

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



Українське релігієзнавство

№51

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

О. Нельга, доктор соціологічних наук

В. Пащенко, 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)

Рецензенти статей 51 числа УР :

д.ф.н. А. Глушак, д.ф.н. А. Колодний,

д.ф. н. Л. Филипович, д.і.н. О. Уткін

Рекомендовано до друку

вченою радою

Відділення релігієзнавства

Інституту філософії

імені Г.С. Сковороди НАН України,

Протокол № 15 від 15 вересня 2009 р.

© Українська Асоціація релігієзнавців, 2009

© Відділення релігієзнавства Інституту філософії

імені Г.С. Сковороди НАНУ, 2009

© Автори статей

ЗМІСТ

1. ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ РЕЛІГІЇ

<i>Я.Гвоздецький.</i> Тлумачення проблеми щастя в історичному та філософсько-релігійному контексті.	5
<i>І.Горохолінська.</i> Філософсько-релігійні ідеї Д.Юма та їх вплив на формування ідейного поля філософії релігії І. Канта.	13
<i>А.Щедрін.</i> Вторинні міфи як соціокультурний феномен.	20
<i>Т.Зінкевич.</i> Феномен громадянської релігії у порівняльному висвітленні.	27

2. РЕЛІГІЯ В КОНТЕКСТІ СУСПІЛЬНОГО ЖИТТЯ

<i>В.Климов.</i> Релігійна самоідентифікація в Україні періоду незалежності: рівень, характер, проблемність, тенденції.	37
<i>Л.Брага, Г.Рогова.</i> Релігія і політика в контексті демократичних перетворень в республіці Молдова (рос. мовою).	51
<i>Н.Куліш.</i> Сучасний розвиток державно-церковних відносин як проблема.	62
<i>А.Булатов.</i> Політологічний аналіз державно-конфесійних і міжконфесійних відносин в Автономній Республіці Крим (рос. мовою).	70
<i>К.Недзельський.</i> Проблеми втілення ідеї креаціонізму в націє- та державотворення України.	77

3. ХРИСТІЯНСТВО В ЙОГО ІСТОРІЇ І СЬОГОДЕННІ

<i>А.Колодний.</i> Християнство і контексті історії духовної ситуації в Європі.	86
<i>П.Павленко.</i> Римський імперський космополітизм як чинник утвердження вселенськості християнства.	101
<i>І.Шевців.</i> Християнська філософія у творах Т.Г.Шевченка.	110

4. КОНФЕСІОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ

<i>М.Козлов.</i> Небесний воїн Хорс в язичницькій уяві східних слов'ян.	117
<i>Л.Москаленко.</i> Історичні форми релігійного лідерства на основі іудейських традицій.	125
<i>З.Швед.</i> Вибір «іншого» як реалізація особистої свободи в іудаїзмі.	133
<i>Л.Погоріла.</i> Соціальна доктрина Римо-Католицької Церкви: творча робота жінки.	142

5. З ІСТОРІЇ РЕЛІГІЙНОГО ЖИТТЯ

<i>К.Вергелес.</i> Русифікація православ'я в Україні як засіб асиміляції українського етносу.	150
--	-----

<i>В.Борщевич.</i> Вияви національної тотожності православного духовенства Волині у 40-80-х роках ХХ століття.	158
<i>Я.Стоцький.</i> Римо- та вірмено-католицизм в галичанських областях України в 1944-1946 роках.	168
<i>Г.Саган.</i> Міжнародні релігійні зустрічі як форма співпраці українських і югослов'янських кліриків (1950-1980 роки).	178
СУМНА ІНФОРМАЦІЯ	190
КОНФЕРЕНЦІЇ	193
SUMMARY	197
ДО ВІДОМА АВТОРІВ	199
Приклади оформлення бібліографічного опису у списку джерел, який наводять у дисертації, і списку опублікованих робіт, який наводять в авторефераті.	202

Я.Гвоздецький * (м. Івано-Франківськ)

ТЛУМАЧЕННЯ ПРОБЛЕМИ ЩАСТЯ В ІСТОРИЧНОМУ ТА ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЙНОМУ КОНТЕКСТІ

В час розвитку науки, накопичення інформації та різноманітних духовно-моральних проблем в сучасному світі перед людиною постає багато різних життєвих орієнтирів. Для їх досягнення використовуються різні засоби і методи, за допомогою яких людина намагається знайти своє місце у світі, реалізувати себе як особистість. У постійних пошуках людина намагається знайти гармонію із зовнішнім та внутрішнім світом, відчувати себе щасливою, що є свідченням гармонії духовного й матеріального в людині.

Мета повідомлення: розглянути проблему щастя людини у філософсько-релігійній інтерпретації та проаналізувати історичну тенеу розвитку даної проблеми у філософії та релігієзнавстві. Виходячи з означеної мети, ми ставимо завдання з'ясувати, яким чином розглядалась проблема в історичному процесі та яке її бачення в філософії та релігієзнавстві на сьогодні.

В епоху античності проблему щастя людини досліджували Аристотель, Епікур, Сенека, а також їхні послідовники. В період середньовіччя щастя набуло християнської інтерпретації. Його розглядали Августин Блаженний, Тома Аквінський, Оріген.

Серед вітчизняних мислителів, які обмірковували дану проблему, були Володимир Мономах, Нестор Літописець, Іларіон Київський, а вже пізніше, з XVI ст., Іван Вишенський, Йов Княгиницький, Віталій з Дубна, Ісайя Копинський, Станіслав Оріховський, Юрій Рогатинець, Григорій Сяноцький, Касіян Сакович, Лаврентій Зизаній та інші. Означену нами проблему досліджували в сучасній філософії та релігієзнавстві С. Ярмусь, В. Ларіонова, С. Кияк, а в історичному контексті її розглядали історики філософії Д. Чижевський, В. Горський, С. Возняк та інші. Особливу увагу в нашому дослідженні приділяємо українському мислителю Григорію Сковороді, який ґрунтовно досліджував проблему щастя людини.

* Гвоздецький Я.П. – аспірант кафедри релігієзнавства і теології, Прикарпатського національного університету імені В. Стефаника.

Як бачимо, щастя розглядали в усі часи видатні мислителі, філософи, письменники, поети. Актуальним воно є і в сучасній філософії, антропології, етиці та релігієзнавстві. Аналізуючи обрану для дослідження нами проблему, слід зазначити, що її розглядали протягом усіх історичних епох по-різному.

Так у період античності людина мислилась, як частина природи, а задоволення від земних насолод вважалось найбільшим щастям для людини. Однак Аристотель виокремив дві складові частини в понятті щастя: внутрішню - духовну досконалість і зовнішню - матеріальне благополуччя. На його думку, щастя – це стан задоволення від добродесної діяльності. Головними умовами щастя філософ вважав моральне та інтелектуальне вдосконалення, здоров'я і наявність певних зовнішніх благ, дружбу та активну громадянську позицію [Див.: Ларіонова В.К. Історія етичних учень. Посібник. – Івано-Франківськ, 2004. – С.73].

Епікур наголошував на тих різновидах людської втіхи, що мають переважно духовний характер. Загалом, в античний час обстоювалась думка про те, що орієнтація на досягнення щастя є етично-непродуктивною. Спираючись на це, Сенека стверджував, що добродесність є достатньою для щастя.

Якщо антична етика, що мала характер розумовий і натуралістичний, ґрунтувалась на спрощеному розумінні щастя людини (у досконалій людині ірраціональна частина повинна перебувати під повним контролем раціональної, що забезпечить їй, як “розумній істоті”, “міру щастя”), але вона не дійшла до визнання того, що окрема, жива, реальна, “цілісна” людина є не тільки виявлена в ній сила, свобода, розум, а й водночас і слабкість, залежність, постійне боріння між добром і злом. Усвідомлення всього цього приходить в античний світ лише разом із християнством.

Погляди українських гуманістів на тілесне й духовне начало в людині, на співвідношення розуму та відчуттів і, відповідно, проблему щастя, гармонії людського існування формувались на основі переосмислення і синтезі уявлень їх з давньоукраїнськими дослідниками та з новітніми ідеями західного Відродження, що посприяло розв'язанню проблеми співвідношення духовного і тілесного начал в людині. Так, у княжу добу поєднання східно-патристичного (візантійського) розуміння цієї проблеми з поганськими уявленнями давніх українців про духовну і тілесну частину людської природи мало своїм наслідком те (про це свідчить, наприклад, “Ізборник 1073 р.”), що душа і тіло розглядались як дві рівноправні субстанції, які перебувають у нерозривній єдності. Як слушно зазначав професор Горський В.С., філософській думці цього періоду притаманна навіть переважна увага до тілесної природи в людині, замилювання красою і силою людського тіла, яке розглядалося часом як свідчення душевної досконалості людини. Про це свідчить, зокрема, і “Повчання” Володимира Мономаха та інші давньоукраїнські твори. Негативно сприймалося лише надмірне захоплення плотським. Згодом, із утвердженням християнства, особливо з поширенням в Україні візантійських і балканських містичних

учень, посилюються тенденції до приниження плоті, увага зосереджується на духовній стороні людської природи, на здатності останньої до входження в глибини трансцендентного, до набуття людиною стану обожнення [Горський В.С. Історія української філософії. - К., 1996.- С. 168].

Український гуманізм кінця XVI – першої третини XVII ст., як явище християнської, зокрема європейської, духовної культури доби Відродження, утверджує право людини на земне щастя, повноцінне задоволення своїх духовних і тілесних потреб, особисте самовираження. Серед численних духовно-суспільних вартостей, які складають зміст християнської віроповчальної парадигми, вагоме місце займає саме проблема щастя.

В Україні ідеал гармонійної особистості одержав найяскравіший вияв у творчості Станіслава Оріховського, Юрія Рогатинця, Григорія Сяноцького, Кирила-Транквіліона Ставровецького, Касіяна Саковича, Лаврентія Зизанія, Григорія Сковороди та ін. [Возняк С. М. та ін. Філософська думка України: імена та ідеї. - Івано-Франківськ, 2003].

Більшість українських гуманістів розуміли щастя як можливість здійснення вільного й всебічного розвитку особи, як реалізацію людиною своїх творчих потенцій, закладених у неї Богом, як задоволення її духовних і тілесних потреб. Проте серед українських гуманістів кінця XVI – початку XVII ст. були й ті, хто стояв на позиціях нехтування тілесних начал у людині, принесення їх в жертву духовному. Це – представники аскетичного напрямку української філософії цього часу (Іван Вишенський, Йов Княгиницький, Віталій з Дубна, Ісайя Копинський та ін.). Вони розвивали свої філософсько-етичні ідеї переважно на основі києворуської духовної традиції, неоплатонізму “Ареопагітик ” і на візантійському ісихазмі та не поділяли поглядів своїх сучасників з кола українських культурних діячів, які вважали можливим синтез основних положень православ'я з інокультурними впливами. Однак, при всій релігійній крайності, саме людина стає центральною постаттю їхніх учень. Ними визнавалася реальність досягнення людиною щастя під час земного існування шляхом піднесення її духовно-моральної сутності до рівня божественного начала. Своєрідне тлумачення окремих положень християнської антропології в умовах загострення міжконфесійних взаємин кінця XVI – початку XVII ст. поступово набуло в їхніх вченнях реформаційного забарвлення [Горський В.С. Історія української філософії. - С.185].

В українській філософії першої половини XVIII ст. вже намічається тенденція подолання спрощеного погляду на етику як на суто прикладну дисципліну, завдання якої зводилось лише до коментування моральних настанов. Етичні теорії Ф. Прокоповича, М. Козачинського, Г. Кониського та інших вітчизняних діячів того періоду не просто коментують і пропагують існуючі правила та моральні норми, а намагаються вивчити й проаналізувати моральний стан суспільства, роблять спроби дати практичні рекомендації щодо вдосконалення його морального врегулювання.

Все ж найглибше, найдосконаліше розвинув прогресивні ідеї вітчизняної етики видатний український мислитель Г. С. Сковорода, який всю свою філософську систему, як він це сам зазначає, присвятив розкриттю сенсу людського життя та пошуку щастя [Сковорода Г.С. Твори. - К., 1982.- Т.1. – С.198].

У центрі філософського світобачення Г. Сковороди постала людина та її щастя. Філософія, за його переконаннями, має бути наукою істинного життя, а відтак наукою про людину, сенс її буття, шляхи досягнення щастя в земному житті [Див.: Філософія Григорія Сковороди. – К., 1972. – С. 176].

Ідея людського щастя, розв'язується Г.Сковородою в єдності трьох основних координат існування всього суцього: макрокосмосу – це навколишній всесвіт, мікрокосмосу – це світ людини та світу символів – світ Біблії, а також світ концентрації духовних здобутків людської цивілізації, презентованих у міфології та фольклорі. Кожен із цих світів є двонатурним, тобто має дві природи внутрішню (духовну) та зовнішню (матеріальну). Першопричиною руху світів виступає природа внутрішня [Горський В.С. Історія української філософії. – С. 65].

Мислитель не заперечує ролі і значення наукових і технічних досягнень, але відзначає недостатність цього прогресу самого по собі для людського щастя, вважаючи важливішою в цьому розумінні науку про умови і способи забезпечення щасливого життя. Щастя Г.Сковорода тлумачить насамперед як найнеобхідніше благо, потребу в якому відчують усі. Порівняно до інших потреб, людина найбільше потребує щастя. Але не всі люди мають істинне уявлення про справжнє щастя. Здебільшого - як сучасна, так і тогочасна людина - пов'язує щастя з насолодою земними благами, володінням тлінними цінностями.

Професор С.Ярмусь завважив, щоб пізнати щастя, як твердив Г.С. Сковорода, необхідно пізнати Бога. Цей процес має бути як практичним, так і духовним, тому що людина є єдністю духу і плоті. Правильне розуміння світу, що виходить з правильного розуміння Бога, стає основою щастя. Головною ж перешкодою досягнення щастя людиною є страх смерті. Людське життя Г. Сковорода вважає подорожжю до справжнього щастя, яке не з тимчасовими примарними втіхами, а з тривалою веселістю духа, яка прагне істини добродетельності [Див.: Ярмусь С. Досвід віри українця. Вибрані твори. –К.: “Світ знань”, 2007. – С.174-186].

Григорій Сковорода приходив до висновку, що справжнє життя полягає в щасті, а щастя – в поєднанні природних здібностей із загальним інтересом. “Щаслив, хто сопряг сродную себе частую должность с общею,- пише він. - Сія есть істинная жизнь” [Сковорода Г.С. Твори. – К., 1982.- Т.1. – С. 287].

Сковородинівське поняття щастя складалося не тільки з відносин людини з Богом і зі своєю внутрішньою суттю, а також з іншими людьми. Щоб досягти розуміння та спілкування з іншими, необхідно зрозуміти суть людини, яка перебуває в стані “нерівної рівності”. Тут філософ використовує

парадокс з метою розбудити думку своїх слухачів. Він вважав, що саме парадокси краще відображають таємничу людську сутність.

Погляди Г. Сковороди на проблему щастя людини як важливу категорію її суспільного буття мають дієву актуальність сьогодні, зокрема в контексті духовного вдосконалення суспільства шляхом його виховання. Щастя Г. Сковорода тлумачить насамперед як найнеобхідніше благо, потребу в якому відчувають всі. Порівняно до інших потреб, людина найбільше потребує щастя. Але не всі люди мають істинне уявлення про справжнє щастя. Здебільшого як сучасна, так і тогочасна людина пов'язує щастя з насолодою земними благами, володінням тлінними цінностями.

З огляду на це, актуальною у вихованні є проблема зацікавлення людьми смисло-життєвими цінностями в умовах відчутного зростання аморалізму стосунків у суспільстві. Тому важливим є прищепити розуміння того, що почуття самоповаги, привілей почувати себе людиною досягається лише моральним шляхом. Допомогти знайти справжні цінності життя та показати моральні шляхи до них — у цьому найвище покликання педагога. Він зобов'язаний відкрити, насамперед молоді, що щастя - не що інше, як зустріч людини з собою - із справжньою людяністю у власній особі. Це також зустріч з іншою людиною, буття якої усвідомлюється як найвище особисте благо. Слушно тому звучить думка, що "предмет, із яким пов'язано щастя, ніколи не річ, але завжди особа" [Григорій Сковорода. Твори.-К., 1982.- Т-1. - С.176].

Погляд Сковороди на щастя – ідеалістичний, християнський, що ґрунтується на Священному Писанні та на особистому життєвому досвіді мислителя. Поняттю щастя він надає екзистенціального характеру. Воно стосується пізнання самого себе, природного обдарування людини, тобто сродності, відокремлення легкого і потрібного в житті від важкого і непотрібного, спокою серця, миру, дружби та любові з людьми і миру з Богом [Ярмусь С. Досвід віри українця. Вибрані твори. – С.174].

Як зазначає Дмитро Чижевський, особливу увагу Г. Сковорода приділяє пізнанню самого себе, що є способом здійснення мети людського життя. Людина повинна зрозуміти, що джерело щастя випливає з глибини її власної істоти. Проте пізнання взагалі, як і самопізнання, доступне людині тільки тоді, коли в процесі цього пізнання буває присутній Бог. В такий спосіб у Григорія Сковороди категорія щастя виходить поза рамки теорії та входить у царину життєвої моралі [Чижевський Д. Філософія Г.С.Сковороди. – Варшава, 1934. – С.132].

Важливою і цікавою у творчості Сковороди постає проблема сродності, тобто природжений людині нахил до даного людині способу життя й заняття. Мислитель робить висновок, що кожна людина може бути щасливою, якщо вона не розминеться зі своїм природним покликанням, з нахилом до певної форми життя і праці. Бо коли людина любить своє призначення, то вона щаслива. Такий висновок робить Сковорода на основі власного досвіду. Сродне життя – це легке і приємне, тому і щасливе.

Згідно з філософією Сковороди, щастя людини є її природним обдаруванням. Він говорив, що все потрібне для життя є легким, а те, що важке – непотрібне. Щастя в серці людини, серце в любові, а любов у законі вічного – наголошував мислитель у вступі до твору “Вступні двері до християнської добронравності” [Сковорода Г. “Вступні двері до християнської добронравності”// Твори. В 2-х т. –Т.1. – К., 1994. – С. 140].

Однією з основ філософії Г. С. Сковороди є символіка, що виступає мистецьким законом його творчості. Троїчну єдність він подає символом трикутника, а вічність – символом кола, що охоплює трикутник. Також і розуміння щастя вміщує філософ у трикутне поняття. У нього щастя і повний трикутник складають окремі категорії, які є об’єднаними у повноті щастя. Це специфічні частини універсального щастя, що, у свою чергу, базуються на основі всебічного примирення, котре є також потрійним поняттям: примирення людини у своїй суті, примирення людини з Богом і примирення людини з іншими людьми. Саме цей трикутник миру і щастя вкладається в рамки трикутника універсальної любові, котра в Божих заповідях виявляється в категорії любові людини до Бога, до самої себе і до свого ближнього [Погорілий С. Символ у Сковороди // Рідна Нива. Календар. – Вінніпег, 1974. – С.103].

То ж найголовнішим завданням людини є віднайдення душевного спокою та щастя, оскільки це закладено в людині від природи. Цій проблемі Григорій Сковорода присвятив усе своє життя та всі свої філософські зусилля, що й було для нього справді щастям [Ярмусь С. Досвід віри українця. Вибрані твори. – С.185].

Для періоду середньовіччя характерним є формуванням християнського ідеалу людини, сповненої християнських чеснот, яка живе згідно заповідей Божих, наслідуючи Ісуса Христа, як духовний, моральний та тілесний ідеал. Згідно християнського віровчення, людство одержало в Христі благодать Божественної любові, що явлена Богом через жертвне служіння сина Божого. Утверджується свобода вибору для людини, яка вже не є під законом, як у Старому Завіті, але під благодаттю Божою. Господь Ісус Христос утверджує обітницю визволення людства від ярма гріха, яким воно було пригнічене віками, очікуючи визволення. Проте свобода вибору залишає останнє слово людині: бути послідовником Христа чи залишатись під законом, не маючи надії на спасіння.

Дослідження сучасних релігієзнавців доводять те, що всі вище згадані морально-етичні та гносеологічно-онтологічні виміри буття людини засвідчують, що ідея людського щастя у християнській інтерпретації є не лише морально-етичною, але й екуменічною проблемою, оскільки вона має значний потенціал в об’єднанні різних гілок християнства через спільність християнського трактування щастя різними течіями християнства, що якраз і повинне слугувати об’єднуючим чинником їх. Цей постулат підтверджений всією історією християнства, а також сучасною парадигмою християнства, згідно якої розуміється еклезіологічна єдність в Христі - єдність Христової

церкви, не як однотипність її частин, але як живе сопричастя, живе спілкування, як єдність в різноманітності та різноманітність в єдності, як різнотипна єдність, тобто органічна єдність ідентичностей окремих помісних церков, котра є свідченням гармонії і Божественної церковної симфонії. Таке розмаїття зовсім не суперечить церковній єдності, а навпаки - збагачує її [Кияк С. Ідентичність українського католицизму: генезис, проблеми, перспективи. – С. 542].

Загалом, християнство намагається розв'язати дещо суперечливу ситуацію осягнення щастя людини. З одного боку, християнська релігія проголошує людину здатною робити власний моральний вибір у житті - обирати шлях добра, святості, а чи ж зла й гріховності, адже людина володіє великим божественним даром - власною свободою волі. З другого - служіння Богові вимагає покори, придушення особистісних нахилів, які б суперечили ригористичним ідеалам християнства. При цьому свобода вибору, проголошена християнством, чітко пов'язує щастя з життєвою свободою, адже в християнстві свобода трактується як пізнання необхідності, як «істина, яка визволить вас» (Ів. 8:32).

Але є ще інший аспект осягнення щастя – чисто людський, котрий дає можливість бути щасливим. Це - активні людські пошуки за силою, спроможністю, самореалізація, професійне захоплення. Та часто пошуки приводять до розчарувань і невдач, до виявлення межі земного і людського. Лише віра у Бога дає правдиве визволення і поділяє всі зусилля незмінною радістю. Особливим дороговказом до шукання щастя є Євангельське благовістя Ісуса Христа, а особливо його Нагірна проповідь, в якій проголошені заповіді блаженства, які з'ясовують, що потрібно для осягнення вищого, абсолютного виміру щастя. Ісус проголошує своє царство через блаженства, бо саме в них щасливими названі ті, які дотримуються певних чеснот й умов життя. Щастя, проголошене у Царстві, пов'язане з умовами, які більшість людей вважають небажаними. Ті блаженства поєднують обіцяне щастя з життям зречення, боротьбою за мир, справедливість або з перебуванням у пригніченому середовищі. Та головна проблема – у певності пригніченого щастя [Обер Жан-Марі. Моральне богослов'я. - Львів, 1997. – С. 132].

Отже, відповідь на пошуки щастя перебуває в осягненні Царства Божого, яке досягає своєї повноти у царстві небесному. Це царство - бажане для кожної людини, незалежно від віросповідання чи конфесійної приналежності, але воно залежить від самої людини, від її відданості Богові. Царство Боже – це царство любові, внутрішнього миру та дійсної справедливості, а його частинка міститься всередині людини, в її душі, в її серці. Його можна досягнути різними, в залежності від ситуації, шляхами: убогістю, терпеливістю, чистотою серця, лагідністю, милосердям та іншими чеснотами. Бо царство Боже і його щастя починається із земного життя, в якому людина визначає свої життєві пріоритети.

Сучасні дослідження, проблеми щастя, проведені вченими Гарвардського університету протягом 72 років, дозволили сформулювати нове розуміння поняття щастя та вивести його особливу формулу. Вчені визначили, що щасливими вважають себе люди, які здобули освіту, мають міцну сім'ю та хороші соціальні зв'язки. Наступною умовою для щастя є здоровий спосіб життя, тобто мінімальний набір фізичних вправ та відсутність шкідливих звичок. Ще одна умова, яку висунули вчені – це нормальна вага. Також не менш важливою умовою щастя є адаптація до кризових ситуацій, оскільки кожна людина по-різному переживає важкі періоди у своєму житті. Тому хтось переживає стрес, а хтось дивиться на життєві проблеми по-філософськи, з оптимізмом. Тож щасливими є ті люди, які вміють абстрагуватись від негараздів. А в результаті людині потрібно прагнути чогось досягти у житті. Але якщо це не вдається, то задовольнятися тим, що є зараз, радіти кожній хвилині життя, яка є неповторна. І найперше – бути в гармонії з собою, а опісля і з світом, з іншими людьми [Романів Є. Вчені з'ясували, що таке щастя / Експрес: тижневик.- Івано-Франківськ. - № 81(4633). - 2009. - С.2].

Висновки. Сучасна філософія загальнозначущими передумовами досягнення щастя вважає задоволення основних матеріальних потреб, повноту і осмисленість існування людини, спроможність останньої реалізувати власне уявлення про життя в ситуаціях морального вибору, достатній ступінь збіжності актуального стану буття та уявлення про те, яким воно має бути, гармонію внутрішнього світу людини і її зовнішніх стосунків.

Дещо інше розуміння щастя спостерігаємо у релігійному тлумаченні, зокрема, у християнському. Воно досягається внаслідок втілення у життєдіяльність вимог християнського морального закону, моральних чеснот, доброчесності, додержання заповідей і настанов. Внаслідок цього стає можливим осягнення вищого виміру щастя і відчуття єднання з Творцем. Це допоможе сучасній людині відчувати себе щасливою і визначити свої життєві орієнтири.

Поєднуючи філософські та релігійні передумови щастя, людина ставить вищу мету – досягнути абсолютного щастя. Такий вимір може бути матеріальним, доступним людині в земному житті. Але абсолютне щастя з релігійної, зокрема, християнської позиції, є можливим у вічності, після земного життя, протягом якого людина готується до щасливого вічного життя. Умовами для цього є дотримання певних моральних норм, обмеження в життєвих насолодах і добровільна самопожертва. А основною умовою є любов до Творця, до інших людей. Так можна відчувати щастя на землі, як відблиск абсолютного вічного щастя, а також частинка його міститься в людині, яка спрямовує сили та прагнення до вищих людських ідеалів. На нашу думку, щастя людині стає доступним при поєднанні самопізнання, сродної праці, прагнення моральної досконалості та поміркованого задоволення необхідних матеріальних і духовних потреб. Це допоможе людині відчувати себе щасливою та принести щастя іншим людям.

Анотації

У статті Гвоздецького Я. П. «Тлумачення проблеми щастя в історичному та філософсько-релігійному контексті» розглядається проблема щастя в історичному вимірі та її філософсько-релігійне тлумачення. Обґрунтовується думка, що досягнення щастя стає можливим при поєднаному практичному використанні його моральних, духовних, та матеріальних передумов.

In the article of Hvozdetzkyi Yaroslav «The Happiness Problem Interpretation in the Historical and Philosophically-religious Context» highlights the problem of happiness in the historical dimension and its philosophical and religious interpretation. It is determined that to reach happiness is possible only by combined and practical use of its moral, spiritual and materialistic premises.

