат історичних наук, доцент, завідуючий кафедрою загальногуманітарних та природничо-наукових дисциплін Севастопольського інституту економіки та права Міжнародної академії праці та соціальних відносин.

кін. X – першої половини XIII ст., які також суттєво вплинули на становлення східнослов'янського ранньохристиянського світогляду.

Таким чином, аналіз такої важливої та малодослідженої теми, як вплив пізніх язичницьких громад на світогляд східних слов'ян ранньохристиянської доби дозволить сучасним дослідникам глибше усвідомити процеси генезису та розвитку східнослов'янського православ'я наприкінці X – першій половині XIII ст.

Збройне протистояння між християнським населенням Русі і язичницькими громадами, а також постійні антиязичницькі проповіді християнського духовництва сприяли поступовій трансформації системи поглядів наших предків - християн на їхніх одноплемінників - язичників.

Язичники стали сприйматися як вороги - нехристі або погани, ворожі «християнському Роду». Не випадково поганими називали не тільки представників слов'янських язичницьких громад, але й лютих ворогів русичів - степових кочовиків. Убивство язичника у свідомості наших предків стало сприйматися не як злочин, а як подвиг, угодний Богові й всьому «люду православному».

Особливу ворожість і страх у наших предків-християн викликали служителі язичницького культу, які набули демонічних рис. У східнослов'янських билинах проводирі язичників представлені у вигляді казкових чудовиськ, які грабують християн, беруть їх у полон. Яскравим прикладом щодо цього може слугувати билина «Ілля Муромець і Соловей - розбійник», у якій описується зіткнення одного з дружинників князя Володимира з казковим чудовиськом поганим Соловейком-розбійником і його паствою - «синами й дочками». Соловей-розбійник і його помічники, відповідно до даного джерела, на одній з центральних доріг (прямоїжджих) зі Східної Русі до Києва улаштовували засідки й грабували й убивали подорожан.

Можливо, що прототипом билинного Солов'я-розбійника став верховний жрець новгородських словен Богоміл Соловей, який згадується у Іоакимівському літописі [Татищев В.Н. История Российская. В 3-х т.- Т.1., - М., 2003. – С.59-60].

Відповідно до однієї з билин Київського циклу, Ілля Муромець, вирушаючи на службу до князя Володимира у Київ, зустрів дорогою Солов'я-розбійника, який вбивав і грабував самотніх подорожан, взяв його у полон і відвіз до князя Володимира в Київ:

- Как из славнова города из Мурома,  
Нарежался Илья Муромец Иванович  
Ко стольному городу ко Киеву

Он тою дорогою прамоезжую,  
 Через те леса брынския,  
 Через черны грязи смоленския,  
 И залег ее, дорогу, Соловей-разбойник.  
 Наезжал Илья на девяти дубах,  
 Засвистал Соловей по-соловьиному,  
 А в другой зашипел разбойник по-змеиному,  
 А в третьи затыкал по-звериному...  
 Разрушает Илья заповедь великую:  
 Вынимает калену стрелу  
 И стреляет в Соловья-разбойника,  
 И попал Соловья да в правой глаз.  
 И завидела-де ево молода жена,  
 Она хитрая была и мудрая,  
 Как бы двор у Соловья был на семи верстах,  
 Как было около двора железной тын,  
 А на всякой тыковке по маковке —  
 Ево, Соловьева, молодая жена,  
 И будила она девять сыновей своих;  
 Хотут обвернуться они черными воронами  
 Оне хочут расклевать добра молодца,  
 Того ли Илью Муромца Ивановича,  
 Подъезжает он ко двору ко дворянскому  
 [Былины. – М., 1989. - С.186-187].

Місце розташування супротивника Іллі Муромця у цій билині показано невиразно - десь у лісах брянських на «семи дубах». Згідно з даними археології, у могильниках Полоцька, Брянська й Мінська взагалі не зафіксовано трупопокладень кінця X - початку - XI ст. [Алексеев Л.В. Полоцкая земля в IX-XIII вв. //Очерки истории северной Белоруссии. - М.,1966.- С. 227]. Це свідчить про те, що християнізація в даному регіоні відбулася набагато пізніше, ніж в інших регіонах Київської Русі. Жерці, що пішли з Новгороду й інших областей східнослов'янського світу, де християнізація вже здійснилася, цілком могли знайти притулок у брянських лісах.

Дуб - священне дерево в слов'ян - язичників. На поклоніння наших предків язичницької епохи священним гаям і особливо цим деревам указує цілий ряд вітчизняних й іноземних письмових джерел. Таким чином, можливо у билині міститься спогад про якийсь священний дубовий гай, де знайшли притулок жерці - біженці з християнізованих районів Русі. Соловей-розбійник у даному джерелі сичить по - зміїному,

лає по - собачому – мукає як тур і т.д. Усі ці тварини вважалися звірячими образами бога Велеса. Імітація їхньої поведінки Солов'єм-розбійником вказує на те, що він виконував жрецькі функції. «Сини» супротивника Іллі Муромця представлені перевертнями й нібито здатні перекидатися на «чорних воронів». Крім того, безсумнівний інтерес викликає образ дружини Солов'я-розбійника. Автор билини називає її «мудрою». У давньоруській мові термін «мудрий» близький до терміна «віщун», «чарівник», «чаклун» » [Фасмер Макс. Этимологический словарь русского языка. – Т.1. -М., 1964. –С. 284, 309].

Житло розбійника за описом нагадує язичницьке капище - якийсь «двір», оточений з усіх боків тином, на який насадженні людські голови. Подібні язичницькі капища в дохристиянську добу були відомі в усіх областях східнослов'янського світу.

У період становлення християнства на східнослов'янських землях під час антихристиянських повстань служителі язичницького культу не раз погрожували відступникам жорстокими покараннями й прокльоном своїх богів. Не випадково у літописі В.Татищева міститься інформація про те, що запеклі язичники, які не прийняли хрещення в Києві, йшли в ліси та пустелі з прокльонами [Татищев В. Н. История Российская. В 3-х т. –Т.2. - М., 2003.- С..54].

У «Повісті врем'яних літ» згадується ще й текст одного з язичницьких прокльонів, який виголосив волхв жителям Києва як помсту за те, що вони відмовилися взяти участь в антихристиянському повстанні 70-их років XI ст. Так, у даному джерелі під 1071 роком знаходимо: «Прииде Волхв прельщен бесом, и пришед к Киеву, глаголаше сице: поведая людем, яко на пятое лето Днепру теши на вспяты, а землям прийти на иная места, яко стати Греческой земли на Русской, а Русской на Греческой, и прочим землям изменитися, его же невелика послушаху, вернии же насмеяхуся, глаголюще: бес тобою играет на пагубу тебе. Се же и бысть ему; во едину убо ношь бысть безвести» [Повесть временных лет. / Под ред. и с пред. В.П. Адриановой-Перетц. – М.-Л., 1950.-С.170]. Християнські книжники активно підтримували у своїй пастві подібні уявлення, повідомляючи у своїх проповідях, що «Бог наводит мор по грехам землю голодом или мором или иною казною за волхование» [Там само.-С.143].

Православне духівництво категорично забороняло спілкуватися своїй пастві з язичниками. У східнослов'янських Кормчих книгах і церковних уставах містилися заборони на вступ до шлюбу з неправославними людьми, торгівлю й навіть спільне прийняття їжі з язичниками. Так, у «Церковному правилі митрополита Іоанна до Якова чорноризця» знаходимо наступне: «Не должно и весьма неприлично

правоверным отдавать дочерей своих замуж в иную страну. И Божественный, и мирской уставы повелевают правоверным поймать жен той же веры. Против тех, которые, купив себе слуг, имеют с ними общение в молитве и пище, а потом продают их к поганым, закон говорит: христианина-человека не должно продавать язычникам, тем, кто продаст, тот беззаконник. Купец, который освятил купленных им слуг молитвою и крещением, а потом продал поганым, творит явное похищение у Бога и согрешает вместе с теми, которые гнали нашу веру и многих привели к неверию. Нужно всячески наставлять таких купцов и, если не послушают, иметь их как язычников и мытарей (правило 22).

Кто по неведению ест с погаными и осквернится, того принимать, прочитав только над ним молитву на осквернение (правило 19).

Тех, которые по своей воле ходят к поганым для купли и едят скверное, мы признаем за лихоимцев, мздоимцев и сребролюбцев, но, хотя велик их грех, когда ради имени или скотоловства они оскверняются с погаными, однако ж, нет правила, которое отлучало бы их от Церкви. Они очищаются от своего греха только молитвами и молением и таким образом принимаются в общение. Нужно непрестанно их поучать и внушать им евангельское слово: О горе вам, яко имя Мое вас ради во языцех хулится! (правило 29) [Макарий, архиепископ Харьковский. История русской церкви. – Т. 2. - СПб., 1868.- С.228-229].

Прокльони язичницьких жерців і християнські проповіді сприяли тому, що волхви, чарівники й просто язичники стали асоціюватися у свідомості наших предків зі зловисними упирями, які насилали на християн усілякі нещастя - неврожай, хвороби, навали ворогів. Демонологія в наших предків збагатилася новими персонажами - чаклунами й відьмами, якими східні слов'яни-християни стали називати своїх співвітчизників-язичників. На користь даної гіпотези свідчить той факт, що в народних уявленнях відьми й чаклуни звичайно влаштовували свої зібрання-шабаші у тих місцях, де в дохристиянський період перебували місця поклоніння язичницьким божествам і померлим предкам. Так, народна традиція зазвичай пов'язує відьом і чаклунів з «Лисими горами», «чортовими беремищами», берегами рік, озер.

У народній свідомості відьми й чаклуни завжди ворожі християнам. Їм, подібно до прадавніх упирів, приписували можливість насилати голод, мор, висушувати землю, псувати худобу. Людські жертвоприносини в пізніх язичницьких храмах, а особливо ритуальні вбивства дітей, перетворили язичників у свідомості наших предків-

християн на людоджерів, які харчуються людською кров'ю і особливо охоче вбивають дітей.

На думку наших предків-християн, язичники, подібно до жерців давнини, мали якесь надприродне знання, що надавало їм особливу чарівну силу. Не випадково, у давньоруській мові відьма - це жінка, «яка відає щось заборонне, сакральне, сховане для інших». Давньоруське «вед» означає «знання», а «відати» - знати [Фасмер Макс. Этимологический словарь русского языка. - Т.1. –С. 283-284]. Слово «чаклун» близько словам «кудес» - «чудеса», «куд» - «злий дух» [Там само. - Т.2.- С. 398-400]. Іноді до язичників, як носіїв «таємного» знання, християни зверталися з проханням пророкувати майбутнє або вирішити яку-небудь побутову проблему. Наприклад, вилікувати від хвороби, знайти вкрадену річ, «приворожити» когось або захистити від впливу інших «відьом і чаклунів».

Але у випадку голоду або іншого нещастя з чаклунами і відьмами, які вважалися винуватцями нещастя, поводитися так само, як і з «упирями» у язичницький період. Так, у Новгородському першому літописі під 1227 роком знаходимо наступне: "В лето 6735 (1227) ижгоша вълхвы четыре - творяхуть е потворы деюще. А бог весть! И съжгоша их на Ярославли дворе" [Новгородская первая летопись старшего и младшего извода. - М., Л., 1950.- Стб.65]. Подібну інформацію знаходимо також у Псковських літописах під 1411 роком: «псковичи сожгоша 12 жонок вещей" [Псковские летописи.- Т. II. - М., 1955. – С. 36].

Існування практики катувань, спалювання живцем або втоплення «чаклунів» і «відьом» знаходить підтвердження й у творах Серапіона Володимирського - релігійного й культурного діяча кін. XII - початку XIII сторіч н.е. В одному зі своїх творів цей давньоруський книжник просить свою паству, щоб вона не вірила в те, що «чародейки и чародеи с помощью бесов влияют на род людской и на скот и могут его уничтожить. Вы же лишь в воде доказательства видите и говорите: «Если утопать – невиновна, коли поплывет – колдунья» [Памятники литературы древней Руси.- XIII в. -М., 1987.- С.450]. В іншому своєму повчанні Серапіон Володимирський категорично забороняє спалювати «волхвів» живцем: «Обычай поганьский имеет: то волхвам веру имеет, то пожигаеет огнем неповинные человеки» [Там само.- С.453].

Таким чином, у свідомості наших предків ранньохристиянської епохи слугителі язичницького культу і їхні прихильники стали асоціюватися з надприродними демонічними істотами: упирями, відьмами, чаклунами, Солов'єм-розбійником і т.д.

Одночасно з трансформацією уявлень про служителів язичницького культу та їхню паству змінилося й уявлення про власне язичницьких божеств. Не випадково під час знищення язичницьких ідолів у Києві, Новгороді й інших східнослов'янських містах князівські дружинники і представники християнського духівництва демонстрували їхнє публічне катування. Так, у «Повісті врем'яних літ» під 988 роком знаходимо наступне: Володимир «повелел опрокинуть идола — одних изрубить, а других сжечь. Перуна же приказал привязать к хвосту коня и волочить его с горы по Боричеву взвозу к Ручью и приставил двенадцать мужей колотить его жезлами. И, притащив, кинули его в Днепр. И приставил Владимир к нему людей, сказав им: «Если пристанет где к берегу, отпихивайте его. А когда пройдет пороги, тогда только оставьте его» [Повесть временных лет. - С.62].

Подібним чином проводилося «осміяння» Перуна й інших язичницьких божеств у Новгороді: «И прииде къ Новуграду архиепископъ Аким Корсунянинъ, и требища разруши, и Перуна посьче, и повель влещи въ Волхов; и поверзьше ужи, влечаху его по калу, биюще жезльемъ; и заповѣда никому же нигдѣ же не прияти» [Новгородская первая летопись старшего и младшего извода. - Стб.207].

Після такого демонстративного знуцання з колишніх святинь наші предки стали боятися помсти повалених богів. Виникла безліч легенд про прокльони, які посилали ідоли тим, хто відмовився від них. Так, у новгородські літописи потрапив переказ про те, що Перун під час вигнання плакав і проклинав новгородців: «и в то время вшел бе в Перуна бес, и нача кричати: о горе, горе мне! Достался немилостивым сим рукам! И вринуша его в Волхов. Он же, пловя сквозе великий мост, верже палицю свою и рече: на сем мя поминают новгородские дети, ею же и ныне безумнии убивающесея, утеху творять бесом». — «Порази же слепотою новгородцов, яко оттоле в коеждо лето на том мосту люди собираются и разделшесея на двое, играюще убиваются» [Там само.- С.207]. Про те, що ідол Перуна ридав і проклинав мучителів, повідомляють і пізні джерела, наприклад Синопис Інокентія Гізеля [Інокентий Гизель. Киевский Синопис.- М., -1987.- Стб.42].

Імовірно, що представники князівської адміністрації й християнське духівництво свідомо домагалося створення атмосфери страху перед помстою язичницьких богів, щоб у новонавернених християн не виникало спокуси повернутися до старої віри. На користь даної гіпотези свідчить той факт, що подібним чином поводитися з язичницькими ідолами підкорених слов'янських племен і германські місіонери. Наприклад, місіонер Еббо, автор «Життєписів Оттона



Бамберзького», описав руйнування західнослов'янського язичницького храму в поморському місті Гостькові у такий спосіб: «У Гостькові знаходився багато оздоблений храм. Ідоли, що стояли в храмі, були виліплені з неймовірною добірністю й відрізнялися значним розміром. Після того, як їм відрубали руки й ноги, викололи очі, вирвали ніздрі, їх вивезли через міст для спалення [Жизнеописания Оттона Бамберзского. // Котляревский А.А., Собрание сочинений в 3-х т. – Т. 3. - СПб., 1893. – С.387].

У деяких житіях святих й інших подібних пам'ятках церковної літератури прямо вказується, що ідоли язичницьких божеств створюють чудовиська, які шкодять людям, негативно впливають на врожай, насилають хвороби. Так, в «Житії Авраамія Ростовського» автор прямо вказує на те, що в ідолі Велеса, якому поклонялися язичники Ростова, «злий бес живяше, мечты и страшилища творящее» [Житие преподобного отца нашего Авраамия архимандрита Ростовского. // Жития святых в XII книгах. – Кн.2. - К., 1855. – С. 224-227].

Не дивно, що у свідомості наших предків колишні язичницькі божества набули демонічних рис і стали вважатися джерелом небезпеки для русів-християн. Міфологія східних слов'ян поповнилася й таким персонажем, як Ідолище погане, яке увібрало в себе риси колишніх язичницьких чудовиськ - Змія Горинича й Коція Безсмертного. Ідолище, згідно з цілим рядом билин, жило в густих лісах і дібровах, займалося розбоєм, брало християнський люд у полон і відчувало сильну ворожість до християнських храмів та ікон. В одній з билин «Ілля Муромець і Ідолище» розповідається про те, як це чудовисько й слуги його намагалося знищити все світове християнство.

Наехало погано тут Идолищо,  
 Как скоро тут святыи образа были поколоты,  
 Да в черны-то грязи были потоптаны,  
 В божьих-то церквах он начал тут коней кормить.  
 Как есть у нас погано, есть Идолищо,  
 В долину две сажени печатных,  
 А в ширину сажень была печатная,  
 А головищо что ведь люто лохалищо,  
 А глазища что пивныи чашища,  
 А нос-от на роже он с локоть был

[Былины. – М., 1989. - С.145].

Цікаво, що Ілля Муромець перемагає Ідолище за допомогою київського ченця, який відвів від головного героя удар чернечим клобуком [ Там само. – С.149].

У свою чергу, й традиційні східнослов'янські чудовиська набули деяких рис язичницьких ідолів. Так, у цілому ряді билин і казок змії став вимагати данину молодими людьми, яких пожирав у певну календарну пору року. Ймовірно, у даних джерелах знайшов відображення язичницький звичай приношення в жертву людей язичницьким божествам.

Цікаво, що в одній з билин «Добрыня Микитович і змії» головний герой перемагає чудовиська також за допомогою чернечого клобука з Константинополя (капелюха землі грецької)

Налетел на Добрыню Змей Горынчиша,  
 А хочет Добрыню огнем спалить,  
 На то-то Добрынюшка не робок был:  
 Бросает шляпу земли греческой  
 Ко лютому Змею Горынчишшу, —  
 Глаза запорошил и два хобота ушиб.  
 Упал Змей Горынчишша  
 Когда ли Змей исправляется,  
 Во то время и во тот же час  
 Хватал Добрыня дубину тут, убил до смерти  
 [Былины. – С.184].

Таким чином, можна зробити висновок, що вірування та культури східнослов'янських язичницьких громад доби становлення християнства залишили свій помітний слід у світогляді наших предків-християн ранньохристиянської епохи. Довге збройне протистояння між східнослов'янськими християнами і язичниками привело до того, що у свідомості представників обох релігійних партій іновірці стали сприйматися як чужинці-вороги, що несуть у собі погрозу.

Відгомони стародавніх уявлень про служителів язичницького культу кінця Х - середини XIII сторіч, їхній пастві й божествах, яким поклонялися язичники даної епохи, залишилися у свідомості наших предків у вигляді персонажів народної демонології - відьом, чаклунів, Солов'я-Розбійника, Ідолища поганого.

## РАДЯНСЬКЕ СУДОЧИНСТВО У БОРОТЬБІ З РЕЛІГІЙНИМИ КУЛЬТАМИ У КРИМУ (20-80-ті роки ХХ століття)

З перших часів свого існування радянська влада для боротьби з релігією та церквою, поряд з методами економічного та ідеологічного тиску, активно використовує правові чинники, зокрема судову систему.

Після масового розстрілу солдат та офіцерів білої армії, які не змогли залишити півострів у листопаді 1920 року, більшовики почали формувати у Криму різноманітні гілки влади, включаючи і систему судочинства, що повинна була надати новому режиму елементи легітимності. Однак правова система, створена на півострові, була додатком радикальної політичної системи, тому що при розгляді багатьох питань суди користувались принципами політичної доцільності, а не моралі та права.

Одним із перших судових процесів, на якому було впроваджено традиційні методи судочинства, став процес над „церковниками”, пов’язаний із звинуваченням керівництва Таврійської єпархії начолі із архієпископом Никодимом у прихованні золотого запасу у період голоду 1921–1922 років. Відкритий судовий процес, що відбувся у Криму у листопаді 1922 року, готувався досить ґрунтовно, але мав він суто політичний характер. Перед суддями було поставлене завдання дискредитації керівництва православної церкви, яка підтримувала патріарха Тихона, та формування у громадській думці позитивного погляду на представників „обновленської” церкви.

Однак ефект від проведення судового слідства не відповідав тим очікуванням, на які розраховували партійні лідери Криму. Незважаючи на те, що судді змогли довести провину архієпископа Никодима у прихованні цінностей у період голоду і він був засуджений на тривалий термін ув’язнення, засобам масової інформації так і не вдалося сформувати в громадській думці негативного ставлення до владики як до лідера «контрреволюції». Навпаки, ім'я архієпископа-мученика привело до консолідації віруючих. Цьому сприяла діяльність на суді „експертів-„оновленців” Ендеки і Красницького. Спостерігаючи за їх

---

\* Катуніна Н.Ю. – старший викладач кафедри культурології Таврійського національного університету ім. В.І. Вернадського, декан факультету по роботі з іноземними громадянами; Катуніна О.В. – кандидат історичних наук, доцент кафедри філософії та політології Кримського юридичного інституту Одеського державного університету внутрішніх справ.

достатньо реакційними і образливими виступами, духівництво і миряни Криму змогли переконатися в тому, що лідери руху „оновлення” настільки далеко зайшли в своїх міркуваннях про необхідність реформування православ'я, що це почало викликати обурення навіть у радикально поміркованих священників півострова. Наслідки процесу були досить руйнівними для ідеологічної машини більшовизму, тому що невдало проведене судове засідання призвело до того, що органи державної влади Криму вимушені були аж до початку літа 1923 року вольовими зусиллями гасити наслідки цього процесу [Катунин Ю.А. Православие Крыма в 1917–1939 годах: проблема взаимоотношений с государством. – Симферополь, 2001. – С.214].

У Криму це було єдине судове слідство над представниками церкви, яке проходило у 20–30 роки ХХ століття відкрито, з використанням системи захисту та обвинувачення.

У період НЕПу більшовики значно знизили свій тиск щодо віруючих усіх конфесій, які діяли на півострові. Це дозволило багатьом громадам суттєво закріпити свої позиції серед віруючих. Однак з другої половини 20-х років м. ст. у Криму знов активізували свою діяльність представники влади, радикально налаштовані щодо релігії та церкви.

Згідно закону “Про релігійні об’єднання” [Державний архів Автономної Республіки Крим ( далі – ДААРК). – Ф. 3295, Оп. 2, Спр.1736, Л. 76–92], який був прийнятий 8 квітня 1929 року ВЦК та РНК РРФСР, а також інструкції, що регламентувала діяльність релігійних організацій, у СРСР почався тотальний юридичний тиск на віруючих. Впровадження у життя цих юридичних документів дозволяло державі досить активно розправлятися з діючими релігійними громадами і не допускати активного росту нових груп протягом усіх років радянської влади.

Починаючи з середини 30-х років м.ст. судові процеси над представниками багатьох конфесій стали набувати характеру політичних акцій, які проходили у закритому режимі, без представників захисту. З другої половини 30-х років усі судові вирокі виносили так звані „трійки”. У дослідженні протоієрея Миколи Доненка наведено факти терору, який відбувався на півострові щодо представників православної церкви, страчених на підставі вироків радянського судочинства 20-30-х років [Доненко Н.Н., протоієрей. Претерпевшие до конца: Священники Крымской епархии 30-х годов. – Симферополь, 1997]. Так, у 1933 році органами ГПУ Криму був арештований єпископ Кримської єпархії Парфірій Гулевич. 3 січня 1937 року він був засуджений до 5 років адміністративної вислання за межі півострова. 20 листопада 1937 року єпископ Порфірій Гулевич та

єпископ Макарій Кармазін, що знаходився разом із ним на висилках, були знову заарештовані. Їх звинуватили в „антирадянській діяльності” і засудили до розстрілу. Єпископ Порфирій Гулевич загинув 2 грудня 1937 року [Там само. – С. 11].

27 жовтня 1936 року був арештований священник грецької церкви святого Іллі Е. Спиридонов. 9 липня 1937 року особливою нарадою „трійки” НКВС священник Е. Спиридонов був засуджений до 5 років концтаборів на Колимі. Виснажений голодом, холодом і непосильною працею 64-річний кримський священник помер тут 6 грудня 1937 року [Там само. – С. 20-22].

У 1937 році в Криму за вироком „трійок” НКВС розстріляні наступні кримські священники: 5 липня 1937 року був арештований, а 10 лютого 1938 року страчений священник В. Піщулін; 15 грудня 1937 року був арештований, а 14 лютого 1938 року страчений протоієрей Н. Мезенцев. 9 грудня 1937 року був арештований, а 14 березня за рішенням трійки НКВД Криму був розстріляний священник м. Ялти А. Корж. 10 лютого 1938 року за вироком «трійки» був розстріляний 44-річний ієромонах В. Ратних.

8 лютого 1938 року був арештований священник Алуштинського храму Т. Ізотов. Проти нього було висунуто звинувачення в тому, що 12 грудня 1937 року, в день виборів, „з метою зірвати цей захід з 6 ранку і до 12 ночі він проводив богослужіння в церкві і своїми діями прагнув відвернути виборців й підірвати вибори у Верховну Раду”. Разом зі священником у „справі” було звинувачено ще кілька членів „двадцятки”. 15 лютого 1938 року „трійка” НКВС засудила до розстрілу настоятеля Алуштинського храму Т. Ізотова і голову церковної «двадцятки» Г. Пасевича [Там само. – С. 29]. 14 квітня 1938 року за вироком «трійки» загинув священник м. Судака І. Блюмов, а 4 січня 1938 року в Криму загинув протоієрей м. Ялти Д. Кірсанов [Там само. – С. 40].

Політика терору у відношенні до церкви призвела до того, що на початку 1939 року на півострові було закрито храми всіх конфесій, за винятком церкви „Усіх святих”, що діяла на міському кладовищі, а значна кількість віруючих була переселена за межі півострова або депортована.

У період другої світової війни, враховуючи патріотичні позиції, на яких знаходились віруючі більшості конфесій, що діяли у той час в СРСР, радянський уряд створив структури, до функцій яких входило урегулювання відносин між державою та релігійними громадами. 14 вересня 1943 року було засновано Раду у справах Російської православної церкви (РСРПЦ), а 19 травня 1944 року – Раду у справах

релігійних культів (РСРК), які призначали своїх уповноважених у різні регіони країни. Ці органи було створено при Раді народних комісарів СРСР. Керувати ними були призначені співробітники служби безпеки.

Сьогодні можна стверджувати, що протягом десяти років після закінчення війни партійні та радянські органи не проводили активну антирелігійну та атеїстичну роботу, перекинувши ці функції на РСРПЦ та РСК, які практично не мали для цього суттєвих повноважень. Держава стала знову активізувати цю діяльність у другій половині 50-х років ХХ ст. лише після того, коли розпочався помітний ріст кількості релігійних громад, які проводили ефективну пропагандистську діяльність серед значних верств населення.

Більш того, значна частина незареєстрованих релігійних громад почала ігнорувати радянські закони, пов'язані з виконанням положень декрету про відокремлення церкви від держави та школи від церкви.

Найбільш активно ці процеси стали розвиватися у середовищі незареєстрованих релігійних громад, насамперед у тих, що вийшли зі складу об'єднання євангельських християн-баптистів.

У 40-і роки державою було ініційовано об'єднання до єдиного центру представників кількох релігійних культів – євангелістів, баптистів, християн віри євангельської-п'ятидесятників та менонітів, що в подальшому призвело не тільки до виникнення непорозумінь та розколів між цими конфесіями, але й стало однією з причин формування жорстких відносин деяких релігійних об'єднань із радянською владою [Катунин Ю.А., Катуніна Е.В. Борьба государства с религиозными культурами в Крыму в 40-60-е годы XX века. – Симферополь, 2008.

Для боротьби з релігійним світоглядом та його носіями у 50-80 роки ХХ століття держава почала використовувати ті ж методи, які було розроблено у 20–30 роки: економічного та ідеологічного тиску, звинувачень у порушенні законів і так далі. Єдина відмінність цього періоду, у порівнянні з 20–30-ми роками ХХ століття, була пов'язана з тим, що у післявоєнні роки у відношенні до віруючих не використовувались смертні вироки, як це було розповсюджено у перші десятиріччя радянської влади.

Починаючи з 60-х років ХХ століття для боротьби з релігією та церквою радянська держава знову почала активно використовувати судову систему. Однак ця діяльність стала більш „демократизованою”, тому що до прийняття карних рішень стали підключатись так звані „товариські” суди.

Перший „товариській” суд, пов'язаний із засудженням віруючих, відбувся у Криму в 1961 році у селищі Ніжньогірському, на якому до

відповідальності було притягнуто керівника групи п'ятидесятників Ф.Г. Гаврилюка за те, що він катував сина, який вступив то лав піонерської організації [Там само. – С. 79 ]. У 1961 році народний суд Сімферополя позбавив батьківських прав керівника ІПЦ Чуприна, який забороняв дітям відвідувати школу [ДААРК. – Ф. Р. 3295, Оп.1, Спр. 26, Л. 78].

У 1960 році в Кримінальному кодексі з'явилась стаття 142, що передбачала позбавлення волі до 3-х років за порушення законодавства про релігійні культи, а в липні 1962 року її доповнила стаття 227, яка передбачала позбавлення волі до 5 років особам, що “підбурювали” інших громадян до порушення законодавства про релігійні культи.

Слід зазначити, що судові процеси над лідерами багатьох громад носили показовий характер. На процесах завжди виступала велика кількість свідків, які засуджували поведінку віруючих.

З другої половини 50-х років м. ст.. у Криму щорічно проводилося кілька судових процесів над лідерами незареєстрованих релігійних громад. Так, у листопаді 1961 року був призначений суд над одним із керівників громади п'ятидесятників м. Керчі І.Ткаченком. У м. Феодосії було заведено кримінальну справу на керівника п'ятидесятників Ф. Мицу. У Сімферопольському районному суді слухалася справа про діяльність чотирьох прихильників Істинної православної церкви селища Мазанка [ДААРК. – Ф. Р. 3295, Оп.1, Спр. 26, Л. 81].

У 1962 році у Криму було засуджено 9 керівників релігійних громад і активістів, а 11 віруючих, побоюючись арештів, покинули півострів [Там само. - Спр.30, Л. 33].

30 січня 1963 року у клубі курортного селища Кореїз проходив процес над лідером групи п'ятидесятників, робітником БМУ-2 «Ялтастрой» А.І. Могилюком. На суді було присутніх близько 800 осіб, у тому числі й багато віруючих громад християн віри євангельської-п'ятидесятників і євангельських християн-баптистів. У звіті уповноваженого по цьому процесу відзначалось, що «антигромадська діяльність Могилюка, факти морального розтління неповнолітніх, бузувірські обряди, які відбувалися на його квартирі, викликали у присутніх гнів та обурення. Присутні на суді п'ятидесятники і баптисти переконались, що Могилюка засудили не за віру в бога, а за антигромадську злочинну діяльність і судив його не тільки суд, але й громадськість» [Там само. – Ф Р.2647, Оп.5, Спр.1, Л. 33]. А.І. Могилюк був засуджений на 5 років колонії строгого режиму з наступною висилкою за межі півострова.

8-9 січня 1963 року у Керчі відбувся процес над лідерами п'ятидесятників міста В. Д. Хейліком і активісткою громади В. Я.

Буніною. Суд проходив за участю громадського обвинувачувача. Про цей судовий процес уповноважений подає наступну інформацію: «Хейлік і Буніна займалися вербувальною роботою, поширенням сектантського віровчення, вони застосовували виснажливі методи моління. Втягнули у секту школярку Світлану Морозову, 1939 року народження, яка заявила своїй матері, члену КПРС: «Ти комуністка, у тебе вселився сатана» [Там само. – Л. 33].

У 1961 році місцеві органи влади притягли до сплати адміністративних штрафів 9 домогосподарок, що надавали своє житло для проведення молитовних зборів. На підприємствах, у колгоспах і радгоспах, тобто за місцем роботи віруючих, були проведені товариські суди над порушниками законодавства про релігійні культу.

Активізація атеїстичної пропаганди, а також заходи адміністративної й кримінальної відповідальності почали давати результати. Так, якщо у 1962 року на півострові діяло 22 незареєстровані релігійні групи, то у 1963 році їхня кількість скоротилася до 17. Внаслідок заходів щодо припинення «нелегальної» діяльності у Криму у 1962 році 12 прихильників християн віри євангельської-п'ятидесятників зробили заяву про те, що вони відходять від релігії, 47 п'ятидесятників ухвалили рішення щодо приєднання до громад євангельських християн-баптистів.

У 1963 році у Криму знову була проведена ціла низка судових процесів над прихильниками християн віри євангельської-п'ятидесятників.

У 1964 році деякі віруючі стали притягуватися до адміністративної й кримінальної відповідальності за «нестандартні» підходи у справі релігійної пропаганди, зокрема за активне використання аудіозаписів релігійного змісту. Так, у с. Зоркіно Джанкойського району в будинку А. Г. Петрицького стали збиратися групи віруючих чисельністю до 30 осіб для прослуховування закордонних релігійних передач, а у с. Роднікове Бахчисарайського району громада адвентистів свої богослужіння почала проводити з прослуховуванням проповідей, записаних на платівках. У с. Скворцовка, Сакського району приїжджав віруючий Н. Осипчук, який займався вербуванням нових членів громади, використовуючи для цього грамофонні платівки.

У Севастополі віруючі почали не тільки прослуховувати закордонні передачі, але й записувати їх на магнітну плівку, а потім транслювали ці записи на своїх зборах.

У м. Старий Крим у квітні 1964 року був заарештований О. С. Дзюба, який у 1960 році купив собі радіоприймач і почав систематично



прослуховувати передачі «БІ-БІ-СІ» та «Голосу Америки». На підставі цих передач він писав листи й поширював їх серед віруючих [Там само. – Л. 199].

26 березня 1966 року Президія Верховної Ради УРСР прийняла Указ «Про адміністративну відповідальність за порушення законодавства про релігійні культу», відповідно до якого до категорії порушень були віднесені наступні дії: ухилення керівників релігійних об'єднань від реєстрації в органах влади; порушення правил організації і проведення релігійних зборів, ходів та інших церемоній культу; організація та проведення служителями культу і членами релігійних об'єднань спеціальних дитячих і юнацьких зборів, а також трудових, літературних інших гуртків, груп, що не мають відношення до культу. Ці дії спричиняли за собою покарання у розмірі 50 рублів штрафу, який накладався адміністративними комісіями, що діяли при виконкомах.

Цього ж дня, 26 березня 1966 року, був прийнятий ще один Указ Президії Верховної Ради УРСР «Про внесення доповнень до статті 138 Кримінального Кодексу Української СРСР», відповідно до якого особи, раніш засуджені за порушення законів про відокремлення церкви від держави і школи від церкви, а також організаційну роботу, направлену на здійснення цих діянь, каралися позбавленням волі на строк до трьох років [Там само. – Ф. Р. 3909, Оп. 1, Спр.1, Л. 4].