І.Горохолінська * (м. Чернівці)

**ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧІ ІДЕЇ ДЮМА
ТА ЇХ ВПЛИВ НА ФОРМУВАННЯ ІДЕЙНОГО ПОЛЯ
ФІЛОСОФІЇ РЕЛІГІЇ І.КАНТА**

Зосередженість дослідницької уваги філософії на теоретичних і, подекуди, конкретно-прикладних проблемах релігії є явищем іманентним і безапеляційним. Актуальність її пояснюється тим, що рефлексивність філософського мислення завжди детермінує пошук відповіді на основні світоглядні питання та має на меті осягнення мірил мудрості. Історія людської цивілізації підтверджує і той факт, що одним із основних світоглядних питань, яке турбує людину, є питання життя і смерті, смислу людського існування та мети світу і, найчастіше, в пошуку відповіді на нього людство зверталось до релігії, що яскраво ілюструється існуванням великої кількості різноманітних віровчень і вірувань. Не секрет і те, що велика кількість людей вбачає саме в релігії її підґрунтя мудрості, світоглядно-аксіологічний потенціал її плекання. Звісно, це не означає, що в межах людської культури відсутні намагання віднайти мудрість поза релігією і навіть всупереч їй. Але в будь-якому разі не можна заперечити того, що пошук мудрості на ґрунті релігійного світогляду є історично закономірним, а в певні епохи навіть домінує в духовній культурі. Ця обставина є одним з об'єктивних чинників конституювання окремої філософської дисципліни – філософії релігії, дослідження дисциплінарної

* Горохолінська І. – аспірант кафедри релігієзнавства та теології Чернівецького національного університету імені Юрія фєдьковича.

специфіки та методологічних основ якої є досить актуальним на сучасному етапі розвитку релігієзнавчої освіти.

Передумови сучасної філософії релігії багато в чому закладені у розвідках І.Канта і представлені його етикотеологією та вченням про модальності віри. Утвердивши примат морально-аксіологічних, ідейно-сміслових аспектів релігійності над її конкретно-конфесійними, ритуально-обрядовими вимірами, етикотеологія задала методологічно значущу «систему координат» філософського осмислення релігії, виявлення її людинотворчого осердя та гуманістичного потенціалу.

Поза сумнівом: філософська доктрина Канта, як і будь-яка інша філософська концепція, була детермінована більш раннями рефлексіями над релігійним світоглядом. Часто в кантознавчій літературі зазначають, що Девід Юм (1711 – 1776), разом з деякими іншими філософами, дав поштовх Іммануїлу Канту для витворення його власної позиції. Ось як про це пише М.Мінаков: «...зважаючи на те, що Девід Юм відкидає віру просвітників у могутність розуму і вводить в коло питань питання про ідею, як таку, що заснована на вірі, можна сказати, що саме він надихнув Канта (і не тільки його, як побачимо пізніше) займатися цим питанням» [Мінаков М. Вчення Канта про віру розуму. – К., 2001. – С.22]. Подібну думку знаходимо і в М.Булатова: «Юм, за власними словами Канта «розбудив його від догматичного сну». Кантівський агностицизм сягає своїм корінням у юмівський» [Булатов М.А. Социальные и теоретические предпосылки формирования философии Канта //Немецкая классическая философия. Часть I. Кант. Фихте. Шеллинг. – К.: Стило, 2003. – С.20]. Завдяки «пробудженню від догматичного сну» під впливом ідей Юма Кант здійснив переоцінку спекулятивних здібностей розуму та ціннісної свідомості. Але хоч вплив загальнофілософських і гносеологічних ідей Юма на становлення Кантового вчення давно встановлений дослідниками, не менш значущим перегукам ідей двох філософів у сфері осягнення релігійного феномена, на нашу думку, надавалося досі недостатня увага.

Прагнучи компенсувати означену вище дослідницьку «прогалину», ставимо за мету даної статті з'ясувати конкретні аспекти впливу філософсько-релігієзнавчого доробку Д.Юма на формування етикотеології Канта через призму компаративного аналізу вчень обох філософів.

Основною джерельною базою нашого дослідження є праці власне Канта «Критика чистого розуму» [Кант И. Критика чистого разума. – Симферополь: Реноме, 1998. – 528 с.] та «Релігія в межах самого лише розуму» [Кант И. Религия в пределах только разума // Тракты и письма. – М.: Наука, 1980. – С.78-505]. Серед праць Д.Юма у галузі філософії релігії варто виділити «Природну історію релігії» [Юм Д. Естественная история религии // Малые произведения. – М.: Канон, 1996. – С.217-297]. Очевидно, що вітчизняна та зарубіжна історико-філософська думка зробила значний внесок у дослідження філософії релігії І.Канта. Серед основних дослідників даної проблеми слід назвати, зокрема, М. Мінакова [Мінаков М. Вчення

Канта про віру розуму. – К., 2001. – 139 с.], М. Булатова [Булатов М.А. Социальные и теоретические предпосылки формирования философии Канта //Немецкая классическая философия. - Часть I: Кант. Фихте. Шеллинг. – К.: Стило, 2003. – 322 с.] тощо. На ґрунті синтезу методологічно актуальних настанов цих та інших авторів будуватимемо каркас власної інтерпретації смислових засад етикотеології Канта.

На думку Юма, головними у дослідженні релігії є два питання: можливість виявити в нашому розумові достеменні свідчення істинності релігійного змісту і походження релігії з природи людини [Див.: Юм Д. Там само. – С.217-219]. Перше зводиться до того, чи є розумові підстави вважати прийнятною саму ідею Бога, а друге передбачає розгляд зумовленості конкретних релігійних вірувань тими чи іншими якостями людини як носія релігійності. Це відразу ж нас переконує у генетичному зв'язку філософсько-релігієзнавчих доктрин Д.Юма та І.Канта, адже останній також, як відомо, займався з'ясуванням потуг розуму у справах віри, про що свідчить навіть назва основного його твору з філософії релігії – «Релігія в межах самого лише розуму». Походження релігії з природи людської моральності також є сферою зацікавленості Канта, який задає своїй етикотеології чітку антропомірну спрямованість «людина-мораль-Бог». Д.Юм же на перше питання дає таку відповідь: тією мірою, якою людська думка утверджує лад природи, вона засвідчує для себе існування розумного Творця чи Упорядника Всесвіту, і жоден розважливий дослідник не може відійти од віри в початкові засади «істинного теїзму й релігії» [Юм Д. Там само. – С.218].

Попри це Юм констатує ту обставину, що хоч віра в незриму розумну силу здавна була вельми поширена серед людей, однак все ж існували народи, що не володіли ніякими релігійними почуттями [Див.: Юм Д. Там само. – С.219-233]. Крім того, фактом є неабияке розмаїття уявлень про надприродне. Навряд чи., міркує Юм, знайдуться хоча б два таких народи чи хоча б дві особи, релігійні почуття й уявлення яких були б цілком однаковими (знову ж таки явним є зв'язок даної тези Юма з вченням Канта про «множинність вір»). Особливо виразно виявлялося це в давнину, коли люди не були такою мірою зрілі, щоб мати монотеїстичні (однобожні) релігійні уявлення. Юм заперечує думку про те, що первісні люди могли мати уявлення про єдиного Бога. Воно може спиратися лише на доволі розвинуті інтелект та моральність, якими не володіли первісні люди. «Якщо ми розглянемо розвиток людського суспільства від його грубих початків до досконалішого стану, то виявимо, що політеїзм, або ідолопоклонство, був і мусив бути первісною і найдавнішою релігією людства» [Юм Д. Там само. – С.219]. Підтвердженням цього, на думку Юма, є дані етнографії, які засвідчують, що всі без винятку дикі племена Африки, Америки, Азії додержуються ідолопоклонства.

Необізнаний загал, перш ніж набути здатності усвідомити єдину досконалу сутність, що надала ладу світобудові, мусив володіти якимись

примітивними й буденними уявленнями про вищі сили. Так само, як немає підстав твердити, що люди жили у палацах раніше, ніж у хижах, або ж вивчали геометрію раніше, ніж займалися хліборобством, ми не маємо рації твердити, ніби вони уявляли собі, що божество – чистий, всемогутній і всюдисущий дух до того, як змальовували його в образі хоч могутньої, але обмеженої істоти, яка має людські пристрасті й прагнення, людське тіло й органи. Лише поступово наш розум підноситься від нижчого до вищого: відволікаючись від того, що є недосконалим, він утворює ідею довершеності. З часом, дістаючи змогу відмежовувати шляхетніші риси своєї природи від грубіших, людина здобуває спроможність переносити на уявлення про божество лише шляхетні риси, до того ж надаючи їм більшої піднесеності й витонченості. Юм не заперечує того, що ретельне споглядання порядку й організації Всесвіту надає аргументи на користь теїзму (тобто уявлення про єдине божество). Чим глибше ми бачимо лад і закономірність, тим більше у нас підстав вважати, що джерелом цього ладу є єдина розумна й досконала істота. Цей аргумент набуває дієвості, щоправда в дещо іншій інтерпретації, і в Канта. Однак дикі люди (з їхньою німечю і малою здатністю задовольняти свої потреби) навряд чи могли усвідомити цілісність і лад природи. Велична ідея Творця-Упорядника Всесвіту надто висока для обмеженої свідомості первісних людей, тому вони й культивують багатобожжя. У політеїзмі, наголошує Юм, кожна стихія підпорядкована окремій незримій силі, сфера діяння кожного бога відмежована від сфери діяльності інших [Див.: Юм Д. Там само. – С.240-260]. Тож прагнучи дістати потойбічне сприяння в певній сфері, давні люди зверталися не до божественної сили взагалі, а до того бога чи духа, який відає саме цією сферою. Цю думку філософ ілюструє прикладами з давньоримської міфології: Юнону закликали під час шлюбу, Люцину – при народженні, Нептун реагує лише на молитви моряків, Марс – воїнів, Меркурій – торговців тощо.

Юм намагається сформулювати загальні принципи політеїзму. Причини щастя чи негараздів давнім людям мало відомі, а ті, що здавалися відомими, досить часто виявляються несталими. Тож люди перебувають у тривозі щодо власної долі і прагнуть якось опанувати ці причини. На цій підставі постає потреба спілкуватися з тими силами, від яких може залежати щастя чи нещастя або з тими силами, які, подібно до нас, мають розум і волю. Так постають антропоморфні уявлення про духів і богів. Але їм приписують набагато більшу силу й мудрість, ніж у людини. Взірцями уявлень про богів стають смертні люди, що виявили видатну силу, хоробрість чи розум. Для буденного розуміння давніх людей уявлення про незримий духовний розум – надто витончена ідея, тому образи надприродних сил пов'язуються з певними чуттєво виразними явищами природи чи суспільства.

Ось як тлумачить Юм механізм формування політеїстичних вірувань: «Ми неодмінно балансуємо між життям і смертю, здоров'ям і хворобою, достатком і вбогістю – усе це розподіляється між людьми таємними, незнаними причинами, дія яких часто буває несподіваною і завжди –

непоясненою. І саме ось ці незнані причини і стають повсякчасним предметом наших сподівань і страхів; і якщо наші емоції перебувають у постійному збудженні через бентежне очікування прийдешніх подій, то й уява наша також діє, створюючи уявлення про ті сили, від яких ми цілком залежимо» [Юм Д. Там само. – С.227]. Чим більше життя людини залежить від випадковостей, тим сильніше вона піддається марновірствам.

Юм наголошує на тому, що створення первісних уявлень про богів ґрунтувалося на тих почуттях і емоціях, які безпосередньо пов'язані з буденними житейськими клопотами, побоюваннями і сподіваннями: «Належить гадати, що на варварів могли вплинути лише буденні людські пристрасті: тривожні клопоти про добробут, страх перед прийдешніми негараздами, боязнь смерті, прагнення вгамувати голод та інші життєві потреби. Керовані такими сподіваннями й страхами, особливо останніми, люди з трепетною цікавістю прагнуть збагнути спрямованість майбутніх причин і розглядають різноманітні суперечливі події людського життя. І в цьому безладному видовищі їхній збентежений і захоплений погляд убачає перші неясні прояви божества» [Юм Д. Там само. – С.227]. На думку Юма, будь-який з людських афектів може призвести до ідеї незримої розумної сутності – надія й страх, вдячність і стан скривдженості. І все ж більший вплив на звернення людини до вірувань мають похмурі переживання, а не радісні. Радісний стан душі не спонукає думати про таємні причини подій, тим часом усякий нещасний випадок неабияк тривожить і схиляє думати про його причини.

Юм багато пише про притаманну людям здатність до антропоморфізму, тобто уявного уподібнення до себе тих речей і явищ, з якими вона стикається [Див.: Юм Д. Там само. – С.240-245]. Це одна з важливих передумов формування релігійних уявлень.

У політеїстичних релігіях важливу роль відіграє алегорія, що пов'язано з прагненням, з одного боку, вірити в існування незримої сили в природі, а з іншого – зі схильністю мати справу з чимось чуттєво виразним і доступним. Тому люди поєднують уявлення про невидиму силу із певним зримим предметом. Відповідно люди і вдавалися до уявлення не лише про богів з людською подобою, а й подібних до рослин, тварин, астральних об'єктів.

Юм пояснює [Див.: Юм Д. Там само. – С.245-255], що в міру розвитку людського інтелекту релігійна свідомість поступово переходить від уявлення про окремих відособлених духів до образу верховного божества, а відтак – до усвідомлення того, що Бог – єдиний. Йому приписуються атрибути єдності й нескінченності, простоти й духовності. Це вже уявлення про абсолют. Але хоч таке уявлення виникає в межах загальнолюдської свідомості, для пересічних людей воно, в чистому вигляді, залишається малодоступним і незрозумілим. Тому й відбувається ніби відхід від монотеїзму. Створюються образи проміжкових істот, що виступають ніби посередниками між людиною і абсолютom. І Юм наводить приклади християнських уявлень про ангелів і святих.

Взагалі Юм вважає, що вся історія релігії – це постійне вагання між політеїзмом і монотеїзмом: «Та ж таки слабкість тягне їх униз: від всемогутнього й духовного божества до обмеженого й тілесного, а від обмеженого й тілесного божества до статуї чи зримого зображення його. Те ж таки прагнення підвестися вабить їх угору: від статуї чи матеріального образу до незримої сили, а від незримої сили до нескінченно досконалого божества, творця й владики Всесвіту» [Юм Д. Там само. – С.255].

Викладений матеріал також спрямовує наш дослідницький погляд на те, що юмівський аналіз розвитку релігійних уявлень від найнижчих форм до монотеїстичної релігії ґрунтується на поняттях інтелекту та моральності. Тобто, чим інтелектуально спроможнішою та морально свідомішою ставала людина на етапах свого розвитку, тим більше удосконалювалася релігія. А отже, найдосконалішою формою релігійних уявлень у Юма, як і в Канта, є релігія моральна, конфесійними взірцями якої постають для них передусім монотеїстичні юдаїзм і християнство. Хоча Д.Юм цілком свідомий, що монотеїстична релігія в її церковних вимірах, містячи прообраз моральної релігії, все ж не позбавлена низки ціннісних вад. Це й спонукає його бути прихильником філософського теїзму, вільного від історичної обмеженості релігійності церковної. Така позиція, поза сумнівом, сприяла формуванню Кантової позиції щодо співвідношення статутарної і чистої релігійності.

Порівнюючи полі- і монотеїзм, Юм виокремлює переваги і вади того й іншого [Див.: Юм Д. Там само. – С. 255-285]. Політеїзм має ваду: узаконює будь-який звичай, будь-яке вірування, хай навіть варварське і негуманне, що дає простір дії для використання шахраями легковірності. З іншого боку, і це позитивний момент, тлумачачи богів обмеженими, наділеними окремими, а не абсолютними повноваженнями, політеїзм віддає належне й існуванню інших вірувань та обрядів. Ідолопоклонники, вважає Юм, більш схильні до терпимості щодо інших вірувань. Перевага монотеїзму полягає в тому, що, утверджуючи існування одного-єдиного Бога, мусить вилучити зі світогляду все легковажне, примітивне, нелюдяне, даючи натомість санкцію справедливості й доброчесності. Але, з іншого боку, монотеїзм здебільшого не спонукає до терпимості, на ґрунті чого можливі міжрелігійні суперечки і ворожнеча, де кожна з ворогуючих сторін заради утвердження «загального блага» нищить іншу. Історія монотеїстичних релігій, зокрема й християнства, дає безліч прикладів цього.

До того ж, як пише Юм [Див.: Юм Д. Там само. – С. 244-252], на тлі уявлень про всемогутнє єдине божество, незмірно вище за людину, деякі забобонні й не свідомі власної гідності люди, можуть впадати в стан крайньої пригніченості та приниженості. Приклад – аскетичне життя монахів. Тим часом, якщо богів уявляють як таких, що лише певною мірою перевершують людей, є більший простір для вільнішого спілкування з ними і зі світом. Позитивними виявами політеїстичного світогляду можуть бути життєва активність, піднесеність духу, любов до свободи, що ведуть до вивищення

народів. Недаремно ж політеїстичні греки сягнули таких висот у свої давній культурі.

Варто наголосити, що Юм високо цінував саму ідею Бога як розумного творця [Див.: Юм Д. Там само. – С. 291-294]. Така ідея, на його думку, варта розумової та моральної поваги й філософського обґрунтування. Але він неабияк критикував те, що називав «збоченою релігійністю». Вона, на його думку, виявляється у забобонності і нестямності (фанатизмі). За марновірного душевного стану людина пояснює свої негаразди дією незбагненних злісних чинників Прагнучи їх власкавити, вона вдається до рекомендованих «глупотою і шахрайством» безглузких церемоній, обрядів, ритуалів, умертвіння плоті, жертвоприношень. Не секрет, що і Кант був явним противником статутарності та культової практики, вважаючи, що істинне поклоніння божеству – у моральності особи.

Нестямна релігійність, вважає Юм, ґрунтується на сподіваннях, гордості і жвавій уяві, поєднаних із невіглаством. Людина, піддана таким настроям, втрачає відчуття реальності, не усвідомлює свого справжнього місця у світі, без підстав має себе за обранця божества. Тож це може виявлятися в тому, що будь-яка суб'єктивна примха набуває священного характеру, при цьому нехтуються розум, а часом і совість. Наслідки нестямної релігійності можуть бути доволі руйнівними.

Підсумовуючи ідеї Д. Юма, наголосимо, що він вважав неможливим суто логічно довести існування Бога і безсмертя душі, але визнавав цілком дієвими й переконливими у цьому плані аргументи моральні, а також принцип аналогії з природним порядком, що дає підстави передбачати існування розумного Творця чи Упорядника всесвіту. І.Канта також говорив про те, що «він мусив обмежити розум, щоб звільнити місце для віри» [Кант І. Критика чистого розума. – С. 24], тобто наголошував на недостатності і неможливості логічних аргументів на користь буття Бога, але у свою чергу виступив творцем морального доказу існування Бога: «якщо реальною є людська гідність, гадає Кант, – то реальною має бути й вселенська мудрість, яка б уможливила винагороду гідності. Народжена моральністю гідність людини для свого вивершення вимагає вічності, вимагає задоволення фундаментальної антропологічної потреби — потреби безсмертя. Тим-то й постає ідея Бога, що мислиться як запорука здійсненності цієї сотеріологічної настанови» [Бродецький О.Є. Сотеріологічний смисл та антропологічна спрямованість етикотеології Іммануїла Канта // Науковий вісник Чернівецького університету. Збірник наукових праць. – Вип.203-204: Філософія. – Чернівці, 2008. – С. 297].

Отже, зв'язок ідей двох філософів є очевидним, що дає нам можливість стверджувати про історико-генетичну і методологічно-сміслову спорідненість філософії релігії Канта та Юма. Вже Д.Юм не лише накреслив орієнтири осмислення історичної обмеженості будь-якої конфесійної форми віри в Бога, а й також вказав на недостатність суто раціонального аргументування буття Бога, підкресливши значущість ірраціональних

чинників волі, ціннісної сфери, уявлення за аналогією. Такі настанови були підхоплені, теоретично переосмислені і всебічно розвинуті в концепції релігії І.Канта.

Анотації

У статті Горохолінської І. «Філософсько-релігієзнавчі ідеї Д.Юма та їх вплив на формування ідейного поля філософії релігії І.Канта» здійснюється аналіз філософсько-релігієзнавчих доктрин Д.Юма та простежуються ідейні впливи юмівського філософського релігієзнавства на формування етикотеології І.Канта.

In the article of Iryna Horokholinska «D.Hume's philosophical ideas concerning religion and their influence on the I.Kant's philosophy of religion and its conceptual context» is devoted to the comparative analysis of D.Hume and I.Kant's ideas concerning religious phenomenon. The author outlines their historical, genetic and methodological correlation. The study is realized in the conceptual context of the history of philosophy and the philosophy of religion.

*А.Щедрін** (м. Харків)

ВТОРИННІ МІФИ ЯК СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ ФЕНОМЕН

Філософсько-антропологічні розвідки стану сучасної культури засвідчують її кризовий характер, пов'язаний з докорінною зміною цивілізаційного типу розвитку. В суспільстві, що трансформується з індустріального в постіндустріальне, інформаційне, глобальне, зазнає різких змін увесь механізм культуротворення. Стають очевидними вичерпаність того техніко-технологічного шляху розвитку людства, яким воно йшло від часів європейського Відродження, і водночас – необхідність докорінного реформування засад подальшого існування глобального суспільства. Брак у розумінні реальних засобів такого реформування веде до виникнення тотальної зневіри у можливостях розуму. І, як наслідок цього, ознакою сучасної соціокультурної ситуації стає загальна криза раціоналізму. Вона знаходить вираз у загальному пошвавленні релігійної креативності у культурі, швидкому зростанні новітніх релігійних течій (НРТ) і окультно-містичних рухів (ОМР); поширенні неоміфів (зокрема, космологічних,

* Щедрін А.Т. – доктор культурології, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та політології Харківської державної академії культури; професор, завідувач кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Інституту Сходознавства і міжнародних відносин «Харківський колегіум».

екологічних, антропологічних, соціотехнічних); відтворенні строкатих квазірелігійних вірувань і марновіств, пов'язаних з культурними практиками минулого і сьогодення; зростанні містичних настроїв есхатологічного, хіліастичного, утопічного характеру. Ці явища, що спостерігаються як у глобальному соціокультурному просторі, так і у його локальних національних, регіональних сегментах, потребують постійної уваги з боку академічного релігієзнавства, що надає зазначеній темі неабияку актуальність. .

Зміна типу цивілізаційного розвитку, перед неминучістю якої опинилося людство, викликало потужну хвилю ірраціоналізму; стрімко зріс парадоксографічний сектор – надзвичайно багатовимірний і складний за своєю структурою шар культури, у якому сконцентровані явища, що виходять за межі культурної норми, тлумачення яких спрямовані на її перегляд, або навіть руйнацію. Сконцентровані тут формоутворення культури різної природи є джерелами з теми дослідження. Слід зазначити, що сама парадоксографія – універсальний феномен культури, що бере витoki від часів Античності (від грецьк. *παραδοξολόγος* – несподіваний, дивний, ... – описую). З розвитком культури парадоксографічний сектор поєднує численні артефакти різних епох, які заперечують наявну культурну норму. Розповсюдження у соціокультурному просторі минулого і сьогодення еkleктичних за змістом парадоксографічних побудов сприяло перегляду світоглядних домінант епохи, впливало на стан релігійності людських спільнот, форми релігійної креативності.

Зазначене вище коло проблем знайшло відображення у публікаціях вітчизняних та закордонних дослідників, серед яких були професійні релігієзнавці, культурологи, філософи, соціологи, богослови, журналісти. Воно перетворилося на складову частину академічного релігієзнавства [Щедрін А. *Натуралістичні міфи – феномени нової релігійної свідомості // Академічне релігієзнавство. Підручник. За науковою редакцією проф. А. Колодного. – К., 2000. – С. 817-828*].

Релігієзнавчо-філософський аналіз культуротворчості минулого переконує в тому, що атрибутивною характеристикою культури є наявність власного парадоксографічного сектору, обсяг, зміст, комунікативні зв'язки якого з різними сферами культури, у тому числі і релігійною, корелюються в залежності від стану суспільства. Тому мета дослідження полягає у визначенні нових проблемних областей, напрямів дослідження в академічному релігієзнавстві, що виникають внаслідок аналізу системи «сучасна парадоксографія ↔ вторинний міф ↔ релігійність».

Парадоксографічний сектор кожної культури, у якому відбивається аномальне, ірраціональне, таке, що знаходиться за межами культурної норми, є чинником активізації релігійної, релігійно-містичної креативності різних епох. Саме звідси релігійною свідомістю (теоретичною і буденною) запозичуються певні образи, ідеї тощо, підпорядковані відтворенню та

трансляції засад релігійного світогляду; саме тут «розміщуються» уявлення про навколишній світ, сформовані на певній дистанції від реально функціонуючої релігійної картини світу (РКС), але певним чином пов'язані з нею. Тому зв'язок світоглядних тлумачень аномального і відтворення релігійного світогляду у традиційних і нетрадиційних формах потребує ретельного філософсько-культурологічного аналізу; в філософії релігії виникають нові напрями, нова проблематика.

Аналіз взаємодії НРТ та ОМР, з одного боку, і вторинних міфів – з іншого, що відбувається у межах парадоксографії, свідчить про те, що її наслідком є суттєві зміни у цих світоглядних формах. У фрагментованому світоглядному «розчині», зокрема, відбувається як *сайєнтифікація* НРТ і ОМР, їх раціоналізація, так ірраціоналізація вторинних міфів, перетворення їх у неорелігії. Спостерігається певне зближення цих форм, зростають їх претензії на участь у докорінній реформації як способів діяльності (техніко-технологічних, економічних, політичних, антропотехнічних тощо), що склалися протягом попередніх кількох століть, так і способів самоусвідомлення людини у світі, що є їх теоретичною і духовно-практичною репрезентацією; відбувається суттєва модифікація системного світоглядного відношення «*Людина – Світ*» [Шейко В.М. Культура. Цивілізація. Глобалізація (кінець ХІХ- початок ХХІ ст.): Монографія: В 2 т. – Х.; Основа, 2001. – Т.1. – 2001.– С. 109].

Соціальними засадами зближення новітніх релігій, НРТ і ОМР, з одного боку, і вторинних міфів з іншого, є кризовий стан суспільства, виникнення стану «хаос-соціуму», або «Глобальної Смути», помітне прискорення глобалізаційних процесів, докорінна трансформація соціокомунікативного простору. Глибинною світоглядною засадою зближення нетрадиційних релігій, НРТ, ОМР і неоміфів є *архаїзація культури доби постмодерну*, актуалізація успадкованих від архаїчного суспільства окремих світоглядних форм і пов'язаних з ними культурних практик, а також глибинних засад міфологічного світорозуміння. Для успішного вирішення зазначеного кола проблем потрібні міждисциплінарні контакти академічного релігієзнавства з новими соціогуманітарними науками – глобалістикою, комунікативістикою.

Філософсько-світоглядний, культурологічний аналіз взаємозв'язків парадоксографії, неоміфу і нової релігійності у контексті академічного релігієзнавства свідчить про те, що помітне прискорення темпів суспільного розвитку, накопичення гострих суперечностей у розвитку культури веде до *ускладнення взаємодії уявлень про аномальне, з одного боку, і надприродне, супранатуральне – з іншого*. Зі змінами типу цивілізаційного розвитку аномальне поступово перетворюється на нову норму, яка непомітно стає масовою і загально визнаною. Аналогії між Античністю та добою постмодерну, порівняльний аналіз двох культур та притаманних їм світоглядних форм, свідчать про те, що саме з такою ситуацією ми стикаємося у нашому сьогоденні [Щедрін А. Т. «Вторинна» міфотворчість

сьогодення як віддзеркалення світоглядних трансформацій в культурі постмодерну // Науковий вісник. Серія: Філософія. / Харк. нац. пед. ун-т ім. Г. С. Сковороди. – 2006. – Вип. 20. – С. 53-63]. Тому аналіз еволюції уявлень про аномальне здатний висвітлити суттєві тенденції і напрямки розвитку «відкритої» релігійності, нової релігійності постмодернової природи. Вона стає суттєвою ознакою всієї культури сьогодення.

Парадоксографії доби постмодерну притаманний яскраво виражений еkleктизм, *« мозаїчність »*, здатність напрочуд дивним чином поєднувати вірування і марновірства у надзвичайно широкому діапазоні, – від таких, що успадковані від архаїчного суспільства, до таких, що провіщають світоглядні, техніко-технологічні, соціокультурні реалії майбутніх віків вже III тисячоліття [Щедрін А. Т. Парадоксографія постмодерну, нетрадиційні релігії та «вторинна» міфотворчість: (філософсько-культурологічні виміри) // Наукові записки ХВУ. Серія: Соціальна філософія, педагогіка, психологія. – Х., 2005. – Вип. 2 (23). – С. 58-73]. Наявність такого «резервуару» відкриває можливість нетрадиційним релігіям, НРТ та ОМР істотно поповнювати свій «концептуальний інструментарій» впливу на потенційних вірних.

Зважаючи на зростання питомої ваги парадоксографічного сектору у сучасній культурі, помітної ролі в ньому космологічних, натуралістичних, антропологічних, екологічних і соціотехнічних міфів, становить інтерес механізм їх взаємодії з новітніми релігіями, НРТ, ОМР. Вторинний міф, неоміф сьогодення є посередником, медіатором між сучасною парадоксографією, з одного боку, і новою релігійністю, сучасним окультизмом – з іншого, є ферментом, прискорювачем релігійної, містико-релігійної креативності сьогодення. Аналогічні ситуації мали місце також протягом всієї доби цивілізації, особливо в кризові періоди її розвитку. Тому важливим напрямом історико-релігійної складової академічного релігієзнавства є вивчення впливу цих світоглядних форм на еволюцію етнічних і світових релігій.

Аналіз сучасної культурної ситуації свідчить, що феномени новітньої міфотворчості, строкаті сайєнтологічні вірування, як епікурівські боги, існують у «міжсвітових просторах» між наукою, релігією, мистецтвом тощо, суто ситуативно позиціонуючись щодо них і відповідно – до *сенсоутворюючого ядра культури* епохи. Покордонний характер вторинного міфу дозволяє йому легко здійснювати комунікацію між різними формами культури, які, зазвичай, ведуть автономне існування; прикладом цього є складні перипетії у відносинах *« наука – релігія »*, що мали місце протягом останніх століть у європейській культурі [Шашкова Л.О. Діалог науки і релігії в культурно-історичному контексті: Монографія. – Е.: Грамота, 2008. – С. 67-103]. В самому академічному релігієзнавстві аналіз цієї змістовної проблеми набуває нових соціокультурних вимірів; у системі «наука – релігія» з'являється «третє тіло» у вигляді девіантної науки.

Внаслідок зазначених взаємодій сам вторинний міф зазнає несподіваних *трансформацій*, перетворюючись на міфопоетичне бачення

світу у *мистецтві* (наукова фантастика; фантастичний кінематограф); у *натурфілософські уявлення*, що «цементують» певні розриви у функціонуючій науковій картині світу (НКС) і мають певну евристичну цінність. Нарешті, у постмодерновій культурі виникають досить складні відносини вторинного міфу і *релігії*. У традиційно-доктринальних формах релігії відношення до вторинного міфу є вкрай підозрілим, він беззастережно засуджується (варто звернутися до оцінок уфології, концепцій «життя після життя», «паранормальних здібностей людини» у сучасному Православ'ї). Така реакція з боку традиційно-доктринальних релігій на «збурюючі фактори», якими є неоміфи, є цілком закономірною. «У нинішніх формах релігії втрачають здатність адекватно відповідати на виклики епохи. Постмодерн змусив замислитися про зміну якості віри, яка повинна балансувати між раціоналізацією і містифікацією, між фундаменталізмом та лібералізмом» [Филипович Л.О. Божественне споживання // Релігійна панорама. – 2008. – №11. – С. 51].

Але у випадку «нових» релігій ситуація є принципово іншою. Нетрадиційні релігії, НРТ і ОМР, новітні та нетрадиційні культури активно взаємодіють із неоміфами, органічно асимілюючи їх істотні елементи у власні світоглядні засади; іноді і самі вторинні міфи трансформуються у новітні культури, перетворюються у окультно-містичні течії, утворюють певні субкультури з невизначеною світоглядною траєкторією подальшого розвитку. У академічному релігієзнавстві виникає нове поле досліджень, пов'язане з соціологічним дослідженням субкультур, – зокрема, ігрових.

Аналіз еволюції відносин між сучасною парадоксографією, з одного боку, і новою релігійністю, НРТ і ОМР, з іншого, висвітлює важливу функцію неоміфу. Він набуває ролі медіатора, своєрідної «концептуально-контактної зони» між цими феноменами культури, відіграє важливу роль у трансформації світоглядної свідомості сьогодення [Щедрін А. Т. «Вторинний» міф у контексті доктринальних засад нетрадиційних релігій та окультно-містичних груп: еволюція відносин у культурі постмодерну // Українське релігієзнавство: Бюлетень Укр. Асоціації релігієзнавців і Відділення інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України. Вип. 38.-К., 2006. – С. 13-20]. Тому подальше поглиблення аналізу самого вторинного міфу здатне висвітлити суттєві тенденції і напрямки розвитку «відкритої» релігійності доби постмодерну, «нової» релігійності сучасного світу.

Важливою особливістю сучасної релігійної свідомості, що знаходиться в полі зору сучасного академічного релігієзнавства, а також істотно впливає на буття вторинного міфу сьогодення, є її розмитість, нечіткість, «особистісний» характер. «Зростання значущості індивіда в релігійному житті, ваги в релігійному світобаченні саме його особистої віри привело до зміщення у релігійних системах із традиційної для богословського вжитку релігійної картини світу на картину людини, – слушно зазначає А.М. Колодний. – Релігія розглядається як автентичне вираження "людської ситуації", форма осмислення людиною фундаментальних проблем свого

існування» [Колодний А. М. Феномен релігії. – К.: Світ знань, 1999 – С.10]. «Навантаженість» фрагментами світоглядних форм різної природи веде до ситуацій, попри які людина поважає себе віруючою, але не приймає участі у культових діях, бо вважає їх взагалі зайвими; в той же час вона вільно тлумачить Біблію, Коран, Веди тощо, в пошуках Бога виходячи за межі християнства, прагне до таких міжконфесійних і світоглядних синтезів, сама можливість яких відкидається офіційною богословською думкою як еретична. В контексті академічного релігієзнавства вивчення цієї проблеми потребує не тільки філософсько-антропологічних, але й конфесіологічних підходів.

У структурі складної і динамічної мережі вторинної міфотворчості, яка є суттєвим феноменом культури постмодерну, центральним сенсоутворюючим «ядром» є твердження про актуальні контакти з позаземними цивілізаціями, їх виняткову роль в самому виникненні, історичному розвитку і майбутньому людства. Впевненість в тому, що Земля знаходиться «під контролем» Прибульців входить у концептуальні підстави діяльності нових релігій, НРТ, ОМР, перетворюється, врешті решт, у строкаті феномени «відкритої віри» у світі зростаючого релігійного плюралізму постмодерністської природи [Щедрін А. Т. Уфологія як соціокультурний феномен: (від Модерну до постмодерну) // Культура України. – 2008.– Вип. – 22.– С. 88-100; Щедрін А. Т. Феномен «Мовчання Неба»: (соціокультурні виміри проблеми буття позаземних цивілізацій і «вторинне» міфотворення) // Філософська думка. - 2008. – № 3. – С. 47-61].

Протягом 90-х рр. ХХ – початку ХХІ ст. у вітчизняному соціокультурному просторі невпинно зростає інтерес до широкого кола проблем, які стосуються також впливу природно-космічного оточення на людську долю (*астрологія*; уявлення про «Новий Універсум» наповнений велетенськими енерго-інформаційними потоками (сучасна *еніологія*); містифіковані *біоритмологія* та *пірамідологія*), або, навпаки, здатності людини уникнути дії природних закономірностей (*левітація*); таємничих явищ людської психіки (*яснобачення, телепатія, телекінез*), впевненість у тому, що ці якості є свідченням підйому людини на новий еволюційний щабель («*діти Індиго*») тощо. В нашому сьогоденні набувають поширення ідеї *реінкарнації* душ і «*життя після життя*» (іморталізм у різних формах), живуть очікування і надії відносно психохірургічного впливу на організм людини (*хілери*), періодично виникає жах перед «*психотронними генераторами*» і «*кліматичною зброєю*» тощо [Щедрін А.Т. «Вторинна» міфотворчість як соціокультурний феномен: (проблеми релігієзнавчо-культурологічного аналізу): Моногр. /А.Т.Щедрін; Харк. держ. акад. культури. – Харків: ХДАК, 2007. – С. 289-338]. Дивосвіт сучасної парадоксографії – це стихія, безодня, потенційно здатна поглинути сучасну раціоналістично налаштовану цивілізацію. Як лемівський Солярис, сучасна парадоксографія невпинно відтворює новітні міфи і окремі міфологеми, сайєнтологічні вірування і марновірства, надихає черговим життям

світоглядні конструкти, що, здавалося б, перетворилися на набуток історії культури минулих епох. Вони виступають як *концепції-трансцензуси* які позначають виходи за межі реальностей феноменального світу, якими є простір, час, причинність, необхідність, смертність тощо, які є притаманними кожній конкретній культурі і є її універсаліями.

Протягом другої половини ХХ – поч. ХХІ ст. виникають великі «концептуально-контактні» зони взаємодії парадоксографії, «нової» релігійності і вторинних міфів: це не тільки сучасна *уфологія як ядро вторинної міфотворчості*, одно з джерел нетрадиційної релігійності, окультизму, важливий чинник сучасної парадоксографії, але й «теорія стародавньої астронавтики», яка вважає діяльність позаземних цивілізацій рушійною силою розвитку людства; концепція «подорожей у часі», яка розширює свою присутність у постмодерній культурі і неформальній релігійності; містична криптозоологія, що розмиває раціоналізовану картину світу.

Висновки. Отже, аналіз взаємодії новітніх релігій, НРТ і ОМР, з одного боку, і вторинних міфів – з іншого, становить інтерес для академічного релігієзнавства. Важливим чинником розгортання зазначеного процесу в соціокультурному просторі минулого і сьогодення є парадоксографічний сектор культури. Культурологічний аналіз цих процесів фіксує як сайєнтифікацію нових релігій, НРТ і ОМР, їх раціоналізацію, так ірраціоналізацію вторинних міфів, перетворення їх у неорелігії. Взаємодія академічного релігієзнавства з культурологією утворює проблемне поле культурологічного релігієзнавства. Підвищенню концептуальної забезпеченості академічного релігієзнавства у вивченні цих процесів сприяють міждисциплінарні контакти з новими соціогуманітарними науками – глобалістикою, комунікативістикою. В контексті академічного релігієзнавства вивчення цієї проблематики потребує не тільки філософсько-антропологічних, але й конфесіологічних підходів.

Анотації

У статті **Щедрина А.Т. «Вторинні міфи як соціокультурний феномен»** досліджуються відносини у системі «сучасна парадоксографія ↔ вторинний міф ↔ релігійність» з урахуванням часової «перемінної» є важливим предметом історико-релігійної складової академічного релігієзнавства; воно здатне виявити вплив цих світоглядних форм на еволюцію етнічних і світових релігій у глобальному та локальних соціокультурних просторах.

In the article of **Shchedrin A.T. the «Second myths as sociocultural phenomenon»** are investigated relations in the system «modern paradoxography - the second myth is a religiousness» taking into account sentinel «variable» are the important article of historical and religious constituent of academic Religious

Studies; it is able to find out influence of these world view forms on the evolution of ethnic and world religions in global and local sociocultural spaces.

Т.Зінкевич * (м. Київ)

ФЕНОМЕН ГРОМАДЯНСЬКОЇ РЕЛІГІЇ У ПОРІВНЯЛЬНОМУ ВИСВІТЛЕННІ

Сучасні глобалізаційні процеси, що захоплюють Україну у свій круговорот, своєрідність соціокультурних зрушень у нашій країні, є спонукують як до постання нових проблем у соціально-духовному й суспільно-політичному житті суспільства, так і до їх наукового, філософського осмислення. Одним із таких питань, що все частіше починають турбувати суспільність і кола вчених, є громадянська релігія. Цей феномен є надзвичайно складним і, можливо, тому він дуже неоднозначно сприймається і серед науковців, і серед суспільного загалу. Одні розглядають громадянську релігію як відмову від цінностей «традиційної релігії», інші – як спробу «американізувати» нашу суспільність. Натомість хтось бачить у ній одну з умов згуртування нації і дотримання громадянського миру. Поміж тим, на ідеї громадянської релігії ми натрапляємо і у Конституції України.

Отож наявною є суперечність між, з одного боку, таким суспільним феноменом як громадянська релігія, який щораз сильніше впливає на суспільні умонастрої й поведінку, і його недостатнім філософським осмисленням, з другого боку. Прикладом тут можуть слугувати передусім неоднозначність у тлумаченні поняття громадянська релігія, а також співвіднесення його з категорією релігія, а також з тими поняттями, у яких термін релігія є ключовим.

Можна сказати, що сучасне осмислення феномену громадянської релігії бере початок від праць американського соціолога і соціального філософа Р. Белла. Одне із визначень останньої у вченого таке: «Під громадянською релігією я розумію такі релігійні виміри, які характерні для життя кожного народу, за допомогою яких він інтерпретує свій історичний досвід у світлі трансцендентальної дійсності» [Bellah R. The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial. – New-York, 1975. – P. 36]. Власне, такої дефініції громадянської релігії з тією чи іншою мірою послідовності дотримуються й інші дослідники.

Якщо на Заході проблемі громадянської релігії присвячено багато праць, то на просторах колишнього СРСР вона лише стає об'єктом прискіпливої уваги вчених і перед тут ведуть російські та українські

* Зінкевич Т.С. – здобувач кафедри філософії і релігієзнавства Інституту соціальних наук Волинського національного університету імені Лесі Українки.

дослідники. Особливу увагу вони звертають на сутність цього феномена, на його «американську» природу і на можливість її становлення у своїх країнах. І хоча їхні висновки не завжди виважені (перш за все це стосується сутності громадянської релігії), та все ж багато ідей є плідними і будуть використані у нашій науковій розвідці [Колодний А. Україна в її релігійних виявах. – Л., 2005. – С. 266–271; Легойда В. Религиозность в безрелигиозную эпоху. Стаття вторая [Электронный ресурс] – Режим доступа: www.Foma.ru/text/about/legoyda/pages_2; Мирошникова Е. Гражданская религия. Возможна ли она в России // Религия и право. – 2004. – №1. – С. 40–46].

Метою цієї статті є осмислення сутності феномену громадянської релігії, а завдання вбачаються у пошуках витоків цього феномена, визначення його специфіки шляхом здійснення порівняльного аналізу цієї категорії з поняттями близькими йому за змістом, що і дасть змогу зрозуміти своєрідність досліджуваного явища.

У найзагальнішому вигляді громадянська релігія розглядається як прийнята суспільством і державою система релігійних уявлень, вірувань, символів, цінностей, святинь, моральних принципів і ритуальних норм, пов'язаних з національною історією і розумінням нацією своєї ролі у світі. Про громадянську релігію ведуть мову як про атрибут сучасного суспільства, хоча поширенішою стає думка, що ідея громадянської релігії постає разом з ідеєю державності й тією чи іншою мірою властива історії усіх державних утворень. Та й при такому підході деякі питання залишаються відкритими, зокрема, як глибоко сягає своїми витокami ідея громадянської релігії, адже зрозуміло, що вона не могла постати випадково і водночас з ідеєю державності.

То ж підійдемо до цього питання з іншого боку і почнемо з проблеми національності. Остання, стверджує американський соціолог А. Шилз, є «необхідністю людського існування. Це – наслідок потреби знаходити сакральне не тільки у духовній трансцендентальності, але й у трансцендентному одвічно-лінійного, вґрунтованого в історію територій, чину. Жодній світовій релігії з церковною систематикою та універсалістськими прагненнями (християнство, буддизм, іслам) ще ніколи не вдалось уґрунтувати свої трансцендентальні доктрини. Вони поверхнево засвоїли певні території, але не змогли подолати духовно-телуричний сплав язичницьких віровчень, змушені були прийняти у свої культові системи елементи цих релігій, над якими нібито тріумфували» [Шилз А. Нація, національність, націоналізм і громадянське суспільство // Незалежний культуролог. Журн. «І». – 2001. – № 21. – С. 93].

З наведеного твердження можна зробити декілька важливих висновків у контексті нашої проблематики. По-перше, національність, як необхідність людського існування, має двоякий сакральний вимір. По-друге, «земна трансцендентність» є нездоланою, оскільки виражає найпотаємніші

прагнення спільноти, а тому людські істоти неспроможні позбутися своєї споконвічності. “Потреба людського розуму у спілкуванні з собі подібними, а не тільки з божествами, і незнищенні звички і схильності усередині цього спілкування з ближніми – ось у загальному фундамент спільнотних стосунків” [Там само. – С. 93]. Ось ця «незнищенність» своєрідності спілкування у спільноті і є найважливішим об’єктом поклоніння у спільноті. Взавши до уваги попереднє твердження, звідси, по-третє, висновуємо, що усамостійнення таких відносин неможливе без духовно-ідеологічного вмотивування. І, по-четверте, таке обґрунтування, за визначенням, потребує іншої соціально-світоглядної якості, аніж «традиційні» релігії. Узагальнюючи наведене, можна стверджувати, що сакральність етносу впливає майже з того факту, що його сприйняття не вписується у наявний, звичний, буденний стан речей, адже смерть одного з представників етносу не розглядається як смерть спільноти. Тобто долається суперечність між часовим і вічним й у такий спосіб формується уявлення про безсмертя спільноти взагалі і кожного з її представників зокрема (це одне з найважливіших положень *громадянської релігії*). Якщо згадати, що релігія як така на світоглядному рівні існує як вирішення суперечності між кінечністю і безкінечністю, між смертю і безсмертям, між неможливістю у даний час сягнути бажаного і його отримання опісля, то приходимо, на перший погляд, до несподівано висновку, що усвідомлення спільнотою свого буття уже у початках містить в собі трансцендентальний смисл. Адже будь-яка релігія (як ідеальний тип) саме й постає як відповідь на зазначені питання. У цьому і полягає передусім суть *громадянської релігії*. Але вона доповнюється власне релігійними положеннями і поза ними існувати не може. Відтак, хоч *громадянська релігія* і формується, як правило, на ґрунті певної конфесії, однак не тотожна їй.

Отож, *громадянську релігію* можна розглядати як сакральний вимір одвічного прагнення нації до самоутвердження, як освячення її волі до здобуття державності. Тут варто згадати думку М. Вебера, згідно з якою нація, як спільнота, ґрунтується на почуванні, рівнозначним відповідником якої буває держава. Можна сказати й по-іншому: *громадянська релігія* – це сприйняття етносом свого буття як богоданого, а відтак й виправданого, належного, неминучого і як такого, у якому релігійні міфи, легенди, обряди переплітаються з певними соціально-політичними настановами. Бог у такій релігії виступає не тільки як Творець світу, а й як охоронець нації. Прекрасним прикладом цього є слова “Боже, великий, єдиний, Нам Україну храни!”.

А тепер повернемося до постулату Е. Шілза про “земну трансцендентність” спільноти і поглянемо на цю проблему дещо з іншого боку. Ось ця “земна трансцендентність” має безпосереднє відношення до безперервності історії. «Безперервна історія, – читаємо у М. Фуко, – це незамінний корелят основоположної функції суб’єкта: це гарантія того, що все, що вислизнуло від нього, може бути йому повернено; це переконаність у тому, що час нічого не розсіє без того, щоб потім знову не звести його у

відтворену єдність; це обіцянка, що суб'єкт зможе одного дня – у формі історичної свідомості – знову привласнити речі, розкиданні відмінністю, поновити свою владу над ними й віднайти, якщо можна так висловитися, свою оселю» [Фуко М. Археологія знання. – К., 2003. – С. 21]. І хоча М. Фуко наголос робить в історичних дослідженнях якраз на феноменах розриву, але історична свідомість етносу має саме окреслені вище властивості. Звідси можна прийти до висновку, що і *громадянська релігія* особливим предметом свого замилювання й має безперервність історії свого носія, яка, зазвичай, має героїчний характер. Ті розриви, які мали місце в історії спільноти, можуть розглядатися як кара Бога за недотримання його заповідей, або ж як підступи ворогів, які колись були союзниками, чи як недолугість керманців, або ж як прикра випадковість чи як щось інше. Але коли етнос знову «здіймається на ноги», акцентується увага на нерозривності зв'язку, на неминучості саме такого «фіналу», бо ж спільнота перебувала під божим покровительством. А тому *громадянська релігія* - це віра не лише у безперервність свого буття, але й віра у невідворотність кращої долі, в те, що «своя оселя» буде віднайдена, якщо вона тимчасово втрачена. Такі світоглядні орієнтації «розкидані» у творах мислителів, в поезії, у фольклорі, в пісенній творчості тощо.

Коли мовиться про громадянську релігію, то йдеться про релігію не лише такої спільноти як держава, але й спільноти, яка, не маючи своєї державності, прагне до її здобуття, освячуючи, обожнюючи цей шлях. В умовах відсутності державності *громадянську релігію*, свідомо чи несвідомо, творять провідники нації різного ґатунку – громадсько-політичні, релігійні діячі, політики, поети і т.ін.

Отож, *громадянська релігія* – це таке соціально-духовне утворення, що виражає сакральний вимір утвердження етносом (нацією) осібної державності, сприйняття спільнотою своєї дієвості як приділеної, корені якої сягають трансцендентного одвічно-лінійного чину спільноти і у якому певні соціально-політичні настанови переплітаються з релігійними міфами, легендами, обрядами, ритуалами.

Оскільки *громадянська релігія* є сакральним виміром життя нації, а синонімом до неї часто вживається термін національна віра, то виникає питання, чи не тотожне поняття *громадянська релігія* поняттям *народна релігія* і *етнічна релігія*. Аби відповісти на це питання, варто зіставити викладене вище розуміння цього феномена з поглядами авторитетних дослідників на своєрідність народної релігії (релігійності). Почнемо з візії М. Вебера. Німецький соціолог розмірковує про народну або повсякденну релігійність при дослідженні проблеми монотеїзму. Він звертає увагу, що в процесі різного просування до монотеїзму світ духів і демонів ніде не був повністю знищений (виключаючи і Реформацію), а лише – принаймні теоретично – підпорядкований владі одного Бога. «На практиці все залежало і залежить від того, – наголошує соціолог, – хто сильніше впливає в повсякденності на інтереси індивіда – «вищий» в теорії Бог чи «нижчі» духи і демони. Якщо вплив інших сильніший, то повсякденна релігійність

переважно визначається відношенням до них, зовсім незалежно від офіційного поняття бога і раціоналізованої релігії» [Вебер М. Образ общества.– М., 1994.– С. 92].

Як впливає з контексту, повсякденна релігійність – це реально функціонуюча релігійність, яка детермінується природним і соціальним оточенням і пов'язана передусім з дотриманням домонотеїстичних вірувань. У генетичному аспекті така народна релігія передує, зазвичай, світовим релігіям. На думку М. Вебера, оргіастичні та мімічні компоненти релігійного культу, насамперед співи, танці, драматичне дійство, а також типові, незмінні формули молитв, засновані якщо не повністю, то головним чином на народній релігійності.

Отже, М. Вебер виділяє офіційну і повсякденну, народну релігію. Остання, на відміну від офіційної релігії, різниться своєю якісною визначеністю (наприклад, вона не зачіпає екзистенціальних питань), однак дослідник цілком логічно розглядає її як релігію. Коротко таку релігію (якщо наша інтерпретація веберівських положень правильна) можна визначити як домонотеїстичні вірування у духів і демонів. Така народна релігія не має тих точок дотику з *громадянською релігією*, як це ми бачимо у випадку з традиційною, тим паче вона не може розглядатися як синонім громадянської релігії.

Подібну позицію до веберівської посідають й інші дослідники. Так, аналізуючи релігію античності, Г. Зоннабенд зауважує, що антропоморфне товариство олімпійських богів було занадто раціоналізованим для селянина, який у кожному дереві, стовбурі, струмочку вбачав відповідну божественну форму. А оскільки важко було визначити, чи то справа рук добрих чи злих, тому народна релігія винаходила ритуали і звичаї, щоб утихомирити небезпечні явища природи (ритуали родючості, свята, магія тощо). Звідси і той висновок дослідника, що раціоналізована, дедемонізована релігія й архаїчні народні вірування в античній Греції за всіх часів існували поряд [Зонабенд Г. Релігійність // Історія європейської ментальності.– Л., 2004.– С. 147]. Як бачимо, що під *народною релігією* дослідник розуміє таку систему вірувань, яка не тотожна раціоналізованій релігії. Отож і з такого кута погляду *народну релігію* не можна змішувати з *громадянською релігією*, тим більше, що за свідченнями дослідників у стародавній Греції йшов процес становлення *громадянської релігії* [Легойда В. Религиозность в безрелигиозную эпоху. Статья вторая [Электронный ресурс] – Режим доступа: www.Foma.ru/text/about/legoyda/pages 2].

Етимологічно близьким до терміну *народна релігія* є уживаний у літературі термін *народне християнство* або ж близькі до нього поняття (наприклад, національна релігійна свідомість). Оскільки різні дослідники вкладають у цей термін різний зміст, то він не має однозначного смислового навантаження, а тому і співвідношення з поняттям *громадянська релігія* буде неоднаковим. Розглянемо це докладніше і звернемося до досліджень сучасних російських гуманітаріїв.

Так, Т. Бернштам проаналізувала погляди світських вчених і богословів на цю тему і прийшла до висновку, що, за рідким винятком, наукові й богословські погляди на російську («русскую»)/східнослов'янську релігію (і культуру) ХІХ–ХХ ст. в цілому збігаються у визначенні її сутності як язичницько-християнського сплаву. «Окремі частини цього сплаву та їх витоки розподіляються більшістю вчених у народній вірі і культурі таким чином: переважаюче у них язичництво має древньослов'янське або древньоруське, тобто власне національне коріння; християнський пласт в російській («русской») вірі представлений винятково православ'ям, а в культурі – апокрифом» [Бернштам Т. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве.– СПб., 2000.– С. 15–16].

Бачимо, що дослідниця веде мову не про офіційну релігію, а про реально функціонуючу релігійність, про те, що в релігійній практиці громадськість керується не тільки або не стільки офіційними настановами церкви, а передусім «язичницько-християнським сплавом». Іншими словами, йдеться про своєрідну релігійність, яку аж ніяк не можна ототожнювати з *громадянською релігією*.

Тут можна поставити таке питання: чи можливе на означеній основі постановня *громадянської релігії*, якщо ми візьмемо до уваги, що багато російських дослідників якраз і схильні вбачати у православ'ї основу *громадянської релігії*? Відповідь швидше тут буде негативною, якщо врахувати такі моменти. По-перше, охарактеризоване вище *народне християнство* носить переважно побутовий характер і, власне, позбавлене чітких соціально-політичних настанов, а по-друге - у цій релігійності розмитою є національна ідентичність, або ж точніше - йдеться про таку ідентичність, яка є неприйнятною з наукового боку.