У зв'язку з питаннями, що виникали в практиці застосування статті 138 Кримінального кодексу УРСР, президія прийняла спеціальну ухвалу, що роз'яснювала які дії вважалися порушенням законів про відокремлення церкви від держави і школи від церкви, відповідно до яких наступала кримінальна відповідальність. До них були віднесені: примусове стягнення зборів і обкладень на користь релігійних організацій і служителів культу; виготовлення з метою масового розповсюдження звернень, брошур, листівок і інших документів, що закликали до невиконання законодавства про релігійні культу; здійснення обманних дій з метою збудження релігійного фанатизму в масах населення; організація і проведення релігійних зборів, ходів й інших церемоній, що порушували громадський порядок; організація і систематичне проведення занять з навчання неповнолітніх дітей релігії; порушення в прийомі на роботу або в учбовий заклад, звільнення з роботи або виключення з учбового закладу, позбавлення встановлених законом пільг і переваг, а також інші випадки утиску прав громадян, залежно від їх приналежності до релігії [Там само. – Л. 5].

Ці законодавчі акти у першу чергу були прийняті для протидії представникам Ради Церков Євангельських християн-баптистів, які активізували свою діяльність на початку 60-х років м.ст. й існували до

останніх часів радянської влади. Віруючі цієї течії ЄХБ, які наявні в Україні і сьогодні, відмовлялись не тільки визнавати закони, пов'язані з регламентацією діяльності у СРСР релігії та церкви, але й проводили нелегальні з'їзди, конспіративні богослужіння, активно навчали релігії дітей, для чого створювали спеціальні школи, у підпільних типографіях випускали релігійну літературу.

Ця діяльність істотно суперечила законодавству СРСР, тому лідери цих громад неодноразово притягувались до кримінальної відповідальності, а віруючі, які надавали помешкання, несли адміністративні покарання, сплачуючи досить високі штрафи.

Таким чином, у 20–80-і роки радянське судочинство було одним із активних механізмів негативного впливу держави стосовно релігії та церкви. Добре підготовлені й ефективно проведені процеси, на яких була присутня досить велика кількість віруючих, не тільки виносили суворі кримінальні та адміністративні вироки щодо лідерів та активістів громад, але й мали ефект психологічного впливу на віруючих. Це приводило до того, що відразу ж після проведених судових засідань багато членів незареєстрованих груп переходили у легально діючі релігійні організації, а деякі назавжди відмовлялись від релігії.

*О.Бикова* \* (м. Сімферополь)

### **ПРОВЕДЕННЯ КАМПАНІЇ З ВИЛУЧЕННЯ ЦЕРКОВНИХ ЦІННОСТЕЙ В ПЕРІОД ГОЛОДУ 1921-1923 РОКІВ**

В умовах розвитку України як незалежної держави підвищується інтерес до її історії і особливо до переломних історичних етапів. Одним з таких періодів був голод 1921-1923 років. В цей час особливо гостро виявилися протиріччя між радянським урядом і Російської православною церквою. У 1922-1923 роках ведеться кампанія з вилучення церковних цінностей для допомоги голодуючим, в якій Церква не змогла підвищити свій авторитет за рахунок активної допомоги населенню і яка значно зменшила роль релігії в житті радянських людей. Наслідки цих подій актуальні і сьогодні.

---

\* Бикова О.С. – викладач кафедри філології і гуманітарних дисциплін Кримського інституту інформаційно-поліграфічних технологій Української академії друкарства.

Дослідниками цієї проблеми вже були Катунін Ю.А., Воронцов Г.В., Макаров М.Ф., Журавльов О.О., Придувалов Ф.М., Хенкін Є.М.

Основний акцент у нашій статті робиться на розгляді дій радянської влади і церкви під час кампанії з вилучення церковних цінностей в 1922-1923 роках. Метою даної статті є вивчення діяльності Церкви і радянського уряду в період голоду 1921-1923 років в Криму і на Півдні України. Для реалізації цієї мети були поставлені наступні завдання:

- розглянути як склалися відносини між Церквою і радянським урядом в період становлення радянської влади;
- вивчити дії Церкви і радянської влади під час кампанії з вилучення церковних цінностей в 1922-1923 роках;
- оцінити результати, які були досягнуті під час кампанії з вилучення церковних цінностей в 1922-1923 роках.

Відношення більшовиків до Церкви і релігії було висловлене у Програмі РСДРП, прийнятій в 1903 році, у якій вже тоді проголошувалось про «відокремлення церкви від держави і школи від церкви». Відразу ж після завершення громадянської війни більшовики почали розробляти плани кардинального «вирішення» проблеми існування православної Церкви в радянській державі. Церква розцінювалась як ворожа опозиційна сила, яка має значні матеріальні цінності. У радянській пресі початку 1920-х років дуже яскраво виявився агресивний настрій радянської влади у ставленні до Церкви. Метою такої політики було зруйнування православної Церкви як цільного організму.

Початок цьому процесу був покладений у першому декреті Радянської влади, який був прийнятий 26 жовтня 1917 року на другому Всеросійському з'їзді Рад. Декрет законодавчо закріплював положення про те, що вся земельна власність, включаючи монастирську і церковну, стає «здобутком народу», тобто державною. Остаточо це питання було вирішено 23 січня 1918 року, коли був опублікований декрет Ради Народних Комісарів, підписаний В.І.Леніним «Про відокремлення Церкви від держави і школи від Церкви». Декрет позбавляв Церкву рухомого і нерухомого майна і права володіти ним. Храми і необхідні богослужбові предмети передавали спільноті віруючих за договором з місцевою владою. Сама ж Церква, яка в цей момент користувалася великою народною підтримкою, практично не чинила ніякого опору, тобто фактично погодилась з націоналізацією свого майна [О религии и церкви. Сборник высказываний классиков марксизма – ленинизма, документов КПСС и Советского государства. – М., 1981. – С.53-54].

Літом 1921 року у Поволжі, на Кавказі, в Криму і на півдні України розпочалася жорстка посуха. У 34-х губерніях Росії царював голод. Ленін сам виступив з ініціативою використати голод в боротьбі з Церквою. У листі до В.Молотова він писав: "... даний момент вдає із себе не тільки виключно слушний, але і взагалі єдиний момент, коли ми можемо 99-у з 100 шансів на повний успіх розбити ворога на голову... Саме тепер і лише тепер, коли в голодних місцевостях їдять людей і на дорогах валяються сотні, якщо не тисячі трупів, ми можемо (і тому винні) провести вилучення церковних цінностей з самою скаженою і нещадною енергією і не зупиняючись перед придушенням якого завгодно опори" [Цит. за: Катунин Ю.А. Изъятие церковных ценностей: "де-юре" и "де-факто".// Культура народов Причерноморья. – 1998. – N 4. – С.89]. Вилучене добро Церкви направляти на потреби голодуючих планувалось не повністю. Ленін сподівався забезпечити собі фонд у декілька мільйонів золотих рублів для досягнення подальших планів радянського уряду.

Коли розпочався голод, Церква також не могла залишатися у стороні від народної трагедії. 22 серпня 1921 року Патріарх Тихон видав Послання, в якому закликав віруючих всіх конфесій, як у Росії, так і у всьому світі допомогти голодуючим. Уряд довгий час вагався, остерігаючись зростання авторитету церкви, та все ж таки 8 грудня 1921 року ВЦВК дозволив релігійним організаціям збирати кошти на боротьбу з голодом. У Церкві була можливість організувати широку акцію на збір коштів, закупівлю продовольчих товарів і розподіл їх серед голодного населення, що могло б значно підвищити її авторитет. Але ця акція проходила доволі мляво. 19 лютого 1922 року Патріарх видав нове послання, в якому закликав приходські ради жертвувати голодуючим речі, які не мали богослужбового значення, що знову ж не давало можливості здавати дорогоцінні речі, які знаходилися в Церкві, бо всі вони мали відповідне відношення до проведення служб. У зв'язку з цим в радянських газетах регулярно з'являлися статті, які звинувачували священнослужбовців у байдужості до бід народу.

23 лютого 1922 року Президія ВЦВК сама прийняла декрет про вилучення непотрібних для богослужіння цінностей церков і монастирів, які «могли б бути засобом боротьби з голодом на Поволжжі». Юридично основою декрету був законодавчий акт про відокремлення Церкви від держави і школи від Церкви, прийнятий у січні 1918 року. Згідно з декретом церковні багатства ставали власністю радянської влади. Спеціальні комісії, у склад яких входили і віруючі, оглядали Церкви і приймали рішення про вилучення частини дорогоцінностей. 26 лютого вийшов черговий декрет ВЦВК, який

анулював добровільний характер пожертв: місцевим Радам наказувалось вилучати всі дорогоцінності, не виключаючи предметів, які мали богослужбове значення. Патріарх Тихон назвав цей акт святотатством: "Мы не можем одобрить изъятия из храмов священных предметов, употребления коих не для богослужебных целей воспрещается канонами Вселенской Церкви и карается ею как святотатство" [Цит. за: Хенкин Е.М. Очерки истории борьбы советского государства с голодом (1921-1922). – М., 1988. – С.86].

Значна частка нижчого духовенства, тісно пов'язаного з селянством, не виступала проти вилучення цінностей, а в окремих випадках навіть підтримувала це. Лояльну позицію зайняли і деякі богослужбовці високих рангів. Але навіть у неврожайних районах велика кількість віруючих була категорично проти використання багатств Церкви для допомоги голодуючим. Поширеними формами протесту були масові клопотання і заяви груп віруючих, церковних рад про припинення вилучення, про заміну предметів культу на гроші і продовольство, про повернення вже конфіскованих речей. Поширеним було переховування і викрадення цінностей. Велика кількість церковних цінностей були знайдені в монастирях, розташованих в Татарській АРСР і в Криму [Там само. – С.87].

28 лютого 1922 року на зібранні Московської єпархії було підтримано звернення Патріарха Тихона до священнослужбовців: «Самим церковні цінності не віддавати, а пасивно протидіяти – створювати у мирян уявлення, що Церкву грабують, у всіх парафіях проводилися загальні збори парафіян, на яких висловився протест проти вилучення церковних цінностей, посилати їх у ВЦИК». Через місяць Патріарх звернувся до віруючих із закликом, в якому акт вилучення визнавався як «блужнівський». За сприяння цьому він загрожував відлученням від Церкви, а служителям культу – позбавленням сану [Голод 1921-1923 рр. в Україні. Збірник документів та матеріалів – К., 1993. – С.13].

Там, де ідея вилучення церковного майна не мала масової підтримки, іноді застосовувалась навіть військова сила. Сам процес вилучення нагадував військову кампанію, в результаті чого склалася процерковна опозиція, в яку входили релігійні фанатики, неосвічені селяни і навіть частина міських мешканців. В цілому ж експропріація пройшла без особливих ускладнень, бо значна кількість населення відносилась до цього процесу досить байдуже, вважаючи цілком нормальним відчуження частки майна церкви на допомогу голодуючим.

В Криму акція вилучення цінностей проводилась впродовж 1922-1923 років. В деяких храмах цей процес здійснювався декілька разів. Це

було пов'язано з тим, що комісії не завжди жорстко підходили до вилучення відразу всіх цінних речей. Багато залишали для проведення служб. Під час вилучення цінностей із кримських храмів відкритого опору здійснено не було в жодному з храмів. Цей процес був припинений у 1924 році після вказівок керівника Центрального Адміністративного Управління Кримської АРСР Лаубе.

За час проведення експропріації держава отримала 3 пуди срібла, 125 карбованців золотом і 1615 карбованців сріблом, 858 діамантів (вага – 1469 каратів), інші дорогоцінні каміння і метали. Церковні багатства в цілому були оцінені більш ніж на 834 тисяч рублів золотом. Церковне майно відправляли спочатку в республіканські, а потім в загальноросійські комісії вилучення, що затримувало його реалізацію на допомогу голодуючим, а частина майна і зовсім не була спрямована на боротьбу з голодом.

Досягнути знищення церкви радянська влада так і не змогла. Навіть в умовах жорсткого однодумства в СРСР Церква залишалася єдиною легальною організацією з неофіційною ідеологією. І все ж в проблемах, які постали перед Церквою у 1920 році, була винна насамперед вона сама.

*Р.Множинська* (м. Київ)

## ДО ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКО-НІМЕЦЬКИХ КОНФЕСІЙНИХ ВЗАЄМИН (1-а пол. XVI ст.)

Постатями, які викликали у 1-й половині XVI ст. загальноєвропейський резонанс, були, як відомо, **Мартін Лютер** (*Martin Luther*; 1483 – 1546) – великий реформатор Церкви, зачинатель протестантського руху та **Філіп Меланхтон** (*Philipp Melancton*; 1497 – 1560) – німецький гуманіст, теолог і педагог, євангельський реформатор і систематизатор лютерівської теології. Вельми знаним у свій час був і **Станіслав Оріховський-Роксолан** (1513 – 1566) – визначний українсько-польський гуманіст, полеміст, філософ та історик, який, на думку польського дослідника Юзефа Ліхтенштуля, "в загальному доробку філософської думки, а передусім філософсько-юридичної, не стоятиме на самому кінці, а в філософії права в Польщі XVI століття займе навіть головне місце...; який навіть в так освіченому шляхетському середовищі лишився світилом" [*Lichtensztul Józef.*

Poglądy filozoficzno-prawne Stanisława Orzechowskiego. – Warszawa, 1930.- С. 6, 156].

Вже навіть гіпотетично можна було б припустити, що такі знакові постаті, які жили майже водночас, могли, якщо не зустрічатися, то, принаймні, знати одне одного. Але для ствердження такого припущення донедавна бракувало доказів. Адже навіть такий видатний український філософ як Дмитро Чижевський, який справедливо вважався одним із найвидатніших славістів другої половини ХХ століття і був ґрунтовним дослідником української історії культури, філософії та релігійної думки, хоч і писав, що "українське дворянство, як і українське міське населення, було під сильним впливом нового вчення і стало "духовним рушієм" (*Spiritus movens*) реформаційного руху..., а лютеранські, кальвіністські, унітаристські общини множилися в Україні", проте насамкінець резюмував: "знайомство українців з першою протестантською філософічною системою Ф. Меланхтона – не доведено" [Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. – К., 1992.- С. 36].

Дослідження латиномовної спадщини Станіслава Оріховського в останні кілька десятиліть у Польщі і в Україні переконують, що наш мислитель був навіть дуже добре обізнаний зі вченням Лютера-Меланхтона, бо упродовж двох років (1530–1531) навчався в Німеччині – у Вітенберзі і Ляйпцігу. Зберігся, до речі, матрикул Ляйпцігського університету з таким записом: "1531. Літній семестр. Станіслав Оріховський Русус" [Materiały do dziejów Piśmiennictwa Polskiego i biografji Pisarzy Polskich. — Warszawa, 1900 – 1904. – Т. I.- С. 604–605]. Це був час, коли тут активно діяли Мартін Лютер та Філіп Меланхтон. Саме до них у науку і був відданий С. Оріховський, який певний час навіть жив у домі Лютера. Польський дослідник Людвік Кубала з цього приводу додає такий коментар: "Шістнадцятирічний канонік [Оріховський] був показаний Лютерові. Приємної зовнішності, верткий, полум'янистий і ерудований хлопець міг розбудити в реформаторові надію, що, повернувшись додому, набуде незвичного значення і буде однією з підвалин його науки. Узяв його, отже, на якийсь час до свого дому і в усьому йому довіряв. Через 3 роки перебування свого у Віттенберзі Оріховський мало вчився, але багато бачив і чув" [Kubala Ludwik . Stanisław Orzechowski.- С.2].

Ставлення Оріховського до Мартіна Лютера і його вчення упродовж життя зазнавало еволюції – від беззаперечного схвалення до майже повного заперечення і критики основних догматів, хіба що за винятком целібату. Відтак можна виділити 4 етапи якісних змін у взаєминах: перший – перебування у Вітенберзі; другий – перебування в

Італії; третій – перше десятиліття перебування на батьківщині; четвертий – останні роки життя.

Закордонні студії Оріховського розпочалися 1527 року у Відні, де реформація у цей час набуває велетенських розмірів. Тут під керівництвом професора Брасікана він студіював античну класику, а також багато часу присвячував теологічним наукам. Цікавили його також практичні релігійні питання. Тому часто зустрічався з релігійними реформаторами, зокрема, Губмайером (*Balthasar Hubmaier*, 1485 – 1528), який пізніше був страчений як єретик [Див.: Lichtensztul Józef. *Poglądy filozoficzno-prawne Stanisława Orzechowskiego*. – Warszawa, 1930.- С. 2]. Після переїзду до Вітенбергу, як це ми вже вище зауважили, він зазнайомився з Лютером і Меланхтоном, які справили на нього великий вплив, дозволяючи, як писав сам Оріховський, "цілком безкарно і вільно із юнацьким запалом про все міркувати і всюди говорити все, що заманеться. А Лютер і Філіп Меланхтон хвалили нас за те дуже" [Українські гуманісти епохи Відродження (Антологія). У 2-х т. – К., 1995. – Том I.- С. 408]. Заведене у Вітенберзі знайомство, навіть близькість до згаданих авторитетів, часті візити до видатного діяча Реформації Карлштадта (*Andreas Rudolff-Bodenstein von Karlstadt*; 1480–1541) і швейцарського реформатора церкви, християнського гуманіста і філософа Цвінглі (*Ulrich Zwingli*; 1484 – 1531), справили незабутнє враження на чутливого юнака. Більше того, є припущення, що Оріховський завдяки Меланхтонові опанував "таємницю великого ораторського і письменницького таланту" [Lichtensztul Józef. *Poglądy filozoficzno-prawne Stanisława Orzechowskiego*. - С. 2–3]. С. Оріховському імпонували погляди Лютера, передусім, на celibat, проголошення ним ідеї незалежності світської держави від католицької церкви, виправдання лише вірою, тобто відкидання католицького догмату про те, що церква і духівництво є необхідними посередниками між людиною і Богом та оголошення віри християнина єдиним шляхом порятунку душі, який дарується людині безпосередно Богом. Оріховський, як і Лютер, нехтував авторитетом папських декретів і послань (Священні перекази) і вимагав відновлення авторитету Святого Письма. Відкидав також претензії духівництва на панівне становище в суспільстві. Тому від'їзд його з Німеччини не був добровільним. Ось як про це пише сам Оріховський: "В одному з листів батько велів мені їхати до Італії (з Вітенберга), проти чого рішуче заперечували Лютер і Філіп, побоюючись, очевидно, щоб учені італійці не перевиховали мене... Однак батько переміг" [Українські гуманісти епохи Відродження (Антологія). У 2-х т. – К., 1995. – Том I.- С. 408].



В Італії Оріховський перебував більше 10 років (1532–1543). Вчився в Падуанському та Болонському університетах, а також вдосконалював свої знання у Венеції та Римі. Беручи участь у різноманітних диспутах, він ніколи не приховував своїх симпатій до Лютера. Одного разу на його емоційний, але аргументовний виступ звернув увагу кардинал Гієронімо Гінучі (пом. 1541 р.), якому Оріховський завдячував своїм відступом від протестантизму: "Коли після довшого спілкування він побачив, що мене зіпсувала ересь Лютера, запросив на ранкову бесіду під час сніданку багатьох учених мужів, частково єпископів, почасти ченців, яких у Римі завжди було дуже багато. Гострі суперечки з ними зламали мене, надали думкам ліпшого спрямування, і я зрікся шаленства Лютера... І лише одне питання з усіх тез Лютера лишилося для мене неспростованим: думка про те, що як світські, так і духовні особи мають право чесно вступати до шлюбу, аби уникнути розпусти" (184,1, С. 411). З цим, каже Оріховський, погоджувався і сам кардинал Гінучі, проклинаючи велику й очевидну у Римі розпусту, внаслідок якої навіть сама назва – Рим – стала для всіх народів ненависною. Пізніше, коли я, завдяки цьому великому мужу, з прихильника Лютера став його запеклим ворогом і продовжував боронити право священиків на шлюби, то не посилався вже на цитати з Лютера, з якими не хотів мати нічого спільного. Охочіше вказував тепер на приклад священства вірменського і грецького обрядів. До речі, від останніх, як я вже згадував, веду через матір свій рід і я" [Оріховський Станіслав. Твори. – К., 2004.- С. 582].

Після поверненні додому Оріховський вдається до планомірної критики лютерівського вчення. Каже, що реформатори притягнули на свій бік спраглий до нових речей простолюд не правдою, але усілякою влєсливістю, якою зазвичай спокушають; бо інакше погамувати слухачів нічим не можуть, аби їм підкорився. "Звідси народжується та зухвалість злослів'я, яка повсякдень стає міцнішою, адже Лютер, аби вкласти до вух юрби своє вчення і повести неправдивою дорогою, нерідко попускає простолюду, бо дозволяє кожному лаятися досхочу..." [Koehler Krzysztof. Stanisław Orzechowski i dylematy humanizmu renesansowego – Kraków, 2004.- С. 137]. В полеміці з Лютером Оріховський вдається до деконструкції реформаційного дискурсу як такого, що керується швидше законами риторики (вияв емоції), ніж діалектики (шукання правди): його розумування є дискурсом, пристосованим до обставин і місця, але не правди. Лютер, на думку Оріховського, прагне до того, щоб не скликати собору. А робить це тому, що знає, на зібранні вчених мужів важко буде послуговуватися риторичним дискурсом; потрібно буде вдатися до раціональної

полемики. Він свідомо прагне до анархії, бо лише в такій ситуації дискурс „прокльонів” має шанс перемогти [Там само.- С. 139, 140, 144].

Реформатори, на думку Оріховського, прагнуть створити „негативну” модель католицької Церкви, як інституції, яка керується засадою покори і примусу. В той час як сама реформація є свавіллям (анархією), життям за своїми забаганками. Лютер, коли неспроможний відповісти щось по суті, збудує емоції, які повинні остудити інтелект, але збудити агресію лайкою на адресу папи римського або Церкви. „Закриття” сумнівних місць аргументації звертанням до емоцій аудиторії, обумовлюване знанням конкретної аудиторії, і спричиняється до риторичного „панування над слухачем”.

Але полемічні стріли Оріховського у бік протестантів не спричинили до цілковитого розриву його з німецькими протестантами. Свідченням цього може бути згадка Оріховського про те, що свій перший чітко антипротестантський твір "Про церкву Христову" (*Pro Ecclesia Christi ad Sam. Macieiovium. 1547*) він написав у відповідь "на нещодавно надісланий йому з Вітенберга твір". Мова йде, можливо, про один з трактатів Меланхтона: "Аугсбургське сповідання" (*Apologie des Augsburger Bekenntnisses, 1531*) або "Загальні принципи теології" (*Loci communes rerum theologicarum, 1521*). Більше того, в автобіографічному фрагменті нашого мислителя Лютер представлений в позитивному світлі в зіставленні зі Цвінглі й іншими проводирями німецької реформації. А ще в іншому місці примирливий тон нашого мислителя ще більше очевидний: "Бачиш, – звертається Оріховський до Меланхтона, – як чемно веду мову, щоб не думав, ніби я забув про твою гостинність і гострі диспути колись [у Вітенберзі]" (*Vides, quam humaniter tecum agam, ut eius hospitii, quod mihi olim tecum fuit, ratio habita esse videatur*) [Див.: Koehler Krzysztof. Stanisław Orzechowski i dylematy humanizmu renesansowego.- С. 131–140].

Ведучи дискусію з Лютером, Оріховський водночас постійно наголошує, що в його появі винна значною мірою сама Католицька Церква. Про це йдеться, зокрема, у вже згаданому творі "Про Церкву Христову", який хоч і був спрямований проти помилок Лютера, але водночас там йдеться і про зіпсуття і недбайливості католицького духовенства. Ціла ситуація, говорить він, веде до парадоксу: "Ви засудили Лютера за те, що радив священникам шлюб і дав нестриманим дружину; що старі закони про шлюб відновив." [Там само.- С. 156]. Складається враження, продовжує мислитель, що саме Лютер хоче, аби про вас добре говорили в народі. Тому, панове судді, ще раз зважте й докладно обміркуйте, щоб справді ніхто не запідозрив вас у тому, що ви винесли осуд Лютерові, виходячи з власних вигод. А таке може статись,

якщо ви разом із Сиріцієм виженете з церкви шлюб, зачинателем, покровителем і вельми завзятим захисником якого був саме Лютер. Тому за це, а не за що інше, ви мали б хвалити його; ви ж засудили за визнання ним таїнства шлюбу і заборони вашому санові розпусти! Хіба може не схвилювати когось таке оскарження Лютера, який каже: «Ви винесли мені осуд, тому що я хотів, аби священнослужителі поводитися в церкві чесно. Я їм радив брати шлюб, якщо не могли стримуватись; я уболівав за сан священнослужителів, який безчестив себе блудом» [Оріховський Станіслав. Твори. – К., 2004.- С. 241].

Виразно антикатолицьке спрямування має і вже згадуваний трактат "Про целібат" (*De lege coelibatus contra Siricium in concilio habita oratio. 1547*), виданий в Базелі (1551 р.) і в Римі (1783 р. німецькою мовою). Ця праця (власне, промова – звернення до Тридентського собору) мала широкий розголос [Kubala Ludwik . Stanisław Orzechowski.- С. 9]. Тут Оріховський так будує свій висновок, що за появу Лютера відповідальними робить помилки католицького духовенства і біскупів. Стратегія письменника міститься в поширеному протиставленні та інтерпретації. Звертаючись до Папи римського він каже, що Лютера можна перемогти лише пристойним життям католицьких достойників усіх рівнів: „... пристойно живучи міг би Лютера від кошари твоєї відігнати." („... honeste vivendo possis Lutherum ab ovili tuo prohibere..."). Це вже є вочевидь не тільки опис того стану, окреслення негативних наслідків Права Сиріція, незвичної відсутності латинської Церкви (на відміну від Вселенської, до складу якої входять також Церкви Антіохійська, Грецька і Александрійська), а по суті старається таким чином натискати на „Суддів" – учасників собору. А це вже погроза [Koehler Krzysztof. Stanisław Orzechowski i dylematy humanizmu renesansowego – Kraków, 2004.- С. 133, 154-155]. Проте, вважаючи, що і цього замало, він звертається ще й до короля: "Милостивий пане, перетруси монастирі і капітули: і побачиш в них повно змовників! Наслідуй іспанців і венетів, вигони з сенату рогаті шапки; їх ради згубили Угорщину. Хай охрещують по церквах, але в Речі Посполитій не бурмиструють! Якщо їм світські справи до вподоби, хай знімуть сутани і або батьківщину покинуть, або римського султана!" [Kubala Ludwik . Stanisław Orzechowski.- С. 42]

Незважаючи на те, що після повернення на батьківщину Оріховський формально повернувся до лона католицької Церкви та засуджував Лютера, він продовжував робити реверанси не тільки в бік протестантів, але й православних. Зокрема, 1544 року видав брошуру під заголовком "Хрещення рутенців" (*Baptismus Ruthenorum*), у якій говорить про необхідність установити згоду між різними

віросповіданнями й доводить, що католицьке духівництво не має права вимагати повторного хрещення православних при переході їх у католицизм. Все це спричинило до того, що 1547 року Оріховський був звинувачений перед Єпископським Судом за такими пунктами: 1) дотримання помилок Русі; 2) деморалізуюче життя; 3) видання книжки на тему священницької безшлюбності. Характерним є ставлення Оріховського щодо першого пункту звинувачення. Він пояснює, що помилок Русі не тільки не підтримував, але твердив, що тих помилок взагалі нема, або були невеликі [Lichtensztul Józef. Poglądy filozoficzno-prawne Stanisława Orzechowskiego.- С. 11–12]. Але його аргументації ніхто не чув. І тоді він зважився на відчайдушний крок. Оріховський припинив просити; закрився вдома і взявся знову за перо. Незабаром поширилася по всій Польщі чутка, підхоплена із злостивою радістю іновірцями, що автор задумав перейти на грецький обряд і віддав до друку твір проти Риму і римських пап, здатний викликати скандал у цілому християнському світі. Твір цей мав заголовок "Розлучення з Римом" (*Repudium Romae*). Перелякані єпископи негайно донесли про це примасові, який умовив його не видавати цієї книжки, з якої повинні були впасти громи на католицьку церкву [Kubala Ludwik . Stanisław Orzechowski.- С. 40].

Йому було заявлено, що коли доведе свою лояльність до католицької церкви, то польські єпископи будуть просити Папу римського не зараховувати його до числа єретиків і вибачать одруження. Відтоді Оріховський, зламаний морально і зваблений обіцянкою, став писати твори виключно прокатолицького спрямування. Він нападав тепер на різного роду сектантів, звеличував папство й визнавав необхідність підпорядкування держави церкві. Про ситуацію, яка склалася тоді для Оріховського, польський дослідник Ліхтенштуль писав: "Не зазнав спокою ще і зараз наш автор у своїх особистих справах: папські легати Бонджоані і Коммендоні привезли з Риму знову погрозу санкції за виступ супроти законів целібату. На щастя були це люди, які знали на вартості Оріховського і розуміли причини його багатолітних намагань". Зберігся і лист самого Комендоні з характеристикою Оріховського: „Знаючи скільки від тої людини залежить, що в цілій державі немає йому ані вимовою, ані сміливістю рівних; що поки боровся із своїм єпископом (єпископом, а не вірою – що ми підкреслюємо) ніхто католикам більше і більшої не завдав шкоди; але тепер, коли ці сварки покинув, вже кілька років пером і словом – так активно викривав відщепенців, що значне число земляків у покірності Церкві утримав. З цих причин я вирішив його більше не відштовхувати". Ті слова є дуже промовистим коментарем видатного

церковного сановника щодо характеру нашого автора [Lichtensztul Józef. *Poglądy filozoficzno-prawne Stanisława Orzechowskiego.*- С. 23–24]. Розчулений прихильністю папського нунція, наш автор сповідається перед ним і лає Мартіна Лютера та Філіпа Меланхтона: "У Вітенберзі, під впливом їхньої науки, відійшов я на кінець року од католицької віри і прийняв усю їхню єретичну доктрину, передусім артикули Лютерової єресі. Як дикий звір, випущений з клітки і збуджений голодом, жадібно кинувся я чинити всіляку сваволю... Цілком безкарно й вільно дозволялось нам з юнацьким запалом про все міркувати і скрізь говорити все, що заманеться. А Лютер і Філіп Меланхтон дуже хвалили нас за те" [Оріховський Станіслав. Твори. – К., 2004.- С. 578].

Під час навчання за кордоном Оріховський був особисто знайомий не тільки зі згаданими вже Лютером і Меланхтоном, але й з іншими представниками протестантизму. Зокрема спілкувався він з такими особистостями, як: **Губмайер** Бальтазар (Hubmaier; бл. 1485 – 1528) – діяч Реформації у південно-західній Німеччині, прихильник Ульріха Цвінглі. Був страчений як єретик; **Цвінглі** Ульріх (Zwingli; 1484 – 1531) – швейцарський церковний реформатор і політичний діяч, творець одного з напрямків протестантизму – цвінгліанства. Його Оріховський ставив вище за Лютера; **Карлштадт** (Karlstadt Bodenstein; 1480 – 1541) – діяч Реформації в Німеччині. Професор Вітенберзького університету. Виступав набагато рішучіше за Лютера. (Оріховський згадує: „Я вирішив іти в науці далі і подався до Карлштадта) [Koehler Krzysztof. *Stanisław Orzechowski i dylematy humanizmu renesansowego.*- С. 136]; **Франциск Станкар** (Штанкар) (1501–1574) – прихильник реформації, організатор протестантського руху в Польщі за німецьким зразком. 1549 року прибув до Речі Посполитої, але невдовзі мусив утікати. Оріховський називав його пізніше "першим єретиком у Польщі". Ми назвали тут тільки знакові постаті всеєвропейського масштабу і не торкаємося багатьох українсько-польських реформаторів, які вже "винищили духовні хліби, а тепер хочуть зв'язати руки королеві" [Orzechowski St. *Wybór pism.* – Warszawa, 1972.- С. 324]. Цікаво, що майже всі вони у свій час були добрими приятелями Оріховського. А ворогувати він з ними почав не так з причини відходу від попередніх толерантних своїх переконань, як з причин раніше вже названих. А ще "заради спільного блага – порятунку Польщі від загрози "домашньої" і зовнішньої війни" [Литвинов Володимир. *Ренесансний гуманізм в Україні (Ідеї гуманізму епохи відродження в українській філософії XV - початку XVII століття).* – К., 2000- С. 281].

Насамкінець зазначимо, що Оріховський за кордоном спілкувався не тільки з релігійними діячами, але й зі вченими та митцями культури.

В Німеччині він зазнайомився з творчістю таких видатних особистостей, як відомий німецький живописець і графік **Кранах** (Cranach) Лукас Старший (1472 –1553) та найбільший художник німецького Відродження **Дюрер** (Dürer) Альбрехт (1471 –1528). Їхній вплив на формування художнього смаку Оріховського був значним. Так, за головний принцип художньої творчості Дюрер вважав вірність природі: "Чим твір точніше відповідає життю, тим він кращий і правдивіший". Про прийняття українським мислителем цього принципу засвідчує, наприклад, таке твердження із "Напучення...": "Якщо художник, малюючи власне обличчя з дзеркала, не може досягти правоподібності, – хто ж йому повірить? Тих же, хто може це робити, вважають найбільшими майстрами. Таких ми бачили колись у Німеччині: Дюрера в Нюрнберзі і Луку (Кранаха) у Вітенберзі..." («Quales in Germania vidimus olim Durerium Norembergae et Lucam Vittembergae») [Українські гуманісти епохи Відродження (Антологія). У 2-х т. – К., 1995. – Том I.- С. 42]. Вчителями Оріховського в Римі були: Ромул Амазей – оратор і професор риторики в університетах Болоньї, Падуї, Рима; Людвік Бокадиферо – філософ, професор Болонського університету. У Римі, Падуї та інших італійських містах він спілкувався з філософами Антоніо Пасера, ректором і філологом Лазарем Бонаміко, філософом Гаспаро Контаріні, а також з державними та церковними діячами: кардиналом Франческо Комендоні, Александром Фарнезе і Гієронімо Гінучі [Оріховський Станіслав. Твори.- С. 578–580].

Введення в науковий обіг латиномовних творів Станіслава Оріховського, які засвідчують його особисті контакти з батьками протестантського руху Лютером і Меланхтоном, розширює хронологічні рамки німецько-українських релігійних зв'язків – аж до витоків протестантизму. Пізніше ці зв'язки міцніли і ширилися – особливо в 2-й пол. XVI ст., коли протестантських громад на українських землях було часом більше, ніж католицьких. Започатковані Оріховським міжособистісні контакти з протестантами не переривалися в Україні і пізніше. Досить згадати, принаймні двох прозелітів православної церкви із лютеран, родом з Пруссії – українських церковних діячів, вчених-богословів **Інокентія Гізеля** (бл. 1600 –1683) та **Адама Чернігівського / Зернікаву** (1652–1694). Дружні і сталі стосунки з пієтистами німецького міста Гале мав також відомий український філософ, державний діяч і письменник-полеміст **Теофан Прокопович** (1681–1736), який, до речі, мав у своїй книгозбірні і деякі твори Станіслава Оріховського.