У цьому зв'язку повернемося до ідей Т. Бернштам. Розмірковуючи про християнство народної віри, вона приходить до висновку, що думки багатьох духовних авторитетів дають підстави об'єднати в єдиний православно-церковний народ російських («русских»), українських і білоруських селян різних ступенів віри, враховуючи й тих, хто зазнав панування католицтва/унії, але був хрещений у православ'ї і дотримувався православної віри, а також старовірів-одновірців, які не поривали зв'язків із Російською («Русской») Церквою, деякі групи поппівців і напівсвідомо (чи несвідомо) «зстаровірене» неселення в регіонах Північного Заходу, Поволжя, Уралу і Сибіру [Там само. – С. 335].

Впадає в око ідеологічна заангажованість уявлень про цивілізаційну ідентичність трьох народів, первнем якої є Російська Церква, а російський етнос, відповідно, виступає рушієм християнсько-православно-цивілізаційних процесів. Не критикуючи це положення, вкажемо на те, що *громадянська релігія* не може постати (навіть якщо прийняти аргументацію цієї дослідниці) на основі такої етнічної сукупності, оскільки субстратом *громадянської релігії* є окрема нація. Отож, у такій інтерпретації *народне*

християнство не може виступити основою формування *громадянської релігії*.

Інше бачення народного християнства відкривається нам у спадщині видатного українського історика М. Грушевського. Дослідники його творчості так означають цей феномен, яким він постає у спадщині вченого: «Українське християнство – це особливе релігійне утворення, що сформувалося протягом XIII–XVII ст. і виражає детерміновану соціальними і культурними обставинами життя українського етносу однією ідей дохристиянського світогляду, християнства і побутуючих в Україні інших релігій» [Кондратик Л., Кондратик О. «Українське християнство» Михайла Грушевського (філософсько-соціологічний аналіз).– Луцьк, 2006.– С. 116].

Розглядуваний феномен вчений означував також як нове, народне християнство або ж *народна релігія*. Посилаючись на згаданих дослідників, вкажемо, що така багатойменність виражає його сутнісні вияви. Терміни *нове християнство*, *нова релігія* означають один із різновидів християнства, поняття *народне християнство*, *народна релігія* вказують на соціальне підґрунтя нового християнського формоутворення, а термін *українське християнство* свідчить про ту принципову обставину, що цей різновид християнства за своїм культурним змістом є українським. Можна сказати й так: *українське християнство* є особливим виявом діалектики загальнолюдських та національних культурно-духовних цінностей [Там само. – С. 93–118].

Якщо прийняти концепцію М. Грушевського і *народну релігію*, *народне християнство* розглядати як різновид християнської релігії, то, звичайно, вона не може бути ототожненою з *громадянською релігією*. Проте у такій релігії, знову ж таки, якщо вона реально існувала, наявні були елементи *громадянської релігії*. Особливо це проглядається в уявленнях М. Грушевського про *народну церкву*, соціальними характеристиками якої були громадянськість, орієнтації на поступові суспільні течії, використання народної мови, незалежнення від чужинецьких урядових кіл та ін. [Там само. – С. 118].

Якщо ж стати на ту точку зору, яка визнає наявність лише «офіційної» православної, католицької, протестантської та ін. релігій, то *народне християнство*, *народну релігію* М. Грушевського в історичній ретроспективі можна розглядати як можливий шлях до постання *української громадянської релігії*.

Підтвердження цьому є зусилля М. Грушевського з морального оздоровлення української нації у пореволюційну добу. У цьому контексті він сподівався на участь українських «євангелицьких» громад в Америці, прагнучи, аби вони кооперувалися з тими православними силами, які стали на шлях реформування, і висловлював переконання, що чим ширше вони «ставитимуть свої релігійні завдання – трактуватимуть, як *одно* всі зусилля, направлені на моральне піднесення громадянства, а як найменше надаватимуть значіння конфесійним поділам, тим більше вони зроблять...

[Гирич І. Листи Михайла Грушевського до Василя Кузіва // Укр.. історик.– 1995.– № 1–4. – С. 104]. Щиро радів вчений та громадський діяч із факту піднесення автокефального руху і його виходу на шлях реформ, суть яких – «внутрішнє оновлення церкви, наближення її до народної релігії і до раціоналістичної ревізії канонів і практик церковних ...» [Там само]. Тут виразно бачимо, принаймні, такі постулати *громадянської релігії*, як надконфесійність, згуртованість української нації, толерантність, її орієнтація на піднесення моральності і освіти як на Вищі Цінності.

Отож висновуємо, якщо під народним християнством розуміти особливе релігійне утворення, що виражає одність ідей дохристиянського світогляду, християнства і побутуючих в Україні інших релігій, то його, застосовуючи методи ретроспективного передбачення, можна розглядати як одну з умов постання *громадянської релігії*.

Як на перший погляд, то близьким за значенням до *громадянської релігії* є *етнічні релігії*, які утверджуються з появою держави, а тому їх ще називають національними або національно-державними і своїм впливом вони охоплюють всі прошарки населення в межах однієї національної держави. На думку Г. Лозко, «**етнічна релігія** – це автохтонна система світогляду, культур та обрядовості певного етносу, яка існувала або й нині існує, незалежно від того, яку світову релігію прийняв даний народ як офіційну» [Лозко Г. Пробудження Енея. Європейський етнорелігійний ренесанс.– Х., 2006.– С. 31]. Дослідниця також стверджує, що така релігія може існувати в різних формах: 1) як законсервована в наукових працях, епосі чи інших фольклорних текстах (фактично мертва, вже не функціонуюча) релігія; 2) як жива і творча релігія з власним віровченням, обрядами і священнослужителями та її сповідниками; як синкретична з чужою (панівною, глобальною) релігією, де виступає переважно у формі обрядових дій, яким надано іншої, відмінної від витокової, духовно-ідеологічної семантики [Там само. – С. 30].

Якщо порівняти два визначення релігії – *громадянської* і *етнічної* (національної), то вони ж звичайно не перетинаються, а тому їх не можна ототожнювати уже хоча б тому, що *етнічні релігії* включають в себе і дотейстичні вірування, а *громадянська релігія* потребує саме ідеї Бога чи богів. Однак *етнічні релігії* у їх теїстичній формі мають стосунок до формування *громадянської релігії*, а саме - за певних історичних умов вони можуть виступити підмур'ям її становлення, щонайменше у двох іпостасях.

У першому випадку ми маємо справу з, образно висловлюючись, природнім процесом, коли на основі етнічних релігій починає формуватися *громадянська релігія* певних державних утворень. Так, дослідники звертають увагу, що *громадянська релігія* як символіко-релігійна система, що є зовнішнім проявом Держави як Вічного Міста, є парадигмою античності, дохристиянською. Уже в ту далеку епоху модель побудови держави передбачала існування надособової сакральної ідеї, яка була покликана надавати вищий авторитет верховній владі. Якщо сім'я була серцем грецької

і римської приватної релігії, то поліс перебував у центрі *громадянської релігії* з її ритуалами і святами на честь великих подій минулого. В античній культурі поліс був не просто формою соціальної організації, а перш за все місцем, яке перебувало під покровительством богів або бога [Легойда В. Религиозность в безрелигиозную эпоху. Статья вторая [Электронный ресурс] – Режим доступа: www.Foma.ru/text/about/legoyda/pages_2]. Зрозуміло, що ці боги були природним породженням грецької або римської культури. Наприклад, в VI ст. до н.е. «бог світлого неба» Юпітер уже по суті уособлював собою ідеальну сутність держави.

Характерними у розглядуваному контексті є твердження й інших дослідників. «Зв'язок з богами, названий римлянами *pietas*, був подібний до розсудливої угоди на користь обох партнерів договору: люди, – наголошує вчений, – визнавали керівну роль богів, задокументовували це через житво приношення та ритуали і зобов'язували богів піклуватися про державу і суспільство. Відтак у римській релігії був відображений римський соціальний лад. ... До того ж, релігійна практика римлян мала ще один, політичний аспект: як і в грецькому полісі, державний культ був елементом встановлення ідентичності, а також інструментом дисципліни через декларування зв'язків з богами як передумови заможності держави» (Курсив. – Авт.) [Зонабенд Г. Релігійність // Історія європейської ментальності.– Л., 2004.– С. 155].

У другому випадку засновки нової державної організації можуть використовувати у прямому чи знятому вигляді ідеї етнічної релігії, що ми бачимо на прикладі становлення США, у *громадянській релігії* якої використовуються старозавітний символізм, а також набуток давнього Риму. Як відзначають дослідники, Римська «спадщина була настільки значима для батьків-засновників, що колосально вплинула на символіку держави, яка народжувалася. У Вашингтоні був побудований Капітолій, верхня палата отримала назву *сенат*... Характерне звернення саме до римської традиції ... підтверджує тісний зв'язок американської *громадянської релігії* з її древньоримським прототипом» [Легойда В. Религиозность в безрелигиозную эпоху. Статья вторая [Электронный ресурс] – Режим доступа: www.Foma.ru/text/about/legoyda/pages_2].

Отож бачимо, що *етнічні* (національно-державні) релігії не тотожні *громадянській релігії*, національній вірі [Колодний А. Україна в її релігійних виявах. – Л., 2005. – С. 270], але вони можуть виступити у ролі одного із чинників постання її у прямому або знятому вигляді.

Висновки і перспективи подальших досліджень. *Громадянська релігія* є конвенціональним поняттям, яке виражає сакральний вимір утвердження етносом (нацією) осібної державності, сприйняття спільнотою своєї дієвості як приділеної, корені якої сягають трансцендентного одвічно-лінійного чину спільноти і у якому певні соціально-політичні настанови переплітаються з релігійними міфами, легендами, обрядами, ритуалами. У такому розумінні *громадянська релігія* не тотожна поняттям «традиційної»

релігії ні у її науковому, ні у її богословському розуміннях. Зміст поняття *громадянська релігія* не збігається з поняттям *народної релігії* як означення дотейістичних, домонотеїстичних вірувань, котрі функціонують або паралельно, або з теїстичними релігіями, або ж як їх складова. Таке соціально духовне утворення як *народне християнство*, *народна релігія* у значенні одності ідей дохристиянського світогляду, християнства і побутуючих в Україні інших релігій, що сформувалося протягом XIII–XVII ст., можна розглядати як вірогідну умову постання *громадянської релігії*. У цьому контексті можна сказати, що *громадянська релігія* є можливою здійсненністю *народного християнства*, *народної релігії*. *Етнічні релігії* можуть виступати у ролі одного із чинників постання розглядуваного феномену.

Відтак бачимо незвідність поняття *громадянська релігія* з поняттями *народна релігія*, *етнічна релігія*, *народне християнство* та ін. Раніше нами були проведені окремі і лінії розмежування між *релігією як такою* і *громадянською релігією*, а тому на останок звернемо увагу лише на таке. Ці два феномени, які за своїм визначенням «провіщають» майбутнє, у сучасну добу людства безпосередньо причетні до проблем його виживання, пропонуючи для цього свої «рецепти». У цьому зв'язку варто звернутися до таких розмислів уже згаданого В. Легойди: «Яке людство буде жити і навіщо йому виживати, і що чекає нас у перспективі історії – відповіді на ці питання уже давно є. І жодні ідеали нової громадянської релігійності не спроможні що-небудь змінити в провіденціальній логіці історії. Біблійна есхатологія, на відміну від секуляризованої футурології, говорить про реальні перспективи розвитку людського суспільства. Усвідомлення цих перспектив здатне переорієнтувати людину на пошук справжніх цінностей у житті, на пошук Життя Вічного, а не умоглядного виживання» [Легойда В. Религиозность в безрелигиозную эпоху. Статья вторая [Электронный ресурс] – Режим доступа: www.Foma.ru/text/about/legoyda/pages 2]. Такі міркування видаються досить змістовними і потребують окремого дослідження.

Анотації

У статті **Зінкевич Т.С.** «Феномен громадянської релігії у порівняльному висвітленні» досліджуються сутність феномену *громадянської релігії*, шляхи його постання, визначається його специфіка шляхом порівняльного аналізу цієї категорії з поняттями близькими йому за змістом.

In the article of **Zinkevich T.S.** «**The Phenomenon of Civil Religion in Comparative Studying**» deals with the investigation of the essence of the civil religion phenomenon and the ways of its origin; its specificity is determined by the comparative analysis of this category with the concepts close to it with the contents.

2 РЕЛІГІЯ В КОНТЕКСТІ СУСПІЛЬНОГО ЖИТТЯ

В.Климов* (м. Київ)

РЕЛІГІЙНА САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ В УКРАЇНІ ПЕРІОДУ НЕЗАЛЕЖНОСТІ: РІВЕНЬ, ХАРАКТЕР, ПРОБЛЕМНІСТЬ, ТЕНДЕНЦІЇ

Проблеми сучасної релігійності, її походження, причин і дійсного рівня в українському суспільстві; релігійної самоідентифікації, що в соціологічних дослідженнях та опитуваннях різного рівня зазвичай ототожнювалася з дійсним рівнем релігійності в суспільстві; проблеми обґрунтованості і достовірності релігійного самовизначення особи та інша супутна зазначеним проблематика почали предметно розглядатися науковцями (релігієзнавцями, соціологами, культурологами) з кінця 80-х – на початку 90-х рр. ХХ ст. здебільшого як реагування на тенденцію зростання рівня релігійності в Україні. Вже в першій половині 90-х років з'являються праці, в яких робилися спроби осмислити феномен сучасної релігійності в українському суспільстві, виявити причини неухильно зростаючої релігійності, бодай в загальних рисах охарактеризувати її особливості. Не беручи до уваги величезної кількості позанаукових, емоційно-компліментарних, слабо обґрунтованих методологічно і фактологічно, конфесійно упереджених публікацій цього періоду, зазначимо, що науковий поступ у вивченні сучасної релігійності був пов'язаний з дослідженнями групи науковців Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України, окремих дослідників Інституту соціології НАН України, інших центрів, що прямо чи побічно вивчали питання функціонування релігії та церкви в сучасному суспільстві. Водночас не можна не констатувати тогочасні складнощі дослідження цих питань у суспільстві на етапі становлення (тобто неусталеності) нових стратегічно життєвих установок, ламання старих цінностей, стереотипів і т. п., тобто на етапі, що означається сучасною соціологією терміном аномійна деморалізованість. У 90-ті роки, як гальмівна, спрацьовувала й обмеженість можливостей науковців щодо проведення фундаментальних (а отже й високовартісних) соціологічних досліджень, що не могло негативним чином

* Климов В.В. – доктор філософських наук, старший науковий співробітник відділення релігієзнавства Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.

не позначитися на вивченні феномена модерної релігійності в Україні. Наслідком дії цих та інших негативних чинників були здебільшого надто загальні характеристики сучасної релігійності українців, обмеженість її диференційованого наукового аналізу, слабка соціологічна база тощо.

З огляду на це **представляється актуальним розглянути** напрями і характер змін умов, за яких відбувається реалізації сучасної релігійності в Україні, динаміку рівня релігійності, обґрунтованість підстав її ототожнення з релігійною самоідентифікацією, оцінити достовірність рівня релігійності, що на практиці встановлюється здебільшого на основі релігійного самовизначення; окреслити перспективу трансформації рівня релігійності з врахуванням сучасних тенденцій у проявах релігійності в Україні та враховуючи європейський досвід. **Спираючись на методологічний інструментарій академічного релігієзнавства, результати новітніх соціологічних досліджень, автор сподівається отримати більш адекватне дійсному уявлення про те, що ж являє собою сучасна релігійність, релігійна самоідентифікація в Україні.**

Радикальні політичні, економічні, соціальні, духовні зміни в Україні з проголошенням незалежності докорінно вплинули і на здавалось би найбільш віддалену від соціально-політичних процесів, реформувань чи ринкових новацій релігійну сферу, хоч відносини в останній, як і раніше, продовжували регулюватися Законом радянського походження – "Про свободу совісті та релігійні організації" (квітень 1991р.), церква залишалася поза світською державою, системою освіти, а переважну більшість церковного керівництва складали ієрархи, клір, здебільшого відомі ще з радянських часів.

Суттєві якісні зміни для релігії, церкви та віруючих відбулися в іншому. Релігія в Україні радянської доби була в ідеологічно-світоглядному аспекті, як відомо, ледь терпимою, з нею, відповідно до тодішніх політичних та суспільних ідеалів, ідеологічно й адміністративно боролися, її вплив нейтралізовували, оскільки це була фактично єдина легально існуюча ідейно-світоглядна система – опонент офіційній ідеології, що потенційно могла бути, на думку тодішніх ідеологів, ідейно дестабілізуючим чинником. Комуністичною доктриною передбачалося, що у майбутньому суспільстві всебічно розвинутих, морально свідомих громадян мали домінувати наука, безрелігійний, науково-матеріалістичний світогляд, де релігія та церква як явища первісного суспільства та середньовіччя будуть остаточно витіснені.

На відміну від радянської доби, в Україні періоду незалежності

- ✓ церква була визнана значущим, впливовим соціальним, духовним і морально-культурним інститутом, на потенціал і солідарну діяльність якого в українському суспільстві розраховувала нова держава;
- ✓ кожна особа реально отримала право безперешкодно реалізовувати своє право мати, приймати і змінювати релігію або переконання за своїм вибором, свободу одноособово чи разом з іншими сповідувати

будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, відправляти релігійні культи, відкрито виражати і вільно поширювати свої релігійні або атеїстичні переконання, що раніше декларувалось, але далеко не завжди виконувалось;

- ✓ були ліквідовані умови для ідеологічного, світоглядного монополізму, жодна ідеологія відтепер не визнавалася державною обов'язковою; як засадничий принцип суспільного життя конституційно проголошувалася ідеологічна багатоманітність;
- ✓ складовою державної політики щодо релігії і церкви проголошувався курс на подолання негативних наслідків радянського минулого у цій сфері;
- ✓ церкви, релігійні організації отримували умови та можливості пропагувати, поширювати віру, задовольняти релігійні потреби віруючих, розбудовувати свої інституційні структури, підтримувати зв'язки з одновірцями за кордоном, займатися місіонерством, катехизацією, користуватися ЗМІ і т. ін., що законодавчо було проголошено і в радянський час, але в суспільстві ідеологічно зорієнтованому на безрелігійність, на практиці реалізовувалося складно, проблемно, непослідовно чи й взагалі не вирішувалось;
- ✓ незалежна держава зобов'язувалася не втручатися у діяльність релігійних організацій, гарантувати створення сприятливих умов для розвитку суспільної моралі і гуманізму, громадянської злагоди і співробітництва людей незалежно від їх світогляду чи віровизнання.

В релігієзнавчому аспекті аналізу представляється важливим розглянути, які зміни відбулися в рівні, характері релігійності, які усталені тенденції дають підстави для прогнозування її стану на майбутнє.

Зняття в реальному житті особи політичних, ідеологічних, адміністративних, правових, моральних та кадрових перешкод для реалізації вільного вияву світогляду, релігійних чи атеїстичних переконань, можливо, найбільш масштабно вплинуло на світоглядну визначеність й ідентифікацію українського соціуму, на вільний і публічний вияв своїх світоглядних переконань, хоч по великому рахунку вони були вторинними, ще одним результатом причиново-наслідкових відносин у реформованих політичній, соціальній та національній сферах. Ліквідація в процесі демократизації українського суспільства партійно-ідеологічного та світоглядного монополізму, пріоритетність національних інтересів, лібералізація державного ставлення до релігійно-церковного інституту і відоме в соціальній психології типове реагування спільнот на зняття заборон (в даному випадку – на обов'язкову чи бажану нерелігійність) створили умови для майже масового декларування індивідами своєї релігійності. Романтизовано-піднесена атмосфера в українському суспільстві, навіяна державною незалежністю, демократизацією, національно орієнтованими цінностями, необов'язковістю дотримання колишніх ідейних установок,

норм, цінностей, офіційних стереотипів; зняття світоглядних обмежень чи й заборон "вибухнули" в Україні вже на початку 90-х років м. ст. відносно високим рівнем самоідентифікованої релігійності, давши підстави соціологам для дискурсу про "релігійний ренесанс" чи "релігійне відродження".

Показова динаміка такої декларованої релігійності, особливо у співставленні із прийнятим офіційними партійними джерелами, в атеїстичній літературі радянського періоду рівнем 8–12%. За даними соціологічних опитувань, проведених Інститутом філософії АН України в 1990–1991 рр. 35,6% респондентів ідентифікували себе як віруючі [Етнос і соціум. – К.: Наукова думка, 1993. – С. 100–101]. Соціологічні дослідження Відділення релігієзнавства Інституту філософії АН України в 1991 р. дали дещо вищий рівень релігійності – 43,3% [Сучасна релігійна ситуація в Україні: стан, тенденції, прогнози / Відпов. ред. Косуха П.І. – К.: Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України, 1994. – С. 146], який уже істотно перевищував радянський "офіційний" і, на нашу думку, відображав якісно нові настрої суспільстві: безоглядну свободу висловлюватися, незашореність, прагнення публічно демонструвати погляди, що розходилися з недавніми офіційними установками і т. ін.

Оскільки в багатьох випадках, як свідчать наступні наукові дослідження і судження представників самої церкви, про вияви справжньої релігійності в процесі такого масованого "ходження в церкву", "стихійного християнства" [Володимир, митрополит Київський і всієї України. Українська Православна Церква: сьогодні і перспективи. Інаугураційна промова 18 лютого 2008 року на урочистій церемонії присвоєння митрополиту Володимирі ступеня почесного доктора "Honoris Causa" Християнською богословською академією у Варшаві / Офіційний сайт УПЦ] у багатьох випадках говорити не доводиться, то є підстави вбачати в цьому явищі не скільки результат усвідомленого світоглядного вибору, стільки передбачувану зворотну реакцію мас на нав'язувану в радянський час безрелігійність, на бажання тодішніх адміністрацій якомога швидше бачити в суспільстві "масовий науково-матеріалістичний світогляд". Мета безрелігійного суспільства була складовою минулої офіційної ідеологічної системи і тепер, як така, зумовила протилежну реакцію мас на хвилі загальної девальвації колишніх орієнтирів і цінностей, здебільше емоційного (тобто неаргументованого) відкидання всього, що нагадувало про політичні, ідеологічні та світоглядні стереотипи соціалістичного суспільства. Дані багаторічного моніторингу "Українське суспільство", що з 1992 р. до сьогодні ведеться Інститутом соціології НАН України, дали такі рівні самоідентифікованої релігійності: 1994 р. – 46,0%, 1999 р. – 54,0%, 2000 р. – 68,3%, 2003 – 83,1%, 2004 р. – 83,2%, 2005 р. – 85,2%, 2006 р. – 87,4%, 2008 р. – 87,0% [Українське суспільство – 2003. Соціологічний моніторинг. – К.: Інститут соціології НАН України, 2003. – С. 632; Українське суспільство – 1992–2007. Соціологічний моніторинг. – К.: Інститут соціології НАН України, 2007. – С. 526–527; Українське суспільство – 1992–2008.

Соціологічний моніторинг. – К.: Інститут соціології НАН України, 2008. – С. 627].

Таким чином, за всієї умовності одного, до того ж досить суб'єктивного показника релігійності, яким є релігійна самоідентифікація, по-перше, очевидною є тенденція до стрімкого збільшення в українському суспільстві віруючої частини населення чи тієї, що себе такою вважає; по-друге, отримано ряд показників релігійності, що відображають на перший погляд важко пояснюваний феномен різкого (впродовж лише кількох років) зростання релігійності серед дорослого населення, хоч йдеться не про тривіальну зміну, наприклад, товарних цін, а про трансформації людського світобачення та світорозуміння, про світогляд, що назагал формується впродовж усього людського життя. По-третє, непритаманна світоглядним характеристикам швидка переорієнтація значних за чисельністю груп індивідів у принципово важливій сфері релігійно-нерелігійної самоідентифікації має породжувати потребу більш глибоко дослідити генезу таких трансформацій, спираючись при цьому, зрозуміло, на надійні методики досліджень.

Пояснення причин цього явища тим більш проблемне, якщо взяти до уваги, що в українському, як і в будь-якому іншому суспільстві, справжніх віруючих, як і справжніх атеїстів, зазвичай, – кілька процентів. Соціологічні дослідження Інституту соціології НАН України 2007 р. виявили, що глибоко віруючі (тобто ті, які могли стверджувати про себе, що вони регулярно відвідують церкву (молитовний будинок, мечеть), знають молитви, читають релігійну літературу, дотримуються у житті релігійних приписів тощо) складають 5,7%; переконаними атеїстами назвали себе 4,3% [Українське суспільство – 1992–2007. Соціологічний моніторинг. – К.: Інститут соціології НАН України, 2007. – С. 526]. За результатами соціологічного дослідження, проведеного Інститутом політики, Київського міжнародного інституту соціології із залученням науковців Інституту соціології НАН України в 2008 р. за Програмою міжнародного соціального дослідження (ISSP) лише 9% опитаних оцінили себе як "дуже релігійних", ще майже 2% – як "надзвичайно релігійних"; 5% означили свою релігійність як "дуже нерелігійний" і "надзвичайно нерелігійний" [Парашевін М. Релігія та релігійність в Україні / за ред. Макеєва С. – К.: Інститут політики, Інститут соціології НАН України, 2009. – С. 26]. Тобто, решту віруючих чи тих, які декларують себе віруючими (а це основний масив), складають звичайні віруючі.

Масив таких самоідентифікованих "релігійних" респондентів, що нерідко децю загально і поспішно кваліфікується як масив віруючих*, досить

* Дається взнаки, ймовірно, поширена і в минулому помилка не завжди сумлінних організаторів численних опитувань надто поспішно кваліфікувати масив респондентів з врахуванням поточної ідеологічної чи світоглядної кон'юнктури. Раніше внутрішньо суперечливі щодо світогляду масиви підтягувались до свідчень "масового атеїзму", а тепер у них спішать бачити вияви "масової релігійності".

диференційований. Окрім тих, що можуть про себе без коливань стверджувати, що вони віруючі, сюди входять також ті, що:

- ✓ вважають себе віруючими ("релігійними"), але конкретної релігії не сповідують, до конкретної церкви себе не відносять (за даними останніх соціологічних досліджень 63,5–65,1% опитаних заявили, що вони не належать до конкретної релігійної громади). Вже перше уточнююче питання про те, до якої ж конфесії (віросповідання) належить віруючий респондент, виявляє готовність лише близько 43% опитаних конкретно відповісти на поставлене питання;
- ✓ вважають себе послідовниками конкретного віросповідання і час від часу відзначають релігійні свята, беруть участь у релігійних обрядах, іноді відвідують богослужіння тощо (ті, що зовсім не відвідують церкву, відвідують рідше одного разу на рік, один чи кілька разів на рік складають понад 74,0% респондентів);
- ✓ хитаються між вірою та невір'ям, але нині з врахуванням налаштованості громадської думки, демонстративної релігійності багатьох політиків, тенденційності окремих ЗМІ, світоглядної кон'юнктури серед окремих соціальних груп тощо називають себе віруючими.

Чимало серйозних соціологічних досліджень виявляють, окрім зазначеного, значну групу опитаних, які відносять себе до байдужих до релігії та церкви (16,5%), а також тих, яким з різних причин важко відповісти на поставлені питання (9,8%) [Українське суспільство – 1992–2007. Соціологічний моніторинг. – К.: Інститут соціології НАН України, 2007. – С. 526]. Як правило, за цими відповідями приховується неволодіння респондентами такими питаннями, оцінка подібних тем як малозначущих для себе; байдужість, індиферентність до світоглядних питань загалом.

В аспекті визначення, так би мовити, *якості* сучасної релігійності не менш показовим є диференціація віруючих у зв'язку з їх самоідентифікацією щодо конкретних православних церков. Таке самоозначення важливе і в аспекті проблеми релігійності загалом, оскільки послідовниками православного віросповідання називають себе майже 73% опитаних, тобто переважна більшість представницького масиву дослідження. Не вдаючись тут у характеристики та причини диференціації віруючих щодо трьох наявних церков, звернемо увагу на надзвичайно високий рівень респондентів, які не ідентифікували себе з жодною з існуючих православних церков (Українською Православною Церквою, Українською Православною Церквою Київського Патріархату, Українською Автокефальною Православною Церквою), а означили себе як "просто православний" (49,9%) [Там само. – С. 527].

Причин цього явища, на нашу думку, може бути кілька:

- ✓ усвідомлене небажання входити в жодну з існуючих православних церков, знаючи їх не лише позитивні, а й негативні, на думку респондента, характеристики;

- ✓ нерозуміння суті відмінностей між названими церквами, небажання розібратися із особливостями сучасних позицій церков;
- ✓ принципове небажання входити у будь-які інституційовані релігійні утворення, підпорядковуватися певним установкам та правилам, цінуючи, перш за все, індивідуальну релігійну свободу;
- ✓ специфічне розуміння свого зв'язку з православ'ям, умовна ідентифікація себе як "просто православного", що зумовлено, здебільшого, не особистими релігійними переконаннями, а радше іншими міркуваннями: віросповідною належністю батьків, інформацією про власне хрещення у православній церкві, сімейною традицією відзначенням православних свят та обрядів; судженнями типу "українець (росіянин) має бути православним" і т.п.;
- ✓ насправді слабкий зв'язок респондента з церквою чи й взагалі відсутність такого зв'язку, про що респондент з певних міркувань не хоче повідомляти.

Таким чином, більш детальний релігієзнавчий аналіз складу респондентів в аспекті якості їх релігійності (суто релігійний аналіз, у свою чергу, може висвітлити інші грані релігійної самоідентифікації) виявляє досить значну і проблемну своєю нестабільністю групу респондентів будь-якого соціологічного дослідження, світоглядні позиції яких характеризуються:

- ✓ байдужістю, індиферентністю до питань релігії та церкви;
- ✓ прагненням "вірити, але не належати", тобто вважати себе "релігійним", "православним", але не належати до жодної з церков;
- ✓ неготовністю аргументувати свою релігійність, належність до конкретної церкви;
- ✓ опосередкованим пояснення причин релігійної самоідентифікації – віроприналежністю батьків, сімейними традиціями, дитячим хрещенням у певній церкві, ототожненням конфесійного і національного та ін.;
- ✓ світоглядною нестабільністю – коливаннями між різними віросповіданнями, між вірою та невір'ям;
- ✓ слабкими зв'язками з конкретною церквою (відвідання церкви час від часу, участь у традиційних святах, обрядах та ритуалах тощо);
- ✓ утрудненнями респондентів взагалі означити своє ставлення до питань світоглядного комплексу.

Назагал це досить чисельний (за нашими підрахунками – близько 60% опитаних), рухливий, ситуативно реагуючий масив респондентів, що зазвичай не надто обтяжує себе роздумами щодо власної світоглядної зорієнтованості, має неусталений світогляд, в практичній релігійності сприймає переважно зовнішню, чуттєву, обрядово-ритуальну сторону; легко піддається сенсаційним, "модним" захопленням (алхімія, екстрасенси, тамплієри, містична сила "нульового року" і т. п.), харизматичним лідерам; з причини слабких зв'язків з церквами, релігійними організаціями, з

авторитетним у світоглядному сенсі оточенням особливо не переймається переживаннями, докорами совісті при остаточному розриві таких зв'язків чи при переходах від однієї церкви до іншої, зміні віросповідання тощо.

Завжди орієнтуючись у своїх позиціях на "переможця", на кон'юнктуру більшості, саме ці хиткі, неусталені категорії світоглядного сегменту в радянський період створювали ілюзію масовидності атеїстичної орієнтованості суспільства, а згодом, з кінця 80-х років м. ст., відчувши наростаючу слабкість держави і підтримуваних нею ідеологічних та світоглядних пріоритетів, – так же масово й відносно швидко перемістилися в інший, полярно протилежний світоглядний масив – "просто віруючих".

З швидкістю, властивою зазвичай утворенню партійних блоків чи альянсів, за кілька років у країні майже суцільної безрелігійності (у що мало хто вірив) витворилася країна з майже суцільною релігійністю. Назагал соціологічні дослідження виявляють рівень самоідентифікованої релігійності в Україні за останні п'ять років на рівні 70,7–85,2%. Згідно опитування за Програмою міжнародного соціального дослідження (ISSP) його організатори отримали рівень самоідентифікованої релігійності в Україні, що становить 89,5% [Паращевін М. Релігія та релігійність в Україні. – С. 18] (у що також важко повірити, оскільки, на відміну від іноземних дослідників, з особливостями релігійної самоідентифікації наших респондентів ми, сподіваємось, знайомі краще).

На нашу думку, йдеться про явище *завищеної релігійної самоідентифікації* (при цьому ми не ставимо під сумнів методик соціологічних досліджень, на результати яких ми спираємось), що має низку об'єктивних та суб'єктивних причин.

Однією з важливих причин цього явища є сформування в сучасному українському суспільстві позитивного стереотипу щодо релігії як про нову, після соціалістичної безрелігійності, ціннісну установку для суспільства. Не ставлячи під сумнів значущість релігійно-церковних орієнтирів для значної частини нинішнього суспільства, водночас зазначимо, що практичне доведення і утвердження цієї значущості набуває на сьогодні в Україні рис і характеру, типових для ідеологічних стереотипів компартійного періоду: вони у своєму нинішньому суспільному побутуванні носять характер тотально позитивного, імперативного, фактично поставлені поза критикою, проте супроводжуються критикою чи дискредитацією всіх інших світоглядів. На пріоритетність іміджу *релігійної* людини фактично працюють ЗМІ, перші особи українського політикуму, частина освітніх закладів та педагогічних колективів, книговидавництва, реально існуючі тенденції змін у вітчизняному законодавстві. З цих же міркувань турбота держави про створення належних умов для діяльності церков та релігійних організацій подекуди переростає, на думку деяких церковних високопосадовців, у втручання у внутрішні справи церкви. Фактичне нав'язування релігійних цінностей, релігійно орієнтованої поведінки на практиці вивищили віруючого над невіруючим, сприяли утвердженню громадської думки, що навіть

декларування своєї релігійності досить легко чи й автоматично відносить індивіда в категорію заздалегідь правильних у всіх своїх вчинках, морально взірцевих: чесних, справедливих, добрих, совісливих, некорупціонерів і т. п., навіть якщо людина такими якостями не володіє. Для частини індивідів вияв релігійності із діяння інтимного перетворився у канал створення публічного іміджу, телевізійного шоу. Водночас декларативні заяви про власну релігійність кон'юнктурно налаштованих індивідів ні до чого не зобов'язують, що робить для них релігію привабливою і симпатичною. У цьому зв'язку показово, що значна кількість респондентів, які ідентифікують себе віруючими, вказують належність до тих конфесій, що не ведуть персональний облік своїх членів.

У зв'язку з цим доречним буде згадати оціночні судження щодо характеру сучасної релігійності, висловлені авторитетними представниками церков, релігійних організацій. Ймовірно, знаючи справжню ціну ситуативним коливанням релігійності у суспільстві (навіть якщо вона носить досить масовий характер і нібито свідчить на користь інституту церкви, віросповідання), очільники церков говорять про явище так званого "стихійного християнства", "коли величезна кількість людей пішла в Церкву, не цілком розуміючи, куди й навіщо йде" [Володимир, митрополит Київський і всієї України: "Кожен має свої – неповторні – стосунки з Богом". Інтерв'ю Катерини Щоткіної для щотижневика "Дзеркало тижня" 26.02.2007 [Електронний ресурс] - Режим доступу: <http://www.zn.kiev.ua/ie/show/636/55926/>].

Декларована релігійна самоідентифікація в результаті вже навіть нескладного співставлення кількох близьких і частково співпадаючих за змістом показників опитування дає «збої», ставить під сумнів достовірність чи й щирість відповідей частини респондентів. Так, ствердну відповідь про свою релігійність дають на сьогодні понад 70% опитаних; водночас виявляється, що самоідентифікація індивіда як віруючого нерідко узгоджується у свідомості такого «релігійного» з неналежністю до жодної з церков, відсутністю зв'язків з релігійною громадою, невідвідуванням богослужінь, з незнанням елементарних відомостей щодо певної релігії, віросповідання; з недотриманням у особистій поведінці релігійних приписів, з необізнаністю з релігійною літературою тощо. Згідно результатів за Програмою міжнародного соціального дослідження (ISSP), проведеного в Україні в 2008 р., більше половини опитаних віруючих (57%) становлять ті, які рідко відвідують церкву, з них – 15% відвідують церкву раз на рік, 42% – кілька разів на рік (постійно відвідують церкву лише 8% віруючих; 20% не відвідують церкву ніколи або майже ніколи). Серед віруючих переважають ті особи, які моляться не часто (52,9%), з них ніколи чи майже ніколи не моляться 23,4%, дуже рідко – 13,4%, рідко – 16,1%. Зокрема, серед «невоцерковлених» православних, тобто тих, які називають себе «просто православними», але знаходяться поза будь-якою православною церквою, ті, які ніколи не моляться, моляться рідко чи дуже рідко, складають майже 63%.

Показово, що за результатами недавніх опитувань група «православних взагалі», «невоцерковлених» православних виглядає як найбільш масова, будучи найширше представленою в Центрі (9 регіонів), на Півдні (6 регіонів) та на Сході (3 регіони) [Паращевін М. Релігія та релігійність в Україні. – С. 23].

Близько 62% опитаних за названою програмою у тій чи іншій формі вважають, що у них є свій власний шлях для спілкування з Богом, що не передбачає відвідування церкви та участь у релігійних службах [Там само. – С. 37, 42–43]. Несистемний і несистематичний зв'язок з церквою, релігійною громадою чи й відсутність такого зв'язку загалом, своєрідна "віртуальна" релігійність частини віруючих мають своїм закономірним результатом еkleктичний за своїм характером світогляд, що дивним чином узгоджує в одній особі віру в Бога (Аллаха, Будду і т. ін.), у Вищий Розум, Вселенське Щось, Абсолют, у реінкарнацію, повагу до окремих язичницьких і християнських елементів та цінностей, надприродний зв'язок з померлими, віру в науку, екстрасенсоріку і т. п.

Аналізуючи сучасну релігійність, не можна не зазначити ще одну особливість великої, світоглядно суперечливої, проблемної і нестабільної "збірної" групи, означеної вище. Йдеться про прагнення значної її частини відшукати чи утворити релігію, релігійну організацію, яка б за своїми характеристиками була для егоцентрично налаштованого індивіда більш прийнятною, аніж існуючі.

Важливою характеристикою сучасної релігійності в Україні залишається її регіональний характер. З цілої низки відомих причин (історичних, адміністративно-політичних, соціально-економічних, релігійно-духовних, національних, культурних; активного характеру відтворюваності релігії в сім'ї, громаді; впливовості регіональної і місцевої релігійної побутової думки та ін.) релігійність на заході України (Волинська, Закарпатська, Івано-Франківська, Львівська, Рівненська, Тернопільська, Хмельницька, Чернівецька області) за всіма своїми характеристиками і, в першу чергу за рівнем та якістю істотно відрізняється від тотожних показників у Центрі, на Сході та Півдні України. Свої особливості має релігійність на східного та південного регіону, специфічними рисами позначена релігійність центральної частини України.

Значною мірою особливості регіонального аспекту релігійності на українських землях проаналізовано в працях вітчизняних релігієзнавців А.Колодного, П.Яроцького, В.Бондаренка, В.Єленського, О.Сагана, С.Здіорука, Л.Филипович, В.Шевченка та ін. До цього додамо, що значно вищий рівень релігійності, наприклад, на заході України (за деякими дослідженнями релігійними тут назвали себе понад 90% опитаних [Там само. – С. 19]), по суті, концентровано містить в собі цілу низку інших суттєвих, але конкретніших її характеристик: більшу релігійну переконаність, обізнаність з основам свого віровчення, позицією свої церкви; релігійно орієнтовану поведінку, систематичний зв'язок з релігійною громадою та

церквою, активну релігійну позицію, поважливе ставлення до свого духовенства, обов'язкову участь у релігійних святах, обрядах, церемоніях, хресних ходах, прощах; менший відсоток тих, хто коливається між вірою та невір'ям, «невоцерковлених», прихильників т. зв. нових релігій, невіруючих та ін. Релігійність у західному регіоні України виразно пов'язана з політичними, національними чинниками; вона акцентовано греко-католицька в областях з найвищим рівнем релігійності – Закарпатській, Івано-Франківській, Львівській та Тернопільській області. Хоч у західному регіоні проживає близько 23% населення України, тут діє понад 40% існуючої в Україні мережі релігійних організацій, що є не лише наслідком традиційно високої релігійності місцевого населення, а й потужним зворотнім стимулом для постійного відтворення релігійності в нових поколіннях. Непросте, подекуди конфліктне співіснування на західноукраїнських землях православних і греко-католиків, їх релігійний взаємовплив сформували тут, на нашу думку, особливий тип релігійності, що відрізняється від релігійності у решті регіонів високим рівнем, більш чіткою самоідентифікацією, релігійною принциповістю позицій, церковно-історичною пам'яттю, послідовно релігійною, нерідко наступальною і безкомпромісною поведінкою; небайдужістю до релігійних, державно-церковних та міжконфесійних проблем, переконаністю в органічному зв'язку релігійного та національного, важливістю для парафіянина думки священника, релігійної громади тощо. Припускаємо, ці риси, а також помітно виражена релігійна солідарність, мобільність, готовність до протестних акцій у тому ж сучасному греко-католицизмі сформувалася і закріпилася не лише історично, а й внаслідок відносно тривалого перебування цієї церкви у підпіллі. Водночас явище лише декларованої (тобто формальної, демонстративної) релігійності у західноукраїнському регіоні проявляється значно слабше, ніж у інших регіонах.

Логічно, що сформована таким *релігійно напруженим* оточенням релігійність, наприклад, західноукраїнські православні віруючі помітно відрізняється від релігійності їх одновірців у центрі чи на сході та півдні України.

Регіональні особливості релігійної самоідентифікації населення більш чи менш чітко відбиваються на церковно-інституційних орієнтаціях, на виборі віруючими прийнятних церков, релігійних організацій. Зауважимо, що відомі на сьогодні результати соціологічних досліджень засвідчують: в Україні періоду незалежності в процесі вибору особою прийнятною церкви чи релігійної організації власне релігійні характеристики останніх не є вичерпними, а, як правило, беруться до уваги у поєднанні з іншими характеристиками – догматично засвідченими чи віртуальними, оприлюдненими або латентними, логічно обґрунтованими чи ситуативно-чуттєвими: канонічність, позиція щодо влади та державних структур, ставлення до національної ідеї та ідеї незалежної церкви, мови богослужіння та обрядів; віросповідна солідарність, авторитет (харизма) церковних лідерів,

відповідність національній ментальності, ставлення до інших церков, до Росії, Ватикану і т. ін. У цьому сенсі захід України став регіоном поширення прихильників Української Греко-Католицької церкви, Української Православної Церкви Київського Патріархату, Української Автокефальної Православної Церкви, багатьох об'єднань протестантського спрямування; центр – Української Православної Церкви Московського Патріархату, Української Православної Церкви Київського Патріархату, Української Автокефальної Православної Церкви, а також протестантських течій; схід і південь – переважно Української Православної Церкви Московського Патріархату; Поділля, Житомирщина, Львівщина – Римсько-Католицької церкви.

За винятком Західного регіону, для решти території на конфесійній карті України характерною є масовість побутування віруючих, які називають себе «просто православними» чи «православними взагалі»: в центральних областях вони становлять 44,8% опитаних, на півдні та сході – відповідно 47,6% і 57,7% [Там само. – С. 23].

На сьогодні регіонально означена релігійна самоідентифікація в Україні корелюється не лише з церковно-інституційним вибором віруючих, а й з їх позиціями, оцінками, судженнями з ряду інших важливих проблем, які з релігійними питаннями пов'язані, як правило, лише опосередковано. Зокрема, такими проблемами є проблеми політичних, партійних орієнтацій, національна проблематика, мовне питання та ін. Релігієзнавці, соціологи, філософи не перший рік констатують повторюваність і усталеність партійно-політичних преференцій певних віросповідних груп: у греко-католиків це праві, національно чи націоналістично орієнтовані партії та блоки, у православних УПЦ КП та УАПЦ – патріотично налаштовані, праві, а також центристські партії, УПЦ МП – ліві, центристські партії та ін. Результати щорічного моніторингу Інституту соціології НАН України, зокрема, засвідчують, що праві партії підтримуються 41% греко-католиків, 8% православних; ліві партії – 4% греко-католиків і 28% православних; центристські партії – 6% греко-католиків і 14% православних віруючих [Рязанова Л. Релігійна диференціація українського соціуму та її вплив на політико-ідеологічні преференції громадян України / Українське суспільство – 2003. – С. 535].

Логічно припустити, що такі усталені політичні уподобання – не лише вияв індивідуальних орієнтацій, а й відображення настоїв, ідейно-політичних преференцій, що поширені чи й панують у групах конкретної конфесії.

Таким чином, прагнення науковців (соціологів, релігієзнавців, філософів) дослідити кореляцію між самоідентифікацією віруючого і об'єктивізацією віросповідної позиції у способі життя, релігійній поведінці, дійсних життєвих орієнтаціях віруючого тощо виявляє цілу низку принципово важливих обставин, що тією чи іншою мірою ставлять під сумнів достовірність чи й щирість оцінок, суджень, висновків опитуваних; засвідчують певну необізнаність, некомпетентність, декларативність

відповідей респондентів, підміну аргументованих суджень домінуючими на даний час в українському суспільстві стереотипами; істотну розбіжність в характері відповідей респондентів у залежності від конфесійної належності, регіону проживання, від безпосередньої включеності чи невключеності в релігійно-церковні процеси, ступеню політизації релігійних груп чи окремих віруючих і т. ін.

Конкретними показниками, що змушують досить критично сприймати судження чи оцінки респондентів щодо релігії та церкви, зокрема, є:

- ✓ слабкий зв'язок віруючої частини респондентів з конкретними церквами, віросповіданнями (низький рівень відвідування, участі в богослужіннях, обрядах тощо); відсутність чи слабка обізнаність з елементарними релігійними положеннями, молитвами і т. ін., низька інформованість опитуваних загалом про релігійну ситуацію в країні, регіоні, про позицію своєї церкви чи релігійної організації у принципових питаннях;
- ✓ віднесення респондентами церкви на маргіналії важливих життєвих цінностей у опитуваннях, що не ставлять за мету прямого виявлення ставлення опитуваного до релігії та церкви. За результатами соціологічного моніторингу Інституту соціології НАН України про ступінь важливості особисто для кожного різних сторін сучасного життя виявилось, що такий аспект людської життєдіяльності, як участь у релігійному житті (відвідування церкви, богослужінь, дотримання релігійних обрядів тощо) респонденти поставили за ступенем важливості для себе на 19-ту з 20-ти позицій;
- ✓ значний відсоток респондентів, які декларуючи себе православними віруючими, затрудняються вказати церкву (УПЦ, УАПЦ, УПЦ КП), до якої належать, або загалом заперечують свою церковну належність;
- ✓ підміна усвідомленого релігійного вибору при віросповідній самоідентифікації зазначенням своєї культурно-цивілізаційної ідентичності, конфесійною ідентичністю батьків (через відповіді типу "просто православний", "православного роду" і т. ін.);
- ✓ низький відсоток категорії віруючих під умовною назвою "справжніх віруючих", що виявляється через комплексне, перехресне опитування респондентів, через застосування методик емпіричних дослідження за багатьма тематично спорідненими показниками та ін.;
- ✓ істотна залежність респондентів у відповідях на питання про ставлення до релігії та церкви від побутуючих у сучасному українському суспільстві оціночних стереотипів, що як "нові" прийшли на зміну старим стереотипам радянської доби, проте з тією ж функцією *бездумного* прийняття пересічним громадянином певних ідей, оцінок, типу поведінки, форми реагування і т. ін. Звідси – суперечливість різних, але співставлюваних відповідей

респондентів на питання, подані у різних контекстах соціологічних досліджень;

- ✓ істотне політичне підгрунття, що за всієї бажаної позаполітичної позиції релігійно-церковних тотожностей, завжди латентно присутнє у формі політичних установок у відповідях респондентів – віруючих різних конфесій і невіруючих – в силу, по-перше, політичної зорієнтованості конкретного респондента, по-друге, більш чи менш очевидної солідарності самих релігійно-церковних структур з певними політичними партіями, блоками, лідерами і т. ін., що позначається на позиції пересічних членів конфесійних тотожностей.

Таким чином, не піддаючи сумніву побутуюче в сучасному українському суспільстві відносно високе місце, що відводиться сучасником релігії та церкві, більш ґрунтовне дослідження підстав і аргументованості таких суджень виявляє, що до них, в силу дії чинників та причин, поданих вище, слід ставитися досить критично і виважено, як до значною мірою емоційно-оціночних суджень, якщо прагнемо до адекватного відтворення дійсної ситуації в суспільстві та його духовного самопочуття.

Анотації

У статті **Климова В.В. "Релігійна самоідентифікація в Україні періоду незалежності: рівень, характер, проблемність, тенденції"** на матеріалі нових соціологічних досліджень аналізується проблема сучасної релігійності в Україні, її рівня, динаміки та тенденцій, обґрунтованість підстав її ототожнення з релігійною самоідентифікацією, розглядаються особливості декларованої релігійності, оцінюється достовірність її рівня та ін. За результатами дослідження проблеми релігійної самоідентифікації автор подає і обґрунтовує своє, більш адекватне дійсному розуміння феномена релігійності в Україні.

In the article of **Klymov V.V. «The religious self-identification in independent period in Ukraine: level, nature, problems, trends etc.»** studies on base of new sociological researches the problem of today religiousness in Ukraine, its level, dynamics and trends, the grounds of its match with the religious self-identification, studies the features of declared religiousness, estimates the validity of its level etc. On base of results of the religious self-identification problem researches the author present and ground his own view that is more appropriate to real understanding of the phenomenon of religiousness in Ukraine.

РЕЛИГИЯ И ПОЛИТИКА В КОНТЕКСТЕ ДЕМОКРАТИЧЕСКИХ ПРЕОБРАЗОВАНИЙ В РЕСПУБЛИКЕ МОЛДОВА

Изучение влияния религиозного фактора на жизнь современного общества представляет собой в настоящее время одну из наиболее актуальных областей научно-исследовательской деятельности. Это связано с тем, что в современном мире религиозный компонент общественной жизни становится все более значимым. Заметной становится роль религиозных организаций, прежде всего традиционных мажоритарных вероисповеданий, в решении множества актуальных проблем современности, связанных с сохранением и укреплением мира, с социальной поддержкой слабозащищенных слоев населения, с формированием духовно-нравственных ценностей.

Безусловно, в силу того, что религия представляет собой крайне сложный социальный феномен, научное исследование особенностей его проявления в том или ином историческом контексте всегда носит многоаспектный характер. На наш взгляд, в современных условиях особый научный интерес представляет та исследовательская плоскость, которая касается взаимоотношений религии и политики.

Согласно социальной философии, религия и политика являют собой различные сферы духовной культуры, которые в совокупности с наукой, моралью, искусством создают некий универсум духовной культуры общества. Вместе с другими областями социума религия и политика производят и накапливают способы и приемы обеспечения и осуществления бытия человека, реализовывают их в продуктах жизнедеятельности, передают от поколения к поколению. При всей сложности, неоднолинейности и неоднозначности взаимоотношений религии, политики, морали, науки, в истории они всегда взаимно влияли друг на друга, образуя единство и целостность - *универсум духовной культуры*. В различные эпохи выдвигались на первый план, получали наиболее интенсивное выражение и развитие те или иные сферы культуры: искусство и философия в античности, религия - в средние века, философия - в XVII-XIX вв., наука - в XX в. В этой связи не случайно XX век часто называли "веком науки".

Несмотря на то, что обострение глобальных проблем современности, начиная со второй половины прошлого века, привело к бурному росту в обществе антисциентистских настроений, наука и сегодня продолжает играть важнейшую роль в самых различных областях общественной жизни, включая

* Брага Л.И. – старший научный сотрудник и доктор философских наук Роговая Г.Н. – старший научный сотрудник Института европейской интеграции и политических наук АН Молдовы.

и сферу политики. Вместе с тем исследователи признают, что в настоящее время “ядром и центром управления обществом является политика, определяющая основные направления и цели человеческой деятельности. В подобных условиях политизация религии становится закономерной” [Beniuc V., Juc V. Factorul confessional in relaziile inter nazionale. – Chieinru, 2008. - S. 48]. Иными словами, выдвигание политической сферы на передний план общественной жизни, характерное для нынешнего этапа общественного развития, ведет к обновлению взаимоотношений между политикой и религией.

Следует отметить, что религия и политика, при всем их своеобразии, всегда находились в достаточно тесных взаимоотношениях. Сегодня, наверное, уже все сколько-нибудь серьезные исследователи признают, что “эволюция религии зависит от изменений в социально-политической реальности” [Митрохин Л.Н. Христианство и политика. – М., 2003.- С. 5]. Данное положение хорошо иллюстрирует пример эволюции христианства, изначально возникшего как религия наиболее угнетенных слоев населения древнеримского общества, а затем прошедшего этапы превращения в государственную религию Римской Империи, его становления в качестве одной из мировых религий, возникновения течений протестантизма, увязанного с возникновением и развитием буржуазных отношений, появления различных модернистских течений в XIX - XX вв., стремившихся приспособить христианство к меняющейся социально-политической реальности.

Однако существует и обратная связь. Для развития сферы политики, как особой области сознательной деятельности, направленной на производство, достижение, укрепление и реализацию власти, огромную роль в истории играла и продолжает играть религия. Достаточно отметить лишь тот факт, что в числе существующих ныне теоретических систем и доктрин, призванных “охранять” существующий строй (философских, политических, правовых), главным элементом исторически первой сформировавшейся классовой идеологии стала именно религия [Там само]. Иными словами, в отношениях между политикой и религией с самого начала вычленения политики как относительно самостоятельной сферы жизни общества, касающейся властных отношений между социальными группами, народами, нациями и государствами, сформировался их самый тесный альянс. В недавнем прошлом казалось, что этот альянс практически разрушен, по крайней мере в той части света, где мощный разбег техногенной цивилизации способствовал ускоренному развитию секуляризационных тенденций и выходу различных сфер общественной жизни из-под власти религиозного санкционирования, в том числе политической сферы. На этом этапе многие исследователи полагали, что по мере ускоренного развития технологий, науки и образования тенденции к секуляризации всех сфер общественной жизни, включая политическую, приведут к постепенному исчезновению религии [Bell D. The Return of the Sacred: The argument on the

Future of Religion // The British Journal of Sociology, 1977, vol. 22, №4. – S. 421] Процессы секуляризации, действительно, существенным образом затронули общественную жизнь в XX веке. Наиболее глубоко этот процесс зашел в странах социализма, где атеистическое мировоззрение, направленное на борьбу с религией, являлось одним из “краеугольных камней” господствовавшей системы идеологии.