## МИТРОПОЛИТ ПЕТРО МОГИЛА ТА ЙОГО ВПЛИВ НА СУЧАСНІ РЕЛІГІЙНО-НАЦІОНАЛЬНІ ПРОЦЕСИ В УКРАЇНІ

Феномен Петра Могили в сучасному гуманітарному універсумі розглядається найчастіше саме під кутом зору осмислення його постаті не лише як будівничого Церкви, її оборонця, у певному сенсі як християнського консерватора, а й як хранителя й будівничого національної державності, творця релігійно-національних передумов до становлення ідей державотворення доби Хмельницького й – дещо пізніше – Мазепи. Як слушно зазначається в «Історії православної Церкви в Україні», «після 1632 року, коли Річ Посполита вступила в період королювання Владислава IV, а Київську митрополію очолив Петро Могила, православна Церква теж вступила в нову добу свого існування. Новий курс уряду у розв'язанні релігійного питання, зростання політичної активності православної спільноти давав Київській митрополії можливість відновити правовий статус, впорядкувати стосунки з державою та суспільством... Авторитет цей (Церкви - П.Я)... був зумовлений здатністю церковної інституції до повнокровної життєдіяльності... впорядкування внутрішнього життя церкви ставало чи не найголовнішим завданням Петра Могили... Могила обґрунтовував і засади власної юрисдикції...наголошував на законності своєї влади» (Історія православної Церкви в Україні. Відп. ред. П.Л.Яроцький – К., 1997.- С.118-120)

Означений у академічній праці універсум розуміння феноменальної постаті великого митрополита дає підстави для вмальовування особистості Могили в загальну картину суголосності українського постмодерну як культурно-історичної епохи і доби вітчизняного та європейського Середньовіччя. Відомий російський медієвіст Д. Нікулін так визначає цю суголосність епох: “Однією із характерних особливостей сучасності можна вважати те, що в ній від “високої” книжності до поп-культури раптом несподівано починають просвічувати теми Середньовіччя й натяки на нього. Середньовіччя знову стає актуальним, тобто дієвим в своїй силі прихованої цитати...” [Никулин Д. «Солома Средневековья» - книжная культура перед лицом своего «другого»// Новое литературное обозрение. - 2001.-№1.- С. 263]. Досвід Петра Могили, якщо розглядати його як перспективну універсалью Середньовіччя, екстрапольовану в сьогодення, має різнорівневий характер. Першим і найпростіше відчитуваним є його

\* Ямчук П. – доцент Одеського державного університету внутрішніх справ.

досвід як просвітителя українського суспільства. Досвід-приклад, досвід-повчання, досвід-традиція, адже відчитується він як трансцендентна лінія від “віджилого минулого” до “минулого справжнього часу”. Символічна постать митрополита-опікуна наук та освіти втілюється у відродженні Києво-Могилянської Академії та її традицій. Відродженні, у чомусь схожому з тим, коли Могила будував на фундаментах киево-руських церков нові храми.

Втім, матеріально-просвітницька діяльність - це лише перший рівень. Другим рівнем є символічність самого дискурсу особистості П. Могили – від його походження. Маємо на увазі не лише родовід, але й *інакшість* його для української культури, інакшість, яка дала йому змогу побачити багато з того, чого не видно із середини культурної нарації. Інакшість походження, припливу якої Україна не відчуває нині до його вже означеного нами лицарсько-чернецького подвижництва. Розглядалий нами символ є швидше *проекцією відсутності із Середньовіччя у сучасність*, адже наявність його в минулому унаочнює його відсутність сьогодні.

Третім рівнем реалізації універсалії Могили в сучасності можна назвати модель перспективи омріяного минулого-майбутнього, коли така постать може з'явитися, актуалізувавши нездійсненні проекти Середньовіччя в сучасній добі. Дві епохи, до речі, крім вже названих нами спільних рис, єднає й ще одна дуже важлива – негативне ставлення до ідеалізації політеїзму античності-просвітництва, а також зрима орієнтація (у випадку постмодерну – актуальний інтерес) до одвічно християнських цінностей: “...як недавно визнав навіть Дєрріда багато, якщо не більшість найважливіших понять філософії (а сьогодні маємо додати – і культури) за сутністю перевдягнені поняття теології та релігії” [Там само. - С. 271]. Як це не парадоксально, але саме постмодерн, пройшовши як тип культури всі стадії недуховного розвитку, а точніше – будучи вінцем таких стадій, здатен і зможе прийняти й прийти до духовно-консервативних цінностей, які потребуватимуть не мас-культу, а нових Вишенських, нових Потіїв й Могили у загальнокультурному значенні. Відповідно, новаторська парадигма присутності П. Могили в добу Середньовіччя у добу постмодерну може прочитуватись як “благочестя”, в пригоді якому (а не на заваді!) стають новітні комунікативні форми (як колись новітнім було поширення самим Могилою книгодрукарства й освіти). Але це лише одне із можливих прочитань метафори Могили у постмодерній реальності. Перераховані ступені “пророщування” універсалії Могили із Середньовіччя в добу постмодерну мають ймовірність реалізації за умови бодай зовнішнього засвоєння їх не стільки самою наукою,



скільки через поширення ідей митрополита у масовій свідомості, адже і його літературна творчість і діяльність були звернені саме до переважної більшості людей. Наука повинна взяти на себе роль “дешифрувальника”, який розкодує зміст далекого дискурсу, етично ставлячись як до об’єкту минулого, так і до його адекватності в атмосфері сучасного пошуку.

Означена Ж. Деррідою теологічність сучасної філософії (й, додамо, культури загалом) тут вказує на шлях, яким має піти нація й суспільство, адекватуючи метафору літературної та буттєвої діяльності П. Могили в сучасний світ. Це, безперечно, шлях консервативно зорієнтований, понад усе на традиційні загальнознані християнські цінності, адже будь-яке незрозуміле й високовчене положення із сучасної філософії можна пояснити за допомогою ціннісних категорій християнства. “Простак, але од всіх мудріший”, – зауважував І. Вишенський про самого Христа. Тоді навіть найвіддаленіша постать стає близькою, найнеясніший філософський концепт – прозорим, найскладніша метафора минулого – зрозумілим абсолютно усім нашим сучасникам знаком. Важливою проблемою виступає вибір системи адекватування християнських свідомісних архетипів й дискурсу самого Могили та його епохи в сьогодення. Найпривабливішою нам видається модель прочитання через опозицію справжньої вищості сакральних цінностей, які обстоював і на різних рівнях свідомості стверджував П. Могила і які є духовно близькими переважній більшості нашої нації людській **традиції**, в тому числі й у суто історико-суспільному її розумінні. Ця **традиція**, внаслідок своєї природи, ці одвічні цінності деформувала, намагаючись припасувати їх до певної людини або конкретного історичного моменту. Християнські цінності лишались самими собою у всі епохи. То ж, наближаючись до аскетично-чистого їх розуміння, отримуємо свого роду “ключ розумення” до всіх аспектів діяльності П. Могили та перспективу “пророчення зерна” його всеосяжної мудрості на новітньому ґрунті. Опозиція “прогресивний консерватизм – традиціоналізм” (під “прогресивним консерватизмом” розуміємо якраз християнську одвічність та її проекцію в майбутнє) не втратила актуальності з часів Середньовіччя й понині. Цю опозицію ми вважаємо кардинальною для усього спектру відносин консерватизму з іншими формами світобачення. Нам вже доводилось казати, що для нас не існує опозиція “прогресизм – консерватизм” (в сучасності все більше усталюється думка про неантитетичність даної двоєдності). Ми надаємо перевагу опозиції “традиціоналізм – прогресивний консерватизм”, саме її вважаючи джерелом побудови нового світоосягнення й нових теорій та несподіваних паралелей.

Слід зауважити, що ще в добу Бароко масштаб і перспективне значення для вітчизняної духовності й культури книгодрукарських ініціатив Петра Могили дістали і адекватне розуміння й палке схвалення. Так, у віднайденій М. Грушевським україномовній брошурі «Евфонія весело бремячая» міститься наступна оцінка діаріушу митрополита та його перспектив:

Много плинет пожитков з друкарской штуки  
 З неї свою относят славу всѣ науки  
 Она то богатырев марсобыстрых справы  
 Залецает их запность и велможность слави.  
 Она й церковные гимни описала  
 Она всѣх учителей в церковных забрала...  
 Ти лепей наш вельможный том, Пане, знаєш,  
 Орлооким розумом все проникаєш  
 Твоє о том старане, в том твоя забава,  
 Як би мѣла оздобу російская слава.<sup>3</sup>

Традиціоналістськи налаштоване чернецтво не могло й не хотіло прийняти посутню реформу людської звичаєвості з метою наближення до одвічного ідеалу. *Воно прагнуло не консерватизму, а консервування, завмирання свідомості суспільства* в людській традиції, яка була зручною, складалась віками. Помічену П. Могилою (як, до речі, й противниками православ'я) невідповідність такої традиції потребам часу й поступального розвитку людської свідомості вони намагались не бачити. Та, як зауважують сучасні дослідники, з появою єзуїтських шкіл по всій Україні потреба у високому рівні освіченості для православних поступово почала доходити до свідомості й української еліти: «Тільки з появою тут єзуїтів з їхніми школами, що вели широку пропаганду серед православного населення, провідна верства почала думати про потребу освіти» [Жуковський А. Петро Могила і питання єдності церков. – К., 1997. - С. 69]. Ці міркування еліти, певно, ще довго зберігались би на рівні побажань або мрій, якби не багатомірною постать молдавського воєводича й українського ченця Петра Могили.

Цікавою є змальована М. Грушевським своєрідна хроніка опору, який чинили консервативному реформаторові та методам і формам здійснення ним своїх далекосяжних задумів українські суспільні й військові керманічі. Найпершим, що викликало опір, було те, що, за свідченнями вихованця Могилянської колеґії Гаврила ДOMEцького: «Могила... скоро по своїм посвященні на архимандрита, вислав кількох

<sup>3</sup> Грушевський М. Історія української літератури. – К., 1995.- С. 652.

монахів в чужі краї для науки” (Грушевський М. Історія української літератури. – К., 1995. - С. 622). Втім: “...опозиція новій школі, що виявилася серед братів самого Печерського монастиря, з мотивів... і економічних, була безоглядно задоволена Могилою” [Там само. - С. 622]. Та “задоволення”, що в контексті подальших дій П. Могили швидше слід прочитати як “придушення” цієї опозиції, було цілком обумовленим ясною перспективою краху не лише даного конкретного задуму, а й усієї далекоглядної консервативно-реформаторської концепції майбутнього митрополита.

За свідченням одного з найближчих і найпоінформованіших сучасників П. Могили Єрлича, в правдивості якого переконаний М. Грушевський, опозиціонерів, а зокрема “ігумена Троїцького монастиря... вибито так, що за кілька тижнів помер; вибивши ще казав його всадити до в'язниці, а гроші, і все, що мав, забрано у нього” [Там само. - С. 623]. Якщо такі дії П. Могили й справді мали місце (як відомо, М. Костомаров сильно сумнівався в достовірності цього свідчення), то причиною їх, з одного боку, могли бути європейсько-середньовічна історична традиція, успадкована П. Могилою, а з іншого – всепоглинаюче бажання українського реформатора відповідати феноменальній природі своєї духовно-історичної місії. Це бажання, очевидно, передусім, асоціювалось у Могили не стільки з морально-етичними запобіжниками, які можуть завадити йому здійснити задумане, скільки саме з можливістю це задумане втілити, бо ж для такої натури теоретична ймовірність без практичного досвіду, який приносить втілення ідеї в реальності, не вартувала нічого.

Навіть після відкриття восени 1631 р. омріяної школи у якій, на переконання М. Грушевського, “нова професорська братія, зібрана Могилою, ступила на київський ґрунт, будуючи високолітні плани нових напрямів освіти й культурних реваншів противникам” [Там само. - С. 623], опозиція самому задумові та його втіленню з боку традиціоналістськи налаштованих православних не послабилась, а лише перейшла у нові форми. “Могилині противники на його безоглядну поведінку в здійсненні своїх планів вирішили відповісти своїми засобами. Покликано в обмін “божих бойовиків” – козаків. Київське духовенство... почало ширити гадки, що нова латино-польська школа Могили явно загроджує православній вірі... Козаки, явившись на рятунок віри, почали робити порядки, ліквідуючи різні Могилині витівки,” – зауважує М. Грушевський.

Джерелом традиціоналістського підходу до потреб часу та адекватування до них українського православ'я могли бути й хибно витлумачені положення з праць Івана Вишенського, на що вказує А.

Жуковський. Та, виступаючи проти “латинської премудрості – прямої дороги до пекла”, найбільший український аскет не мав на меті розвінчувати *християнську латинь*, а спрямовував вістря своєї сатири проти “поганської риторики й діалектики” Арістотеля й Платона. Аскетизм мислителя І. Вишенського, звісно, не передбачав використання арсеналу надбань язичницької античності для оборони православ'я як світоглядно-засадничої парадигми, але письменник Іван Вишенський неодноразово послуговувався риторичними здобутками поганської латини, був добре обізнаним з “духовною зброєю” противників християнства. Традиціоналістськи налаштоване чернецтво сприйняло, очевидно, деклароване заперечення І. Вишенським поганської латини як непорушну догму. Це суттєво “полегшувало” завдання оборони православ'я, адже звільняло ченців та загалом духовну еліту від необхідності самовдосконалення, від потреби постійно розвиватись. Така законсервованість сприймалась й подекуди сприймається нині як консерватизм. “Особливо з недовір'ям до планів Могили ставились люди консервативних переконань,- зауважує А.Жуковський, - які побоювались, що поширення програми у школі доведе до створення єресей” [Жуковський А. Петро Могила і питання єдності церков. – К., 1997. - С. 70].

Традиціоналістський опір православних ченців діям Могили не був подібним на звичайне нерозуміння глибинної мети й сутності прогресивно-консервативних перетворень, а швидше був виявом іманентного протистояння прогресивного консерватизму й незмінності традиції, які, за зовнішньої взаємоподібності все-таки взаємовиключають одне одного. Порухення цілісності традиції розглядається у такій системі координат не як помилка, а як злочин, що має каратись найсуворіше. Впритул до втручання в церковні справи військової сили козаків, прикметно названих тут “божими бойовиками”, “полковник Гарбуз... вигнав з митрополичої резиденції Михайлівського монастиря поставленника Могилиного... Чи дійшло і до наступу і розгрому Могилиної школи, чи скінчилось тільки погрозами, не знати. Помецький у своїм пізнішій оповіданні каже, що козаки хотіли побити учителів і самого Могилу – ледве їх заспокоєно” [Грушевський М. Історія української літератури. – К., 1995. - С. 624].

Цікаве свідчення традиціоналістського несприйняття діянь Могили щодо уфундування школи подає й найближчий його соратник у цій справі Сильвестр Косів у “Екзегезисі”: “Був час, що ми вже висповідались і чекали, коли нами будуть начиняти кишки дніпрових осетрів або одного огнем, а другого мечем виправлятимуть на той світ, але незглублений серцевідець, знаючи нашу невинність, а велику

потребу руського народу в поважних мужах (наукових), розігнав хмари цих фальшивих підозрінь, припинив розмахи цих громів і освітив серця всіх, так що нас признано правдивими синами церкви, послушенства царгородського патріарха” [Там само. - С. 624]. Це свідчення цікаве не лише документально підтвердженою смертельною небезпекою, у якій повсякчас перебували засновники нового панорамного типу консервативного світобачення, а й тим фактом – *звідки* небезпека походила тоді, коли гнана православна Церква була на межі виживання в умовах зміцненої уніатської Церкви та потужної інокультурної експансії із Заходу.

За цим фактом виходить, що власні традиціоналісти становили чи не більшу небезпеку для перспективного функціонування православної Церкви та української культури загалом, ніж інокультурні експансіоністи. Парадоксально, але саме *оборонці звичаєвості та традицій, а не католики закликали на допомогу проти Могилиних задумів “божих бойовиків”*, що мали в буквальному сенсі слова “огнем і мечем” припинити здійснення цього прогресивно-консервативного проекту. Саме завдяки Божій волі та феноменальній особистості самого Могилі опір традиціоналістів йому невдовзі вдалось подолати за допомогою двох чинників – суворої орієнтації на православну аскезу, яка передбачала в його інтерпретації й дотримання ієрархічної субординації в чернечому стані (згадаймо його принцип “беззаперечного підпорядкування волі настоятеля”) та прагматичного усвідомлення козацтвом здобутків нової моделі оборони православного світу від духовної експансії. Свідченням останнього став лист запорозького гетьмана Івана Петражицького вже від 17 березня 1632 року “в якому військо... запрошує печерського архімандрита засновувати школи при братстві, обіцяючи служити їм своєю охороною і стояти за них до самої смерті” [Там само. - С. 673].

Наведений щойно факт засвідчує початок трансформації українського традиціоналізму у широких верствах населення в цю добу під впливом започаткованої митрополитом десакралізації через освіту, непорушних догм та канонів людської традиції. Він підтверджує можливість стрімкого осмислення як елітою, так і найширшими верствами людей обумовленої логікою історичного розвитку справедливості дій Петра Могилі. Це гіпотетичне припущення уможлиблює затребуваність всього комплексу дій Могилі сьогоденням. Те, що Запорозьке Військо від рішучого опору новаціям П. Могилі швидко переходило до не менш рішучої їх підтримки, свідчило також про яскраво відчуту козаками потребу інтелектуальної оборони духовних засад нації, оборони модерної за духом. Потреба в такій

обороні існує й нині. Так само, як потреба визначення чітких духовних орієнтирів руху вперед, бо ж лише усвідомлення Дива Господнього, яким він зберіг Україну від загибелі (а те, що шансів загинути й сама Україна, і її мова, нація й культура мали впродовж історії багато більше, аніж будь-яка інша країна, й доводити це тут не треба), не звільняє сьгоднішніх людей від обов'язку вибору моделі подальшого розвитку. Так само, як не звільняло колись Боже Провидіння й самого Петра Могили, який, попри опір своїм новаторським ідеям, цілком можливо навіть і в самому собі, твердо став на шлях стрімкої, але еволюційної за характером трансформації людської традиції. Він не побоявся нерозуміння з боку більшості, якій такі зміни в закостенілій традиції видавались мало не ганебними. Результатом цих дій митрополита став небачений до того і, на жаль, не повторений після того духовно-інтелектуальний злет еліти й підйом до елітного рівня переважної частини освіченого народу.

З іншого боку, говорячи про ймовірність затребування реформаторства П. Могили в сьгоденні, пам'ятаймо, що окреслені щойно його підходи до форм (не духу, а форм!) освіти в суті своїй мало чим відрізнялися від проєктованих сьгодні у майбутнє акад. І. Дзюбою моделей розвитку національної освіти: “Стратегія розвитку освіти в Україні на подальшу перспективу – в створенні такої її системи, яка відповідала б вимогам сучасної цивілізації, визначальною властивістю якої є висока міра динамізму. У системі освіти має бути закладена здатність до швидкого реагування й корекції у відповідності до вимог життя” [Дзюба І. Українська культура як майбутнє нації //Історико-літературний журнал. – 2000. - №5. - С.47]. Дискурс особистості П. Могили є плідним й у іншій означеній І. Дзюбою перспективній ділянці української культури: “Тим часом доводиться відзначити, що поки що не мають успіху спроби піднесення культурної сфери на якісний рівень, гідний незалежної європейської держави, особливо в тих ділянках, що мають індустріальний характер: телебачення, відео, кіно, радіо, видавнича сфера і друк... тощо” (Там само. - С.46). Досвід П. Могили в галузі духовного орієнтування засобів просвіти людей може бути актуальним й для перелічених І. Дзюбою сфер масового художнього впливу на суспільну свідомість, особливо в епоху “зменшення значення й незамінності книги” [Там само. - С.47], та тотального панування бездуховного “монстра маскульту”.

Відтак, центром тяжіння і в українському майбутньому культурному полі, і в зерні минулої культури, що ним є досвід П. Могили, є означена І. Дзюбою програма на перспективу “формування особистості вкоріненої в національний (і перш за все, духовний - П. Я.)

культурний ґрунт і водночас відкритої до інших культур, їхніх ідей та цінностей... спроможної давати адекватну відповідь на виклики доби” [Там само. - С. 47]. Саме увага до цих чинників спричинювала, вірогідно, в добу барокового квітіння те, що авторитет Петра Могили як новітнього духовного оборонця підвалин православ'я поступово зміцнювався, розвіюючи підозри в симпатіях до унії та католицизму. Принцип “свобідних наук” означав, як усвідомилось сучасниками, не форму прихованої втечі від консервативних засад раннього православ'я, а шлях актуалізації цих засад в українському світі. Своєрідність світогляду П. Могили визначається ще й тим, що в той час, коли його попередники й сучасники в Європі використовували “свобідність наук” для руйнації середньовічного світу, то Могила цим же способом сприяв його посиленню в свідомості, творив перспективи його розвитку, а не занепаду, іншими словами – Петро Могила осучаснював якраз те, що європейські ренесансові й просвітницькі мислителі-митці прирікали (свідомо чи ні – інша річ) на знищення.

Роль просвітительської діяльності митрополита П. Могили, відтак, за *зовнішніми ознаками* можна кваліфікувати як *просвітницьку*, в той час, коли за самим своїм духом та глибинною сутністю вона була консервативною, спрямованою на порятунок людини й світу, на збереження їх від неприродних кардинальних трансформацій. Це глибинне протиріччя й досі лишається нерозшифрованим, що, зрештою, не дивно для світогляду й поетики барокового дискурсу, де зовнішнє часто іманентно суперечило внутрішньому, де карнавалізація явищ дійсності набирала навіть гротескних форм перевдягання одного явища у протилежне, часто – щоб зберегти сутність, основу, часто - просто через закони барокової поетики, яку подекуди визначали закони гри. У випадку просвітительства це не так, адже маємо справу не з перевдяганням, не з простою літературною трагедією в межах дискурсу особистості або навіть епохи, а з вимушеним вдяганням даного явища наступними епохами у неприродні для його сутності шати.

В розшифруванні справжнього смислу минулочасової дії також полягає мета будь-якого постмодерного відчитання – побачити первісне явище в епоху Середньовіччя (чи в будь-яку іншу епоху, але Середньовіччя особливо) без гриму, нанесеного наступними століттями. Цитований вже нами Д. Нікулін вважає, що “якщо дивитись на речі неупереджено..., тобто не через спотворюючу призму заперечення Середньовіччя Новим часом, то можна побачити багато чого такого, що, з одного боку, виявляється впізнавано своїм, а з іншого – зовсім іншим, а тому тим свічадом, у якому можна себе побачити й зрозуміти, бо без

свічада-іншого-себе самого не видно” [Никулин Д. «Солома Средневековья» - книжная культура перед лицом своего «другого»// Новое литературное обозрение - 2001. - №1.- С. 269]. Петро Могила якраз і є однією з отих постатей-свічад, у якій середньовічна реальність екстраполюється на сучасність з вражаючою суголосністю щодо сьогодення. Він є тим *іншим*, яке є водночас собою й ще дечим, більшим. Якщо застосовувати модель іншого у собі й себе-в-іншому, що її обстоює П. Рікер, то можна дійти висновку, що сам Петро Могила, його “діаріуш” та породжений ним дискурс є актуальним *іншим минулим сьогодення*, його ще непізнаним нами відображенням як минулого-майбутнього.

Підсумовуючи сказане, зауважимо, що епоха Нового часу, яка перенесла барокову любов до травестії зі світу вертепу до світу ідей, закрила від нас *іншого* Петра Могили, змусивши сприймати його одно, максимум – двовимірно. Постмодерн відкриває кордони такого сприйняття, актуалізуючи в сучасності барокову багатовимірність дискурсу, втілюючи (або починаючи втілення) себе в Бароко й Середньовіччі, Бароко й Середньовіччя в собі, а ще – чи не найважливіше – актуалізуючи релігійно-філософське розуміння Могилою націєтворчого процесу, його, поєднаних, із державотворчим розумінням, світоглядних констант.

*О.Гнатчук* \* (м. Чернівці)

## РЕЛІГІЙНА ОСНОВА ДІЯЛЬНОСТІ ЖІНОЧИХ ОРГАНІЗАЦІЙ У ЧАСИ НАЦІОНАЛЬНОГО ВІДРОДЖЕННЯ НА БУКОВИНІ (кінець ХІХ – початок ХХ ст.)

Етнонаціональний феномен у суспільному житті, а саме проблеми української національної ідеї та національного інтересу, набуває важливого значення в сучасних умовах. У цьому сенсі на перший план виходять соціально-культурні аспекти розвитку народів (етносів). Відчувається потреба у переосмисленні системи свідомості етнічної культури у багатоваріантних підходах до її вивчення.

Вивчення етнічної культури дасть змогу виокремити духовні цінності як суто національні, так і загальнодержавні. Відомо, що

---

\* Гнатчук О.С. - кандидат історичних наук, доцент кафедри соціології Чернівецького національного університету ім. Ю. Федьковича.



формування і розвиток етнічної культури суттєво впливає і на суспільний розвиток, на інтелектуалізацію свідомості, на розвиток духовних цінностей життя народу.

Втілення української національної ідеї повинно бути спрямованим передусім на інтелектуалізацію свідомості на основі культурних та духовних цінностей, на формування інтелектуальної еліти. Потрібно брати до уваги розвиток етнонаціональних та етнокультурних процесів, враховуючи життєві потреби українського етносу, етнічних меншин. Національна ідея завжди нерозривно співіснує з особою і суспільством, з національним і суспільним. Саме такий симбіоз єднає різні прошарки українства в єдиний соціум, сприяє гуманістичному, толерантному вихованню населення України.

Національна ідея вибудовується на українському менталітеті, духовності, етнічному статусі особи, його етнічній ідентичності, самоідентифікації, етнічній свідомості, самосвідомості. Дослідження питання про етнічну культуру дає можливість простежити зв'язок між національним, соціальним та етнічним, а саме провести етносоціальне відтворення в контексті соціокультурних трансформацій.

Релігійна мораль, будучи сукупністю норм і принципів, що формуються на ґрунті положень якоїсь із релігій, включає в себе такі моральні настанови, які мають не лише конфесійні, але й загальнолюдські значення. Таким є, наприклад, милосердя, що стало основою діяльності жіночих організацій на Буковині.

Багатоетнічність Буковини сприяла розвитку тут багатьох віросповідань, зокрема греко-католицької та православної віри. Проте та і інша не боролися між собою, а допомагали в національній розвої і розвитку жіночих організацій, зокрема в одному із основних напрямків роботи – релігійно-філантропійній діяльності.

Першопочатки емансипаційного руху жінок на західноукраїнських землях загальноприйнято пов'язувати зі створенням перших українських жіночих організацій благодійно-доброчинного спрямування, а саме: “Товариства руських дам”, що було засноване в 1878 р. у Львові; “Світського Товариства руських жінок”, яке виникло 1884 р. у Станіславі; першого організованого товариства жінок Буковини “Мироносиці”, що було створене в 1886 р. у Чернівцях. Серед дослідників феміністичного руху існує думка, що українські жіночі організації такого типу лише “закликали жінок посвятити себе домашнім обов'язкам і філантропії” [Жіноча Доля (Коломия). – 1938.- С. 122]. Поглиблене ж вивчення архівних матеріалів та аналіз періодики тих часів дають змогу дещо по-іншому оцінити діяльність жіночих організацій благодійно-філантропійного

спрямування, зокрема таких товариств, як “Мироносиці” та “Товариство православних русинок” на Буковині.

Передісторією створення товариства “Мироносиці” було церковне братство ім. св. Тадея (1882 р.). Це товариство об’єднувало чернівецьких греко-католиків і в 80-х рр. ХІХ ст. мало певний вплив на суспільні процеси Буковини, наближаючись за змістом діяльності до культурно-просвітніх товариств. В умовах розмежування москвофілів і народовців братство займало нейтральне становище, але поступово перейшло до народовства. Через деякий час активним народовцем став декан греко-католицької церкви на Буковині о. Келестин Костецький [ДАЧО. – Ф.3, Оп.1, Спр. 6614, Арк. 1.- с.198].

“Філантропія” – слово грецького походження, що означає людинолюбство, яке, згідно християнсько-етичних норм, полягає передусім у милосерді та благодійності, допомозі й покровительстві нужденним. Мироносиця, за євангельським письмом, – це одна з жінок, яка принесла миро для помазання тіла Христа після зняття його з хреста. Поза тим мироносицею величають жінку особливо милосердну, не байдужу до страждань іншої людини. Крім того, мироносицями називали й учасниць процесій під час церковних обрядів.

Товариство “Мироносиці”, створене з ініціативи о. К.Костецького в 1886 р. у Чернівцях, мало об’єднувати жінок передусім греко-католицького віросповідання. Першою головою товариства було обрано Н. Шанковську, секретаркою – К. Чертенко-Костецьку. У статуті товариства зазначалося два основних пріоритетних напрямки: перший був суто релігійним (“старатися про прикрашення греко-католицької Церкви парохіяльної в Чернівцях, як також про піднесення блиску церковного обряду”), а другий мав добродійний характер – допомагати убогим дівчатам греко-католицького обряду в освіті [Статут женського добродійного товариства імені св. Жен Мироносиць в Чернівцях, 1904. - С. 2].

Передбачало товариство в своїй діяльності й допомогу вбогим дівчатам та дітям-сиротам у наданні освіти. Одну половину з добровільних внесків члени товариства відводили на потреби церковні, а другу – на матеріальну допомогу вбогим. Хоч у статуті й зазначалося, що участь у товаристві можуть брати жінки “без ріжниць обряду”, проте насправді товариство “Мироносиці”, організоване при греко-католицькій церкві, об’єднувало лише тих жінок, які належали до цього обряду. У разі розпуску майно товариства мало перейти на “гр.-кат. церков парохіяльну з цілею, щоби парох по мисли тих статутів дальше управляв” [Там самл.- С. 8].

У 90-х рр. ХІХ ст. робота товариства “Мироносиці” поживається. Послуга греко-католицькій церкві була лише частиною організованої праці “мироносиць”, головну ж увагу товариство присвячувало все-таки допомозі бідним сім'ям та дітям в отриманні освіти, в організації дитячих установ (“захоронок”) тощо [Бурачинська Л. Жіночий рух // Енциклопедія українознавства. – Львів, 1993.– Т.2. – С. 831]. Піклувалося товариство і про навчання дітей.

Управа товариства “Мироносиці” ставило також за мету прислужитися національній справі. Керівництво товариства розраховувало на підтримку духовенства, зверталось до нього з надією, що “велику прислугу зробили би ті наші священники по містах з мішаним народонаселенням, які б заснували по своїх приходах подібні товариства, маючи на цілі старатись про величність православних храмів” [Буковинские ведомости. – 1895, 1896, 1898.- Ч. 1,3]. Займалися “Мироносиці” й пропагандою виробів народних промислів, організацією різних виставок (народного мистецтва) [Бурачинська Л. Жіночий рух // Енциклопедія українознавства. – Львів, 1993.– Т.2. – С. 844].

На думку Б.Савчука, товариство “Мироносиці” “нагадувало сестринства, проводило благодійну та освітню працю в дусі християнської моралі” [Савчук Б. Жіноцтво в суспільному житті Західної України (остання третина ХІХ с. – кінець 30-х рр. ХХ ст.). – Івано-Франківськ, 1999.- С. 50]. Воно було мінімально соціалізоване, оскільки не визнавало взагалі існування “жіночого питання” і необхідності боротьби за емансипацію жінки. Мироносиці передусім прагнули навертати до греко-католицької віри жінок Буковини, які повинні були присвятити себе домашнім обов'язкам та виховувати дітей в дусі релігійності й милосердя.

На нашу думку, через товариство жінки Буковини були зорганізовані саме для суспільно-корисної діяльності. Суспільний характер діяльності “Мироносиць” проявлявся уже в тому, що це було спеціально організоване жіноче об'єднання, яке мало статут, сплановані зібрання, складало звіти про діяльність тощо.

У 1894 р. було створене ще одне жіноче товариство на Буковині – “Общество руських женщин”, яке так само як і “Мироносиці” висунуло на перший план добротинні та деякі просвітницькі завдання, а також права членства в ньому жінок усіх віросповідань. У статуті цього товариства головним завданням визначалося піднесення культури і просвіти між жінками руської (української) народності на Буковині. “Поднесенье культуры въ загалъ, а въ частности поднесенье

просвѣты межѣ женщинами руской народности на Буковинѣ, дальше поддержка сиротъ и поднесенѣ промысла домашнаго”, – зазначалося у статуті [ДАЧО. – Ф.3, Оп.1,Спр. 6614, Арк, 1.- С. 1].

Повідомлення про діяльність товариства і запрошення взяти участь у роботі знаходимо в періодичній пресі. “Дай Боже, – писалося у “Буковинських відомостях”, – щоб те молоденьке товариство якнайпрекрасніше розвивалося, а всі руські жінки Буковини повинні собі за обов’язок патріотичної честі взяти – вступ в ряди членів товариства” [Буковинские ведомости. – 1895, 1896, 1898.- №1.- С. 4].

Управа “Общества руських женщин” відряджала своїх представниць Катерину Чеховську та Марію Матковську до митрополита Буковини з подякою за підтримку товариства, який запевнив, що обидві народності православної церкви (українська і румунська) однаково дорогі для нього і симпатичні. Після цього представниці товариства відвідали о. архимандрита Репту (майбутнього митрополита), який теж їх гарно прийняв і просив зарахувати в допоміжні члени товариства [Там само.- №11.- С. 3].

Слід відзначити, що серед громадян, які робили пожертви на користь товариства, в основному були представники духовенства та члени їхніх сімей [Там само.- №17.- С. 3].

Перші українські жіночі організації на Буковині започаткували два пріоритетні напрямки феміністичного руху: соціально-релігійний, спрямований на підтримку християнського духу і християнських чеснот в українських сім’ях (“Мироносиці”), та громадянський, зосереджений на проблемі морально-етичного сприйняття жінок у суспільстві, на потребі підвищення їх культурно-освітнього рівня (“Общество руських женщин”). Загалом можемо констатувати, що діяльність перших жіночих організацій на Буковині мала в основному культурно-просвітницький та благодійно-доброчинний характер.

“Товариство православних русинок” було створене в Чернівцях у липні 1908 р. Заснування “Товариства православних русинок” виявилось на часі з огляду на окремі суспільно-політичні обставини на Буковині. Справа в тому, що православна церковна верхівка в той час піддавалася серйозним впливам румунських кіл, які проводили через церкву активну румунізаторську політику. Православна церковна влада спиралася у своїй політиці в основному на українців-шляхтичів, які легко піддавалися румунізаторським заходам.