Вместе с тем, даже в рассматриваемый период мировой истории, когда тенденции к секуляризации общественной жизни развивались по нарастающей, вытесняя религию как форму общественного сознания на “периферию общественной жизни”, сужение сферы влияния религии на политику все же не было абсолютным. В таких частях света, как страны Латинской Америки и Ближний Восток, религия всегда оставалась важным идеологическим средством борьбы в ходе развертывавшихся здесь политических движений. Кроме того, согласно одной из существующих точек зрения, государственный атеизм, будучи официальной идеологией социалистического общества, также представлял собой не что иное, как одну из форм выражения религиозного сознания [Фурман Д.Е. Религия, атеизм и перестройка // На пути к свободе совести. – М., 1989. – С. 7-18]. В качестве другой такой формы религиозного сознания можно считать и безоглядную веру в научно-технический и общественно-политический прогресс, в их способность рационально разрешить любые проблемы современности. Если принять во внимание данную точку зрения, то останется лишь признать, что влияние религиозного фактора на общественно-политическую жизнь человеческого сообщества в последнее столетие его существования несколько не сворачивалось, но лишь приобретало иные модификации, которые, впрочем, существенно сужали сферу влияния традиционных вероисповеданий.

К концу XX века, вопреки бытовавшим прогнозам об “окончательном изживании религии из жизни общества”, начавшая кардинально меняться действительность доказала ошибочность данных представлений. Общество снова стало “поворачиваться лицом к религии” в поисках некой стабильной идейно-мировоззренческой основы, ценностной опоры, столь важной в условиях духовного кризиса, поразившего человечество на рубеже последних веков. Удачная оценка подобному периоду перемен и духовных исканий, на наш взгляд, была дана А. И. Титаренко, который в свое время, в частности, отмечал, что “в переломные эпохи, когда старые социальные формы бытия человека теряют свое былое историческое оправдание, а привычные пути жизнедеятельности целых поколений обесмысливаются, видение иного смысла жизни неизбежно приобретает значение нравственно психологического переустройства внутреннего мира человека - переустройства, которое сопровождается страстными нравственными исканиями, критическим пересмотром существующей системы ценностей” [Титаренко А.И. Антиидеи. – М., 1984. – С. 13].

Пересмотр существующей системы ценностей привел в конце XX века к тому, что религия не только не исчезла из жизни общества, но, напротив, стала превращаться во все более влиятельную силу современности. В настоящее время интерес к религии активизируется во всем мире, что обусловлено целым рядом факторов (экономических, морально-психологических, национально-культурных и др.), порождаемых самим ходом исторического развития общества. На фоне этого круто меняется и отношение политиков к религии и, прежде всего, к традиционным мажоритарным вероисповеданиям, что существенно поднимает их социальный престиж.

Важно отметить, что усиление интереса политических акторов к традиционным вероисповеданиям характерно сегодня не только для транзитных, но и для многих других стран мира, включая страны развитой демократии. Исследователи повсеместно отмечают заметный рост влияния религии в лице традиционных мажоритарных вероисповеданий на течение современных социально-политических процессов, усматривая в этом феномене некую универсальную тенденцию современного развития политической жизни. Жилес Кепел, в частности, пишет, что “семидесятые годы стали неким поворотным временем в отношениях между религией и политикой, отношениях, которые в последнюю четверть нашего века (имеется в виду XX в. - Л.Б. и Г.Р.) претерпели неожиданную мутацию. К примеру, в католической Европе в последнюю четверть XX века наблюдался следующий парадокс. Общество никогда еще не казалось столь дехристианизированным и секуляризированным и, тем не менее, практически повсюду наблюдался рост движения рехристианизации [Kepel Gilles. *Dumnezeuosi ia revansa*. - Bucuresti, 1994. – S. 7]. На усиление “энергетики” религиозного фактора, который “предстает как живой, реально работающий компонент формирования нашего будущего”, указывает и Л. Н. Митрохин [Митрохин Л.И. *Христианство и политика*. – С. 5]. Д. Эдвардс обращает внимание на тесную связь Церкви и политики, морали, науки, приводя в качестве примера ситуацию в США и подчеркивая, что только посредством укрепления данной связи можно существенно усилить авторитет политических институтов [Edwards D. *The Futures of Christianity*. – London, 1987. – S. 5].

Дело в том, что политическая власть не всегда может опираться лишь на силу, даже если и существует возможность ее “рафинированной” реализации. Задача политики состоит в том, чтобы придать политическим действиям необходимый характер, наделяя их особой ценностной значимостью для людей. Поэтому политики редко отказываются от возможности использовать авторитет религии, чтобы усилить собственный престиж. С тем, чтобы быть значимой и авторитетной, политическая власть нуждается в особо значимой цели [Stockhouse M. L. *Politics and Religion, in the Encyclopedia of Religion*. - New York, 1987, vol. II. – S. 408]. Без теологического элемента политика сводится к простому столкновению

индивидуальных и коллективных интересов [Forester D. B. *Theology and Politics*. – Oxford, 1988. – S. 171].

В то же время, в складывающихся условиях, когда политики повсеместно апеллируют к религии в поисках авторитетной поддержки своему курсу, традиционные мажоритарные вероисповедания уже более не стремятся приспособлять “свой язык” к “вызовам времени”. Напротив, в современных условиях рождается некий новый религиозный дискурс, который не только не ищет новых форм адаптации к светским ценностям, но, более того, выступает за создание особого “священного фундамента” в обществе, призывая к изменению общественного устройства в соответствии с религиозными ценностями. Речь уже более не идет об *aggornamento*, а о “второй евангелизации Европы”, не о модернизации ислама, а об исламизации современности. Этот феномен в последнее время приобрел универсальное измерение: он проявляется в цивилизациях, которые отличаются как особенностями культурного характера, так и уровнем общественного развития.

Таким образом, сегодня, на фоне повсеместно наблюдающегося возрождения религиозной жизни, с одной стороны, и оживления политической сферы общества, поиска новых эффективных рычагов решения назревающих политических проблем - с другой, снова происходит обновление тех вековых отношений, которые всегда связывали традиционные вероисповедания и политику. Для мажоритарных вероисповеданий это сопряжено с заметным усилением социального престижа. Что же касается сферы политики, то укрепление тандема с религией позволяет задействовать в решении таких насущных политических проблем, как укрепление государства, усиление социальной сплоченности общества, нивелирование разрыва и смягчение противоречий между его элитарной частью и массами, между состоятельными слоями и ее бедной частью и т.д. и т.п., достаточно эффективных механизмов, свойственных религии как специфической форме идеологии и как особому социальному феномену вообще. Речь, прежде всего, идет о ее социальных функциях, таких, как легитимирующая, позволяющая обеспечивать сакральную поддержку действующей системе власти, и интегрирующая, способствующая сохранению социальной стабильности.

Религиозный фактор, активизация которого в политической жизни современных стран достигла сегодня значительного уровня, сыграл совершенно специфическую роль в развитии политических процессов последних 20 лет в Восточной Европе и на всем постсоветском пространстве. В тех странах, где религия прежде преследовалась как “реакционное”, “отсталое”, “вредное”, “антинаучное” мировоззрение, с переходом на путь демократизации общественной жизни в общественном сознании этих стран религиозное мировидение стало ассоциироваться с наиболее прогрессивной системой взглядов, по существу превратившись в главную духовную альтернативу идеологии тоталитарного режима. Принадлежность к

традиционному вероисповеданию, активно демонстрировавшаяся как массами людей, так и лидерами самых различных политических течений, превратилась в начале перемен в своего рода символ единения всех прогрессивно настроенных сил общества.

Демократические трансформации, затронувшие всю совокупность общественных отношений в Республике Молдова в конце прошлого столетия, существенным образом изменили положение религии и в жизни нашей страны. Значимость религиозных ценностей для общественного сознания, возросшая стремительно в самом начале перемен в связи с предельной политизацией “религиозного вопроса”, по существу вывела религию из “задворок общественной жизни”, выдвинув на роль духовного лидера общества, призванного символизировать его приверженность демократическому пути развития.

Отношение к религии как к весьма специфической, “тонкой” и “деликатной” сфере общественных отношений, по признанию многих международных экспертов, всегда было и остается неким индикатором “качества” демократии, глубины демократических перемен, степени приверженности демократическим ценностям. Поэтому не случайно религия с самого начала демократических перемен оказалась в центре политической жизни страны.

Подобные исторические метаморфозы, прежде всего, сказались на характере государственно-церковных отношений, которые претерпели существенную модификацию по сравнению с предшествующим периодом развития. Отличительной чертой государственной политики в области религии стало лояльное отношение к религиозной сфере, которое нашло свое закрепление в Конституции и Законе о культурах Республики Молдова. Указанные документы, гарантируя свободу совести, равенство конфессий перед законом, подтверждают и принцип отделения церкви от государства. В то же время Статья 13 Закона о культурах гласит о том, что “государство может поддерживать отношения сотрудничества с традиционной Православной Церковью”, а также “может заключать соглашения о сотрудничестве с любым иным официально признанным вероисповеданием”. Данное положение Закона позволяет устанавливать, развивать и углублять патерналистские отношения между государством и традиционной мажоритарной церковью, что, впрочем, остается весьма проблематичным в отношении иных вероисповеданий, а также тех религиозных структур мажоритарной церкви, которые пользуются поддержкой политической оппозиции официальной власти.

“Особое” отношение государства к Православной Церкви, укоренившееся в современной молдавской политике, объясняется целым рядом причин. Прежде всего это связано с тем, что начавшиеся в конце прошлого столетия демократические трансформации приобрели в Молдове характер движения за культурно-национальное возрождение края. Требование возврата к “вере предков”, глубоко укорененной в культуре

молдавского народа, заняло в этом движении ключевые, авангардные позиции. Поэтому православие, ставшее, по сути, знаменем национально-освободительного движения в Молдове, с самого начала перемен было “взято на вооружение” практически всеми политическими формированиями страны, включая Партию коммунистов. В этой связи 90-е годы XX столетия вошли в историю государственно-церковных отношений как время кардинальных перемен, приведших не только к социальной реабилитации традиционной мажоритарной Церкви, но и ко все большему выдвиганию православия если не “де юре”, то, по крайней мере, “де факто” на роль официальной государственной идеологии.

Интерес власти к Православной Церкви в значительной степени обусловлен и тем высоким рейтингом доверия, которым указанная религиозная организация пользуется в молдавском обществе на протяжении последних 20 лет. Это единственная общественная структура, которой доверяют около 80% населения страны. Для сравнения отметим, что правительству доверяют лишь около 30%, Парламенту - около 25%, Президенту - чуть более 30%, а политическим партиям - менее 15% [Barometrul de opinie publică Republicii Moldova. - Martie-Aprilie, 2008]. Легко заметить, как отмечают эксперты, что Церковь уже традиционно пользуется наибольшим доверием со стороны населения Республики Молдова практически независимо от меняющегося политического и социально-экономического контекста. В этой связи, понятно, что апелляция к православию становится весьма плодотворным аргументом в современной политической игре, поскольку позволяет политическим силам достаточно эффективно решать столь остро стоящую в условиях выборной политической системы проблему легитимации власти.

Республика Молдова, подобно многим другим европейским странам, является страной поликонфессиональной. Из давних времен на территории края находили себе прибежище последователи самых различных религиозных течений: от гуситов до старообрядцев, от протестантов до адептов наиболее экзотических культов “нового века”. С началом демократических трансформаций религиозная картина молдавского общества стала еще более многоцветной благодаря существенному расширению, согласно действующему ныне Закону о культурах, прав религиозных организаций. Только зарегистрированных религиозных течений в Молдове сегодня насчитывается около полусотни.

Вместе с тем, Республика Молдова - как в своем историческом прошлом, так и в настоящем - была и остается страной православного большинства. Согласно некоторым данным, последователями православия в настоящее время признают себя от 90% до 95% населения страны. Поэтому, несмотря на усиление тенденций к религиозной дифференциации в стране, население Молдовы, с конфессиональной точки зрения, остается гомогенным. Вместе с тем необходимо уточнить, что речь здесь не идет о “качестве” религиозных убеждений тех, кто, так или иначе, идентифицирует

себя как последователя православия. Следует признать тот факт, что для значительной массы населения подобное религиозное самопозиционирование продиктовано по большей мере некими романтическими, культурологическими, патриотическими соображениями. Тем не менее, на наш взгляд, важен уже сам факт того, что православное вероисповедание представляется сегодня значимым для подавляющего большинства населения Молдовы, что может служить мощным консолидирующим фактором в контексте социально-политических трансформаций, чреватых социальными расколами и обострением противостояний.

В условиях, когда между политическими партиями идет ожесточенная борьба за “свой” электорат, апелляция к традиционным религиозным ценностям позволяет политикам рассчитывать хоть на часть того социального престижа, которым обладает Православная Церковь в Молдове на современном этапе, в надежде обрести как можно большую поддержку со стороны православного электората. Неудивительно, что в этих условиях Православной Церкви очень сложно сохранять необходимую для успешного отправления своей миссии в обществе дистанцию с миром политики и не быть втянутой в ожесточенные политические баталии и игры.

Использование “религиозной карты” в качестве “козырной” характерно для подавляющего большинства политических партий современной Молдовы (на сегодняшний день их численность достигает 28 единиц), которые в своих предвыборных платформах всегда особо подчеркивают свое лояльное отношение к Церкви, признавая огромную значимость для демократического строительства и культурно-национального возрождения страны тех ценностей, которые она проповедует. Более того, в названии одной из политических партий Молдовы, являвшейся особенно влиятельной политической силой в 1990-е годы и стоявшей у истоков борьбы за национальную независимость, христианский и демократический компоненты партийной идеологии обозначены как равноценные ориентиры социально-политического развития общества. Речь идет о Христианской Народно-Демократической Партии Молдовы, для которой борьба за утверждение христианских ценностей в свое время стала главной формой сопротивления тоталитарному строю и господству коммунистической идеологии, а, следовательно, и борьбы за демократию, равно, как и за присоединение к Румынии, в котором сторонники партии усматривали для Молдовы по существу единственный способ реального культурно-национального возрождения и продвижения демократических ценностей. Газета “Literatura și arta”, будучи главным рупором указанных политических сил, затрагивая вопрос продвижения в стране демократических ценностей, в свое время, в частности, писала: “Для решения проблемы, связанной с утверждением демократических ценностей в Молдове, нет необходимости изобретать что-то принципиально новое. Нам оставлено проверенное веками духовное наследство - христианская доктрина. Это единственная реальная и прочная

альтернатива, необходимая обществу. Только она дарует нам возможность реабилитации Бессарабии перед лицом международного сообщества. Только она позволит создать новое общество гармонии и единения, дать новый импульс национальному движению, которое развенчает все политические утопии, включая коммунистическую” [Literatura si arta. - 22 martie, 2001].

Деятельность ХДНП, несмотря на ее декларативную приверженность христианским принципам, вместе с тем все это время носила крайне агрессивный и интолерантный характер, который распространялся не только на ее идеологических оппонентов, но и на все русскоязычное население страны в целом. Это существенно сужало ее социальную базу, вместе с неприятием русскоговорящего населения отсекая значительную часть последователей православного вероисповедания. Указанные идейно-политические установки ХДНП, таким образом, вносили раскол в общественную жизнь страны, который, как известно, адекватным образом отразился и на внутрицерковной жизни.

После развала СССР и обретения Молдовой независимости, в 1992 году группа священников и политиков от ХДНП, выступающих за ее объединение с Румынией, объявила о возобновлении функций Митрополии Бессарабии (действовавшей на указанной территории в начале XX века, в период ее вхождения в состав Румынии) под юрисдикцией Румынской Православной Церкви, рассматривая данное действие как первый шаг на пути реализации поставленной политической цели. Однако против ее регистрации выступила Митрополия Молдовы, находящаяся под юрисдикцией Российской Православной Церкви, которая сочла создание Митрополии Бессарабии как антиканоническое деяние, вносящее раскол в ряды православных верующих Молдовы.

Политическое руководство страны, не разделявшее унионистских политических установок ХДНП, долгое время отказывало Митрополии Бессарабии в официальной регистрации. На протяжении 10 лет вопрос оставался открытым, что накаляло обстановку в стране, приводя порой к противоправным действиям, вплоть до насильственного захвата приходов, физическим потасовкам между православными верующими, стрельбе в храмах и т.п.

Весной 2002 года в столице прошли массовые антиправительственные демонстрации, организованные ХДНП и приведшие к политическому кризису в стране. Создавшуюся в Молдове кризисную ситуацию удалось преодолеть лишь после вмешательства Совета Европы. По рекомендации Европарламента официальная власть Молдовы согласилась учесть ряд требований оппозиции, среди которых была и регистрация Митрополии Бессарабии. Таким образом, в результате вердикта Европейского суда по правам человека и специальной рекомендации Парламентской Ассамблеи Совета Европы правительство Молдовы вынуждено было зарегистрировать Митрополию Бессарабии, невзирая на протест Митрополии Молдовы. (В настоящее время Митрополия Бессарабии насчитывает 150 приходов, 10

монастырей и 79 строящихся храмов, что составляет пятую часть от приходов Митрополии Молдовы.)

Митрополит Кишиневский и всея Молдовы Владимир, равно как и Патриарх Московский и всея Руси Алексей (ныне покойный) не раз заявляли, что конфликт является компетенцией церковных инстанций и должен быть решен на высшем уровне между Российской и Румынской Православными Церквями с участием Молдавской Митрополии. Вопрос о присутствии юрисдикции Румынского Патриарха на территории Молдовы, как отмечал Патриарх Алексей еще в 2001 году в своем обращении к молдавским властям, является в первую очередь церковным и должен решаться в ходе двусторонних консультаций Московского и Румынского Патриархатов на основании Церковных канонов. Как справедливо полагает исследователь Т. Биткова, горячий призыв иерархов Российской Православной Церкви к соблюдению церковных канонов означал не что иное, как требование невмешательства светских властей в церковные дела [Биткова Т.Г. Церковь в Румынии // Религия и Церковь в Центрально-Восточной Европе в начале XXI века. – М., 2006. – С. 67].

Однако решение церковного конфликта, возникшего на фоне политической нестабильности в стране и в полной мере отразившего политическую конъюнктуру своего времени, было, тем не менее, достигнуто посредством светского суда, что, по убеждению иерархов Российской Православной Церкви, является очень большой ошибкой, поскольку, согласно каноническим правилам, на территории епархии может появиться другая только в случае, если Церкви, которым они принадлежат, не признают друг друга. Румынская Православная Церковь могла открыть свое представительство в Кишиневе, как это предлагал Московский Патриархат, что является единственной законной канонической формой присутствия одной Церкви на территории другой Церкви.

Так или иначе, но явная политическая ангажированность части православного духовенства весьма неблагоприятным образом сказалась на внутрицерковной жизни молдавского православия, приведя страну к внутрицерковному расколу. Результатом раскола стало разделение верующих по национальному признаку, что совершенно не соответствует духу Евангелия и традиционному устройству Церкви.

Апелляция к религиозным ценностям и Церкви, как уже отмечалось ранее, является одной из наиболее отличительных черт, характеризующих позиции молдавских политических акторов самых разных “мастей”, включая, как это ни парадоксально, и Партию коммунистов, находящуюся сегодня на вершине власти. Благосклонное отношение и всемерная поддержка, оказываемая Православной Церкви государством, возглавляемым коммунистами, призваны символизировать легитимность действующей власти, демонстрировать тесную связь Партии коммунистов с народом, а также ее преданность и верность принципам демократии.

Однако следует отметить, что лояльное отношение власти к Православной Церкви носит, тем не менее, весьма избирательный характер. Если Митрополии Молдавии в значительном объеме выделяются денежные средства из бюджета страны на восстановление старых и строительство новых храмов, между молдавскими представителями власти и церковными иерархами Российской Православной Церкви, а также Митрополии Молдовы идет взаимный обмен высокими наградами, президент страны демонстрирует свою личную заинтересованность в укреплении позиций православия в Молдове, то по отношению к Митрополии Бессарабии, напротив, царит полное неприятие со стороны государственных структур, граничащее, по существу, с дискриминацией по религиозному признаку. Такое отношение, впрочем, коренится, не столько в религиозных мотивах, сколько в неприятии политических оппонентов, всемерно поддерживающих функционирование Митрополии Бессарабии в Республике Молдова как символа унионистских политических целей. Данная ситуация хорошо демонстрирует те взаимоотношения, которые складываются в нашей стране между главными политическими оппонентами, основной характеристикой которых является конфронтационность, нежелание идти на компромисс ради стабилизации общественной ситуации, неумение находить консенсус. В этой связи, полагаем, что совершенно справедливо современные эксперты в области религии рассматривают соблюдение свободы совести в качестве лучшего индикатора демократичности политической системы.

Современный альянс, возникший между молдавскими властями и мажоритарной Церковью, трактуется как социальное партнерство, общая цель которого - социальное благо. Действительно, наша сегодняшняя жизнь дает немало примеров того, как традиционные церкви различных стран, используя свои специфические механизмы воздействия на общество, способствуют реализации определенной государственной политики.

Вместе с тем необходимо отметить, что подобный альянс таит в себе и немалую опасность для стабильности общественной жизни, особенно в тех случаях, когда некоторые политические партии, рьяно апеллирующие к традиционному вероисповеданию, пытаются, по существу, его "приватизировать". Как свидетельствует не только далекая история, но и современная мировая практика, использование религиозного фактора в политической борьбе может иметь самые удручающие и коварные последствия, подобные нынешнему всплеску терроризма. Втягивание под религиозным предлогом больших масс фанатично настроенных людей в решение возникающих социально-политических конфликтов способно оказывать мощное дестабилизирующее воздействие на всю ткань общественной жизни. Ответственным политикам всегда следует помнить об этом, не эксплуатируя религиозный фактор всякий раз, когда необходимо любой ценой добиться реализации каких бы то ни было политических интересов.

Думается, что и мажоритарным церквям, несмотря на ощутимые преимущества, предоставляемые им со стороны действующих политических властей, следовало бы, тем не менее, максимально дистанцироваться от мира политики, сопряженного с высокой динамикой изменений, с использованием не всегда корректных с моральной точки зрения методов борьбы за власть, с тем, чтобы в столь сложных социально-политических условиях, как нынешние, сохранить свой высокий социальный престиж и доверие людей.

Анотації

У статті Л.Браги і Г.Рогової «Релігія і політика в контексті демократичних перетворень в Республіці Молдова» досліджуються теоретичні аспекти співвідношення релігії і політики й розкриваються особливості вирішення проблеми їх зв'язку в процесі розбудови незалежної Молдови».

In the article of L.Braga and G.Rogova «Religion and policy in the context of democratic transformations in Republic Moldova» theoretical aspects are explored the correlation of religion and policy and the features of decision of problem of their intercommunication are opened up in the process of democratic transformations in independent Moldova.

Н.Куліш * (м. Хмельницький)

СУЧАСНИЙ РОЗВИТОК ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН ЯК ПРОБЛЕМА

Відносини таких двох значущих суспільних інститутів в Україні, як держава і церква, впродовж усієї національної історії, а особливо в добу незалежного державотворення, засвідчили, що вони завжди були вагомим елементом формування клімату в українському суспільстві, його духовного потенціалу і стабільності. Далеко не завжди ці відносини були априорі конструктивними, проте і у своїх позитивних, і в негативних виявах залишалися суспільно значущими, визначаючи напрями і тональність багатьох політичних, соціальних та духовних процесів вітчизняної історії. 90-ті роки ХХ ст. у житті українського соціуму ознаменувалися кардинальною зміною парадигми буття, що спричинили до переосмислення усього спектру життєвизначальних пріоритетів та орієнтирів – від

* Куліш Н.С. – методист навчального відділу юридичного факультету Хмельницького університету управління та права.

політичних до культурних, світоглядних і віросповідних. Зі всією невідворотністю перед молодого Українською державою постало питання "перезагрузки" державно-церковних, державно-конфесійних відносин, що корелювалися б з принципово новими суспільними й особистісними цінностями, цілями, напрямками та умовами розвитку. Йшлося про вибудовування нової моделі співіснування держави, церкви та релігійних організацій, яка, не відкидаючи позитивного історичного досвіду таких відносин, органічно враховувала і відображала якісну новизну статусу обох інституцій, унормовувала їх відносини як рівні, партнерські, взаємовигідні й конструктивні.

Враховуючи значущість порушеної проблеми, до неї завжди, а особливо в роки незалежності України, була прикута увага релігієзнавців, філософів, соціологів, практиків різного рівня владних структур, ЗМІ. Зокрема, важливі для розвитку державно-церковних, державно-конфесійних відносин аспекти досліджувалися і досліджуються в працях українських вчених А.Колодного, В.Єленського, Л.Филипович, П.Яроцького, О.Сагана, В.Климова, М.Бабія, С.Здіорука та інших. Теоретичне осмислення цих відносин зазвичай супроводжувалося висновками, вагомими для практики нормалізації та оптимізації і поліпшення відносин двох інституцій на всіх рівнях – від загальнодержавного до місцевого.

Водночас говорити про вичерпність дослідження проблем осмислення, врегулювання та оптимізації державно-церковних відносин в Україні, на нашу думку, передчасно. Підтвердження зазначеному – у відкритості питання про законодавче врегулювання таких відносин у новому Законі України про свободу совісті, світогляду та віросповідання, розгляд проекту якого на законодавчому рівні тривалий час відкладається, незважаючи на його нагальність; безрезультатні спроби державних чинників нормалізувати міжправославні відносини в Україні; неврегульованість низки питань, пов'язаних зі створенням нормальних умов функціонування релігійних організацій (законодавчим врегулюванням питань реституції церковної власності, заборони приватизації культових об'єктів та майна, надання права релігійним організаціям засновувати загальноосвітні навчальні заклади та ін.).

Метою публікації є експлікація деяких проблемних, з точки зору релігієзнавчої науки, питань, що так чи інакше торкаються державно-церковних, державно-конфесійних відносин, перспективи їх розв'язання. При цьому об'єктом дослідження є феномен державно-церковних відносин, а предметом – чинна нормативно-правова база, що забезпечує регулювання відносин у сфері «держава – церква», а також зміст і концептуальна спрямованість законопроектів, що підготовлені в останні роки і спрямовані на подальшу оптимізацію зазначених відносин у практичних сферах.

Звертаючись до першопочатків формування державно-церковних відносин у незалежній Україні, зазначимо, що принципово нові умови

існування в релігійно-церковного комплексу зумовили побудову моделі відносин між державою, з одного боку, і церквою та релігійними організаціями – з іншого, що базувалася, по-перше, на сепараційній схемі співіснування (відокремлення церкви від держави), а по-друге - на рівнопартнерських відносинах між цими двома інституціями. Типовими ознаками такої моделі є фактична рівність обох суб'єктів відносин, невтручання держави у внутрішні церковні справи; невиконання церквою жодних державних функцій; відсутність контролю і примусу з боку церкви щодо громадян держави; невтручання церкви в суверенне право держави щодо здійснення владних повноважень, рівність усіх релігійних організацій перед законом та інші. Означена модель була взята за основу, спираючись на власний досвід та досвід країн розвинутих демократій. Принагідно зауважимо, що більшість із цих норм була декларована й раніше, в радянський період, проте лише зараз ці норми отримали можливість справді реалізуватися на практиці, оскільки суспільство вже не орієнтується на безрелігійну перспективу, а забезпечує своїм індивідам дійсно вільний вибір світоглядних орієнтацій та позицій.

Проблеми належного законодавчого врегулювання державно-церковних відносин в Україні особливо гостро заявили про себе у другій половині 80-х років минулого століття. Перші кроки демократизації суспільства спричинили активізацію національно-релігійних прагнень віруючих і духовенства: появу, відродження і розгортання національно-церковного руху, відновлення існування структур Української Греко-Католицької Церкви, Української Автокефальної Православної Церкви, повну легалізацію діяльності протестантських церков, поділ православ'я на ряд церков, розгортання діяльності нових релігійних громад, масове відкриття храмів, реєстрацію статутів монастирів, течій, братств, передача майна і будівель, здійснення експертних оцінок стосовно невідомих досі релігійних утворень, зростання кількості релігійних напрямів, течій тощо.

Процес оновлення розпочався прийняттям Верховною Радою УРСР у квітні 1991 р. Закону "Про свободу совісті та релігійні організації", який став першим в історії України Законом щодо церкви та релігійних організацій. Не можна не погодитися з проф. А.Колодним, який, відповідаючи на питання в чому основна перевага цього Закону перед раніше чинним законодавством років тоталітаризму, відповідає, що цими перевагами є: по-перше, прогрес у розумінні свободи совісті (право вірити або не вірити), надавши свободу у сфері вибору віросповідань і свободу діяльності конфесійних спільнот навіть без обов'язкової офіційної реєстрації останніх; по-друге, Закон гарантував свободу утворення релігійних організацій і свободу різноманіття діяльності їх, у тому числі й позакультової, зокрема благодійності, спонсорства, видавництва тощо; по-третє, Закон утвердив світськість державного життя, заборонивши політичну діяльність релігійних організацій, відокремив церкву від держави і школу від церкви; по-четверте, він надав статус юридичної

особи релігійним організаціям, наділив їх правом мати майно, займатися виробничою і господарською діяльністю, мати міжнародні зв'язки із центрами і спільнотами одновірців тощо [Колодний А.М. Закону України про свободу совісті скоро 18 // Релігійне сьогодні України: роздуми, оцінки і прогнози (тематична збірка вибраних статей і тез). – К., 2009. – С. 315].

Проте, яким би зваженим і оптимальним не був цей Закон, прийшов час переглянути і його з врахуванням нових реалій. Під кутом зору українського сьогодні в релігійній сфері сприймаються як такі, що потребують подальшого вдосконалення проблеми послідовно партнерських відносин між державою і церквою (маємо на увазі всі релігійні організації, конфесії), вирішення до кінця питання повернення культових будівель, майна; зняття перешкод у виділенні релігійним організаціям земельних ділянок під будівництво культових будівель та їх обслуговування; проблеми законодавчого унормування присутності церкви в армії, лікувальних закладах, закладах пенітенціарної системи та ін. Ознаками не лише законодавчої активності суб'єктів нормотворчості, а й проблемності, тобто невирішеності цілої низки проблем, є досить тривала підготовка законопроекту "Про свободу совісті, світогляду, віросповідання та релігійні організації", що має врахувати всі позитивні сторони і слабкі місця чинного Закону, привести законодавчого врегулювання релігійної сфери у відповідність до реалій нинішньої незалежної України та міжнародної практики у цій сфері.

Існуючі на сьогодні проблеми державно-церковних відносин у новому законопроекті передбачається розв'язати шляхом утвердження: по-перше, партнерських відносин держави – з одного боку, і церков та релігійних організацій – з другого; по-друге, демократизації не лише державно-церковних та державно-конфесійних, а й міжцерковних, міжконфесійних відносин; по-третє, усуненням вад нинішнього Закону, яким не передбачений статус юридичної особи для релігійних об'єднань; по-четверте, правового закріплення майнового статусу релігійних організацій як принципово важливої характеристики новітньої моделі державно-церковних відносин (новим законопроектом передбачена низка норм, що закріплюють цей статус – заборона відчуження, приватизації культового майна, що перебуває у державній чи комунальній власності, будь-кому, окрім як релігійним організаціям; заборона стягнення культового майна релігійних організацій за претензіями кредиторів та ін.); по-п'яте, шляхом більш чіткої правової регламентації питань повернення колишньої церковної власності – культових будівель, приміщень, культового майна, раніше націоналізованого державою тощо; по-шосте, мінімізації розпорядчо-контрольних, заборонно-обмежувальних функцій щодо релігійних організацій та їх об'єднань з боку держави, органів місцевого самоврядування та їх структур на місцях [Климов В.В. Свобода

совісті, церква, релігійність в українському суспільстві періоду незалежності. – К.: Інститут філософії, 2009. – С. 228-231].

Суголосним з цим законопроектом є проект Закону України "Концепція державно-церковних відносин в Україні", що також містить принципово нове розуміння взаємовідносин між державою та церквою – партнерське. У його основі лежить визнання того, "що обидва ці суспільні інститути, як відокремлені та суверенні в питаннях, що належать до їх виняткової компетенції, діють в інтересах українського суспільства" [Проект Закону України "Концепція державно-конфесійних відносин в Україні" [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://www.scnm.gov.ua/control/uk/publish/article?art_id=129975&cat_id=47893. Заголовок з екрану]. Законопроект передбачає спільну мету держави та релігійних організацій, яка полягає у забезпеченні права людини на свободу совісті, консолідації українського суспільства, збереженні та примноженні його традиційної культури, формуванні ціннісних орієнтацій та розв'язанні загальносуспільних проблем. Як і попередній проект, «Концепція державно-конфесійних відносин» відображає мету вітчизняного законодавця сформулювати основні засади відносин між двома інституціями, вже своєю появою підтверджуючи, що існуюче законодавче врегулювання цих відносин потребує істотного вдосконалення, особливо на місцевому, практичному рівні. Не зайве зазначити, що існуючий проект Концепції отримав схвальну оцінку Всеукраїнської ради церков і релігійних організацій, української віруючої і невіруючої спільноти і не випадково неодноразово пропонувався до обговорення у Верховній Раді України навіть раніше, ніж законопроект про свободу совісті.

Проект Закону України "Про повернення майна культового призначення релігійним організаціям", підготовлений за дорученням Кабінету Міністрів України Державним комітетом України у справах національностей та релігій [Проект Закону про повернення культових будівель релігійним організаціям від 08.01.2009 р. [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://irs.in.ua/index.php?option>], також відображає прагнення вітчизняних фахівців розв'язати можливо найгострішу проблему у сфері як державно-церковних, так і міжцерковних, міжконфесійних відносин – проблему реституції церковної власності, свого часу націоналізованої державою. Проект пропонує фіксацію правових, організаційних, соціальних та економічних засад повернення релігійним організаціям та їх правонаступникам будівель культового призначення у власність. Долаючи нинішні звужені підходи до даної проблеми, проект пропонує вважати об'єктами повернення об'єкти, що на сьогодні знаходяться не лише у державній, а й комунальній, колективній або приватній власності; чітко окреслює коло суб'єктів, які мають право на повернення колишньої церковної власності; порядок повернення такої власності чи компенсації за культові будівлі; окреслює умови повернення будівель, що є історико-культурною цінністю, врегульовує інші практичні

питання, які досі не були законодавчо визначені і, як такі, створювали умови для ускладнення чи й загострення міжцерковних, міжконфесійних відносин, породжували претензії церков та релігійних організацій до державних та місцевих органів влади.

І це зрозуміло. За даними інформаційного звіту Держкомнацрелігій України на 1 січня 2009 р. релігійні організації використовували 22,4 тис. культових та пристосованих під молитовні будівель при потребі 33,1 тис. сакральних споруд. Незважаючи на те, що за 1992–2008 рр. було збудовано майже 5,5 тис. культових споруд, із яких 251 (4,6 %) – у 2008 р., забезпеченість культовими будівлями залишається недостатньою і становить лише 68,7%, у тому числі УПЦ – 83,6 %, УПЦ КП – 63,6 %, УАПЦ – 61,0 %, УГКЦ – 75,1 % [Інформаційний звіт Державного комітету України у справах національностей та релігій за 2008 рік // Офіційний сайт Держкомнацрелігій України [Електронний ресурс] - Режим доступу: www.scnm.gov.ua].

Вирішення проблеми ускладнюється не лише браком оптимальних чи універсальних підходів законодавця, не тільки недостатністю законодавчих норм, що врегульовували б усі типові конфліктні ситуації на місцях, а й досить складною, а нині – визнано кризовою ситуацією в економічному становищі країни, що, по-суті, відсуває на майбутнє остаточне вирішення питання про забезпечення релігійних організацій культовими будівлями у тій його частині, що залежить від держави.

До того ж, справа не тільки у наявності чи відсутності культових будівель, молитовних будинків. Збереження умов, коли кількість претендентів на отримання спірних культових об'єктів, які повертаються з державної чи комунальної власності, значно перевищує кількість самих об'єктів, по суті означає, що зберігаються причини для подальшої міжцерковної конфронтації, загострення релігійної ситуації, закріплення на рівні релігійних груп чи окремих віруючих, в історичній пам'яті, у побутовому спілкуванні негативних, часто надуманих і провокативних стереотипів стосовно церкви-опонента та її представників, що, як показує практика, згодом надзвичайно важко долати навіть коли є добра воля сторін до діалогу.

Проблематика щодо державно-церковних, державно-конфесійних відносин включає, на нашу думку, як декларації високого рівня узагальнення щодо відносин між державою та церквою (як, наприклад, норми про відокремлення церкви від держави, невтручання держави у внутрішньоцерковні процеси тощо), так і досить практичні, конкретизовані питання, які хоча й "заземлено", але відображають все ті ж державно-церковні відносини, їх урегульованість чи нерегульованість. За всієї своєї конкретики і "заземленості" вони не менш важливі, не менш суспільно резонансні, аніж узагальнені і масштабні проблеми і, як такі, потребують невідкладного законодавчого врегулювання та практичного вирішення. Це, зокрема, проблеми виділення земельних ділянок для релігійних

організацій, права створення релігійними організаціями загальноосвітніх навчальних закладів, мораторію на приватизацію культових об'єктів, проблема забезпечення прав засуджених в установах виконання покарання, про благодійницьку допомогу фізичним особам та ін. Розв'язанню цих та інших проблем, на нашу думку, досі усвідомлено чи неусвідомлено заважає, особливо на місцях, застаріле розуміння цих проблем, що на практиці призводить до гальмування виділення релігійним організаціям земельних ділянок, позиції "недоцільності" заснування церквами загальноосвітніх навчальних закладів, небажання реєструвати певні релігійні громади, обмеження під тим чи іншим приводом діяльності представників іноземних релігійних організацій тощо. Далеко не завжди універсальне розуміння релігійної свободи совісті (тобто свободи для всіх релігійних організацій, а не для певного кола організацій – тільки для православних, тільки для протестантських, тільки для греко-католицьких і т.п.) демонструють і учасники законотворчого процесу. Недавній приклад – повторне подання для розгляду у Верховній Раді України, незважаючи на загально негативні оцінки, законопроекту щодо запобігання діяльності релігійних культів деструктивного типу та тоталітарних сект, що, під приводом "обмеження протиправної діяльності релігійних культів, протидії проявам деструктивної діяльності релігійних організацій", фактично обмежує у порівнянні з існуючими права та свободи віруючих, церков та релігійних організацій України. Низка положень цього законопроекту суперечить ст.22 Конституції України, де зазначається, що "конституційні права і свободи гарантуються і не можуть бути скасовані. При прийнятті нових законів або внесенні змін до чинних законів не допускається звуження змісту та обсягу існуючих прав і свобод".

Інший приклад проблемності, а відтак й законодавчої неврегульованості принципово важливого питання чинним законодавством про свободу совісті та релігійні організації – проблема приватизації майна культового призначення. У 2008 р. до Верховної Ради України був внесений законопроект "Про внесення змін до деяких законів України (щодо мораторію на приватизацію майна культового призначення)". Потреба внесення такого документа пов'язана з тим, що в останні роки почастишали випадки приватизації та продажу колишнього культового майна, особливо на місцевому рівні, особам, які не мають відношення до релігійних організацій. З цієї причини питання щодо заборони приватизації та продажу колишнього культового нерухомого майна, яке використовуються не за призначенням і належить до державної та комунальної власності, було порушено представниками різних конфесій під час зустрічей Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій з представниками української влади. Зокрема, про це йшлося під час зустрічі членів ВРЦРО з головою парламентської фракції БЮТ Ю.Тимошенко в жовтні 2006 р.

Поза сумнівом, що прийняття таких змін до чинного законодавства сприятиме поліпшенню як державно-церковних, так і міжцерковних відносин в Україні, стане конкретним кроком вперед у справі правового вирішення питання про повернення церковного майна (Див.: Висновок Парламентської Асамблеї Ради Європи №190 (1995) щодо вступу України до Ради Європи від 26 вересня 1995 року).

Таким чином, на основі вищезазначеного ми можемо зробити такі висновки:

1. Впродовж періоду незалежного державотворення Україна внесла і вносить істотні корективи у формування власної моделі співіснування інститутів держави і церкви, що зафіксовані у низці законодавчих та нормативно-правових актів, і відображають якісні зрушення вітчизняного законодавства у сфері правового врегулювання державно-церковних відносин.

2. Водночас сфера державно-церковних, державно-конфесійних, міжцерковних відносин, зважаючи на нинішній їх реальний стан, а також на прогалини у законодавчому унормуванні, залишаються сферою, що потребує суттєвого удосконалення чи й перебудови з врахуванням нових реалій українського буття. Зволікання з прийняттям цілої низки законодавчих актів, що стосуються цієї сфери, негативним чином позначається як на самому стані відносин між державою і церквою, міжцерковними відносинами, так і на міжнародному іміджі України. Тривале неприйняття нової редакції Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації", проектів Концепції державно-церковних відносин, про повернення майна культового призначення релігійним організаціям та інших лише ускладнює релігійну ситуацію в Україні, створює умови для дестабілізації відносин між великими групами віруючих у період, коли Україна особливо потребує соціальної злагоди, толерантності і порозуміння.

Анотації

У статті **Куліш Н.С. «Сучасний розвиток державно-церковних відносин як проблема»** характеризуються особливості розвитку державно-церковних відносин періоду незалежності України 1990-2009 роки. Простежуються основні тенденції їх розвитку.

In the article of **Natalia Kulish «Modern development of church-state relations as a problem»** characterized by features of church-state relations of Ukraine's independence period 1990-2009 years. Traced the main trends of development.

ПОЛИТОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ГОСУДАРСТВЕННО- КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ В АВТОНОМНОЙ РЕСПУБЛИКЕ КРЫМ

На протяжении многих веков и до настоящего времени взаимоотношения Церкви (как института) и государства всегда были противоречивыми, но всегда актуальными. Имеются яркие примеры, когда в той или иной стране определённые религии имели (и сейчас имеют) статус даже государственных. В то же время мы знаем на примере бывшего Советского Союза, что за религиозные убеждения государство подвергало своих граждан жёстким репрессиям.

По особому складывались государственно-церковные и межконфессиональные отношения в Крымской Автономии. Об этом можно прочитать ряде публикаций, в частности в монографии Н.Кирюшко и Е.Бойцовой «Ислам в Крыму» (К., 2005), Е.Бойцовой «Ислам в Крымском ханстве» (Севастополь, 2004), научных збірниках «Бутя ісламу в Україні та світі» (К., 2004) та «Ислам і Євроінтеграція: проблеми і перспективи» (К., 2006), статьях во многих периодических изданиях, в частности в московском бюллетене «Россия и мусульманский мир». Но работ, посвящённых нынешнему состоянию ислама в Крыму (а оно изменяется ежегодно), практически нет. К тому же, в статьях, часто публикуемых в крымской периодике государственно-конфессиональные и межконфессиональные отношения подаются искажённо, политически заангажированно.

Собственно это и актуализировало тему, избранную нами для написания этой научной статьи. Целью нашей работы было не только раскрыть многообразие отношений, складывающихся в полиэтническом и поликонфессиональном Крыму, но и спрогнозировать их развитие, определить пути толерантизации. В своей исследовательской практике мы руководствовались такими религиоведческими принципами, как объективность, историзм, мировоззренческий плюрализм, внеконфессиональность.

Начало XXI столетия в Украине, в том числе и в Крыму, ознаменовалось появлением нового взгляда на роль религиозного сознания в общественной жизни. Религия зачастую стала истолковываться как один из главных факторов сохранения ценностного комплекса этнической идентичности. Каждая этническая группа стала возвращаться к собственным, историческим корням, из закреплёнными в них традициям, формирующих

* Булатов А. – заступник голови Державного Комітету у справах релігій АРК.

этническую самобытность, оказывающих значительное влияние на культуру и самобытность того или иного этноса.

Но каждый народ, в каждом отдельно взятом государстве, в любой исторический промежуток времени всегда болезненно относился к процессам, касающимся его религиозных чувств. Исторические примеры наглядно показывают, что грубое вмешательство государства в религиозную составляющую общества, серьёзные перегибы в отношении верующих, ущемление их прав на свободу совести и вероисповедания, ведёт впоследствии к значительному оскуднению духовного потенциала общества, ухудшает психологический климат в государстве, создаёт его негативный международный имидж. В наше время, в новых демократических условиях, религия стала выполнять созидательную функцию проводника новых духовных ценностей. К сожалению, утверждение этой цивилизованной функции в обществе переходного типа не всегда проходит безболезненно.

Концептуально современная государственно-церковная политика Украины (в Крыму, с учётом наличия мощной мусульманской составляющей) базируется на трёх принципиальных положениях. Во-первых, на том, что свобода совести является правовой категорией и одновременно изначальной доминантой духовной суверенности личности. Во-вторых, что целью государства является создание юридической гарантии свободы совести, демократических условий мировоззренческого самоопределения и самореализации личности. В-третьих, на неотъемлемом праве человека на свободу мировоззренческого выбора (религиозного или анерелигиозного), форм познания истины, своего единения с Богом. Именно это исключает возможность вмешательства государства в сферу совести, препятствует применению своей власти для воздействия на неприемлемые для неё из идеологических или политических соображений вероисповедания.

Основные принципы стратегии в сфере государственно-церковных отношений базируются на определённых конституционных положениях нашего государства, признанных Украиной нормам международного права. Государство чётко очертило свои обязанности перед церковью, вокруг тех полномочий, которые являются сферой его компетенции, что делает его политику в области религиозно-церковной жизни, прозрачной и открытой для всего общества.

Переживаемый Украиной с конца XX века бурный религиозный ренессанс – возрождение и становление различных конфессий, не миновал и Крымскую автономию, на территории которой на 2009 год зарегистрировано более 1350 религиозных организаций пятидесяти различных конфессий, толков, направлений и течений.

В Крыму две доминирующие конфессии – это Украинская Православная Церковь, находящаяся в каноническом подчинении Московского Патриархата и имеющая в своём составе 515 религиозных организаций, и ислам, представленный прежде всего Духовным управлением мусульман Крыма (ДУМК) в составе которого 335 мусульманских общин и 5

мусульманских духовных учебных заведения. Кроме того, в Крыму зарегистрированы 47 независимых мусульманских общин.

Мусульманские объединения от 10 и более человек, во главе с имамами и его помощниками, продолжают действовать, практически, в каждом населенном пункте компактного проживания крымскотатарского (мусульманского) населения и проводят традиционные мусульманские обряды в приспособленных помещениях, в мечетях и на дому у единомыслителей. Данные общины действуют без регистрации. Число подобных мусульманских организаций в Крыму находится в пределах 612 общин. За последние без малого двадцать лет религиозная сеть в Крыму выросла более чем в 13 раз.

На современные процессы в области межконфессиональных отношений на Крымском полуострове определяющее влияние оказали три недавних исторических события. Это массовая репатриация крымских татар (мусульман) с конца 1980гг., повышение статуса региона от области до автономной республики с 12 февраля 1991г. и провозглашение независимого Украинского государства 24 августа 1991г. Региональной особенностью крымской автономии стал прежде всего процесс автономизации Крыма и массовая стремительная репатриация на полуостров и других депортированных народов - армян, болгар, греков, немцев.

Возвращение крымских татар, исповедующих ислам, на свою историческую родину, где до начала 90-х годов прошлого столетия проживало, в основном, славянское население, очертило новые контуры религиозной картины полуострова. В последние годы всё ярче высвечивается в ней мощная мусульманская составляющая.

Легализация и территориальное распространение в автономии ведущих религий мира – христианства, ислама, иудаизма, возрождение автохтонной религии караимов после семи десятилетий господства атеизма поставили Крымскую автономию перед новыми условиями - возникшими весьма сложными проблемами в сфере межконфессиональных и государственно-конфессиональных отношений.

После 1995г в автономии появились первые признаки обострения межконфессиональных отношений между православными общинами и мусульманской уммой полуострова. В основе этого обострения – политизация конфессионального компонента этноконфессиональной картины Крыма. На этом фоне в современной Крымской автономии стало формироваться чётко выраженное поле конфликтного взаимодействия:

- А) между православными и мусульманскими сообществами;
- Б) между органами государственной власти и мусульманскими религиозными организациями.

Общие причины конфликтогенности имели неоднородный характер и были связаны, в основном, с политическими, экономическими или этнокультурными аспектами. Однако менее всего при этом именно крымские татары стремились к созданию резкого политического и культурного

диссонанса между христианским большинством и мусульманским меньшинством Крыма. Более того, отношения между мусульманскими и православными конфессиями поначалу складывались в Крыму достаточно толерантно. Муфтий мусульман Крыма Сеитджелил Ибрагимов совместно с архиепископом Симферопольским и Крымским Лазарем стали сопредседателями, созданного в ноябре 1992 года, Межконфессионального совета «Мир-Дар Божий», основной целью которого провозглашалась «координация межконфессионального диалога в Крыму».

Однако со временем достаточно отчётливо стали проявляться факторы конфликтности между этими двумя конфессиями, первые признаки которых возникли в связи с подготовкой к празднованию 2000-летия рождества Христова. Симферопольская епархия УПЦ МП организовала массовые акции по установке поклонных крестов около населенных пунктов и на главных автомагистралях, не учитывая религиозные взгляды проживающего там населения. Установка крестов и стендов с надписями «Крым – колыбель православия» в местах компактного проживания мусульман стало восприниматься последними как стремление православной церкви подчеркнуть свое исключительное положение и доминирующее влияние на полуострове. Православные знаки при этом устанавливались в одностороннем порядке, без проведения совместных консультаций и межконфессионального диалога, что стало восприниматься крымскими татарами как демонстративный вызов мусульманам. Касаясь данной проблемы, исследователь В.Е. Григорьянц, отмечает: «Затем последовали события, получившие в Крыму название «крестоповала», общим результатом которых стало резкое обострение отношений между славянско-православной и крымскотатарско-мусульманскими общинами Крыма... Правительством Крыма сделан важный шаг в деле законодательного урегулирования межконфессионального конфликта – принято специальное постановление Совета министров АР Крым, вносящие существенные изменения в типовые правила строительства или размещения зданий и сооружений на территории автономии. Теперь размещение и установка объектов культового назначения вне территории культовых строений, мест паломничества, территории учреждений религиозных организаций, кладбищ, мест отдельных захоронений, крематориев и частных домов граждан могут производиться только по решению районных государственных администраций и исполнительных комитетов городских советов по согласованию с Межконфессиональным советом Крыма.» (Григорьянц В.Е. К вопросу о государственно-конфессиональных отношениях в Крыму и АРК //Крымский архив. – Симферополь, 2004. – С.35). В данном случае речь идёт о Постановлении Совета министров Автономной Республики Крым от 13 февраля 2001 года № 33 «О некоторых мерах по стабилизации межконфессиональных отношений в Автономной Республике Крым».

Существующий Межконфессиональный совет «Мир – Дар Божий», казалось бы, должен был способствовать позитивному диалогу в

мусульманско-православных отношениях. Но время показало, что инициаторы установки крестов явно не стремились к соблюдению задекларированного в Положении о совете принципа «координации межконфессионального диалога в Крыму», своими действиями они способствовали возникновению новых мусульманско-православных конфликтов на территории полуострова. В знак протеста против этого своеволия муфтий Крыма Аджи Эмир-Али Аблаев приостановил членство Духовного управления мусульман Крыма в межконфессиональном совете полуострова «Мир – Дар Божий...». Этот вынужденный демарш крымского муфтията в настоящее время уже нельзя рассматривать лишь как «приостановление» членства ДУМК в межконфессиональном совете Крыма. Отсутствие лидера крымских мусульман в межконфессиональном объединении на протяжении около 9 лет даёт повод говорить о стабильно существующем кризисе в православно-мусульманских взаимоотношениях на полуострове. Целый ряд имевших место в последние годы инцидентов между мусульманами и московско-православными, к счастью, не вылились в серьёзные межконфессиональные конфликты, однако они создали в Автономии серьёзный фактор религиозной конфликтности по линии «православие-ислам», явившийся после причиной ксено- и исламофобских настроений на полуострове.

Этому фактору значительно содействовали и публикации в средствах массовой информации, регулярно закладывающие в сознание простого крымского обывателя искажённые детали православно-мусульманских отношений, придающие исламу радикальную и агрессивную сущность. Следствием подобной «идеологической» работы явились нередкие оскорбительные надписи на стенах мечетей, заборах, случаи вандализма в отношении мусульманских памятников и кладбищ, направленных на оскорбление самых ранимых человеческих чувств.

Значительное увеличение веса религии в информационном пространстве и общественной жизни Крыма не говорит о возрастании религиозности его населения, а скорее о том, что средства массовой информации, являющиеся действенным инструментом в руках различных политических сил, стали использовать религию в своих политических целях.

Как пример этого, предлагаем проанализировать процесс установления в Симферополе памятника жертвам Чернобыля. Памятник открыли в конце 1990-х годов, но в начале нашего столетия его уже переделали. В общем к светскому по форме монументу добавили Чёрную арку, которая, очевидно, придаёт ей образ собора или звонницы с доминирующим над ним восьмиконечным крестом и колоколом. Но подобная логика применения религиозных символов вызывает несколько вопросов, неудобных для тех, кто санкционировал создание этого памятника. Каким был состав жертв Чернобыля по религиозной принадлежности? Очевидно, что среди них, кроме православных, было немало представителей иных конфессий и вероубеждений. Какое объяснение получают представители различных

общественных групп, которые не принадлежат к православию, интерпретируя содержание этого памятника? Очевидно, что под этим углом зрения переделанный памятник интерпретируется как подтверждение того, что публичный простор, частью которого он является, принадлежит к представителям только одной группы, а именно – доминирующему большинству, идентифицированному в местных религиозных просторах. Можно допустить, что в подобном контексте применения данной религиозной символики не было предмета сознательного анализа инстанций, санкционировавших его исполнение (в данном случае – городского совета). Скорее всего в подобных случаях религия большинства воспринимается как собственная религия. Православие играет роль религии по умолчанию. Но вполне сознательно эта самая городская власть действует, когда она препятствует возрождению мусульманских религиозных символов в публичном просторе. Наилучшим примером такой политики является недавнее решение городского совета Симферополя об отказе выделения земли под строительство в городе соборной мечети по улице Ялтинской, 22.