У статуті “Товариства православних русинок” визначалася мета його діяльності, а саме: “Піднести національну свідомість, культуру і добробут православного руського жіноцтва на Буковині” [ДАЧО

(Державний архів Чернівецької області). – Ф.12 сч., Оп.4,Спр. 22, Арк, 7.- С. 7]. Для досягнення цієї мети товариство передбачало здійснювати такі заходи: а) ширити розумні засади національного виховання “словом і письмом” між православним руським жіноцтвом; б) створювати і підтримувати дитячі установи –“захоронки” і “огородці”, бурси та інші заклади для навчання і виховання дітей і молоді; в) дбати про якнайширшу освіту православного руського жіноцтва, проводячи наради, збори, відчити, виклади, вистави, аматорські виступи, вечорниці, вечірки музичні і декламаційні; видавати газети і книжки; відкривати курси і школи для молоді взагалі, а для жіноцтва зокрема; г) сприяти морально і матеріально усіляким заходам, які мали на меті покращення добробуту православного руського народу, його домашнього господарства, промислу і торгівлі [Там само.- С. 7]. Об’єднання жінок-українок на декларованих принципах православної віри давало змогу національно свідомим членкиням товариства проводити феміністичну діяльність з урахуванням їх становища в тогочасному суспільстві, в умовах соціальної і національної нерівності. Офіційно було зареєстровано це товариство крайовою владою у серпні 1908 р. [Там само.- С. 1].

Про “Товариство православних русинок” відразу відгукнулася газета “Буковина”, яка писала, що головним завданням товариство вважає: згуртувати православних русинок в один осередок, який до цього часу брав недостатньо активну участь в національному житті Буковини [Буковинские ведомости. – 1895, 1896, 1898.- №. 2].

Аналіз джерел засвідчує, що українські жіночі товариства, співпрацюючи між собою і беручи спільну участь у влаштуванні різних добродійних заходів, важливого значення надавали і вихованню в народному дусі українства дівчат-підлітків [Народний голос (Чернівці). – 1910.- №53.- С.11-12; Каменярі (Чернівці). – 1910.- №15-16.- С. 14-15]. Із-за браку коштів до відкриття бажаної освітньої інституції не дійшло. Та все ж, щоб забезпечити українським дівчатам виховання в народному дусі, “Товариство православних русинок” разом з “Товариством православної шляхти” відкрило по вул. Радецького,6 дівочу бурсу для учениць-українок з чернівецьких шкіл [Народний голос (Чернівці). – 1910.- Ч. 59.- С. 12]. У газеті “Каменярі” за 10 жовтня 1910 р. повідомлялося, що до бурси вступило 140 дівчат [Каменярі (Чернівці). – 1910.- Ч.19.- С. 7-8]. 1 листопада 1910 р. про мету заснування дівчачої бурси в Чернівцях написала газета “Каменярі”: “В інтересі нашої суспільності, щоби наші учениці, надія кращої долі руського народу, одержали просвіту не лише по школах, але головню і добре релігійно-моральне

виховання поза школою” [Каменярі (Чернівці). – 1910.- Ч.19.- С. 7].  
Управління бурсою очолила вчителька Юліта Цурканович.  
Опікувались бурсою також вчителька В.Павлович і священник о. Євген  
Семака [Бурачинська Л. Жіночий рух // Енциклопедія  
українознавства. – Львів, 1993.– Т.2. – С. 835].

Підводячи підсумки, можна зазначити, що зміст, форми та  
методи діяльності українських жіночих товариств на Буковині в  
австрійський період кінця ХІХ-початку ХХ ст. був зумовлений  
обставинами культурного, релігійного, політичного та економічного  
життя на Буковині, як також особливостями національної  
ментальності українців. Жіночі організації на Буковині, як про це  
дізнаємося із статутів товариств, визначали пріоритетний напрям  
феміністичного руху початкового етапу – соціально-релігійний  
(товариствами релігійно-доброчинного спрямування були  
“Мироносиці” та “Товариство православних русинок”).

Діяльність вищеназваних організацій мала загалом культурно-  
просвітницький та добродійний характер і визначалася такими  
основними напрямками: створенням дитячих дошкільних закладів (т.  
зв. “захоронок”), організацією дівчачих бурс (“Обществом руських  
женщин”, “Товариством православних русинок”), влаштуванням  
“курсів крою та шиття” (“Обществом руських женщин”), “курсів з  
подолання неписьменності” (“Обществом руських женщин”),  
проведенням лекцій і доповідей на різні теми (“Обществом руських  
женщин”, “Товариством православних русинок”), наданням  
матеріальної допомоги сиротам та вбогим дівчатам, дітям.

Товариства “Мироносиці” та “Товариство православних  
русинок” діяли до початку, під час та після Першої світової війни.  
Обидва товариства, здійснюючи благодійницьку діяльність, постійно  
відзначали релігійні свята. Релігійність – невід’ємна риса  
ментальності українців. Так, заходами “Товариства православних  
русинок” у 1910 р. було організовано й проведено свято св. Миколая у  
Вижниці [Народний голос (Чернівці). – 1910.- Ч.21-22.-С. 2].  
Товариство “Мироносиці” 23 квітня 1933 р. влаштувало традиційне  
Пасхальне “спільне свячене” з нагоди свята. Прибутки від цього  
заходу були віддані на побудову сирітського притулку [Час  
(Чернівці). – 1933, 1935-1936.- Ч.1289.- С. 3]. Допомагало товариство  
також збором пожертв на “захоронку”.

Традиційне Пасхальне “спільне свячене” було проведено і 15  
квітня 1934 р. у залі “Народного Дому”. На цьому заході серед  
присутніх був о. ген. вікарій Сімович, який молитвою і  
благословенням започаткував це свято та висловив вдячність голові

товариства Олені Сірецькій за його організацію. [Жіноча Доля (Коломия). – 1938.- Ч. 9.- С. 16]. У 1935 р. за матеріального сприяння “Мироносиць” було влаштовано святковий обід для політичних біженців з Радянської України, організований спільно з громадою м. Кишинєва [Час (Чернівці). – 1933, 1935-1936.- Ч.1959.- С. 4]. 19 квітня 1936 р. товариство “Мироносиці” так само влаштувало Пасхальне “спільне свячене”, на якому генеральний вікарій о.Сімович, о.Слабий і о.Манів благословили свячене. На святі була присутня студентська молодь товариств “Запороже” та “Чорноморе”, “які звеличали свячене рідними піснями”. Діти-сироти також взяли участь у ньому, проспівавши кілька пісень [Там само.- Ч.2141.- С. 4].

Продовжується благодійницька діяльність “Мироносиць” і в 1938 році. Головою товариства була Олена Сірецька. Товариство опікувалося сиротами, допомагало бідній молоді, працювало для добра і оздоблення церкви. Заходами товариства було вмуровано в церкві пам’ятну дошку на честь засновника товариства о. К.Костецького. Заходами “Мироносиць” було видано в 1938 р. “Пісні про дзвони” Шиллера, які переклала українською мовою Ольга Павлюх-Гузар [Жіноча Доля (Коломия). – 1938.-Ч.9-10.- С. 16].

Отже, діяльність жіночих товариств початкового етапу мала у своїй основі релігійне підґрунтя. Формуючись і розвиваючись в умовах іноземного поневолення одночасно з розвитком українського національного руху на Буковині, жіночі товариства мали на меті реалізацію найбільш вагомих для суспільства завдань, пов’язаних з релігійно-культурною діяльністю.

Пошанування релігійних традицій, підтримка перших жіночих товариств церквою, уможливили усвідомлення причетності до свого родоводу, історичних і культурних надбань українців, що були необхідними тоді, як і сьогодні, для формування і піднесення національної гідності, самосвідомості. Разом з тим варто відзначити, що в деякій мірі відбулося ціннісно культурологічне переосмислення релігійно-етичних норм і приписів, релігійно-історичного досягнення українського етносу відповідно до нових реалій суспільного життя.

## МІСЦЕ УКРАЇНСЬКОГО БОГОСЛОВСЬКОГО НАУКОВОГО ТОВАРИСТВА В ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ЦЕРКВИ І БОГОСЛОВІЇ

Не хочу накреслювати ані історії нашої богословської науки, ані історії нашого Богословського товариства. Хочу вказати на "місце" Товариства не в значенні просторовому чи часовому, матеріальному або філософсько-онтологічному як величини-вартості у відношенні до інших вартостей, як це кажемо у щоденній мові, про "щось на *своєму* місці", "щось, що має мати *своє* місце" чи, хай вже й діалектично, як про історичне явище.

Історія нашого християнства – бурхлива, нестійка, постійно захитана в ситуаціях в різних історично-політичних обставинах серед воєн, окупацій, різних криз і впливів. Так формувалась наша культура, духовість, навіть ідентичність, виховання і національна свідомість. Вони були щось в роді як постійно захмарене небо з проблисками ясного і теплого сонця. Серед такого історичного "клімату" видержувало в народі з подивугідною міццю наше християнство, і то переважно серед найнижчих верств народу, як це було в первісній Христовій Церкві, як це висловив у своїй молитві наш Господь і Спаситель, дякуючи Отцеві, що послав Його, "що затаїв єси це від мудрих та розумних і відкрив це немовлятам" (Мт. 11:25).

Богословія – то важна і висока наука, що займається, як кожна інша наука, дослідженням буття в ньому, зокрема – Людини і її відношеннях до Творця – буття, яке її оточує і в тому відношенні розум-наука Людини шукає історичної волі-мови-слова Творця Бога, для тієї Людини. І ті передані і написані слова є джерелом науки богословії враз з великою книгою, якою є увесь космос, «Видимий і невидимий» (Рим. 1:20). Велика ця історія, якої автором, є сам Бог, що в історії був і продовжує з нами бути — Ісус Христос у своїй Церкві, в якій він продовжує вчити і на це вибрав він апостолів, а далі їхніх наслідників, які роблять всі народи його учнями і членами його містичного Тіла, яке ми з Ним, як Главою, творимо. Їм до помочі, не як вчителі, а як "науковці"; чи "богослови", досліджують науковими засобами те Боже Слово і ті відношення між Богом і Людиною, хоч вчителями в Церкві вони не є, а радше вчительській власті Церкви

---

\* Іван Музичка (Рим, Італія) – почесний науковий співробітник Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ.



допомагають Божу Правду пізнати, як тільки наш розум ті недосяжні правди збагнути своїми силами може, що й зветься "наукою" чи "богословією".

Є три категорії тих, кого зємо «науковцями» «ученими». Перша – це «дослідники», «які правду шукають, її досліджують (не творять!), відкривають за допомогою двох крил – розуму і віри. Це – відоме. Друга – це науковці-педагоги які Божі правди вчать пізнавати дидактичними і педагогічними способами. Коли перші пишуть наукові твори, то другі пишуть «підручники» і є навіть назва – «Підручник богословія». Третя категорія це ті, що організують в різний спосіб, щоб тая наука могла успішно розвиватися і діяти. В тій третій категорії є богословські товариства, яких завдання є дуже широкі і відповідальні. Вони часто творять наукові інституції і з ними потім співпрацюють, вони вишукують проблеми для науки, вони дбають про наукові кадри та ін.

В історії нашого богословія від нашого охрещення за Володимира у нас різними були ті три категорії богословів-науковців. Повинна була нам їх дати чи вишколювати Візантія, від якої ми прийняли християнську віру. Не легка то була справа, була трудність з мовою, треба було здійснити переклади багатьох книг – і літургічних і богословських, і філософських й літературних творів. Виглядає, що не було їх достатньо, щоб створити й зорганізувати якусь свою науку, але про Володимира літописець каже, що він "любя поученіє книжное", за Ярослава була вже бібліотека в Києві, монахи печерської лаври щось переписували і перекладали напевне "Слово о Законі і Благодаті" Іларіона " є не малим Богословським твором, хоч була це проста проповідь. Князь Володимир організував першу школу з вивчення літургії. На Заході монахи і їхні монастирі були вогнищами богословії й інших наук. Вони творили перші європейські університети чи високі школи для наук. Європейська культура і наука має своє коріння в християнстві. Наука творилась в маленьких гуртках вчених монахів, які вивчали все потрібне для людини з двох великих книг – світ-природа-всесвіт і Святе Письмо, як Боже Слово. В історії нашої Церкви маємо тих, хто науку богословії організовували, творили школи, друкували книги, вчилися наук на Заході, щоб принести їх в Україну Приклад цього наш Сковорода У 1922 році постало наше Богословське товариство Можна б відкрити його довгу історію, починаючи від Ярослава і його бібліотеки в Києві. Велика заслуга в ньому наявних в нашому середньовіччі церковних братств з їхніми друкарнями Сьогодні такі Товариства в нас можуть здобути організацією такі засоби - для науки богословії в боротьбі з

«науковим (!) атеїзмом», безвірством, аморальністю, хибними соціальними доктринами про гідність і права людини. Університети, інститути, школи мають свої укладені програми, які систематично викладають, Наукові Товариства вишукують актуальні чи пекучі проблеми, щоб науково кинути на них світло правди і їх актуалізувати.

Очевидно, що університети й інститути є кріпостями-замками науки та освіти. Погляньмо лиш, коли вони поставали в роках у різних слов'янських народів, а коли у нас: 1348 р. – у Празі; 1364 у Кракові; 1577 р. Острозька Академія; 1632р. – Могилянська Академія, в 1774р. – для нас у Відні «Барбареум»; 1784р. – у Львові університет тільки з українськими факультетами; 1885р. – у Харькові; 1834р. – в Києві; 1865р. – в Одесі; У Львові НТШ – 1873 р., Богословська Академія в 1928 р., Богословське Товариство – в 1923 році.

Наукові богословські сили появились в нас в XVI столітті і брали вперше в історії нашої Церкви завзяту участь у полеміці, яка виникла від 1596 року від Берестейської Унії, яка дала кільканадцять богословських творів. Коли Львівська Єпархія приступила до унії в 1700 р. духовний стан і богословська наука тут були в жалюгідному стані. В XIX столітті в Галичині в деяких галузях богослов'я почався повільний розвиток, зокрема в пасторальній богословії, яке в тому ж столітті зродилось на Заході. Історичним нашим щастям було прилучення Галичини до Австрії в 1772 р. В тій політичній ситуації ми зустріли в XIX-му столітті "весну народів" на релятивній свободі і почали своє національне відродження на всіх відтинках нашого життя, церковне включаючи.

Так почалась нова сторінка нашого богослов'я. «Барбареум» дав нам за десять років шість єпископів, шістнадцять крилошан, десять університетських професорів, вісім ректорів семінарій і вісім письменників.

Перша світова війна в XX-му столітті спинила той розвиток (ми мали здобути в 1916 році від Австрії наш український університет у Львові. Відразу ж по війні. нашій програній війні з поляками, ми взялися до відбудови втраченого століттями і творення оновленого життя з прицілом на повний розвиток нашої науки - світської і богословської і на здобуття повної державної самостійності. У своїй промові на Установчих Зборах редактор часопису "Богословіє" о. Й.Сліпий такими словами закінчив свій виступ "Науковою культурною працею ми кладемо чи не найсильніші (під цю хвилю) підвалини нашому національному і державному життю.

Товариство у своїм зародку появилось на – з'їзді професорів наших єпархіальних семінарій у Львові в вересні 1922 року. З'їзд скликав ректор львівської духовної семінарії о. Тит Галущинський, Семінарія була під проводом оо. Василіан. У Львові були тоді поважні наукові богословські сили виховані в ХІХ ст. Метою з'їзду було – створити наукове богословське товариство, унормувати програму богословський студій в трьох семінаріях згідно з новими вимогами Церкви і часу, почати видавати власний богословський журнал. З'їзд додав ще й мабуть найважливіше завдання, а саме видавання підручників для студентів богословія. То була пекуча справа, бо до того часу вживалися підручники німецьких або латинських авторів. Було також укладено статут Товариства і його затвердила відповідна державна влада. Перші збори Товариства відбулися через рік. Збори заснування Товариства відбулися 16 грудня 1923 року. Головою Товариства обрано о. Тита Галущинського він був ним до кінця 1926 року, коли головування прийняв о. Йосиф Сліпий він був головою товариства до ліквідації 1945 році в роки більшовицької неволі. Метою Товариства було: а) згуртувати в українським народі наукові богословські; б) плекати богословську науку; в) дбати про вищу богословську освіту духовенства. Статут подає водночас низку тих заходів, якими Товариство буде проводити свою діяльність.

Товариство почало справді енергійно здійснювати свою організовану працю. Першим його здобутком (про що чомусь не говориться) була його співпраця для відкриття у Львові другої поважної наукової богословської вищої школи, подібної Могілянській Академії в Києві, з назвою Львівська Богословська Академія. Вона мала завершитися в майбутності Українським католицьким Університетом до чого прагнули наші предки мало не двісті років. До цього накреслення треба додати надто важливу засторогу: всі ті старання відновити богословські науки і студії в нашій Церкві з осідком у Львові відбувалися під пильним наглядом, вказівками, проектами і благословенням митрополита Андрія. Він благословив цей великий наш здобуток такими пропам'ятними словами: В нинішні важкі часи, коли наш нарід упав, знеможений у нерівній боротьбі за своє повне життя, а отець тьми – диявол – на нашій, св. Андреем благословенній землі засіває повними жменями свій кукіль блуду й безбожництва, постановили ми піти за прикладом Наших світлих попередників та оснувати в нашім городі Львові високу школу католицької науки нашого восточного обряду, як окрему правну особу – Греко-Католицьку Богословську Академію, як

найпевнішу підвалину духовного відродження Нашого Народу та приготування нашої церкви святої до сповнення великої грядучої місії у Христовому Винограднику на Українській землі та серед народів Східної Європи, спрагнених Божої Правди. Богословське Товариство було немов предтечею Богословської Академії, а вона в свою чергу – предтечею сьогоднішнього нашого університету. Гасла тих років були: організувати, творити, будувати, відновляти. Членів засновників було 26 з трьох наших єпархій. Так постало те Товариство і працювало воно від 1923 року до 1939. Заборонене воно було від 1939 до 1941 року в роки першої більшовицької окупації, діяло знову від 1941 до 1944 і вдруге заборонене в Україні з 1945 аж до 1991 року. Проте чинним воно було в еміграції від 1960 до 1997, коли повернулось на рідні землі і діє тут і досі. З товариством жив і його богословський журнал „Богословія”. В році його віднови на зборах у Мюнхені в 1960 р. головою став о. Атанасій Великий. В 1963-му році на волю вийшов Блаженніший Йосиф. Отець Великий передав головство о. Гриньоху – містоголові – вважаючи, що голова з України є законно на своїм пості на волі. Ісповідник Йосиф однак почав широку діяльність з виходом на волю і ще Товариство не виявляло якоїсь окремої діяльності аж до Зборів вересня 1969 року, коли було посвячено собор Св. Софії і будинку майбутнього університету ім. св. Климента в Римі. На голову знов було обрано о. І. Гриньоха. Блаж. Йосиф приступив до реалізації своїх численних задумів церковно-канонічних еклезіальних, літургічних, віднови студитського монашества купном монастиря „Стадіон”, патріархату, помісності, організацією мирянства, адміністрацій. Він зайнявся зокрема організацією українського католицького університету в Римі, що забирало у нього майже увесь час. УБНТ при таких розгарі праці і проблем відійшов в тінь.

Голова о. І. Гриньох не був спроможний відкривати якусь додаткову діяльність Товариства, даючи свій потрібний вклад в наукову працю УКУ. Редакцію журналу провадив о. І. Хома, який водночас був і єдиним секретарем Блаженнішого. Оточення Блаженнішого було числом мале, що кожний з його співробітників мав бодай чотири функції і відповідальностей. То ж не диво, що діяльність Товариства в цей час була майже ніяка, його організаційні і наукові, завдання на себе взяв УКУ в Римі. Але Блаженніший все ж висловлював потребу такого Товариства в близькому майбутньому часі, коли „промовляв в 1969 році на його зборах. Було обрано тоді нову Раду. Вказуючи на цілі Товариства митрополит зауважив УКУ „має інше завдання інший обсяг роботи” Його наукова діяльність

носить на собі виховний характер і має обмежене число відносних професорів. Навпаки БНТ-тво гуртує загал і науковців і прихильників української науки, з різними науковими кваліфікаціями і необмеженим числом членів. Те, що не може виконати Український Католицьким Університет, може зробити БНТ-тво і навпаки. В УКУ БНТ знайде своє вигідне приміщення.

УКУ почав свою наукову діяльність і педагогічну працю скромно з кількома студентами, кількома богословськими предметами і професорами. Кожного літа один місяць відбувались "літні курси" в Римі, постало чотири філії УКУ в діаспорі, які боролись постійно зі своїми обмеженнями і труднощами через три роки в Римі відбулися дияконські курси, які дали Церкві вісім дияконів і навіть двох священиків. Представники УБНТ брали участь в тому часі в наукових конференціях з нагоди 1000-ліття Хрещення Руси-України та інших ювілеях. На жаль, ані збори Товариства, ані наради не відбувались, Товариство стало невідомим і неприсутнім в житті Церкви. Єдиним зовнішнім виявом його існування був журнал "Богословія"... Вина в тому була в проводі Товариства в дуже нечисленній кількості його членів по цілім світі.

В додатку в 1984 році помер Блаженніший Йосиф, який за кілька років до цього був німецьким.

Не легкі були перші роки нашої волі Церква вийшла на волю втомлена довгим переслідуванням частиною розбита, частиною без своїх храмів, з дуже незначною кількістю священиків, без семінарій, без монастирів, без богословської і духовної літератури, про яку ми мало дбали. Все треба було здобувати, будувати, зорганізувати, творити. УБНТ не було до праці в Україні приготованим і не брало в тій праці майже ніякої участі з – за браку членів і загалом з пасивного становища свого існування на чужинах. Ми опинилися в хаосі, який створила совєтська неволя. УБКТ брало участь в успішній конференції в сотий ювілей енцикліки папи Лева XIII "Сотий Рік" причинилось Товариство до організації катехитичних курсів, успішно організованих у Львові (на перші курси було біля чотирьохсот учасників!). Число членів Товариства однак не досягало тридцятки, частина з них взагалі богословієм не цікавилася, не зважаючи на академічні титули. Так зустрінуло Товариство волю Церкви і України. Прийшлося його знова відновляти на рідних землях, де воно вродило в 1923 році. Це сталося в 1997 році Загальними зборами скликав Блаженніший Любомир. Було відновлено статут Товариства обрано нову Раду з молодого покоління, появились нові члени, журнал

"Богословія перейшов в Україну, хоч дальша його доля стала невідомою.

Десять років існування в Україні ще не належать до історіографії бо то знову роки початків, великих при тому історичних несподіванок, змін, криз, недостач і болів, які нас не покидають. УБНТ може багато вчинити і допомогти своєму народові, своєму університетові, а ще більше своєму народові на чужинах, де стільки нашого люду і так мало духовних покликань, багато змарнованих наукових сил і ще далі марнується, [Потребувані чинники які б організували народ вчили його як організовано жити і працювати для великих виховних і наукових цілей.

*О. Буравський* \* (м. Київ)

**БЛАГОДІЙНИЦЬКА ТА КУЛЬТУРНО-ОСВІТНЯ ДІЯЛЬНІСТЬ  
РИМО-КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ  
НА ПРАВОБЕРЕЖНІЙ УКРАЇНІ  
(кінець XVIII – початок XX ст.)**

У вітчизняній історичній науці, незважаючи на значну кількість публікацій, немає комплексного дослідження добродійної та культурно-освітньої діяльності Римо-Католицької церкви на Правобережній Україні кінця XVIII – початку XX ст. У новітній українській історіографії є ряд досліджень, у яких певною мірою все ж розглядалася означена нами проблема. Зокрема, у дисертації Г. Махоріна простежено добродійну діяльність державних структур, громадських організацій, приватних осіб, а також фрагментарно римо-католицького кліру на Волині в 1793-1917рр. [Махорін Г.Л. Благодійна діяльність на Волині (1793–1917рр.): Історичний аспект. – Дис. ... канд. істор. наук – 07. 00. 01. – Луганськ, 2007].

У монографії Н. Сейко висвітлено добродійну діяльність польської національної меншини, епізодично римо-католицьких священників у сфері освіти в Київському учбовому окрузі протягом XIX – початку XX ст. [Сейко Н.А. Добродійність поляків у сфері освіти України (XIX – поч. XX ст.). Київський учбовий округ. Монографія. – Житомир, 2007]. У дослідженні Е. Зваричука проаналізовано добродійну та культурно-освітню діяльність римо-католицького

\* Буравський О.А. – кандидат історичних наук, доцент кафедри всесвітньої історії Житомирського державного університету імені Івана Франка.

духовенства на Поділлі в другій половині XIX – на початку XXст. [Зваричук Е.О. Римо-Католицька церква на Поділлі кінця XVIII – початку XX ст: економічний, суспільний та культурний аспекти. – Дис. ... канд. істор. наук – 07. 00. 01. – Кам'янець-Подільський, 2005].

Аналіз історіографічного доробку, пов'язаного із вивченням різних видів благодійницької та культурно-освітньої діяльності Римо-Католицької Церкви на Правобережжі в зазначений період, свідчить, що у цих працях дана проблема не знайшла ще належного висвітлення.

На початку XIX ст. російське самодержавство на Правобережній Україні намагалося впорядкувати систему освіти. 4 квітня 1803 р. було створено Віленський навчальний округ, до якого ввійшли землі Волині. Попечителем округу був призначений польський патріот Адам Чарторийський, до якого прихильно ставився цар та міністр освіти. Чарторийський запропонував створити єдину систему навчальних закладів: у губернських містах відкривалося 5 гімназій (із чотирирічним терміном навчання), у повітових містах 11 училищ (по 2 роки навчання), а також при кожному костьолі нижчі церковно-приходські школи (з 1 роком навчання). Цей план підтримала католицька церква [В.В. Бабійчук Польський фактор в освіті Волині в першій половині XIX ст. // Бердичівщина: поступ у третє тисячоліття. Праці Житомирського науково-краєзнавчого товариства дослідників Волині. – Т. 22. – Житомир, 2001. – С. 149].

20 грудня 1803 р. у Луцьку під головуванням єпископа К.Цецішевського зібралося духовенство Луцько-Житомирської єпархії, яке розглянуло питання про відкриття й утримання училищ у Волинській, Подільській та Київській губерніях [Білоусов Ю. Київсько-Житомирська римо-католицька єпархія. Історичний нарис. – Житомир, 2000. – С. 52]. На цьому зібранні візитатор учбових закладів Волинської губернії Т. Чацький досяг згоди з духовенством про утримання школи при кожному костьолі в губернії. Це був перший крок добродійного фінансування навчальних закладів середнього та початкового рівня в регіоні [Сейко Н.А. Добродійність поляків у сфері освіти України (XIX – поч. XX ст.). Київський учбовий округ. – С. 68]. Варто зазначити, що добрі починання зібрання були покладені в Статут для приходських училищ у Волинській, Київській та Подільській губерніях, затверджений Олександром I від 31 серпня 1807 р. [Махорін Г.Л. – Вказ. праця. – С. 146]. Для виконання Статуту в Подільській губернії духовенством Кам'янецької єпархії 10 липня 1817 р. була принята постанова про утримання 41 приходського училища при римо-католицьких костьолах і монастирях за рахунок їх доходів у сумі 1845

руб. сріблом [Центральний державний історичний архів України у м. Києві (далі-ЦДІАУК). – Ф. 707. – Оп. 309. – Спр. 707. – Арк. 38].

У 1827 р. у Волинській губернії римо-католицьким духовенством Луцької єпархії опікувалися 38 приходських училищ, у яких навчалось 678 учнів, а в 34 богадільнях при приходських костьолах утримувалися 95 чол. та 82 жін. [Державний архів Житомирської області (далі-ДАЖО). – Ф. 178. – Оп. 4. – Спр. 95. – Арк. 5-6].

Благодійницьку та культурно-освітню роботу в регіоні здійснювали римо-католицькі ордени. Наприкінці XVIII ст. на території Волині римо-католицький орден “Братів Менших капуцинів” займався допомогою бідним. При монастирях відкривалися лікарні й богадільні, які надавали обездоленим жінкам приміщення, а утримувалися ці заклади коштом настоятеля та парафіян [Лукашук В.С. Діяльність ордену “Братів Менших капуцинів” на території Волині у XVIII – на початку XIX ст. // Проблеми українського державотворення: історія і сучасність. – у 2-х тт. – Т.1. – Житомир, 2007. – С. 244].

У 1803 р. внесок ченців ордену тринітаріїв у розвиток освіти Волинської губернії становив 56 тис. польських злотих, Подільської – 40 тис. [Сейко Н.А. – Вказ. праця. – С. 68-69].

Францисканці взяли на себе утримання нового училища в Заславлі, а також фінансування навчання в Житомирі, Чуднові, Янові, Варьковичах та ін. У 1803 р. заклали початкову школу в Житомирі, відкрили приходські школи в Дружкополі, Шумську, Межерічці-Острозькій та Івниці. Кармеліти (босі) передали 2500 злотих у Бердичівське училище, надавали безкоштовно навчальну літературу зі своєї друкарні, фінансували навчання в училищах Олевська, Ушомира, Топорищ, Лабуні, Антополя, Городищ, Дубно. Домініканці надали кошти на відкриття училища в Старокостянтинові, одну тисячу злотих на Ботанічний сад в Луцькому та Житомирському училищах, 100 книжок для Волинської гімназії. Допомогали вони також училищам в Овручі, Чарторійську, Камені-Каширському, Володимирі, Чорнобилі, Ходоркові, Тарговицях [Білоусов Ю. – Вказ. праця. – С. 53]. Надавали допомогу бідним, так на кошти домініканського монастиря у Володимиро-Волинську утримувався бідний органіст Антоній Суський [ДАЖО. – Ф. 178. – Оп. 4. – Спр. 41. – Арк. 1]. Орден піярів утримував Домбровицьке, Заславське, Межиріцьке училища. Варто зазначити, що в цих навчальних закладах переважали вчителі польського походження, ксьондзи та монахи [В.В. Бабійчук Польський фактор в освіті Волині в першій половині XIX ст. // Бердичівщина: поступ у третє тисячоліття: Науковий збірник “Велика Волинь”: Праці Житомирського науково-



красознавчого товариства дослідників Волині. – Т. 22. – Житомир, 2001. – С. 148].

Старокостянтинівським капуцинським монастирем у 1874 р. була відкрита богадільня, в якій утримувались на пожертвування прихожан бідні жінки, що не могли заробляти собі на прожиття. Хворих доглядали, а померлих хоронили. Монастир утримував і виховував п'ять хлопчиків, зважаючи на важке матеріальне становище їхніх батьків [ДАЖО. – Ф. 90. – Оп. 1. – Спр. 176. – Арк. 4].

У Києві зусиллями місцевої католицької громади в 1903 р. було започатковано римо-католицьке благодійне товариство, яке зобов'язувалося, згідно з його статутом, покращувати матеріальний і моральний стан бідних римо-католиків міста: забезпечувати їх одягом, їжею, ліками та притулком, відвідувати хворих у лікарнях; влаштовувати пристарілих у богадільні, а малолітніх у будинки для сиріт, відкривати притулки, ремісничі та навчальні заклади, поширювати серед населення книги морального змісту. Губернською владою товариству було дозволено відкривати громадські їдальні, лікарні, народні читальні, бібліотеки тощо [Устав Київського Римско-Католического Благотворительного Общества. – Киев, 1916. – С. 3-4].

Постановою Волинського губернського присутствія 20 вересня 1906 р. було зареєстровано Заславське римо-католицьке благодійне товариство, метою якого було поліпшення матеріального й морального стану бідних римо-католиків м. Заслава й Заславського повіту. Волинське товариство взаємодопомоги римо-католицькому духовенству, зареєстроване 26 лютого 1907 р., надавало матеріальну допомогу особам похилого віку та хворим ксьондзам [ДАЖО. – Ф. 329. – Оп. 1. – Спр. 3. – Арк. 1, 2, 7, 8; Спр. 1. – Арк. 26].

Житомирське римо-католицьке благодійне товариство (зареєстроване 26 липня 1905 р.) ставило перед собою таке ж завдання. Воно відкривало громадські їдальні, гуртожитки, лікарні, народні читальні, бібліотеки тощо. У 1912 р. надало допомогу 1174 особам; утримувало для бідних дітей та літніх людей притулки, при яких діяли бібліотека й ремісничі майстерні [Там само. – Спр. 7. – Арк. 340]. Аналогічною діяльністю в краї займалися Кременецьке та Луцьке римо-католицькі благодійні товариства, засновані 1906 р. [Там само. – Спр. 1. – Арк. 26]. Однак товариствам, у статутах яких царська цензура знаходила невідповідність деяких положень чинному законодавству, в реєстрації було відмовлено. Так, 12 серпня 1912 р. Волинське губернське у справах про товариства присутствіє відмовило в проханні шляхтичам м. Ковеля і Ковельського повіту С. Лада-Лобаржевському,

Г. Рихлинському, С. Старчевському і Л. Бялостоцькому про реєстрацію Ковельського римо-католицького благодійного товариства, метою діяльності якого було покращення матеріального становища збіднілих римо-католиків шляхом збору пожертв із населення міста, а також надання допомоги товариствам у Володимирі-Волинському, Волочиську, Красиліві [Там само. – Спр. 46. – Арк. 1. – Арк. 42–43; Спр. 1. – Арк. 303, 295, 294]. Важливо зазначити, що ці об'єднання не лише займалися благодійництвом, але й сприяли розумовому й моральному розвитку польського населення губернії. Так, християнське католицьке товариство трудящих жінок “Dzwignia”, зареєстроване в Житомирі 4 червня 1907 р., працювало в напрямі підвищення інтелектуального й морального рівня членів товариства, поліпшення їх матеріального стану [Там само. – Спр. 3. – Арк. 14, 15]. Задля досягнення цієї мети товариству, відповідно до статуту, надавалося право засновувати бібліотеки й читальні; здійснювати опіку над своїми членами, яким не було ще вісімнадцяти років і які потребували матеріальну й моральну підтримку; організовувати, з дозволу влади, позичково-заощаджувані каси та каси взаємодопомоги для матеріальної підтримки членів товариства; відкривати літні колонії, гуртожитки, притулки, влаштовувати дешеві їдальні, надавати квартири тощо [Там само. – Ф. Р-405. – Оп. 1. – Спр. 7. – Арк. 453].

У Подільській губернії наприкінці ХІХ початку ХХ ст. існувало близько 46 благочинних римо-католицьких товариств. Наприклад, Проскурівське римо-католицьке благодійне товариство неодноразово організовувало милосердні акції – перераховувало гроші на утримання притулків. У Кам'янці існувало об'єднання “Праця”, котре займалося працевлаштуванням не тільки католицького населення, а й представників інших релігійних конфесій. Воно надавало посильну грошову допомогу безробітним та створювало безкоштовні їдальні для найбідніших.

Своєю увагою не обійшли ксьондзи і створений 11 червня 1886 р. у м. Літині благодійний осередок, що скеровував свою роботу на допомогу місцевим біднякам та хворим. Із вересня по грудень 1886 р. при костьолі діяла безкоштовна їдальня, яка обслуговувала від 15 до 20 осіб щодня. Її відвідували не тільки католики, а й православні. Інколи за допомогою до неї зверталися й родини єврейського населення [Зваричук Е.О. – Вказ. праця. – С. 167-168].

У 1905 р. у Кам'янці-Подільському було створено “Товариство благочинності”, що організовувало в місті вистави польською мовою. Активну участь у діяльності цього товариства брало й римо-католицьке духовенство Поділля. Зокрема, ксьондзи надавали посильну допомогу в

проведенні благодійницьких вистав та збирали гроші, які потім надходили до найбільш вразливих верст населення. При цьому товаристві римо-католицький священник В. Шимборовський на благодійницькі внески парафіян відкрив і утримував безкоштовну лікарню, яка надавала медичну допомогу мешканцям міста [Зваричук Е.О. – Вказ. праця. – С. 169].

Докорінні зміни в галузі освіти на Правобережжі відбулися після придушення польського національного повстання 1830-1831 рр. Вони були спрямовані на викорінення впливу католицької церкви та польських шкіл. За 1831-1832 рр. було закрито 245 середніх і нижчих навчальних закладів у Київській, Подільській і Волинській губерніях. Тільки за 1832 р. у Волинській губернії було закрито 48 різних училищ, що утримувались римо-католицьким духовенством [В.В. Бабійчук Освітні заклади Бердичева в першій половині ХІХ ст. // Бердичів древній і вічно молодий. Праці Житомирського науково-краєзнавчого товариства дослідників Волині. – Т. 32. – Житомир, 2005.– С. 188]. Паралельно проходив процес реорганізації системи управління освітою. Указом від 14. XII. 1832 р. було створено Київський навчальний округ. У 1832-1833 рр. російська влада розпочала створення системи державних навчальних закладів. У 20-30 рр. ХІХ ст. на території Волинської губернії було відкрито шість приватних пансіонатів. У Бердичеві (1833 р.) в пансіоні навчалось 23 учениці (переважно з шляхетських та заможних сімей) з них, зокрема 5 греко-російського, 1 лютеранського, а інші – римо-католицького віросповідання. У 1834 р. в місті було відкрито ще один пансіон для дівчаток, який утримувала настоятельниця монастиря сестер Маріавіток. У 1836 р. у ньому навчалось 22 дівчинки, тільки одна вихованка була православна [В.В. Бабійчук. – Вказ. праця. – С. 189-190].

Серед навчальних закладів, що діяли при костьолах, була Кам'янець-Подільська римо-католицька семінарія, що знаходилася поблизу Домініканського костюлу, яка з 17 квітня 1853 р. перейшла під контроль міністерства народної освіти. У жовтні 1866 р., у зв'язку з ліквідацією Кам'янець-Подільської римо-католицької єпархії, семінарію було закрито [Хоптяр Ю.А. Приватна і церковна освіта в Подільській губернії (20-70- ті рр. ХІХ ст.) // Історія. – 2006. – № 5-6. – С. 20].

Російське самодержавство з усіх сил намагалося приборкати процес формування польської костюльної освіти. Зокрема, на Поділлі в травні 1868 р. у м. Деражня Летичівського повіту було викрито таємну польську школу, якою керував місцевий священник Прусський. У 1876 р. за відкриття таємних польських освітніх осередків було засуджено та

вислано за межі губернії ксьондза Жванецького костьола І. Савицького, адміністратора Тульчинського костьола С. Радминського. За навчання православних дітей польській мові до В'ятки відправлено настоятеля Ободовецького костьола Галицького. Водночас переслідувань зазнав вікарій Мурафського костьола Смовинський. У 1889 р. місцевою поліцією було викрито польську школу в с. Турчинцях Проскурівського повіту. На початку 1890 р. осередок польської освіти було ліквідовано, ксьондза передано під таємний нагляд у Вінницький капуцинський монастир. За рапортом Летичівського повітового справника від 30 березня 1902 р. в м. Летичеві викрито підпільну польську школу, в якій навчали польській мові, історії та географії, а також молитвам та катехізису. Згідно з наказом Подільського губернатора школу було закрито, а ксьондзів усунуто з посад. У Подільській губернії впродовж 1911-1912рр. було припинено діяльність 69 польських шкіл [Зваричук Е.О. – Вказ. праця. – С.171-172].

Активну діяльність у відродженні польської освіти на початку ХХ ст. проводило римо-католицьке духовенство на Волині. Київський, подільський і волинський генерал-губернатор Ф. Трепов у річному звіті Миколі II за 1911 р. зазначав, що значну роль у справі католицької пропаганди відіграють таємні школи, які відкривалися за сприяння місцевих ксьондзів [ЦДІАУК. – Ф. 442. – Оп. 642. – Спр. 497. – Арк. – 12 зв.].

А в доповіді дійсного статського радника Зайончковського було наведено такий факт: настоятель Камінь-Каширського приходу ксьондз Ян Мацейський у листі на ім'я єпископа К. Недзялковського від 28 жовтня 1910 р. повідомляв, що він другий рік утримує учителя і дуже задоволений результатом його роботи. Але внаслідок посилення нагляду поліції йому важко приховувати це надалі [Там само. – Оп. 861. – Спр. 218. – Арк. 72]. Тому серед заходів, накреслених у доповіді Зайончковського з огляду на справу щодо ревізії Луцько-Житомирської єпархії від 30 жовтня 1911 р., було вказано на необхідність посилення поліцейського нагляду за таємними польськими школами [Там само. – Арк. 53 зв., 54].

Разом за 1909–1910 рр. на Правобережжі було закрито 20 таємних польських шкіл [Щербак Н.О. Національна політика царату у Правобережній Україні в кінці ХІХ – на початку ХХ ст. (За матеріалами звітів місцевих державних установ). – Дис. ... канд. істор. наук. – К., 1995. – С. 111].

Із повідомлення газети “Вольнь”(1912 р.) дізнаємось, що місцева поліція виявила в м. Монастирищі при костьолі таємну польську школу. Відповідно до розпорядження генерал-губернатора Південно-Західного

краю на її організаторів, ксьондза Гржомайла було накладено штраф у розмірі 300 крб. із заміною при несплаті арештом на 2 місяці, а на вчительку школи Гурдак – 100 крб. із заміною арештом на 1 місяць [“Волян” – 1912. – № 33].

Прикладом культурно-освітньої активності римо-католицьких священників на Правобережній Україні в зазначений період була їх видавнича діяльність. Плідною роботою відзначався Бердичівський кармелітанський кляштор, при якому з дозволу польського короля Августа III була заснована ще наприкінці 50-х років XVIII ст. друкарня настоятелем монастиря Кармелітів Босих Юзефом Зволшським.

Перша продукція друкарні датована 1760 р. Видання мало великий попит, окремі книги навіть перевидавалися іншими видавцями [Поданєва Ю.С. Монастир Босих Кармелітів – історична пам’ятка Бердичева // Бердичівська земля в контексті історії України. Праці Житомирського науково-краєзнавчого товариства дослідників Волині. – Т. 19. – Житомир, 1999. – С. 78].

Більшість друків побачила світ переважно польською, а також латинською й російською мовами. Пріоритетними були книги, що зміцнювали духовність, непорушність католицького віровчення. З-поміж них виділявся трактат Марціна Рибчинського “Християнство терпеливістю озброєне”. До паломників із усієї України потрапляли молитовники та такі твори: “Дорога Христа”, “Роздуми про добродійства божі”, “Початки життя небесного”. Видавництво відгукувалося на потреби всіх осередків католицизму на Правобережній Україні. Варто зазначити, що в друкарні було видано чимало світських книг, які стосувалися господарської діяльності людини. Це польськомовні видання “Розмова про мистецтво виробництва скла, поташу, плавлення заліза” (1785 р.), “Наука господарча біля ріллі, городів, посівів” (1790 р.), брошури про зберігання овочів і фруктів, посібники з ветеринарії. Видавалися книги на теми виховання – “Дзеркало для пань” (1796 р.) – з порадами, як доглядати тіло й душу, як поводитися в товаристві чоловіків та кавалерів.

На доходи друкарні утримувалися школи в Махнівці та Бердичеві, в яких навчалося близько тисячі учнів. Видавався й перевидавався підручник із російської мови для польських шкіл із додатком польсько-російського й російсько-польського словничка та ін. За 84 роки свого існування (до 1845 р.) друкарня видала 714 книжок та брошур. Особливу популярність мали серед різних верств населення бердичівські календарі, що виходили під спостереженням ксьондзів-кармелітів. У 1760-1770-і рр. виходили так звані політичні календарі, в

1780-х рр. розповсюджувалися господарські. Видавалися вони польською, латинською мовами, були й двомовні – польсько-російські [Пашківський Ф.Б. Видавнича діяльність друкарні кармелітів у Бердичеві XVIII – XIX ст. //Житомирщина крізь призму століть. Праці Житомирського науково-краєзнавчого товариства дослідників Волині. – Т. 16. – Житомир, 1997. – С. 44].

У 1906 р. настоятелем костьолу Святого Олександра в м. Києві Казимиром Ставинським був започаткований часопис “Lud Boży” (“Божий народ”), який видався дворянином І.В. Моховським із двома додатками: “Gazetka dla dzieci” (“Газетка для дітей”) та “Nasza wieś” (“Наше село”). Варто зазначити, що “Lud Boży” був єдиним релігійним польськомовним виданням у Луцько-Житомирській дієцезії, де висвітлювались питання суспільного життя на Правобережжі на початку XX ст. У 1908 р. прелатом К. Ставинським був заснований також “Głos katolicki” (“Католицький голос”), який згодом видавався о. Станіславом Жуковським до 1918 р. У ньому піднімалися богословські та філософські проблеми. Навіть у період Першої світової війни часопис виходив досить великим тиражем – 3000 примірників [Путова А. Католицькі періодичні видання Києва початку XX сторіччя // Українська періодика: історія і сучасність. Доповіді та повідомлення восьмої всеукраїнської науково-теоретичної конференції, Львів, 24-26 жовтня 2003. – Львів, 2003. – С. 837-842].

Підсумовуючи, зазначимо, що Римо-Католицька Церква, незважаючи на обмежувальну політику російської влади, спромоглася займатися благодійницькою та культурно-освітньою діяльністю. Прояви такої благочинності були поширені й на віруючих інших релігійних конфесій. Навчальні заклади, що діяли в регіоні, існували переважно за рахунок коштів римо-католицької церкви або приватних осіб.

Римо-католицьке духовенство, послідовно вело боротьбу за відродження та розвиток польської освіти, з політикою русифікації здійснюваної самодержавством на Правобережній Україні в зазначений період, виступало вирішальним чинником протистояння асиміляційним процесам і збереження польської національної самобутності.

**ДІЯЛЬНІСТЬ ГРЕКО-КАТОЛИКІВ**  
**у другій половині 1960-х – першій половині 1980-х рр.**  
**ЯК ВИЯВ АНТИРАДЯНСЬКОЇ ОПОЗИЦІЇ В СУСПІЛЬСТВІ**  
**ЗАХІДНИХ ОБЛАСТЕЙ УКРАЇНИ**

Однією із складових антирадянської опозиції в суспільстві післявоєнної України є опір віруючих політиці радянської влади. Досить специфічним є опір греко-католиків, що сформувався в умовах заборони діяльності Української Греко-Католицької церкви (далі – УГКЦ). Незважаючи на утиски з боку влади, церква продовжувала свою діяльність у підпіллі. Інтерес для дослідників представляє період 2-ої половини 1960-х – 1-ої половини 1980-х рр. – час наростання системної кризи радянської системи.

Розглядувана проблема недостатньо висвітлена в історичній науці. До 1991 року досліджувати боротьбу греко-католиків проти радянської системи було заборонено. Радянські дослідники, які займалися проблемою греко-католицизму, зображали Греко-Католицьку церкву негативно. До них можна віднести, наприклад, К. Дмитрука [Дмитрук К. Є. В одній імперіалістичній упряжці. – К., 1982; Він же. – Під штандартами реакції і фашизму. – К., 1976; Він же. – Уніатские крестоносцы: вчера и сегодня. – М., 1988; Він же. – С крестом и трезубцем. – М., 1980. – 224 с.; Він же. – Свастика на сутанах. – М., 1976.], Д. Похилевича [Похилевич Д. Я. Уніатська церква – ворог українського народу. – Львів, 1960], А. Шиша [Шиш А. З. Антигуманний характер моралі уніатства. – К., 1973 ; Він же. - Ідеологія зради і запродавства. – Ужгород, 1969; Він же. Уніатство: шляхом підступів і зради. – К., 1980] та ін.

Сучасних ґрунтовних праць, присвячених боротьбі греко-католиків проти радянської системи, бракує. Боротьба греко-католиків за легалізацію церкви детально висвітлена у монографіях В. Пащенко [Пащенко В. Греко-католики в Україні. – Полтава, 2002; Пащенко В. Православна церква у тоталітарній державі. – Полтава, 2005.] Підпільну діяльність греко-католиків на території Тернопільської області досліджував Я. Стоцький [Стоцький Я. Греко-католицька церква та релігійна ситуація на Тернопільщині (1946-1989 рр.) – Тернопіль, 2004.] У загальному контексті опір греко-католиків релігійній політиці радянської влади розглядається у працях В. Барана

\* Бойко Р.Ю. – аспірант кафедри релігієзнавства Національного університету «Острозька академія».

та В. Даниленка [Баран В., Даниленко В. Україна в умовах системної кризи (1946-1980-і рр.). – К., 1999], П. Бондарчука [Бондарчук П. Релігійна політика в Україні (середина 1940-х – початок 1950-х рр. // Український історичний збірник. – Вип. 9. – К., 2006. – С. 260-270.], С. Гуркіної [Гуркіна С. Єпископат Катакомбної Церкви: єрархічна спадкоємність та особливості служіння // <http://www.ichistory.org.ua/ukrsite/pages/seminar1d.php?id=567&l=1>], Ю. Данилюка та О. Бажана [Данилюк Ю., Бажан О. Опозиція в Україні (друга половина 50-х – 80ті рр. ХХ ст.) – К., 2000.]. Проте у цих працях недостатньо приділяється увага розгортанню нелегальної діяльності греко-католиків, неповністю висвітлені форми та прояви антирадянської опозиції в суспільстві Західних областей України.

Завданням даної статті є: визначити форми антирадянської опозиції в середовищі греко-католиків у 2-й половині 1960-х – 1-й половині 1980-х рр.; виявити прояви підпільної діяльності греко-католиків у вказаний період; з'ясувати наслідки нелегальної діяльності греко-католиків для розгортання руху за відродження Греко-Католицької церкви.

Боротьба греко-католиків за відродження Церкви відбувалася у багатьох формах і виявах. Їхня різноманітність показує, що в суспільстві Західних областей України існувала релігійна опозиція, яка була складовою руху опору радянській системі.

Однією із форм антирадянської діяльності віруючих було поширення висловлювань проти існуючого в Західних областях України ладу. Ці висловлювання були різні – від критичного несприйняття частиною населення ситуації, що склалася в Західних областях України на той час, до висловлювань про необхідність легалізації УГКЦ і виходу України зі складу СРСР.

В доповідній записці Уповноваженого Ради у справах РПЦ при Раді міністрів СРСР Г. Пінчука зазначалося, що священники отримували і розповсюджували літературу, яка нібито „паплюжила” радянську дійсність. У селі Микулин Глинянського району Львівської області священник Прихідько схилив вірних до опору працівникам сільради [Пашенко В. Греко-католики в Україні. – Полтава, 2002. – С. 202.] Така діяльність розглядалася партійними чиновниками як антирадянська.

У 2-й половині 1960-х рр. активними були покутники. Вони негативно ставились до радянської системи влади. Так, з 1963 року жителька м. Стрий М. Антонів у зв'язку з тим, що належала до покутників, залишила роботу, відмовилась від суспільно корисної праці. У судовому вирокі такий спосіб життя жінки називався як



"бродяжництво", очевидно, через те, що органи КДБ не знайшли аргументів, котрі б свідчили про поширення нею антирадянських висловлювань.

Доповідна записка Уповноваженого Ради у справах релігій по Івано-Франківській облпасті вказує, що у листопаді – на початку грудня 1967 р. у деяких населених пунктах Львівської області покутники вривалися у будівлі РПЦ під час проходження служб, де викрикували антирадянські виклики: "Ви – (присутні. – Авт.) зрадники, ви зрадили Христа, свій народ, ви служите сатані і ленінським комуністам, не визнаєте істинну віру Христа» і т. д. Покутниці чинили опір, мали намір бити і ламати культові предмети [Інформація Уповноваженого Ради у справах релігій при Раді Міністрів СРСР по Івано-Франківській обл. секретарю Івано-Франківського обкому КП України А. Чернову та голові виконкому Івано-Франківської Ради депутатів трудящих П. Кайкану про діяльність уніатів-покутників (1968) //www.risu.org.ua]. Це свідчить про зростання прагнення серед частини віруючих відродити греко-католицьку церкву, а також критичне ставлення до радянського ладу і Російської православної церкви як такої, що повністю є підконтрольною режиму. Це підтверджує випадок, що стався у грудні 1967 року під час служби у церкві с. Пирого (Івано-Франківська обл.), коли до церкви зайшли 4 жінки, які викрикували "прокляття на адресу присутніх", закликали порвати з православ'ям [Сергійчук В. Нескорена церква: подвижництво греко-католиків у боротьбі за віру і державу... – С. 414-415.]. 31 січня 1967 року під час служби в церкву селища Коршів (Івано-Франківська обл.) зайшло 14 осіб, які викрикували, що "вони були осліплені вірою у все радянське, а зараз "прозріли" [Там само].

Покутники, крім того, вважали, що мають нести „покуту” за національні нещастя України, відмовлялися працювати на державу, якщо вона не українська, викидали документи і т. ін. [Український вісник. – Вип. III.. – Балтимор, Вінніпег, 1971. – С. 76.] У Львівській обл. декілька покутників приблизно в 1964-1965 рр. здали паспорти, військові квитки, документи, відмовились працювати на державу. Уповноважений у справах релігій вказував, що за спиною покутників стояли "досвідчені „ватажки”, які „використовують засліплених релігійним фанатизмом людей, продумано штовхають їх на організовані провокаційні антирадянські та антисупільні дії" [Українська греко-католицька церква у ХХ столітті // www.risu.org.ua/ukr/resources/library/internetlibrary/lis/]. У Тернопільській обл. в 1968 р. група покутників з с. Вільшанка

Зборівського р-ну під керівництвом І. Трухана двічі "вривалися" в православну церкву с. Зборів і один раз в церкву с. Плавуча Козівського р-ну, під час служби намагалися роздягнути священиків і розламати престол [Державний архів Тернопільської обл. (далі – ДАТО), Ф. 3241 сч, Оп. 2с, Спр. 11, Арк. 52].

Діяльність покутників залишалася активною до початку 1980-х рр. У кінці 1970-х рр. у с. Вільшанка Тернопільської обл. було виявлено групу покутників з 14 осіб. Віруючі відмовлялися служити в рядах радянської армії, не працювали у колгоспі, неодноразово були засуджені за "тунеядство" [ДАТО, Ф. 3241 сч., Оп. 2. – Спр. 71. – Арк. 15].

Греко-католики оберігали національні традиції, з повагою ставились до історичного минулого України. Така діяльність розглядалася органами КДБ як "небезпечна". Наприклад, у великодню суботу 1968 року прокурор Городоцького району (Львівська обл.) і секретар райкому КПУ перебували у с. Добряни. Вони помітили на цвинтарі гарно вбрану стрічками і квітами стрілецьку могилу і звернулися до присутніх на кладовищі людей, що "там поховані бандити". У відповідь лунали вигуки: "Вони за волю України загинули", "Вас би всіх тут спалити, всі ви бандити" [Український вісник. – Вип. I-II. – Париж, Балтимор, 1971. – С. 58-59.]. Ці випадки показують, що частина людей протиставляла офіційну марксистсько-ленінську ідеологію національним традиціям власного народу.

Частими були випадки поширення інформації, почутої в передачах радіо „Ватикан”. Заступник завідувача відділу пропаганди і агітації ЦК КПУ В. Балашова вказувала, що радіопередачі з Ватикану регулярно прослуховувало багато віруючих [Пащенко В. Церква у тоталітарній державі... – С. 403.]. Владу турбувало те, що передачі з радіо „Ватикан” були переважно антирадянського змісту. Причому кількість такої інформації зростала. В доповідних записках вказувалося, що під впливом передач із Ватикану серед греко-католиків відчувалася атмосфера очікування якихось змін, надії на те, що Папа Римський допоможе відновити греко-католицьку церкву, а також те, що на Україну повернеться митрополит Йосиф Сліпий і відтоді буде відновлена УГКЦ [ДАТО, Ф. 3241 сч., Оп. 2, Спр. 20, Арк. 57].

Антирадянські висловлювання, які поширювалися віруючими у розглядуваний період, були переважно критичного змісту стосовно радянського ладу. Менш поширеними були висловлювання націоналістичного змісту. Це зрозуміло, адже така діяльність розглядалася органами КДБ як "особливо злісна", а відтак люди, які

поширювали подібні погляди, могли бути притягнені до більш жорсткого покарання.

Іншим видом діяльності греко-католиків, забороненої радянською владою, було створення підпільно діючих монастирів. Більшість таких монастирів у післявоєнний період було створено ще в 1950-х – першій половині 1960-х рр. Очевидно, це можна пояснити тим, що в 1950-х рр. ченці намагалися відновити структуру церкви у підпіллі.

Часто ченці проводили богослужіння під час трансляції літургій по „Радіо Ватикан”. У богослужіннях брали участь і миряни. Ця обставина часто „непокоїла” владу, котра пильно слідкувала за поширенням „антирадянських висловлювань”. Крім цього, монахи досить активно душпастирювали. Отці намагалися використовувати для духовних потреб будь-який час і будь-яке місце. З метою конспірації ченці найчастіше намагалися проводити релігійні обряди не там, де вони проживали. Іноді ченці приймали до себе тих священників, котрі були змушені перейти у православ'я. Наприклад, о. В. Вороновський висповідав перед смертю священника з с. Пушковичі Львівської обл., котрий знову вирішив повернутися до УГКЦ [Мануїл, ієродиякон. – Історія Свято-Успенської Унівської лаври – Львів: Свічадо, 2005. – С. 104]. Говорячи про підпільну діяльність монахів, важко встановити число постригів у монашество. Відомо лише, що постригалися новоприбулі брати. Відбувалися священничі рукоположення монахів; у Галичині такі свячення відбувалися з благословення підпільно діючого архімандрита Никанора. В Унівській лаврі таким чином було рукоположено не менше 12 священників [Там само. – С. 105].

Активна душпастирська діяльність нелегально діючого греко-католицького духовенства свідчила про несприйняття багатьма ченцями радянського ладу і нелегального становища УГКЦ. Причому подібну діяльність, з огляду на її специфіку, було досить важко контролювати владою.

Помітним було несприйняття частиною віруючих православ'я. Невдоволення викликало те, що в 1946 році в Західних областях України було фактично насильно було насаджене православ'я московського зразка. Серед віруючих було чимало таких, котрі вранці відвідували православний храм, а ввечері на приватних квартирах слухали греко-католицького священника. Настоятель Самбірської православної церкви І. Киць у бесіді зі знайомими заявив, що православ'я сповідує тільки з вівтаря, а під час служби підтверджує свою відданість греко-католицькій церкві [Пашенко В. Греко-католики

в Україні... - С. 269]. Відомі навіть факти, коли греко-католицьке духовенство зближувалося з римо-католицькими священиками; останні позитивно реагували на це. В дні православних свят, котрі збігалися з греко-католицькими, для віруючих проводилися греко-католицькі богослужіння в римо-католицьких костьолах. Римо-католики надавали матеріальну та моральну допомогу підпільним греко-католицьким священикам [Пащенко В. Греко-католики в Україні... - С. 257.].

З середини 1960-х рр. відмічалися численні антиправославні виступи. Чимало таких випадків було зафіксовано, наприклад, в Івано-Франківській області. В 1967 році в селах Нижній Струтинь, Ценява Рожнятівського р-ну, Порош Богородчанського тривали сутички між греко-католиками і православними [Центральний державний архів Івано-Франківської області (далі - ЦДАІФО.), Ф. 1-П., Оп. 1., Спр. 3293., Арк. 50-51]. Про поширення цього явища свідчить зростання кількості „профілактованих” та притягнутих до кримінальної відповідальності на початку 1970-х рр., в період нового посилення репресій проти інакодумців. Крім того, траплялися випадки, коли віруючі бойкотували православного священика, і він був змушений покинути парафію [Мартирологія українських церков. – В 4-х т. – Т. 2: Українська Католицька церква. - Торонто, Балтимор, 1985. – С. 711-712]. В Тернопільській обл. у багатьох православних церквах зберігалася греко-католицька атрибутика [ДАТО, Ф. 3241сч., Оп. 2., Спр. 63., Арк. 4]. Всі ці факти говорять про те, що радянській владі не вдалося повністю поширити православ'я на території, де традиційно була поширена Греко-Католицька Церква, незважаючи на бадьорі рапорти представників влади про "подолання греко-католицизму".

Все це свідчить про непопулярність православ'я серед частини віруючих Західних областей України, а також про несприйняття підпільними греко-католицькими священиками релігійної політики радянської влади. Подібні думки поширювалися під час проповідей, а значить, що до них прислухалися люди. Це сприяло подальшому розповсюдженню подібних поглядів серед населення.

До випадків опору населення релігійній політиці можна віднести виступи на захист релігії, самовільні захоплення недіючих церков. У 1968 р. віруючі с. Яремча Івано-Франківської обл., багато яких були греко-католиками, виступали на захист церкви, котру місцева влада намагалася закрити, влаштувавши при цьому страйк і висловлюючи цим свою незгоду з діями місцевої влади [Мартирологія українських церков. – Т. 2: Українська Католицька Церква. – Торонто, Балтимор, 1985. – С. 81.]. В с. Вербиж Миколаївського р-ну Львівської обл. греко-

католики захопили недіючий храм, розпочали в ньому реставраційні роботи. Коли місцеві органи влади призупинили реставрацію, колгоспники протягом двох днів не виходили на роботу [Пашенко В. Греко-католики в Україні. – Полтава, 2002. - С. 262.]. Подібні випадки свідчать про високу релігійність серед населення і про намагання греко-католиків захистити свою віру від переслідувань.

Захоплення церков почастишали з 2-ої половини 1960-х рр. Протягом 1967-1968 рр. віруючі Львівської обл. захопили чи періодично використовували 52 храми, найактивніше у Городоцькому, Дрогобицькому, Самбірському, Яворівському районах [Пашенко В. Греко-католики в Україні. – Полтава, 2002. – С. 261.]. Влада гостро реагувала на ці прояви: останні розглядалися нею як “хуліганські антигромадські дії”. Деяких учасників боротьби за відновлення легальної діяльності УГКЦ притягали до кримінальної відповідальності за сфабрикованими справами. Захоплення православних храмів або навіть проведення вдома греко-католицьких богослужінь розглядались владою як “зухвала, антигромадська поведінка”.

Віруючі намагалися не допустити руйнувань церков. У с. Пиняни Самбірського р-ну Львівської обл. одну хату оточила міліція і група солдатів, яких хтось повідомив, що там відбувається нелегальне богослужіння. Віруючі намагалися захистити священика від переслідувань. З допомогою солдат люди визволили священика, який закрався у коморі, а також перекинули машину голови колгоспу, а лейтенанта, який командував солдатами, замкнули у стайні [Український вісник. – Вип. 4. – Балтимор, Вінніпег, 1972. – С. 160.]. Цей випадок свідчить про несприйняття релігійної політики радянської влади навіть самими виконавцями бездушних наказів. У квітні 1972 р. в с. Забужжя Сокальського району Львівської обл. під час закриття церкви відбулася бійка між селянами і партійними активістами [Український вісник. – Вип. I-II. – Балтимор, Торонто, 1971. - С. 141.] В с. Межиріччя цього ж району, коли в церкву насипали міндобрива, віруючі почали збиратись на церковному подвір'ї, організували там імпровізований престол. Вони також відмовилися від православного священика [Там само.].

У другій половині 1970-х рр. траплялися випадки захоплення недіючих церков. 17 липня 1977 року в с. Зелене Борщівського р-ну Тернопільської обл. 38 віруючих увірвалися до складу колгоспу, колишнього церковного приміщення, викинули звідти комбікорм і зачинили приміщення [ДАТО, Ф. 3241сч, Оп. 2, Спр. 63, Арк. 4-5].

Наведені приклади опору закриттю церков свідчать про високу релігійність населення Західних областей України. Причому люди не боялися відкритих виступів на захист релігії і при цьому поширення антирадянських висловлювань.

У зазначений період розповсюджувалися заяви, прохання у вищі інстанції про відкриття церков. Священик В. Тесленко у вересні 1967 році був на прийомі в Уповноваженого у справах релігій по Тернопільській обл. з питання припинення нелегальної релігійної діяльності. У бесіді священик заявив: "Я – священик, і мій обов'язок – тримати присягу, що я дав Греко-Католицькій Церкві... А взагалі скоро настане час, коли ви будете реєструвати УГКЦ..." [ДАТО, Ф. 3241сч., Оп. 2сч, Спр. 6, Арк. 32]. Листи з протестами проти релігійної політики радянської влади надходили на адресу партійних органів, засобів масової інформації. Влітку 1972 р. у самвидавці з'явився лист українських віруючих на адресу журналу „Наука и религия”, в якому вони розвінчували атеїстичну пропаганду в СРСР. У скарзі до Верховної Ради СРСР, що надіслали 180 віруючих з м. Стрий, читаємо протест проти переслідувань віруючих [Пащенко В. Православна церква у тоталітарній державі. – Полтава, 2005]. У 1972-1973 рр. греко-католики зверталися до уряду із проханням у справі легалізації УГКЦ [Боцюрків Б. УГКЦ в катакомбах (1946-1989)// Ковчег. Збірник статей з церковної історії. - Ч. 1. – Львів, 1993. – С. 138]. Не рідкістю були випадки, коли у листах-протестах розповсюджувалися антирадянські висловлювання. Наприклад, у січні 1968 року на ім'я митрополита Філарета надійшов лист від віруючих с. Цунів Городоцького району на Львівщині, які вимагали відкрити греко-католицьку громаду. При цьому самі віруючі вказували, що збираються у домівках, слухають передачі з Ватикану, а потім розповсюджують висловлювання проти Радянської держави [Пащенко В. Греко-католики в Україні. – Полтава, 2002. – С. 259.].

Прикметно, що люди не купувалися на обіцянки влади відкрити недіючі храми і дозволити проводити православні богослужіння, збільшивши тим самим кількість православного духовенства. У деяких місцевостях частина населення критично ставилася до православних священиків. Це налаштовувало певну частину греко-католиків проти православ'я. Ці випадки сприяли поширенню опору релігійній політиці радянської влади. Приблизно в середині 1970-х рр. до партійних органів надійшла заява працівника Львівського заводу „Електрон” В. Кобрини з вимогою припинити грабунки церков [Мартирологія українських церков... – С. 638-639.] Тоді ж 48 віруючих с. Руське Поле Закарпатської обл. звернулися зі скаргою до міжнародного комітету за

людські права при ООН, в якій домагалися відкриття греко-католицької Церкви [Там само. – С. 624].

На початку 1980-х рр. протестну кампанію розгорнув правозахисник Й. Тереля. Він написав листа на ім'я голови КДБ СРСР Ю. Андропова, в якому висловлював обурення тим, що людей, які мають власну думку, правоохоронні органи зараховували до числа „психічно хворих” чи „ворогів держави”. Автор називав такі методи боротьби з інакомислячими злочинними, а виконавців таких методів – вбивцями. Тоді ж Й. Тереля написав листа на адресу Папи Римського Івана Павла II, в якому охарактеризував становище УГКЦ в Україні і просив стати на захист ув'язнених та переслідуваних за віру [Пашенко В. Греко-католики в Україні. – Полтава, 2002. – С. 362].

Крім Й. Терелі, активною протестною діяльністю з розповсюдженням антирадянських висловлювань займався священник Г. Будзінський. У 1983 р. він вислав до ряду українських газет листи, в яких спростовував твердження різних авторів про Львівський собор [Мартирологія українських церков... – С. 98.]. Тоді ж він разом із священником В. Кобрином надіслав звернення до міністра внутрішніх справ УРСР з проханням дати вказівку про припинення антикатолицької пропаганди. Автори прохання також стали на захист Й. Терелі, який згодом був засуджений за "дармоїдство". У 1984 р. священник написав листа до газети „Вільна Україна”, протестуючи проти ліквідації УГКЦ і доводячи незаконність Львівського собору [Мартирологія українських церков... - С. 99].

Протестна кампанія була особливою формою боротьби віруючих за відродження Греко-Католицької Церкви. Вони намагалися привернути увагу радянської влади, преси, навіть міжнародних організацій до проблеми підпільної церкви в Радянському Союзі, і ситуації, що склалася в країні з дотриманням прав людини. Тим самим люди показували свою активність у досягненні бажаної мети.

Таким чином, форми антирадянської опозиції серед греко-католиків були наступними:

- поширення висловлювань антирадянського та націоналістичного змісту. Це було підставою для адміністративної і навіть кримінальної відповідальності до їх авторів;
- написання у вищі інстанції листів-протестів проти нелегального становища УГКЦ. Часто в них містилося невдоволення ситуацією, що склалася у зв'язку з підпільним становищем Греко-Католицької Церкви. При цьому самі автори цих листів часто не приховували своєї антирадянської

налаштованості. Слід сказати, що до кінця 1970 – початку 1980-х рр. такі випадки ставали щораз виразнішими через наростання тотальної кризи радянської системи;

- відверте несприйняття радянського ладу. Це явище було характерним насамперед для покутників;
- несприйняття греко-католиками православ'я. Слід відзначити, що православ'я було контрольованим радянською владою. Тому виступаючи проти православ'я, греко-католики тим самим виступали і проти радянської влади.

Відзначимо те, що боротьба греко-католиків проти релігійної політики радянської влади не припинялася з часу т.зв. Львівського собору 1946 року.. Тому розгортання опору віруючих у пізніший період є темою для подальших розвідок.

*В.Борщевич*\* (м. Луцьк)

## МЕНТАЛЬНІ ОБРІЇ ВОЛИНСЬКОГО ПРАВОСЛАВНОГО ДУХОВЕНСТВА 20-30-х рр. ХХ ст.

Православне духовенство Волині відігравало одну із головних ролей у релігійно-культурному і політичному житті краю у складі Другої Речі Посполитої. Сакральний авторитет, високий освітній рівень і матеріальне забезпечення робили його впливовою соціальною групою. Від корпоративної свідомості верстви залежало те, чийм союзником вона виступить і чи сприятиме це загальносуспільному поступу, духовному та національному самоототожненню населення воєводства. Потрібно взяти до уваги, що у міжвоєнний період волинське православне духовенство увійшло із відповідним світоглядним багажем і протягом двадцяти років еволюціонувало.

Першим запропонував власний погляд на особливості української релігійної свідомості Арсен Річинський [Річинський А. Проблеми української релігійної свідомості. – Володимир Волинський, 1933]. Окресливши стан української духовної вдачі, А. Річинський побіжно охарактеризував ментальність православного духовенства Автокефальної церкви в Польщі. Серед знакових явищ він назвав панування російського шовінізму, співпрацю з польською

---

\* Борщевич В.Т. – кандидат історичних наук, докторант Волинського національного університету імені Лесі Українки.



владою [Там само. – С. 269]. Детального ж аналізу ментального простору волинської духовної верстви автор не зробив. Більшу інформацію з питання, що нас цікавить, знаходимо у дослідженні Івана Власовського [Власовський Іван. Нарис історії Української православної церкви. – Нью Йорк-Київ-С. Банд Брук, 1990. – Т.IV., кн.2]. Проте професор зосередився лише на висвітленні національного чинника у світоглядній системі священнослужителів.

Оригінальне трактування волинської регіональної специфіки системи духовних цінностей подали у спільній праці Юрій Мулик-Луцик та о. Семен Савчук [Савчук С., Мулик-Луцик Ю. Історія Української Греко-Православної Церкви в Канаді. – Т. 1.: Київська церковна традиція українців Канади.- Вінніпег, 1984]. Внесок у дослідження проблеми зробила також Мирослава Папежинська-Турек [Papierzuska-Turek M. Między tradycją a rzeczywistością. Państwo wobec prawosławia 1918 – 1939. – Warszawa, 1989. – 450 s.] та Тимофій Міненко [Міненко Тимофій, свящ. Православна церква в Україні під час Другої світової війни 1939–1945 (Волинський період). – Вінніпег-Львів, 2000. – Т. 1]. Однак усі перераховані вчені присвятили увагу темі лише в межах доцільності, реалізуючи власний науковий проект. Отже, у даній статті спробуємо окреслити межі ментального простору волинської духовної верстви, виявити напрями і величину змін колективної свідомості.

У 1918 р. волинське духовенство представляло собою у переважній більшості ідейно зденаціоналізовану та опозиційну новим політичним віянням масу [Л. К. За права рідної мови в Церкві // Церква і нарід. – 1935. – Ч. 2. – 1 квітня. – С. 44-47.]. Лише окремі представники верстви йшли в ногу із національно-церковним відродженням. Одним із перших у 1920 р. запровадив україномовні богослужіння у с. Митниця Старокостянтинівського повіту о. Іван Теодорович [Біляк С., митр. прот. З нагоди 80-ліття вл. Митрополита Іоана // Українське православне слово. – 1967. – Ч. 10. – С. 7-8.]. Також єпископ Крем'янецький Діонісій (Валединський) 6 січня 1921 р. у зверненні до всечесного духовенства єпархії закликав виголошувати проповіді і відправляти рідною пастві мовою [Державний архів Волинської області (далі – ДАВО), Ф.522, Оп.1, Спр.1, Арк.110.], а духовенство Володимирського повіту на з'їзді 1 лютого не лише привітало створення Товариства «Просвіта», але й обіцяло співпрацювати з національною культурно-просвітницькою інституцією [ДАВО, Ф.390, Оп.1, Спр.2, Арк.19.].

Натомість група священників-русофілів Рівненської міської округи начолі із протоієреєм М. Рогальський в акті від 1 травня 1922 р.

виступила проти української мови [ДАВО, Ф.522, Оп.1, Спр.1, Арк.38.]. Непримиренна проросійська позиція єпископа Більського на Холмщині Сергія (Корольова) стала причиною виселення його 8 травня 1922 р. польською владою до Чехословаччини [Archiwum państwowe w Lublinie, Urząd Wojewodzki Lubelski - Wydział społeczno-polityczny (далі - APL, UWL-WSP). - Sygn.1510, К.31-38.]. За спостереженнями люблінського воєводи православне духовенство Холмщини у той час поділялось на три групи: 1) лояльні до польської держави і церковної влади; 2) живуть довоєнними російським традиціями; 3) співпрацюють з українським рухом [Там само. – К.37]. Провідниками проросійської групи в межах усієї Варшавської митрополії виступили єпископи Єлевферій та Володимир, пізніше нейтралізовані польською владою [К делу архиепископа Елевферия // Варшавское эхо. – 1922. - № 28. – 8 ноября.]. Єпископ Єлевферій опинився у Милецькому монастирі, де продовжував проросійську агітацію. Виконуючий обов'язки настоятеля ієромонах Ананій повідомляв 6 січня 1923 р. про це благочинному чернечих обителів Волинської єпархії ігуменові Полікарпу (Сікорському), зауважуючи, що Єлевферій погрожував фізичною розправою прихильникам української мови. Помічниками опального єпископа, за словами о. Ананія, були п'яниці та кримінальний елемент [ДАВО, Ф.522, Оп.1, Спр.1, Арк.3-4.].

Послаблення церковної дисципліни призвело до свавільних виступів осіб у чернечому сані. Митрополит Юрій (Ярошевський) у кінці січня 1923 р. просив люблінського воєводу усунути з Яблочинського монастиря монаха Іова (Дичко), призначеного у Милецьку обитель [APL, UWL-WSP, Sygn.708, К.60.]. Майже одночасно сам ієромонах просив захисту у повітового старости від нападок ієромонаха Ніфонта (Медведєва), котрий зневажає рядових монахів [APL, UWL-WSP, Sygn.708, К.66.]. Радикалізм представників реакційного табору духовенства призвів до вбивства у лютому 1923 р. архімандритом Смарагдом (Латишенковим) митрополита Юрія (Ярошевського). І знову частина священників схвалювала такий крок російських шовіністів [APL, UWL-WSP, sygn.708, k.66].

Протилежність поглядів на розвиток духовного життя Волині стала причиною розпаду сім'ї священника Никанора Абрамовича. Його дружина, вихована у російському патріотичному дусі, не погоджувалась із українською позицією о. Никанора. Сьомого травня 1924 р. вона залишила чоловіка-священника [Дублянський А., прот. Тернистим шляхом: життя митрополита Никанора Абрамовича. – Лондон, 1962].

У серпні 1925 р. більський повітовий староста повідомляв люблінському воеводі про ієромонаха Яблочинського монастиря Микиту (Денисенка), котрого, нібито, помітили у співжитті з вихователькою монастирського дитячого притулку [APL, UWL-WSP, Sygn.674, K.303.]. Іще однією стороною свідомості волинського духовенства у середині 20-х рр. м.ст., особливо у північних районах єпархії, було небажання удосконалюватись за допомогою відповідної літератури – православних часописів, книг [Островський В. Довкола Церкви // Духовна бесіда. – 1925. – Ч. 22. – 25 листопада. – С. 1-2.]. Як вияв корпоративної свідомості, потрібно розцінювати благодійний вечір на користь незаможних вихованців, влаштований 15 лютого 1926 р. учнями Волинської духовної семінарії. У програмі заходу – перша дія комедії В. Винниченка «Пана Мара», твори відомих європейських композиторів, романси, українські народні пісні, декламації. Четвертий відділ вечора присвятили танцям і забавам, котрі тривали до 4 години ранку. Організатори наперед наголосили, що нові танці заборонені [Архів родини Малюжинських. - Колекція документів].

Обов'язковим для дотримання представниками верстви являлось право спадкової парафії. Матушка Юліанія Рижковська мотивувала претензії на парафію с. Іванчі Володимирського повіту тим, що її предки Гуревичі служили тут понад триста років. Отець Олександр Гуревич поступився місцем зятю о. Федору Рижковському, котрий після 35 літ служби помер від тифу у 1919 р. Парафія вважалася родинною для забезпечення вдови і трьох сиріт до їх повноліття [Архів Луцько-Волинського єпархіального управління (далі – АЛВСУ). - Спр.657.]. Іванчі у цей час обслуговував протоієрей Йосип Антонович. Через непорозуміння з парафіянами він у 1926 р. залишив місце праці. З огляду на це Юліанія Рижковська просила 15 березня того ж року митрополита Діонісія (Валединського) призначити у родинну парафію її сина священика Володимира Рижковського. Невдовзі в Іванчі повернувся представник давньої священичої родини.

Тяжкі умови існування у межах Другої Речі Посполитої змушували духовенство демонструвати лояльність. Наприклад, протопресвітер Армії Української Народної Республіки Павло Пащевський у листі до Петра Певного 15 листопада 1926 р. згадував про спільний похід з поляками на Київ і доклав дві світлини. «На одній зафіксовано, - писав протопресвітер, - коли я правив молебень в Борщеві під час спільної нашої з поляками валки проти більшовиків, а на другій (більшій), коли в присутності П. Пілсудського та небіжчика Петлюри я, посвятивши наш бронепотяг «Кармелюк» і відправивши молебень, говорив Казання. Ці документи найяскравіше свідчать, що в

свій час і я щось добре робив для Польщі» [ДАВО, Ф.199, Оп.2, Спр.1, Арк.2.].

Старі порядки настільки сильно засіли у головах волинських священників, що вони відмовлялись виконувати безпосередні обов'язки. У Сарнах місцева молодь упорядкувала братську могилу 245 українських юнаків, котрі полягли у боротьбі із більшовиками у 1919 р. Натомість настоятель православної церкви у містечку о. Дружиловський відмовився відслужити на могилі панахиду. Про це повідомляв «Народний вістник» 9 червня 1927 р. [Хроніка українського життя // Народний вістник. – 1927. – Ч. 9. – 9 червня. – С. 2.]. Ігнорував духовно-національні потреби і настоятель Ланівецької парафії о. Віктор Романовський. Він відмовив парафіянам запровадити українську мову у богослужіннях [ДАВО, Ф.60, Оп.1, Спр.9, Арк.57.], а священник Боришкевич у Володимирі та його однодумці використовували сповідь для антиукраїнської агітації [Річинський А. Сучасний стан церковно-релігійного життя української людності в Польщі. – Варшава, 1927].

У другій половині 20-х рр. м. ст. церковне життя Волині було стабілізоване й відбулося кадрове його насичення. Призначення на парафію коштувало зусиль. Не дивно, що для вирішення питання іноді застосовували радикальні кроки. Священик Кадій шукав місце служби у Волинській єпархії і під час суперечки намагався навіть побити протоієрея Борецького [Новини // Народній вісник. – 1927. – Ч. 15. – 21 липня. – С. 5.]. Прагнення до матеріального забезпечення виявилось настільки сильним, що перемагала ієрейське сумління. Священника Омеляна Житинського звинувачували у зловживаннях на становищі голови колишнього Почаєво-Волинського народного банку. Ієрей уже після ліквідації банку незаконно отримував значні суми з активів [ДАВО, Ф.33, Оп.1, Спр.5026, Арк.1-2.].

Усунення ж радикальних прихильників єдності із Російською церквою не зняло проблеми. Більський староста Ігнаці Бобек у середині квітня 1928 р. доповідав люблінському воєводі про ієромонаха Євтихія (Гаврилюка). Чернець до початку 1928 р. перебував у Дерманському монастирі, а тоді був переміщений на Холмщину у Костомлоти. Староста характеризував його як малоінтелігентну, нервову і безпорадну людину. За короткий час перебування у парафії він посварився із віруючими [APL, UWL-WSP, Sygn.642, K.339-340].

Непросто складались стосунки волинського духовенства із церковнослужителями. Траплялись ситуації, коли непорозуміння переростали у конфлікт із застосуванням фізичної сили. Саме за бійку

із священником Романюком дяку с. Тишковці Прокопію Авдієву духовна влада призначила наказом від 20 квітня 1928 р. двотижневу покуту у Милецькому монастирі за власний кошт [АЛВСУ, Спр.3.]. Бажали кращого і відносини між духовенством. Після призначення єпископа Антонія (Марценка) у Холм виник конфлікт між ним і місцевим благочинним о. Денисевичем. Священик відповів на архієрейську упередженість звинуваченням у нетрадиційній сексуальній орієнтації. У результаті 15 квітня 1928 р. єпископ Антоній залишив місто. Після доведення провини йому наказано відбутися у Яблочинський монастир на виправлення [APL, UWL-WSP, Sygn.1510, K.19.]. А от колишній ієромонах Гамаліїл за незаконне вінчання молодих отримав у 1929 р. від Луцького окружного суду 3 місяці в'язниці із відтермінуванням виконання на 2 роки [Три місяця тюрми за незаконное повенчание // Воскресное чтение. – 1929. – № 44. – 3 ноябрь. – С. 4.]. Порушуючи правила, колишній чернець здійснив таїнство без дозволу настоятеля парафії, при відсутності документів про розв'язання попереднього церковного шлюбу.

Не завжди дотримувались священники слова, коли мова заходила про матеріальні дивіденди. У 1930 р. студент третього курсу православного богословського відділу Варшавського університету Омелян Денисюк одружився із сиротою протоієрея Миколи Шеметило з умовою, що старший зять о. Микола Вдодович, при якому вона жила, уступить Поромівську парафію [АЛВСУ, Спр.1019.]. Священик Вдодович парафії не передав, а посадив там шурина о. Петра Юркевича.

Явне порушення службової субординації допустив 27 березня 1932 р. настоятель Рівненського Воскресенського собору, яскравий москвофіл, протоієрей М. Рогальський. Він закликав парафіян поставити підписи під зверненням до митрополита Діонісія (Валединського) про відкликання з Волині єпископа Полікарпа (Сікорського) [ДАВО, ф.63, оп.1, спр.8, арк.12.]. У відповідь члени Товариства Петра Могили організували протестаційне зібрання і вимагали усунути самого Рогальського з міста, що згодом і було зроблено [К. М. Десять років тому... // Волинь. – 1942. – Ч. 27(55). – 12 квітня.].

Матеріальні чинники і далі впливали на норми поведінки волинського духовенства. У середині 1932 р. Волинська духовна консисторія розіслала обіжник духовенству єпархії з вказівкою не завищувати вартість метричних довідок, котрі вимагають гмінні уряди від населення [ДАРО, Ф.33, Оп.1, Спр.5787, Арк.44.]. В потрібних моментах представники верстви вдавались до протекції. Колишній

протопресвітер Армії УНР, настоятель Чеснохресної братської церкви у Луцьку о. Павло Пашевський листом від 29 жовтня 1932 р. рекомендував Василя Дзюблика комісару над майном Луцького братства. В. Дзюблик співав у братському хорі, а в часі визвольних змагань був старшиною Армії УНР [ДАВО, Ф.46, Оп.9, Спр.1117, Арк.48].

Характерною рисою корпоративної свідомості волинського духовенства був страх перед вікарним та єпархіальним архієреєм, що яскраво виявилось на прикладі вступу священників у Товариство Петра Могили. Оскільки останнє створили емігранти-уенерівці і його протегувала польська влада, митрополит Діонісій (Валединський) і вікарний єпископ Симон (Івановський) ставились до інституції насторожено. Парафіяльні священники не зважувались поповнювати ряди Товариства, побоюючись репресій. Володимир Лукань з Радивилова повідомляв 2 січня 1933 р. управі Товариства у Луцьку про таке застереження священників [ДАВО, Ф.63, Оп.1, Спр.3, Арк.168].

Складовою ментальності представників верстви, їх візуального виокремлення став священничий одяг. Модернізація життя впливала і на манери та смаки священників. З цього приводу на засіданні Шостої комісії у справах духовенства Передсоборного зібрання 20 червня 1933 р. окремо розглянуто питання одягу священнослужителів. Заслухавши реферат, прийнято висновки, якими зазначено, що зовнішній вигляд духовенства вирізняє його з пастви і свідчить про особливий статус. Також зазначалося, що духовний одяг має для самих ієреїв дисциплінарно-виховне значення. Заборонялось священникам використовувати підрясники яскравих кольорів, а мирський костюм вони могли одягати, лише перебуваючи закордоном, на курорті або займаючись польовими роботами чи працюючи вдома [Работы 6-й (по делам духовенства) комиссии Предсоборного собрания // Воскресное чтение. – 1933. – № 50-52. – 10-24 декабря.]. Нові суспільно-політичні обставини диктували зміну поглядів на роль і місце духовенства у соціальному середовищі. Вже на засіданні 22 червня вищезгадана комісія Передсоборного зібрання напрацювала рекомендації для діяльності священників. Так, зазначалось, що духовенство повинне з відома вищої церковної влади брати участь у громадському житті для християнізації суспільства [Работы 6-й (по делам духовенства) комиссии Предсоборного собрания // Воскресное чтение. – 1934. – № 19. – 13 мая.].

Вливання стороннього елемента у волинську духовну верству мало власні негативні наслідки. Не усі нові священники відповідали вимогам, які ставили перед ними умови пастирського служіння. У с.

Борохів Луцького повіту настоятелем трудився о. Неізнаний, колишній офіцер царської армії. Несумлінне ставлення до службових обов'язків, лихослів'я та носіння зброї, навіть у храмі, спровокували конфлікт з парафіянами. За лайку священника ув'язнили на два тижні, однак це не виправило ситуації. Тоді влітку 1933 р. громада не пустила священника в церкву. Отець Неізнаний у відповідь з допомогою дяка та кількох прихильників зняв замок із церкви. Наступного дня обурені люди зібрались для з'ясування справи. На хвилі високих емоцій отець вистрілював кілька разів у натовп і поранив селянина Семена Озюка [Савійський В. Неізнаний, що став «Ізвєстним» (відомим), перед судом. – Священик – конфідент поліції (Від власного кореспондента) // Новий час. – 1933. – Ч. 187. – 24 серпня.]. Після цього священника побили до непритомності. На суді виявилось, що він є таємним агентом поліції.

На початку жовтня 1933 р. газета «Новий час» повідомляла про усунення о. Анастасія Павлюковського з посади настоятеля Троїцького собору у Луцьку. Причиною зміщення, за версією газетярів, стали фінансові махінації священника [Луцька хроніка. Зміна настоятеля (пароха) православного собору в Луцьку // Новий час. – 1933.– Ч. 218. – 2 жовтня. – С. 7 ].

Побутові реалії життя волинського духовенства породжували конфлікти і зумовлювали неадекватну поведінку. У серпні 1934 р. благочинний сьомої округи Крем'янецького повіту протоієрей Інокентій Карнковський передав парафію с. Борсуки о. Володимиру Зілітінкевичу. Попередній настоятель о. Дмитро Ящинський жодних перепон не здійснював, лише матушка Ящинська, не добираючи висловлювань, ображала благочинного і нового парафіяльного священника [АЛВСУ, Спр.734.]. Натомість про вимагання грошей за парафію писав 13 листопада 1934 р. о. Яків Ярошук у рапорті Волинській духовній консисторії. Він стверджував, що священник Білоцерківський запропонував 200 злотих благочинному о. Маркевичу за місце у Серничках, де служив о. Ярошук [АЛВСУ. Спр.230].

У той же час досвідчене духовенство давало приклад пастирської діяльності. У січні 1935 р. помер один із найбільш заслужених священників Волині о. Модест Данкевич, настоятель церкви с. Залішани Сарненського повіту. Покійний священник практикував дієву християнізацію вірних і використовував для цього кожен зручну нагоду. Наприклад, він ішов до селян, котрі уночі пасли коней, і там у бесіді доводив безпідставність комунізму та його безсилля у боротьбі із релігією [Прот. П. К. Памяти верного друга и сопастыря, священника о. Модеста Данкевича // Воскресное чтение. – 1934. - № 17. – 8

сентября. – С. 219-220]. Священики-колеги не сприймали такої поведінки о. Данкевича і навіть засуджували за це його.

Критичний стан духовної верстви викликав занепокоєння серед громадськості. Активний просвітянський і церковний діяч того часу Іван Власовський у редакційній статті першого числа єпархіального двотижневика «Церква і нарід» 1935 р. писав, що нашою ціллю є співділання у піднесенні й оздоровленні релігійно-морального духу пастирства, оскільки поміж духовенством зустрічаємо надто багато ненормальностей і часто дуже сумних явищ [Редакційна стаття: Наші цілі // Церква і нарід. – 1935. – Ч. 1. – 15 березня. – С. 11-14.]. Свідченням цього стала справа о. Вдодович, настоятеля с. Спасів Здолбунівського повіту. Рівненський окружний суд після постанови Мізоцького гродського суду розглянув позов проти нього за розповсюдження старих чисел «Почаївського листка» антипольського та антикатолицького змісту [«Православний духовний - ворохобником» // Церква і нарід. – 1935. – Ч. 3-4. – 15-28 квітня. – С. 102-103.]. Під час розгляду справи священик заявив, що не знав про зміст видання. В іншому випадку дяк церкви с. Дерев'яне Клеванської гміни Роман Марчаковський через російські шовіністичні переконання протівився виконанню церковним хором віршів Кобзаря після панахиди по поету [ДАРО, Ф.479, Оп.2, Спр.1, Арк.8.]. Дяк не лише напружено поведився у церкві, але й ображав парафіян.

Високих пастирських якостей вимагала від священиків праця на кордоні католицького і православного світів – на Холмщині. Підкомісар слідчого уряду у Любліні Ф. Флоріан доповідав 16 серпня 1935 р. люблінському воєводському уряду про дії священика Миколи Квасневського. У середині липня прочани Володимирського повіту повертались із Турковицького монастиря. У с. Стрижів Томашівського повіту пілігримів зустріли місцеві православні із настоятелем о. Миколою, який у слові до вірних наголосив, що не може вільно промовляти, але з огляду на гоніння просить триматися віри [APL, UWL-WSP, Sygn.638, K.46.]. Окремі ж священики намагались пристосуватись до наявних умов існування. Отець Іван Панасюк для демонстрування лояльності обрав Товариство польських осадників Горохівського повіту. Саме воно 5 вересня 1935 р. направило листа воєводській раді осадників у Луцьку з проханням потурбуватись про залишення о. Панасюка у с. Холонів, оскільки він прихильний до польської влади і веде боротьбу із ворогами Польської держави [ДАВО, Ф.46, Оп.9, Спр.3032, Арк.2]. Про польське коріння заявляв заштатний священик Григорій Носальський [APL, UWL-WSP,



Sygn.685, K.50-51]. Влада вирішила таємно фінансово підтримувати о. Носальського і надала першу допомогу у розмірі 200 злотих.

Проявом корпоративної солідарності можемо вважати також ситуацію навколо конфлікту у середовищі корецького міського духовенства. На початку жовтня 1935 р. о. Сергій Барцевський просив редактора газети «Українська нива» не друкувати допис Степана Якимчука, бо вже й так багато помий вилито на духовенство православне, «це єсть наша особиста справа, котра полагодиться межі нами полюбовно» [ДАВО, Ф.199, Оп.2, Спр.1, Арк.106.]. Натомість, у вступному слові при відкритті Волинського єпархіального зібрання 12 лютого 1936 р. архієпископ Олексій (Громадський) наголосив, що для окремих пастирів сучасне місіонерське питання та національний інтерес є занадто високими і вони живуть окремим життям, а вірні ідуть своїм шляхом, відсутній взаємний моральний зв'язок [Слово владики Алексія, архієпископа Волинського і Крем'янецького при відкритті Волинського єпархіального зібрання 12 лютого 1936 р. // Церква і нарід. – 1936. – Ч. 6. – 15 лютого. – С. 95-99].

Реалії польської державності спонукали православних священиків до все нових демонстрацій лояльності. На початку 1936 р. вона набула вияву у вигляді участі в інвестиційному займі. Волинська духовна консисторія внесла 2650 злотих, а від духовенства єпархії надійшло 19500 злотих. Правлячий архієрей Олексій (Громадський) підтримав Другу Річ Посполиту на 800 злотих [Церковное обозрение. Участие Православной церкви в Инвестиционном займе // Воскресное чтение. – 1936. - № 9. – 1 марта. – С. 140 ]. Загалом же православна Варшавська митрополія пожертвувала 118450 злотих. Знаходились і такі іереї, котрі погоджувались на впровадження польської мови у богослужіння з метою лише отримання дивідендів від влади [APL, UWL-WSP, Sygn.708, K.234-235]. Священики о. Федорович з Подгорець та о. Артецький з Шиховець Грубешівського повіту у березні 1936 р. відслужили панахиди по маршалу Пілсудському польською мовою. Вони лише двоє із усіх священиків повіту задекларували лояльність режимові. Повітова влада оцінила крок і запропонувала воєводському уряду збільшити іереям розмір місячної дотації та з часом лобювати призначення на кращу парафію. Натомість, у запалі заподатливості перед владою благочинний о. Володимир Матвійчук підробив підписи священиків і дияконів Білгорайського повіту під Актом пам'яті маршалу Пілсудському. Повітовий староста пояснював такий вчинок бажанням благочинного зміцнити власне становище та розвіяти в очах влади безпідставні

звинувачення в українському націоналізмі [APL, UWL-WSP, Sygn.708, K.215].

Стійкість же у поглядах іноді коштувала священикам надто дорогого. У день Першого травня 1936 р. у селах Листвин і Білобережжя Варковицької гміни Дубенського повіту місцеві комуністи організували нелегальні зібрання. Настоятель парафії о. М. Покровський дізнався про мету демонстрації і комуністи побили кийками священика. До Варкович демонстранти не дійшли, їх зупинили поліцейські, котрі відкрили вогонь і вбили Олександра та Мефодія Вінюків з Білобережжя [Z kraju Dubno // Głos Wołynia. – 1936. - № 2. – 11 paǔdziernika. – S. 5].

Турботою про колишніх колег та рідних дітей були зумовлені протекціоністські кроки владики Полікарпа (Сікорського) та протопресвітера Павла Пащевського. Сьомого липня 1936 р. вікарій Луцький Полікарп просив Українську парламентарну репрезентацію Волині влаштувати колишнього уенерівця Отченаша [ДАВО, Ф.60, Оп.1, Спр.5, Арк.106.], а протопресвітер Пащевський звертався 10 вересня до посла Сергія Тимошенка за допомогою у зарахуванні його сина в митрополитальний інтернат, що суттєво зменшило б матеріальні витрати сім'ї [ДАВО, Ф.60, Оп.1, Спр.5, Арк.72.].

Маргінальним явищем корпоративної свідомості волинського духовенства стала наявність серед духовних осіб аферистів. У липні 1937 р. митрополит Литовський Єлевферій рукоположив в іереї Якова Кравчука. Останній був відомий тим, що деякий час трудився в інтернаті для православних студентів-богословів у Варшаві. Після Різдва 1927 р. він несподівано зник, а згодом виявилось, що о. Кравчук викрав бланки документів університету, підробив посвідчення, з якими намагався потрапити у Львівський університет. Далі аферист видавав себе за позбавленого сану православного священика і перейшов у юрисдикцію Римо-католицької Церкви. Невдовзі і там Кравчука чекала неприємність – за привласнення документів і фінансові зловживання був заарештований і отримав у жовтні 1931 р. 10 місяців в'язниці. Після подорожей Чехословаччиною, Італією та Францією Я. Кравчук опинився у Ковно у митрополита Єлевферія, з рук якого отримав сан іерея [Предостережение // Слово. – 1938. - № 3(436). – 16 января. – С.1]. Влітку 1937 р. о. Яків Кравчук просив митрополита Діонісія призначити його священиком православної церкви у Парижі.

На початку січня 1938 р. секретар Волинської духовної консисторії Іван Власовський у листі Українській парламентарній репрезентації Волині критикував православне духовенство краю, котре на 75 % не відповідало передовому світогляду [ДАВО, Ф.60, Оп.1,

Спр.1, Арк.100-101]. Ревіндикаційна кампанія польської влади і католицького кліру у кінці 30-х рр.м.ст. спонукала православних священиків переглянути ставлення до церковно-громадських організацій, створених українськими угодовцями. У лютому 1938 р. лави Товариства Петра Могили поповнили о. Сергій Барщевський, о. Аполлон Костецький, о. Вассіян Лопухович та інші [Прийнято в Товариство Петра Могили // Шлях. – 1938. - № 1(9). – січень. – С. 21].

Однак і в умовах репресій з боку влади з'являлись бажаючі виторгувати кращі умови існування. Отець Іван Панчук, який мав негативну оцінку в очах польського режиму за антисанітарію, порушення громадського спокою та зв'язок із КПЗУ, 8 липня 1938 р. у листі волинському воєводі Гавке-Новаку у запевняв у лояльності до Речі Посполитої [ДАВО, Ф.46, Оп.9, Спр.3032, Арк.18]. У березні 1939 р. він доніс луцькому повітовому старості на єпископа Полікарпа (Сікорського) за його деросіянізаційну позицію.

Отже, протягом міжвоєнного періоду православне духовенство Волині зберігало низку консервативних рис корпоративної свідомості, котрі були привиті йому царською владою. Значна частина священиків негативно ставилась до українських національних прагнень пастви і брутално їх нехтувала. Російський шовінізм та русофільство ставали причиною конфліктів, порушення священиками церковної субординації, пастирської присяги, навіть принципів християнської моралі. Політизація призначення священика російським режимом призвела до перекосів у формуванні персонального складу духовенства, котре у 20 – 30-х рр. минулого століття ставило мирські пріоритети вище духовних. Також виразною виявилась меркантилізація свідомості багатьох ієреїв, пристосування до політичних реалій і, як наслідок, моральна деградація. Ситуація змінилась у 30-х рр. м. ст., коли нове покоління священиків поповнило верству духовенства. Воно та кращі представники стану не лише зберегли позитивне ментальне поле, але й зміцнили його. Недоторканою протягом розглядуваного періоду залишалась корпоративна солідарність.

**ВПЛИВ ДЕРЖАВНОЇ ВЛАДИ  
НА СТАНОВИЩЕ ГРОМАД ПІЗЬНОГО ПРОТЕСТАНТИЗМУ  
В ЗАХІДНИХ ОБЛАСТЯХ УКРАЇНИ  
у 1947-1953 рр.**

Дослідженню проблеми в українській історіографії як в окремих аспектах діяльності, так і в аналітичному синтезі усіх напрямків пізнього протестантизму (наприклад, в 5 і 6 томах “Історії релігії в Україні” за ред. П. Яроцького) приділено широку увагу. Натомість автор, доповнюючи й поглиблюючи історіографію дослідження, висвітлює цю проблему на джерельних даних державних архівів Львівської, Тернопільської та Івано-Франківської областей і, спираючись на ці джерела, детальніше конкретизує діяльність релігійних громад пізнього протестантизму в Західній Україні в період сталінізму. Це дало можливість йому не тільки прослідкувати трансформаційні процеси, зумовлені факторами державного тиску на пізній протестантизм, з’ясувати явища внутрішньої життєдіяльності громад ЄХБ, ХВС і АСД, а й проводити компаративістику сучасного становища цих деномінацій до досліджуваних років. Відтворення зовнішніх і внутрішніх процесів діяльності протестантських деномінацій та вплив на них державної влади – становить мету нашого дослідження.

**Баптисти і п’ятидесятники.** Внаслідок об’єднання баптистів з різними п’ятидесятницькими течіями у ВРЄХБ, в Україні до 1949 р. було зареєстровано 1165 молитовних домів (церков), що налічували 82600 віруючих [Протестантизм в Україні // За ред. П. Яроцького. – К., 2002. – С. 391]. Така структуралізація цих протестантських деномінацій повинна була б сприяти їхньому служінню. Але в дійсності вони потрапили під жорсткий контроль уповноважених Ради у справах релігійних культів, спецслужб та місцевих партійно-радянських органів. З кінця 1940-х р.р. ці державні структури посилюють тиск на віруючих інституції ВРЄХБ, укрупнюють їхні громади, а тих, що не відмовилися від п’ятидесятницького віровчення, знімають з реєстрації, закривають їх молитовні дома, обкладають величезними податками пресвітерів громад, а за невивлату таких знімають з реєстрації і їх, і очолювані ними громади. Погрожуючи арештом пресвітерам, насильно

---

\* Стоцький Я.В. – кандидат історичних наук, доктор гуманістичних наук (історія) Люблінського Католицького Університету, доцент Тернопільського державного технічного університету імені Івана Пулюя.

приєднують очолювані ними нелегальні громади ХВС до ЄХБ і водночас блокують реєстрацію нових громад. Надто самостійних і не лояльних до радянської влади пресвітерів, дияконів і активних віруючих заарештовують та ув'язнюють. Щоб у таких репресивних умовах існувати й надалі, керівництво ВРЄХБ було змушене всіляко проявляти лояльність до існуючого атеїстичного режиму, зокрема відмовитися від участі в 1947 році у VII Всесвітньому конгресі баптистів, не допускати в об'єднаних громадах культивування п'ятидесятницької традиції, рекомендувати громадам на посаду пресвітерів ті кандидатури, котрі влаштували спецслужби і уповноваженого.

Про такі відносини влади і вищезазначених протестантських деномінацій як зареєстрованих (легальних), так і незареєстрованих (легальних і підпільних) свідчать архівні джерела. Так, у першому кварталі 1947 р. у Львівській області налічувалося 52 зареєстровані об'єднані громади ЄХБ і ХВС [Державний архів Львівської області (далі – ДАЛО). – Ф. Р. 1332. – Оп. 2. – Спр. 8. – Арк. 77]. Але в області діяли ще декілька громад п'ятидесятників, які не йшли на об'єднання з баптистами. Тому обласний уповноважений намітив об'єднати їх насильно. Отож, 9 квітня 1947 р. за його викликом до нього прибули 19 віруючих ХВС на чолі із пресвітером Лукою Заліском із с. Гутисько Лопатинського р-ну, який тут же під страхом арешту дав підписку про припинення місіонерської роботи та про закриття молитовного дому і приєднання зі всією громадою до громади баптистів цього села [Там само].

На 19 квітня 1947 р. обласний уповноважений Ради у справах релігійних культів також запланував з такою ж метою і мотивацією викликати до себе пресвітерів і представників ще шести невоzz'єднаних громад п'ятидесятників, котрі діяли в області. Одночасно він визначився: якщо ці громади не погодяться на воzz'єднання з баптистами, то вони будуть розпущені. Уповноважений провів також перереєстрацію всіх об'єднаних пресвітерів, внаслідок чого чисельність громад ВРЄХБ Львівської області зменшилася на 11 громад, а відповідно і на 11 пресвітерів [Там само].

Об'єднання ХВС із ЄХБ у Львівській області дало подвійний результат. З одного боку – позитивний для влади: п'ятидесятники відходили від своєї релігійної традиції, зокрема глосолалії, а баптисти відходили від тенденції нелояльності до державних заходів, наприклад, участі у виборах депутатів різних рівнів Рад. З іншого боку, негативним для влади стало укрупнення громад, що не дозволяло усім віруючим вміститися у невеликих сільських молитовних домах. То ж частина із них залишалася під час богослужінь на подвір'ї чи на вулиці. Це

викликало те, що від двох громад надійшли заяви уповноваженому з проханням дозволити їм побудувати новий, більш просторий молитовний будинок, а це було вже небажаним для нього.

Щоб остаточно завершити об'єднання ХВС із ЄХБ, львівський уповноважений залучив до цієї акції колишнього старшого пресвітера ЄХБ Адамика і діючого старшого пресвітера ВРЄХБ у Львівській області Севастяна Бричука, котрі пообіцяли посприяти йому у цьому процесі [Там само ].

Порівняльний аналіз чисельності громад ЄХБ і ХВС 1948 р. до 1940 дає підстави вважати, що їхня загальна чисельність завдяки процесу об'єднання і укрупнення зменшилася. Так, якщо у 1940 р. у Львівській області налічувалося 24 громади ЄХБ, то у 1948 р. – 42 об'єднані громади; відповідно 36 громад п'ятидесятників у 1940-у, і тільки 6 необ'єднаних громад [ДАЛО. – Ф. Р. 1332. – Оп. 2. – Спр. 9. – Арк. 123] у 1948 р., які знаходились у Лопатинському і Куликівському районах на нелегальному становищі.

На 1 січня 1949 р. у Львівській області налічувалося 40 громад, котрі належали до ВРЄХБ із загальною чисельністю 2880 віруючих [Там само. – Арк. 218]. Зменшення чисельності громад було зумовлене, в основному, їхнім укрупненням (злиттям із сусідніми громадами) та розпадом із-за різних причин.

Разом пресвітерів ВРЄХБ обласним уповноваженим Львівщини було зареєстровано 37 осіб і 13 дияконів [ДАЛО. – Ф. Р. 1332. – Оп. 2. – Спр. 9. – Арк. 219]. Одночасно уповноважений знову проводив перереєстрацію громад ВРЄХБ Львівщини, щоб краще вивчити їхній керівний склад і мати “можливість позбутися небажаного елемента” [Там само]. Отож ним провадився постійний тривалий контроль за громадами та фільтрація керівництва громад.

Широку інформованість уповноваженого про життєдіяльність громад ВР ЄХБ області можна простежити на його аналізі об'єднаної громади Львова, яка була заснована ще у 1928 р. і зареєстрована в обласного уповноваженого 18 жовтня 1945 р., нараховуючи на той час 160 віруючих. Впродовж 1945-1948 років, завдяки Серпневій угоді, вона збільшилася до 301 віруючого і стала найчисельнішою в області. До неї влилися із 26 віруючими громади п'ятидесятників Львова, с. Вороців Івано-Франківського р-ну із 16 віруючими та с. Зимна Вода із 27 віруючими [Там само. – Арк. 216]. Також цю громаду поповнили 63 віруючих із східних областей України, котрі замешкали у Львові. Із Київської – 12 віруючих, Дніпропетровської – 16, Вінницької – 7, Запорізької – 8, Одеської – 3 та з інших областей, а також 17 віруючих із Казахстану. У 1948 р. із львівської громади вибуло 20 віруючих: 2 –

померло, 11 – виїхало, 7 – було виключено. Виключення відбулося на підставі таких причин, як подружня невірність, сімейні бійки, шлюб з невірним, пияцтво і т. п. У вищезгаданих трьох громадах у 1948 р. було виключено 47 осіб [Там само. – Арк. 217].

За віковим цензом об'єднана львівська громада ВР ЄХБ складалася із 102 чоловіків (із них: молоді до 25 років – 11 осіб, від 25 р. до 40 р. – 33 особи і старші від 40 р. – 58 осіб) та із 199 жінок (із них: молоді до 25 років – 34 особи, від 25 р. до 40 р. – 177 осіб і старші від 40 р. – 48 осіб) [Там само. – Арк. 218].

**За соціальним станом у громаді переважали робітники і службовці.** Проявляючи лояльність до заходів держави, віруючі громад ВР ЄХБ сільської місцевості вступали до колгоспів, сумлінно у них працювали. Багато хто з них займав керівні посади бригадирів, ланкових, бухгалтерів і т. п.

Та все ж уповноваженого хвилював вступ до громад молоді, бо це означало їхню тривалість, розвиток, розширення. Він вважав, щоб не допустити такого, необхідно активізувати роботу клубів, бібліотек, проводити антирелігійні лекції, покращувати якість роботи первинних партійних і комсомольських організацій, офіційно заборонити пресвітерам вербувати молодь до громад [ДАЛЮ. – Ф. Р. 1332. – Оп. 2. – Спр. 15. – Арк. 24].

Та, незважаючи на ці заходи, чисельність віруючих ВРЄХБ не зменшувалася. Так, з 16 громад за 1949 р. вибуло і було виключено 29 осіб, вступило до них через св. Таїнство водного хрещення 42 віруючих і налічувалося наближених 44 особи [Там само. – Арк. 83]. Щоб зупинити цей процес, уповноважений найвпливовіших пресвітерів знімав з керівництва громадами, а старшого пресвітера Севастяна Бричка було засуджено на 25 років за антирадянські дії. Також на 10 років був ув'язнений колишній пресвітер львівської громади ХВС В. Войнович. Йому інкримінували антирадянську пропаганду – агітацію проти служби в Радянській Армії. Одночасно уповноважений намітив зняття з посади нового старшого пресвітера громад ВР ЄХБ Львівської області П. Андрющенка за те, що він дозволяв віруючим проводити богослужіння в незареєстрованих молитовних домах, прагнув у кожній громаді створити церковні хори, загально активізовував діяльність громад.

Подібні проблеми були й в уповноваженого Ради у справах релігійних культів у Тернопільській області, де географія і чисельність віруючих і громад ВРЄХБ була більшою, ніж на Львівщині чи на Станіславщині. На 1 січня 1948 року в області було 76 громад ВРЄХБ із кількістю 3735 віруючих. Вже через рік, на 1 січня 1949 року, таких

громад на Тернопіллі було 72 із загальною чисельністю 3520 віруючих [Державний архів Тернопільської області (далі – ДАТО). – Ф. П. 1. – Оп. 1. – Спр. 1454. – Арк. 24]. 157 віруючих у 1948 році відлучено від Церкви проти 29 – у 1947 році. До того ж, 133 із них, за свідченнями пресвітерів, відлучені за непокору Церкві та невідвідування молитовних зібрань [Там само. – Арк. 35]. І це співпадало із прагненнями уповноваженого звести до нуля присутність протестантизму на Тернопільщині.

Та дійсність не відповідала цим прагненням, про що свідчить те, що у 1948 році через водне хрещення вступило до Церкви ВРЄХБ 85 нових віруючих, в тому числі 42 із них – молодь віком до 25 років. Це означало, що віруючі ВРЄХБ проводили досить активну місіонерську роботу серед населення, залучаючи в лоно своєї Церкви нових парафіян. Окрім того, мали вплив, в першу чергу – на молодь, хорові і музичні гуртки при громадах, духовно-культурні вечори молоді, водне хрещення на річках серед чудової природи, сольні і хорові співи під час молитовних зібрань, особлива урочистість під час переломлення хліба, вінчання, весіль і т. п.

Враховуючи все це, уповноважений висловив пропозицію своєму начальству в Києві та у Москві, щоб воно через Всесоюзну Раду ЄХБ ввело відповідні правила для віруючих громад ВРЄХБ, котрі були б тільки євангелістського змісту, а, натомість, обрядову форму повністю заборонити, бо остання, на думку уповноваженого, має суттєвий вплив на молодь – потенційних членів Церкви ВРЄХБ [Там само. – Арк. 36-54. На цю пропозицію уповноваженого І. Чирви надійшла відповідь таємним листом за № 34 від 24 лютого 1949 року від уповноваженого Ради у справах релігійних культів при РМ СРСР в Українській РСР П. Вільхового, в котрому він робив зауваження, виходячи із того, що є діюча директива № 55 від 22 квітня 1947 року, в котрій вказана роль уповноваженого, і яка є якби відповіддю на пропозицію І. Чирви. В директиві написано: “Налагодити постійний нагляд за діяльністю релігійних громад, повніше і глибше знати цю діяльність, вивчати внутрішнє життя громад, попереджувати виникаючі в них небажані явища і тенденції, слідкувати, щоб діяльність громад протікала в рамках радянського законодавства про культу і обмежувалась кордонами своєї громади і тільки відправленням культу”. Власне, два останніх положення ставили крапку над пропозицією І. Чирви, бо ж ні він, ні П. Вільховий не мали права втручатися в теологічно-обрядовий зміст і форму Церкви, в т. ч. й Церкви ЄХБ, оскільки вони існують легально в атеїстичній радянській дійсності.

Зрозуміло, що один уповноважений Ради у справах релігійних



культів не міг тримати під постійним контролем всю релігійну обстановку в області (за винятком РПЦ), хоч цього прагнув і це було його завданням. Але якщо легальні протестантські громади він ще міг контролювати через пресвітерів і мати на них свій службовий вплив, то “дістатися” до нелегальних протестантських громад йому було значно важче. У цьому йому на допомогу спеціальним розпорядженням прийшов голова Тернопільського облвиконкому Г. Гришко. Це цілком таємне розпорядження за № 9/243 від 15 жовтня 1947 року він направив головам райвиконкомів для посилення атеїстичної роботи і контролю за нелегальними громадами.

Із вищезгаданого листа № 9/243 випливає що “... незареєстровані, тобто нелегально діючі секти (мається на увазі також і церкви – Я. С.), під видом “релігійних” переконань організовано проводять антидержавну діяльність...” [Там само. – Арк. 100]. Тому, враховуючи вищезгадане, облвиконком своїм цілком таємним листом зобов’язав райради, через радянсько-партійний актив і відповідні органи районів, негайно перевірити й облікувати нелегально діючі протестантські громади і вжити необхідних заходів, щоб заборонити їх діяльність.

Для цього, в першу чергу, райвиконкомам необхідно було “притиснути” фінансово осіб, котрі очолюють ці громади, а також тих осіб, котрі надають приміщення для проведення молитовних зібрань. Для цього потрібно було максимально підвищити норми фінансових податків з врахуванням нетрудових доходів за весь період їх “незаконної” діяльності. Якщо ж ці особи після відповідного попередження органів влади і надалі продовжуватимуть свою діяльність, їх потрібно притягати до кримінальної відповідальності за порушення радянського законодавства про культу. Якщо ж деякі із цих осіб продовжуватимуть явно виражену антирадянську діяльність, то матеріали на них направляти органам МДБ. Така схема контролю та ставлення органів влади до нелегальних протестантських громад була такою ж, як і до підпільної на той час Української Греко-Католицької Церкви.

Це таємне розпорядження облвиконкому вимагало з боку райвиконкомів посиленого і систематичного контролю за зареєстрованими, тобто легально діючими громадами всіх дозволених Церков на території області. Але основною метою облвиконкому все ж був повний контроль, а згодом – і заборона діяльності нелегальних громад на Тернопільщині.

Упродовж 1949 року, внаслідок розпаду і злиття, кількість релігійних громад ВРЄХБ зменшилась на 15. Тож у сімнадцяти районах Тернопільської області було 57 громад ВРЄХБ із чисельністю 3500

віруючих [ДАТО. – Ф. П. 1. – Оп. 1. – Спр. 1784. – Арк. 16].

Загалом треба відзначити, що віруючі ВРЄХБ якогось суттєвого впливу на населення області не мали. Навпаки, населення сіл, в котрих знаходилися релігійні громади ВРЄХБ, ставилося до їхніх віруючих з неприязню, називало “штундами”. Особливо з презирством до віруючих ЄХБ ставилося духовенство і церковний актив Російської Православної Церкви, внаслідок чого нерідко між цими конфесіями виникали конфлікти. Наприклад, 18 листопада 1949 року в селі Білозірка Лановецького району віруючі Російської Православної Церкви заборонили похорони на сільському кладовищі померлого віруючого ВРЄХБ за обрядом баптистів. Тільки завдяки втручання представника райвиконкому похорони все ж відбулися [Там само].

Те, що Церква ВРЄХБ у Тернопільській області не мала суттєвого впливу на населення, пояснюється ще й тим, що пресвітери її громад не займали впливових посад. Бо їх склад був таким: робітників – 4, службовців – 2, колгоспників – 42 і одноосібників – 6 чоловік [Там само. – Арк. 18]. Незважаючи на це та брак агітаційно-масової атеїстичної роботи з боку органів радянської влади, громади ВРЄХБ поповнилися в 1949 році 68 новими членами, котрі прийняли водне хрещення, до того ж 24 із них – молодь до 25-літнього віку [Там само. – Арк. 49].

У 1950 році найбільша концентрація віруючих ВРЄХБ була в шести районах області, а саме: Почаївському – 7 громад із 590 віруючими, В. Дедеркальському – 7 громад із 434 віруючими, Вишнівецькому – 7 громад із 436 віруючими, Лановецькому – 9 громад із 426 віруючими, Шумському – 5 громад із 231 віруючим, Новосільському – 3 громади із 219 віруючими. У перелічених районах знаходилося 38 громад із 2339 віруючими, що становило понад 90 відсотків усіх віруючих ВРЄХБ області [Там само. – Арк. 73].

Для 1950 року в даному контексті характерним є й те, що у тому році на Тернопільщину повернулися із заслання засуджені в період Великої Вітчизняної війни, а точніше у 1944-1945 роках за відмову взяти зброю і обороняти Батьківщину, 90 осіб. Це були віруючі п'ятидесятники, баптисти, єговісти. Повернувшись із ув'язнень, більшість із них не визнала Московської угоди про об'єднання ЄХБ і ХВЄ в єдину Всесоюзну Ряду ЄХБ. Про це вони активно заявляли на молитовних зібраннях. Особливо активністю цих звільнених із в'язниць віруючих відзначались подібні виступи в селах Ридомиль і Башуки Почаївського району, в райцентрах Шумськ і Вишнівець. В останньому віруючі Логвин і Філик навіть не визнавали свою п'ятидесятницьку громаду, бо вона з'єдналася з баптистами.

Тому уповноважений Ради у справах релігійних культів активізував пресвітерів ВРЄХБ проти церковних опозиціонерів і наказав не допускати їх до громад, бо це призвело б до внутрішнього розколу і утворення нових нелегальних громад.

На кінець 1950 року в області (як вдалося виявити уповноваженому) вже діяли 7 релігійних громад ХВЄ (п'ятидесятників) із 86 віруючими, котрі не визнали об'єднання ХВЄ і ЄХБ в єдину Всесоюзну Раду ЄХБ [Там само. – Арк. 111]. Це громади із сіл Могильниця Буданівського району – 17 віруючих, Загірці – 12 віруючих, Мізюринці – 16 віруючих, Радошівка – 13 віруючих В. Дедеркальського району, сіл Краснолука – 9 віруючих, Оришківці – 11 віруючих, Осники (Молотків) – 8 віруючих Лановецького району.

У 1950 році боротьба ОУН і УПА проти комуністичного режиму поступово згасала, але і в цьому році за зв'язки з підпіллям ОУН і УПА та за спротив колективізації сільського господарства було засуджено спецорганами і вислано за межі України 21 віруючого ВРЄХБ [ДАТО. – Ф. П. 1. – Оп. 1. – Спр. 2127. – Арк. 32-40]. Це віруючі із громад м. Кременця, села Сураж Шумського району і сіл Чайчинці, Дзвиняча, Болязуби Вишнівецького району.

Одночасно, через вплив молоді на навчання до інших областей, призив на службу до Радянської Армії чисельність віруючих ЄХБ зменшилася до 3226 осіб, а через злиття трьох громад їх кількість становила у кінці 1950 – на початку 1951 р.р. – 51 громаду [Там само. – Арк. 25].

Подібною була загальна ситуація й у Станіславській області, де в кінці 1940-х на початку 1950-х р.р. налічувалося відповідно у 1947 р. дев'ять зареєстрованих громад ВРЄХБ із чисельністю 422 віруючих (119 чоловіків і 303 жінки, із котрих 4 мали середню освіту, 229 – початкову і решту були малограмотні чи неграмотні) [Державний архів Івано-Франківської області (далі – ДАІФО). – Ф. Р. 388. – Оп. 1. – Спр. 8. – Арк. 248, 363-364]. У першій половині 1950-х р.р., через укрупнення і репресії налічувалося ледь більше 400 віруючих у семи громадах. Ці громади знаходилися у таких населених пунктах: с. Білі Ослави Яремчанського району, с. Ганусівка Галичанського району, с. Завадка Войнилівського району, с. Верхня Липиця Бурштинського району, с. Сопів Коломийського району, с. Стецева Снятинського району, с. Лісна Тарновиця Ланчинського району [ДАІФО. – Ф. Р. 388. – Оп. 2. – Спр. 88. – Арк. 6]. А також легально діяло понад тридцять незареєстрованих громад п'ятидесятників із чисельністю понад 700 віруючих [Там само. – Арк. 7] майже у всіх районах області.

У Львівській області на середину 1950 р. налічувалося 40

зареєстрованих громад ВРЄХБ із чисельністю 2262 віруючих, 43 пресвітери і 12 дияконів. Найбільша концентрація громад була у Рава-Руському районі – 6 громад, Краснянському – 5, Зоболотцівському – 6 [ДАЛО. – Ф. Р. 1332. – Оп. 2. – Спр. 13. – Арк. 73]. Стараннями уповноваженого львівську громаду із центра міста було переміщено на окраїну, у Левандівку, і це, він вважав, “дасть деякий відсів віруючих від громади” [Там само].

У грудні 1950 р. – січні 1951 р. на Львівщині проводили нелегальну місіонерську роботу п'ятидесятники з Кам'янець-Подільської області, котрі закликали об'єднаних із ЄХБ віруючих ХВС виходити із ВРЄХБ і переходити у підпільне служіння. Це спричинило до того, що у Львові у першому кварталі 1951 р. відбулося сім нелегальних зібрань-богослужінь п'ятидесятників. Але коли влада в квітні 1951 р. виселила 27 сімей Свідків Єгови зі Львова в Іркутську та Томську області, підпілля ХВС тимчасово припинило богослужіння [ДАЛО. – Ф. 3. – Оп. 4. – Спр. 170. – Арк. 29].

У 1953 р. 39 громад ВРЄХБ у Львівській області налічували 2021 віруючого [ДАЛО. – Ф. Р. 1332. – Оп. 2. – Спр. 21. – Арк. 45-47]. Ці громади знаходились у 19 сільських районах і у 2 містах обласного підпорядкування. Найбільше громад ВРЄХБ знаходилося у Рава-Руському районі – (5), Зоболотцівському і Краснянському районах – (по 4), Куликівському – (3), в решту районах – по одній, дві громаді. За чисельністю віруючих в громаді громади ВРЄХБ можна поділити таким чином: до 30 віруючих – 5 громад, до 40 – 10, до 50 – 12, до 60 – 6, до 70 – 4, до 140 – 1, до 350 – 1 громада [ДАЛО. – Ф. Р. 1332. – Оп. 2. – Спр. 22. – Арк. 80-81]. Того ж року в 14 громадах ВРЄХБ прийняли св. Таїнство хрещення 86 віруючих, котрі за соціальним станом поділялися на: робітників – 18, колгоспників – 31, службовців – 6, безробітних – 31. За статтю: чоловіків – 32, жінок – 54 [Там само. – Арк. 81]. Із них 33 віруючих – у віці до 25 р. Але за цей же період у 16 громадах ВРЄХБ кількість віруючих зменшилася на 86 осіб через відмову від баптистського напрямку християнства близько 60 відсотків та через зміну місця помешкання – близько 40 відсотків. Число пресвітерів становило 39, а також один старший пресвітер – Грітченко В. Г. Їхній соціальний стан був таким: робітників – 2, службовців – 2, колгоспників – 35, служитель культу – 1. Двоє із них мали середню освіту і 38 – початкову. Усі вони працювали на різних підприємствах і в колгоспах [Там само. – Арк. 82-83]. Старший пресвітер В. Грітченко прагнув оживити роботу вибраних виконавчих органів громад, щоб через них оживити діяльність громад та активізувати місіонерську роботу, хоч відвідуваність богослужінь у громадах була високою: у громаді Львова

– 75 % у недільні дні, а в сільських громадах від 50 до 65 %. Ці відсотки, по суті, показують глибоку релігійність (зовнішній статистичний фактор) і ймовірно, якщо, навіть, і занижене уповноваженим, високе число активних практикуючих віруючих. Загально, на початку 1950-х років, у громадах ВРЄХБ Львівщини спостерігалася певна стабільність та неухильність у лояльності до державної влади.

У 1951 році збільшується кількість віруючих ВРЄХБ, котрі займають відповідальні пости в сільських радах, колгоспах та інших державних кооперативних організаціях Тернопільської області (106 осіб) [ДАТО. – Ф. П. 1. – Оп. 1. – Спр. 2127. – Арк. 42-46]. Це непокоїть уповноваженого, оскільки поширюється зона впливу ВРЄХБ на оточуючих. Тому уповноважений Ради у справах релігійних культів посилює тиск на пресвітерів як із легальних громад ВРЄХБ, так і з незареєстрованих громад ХВЄ. Що стосується перших, то їм було заборонено зачисляти до громад колишніх в'язнів-віруючих ЄХБ, якщо ті й надалі засуджуватимуть Московську угоду, а тих пресвітерів, які не дотримуються цього розпорядження, буде усунено з пресвітерів. Варто тут зазначити, що такі випадки були. Наприклад, у першій половині 1951 року від виконання обов'язків пресвітерів було усунуто 5 чоловік.

На кінець 1951 року на Тернопільщині було 48 релігійних громад ВРЄХБ з кількістю 3019 віруючих, тобто у порівнянні з 1950 роком їх стало на три громади менше, оскільки закінчилася оренда їх молитовних приміщень і вони змушені були об'єднатися із іншими сусідніми громадами ВРЄХБ [Там само. – Арк. 75]. Та для того, щоб ще якимось кардинально припинити зростання громад протестантських течій, уповноважений Ради у справах релігійних культів посилив контроль за пресвітерами і керівниками релігійних громад, а обком КПУ – агітаційно-атеїстичну роботу. Проте ці заходи позитивних результатів не дали. Становище в громадах ВРЄХБ не тільки стабілізувалось, а й викреслило перспективи росту громад, тому що церковний актив їх був здатний контролювати духовне життя своїх вірян, а те, що в складі проповідників були заступники голів колгоспів, голови ревізійних комісій колгоспів, бригадири колгоспів, бухгалтери і т. п., свідчило про їх авторитетне службове становище і одночасно сприяло поширенню їхніх релігійних впливів на населення. Усього було 117 проповідників і 48 пресвітерів [ДАТО. – Ф. П. 1. – Оп. 1. – Спр. 2325. – Арк. 100].

Свідченням слабкої атеїстичної роботи на місцях було й те, що на кінець 1952 року в Тернопільській області вже діяло 18 нелегальних груп єговістів і п'ятидесятників із загальною чисельністю 160 осіб [Там само. – Арк. 101].

У 1953 році чисельність віруючих ВРЄХБ на Тернопільщині

зменшилася на 149 і становила 2817 осіб. Це зменшення відбулося через виключення тих, котрі перестали відвідувати молитовні зібрання. Із загальної чисельності у 2817 віруючих жінки становили 1927, чоловіки – 890, в тому числі молоді до 25 років в громадах було 219 осіб [ДАТО. – Ф. П. 1. – Оп. 1. – Спр. 2521. – Арк. 56].

Таким чином, попри незначне зменшення легальних віруючих протестантських церков, постійно збільшувалася кількість нелегальних віруючих протестантських напрямків. Цьому сприяли формалізм атеїстичної пропаганди радянської системи та відносно глибока конспірація організаційної структури цих нелегальних релігійних громад.

**Адвентисти.** У 1947 р. в Львівській області діяли чотири зареєстровані громади АСД - у м. Львові, с. Помлинів Магерівського району, с. Полтва Глинянського району і с. Задвір'я того ж району. За вказівкою уповноваженого Ради у справах релігійних культур при РМ СРСР в УРСР П. Вільхового уповноважений по Львівській області П. Кучерявий усунув з посади обласного пресвітера АСД Миколу Вовка і призначив його пресвітером АСД громади Львова, а пресвітера львівської громади Мар'яна Ольшевського перевів у рядові члени громади [ДАЛО. – Ф. Р. 1332. – Оп. 2. – Спр. 8. – Арк. 76]. Цей факт показово свідчить, наскільки зареєстровані громади були залежними від державної влади. Зробивши такі посадові зміни, уповноважений залишив громади АСД Львівщини без старшого пресвітера, без регіональної структуралізації та централізованого управління. Пресвітерами в інших громадах були: у Задвір'ї – Олексій Турко (1886 р. н.), у с. Полтва – Василь Шкарада (1900 р. н.) й у с. Помлинів – Іван Кочмар (1901 р. н.) [Там само. – Арк. 98].

В аспекті порівняння чисельності громад АСД у Львівській області їх налічувалося 11 у 1940 р., а у 1948 р. – 4. Ці чотири діючі зареєстровані громади за аналізом уповноваженого, “менш впливові на населення, ніж інші, але їхня мета – якнайбільше завербувати до своєї секти (атеїстична влада трактувала протестантські християнські деномінації не інакше як секти, тим самим виказуючи нерозуміння християнського сопричастя трьох його напрямків: католицизму, православ'я і протестантизму – Я. С.) віруючих і особливо молоді” [ДАЛО. – Ф. Р. 1332. – Оп. 2. – Спр. 9. – Арк. 123, 126]. У цих чотирьох громадах АСД налічувалося близько 300 віруючих [ДАЛО. – Ф. Р. 1332. – Оп. 2. – Спр. 15. – Арк. 26].

За рішенням виконкому Львівської облради громаду АСД м. Львова у 1950 р. було виселено з молитовного дому у центрі міста в селище Богданівка у приміську зону. Тут облвиконком надав громаді

АСД непристосоване для молитовного дому приміщення - цегляну “коробку”, тобто приміщення без даху, стелі, підлоги і вікон. Громада без нарікання (сил і відваги протистояти репресивній владі не було) добудувала це приміщення і пристосувала під молитовний дім.

В інформаційному звіті за 1953 рік уповноважений зазначає, що у Львівській області на цей період існувало три громади АСД: у Львові (с. Богданівка – передмістя), с. Полтва Глинянського району і с. Помлинів Магерівського району [ДАЛО. – Ф. Р. 1332. – Оп. 2. – Спр. 22. – Арк. 89]. З цього випливає, що громаду с. Задвір'я Глинянського району було знято уповноваженим з реєстрації у 1952 р.

Громада АСД Львова–Богданівки налічувала понад 120 віруючих і постійно поповнювалася. Так, у 1952 р. у цій громаді св. Таїнство хрещення прийняли 7 віруючих. Пресвітером цієї громади був Смик. Громада с. Помлинів була чисельно стабільною і налічувала 65 віруючих. Пресвітером був І. Сулим. Громада с. Полтва налічувала 40 віруючих. Пресвітером громади служив В. Шкарада. Відвідуваність богослужінь у цих громадах становила близько 75 відсотків [Там само. – Арк. 90].

На Станіславщині у цей період й надалі налічувалося п'ять незареєстрованих, але діючих легально громад АСД - у Коломиї, Білих Ославах, Вовчинцях, Гуцулівці і Кам'янці Великій із загальною чисельністю близько ста віруючих. Ці громади не були зареєстровані із-за того, що в їхній діяльності обласний уповноважений відзнаходив якусь антисупільну і антирадянську спрямованість, зокрема на підставі того, що адвентисти відмовлялися від служби в Радянській Армії, забороняли дітям вступати в піонерські й комсомольські організації, не виходили на роботу в суботу [Андрухів І. Релігійне життя на Прикарпатті: 1944-1990 роки. Історико-правовий аналіз. – І-Ф., 2004. – С. 300].

У Тернопільській області чисельність зареєстрованих громад і віруючих була ще меншою, ніж у вищезгаданих областях. Тут діяла тільки одна зареєстрована громада АСД у с. Богданівка Підволочиського району із чисельністю близько 70 віруючих. Наприкінці 1948 р. цю громаду очолив проповідник Смик, мешканець Тернополя, котрий на початку 1950-х рр. очолив громаду Львова.

З переходом у 1952 р. Смика на проповідника громади АСД Львова громаду Богданівки знову очолив пресвітер Павло Гелас, який був уже пенсійного віку й до того ж часто хворів, що впливало на місіонерську роботу громади та розширення адвентизму на Тернопільщині. Тому й не дивно, що у 1952 р. св. Таїнство водного хрещення у цій громаді прийняли тільки 4 особи, а у 1953 р. св.

Таїнство хрещення взагалі не проводилося [ДАТО. – Ф. П. 1. – Оп. 1. – Спр. 2678. – Арк. 104].

Можливо, такий застій адвентизму в Західних областях України пов'язаний не тільки із тиском на громади АСД державної атеїстичної влади, але й із надмірною лояльністю до тієї влади у ці роки центрального всесоюзного керівництва та з хворобою і смертю у березні 1952 р. голови ВРАСД Григорія Григор'єва, котрий очолював ВРАСД у 1934-1952 р.р.

1952 рік, був роком становлення нового голови ВРАСД, Павла Мацанова, котрого обрали на цю посаду на наступний день після похорону Г. Григор'єва на засіданні розширеної Ради. Тоді ж Василь Яковенко переїхав із Києва у Москву як пастир московської громади, а на його місце старшим проповідником АСД в Україні було обрано Федора Мельника [Парасей А., Жукалюк Н. Бедная, бросаемая бурей. – К., 1997. – С. 55]. Такі кадрові зміни відволікали центральне керівництво ВРАСД від активізації життєдіяльності громад на місцях.

Якщо у 1947 р. у Західних областях України легально діяли 137 громад ВРЄХБ із чисельністю 7157 віруючих, то наприкінці 1953 р., через тотальний атеїстичний тиск державної влади, кількість громад ВРЄХБ і чисельність віруючих у них зменшилася і становила відповідно 94 громади і 5238 віруючих. Ця різниця зменшення прямо-пропорційно поповнювала та збільшувала кількість нелегальних громад ХВС і віруючих у них, котрих налічувалося понад 2 тисячі у 73 громадах.

Подібною була ситуація із легальними громадами АСД, котрих у Західних областях України у 1943 р. було 10 із чисельністю 475 віруючих. Але 5 із цих громад (на Станіславщині) хоча й діяли легально, але реєстрації не мали. Натомість наприкінці 1953 р. під тиском влади кількість громад зменшилася на одну, а загальна чисельність віруючих у 9 діючих легально громадах становила 395 віруючих. З цього випливає, що формувалася сітка нелегальних громад адвентистів.

Таким чином, державна влада, маючи під контролем легальні і лояльні до неї громади пізнього протестантизму, зменшувала їхню чисельність, поповнюючи водночас і розширюючи нелегальні громади, над котрими контролю у неї не було. То ж влада створювала сама собі додаткові проблеми у боротьбі із цим християнським напрямком.



## ОГЛЯД СУЧАСНИХ ІСТОРІОГРАФІЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ З ІСТОРІЇ АДВЕНТИСТІВ СЬОМОГО ДНЯ В УКРАЇНІ

Після проголошення незалежності нашої держави і початком зміни ідеологічних акцентів у науковій історичній літературі простежуємо поживлення інтересу у середовищі сучасних релігієзнавців до історії протестантизму, зокрема до його пізніх різновидів — баптизму, евангелізму, адвентизму, п'ятидесятництва. Це зумовлюється передусім наявністю багатьох «вакантних» тем, а також виникненням в окремих академічних і навчальних закладах напрямів і навіть шкіл, які спеціалізуються на цій проблематиці. Почали з'являтися праці відповідного спрямування в дослідженні конфесій, що збільшує загальну кількість релігієзнавчої та історичної літератури і спонукає до її систематизації. Метою цієї публікації є аналіз передусім тих праць, які висунули нові концептуальні підходи до опрацювання історії адвентистів сьомого дня на українських землях.

Усю сучасну історіографію з теми ми поділили на кілька напрямків: 1) Загальні праці з історії пізнього протестантизму, окремі аспекти яких стосувалися й адвентизму. 2) Концептуальні роботи з досліджуваного періоду, дотичні до нашої проблематики. 3) Дослідження, присвячені історії Церкви адвентистів сьомого дня в Російській державі в цілому. 4) Праці, в яких висвітлюється історія адвентистів сьомого дня безпосередньо в Україні та її регіонах. Розглянемо нижче кожний з них зокрема.

1) У 1995 році вийшла перша узагальнююча праця з історії протестантизму в Україні, Автор її - В.Любащенко.<sup>4</sup> Без цитування цієї монографії не обходиться жодний історик, що займається цією проблемою. В українському релігієзнавстві, яке після проголошення незалежності нашої держави почало формуватися на новому ґрунті, вона стала першим усебічним висвітленням досліджуваної проблематики. У сучасній українській історіографії автор зробила спробу систематизувати весь фактичний матеріал про розвиток адвентистської конфесії в Україні від часу її появи і до кінця 90-х років ХХ століття, простежила еволюцію її віровчення, супроводжуючи її

---

\* Сітарчук Роман Анатолійович – кандидат історичних наук, доцент, докторант кафедри історії України Полтавського державного педагогічного університету імені В.Г. Короленка.

<sup>4</sup> Любащенко В.І. Історія протестантизму в Україні: Курс лекцій. – Львів, 1995.

характеристикою найважливіших періодів історії конфесії, визначила головні концептуальні напрямки вивчення адвентизму в Україні. І сьогодні вищеназвана праця залишається справжньою методологічною та теоретичною основою для дослідження протестантизму на теренах нашої держави. І хоча інформації про розвиток адвентизму в досліджуваний нами період в цілій книзі небагато, зроблені автором висновки є, без сумніву, значущими.

До загальних праць, які вийшли останнім часом і присвячені вивченню пізніх протестантських конфесій в Україні, належить багатотомне видання колективу авторів Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України (м. Київ) «Історія релігії в Україні», окремих розділ шостої книги якого, написаний В.Докашем, присвячений саме адвентизму.<sup>5</sup> У цьому дослідженні, як і в попередніх виданнях, усебічно викладено історію адвентизму в Україні від його зародження і до сьогодні. При цьому автор узагальнив і синтезував найбільш ґрунтовні напрацювання релігієзнавців з теми. Окремий параграф розділу присвячено детальному аналізу історичних передумов виникнення адвентизму, які мали свої особливості, хоча й базувалися на загальних засадах виникнення пізніх протестантських учень, про що зазначалося в попередньому п'ятому томі проекту «Історії релігій в Україні».<sup>6</sup> За текстом логічним є виклад доктринальних принципів та організації адвентистів. Чимало сторінок відведено й для характеристики формування адвентистської церковної організації до 1917 року, щоправда маючи на увазі розвиток конфесії на території України, йдеться фактично про її становлення в усій Російській імперії. Більшість матеріалів книги присвячена існуванню Церкви адвентистів сьомого дня за радянської доби та в нинішніх умовах.

Ґрунтовним дослідженням з теми є й праця Ю.Решетнікова.<sup>7</sup> Автор детально аналізує праці істориків на зламі XIX – XX століть, які дають предметний матеріал з теми. При цьому, на наш погляд,

<sup>5</sup> Пізній протестантизм в Україні (п'ятдесятники, адвентисти, свідки Єгови). – 2008.

<sup>6</sup> Протестантизм в Україні (ранній протестантизм, пізній протестантизм, баптизм) – 2002.

<sup>7</sup> Решетников Ю.Е. Церковно-государственные отношения между Российским правительством и евангельско-баптистским братством на Украине во второй половине XIX – начале XX вв. [Электронный ресурс]: Электронная Христианская Библиотека / Евангельское движения в Евразии. Материалы и документы. Выпуск 1.1. – Одесса, 2002. – 1 электрон. диск (CD-ROM): цв.; 12 см. – Системные требования: Pentium-256; 32 Mb RAM; Windows 98/2000XP; MS Internet Explorer, версия 5.0 и выше.

Ю. Решетнікову вдалося його всебічно опрацювати та чітко і послідовно викласти. Автор дослідив правове становище євангельсько-баптистського братства в Російській імперії і ставлення його до держави за період з другої половини XIX і до початку XX століття. Дослідникові вдалося хронологічно-послідовно викласти і проаналізувати ті укази та закони, які регламентували діяльність на той час нових релігійних течій і показати їх вплив на євангельських віруючих. І хоча викладені законодавчі акти спрямовувалося передусім на баптистів та штундистів, під його вплив потрапили й адвентисти, як течія, яка на той час розпочала організаційне формування, тому окремі напрацювання Ю. Решетнікова були відображені в нашій роботі.

Великий джерельний матеріал з історії євангельського руху містить і колективна праця «История євангельско-баптистского движения в Украине».<sup>8</sup> Її автори достатньо вдало систематизували наявний матеріал, який був розподілений у чотирьох розділах. У першому зібрані архівні та інші джерела про історію виникнення і розвиток євангельського руху в Україні. Наступний присвячений внутрішній конфесійній діяльності євангельських громад, їх релігійній і громадській активності. Третій розділ розкриває відносини влади з євангельсько-баптистськими віруючими. У четвертому розгорнуто викладені основи віровчення баптистів, а також державні акти, які регулювали діяльність євангельських віруючих у Російській імперії. Важливим доповненням до зазначених рубрик є коментарі авторів. Для нашого дослідження особливо цінними є останні два розділи, оскільки вміщена у них інформація могла застосовуватися і при вивченні адвентизму. Наголосимо на тому, що названа колективна праця у свій час була першим систематизованим з історії євангельського руху збірником документів, значна кількість яких публікувалася вперше.

З часом вивчення загальної історії адвентизму в Україні стає недостатнім, виникає нагальна потреба в поглибленні дослідження до регіонального рівня. Тому й з'являються роботи з історії пізніх протестантських конфесій в окремих українських регіонах. Із вітчизняних істориків дослідженням історії євангелістів Півдня України займається О. Безносова.<sup>9</sup> У своїй роботі авторка розглядає причини

<sup>8</sup> История євангельско-баптистского движения в Украине [Сост. С.И. Головащенко, Ю.Е. Решетников, С.В. Санников]. – Одесса, 1998.

<sup>9</sup> Безносова О.В. Пізніє протестантське сектантство півдня України (1850 – 1905 роки): автореф. дис. на здобуття наук. ступ. к. і. н. – Дніпропетровськ, 1998. Безносова О.В. Позднее протестантское сектантство Юга Украины (1850 — 1905): дис. ... кандидата и. н. – Днепропетровск, 1997. Безносова О.В. «Крымские братья», «хлебопреломители», «антиквитисты», баптисты и «другие

виникнення пізнього протестантства, до яких вона віднесла: економічний чинник; поліетнічність населення Півдня імперії; кризові явища в Російській православній церкві.

У наступних розділах О. Безносова розповідає про виникнення німецько-менонітських братств і українського штундизму, а також детально змальовує процес розповсюдження баптизму серед німецьких колоністів і менонітів, появу протестантів з-поміж православного населення, створення ними власних об'єднань, а також внутрішнє життя протестантських громад. При цьому текстові матеріали, які стосуються безпосередньо адвентистів, на відміну від баптистів, викладені автором менш детально. Зокрема, автор наводить дані щодо численності послідовників адвентизму в кінці XIX століття на Півдні України, зазначаючи, що вона була зовсім незначною.

Чітко і ґрунтовно автор описує внутрішню організацію громад євангелістів, до яких були віднесені й адвентисти. Однак характеризується ця організація узагальнено. При цьому не наголошується на існуючій специфіці кожної з протестантських конфесій. У черговому розділі О. Безносова достатньо розлого і ґрунтовно змальовує заходи боротьби православної церкви з пізніми протестантами. Деяко стисліше висвітлено політику влади щодо них. Загалом же праця сприймається як багатопланове й цілісне дослідження. Більшість з опублікованого свого часу було введено в науковий обіг уперше, що підвищує вагомість наукового доробку О. Безносової.

До проблематики вітчизняної історії пізніх протестантських конфесій в регіонах звертається також І. Опря. Спочатку це були переважно статті з використанням загальновідомої літератури, які друкувалися в різноманітних виданнях і були присвячені історії баптизму, євангельського християнства й адвентизму на українських теренах.<sup>10</sup> У 2006 ж році вищеназваний історик захистив дисертацію,<sup>11</sup> в якій підсумував свої попередні напрацювання з історії пізнього

---

христианские исповедания» в Крыму (1862 – 1917 гг.) / Вопросы германской истории. – Днепропетровск, 2005. – С.5 – 14.

<sup>10</sup> Див.: Опря Ігор. З історії адвентизму на Правобережній Україні. // Людина і світ. – 2000. – №10. – С.34. – 36; його ж: З історії адвентистів [Електронний ресурс]: Електронна Християнська Библиотека / Євангельське рухання в Євразії. Матеріали і документи. Випуск 1.1. – Одеса, 2002. – 1 електрон. диск (CD-ROM): цв.; 12 см. – Системні вимоги: Pentium-256; 32 Mb RAM; Windows 98/2000XP; MS Internet Explorer, версія 5.0 і вище.

<sup>11</sup> Опря І.А. Становище та діяльність пізньопротестантських громад Правобережної України (1900 – 1917 рр.): автореф. дис. на здобуття наук. ступеня к. і. н. – К., 2006.

протестантства, окресливши коло дослідження регіоном Правобережної України і періодом, який є складовою і нашого дослідження.

Автор традиційно аналізує чинники, які сприяли зростанню популярності євангелістів, а також з'ясовує спільні й відмінні риси віровчення та організації протестантських об'єднань, зазначаючи, що кожне з них вирізнялося особливостями догматики та внутрішнього устрою, проте спільними залишалися основні віросповідні принципи. Далі І. Опря відтворює місіонерську, видавничу та освітню діяльність протестантів і зокрема адвентистів. Наслідком їх успішності було приєднання до протестантства нових прихильників. При цьому, на нашу думку, варто було вказати на відмінності в численності кожної з досліджуваних конфесій, оскільки, наприклад адвентисти, з різних причин за кількістю суттєво поступалися баптистам і євангелістам.

В останньому розділі автор досліджував стосунки протестантів з органами влади та православною церквою. З'ясовано, що вони склалися непросто, що зумовлювалося значною мірою відсутністю у владних колах чіткої позиції щодо «сектантів». Законодавчо проголошені в 1905 – 1906 роках релігійні свободи були наслідком революційних подій, і після настання реакції цей процес набрав зворотних обертів і спричинив, як справедливо зауважує автор, з 1910 року нову хвилю утисків, що під час Першої світової війни змусило протестантів згорнути активну місіонерську діяльність.

На завершення аналізу дисертації І. Опрі зазначимо, що вона є важливою і, безумовно, цінною складовою дослідження євангельського руху на теренах України, містить значний фактичний матеріал, водночас робота, на нашу думку, дещо б виграла, якби в ній було більше приділено уваги саме регіональному, а не загальноукраїнському аспекту розвитку конфесій, а також акцентовано увагу на особливостях діяльності кожної з них.

2) До робіт, які є дотичними до нашої проблематики, за концептуальністю і методологією дослідження певної релігійної організації у період Російської імперії важливою є праця Г. Надтоки «Православна церква в Україні 1900 – 1917 років: соціально-релігійний аспект».<sup>12</sup> Автор вивчає становище та реформи православної церкви в Україні і при цьому зауважує, що вона переживала не найкращі часи, оскільки не змогла подолати кризові явища у своєму розвитку. Це сприяло поширенню «сектантства», стосунки з яким достатньо послідовно і ґрунтовно аналізує Г. Надтока. На думку історика, невідповідне до віросповідної свободи православне духовенство в

<sup>12</sup> Надтока Г.М. Православна церква в Україні 1900 – 1917 років: соціально-релігійний аспект. – К., 1998.

Україні зазнало тоді відчутних втрат у місіонерському протиборстві не тільки з католицькою церквою, але і з численними громадами євангельського толку. Автор ретельно простежив й еволюцію ролі православної церкви в системі суспільних відносин, таким чином заклавши підвалини для аналогічних досліджень у цей період інших конфесій.

У деяких книгах історія адвентизму досліджується лише епізодично. До таких праць належить двотомник В. Франчука «Просила Россия дождя у Господа».<sup>13</sup> Автор усебічно досліджує історію п'ятидесятництва на теренах України від його виникнення і до сьогодення. Водночас висвітлюючи передумови зародження цього віровчення він характеризує й адвентистів, які передували п'ятидесятництву.

З концептуальної точки зору для нашої роботи цікавими є й наукові розвідки В. Пашенка, Л. Шугаєвої, Т. Нагорної,<sup>14</sup> в яких досліджуються трансформації православного сектантства у Російській імперії.

3) Охарактеризуємо тут твори, присвячені історії адвентистів сьомого дня, видрукувані в Російській державі в цілому. Першою з них поправу слід вважати працю конфесійного адвентистського історика Г. Лебсака.<sup>15</sup> Ця книга є одним із перших історичних літературних творів Церкви адвентистів сьомого дня про роки її становлення в Російській імперії. У ній використано матеріал, узятий з місцевої та закордонної адвентистської та іншої літератури, що перевірявся і систематизувався автором упродовж майже 30 років. Дослідження охоплює період від середньовічної Реформації і до 1917 року. Автор детально і глибоко розкриває ті чинники, які передували появі нового євангельського вчення як за кордоном, так і на території Російської держави. Логічним і послідовним є виклад процесу формування

<sup>13</sup> Франчук В.И. Просила Россия дождя у Господа [Электронный ресурс]: Электронная Христианская Библиотека / Евангельское движения в Евразии. Материалы и документы. Выпуск 2. – Одесса, 2003. – 1 электрон. диск (CD-ROM): цв.; 12 см. – Системные требования: Pentium-256; 32 Mb RAM; Windows 98/2000XP; MS Internet Explorer, версия 5.0 и выше.

<sup>14</sup> Пашенко В.О., Нагорна Т.В. Л.М. Толстой і духобори: основні етапи взаємин наприкінці XIX – на початку XX століть // Український історичний журнал. – 2006. – №3. – С.56 – 68; Шугаєва Л.М. Православне сектантство в Україні: особливості трансформації. – Рівне, 2007; Нагорна Т.В. Духовні християни в Україні наприкінці XVIII – у першій половині XIX століття: автореф. на здобуття наук. ступеня к. і. н. – Запоріжжя, 2007.

<sup>15</sup> Лебсак Г.И. Великое Адвентистское Движение и Адвентисты Седьмого Дня в России. – Ростов-на-Дону, 2006.

церковної організації адвентистів на початку ХХ століття в імперії, у тому числі й на її українських територіях. Книга містить чимало фактичного матеріалу, оскільки Г. Лебсак був сучасником тих подій і одним із лідерів руху адвентистів, який об'їздив немало українських регіонів і тому багатьох віруючих знав особисто. Став у нагоді авторові й досвід його роботи у видавництві періодичного друкованого органу адвентистів журналу «Маслина», матеріали якого були використані у книзі.

Зазначена праця Г. Лебсака має чітку і, на наш погляд, аргументовану структуру, яка стала основою практично всіх досліджень наступних адвентистських істориків. Без цитування книги Г. Лебсака не обходиться жодна з серйозних історичних розвідок про минуле Церкви адвентистів сьомого дня.

Наступним у нашому огляді твором, який досліджує історичне минуле названої конфесії, є праця В. Тепоне.<sup>16</sup> Автор простежує розвиток адвентизму в Росії у перебігу з'їздів, конференцій, пленумів та їхніх рішень за період з кінця ХІХ століття і до 1990 року. Матеріал викладено чітко і хронологічно послідовно. Водночас у ньому відсутні ті складові, які б зв'язували окремі розділи в єдиний зміст. Безумовним надбанням роботи є те, що в ній уміщено багато фотознімків учасників зібрань адвентистів, висвітлюються долі деяких керівників організацій.

Вагомі здобутки з історії адвентизму в Росії належать Д. Юнаку.<sup>17</sup> У своїй двотомній праці він виклав історичні відомості про розвиток адвентизму в Російській імперії за період з другої половини ХІХ століття до 2000 року. Автор, поряд із коротким висвітленням історії конфесії на американському континенті й Європі, присвятив значну кількість матеріалу зародженню та становленню адвентистів у Російській імперії, зокрема формуванню структури Російського місіонерського поля, Німецько-російського уніону, а з 1907 року Російського уніону. При написанні тексту використовується періодика адвентистів початку ХХ століття, а також частково архівні матеріали. Водночас більшість тексту книги присвячена вивченню церкви у другій половині минулого століття. Крім того, основний зміст праці Д. Юнака приділено подіям, які стосувалися безпосередньо російської частини

<sup>16</sup> Тепоне В.В. Из истории Церкви Адвентистов Седьмого Дня в России. – Калининград, 1993.

<sup>17</sup> Юнак Д. История Церкви христиан АСД в России: В 2-х т. Т.1 / Дмитрий Онисимович Юнак. – Заокский: Источник жизни, 2002. – 448 с., [44] л. факс; Юнак Д. История Церкви христиан АСД в России: В 2-х т. Т.2 / Дмитрий Онисимович Юнак. – Заокский: Источник жизни, 2002. – 352 с., [60] л. факс.

імперії, українські ж території, що було закономірно з огляду на тему дослідження, залишилися переважно поза увагою автора.

Походження, формування і сучасне становище Церкви адвентистів сьомого дня висвітлюються в роботі ще одного російського дослідника А. Григоренка.<sup>18</sup> Так, автор глибоко і ретельно розкриває соціально-культурні й історико-релігійні передумови адвентизму, визначає його місце з-поміж решти християнських течій. Дослідником розглянуто також найважливіші періоди розвитку адвентизму в Росії, із яких більш детально висвітлено, знову ж таки, радянський.

Грунтовні напрацювання з історії адвентизму в Росії належать і Є. Зайцеву, ректору Заоцького християнського гуманітарно-економічного інституту (Росія). Євген Володимирович є учасником наукових конференцій з проблем свободи совісті в Росії.<sup>19</sup> Головною ж працею з теми є його монографія «История Церкви адвентистов сьмого дня в России»,<sup>20</sup> яка написана на основі розроблених і апробованих лекцій для студентів названого інституту. Автор досліджує історичні, політичні і культурні передумови виникнення конфесії адвентистів у Росії, а також послідовно викладає її історію від витоків і до 90-х років ХХ століття. Для нас важливо, що увагу приділено й досліджуваному нами періодові, в якому авторові вдалося на основі відомої літератури з адвентизму проаналізувати витoki віровчення, а також неупереджено висвітити історію цієї конфесії в Росії. І хоча цей збірник лекцій написаний без залучення значної кількості фактажу, все ж таки висновки автора з ключових питань змісту, наприклад, з організаційного становлення церкви адвентистів, політики самодержавства щодо них, заслуговують на беззаперечну увагу читачів.

4) Після проголошення незалежності України та появи реальної свободи віросповідань у державі став відчуватися попит на праці, які б висвітлювали історію конфесії на вітчизняних теренах. Крім того, це зумовлювалося необхідністю ознайомити населення, а іноді й владу з історією віровчення адвентистів як для забезпечення повноцінного легального існування організації, так і для наступної широкої місіонерської діяльності. І слід зазначити, що це було обґрунтовано,

<sup>18</sup> Григоренко А.Ю. Эсхатология, миллениаризм, адвентизм: история и современность / А.Ю. Григоренко. – СПб.: Европейский Дом, 2004. – 392 с.

<sup>19</sup> Див.: Зайцев Е.В. Адвентисты сьмого дня в России. Церковь традиционная или нетрадиционная / Свобода совести в России: исторический и современный аспекты. Выпуск 3. Сборник статей. – Москва: Российское объединение исследователей религии, 2006. – 569 с. – С.225 – 242.

<sup>20</sup> Зайцев Е.В. История Церкви адвентистов сьмого дня в России / Евгений Владимирович Зайцев. – Заокский: Источник жизни, 2008. – 544 с.



оскільки саме на зорі незалежності нашої держави адвентистські громади зростали найбільш швидко.

Серед найперших робіт, в яких вивчалися безпосередньо вітчизняні адвентисти, виокремимо дисертацію В. Докаша.<sup>21</sup> Вона присвячена богословським аспектам, догматиці адвентистів сьомого дня. Відзначаючи результати, отримані вченими релігієзнавцями у вивченні окремих аспектів проблеми, автор зазначає, що дослідники адвентизму в тій мірі, в якій це стосується етичного вчення церкви, аналізували конфесію загалом з критичних позицій, поверхово, без урахування специфіки. При цьому не були визначені основні категорії етичної концепції, був відсутнім науковий аналіз специфіки трактування адвентистами декалога. Також недостатньо були вивчені заповідь про суботу, санітарна реформа адвентистів, їхнє релігійне виховання тощо. Вищезазначені проблеми стали предметом дослідження у праці В. Докаша, у якій, попри її філософське спрямування, є дороговказ і для історичних розвідок, що так чи інакше пов'язані з історією адвентизму, адже без усвідомлення основних догматичних принципів існування конфесії неможливо адекватно оцінити її розвиток.

У своєму наступному дослідженні «Трансформація есхато-хіліастичних концептів протестантської теології»<sup>22</sup> В. Докаш розширив сферу свого наукового пошуку до аналізу витоків та типології есхатології як в історичному, так і класифікаційному плані. Проведені дослідження стали підґрунтям для визначення провідних тенденцій формування есхато-хіліастичної ідеології раннього протестантизму, а також форми доктриналізації та реалізації провідних ідей апокаліптичного і есхато-хіліастичного спрямування у доктринах пізнього протестантизму, визначені їхні загальні положення і конфесійну специфіку, зроблені прогнози щодо основних тенденцій розвитку протестантської есхатології у сучасних умовах.<sup>23</sup>

У 90-ті роки м.ст. ще кілька робіт були присвячені дослідженню адвентизму саме у філософському вимірі. Зокрема, Л. Глинська у кандидатській дисертації вивчала філософські аспекти віровчення адвентистів сьомого дня, з якими адвентистська церква намагалася

<sup>21</sup> Докаш В.И. Этическая концепция современного адвентизма: автореф. дисс. на соискание учен. степени к. филос. н.: 09.00.06 «Теория и история религии, свободомыслия и атеизма» / Виталий Иванович Докаш – К.: Институт философии АНУ, 1992. – 19 с.

<sup>22</sup> Докаш В.И. Трансформація есхато-хіліастичних концептів протестантської теології: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня докт. філос. наук. — К., 2007.

<sup>23</sup> Там само. – С.11.

адаптуватися в суспільстві в перші роки незалежності України.<sup>24</sup> Ще один автор - А. Московчук розкриває сутність практики соціального служіння церкви адвентистів в українському суспільстві, зокрема її ефективну спрямованість на моральне виховання людей, духовне оздоровлення суспільства.<sup>25</sup>

Історію адвентистів сьомого дня в Україні вперше ґрунтовно виклали з нагоди 110-ти річчя церкви в 1997 році О. Парасей та М. Жукалюк.<sup>26</sup> Їхня праця насичена великою кількістю подій, фактів, значна частина яких була введена у читацький обіг уперше. У книзі досліджується зародження адвентизму, видавнича діяльність в українських землях, а також організація церкви, щоправда, у масштабах усієї держави. Період кінця ХІХ – початку ХХ століття порівняно з наступними етапами історії церкви в радянському суспільстві описаний авторами поверхово. Що й зрозуміло, адже дослідники були очевидцями розвитку церкви саме в роки радянської влади. Праця присвячена передусім характеристиці суто релігійних аспектів діяльності, хоча й це виглядає закономірно, оскільки книга адресована передусім віруючим адвентистам. Водночас це не применшує значення книги в цілому, адже її матеріали є фундаментом для наукового вивчення історії адвентистів сьомого дня в Україні.

Логічним продовженням названої праці стала робота М. Жукалюка «Вспомінайте наставників ваших»,<sup>27</sup> у якій історія Церкви адвентистів сьомого дня простежується в контексті висвітлення біографій її безпосередніх творців. Вважаємо, що немає сенсу перелічувати всі постаті адвентистського руху, які розглядаються у книзі. Зазначимо лише те, що з сімдесяти восьми біографій шість належать учасникам досліджуваного нами періоду, до вивчення діяльності яких ми так чи інакше зверталися у своїй науковій розвідці.

<sup>24</sup> Глинська Л.Ф. Роль імісце філософії в системі теології адвентистів сьомого дня: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук: спец. 09.00.06 «Теорія та історія релігії і атеїзму» / Людмила Федорівна Глинська. – К., 1995. – 24 с.

<sup>25</sup> Московчук А.В. Декалог і проблема свободи в морально-етнічній концепції адвентизму: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук: спец. 09.00.11 «Релігієзнавство» / Анатолій Васильович Московчук. – К., 1999. – 20 с.

<sup>26</sup> Парасей А.Ф., Жукалюк Н.А. Бедная, бросаемая бурей... / Исторические очерки к 110-летнему юбилею Церкви адвентистов седьмого дня в Украине / Александр Федорович Парасей, Николай Арсентьевич Жукалюк. – К.: Джерело життя, 1997. – 340 с.

<sup>27</sup> Жукалюк Н.А. Вспомінайте наставників ваших (історія Церкви адвентистов седьмого дня в личностях) / Николай Арсентьевич Жукалюк. – К.: Джерело життя, 1999. – 672с.

Усебічною з науково-історичної точки зору є спільна праця вже згаданих авторів — М. Жукалюка та В. Любащенко.<sup>28</sup> Ця робота, яка побачила світ у 2003 році, є квінтесенцією тривалих, копітких науково-публіцистичних пошуків названих та інших істориків про становлення, розвиток і структуру Церкви адвентистів сьомого дня в Україні. Історії руху приділено загалом небагато матеріалу, здебільше того, що не ввійшов у попередні видання. Переважна ж більшість тексту присвячена сучасному стану церкви. Зокрема йдеться про будову її організації, яка має досить складну і розгалужену структуру, поділену на окремі відділи. Детально аналізуються основи вчення адвентистів сьомого дня з урахуванням його еволюції за минулі роки. Новою є друга частина праці, в якій викладені основи соціального вчення церкви, програмування її стосунків з державою, екуменізм.

2004 року центральне видавництво адвентистів в Україні надрукувало книгу «Історія Церкви християн Адвентистів Сьомого Дня в Україні», яка так само була розрахована на пересічного читача.<sup>29</sup> У ній популярно розкриваються головні богословські положення Церкви адвентистів сьомого дня, її роль у житті віруючого, головні принципи сучасних відносин з державою, сутність адвентистського розуміння питань християнської етики, здоров'я, культури, економіки, екуменізму та соціального служіння. Крім того, дуже стисло, у загальних рисах змальовується історія вітчизняного адвентизму. Зауважимо, що це видання — одне з небагатьох, яке написано українською мовою.

Після відзначення на зламі століть ювілею Церкви адвентистів сьомого дня та виходу загальних розвідок з її історії адвентизму виникла потреба в поглибленому вивченні його в регіонах. Тому з'являються праці, в яких досліджується історичне минуле окремих громад. У цьому напрямку деякі історичні розвідки регіонального характеру здійснюють сучасні віруючі адвентисти, які цікавляться історією місцевих організацій.

З робіт, які написані самими адвентистами і присвячені вивченню адвентизму в регіонах, виокремимо книгу В. Джулая.<sup>30</sup> У ній найбільш повно представлена історія громади адвентистів сьомого дня в Полтаві від її зародження і до сьогодні. Проте основну увагу автор концентрує на повоєнному періоді історії місцевої церкви, першому

---

<sup>28</sup> Жукалюк Н., Любащенко В. История Церкви христиан Адвентистов седьмого дня в Украине / Николай Жукалюк, Виктория Любащенко. – К.: Джерело життя, 2003. – 320 с.

<sup>29</sup> Історія Церкви християн Адвентистів Сьомого Дня в Україні. – К., 2004.

<sup>30</sup> Джулай В. Дом на камне. – К., 2003.

десятиліттю діяльності адвентистів у місті присвячено небагато матеріалів.

Відзначимо також працю О. Опаріна.<sup>31</sup> Її автор висвітлює історію громад адвентистів та життєві шляхи їх членів у місті Харкові від початку ХХ і до початку ХХІ століть. Праця написана з використанням монографій і періодики адвентистів та спогадів учасників подій — членів місцевої церкви. Водночас автор послуговувався і деякими архівними справами. Виникнення і перші роки діяльності адвентистів у Харкові висвітлені О. Опаріним найменше, проте ці дані підтверджуються існуючими в нас архівними матеріалами.

Загалом же зазначимо, що розглянуті книги — це, напевно, перші спроби сучасних адвентистів дослідити історію церкви адвентистів та її учасників на регіональному рівні. Сподіваємося, що вони не стануть останніми.

В ювілейні для церкви роки сучасне її керівництво видає яскраві брошури,<sup>32</sup> розраховані передусім на віруючих адвентистів. У них стисло і компактно висвітлюються головні віхи церковної історії, наводяться спомини ветеранів руху, характеризується сучасне становище організації та викладається перспектива її розвитку на майбутнє.

Отже, зазначена тема певною мірою представлена у сучасній історіографії. Зокрема в ній висвітлені передумови та причини появи і становлення пізнього протестантизму на українських теренах, становлення церковної структури адвентистів сьомого дня, розвиток адвентизму в окремих регіонах, законодавча політика російського царату щодо пізніх протестантських громад. Насамкінець розгляду історіографії зазначимо, що автори праць з історії адвентистів сьомого дня ввели в науковий обіг як власні дослідження, так і значну кількість документів, окреслили той спектр питань, які підлягають науковій розробці. Водночас комплексна розробка проблематики на основі залучення широкого кола джерел, зокрема архівних, і сьогодні залишається актуальною для дослідників.

---

<sup>31</sup> Опарин А.А. Юбилейный год. Очерки истории адвентизма в Харькове. — Харьков, 2006.

<sup>32</sup> Див.: Прошедшие сквозь тысячелетие... / Ветеран. — 2005. — №1.



## РЕЛІГІЄЗНАВЧІ ДИСЕРТАЦІЇ 2008 РОКУ

Протягом 2008 року на засіданнях Спеціалізованої вченої ради Д 26.161.03 при Відділенні релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України відбувся успішний захист двох докторських і п'яти кандидатських дисертацій. Докторами філософських наук стали А.В.Арістова і В.В.Климов, які захистили відповідно дисертації «Релігійні конфлікти в перехідних європейських суспільствах: природа, динаміка, вплив на релігійно-суспільні процеси» та «Православне чернецтво в Україні: релігієзнавчий аналіз суспільно значущої діяльності в проблемному дискурсі національної історії». На здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук захистили дисертації О.Соколова [«Розуміння свідомості у містичній традиції ісихазму (паламістичного синтезу): феноменологічно-релігієзнавчий аналіз»] та О.Спис [«Соціально-політичні і соціокультурні імплікації пізнього протестантизму в процесі трансформації українського суспільства»], на здобуття кандидата історичних наук – С.Побуцький [«Галицька митрополія в контексті міждержавних і міжконфесійних відносин XIV-XV ст.ст.»], О.Рибак («Хасидизм як вияв реформаційних процесів в іудаїзмі на території Російської імперії в середині XVIII – на початку XX сторіччя») та О.Лахно [«Опозиція в євангельсько-баптистському русі в УРСР (середина 40-х – 80-ті роки XX століття»)]. Відбувся успішний перезахист кандидатської дисертації І. Соломахи «Християнська антропологія Іоанікія Галятовського: філософсько-релігієзнавчий аналіз».



The 49<sup>th</sup> issue of the Bulletin “Ukrainian Religious Studies” consists such thematic blocks:

1. “DISCIPLINARY RELIGIOUS STUDIES”
2. “RELIGION IS IN CONTEXT OF SPIRITUAL LIFE”
3. “HISTORY OF RELIGIOUS AND RELIGIOUS STUDIES IDEA”
4. “HISTORY OF RELIGION”
5. “HISTORY OF RELIGION AND CHURCH IN UKRAINE”
6. “RELIGIOUS STUDIES DISSERTATION OF 2008”

**The rubric “DISCIPLINARY RELIGIOUS STUDIES”:**

The department of philosophy of religion of Religious Studies Department of Institute of Philosophy of National Academy of sciences of Ukraine during 2006-2008 executed the noted planned theme. Below give its sections in thesis exposition. Fully research material will be printed in a monography after the same name, which will go out in light to the end of 2009 year. A book it is possible it will be to use as by a train aid on Religious Studies specializations.

**In the rubric “RELIGION IS IN CONTEXT OF SPIRITUAL LIFE” there are in particular the following papers:**

K.Nedzel'skyi “Soteriological function of woman in national life of the Ukrainian people”; I.Bulyha “Educational discipline is «Christian ethics»: outside-confessional aspect”; L.Pogorila “Catholic bioethics as moral regulator of human action”; O.Savchuk “The problem of present-day Greek-Catholicism’s religious pluralism in conditions of post-modern”.

**In the rubric “HISTORY OF RELIGIOUS AND RELIGIOUS STUDIES IDEA” there are in particular the following paper:**

Ya.Marchenko “System of Origene’s Opinions According to Work “About Elements”: A.Rusnac “Religious-philosophical conception of Etienne Gilson: analysis of creation and structure of metaphysics”.

**In the rubric “HISTORY OF RELIGION” there are in particular the following papers:**

G.Sagan “State regulation of church policy in socialist Yugoslavia after Second World War”; L.Borodinska “Activity of Evangelic Christians in Poland (1918-1939)”.

**In the rubric "HISTORY OF RELIGION AND CHURCH IN UKRAINE" there are in particular the following papers:**

M.Kozlov "Influence of late heathen societies is on the world view of East Slavs of Early-Christianity period"; N.Katunina, H.Katunina "The Soviet legal proceedings in struggle against religious cults in Crimea (20-80<sup>th</sup> of XX century). In article is a judicial branch in struggle against religious cults is displayed. Also the facts of use of legal system in struggle against religion and cults are shown"; O.Bykova "Leadthrough of campaign from the exception of Church values in the period of hunger of 1921-1923"; R.Mnozhyns'ka "To history of the Ukrainian-German confessional mutual relations (1<sup>st</sup> half of XVI century)"; P.Yamchuk "Metropolitan Petro Mogila and his influence on modern religiously national processes in Ukraine": O.Gnatchuk "Religious basis of activity of womanish organizations in the days of national revival on Bukovyna (end of XIX - beginning of XX century); I.Muzychka "Place of Ukrainian Theological Scientific Society in history of Ukrainian Church and theology"; O.Buravs'kyi "Eleemosynary and cultural and educational activity Roman Catholic Church on Right-bank Ukraine (end of XVIII - beginning of XX century); R.Boyko "Activity of Greek-Catholics in the second half of 1960 - first half of 1980 as a display of anti-soviet opposition in society of western areas of Ukraine"; V.Borshchevych. "Mental horizons of orthodox clergy of Volyn' 20-30<sup>th</sup> years of the twentieth century"; Ya.Stotskyi "The influence of state authority on the situation of communities of late Protestantism in western regions of Ukraine in 1947-1953"; R.Sitarchuk "Review of modern historiography researches from history of Adventists of the Seventh day in Ukraine".



## ПРАВИЛА ОФОРМЛЕННЯ СТАТЕЙ

Рукописи для публікації в наступних числах бюлетеня подаються до редакції в одному роздрукованому примірнику (через 1,5 інтервали) і у вигляді **rtf**-файлу<sup>33</sup> у форматі текстового редактора Microsoft Word на дискеті 3,5" обсягом 0,5 друк. арк. (прибл. 20 тис. знаків із пропусками).<sup>34</sup> Роздрукований примірник статті та її електронний варіант мусять бути ідентичними. Шрифт: *Arial*, 12 чи *Times New Roman*, 12. Автоматичних переносів по тексту не розставляти.

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 (а за наявності й електронна) 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 стислу інформацію про основні ідеї та висновки статті (3). Україномовна і англійськомовна анотації мають бути ідентичними за змістом.

### Оформлення посилань:

- ✓ Посилання в статті на використані джерела слід наводити прямо в тексті у квадратних дужках за їх наскрізною нумерацією у відповідності з існуючим бібліографічним стандартом (**якщо цитована праця в оригіналі не є україномовною, то в посиланні її автор (автори), назва та місце видання подаються мовою оригіналу і на українську не перекладаються**). (*Список використаних джерел у кінці статті не подається*.) Цитати з іншомовних джерел (у тому числі й з російськомовних) наводяться автором в українському перекладі (або з офіційного україномовного видання, або ж у випадку відсутності останнього автор здійснює переклад сам).

*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

<sup>33</sup> Через свою текстову структуру формат RTF (Rich Text Format) набагато безпечніший із погляду поширення комп'ютерних вірусів, у той час як файли формату DOC є одним з інструментів передачі вірусів між комп'ютерами. Таким чином, створений і збережений Вами у редакторі MS Word текст у форматі doc, Ви мусите зберегти у форматі rtf (Rich Text Format). Для цього у MS Word виберіть «Зберегти як ...»; тип файлу вкажіть «Текст у форматі RTF (\*.rtf)».

<sup>34</sup> Точну кількість символів із пропусками у статті визначає опція Microsoft Word „Статистика” (див. закладку меню „Сервіс”).



напрямоків” [Бондаренко В. Релігійна ситуація в Україні і перспективи її розвитку // Релігійна свобода: природа, правові і державні гарантії: Науковий щорічник.- К., 1999.- С. 73]. *Або, наприклад, якщо джерело знаходиться в Інтернеті:* [Хантингтон С. Столкновение цивилизаций и переустройство мирового порядка (отрывки из книги) // Pro et Contra.- Т. 2.- <http://pubs.carnegie.ru/P&C>].

- ✓ Посилання на архівні документи наводити також у відповідності з існуючим стандартом.

*Наприклад:* [Центральний Державний історичний архів України у м. Києві (далі – ЦДАУ).- Ф. 442, Оп. 642, Спр. 497]; [Державний архів Львівської області (далі – ДАЛО).- Ф. 3, Оп. 1, Спр. 71, Арк. 17].

- ✓ Посилання на тексти Біблії подавати прямо в тексті в овальних дужках згідно з прийнятим міжнародним стандартом<sup>35</sup> (скорочена назва книги Біблії, розділ, двокрапки, вірш / вірші).

*Наприклад:* (Мк. 1:9) (де „Мк.” – Євангелія від Марка, „1” – розділ 1, „9” – вірш 9. Скорочені назви всіх книг Біблії наводяться в 21 числі бюлетеня (див.: Бібліографічний стандарт назв книг Біблії // Українське релігієзнавство.- № 21.- 2002.- С. 138-140).

**Можливий виняток:** Доцільно наводити посилання на літературу не в тексті, а оформляти їх як підрядкові (тобто під рискою на нижньому колонтитулі сторінки) в разі, коли автор відсилає читача до якогось масиву джерел або ж посилання є надто великим за обсягом і подається всередині речення. Такі підрядкові посилання подаються по статті арабськими цифрами за наскрізною нумерацією (1, 2, 3, ...) і створюються у Microsoft Word опцією „Виноска” в меню „Вставка” або ж виведеною на панель відповідною кнопкою).

\* \* \*

Згідно з постановою Президії ВАК України від 15.01.2003 р. №7-05/1, до друку приймаються лише наукові статті, які мають такі необхідні елементи:

- постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими чи практичними завданнями;
- аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання даної проблеми і на які спирається автор, виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується означена стаття;
- формулювання цілей статті (постановка завдання);
- виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів;
- висновки з даного дослідження і перспективи подальших розвідок у даному напрямку.

***Неправильно оформлені наукові статті  
до розгляду не приймаються і не друкуються***

<sup>35</sup> Це стосується і посилань на тексти інших священних книг, наприклад, Корану, Книги Мормона та ін.