Нежелание удовлетворить законное право мусульман, наравне с православными, строить свои храмы в столице автономии в очередной раз, продемонстрировало дискриминационное отношение государственных чиновников к гражданам мусульманского вероисповедания. Этот факт явился причиной бессрочной акции протеста, организованного крымским муфтием на месте будущего строительства мечети, что вызвало реакцию со стороны zaangażированной части славянского населения, инициировавшего в адрес государственных органов власти ряд «коллективных жалоб» против строительства Соборной мечети. Затем на территорию пикета крымских мусульман стали забрасываться листовки антитатарского и антимусульманского содержания.

За последние годы в столице Крыма под строительство храмов выделено около десяти земельных участков, как правило, в престижных районах города, а несколько мусульманских мечетей построены только в местах компактного проживания крымских татар на городских окраинах. Диспропорция в этом вопросе явно бросается в глаза и, конечно, не может служить примером равного отношения властей ко всем религиям.

Авторитет религии становится инструментом легализации определённых идеологических и политических программ. Политики стремятся подчеркнуть свою причастность до той или иной конфессии, выступают как спонсоры различных религиозных проектов, получая взамен на такую материальную поддержку дополнительный моральный и мобилизационный ресурс. Расширение функции религии в политике приводит к тому, что она становится не только ресурсной базой власти, но и сама по себе превращается в неформальный источник власти. Религиозные деятели становятся частью политического класса (властной элиты), от санкции которых часто зависит принятие тех или иных решений. Во время полевых исследований в Крыму мы узнали про случаи, когда санкция

(благословление) православных иерархов и священников содействовала получению позитивного решения местных органов власти на выделение земли.

В Украине неоднократно отмечали несовершенство действующего Закона Украины «О свободе совести и религиозных организациях». Не раз изменения в закон выносились на рассмотрение Верховной Рады Украины, однако существенного продвижения в его усовершенствовании не произошло. И всё же, в начале июля 2009 г. на обсуждение специалистов и общественности был вынесен новый проект Закона Украины «О внесении изменений к Закону Украины «О свободе совести и религиозных организациях». Как отмечается, основанием для разработки новой редакции Закона Украины «О свободе совести и религиозных организациях» является план мероприятий, направленных на выполнение обязательств и обязанностей Украины, проистекающих из её членства в Совете Европы.

Совершенствование закона, являющегося после Конституции Украины главным нормативно-правовым актом, регулирующим сферу государственно-конфессиональных отношений в стране, становится жизненной необходимостью, а затягивание с его изменением препятствует развитию религиозных отношений в стране и, как следствие, тянет за собой создание потенциальной опасности нарушения в Украине гарантированных Конституцией прав и свобод граждан, лиц без гражданства и иностранцев, которые на законных основаниях пребывают в Украине.

Согласно прогноза результатов, реализация Закона Украины «О свободе совести и религиозных организациях» в его новой редакции, не только будет свидетельствовать о неизменности европейского вектора развития Украинского государства, что потребует от неё углубления демократических преобразований и приведение национального законодательства, в том числе и о свободе совести, в соответствие с общеевропейскими стандартами, но и позитивно отразится, также, на религиозной ситуации в стране, даст новый толчок развитию религиозных организаций в Украине, а также, в соответствии с требованиями времени, обеспечит укрепление правовыми способами гарантированного Конституцией Украины права каждого на свободу совести, вероисповедание и соответствующую религиозную деятельность, будет содействовать важному сотрудничеству государства с религиозными институтами.

Анотації

У статті **А.Булатова «Політологічний аналіз державно-конфесійних і міжконфесійних відносин в Автономній Республіці Крим»** розкривається складність нинішньої релігійної ситуації на півострові на фоні загострення різноманіття міжконфесійних протистоянь.

In article of A.Bulatov “**Politological analysis of the state-confessional and inter-denominational relations in the Autonomous republic Crimea**» complication of present religious situation are opened up in Crimea on a background intensifying of variety of inter-religious contradictions.

К.Недзельський * (м. Херсон)

ПРОБЛЕМИ ВТІЛЕННЯ ІДЕЇ КРЕАЦІОНІЗМУ В НАЦІЄ-ТА ДЕРЖАВОТВОРЕННІ УКРАЇНИ

Однією з важливих проблем сучасного націє– та державотворення в Україні є недостатнє включення у нього творчого потенціалу українського національного духу, що, у свою чергу, зумовлюється слабкою орієнтацією його на самопізнання засобами філософської та релігієзнавчої рефлексії. Зважаючи на те, що основною характеристикою людського духу є його активно-творчий характер, себто його спрямованість як на самотворення і самовдосконаленн, так і на перетворення навколишньої дійсності, доцільним є розгляд питання стосовно того, як християнська ідея креаціонізму моделює світорозуміння та світоставлення української національної душі. Від його вирішення багато в чому залежить включення колективної волі та розуму українства у розбудову демократичної держави на принципах істини, гуманізму, справедливості та добра.

Теоретичною базою для розв’язання цієї проблеми послуговували в першу чергу напрацювання колективу українських релігієзнавців, напрямки наукової діяльності яких спрямовуються науковими планами Відділення релігієзнавства інституту філософії імені Г.С.Сковороди, очолюваного проф. А.Колодним. Це стосується публікацій на тему світоглядно-ментальних та релігійно-церковних аспектів буття української нації в різних наукових збірниках, довідкових словниках, а також в таких капітальних працях, як «Академічне релігієзнавство», «Історія релігій в Україні» в 10-ти томах та ін. Крім того, певний інтерес становить теоретична спадщина деяких російських та українських філософів і богословів, відповідні праці яких використані нами для наукового аналізу.

Формулювання проблеми та рівень її вивченості впливають на постановку завдань і цілей у даному дослідженні. Тому головним своїм завданням автор вважає пошук основних ментально-світоглядних та релігійно-церковних причин того, чому креаціоністський принцип не знайшов відображення в ментальних структурах, а відтак і повноцінного втілення в соціокультурній творчості українського народу. Крім того, зважаючи на особливу роль православної віри у формуванні духовних аспектів буття

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

української нації, варто виявити можливості творчого потенціалу православної віри у моделюванні креативних установок православного світогляду. Вихідним методологічним принципом у постановці та розв'язанні даної проблеми є відома думка М.Вебера про конструктивний вплив релігійної віри на ментальність народу, а через неї – на різні сфери його національно-державного буття.

Творячи власну державу європейського зразка, що за духом своїм є християнською спільнотою, українці мають пам'ятати євангельську настанову: «Отже, будьте досконалі, як досконалий Отець ваш Небесний» (Мт. 5 : 48). Зважимо на те, що соціальна дійсність, як витвір людських рук та розуму, не є природним феноменом, хоча вона й не повинна протистояти природі, а нібито продовжувати, доповнювати її. Соціальну значимість творчому духові християнства надає та обставина, що нація та держава не є явищами природними, а результатом соціокультурної діяльності людини. «Етногенез – явище не соціальне, а біологічне, хоча й пов'язане з соціальними процесами, і його не можна плутати, - як слушно зазначає М.І. Пірен, - з лінгвогенезом або культурогенезом, як це часто ще трапляється» [Пірен М.І. Етнополітика в Україні: соціо-психологічний аналіз. – К.: Університет «Україна», 2007. – С. 66]. Додамо до цього, що, при всій подібності етногенезу та націєтворення, їх все ж таки не можна ототожнювати. Етнос є наслідком еволюції людської спільноти, нація – це продукт історії, де момент свідомої творчості відіграє ключову роль. Тому пізнання божественної сутності стає провіденціалістським планом у розбудові «граду земного» людською спільнотою.

«Релігієзнавчий словник», видрукуваний Відділенням релігієзнавства ІФ НАНУ, витлумачує поняття креаціонізму, як “релігійне вчення, яке пояснює походження і різноманітність світу божественним “творчим актом”” [Релігієзнавчий словник. – К., 1996. – С. 170]. Ідеї креаціонізму (від лат. creatio – створюю) притаманні багатьом релігіям, але найповнішого вияву вони набули в іудаїзмі, християнстві та ісламі, де спираються на уявлення про створення Богом світу з нічого. Цей божественний світ є найкращим із можливих тому, що відображає суть самого Бога як Абсолютної особистості. Не випадково Гегель зазначав, що держава є “ходом Бога у світі; її основою слугує влада розуму, що здійснює себе як волю” [Гегель Г.В.Ф. Філософія права. – М., 1990. – С. 284]. Божественна сутність держави визначається не чим іншим, як здатністю людського розуму пізнавати, а пізнаючи, підніматися до її рівня силою своєї доброї волі. В цьому соціокультурному творчому акті людині відкривається вся краса не лише штучно створеного нею світу, але й світу створеного Богом-Творцем. Розкриваючи красу божественного задуму, людина надихається нею і намагається наслідувати Творця, вибудовуючи, згідно з вищими принципами світобудови, свою державу як «царство Боже на землі».

Відтак, цілком природно шукаємо відповіді на питання: чому ж, будучи народом християнським, українці не спромоглися досі створити таку

власну «божественну» християнську державу, яка б відповідала духові Євангелія? Саме відповідь на це питання і є метою нашої статті.

Можна визначити чотири основних причини-перешкоди до активізації творчого начала українського духу: 1) особливості язичеського світогляду, в якому слабо розвинений історичний погляд на світ та людину; 2) тісно пов'язана з ним «селянськість» української ментальності; 3) вираженість в українській ментальності жіночого (Інь) начала й, при цьому, відстороненість чоловічого (Ян) від активної соціальної творчості; 4) цілеспрямована діяльність поневолювачів українського народу, які через релігію та церкву намагалися послабити волю та розум українства у витворенні незалежної національної української держави.

Коли йдеться про «стару українську віру», то тут ідея креаціонізму не була чітко виражена. Саме це відображало неісторичний характер давньослов'янського політеїстично-пантеїстичного світогляду. Такий світогляд орієнтує людину та спільноту на вироблення й збереження традицій, але не на творче перетворення внутрішнього і зовнішнього світу, в якому все «рухається по колу» й від людини в цьому русі майже нічого не залежить. Тому найкраще, що може забезпечити міфо-релігійний світогляд, це адаптацію до існуючого природного середовища, що, зрештою, ми можемо побачити на прикладі релігійного життя давніх слов'ян, у світогляді яких творче начало в його християнському розумінні було представлене не зовсім виразно: «Звичайно, Мокоші, Дажбогу, Ладі, Перуну притаманні начала творильні: в композиції Збручанського ідола вони символізують вічність творення, нездоланність життя й розвитку» [Історія релігії в Україні: Навчальний посібник. – К., 1999. – С. 86]. Щоправда, їм притаманна творильність ієрархічно нижчого порядку, яка здебільшого проявляється у вигляді плідності.

Виявляється, що розрізнення двох типів «новацій» – породження чогось сторонньою, незалежною від людини силою та творення, як результату інтелектуально-вольової та практичної діяльності людини - є важливим не тільки з методологічної, але цивілізаційно та культурно ідентифікуючої точки зору. На думку відомого дослідника ментальності народів світу Георгія Гачева, культури та світогляди розрізняються тим, як вони розуміють походження світу та всього того, що існує в ньому, тобто, чи вони породжені природою, чи є результатом людської діяльності. «Ці принципи, – пише дослідник, – я позначаю термінами Гонія та Ургія. Перше від грецьк. *γονε* = народжуване, того ж кореня, що й «ген», й позначає те, що породжено природою, виникає природним шляхом. Друге – від грецьк. *ουργος*, що означає «труд», «працю», як в слові «деміург» (творець, трудівник, ремісник). «Ургія» - це штучне сотворіння, створене працею, потрактоване як першоцінність в порівнянні з неусвідомлюваним породжуванням Природи» [Гачев Г.Д. Ментальности народов мира. – М., 2008. – С. 21].

Звідси можна висловити припущення, що обожнення «творильності нижчого рівня» (плідності) притаманне культурам, де переважають матриархальні стосунки, а образ жінки-матері зводиться на рівень культової постаті. Натомість творчість в її соціокультурному значенні є більш характерною для суспільств, які схильні шанувати богів з більш вираженими «патріархальними» рисами. В зв'язку із цим звернемо увагу ще на одну, специфічну для української ментальності, рису – чітко виражену домінанту Інь в структурі національної ментальності. “В загальному можна сказати, – зазначає доктор Б.Цимбалістий, – що структура української родини зберегла дуже багато рис матриархальної родини. І це має далекойдучі наслідки на виховання і формування характеру української людини” [Цимбалістий Б. Родина і душа народу // Українська душа. – К.: Фенікс, 1992. – С. 86].

Стверджуючи, що у формуванні людини європейського культурного регіону беруть активну участь мати й батько, адже тут важливим є для становлення повноцінної особистості є впливи обох батьків, дослідник водночас зазначає: “Отож норми поведінки, характер моралі, ідеал людини, настанова до життя в українця є підпорядковані нормам і ієрархії вартостей – типовим для жінки, для жіночої свідомості. Чи не треба тут шукати генези “кордоцентричності української вдачі” і “переваги функцій почувань” [Там само. – С. 87].

Гадаємо, що тут також слід ставити питання про те, як в українській релігійності знайшло відображення домінування жіночого начала в національній українській психіці. Що стосується християнської віри, то нам не важко констатувати домінування культу Божої Матері, однак більш складно визначити «гендерну» спрямованість язичницької віри, адже тут, напевно, не лише божества жіночої статі, але й чоловічої, могли наділятися рисами, притаманними душевному складу жінки. Характерно, що в тих християнських культурах, де домінує культ Божої Матері, дещо відходить у тінь іпостась Святого Духу в Трійці. Натомість, де втрачається культ Богоматері, там, відповідно цьому, «зростає в питомій вазі іпостась Святого Духу в Трійці, а Бог акцентований не як Отець, а як Творець, чим освячує принцип Труда, «ургії» там» [Гачев Г.Д. Ментальности народов мира. – М., 2008. –С.20].

Превалювання жіночого начала в українській ментальності не могло не вплинути на характер української релігійності, для вищих сил якої більш притаманними є риси жіночості, аніж риси чоловічого начала, зокрема такі, як миролюбність, лагідність, біофілія, традиціоналізм і консерватизм, як прагнення зберегти те, що створено природою і людиною (функція оберегу), що, безумовно, пов'язане із особливостями землеробської культури, для ментальності якої з давніх часів був характерний антропоморфізм жіночого материнського типу. Натомість творча праця завжди потребує ламання чогось узвичаєного, перетворення, відмови від чогось усталеного, а все це більш притаманне чоловічій войовничій натурі, ніж миролюбній жіночій. Для підтвердження цих міркувань можна звернутися до спроб Льва Толстого

осмислити сенс чоловічого і жіночого у своїх літературно-художніх творах. Чоловіче у нього – це «війна, експансія; жіноче – мир, спокій, життєве задоволення» [Див.: Хамітов Н., Гармаш Л., Крилова С. Історія філософії. Проблема людини та її меж. – К., 2000. – С. 204].

Мабуть не в останню чергу через домінування в українській ментальності жіночого начала, українська нація виявляє радше реакції захисного, аніж нападаючого характеру у відносинах з іншими народами. Ці риси закріплюються і передаються релігійною традицією, яка, як в народній, так і християнській формі, є акцентованою на жіночості. Бог лагідний, зберігаючий і даруючий життєві блага, легко вибачаючий неухвалне ставлення до нього, ніби є продовженням материнської ласкавої опіки для українця, натомість в патріархальних культурах його риси краще ідентифікуються із вибагливим, суворим хоча й справедливим батьком, ласку якого не так вже й просто заслужити, адже для цього слід сумлінно виконувати всі його вимоги.

В площині проблеми співвідношення етнозберігаючої та етнотворчої функцій національної свідомості можна стверджувати, що Україну зберегла жінка-берегиня, але чоловіче начало поки що не змогло проявити свого від природи закладеного в нього творчого потенціалу. Як будівничий своєї держави, український чоловік явно програє західноєвропейському, хоча у войовничості здатен проявляти чудеса героїзму та самопожертви. Українському чоловікові, якому прищеплено в родинному вихованні риси жіночості, більш зручно вставати на захист своєї країни у лиху для неї годину зі зброєю в руках, ніж творити її, тримаючи в постійній творчій напрузі свої волю та розум в мирний час. Історичний досвід розвинутих європейських національно-державних об'єднань засвідчує, що чоловіки тут не лише опановували мистецтво мілітарії, себто захисту своєї батьківщини від іноземних загарбників із зброєю в руках, але й займались творенням найважливіших соціальних інституцій – церкви і держави, економіки, права, науки, теорій морального виховання тощо.

«Селянськість» українського національного характеру є своєрідною антитезою ідеї креаціонізму в її християнському розумінні. Як зазначав Н.Я.Григорійв, один із авторитетних дослідників-емігрантів, «хліборобство виробило основу слов'янської вдачі», помітними рисами якої є любов до природи та поетичність [Григорійв Н.Я. Українська національна вдача. – Вінніпег: Манітоба, 1941. – С. 40]. Втім, на його думку, поетичність предків українського народу була радше перепonoю, а не формою творення високої культури, оскільки «сама поезія без знання нічого не дає» для отримання об'єктивного знання, вона є лише «прикрасою дійсності» й «суб'єктивною творчою заміною недосяжної, недослідженої, невідомої дійсності». Будучи «свідоцтвом примітивізму», вона «лише спантеличує, оп'янює як алкоголь». Відтак, дійсна культура будується не поезією, а «знанням та умінням», бо ж «поезія без знання – свідоцтво нижчої, чуттєвої, а не розумової культури» [Там само]. Звісна річ, тільки вільний людський дух може прагнути до

високого мистецтва та глибоких філософських роздумів. Саме тому не випадково вони досягли високого розвитку в умовах давньогрецької демократії.

Порівнюючи в цьому плані дохристиянські вірування з християнством, варто звернути увагу на те, що апологети православ'я, особливо починаючи із слов'янофілів, нерідко наголошують на естетизмі своєї віри, згідно з яким воно нібито позитивно відрізняється від католицизму тим, що уводить віруючого у сферу краси, надаючи єдності усіх її складових. Креаціоністський підхід дає можливість виявити відмінності естетизму православно-візантійського та римо-католицького. Мистецтво на Заході нерідко було спрямоване на самоусвідомлення творчого духу, а тому ми зустрічаємо тут розвинуті теорії художньо-естетично виховання особистості, себто від Платона і до Шиллера європейська естетична думка глибоко усвідомлює прямий зв'язок художньо-естетичного виховання з формуванням громадянських рис особистості.

Якщо взяти естетизм як рису українського менталітету, то він більше пов'язаний з природою, а тому не породжує неперевершених зразків класичного мистецтва та «високих теорій», не вбачає в законах моралі та права ту красу, яка здатна «врятувати світ».

Жодною мірою не принижуючи тих рис, які виробило в українській національній психіці «хліборобство», зазначимо, що ці риси в нових історичних умовах не були розвинуті «знанням та умінням», не підняті до рівня соціально значимих чеснот засобами раціональної філософії та релігії. На думку сучасного російського дослідника С. Перевезенцева, осягнення Божественного задуму в східнослов'янській філософській традиції здійснювалось переважно на підставі інтуїтивного пізнання, відтак «раціональне філософське знання – проблеми початків світобудови, логіка як наука про мислення, теорія пізнання, себто все те, що було на першому плані в античних та західноєвропейських мислителів, – для давньоруських мудреців зазвичай мало другорядне значення» [Перевезенцев С.В. Тайны русской веры: от язычества к империи. – М., 2001. – С. 12]. Для мислителів Давньої Русі більш типовим було релігійно-містичне сприйняття, а це призводило до того, що Божественні істини осягались позарозумовими засобами, через посередництво містичних богоявлень та видінь. Показово, що містика тут практично не існувала як самостійна, відірвана від православ'я течія. «Містика була включена в тканину православ'я, була однією з його невід'ємних рис. Ось чому давньоруське релігійно-філософське знання радше було притаманне чернечому середовищу, адже монахи володіли спеціальними методиками досягнення містичного трансю. Зрештою й світські мислителі Давньої Русі залишались по своїй суті православними містиками» [Там само].

Цілком очевидно, що в поняття «дійсної культури» Н.Григорієв вкладає дещо інший сенс, ніж уміння насолоджуватись красою рідної природи та гарно співати. «Дійсно культурне» життя народу не може проявити себе при

низькій політичній культурі, нерозвинутій національній свідомості народу, тобто всього того, без чого неможливо будувати демократію, в основі якої лежить громадянське суспільство. Ніби розвиває ці думки М.Грушевський, коли з сумом констатує: “У нас занадто гарна література, музика, мистецтво в порівнянні з нашим убожеством в громадській і політичній роботі! Справді, як легко у нас зібрати великий і гарно зоспіваний хор, і як – виявилось – трудно зладити добрий, дисциплінований курінь на оборону українських вольностей!” [Грушевський М. Хто такі українці і чого вони хочуть. – К., 1991. – С. 153].

Оросіянення Українського Православ'я (та й взагалі всієї соціокультурної сфери України) не лише не покращило ситуацію, але й законсервувало, значно погіршило її, відкинувши українське суспільство у своєму розвитку на цілі століття назад. Принципом і основою свого буття Російська імперія з самого початку свого утворення обрала не вільнолюбивий дух людини, що прагне свободи і творчого самовиявлення, а тотальне стеження за усіма його проявами. Ось чому церква тут опинилася під повним контролем світської влади й почала виконувати невластиві їй функції, забуваючи при цьому про свої власні. По відношенню до українського народу Москва з успіхом для себе почала використовувати релігію та церкву як засіб прищеплення йому рабських рис, водночас вбиваючи у ньому ті риси, які ментально єднали його з Європою. Дуже влучну характеристику духові російського православ'я дав І.Франко, як один із типових виразників релігійного духу українства. Спираючись на історичні реалії Російської імперії, він зазначав, що «всевладна бюрократія... потребує лише фіктивного, мальованого фарисейського православ'я, зведеного до абсурду і втопаючого в bagno, zdegradovanого до ролі слуги, поліцейського та шпіона душ, бо тільки таке православ'я може давати санкцію всім її огидним заходам» [Цит. за: Колодний А.М. Україна в її релігійних виявах. – Львів, 2005. – С. 146].

Найгірше, що Росія всіляко відривала Україну від Європи, пильно стежачи за тим, щоб українці не мали жодних культурних чи економічних відносин із Заходом. Особливо постарався в цьому плані Петро I, закривши кордони з Європою для України та значно понизивши статус її культурно-освітніх закладів, в яких готувалась національно свідомо і високоосвічена еліта. Не залишив без «своєї уваги» й церкву, утворивши цілковито підпорядкований світській владі її «мозковий центр» – Святійший Синод (який сам же й прозвав «Всеп'янійшим», що красномовно свідчить про моральний рівень його членів). Цариця Катерина II, як відомо, багато постаралася у тому, щоб довершити справу свого попередника у знищенні «вольностей малоросійського народу».

Ось чому XVIII ст. стає століттям «замирання» українського православного духу. І це у той час, як в Європі просвітники шукали шляхи до пробудження творчої активності людини, глибоко осмислюючи роль релігії та науки у формуванні громадянських рис, виношуючи плани розбудови цивілізованого суспільства. Російській імперії, що будувалася на принципах

поліцейської держави, церква, яка б пробуджувала прагнення людей до свободи, була не лише непотрібною, але й небезпечною. А тому Російська православна церква, потрапивши у повну залежність від політичної влади, втратила свою «животворну закваску».

На відсутності животворящого духу в Російському Православ'ї наголошували деякі критично налаштовані російські філософи та богослови. Зокрема Матір Марія (Скобцова) давала йому таку характеристику: «Не викликає сумніву надзвичайно слабкий творчий та богословський рівень московського благочестя. Москва засвоїла багато чого від Візантії, однак при цьому пройшла повз її творчу напругу. Москва перекувала в нерухомих формі, в культ букви, в культ традиції, в повторюваний ритмічний жест усе пишне та антиномічне кипіння візантійського генія. Москва не лише спромоглася підморозити візантійську спадщину, вона й біблійну спадщину засушила, закостеніла, витягла з неї облагодіяну і живу душу» [Мать Марія (Скобцова). Типы религиозной жизни. — М., 2002. — С. 24].

Особливо російська черниця-емігрантка наголошувала на недоліках естетичного благочестя російського православ'я. Вона звертала увагу на те, що естетичний критерій заступає собою духовний, витісняючи поступово усі інші. Вважаючи, що основою церковного життя є її краса, людина відтак поділяє людство на «мале стадо» в особливому, естетичному сенсі та юрбу негідних, що знаходяться за церковною огорожею. «Захищаючи цінності естетизму, людина поділяє увесь світ на друзів, які розуміють ці цінності, та ворогів-профанів» [Там само. — С. 31]. Краса та її розуміння, – роз'яснює Матір Марія, – є завжди наділом меншості, а це пояснює неминучий культурний аристократизм будь-якого естетизму. Чи не тут, зокрема, слід шукати притаманний православним російським ієрархам снобізм по відношенню до своїх українських православних «братів та сестер», який є діаметральною протилежністю євангелічному тлумаченню любові до ближнього?

Тому не дивно, російський православний естетизм не лише не пробуджує творчі сили людини, прагнення її душі в царину свободи людського духу, але й пригнічує їх своїм мертвлячим холодом. «І в цьому невідворотному холоді естетизму заморожуються навіть найбільш вогняні душі», які вже самі «вимагають підморожування всього навколишнього, бажають якогось вічного льоду, вічного полюса краси, вічного північного сяйва» [Там само]. Непокоїть Матір Марію те, що основні типи російського православного благочестя не мають нічого спільного із любов'ю, як потужною креативною силою: «Благочестя, благочестя, а де ж любов, що рухає горами? Чим далі, тим більше приймаю, що лише вона є мірою речей. ... Або християнство – вогонь, або його не має» [Там само. — С. 10]. Тож напрошується думка про те, що, намагаючись використовувати релігію як засіб закріпачення людського духу на потребу імперським амбіціям російських політиків, Російське Православ'я само собі зашкодило, радикально відійшовши від істинно християнського євангелічного вчення,

яке найпотужнішою творчою силою людського буття вважає розкріпачений людський дух, що живиться відданою любов'ю до Бога та своїх ближніх.

Таким чином, наші намагання повернутися «назад у Європу» наштовхуються на перешкоди не стільки політичного чи економічного характеру, як багато хто вважає, а передусім внутрішнього, духовного. Сьогодні, зазвичай, говориться про політичну, економічну, військову інтеграцію Української Держави в європейський цивілізаційний простір. «Натомість майже не згадується (а якщо і згадується, то тільки побіжно) про місце власне культурофундууючих факторів – релігії, мови, моралі, традицій та ін. – у реалізації євроінтеграційних інтенцій нашої держави» [Здіорук С.І. Соціально-релігійні відносини: виклики Україні XXI століття. – К., 2005. – С. 519]. Серед перелічених форм духовної творчості дослідник не випадково на перше місце ставить релігію, розуміючи, що саме в релігійній вірі треба шукати причини того, чому ми мусимо, але поки що не можемо, інтегруватися (повернутися) у Європу.

Проведений науковий аналіз досліджуваної проблеми дає підстави для наступних висновків. Насамперед знаходимо підтвердження того, що ступінь залучення духовного фактору у процеси нації – та державотворення в Україні не відповідає як вимогам часу, так і внутрішньо-психічним можливостям української нації. Основною світоглядною причиною цього є недостатня увага до християнської ідеї креаціонізму з боку філософської та релігійної традицій в Україні. Ось чому варто актуалізувати проблему творчого впливу християнської ідеї креаціонізму на українську суспільну свідомість й окреслити шляхи подолання основних ментальних та релігійно-церковних перешкод, які не дозволяють творчо засвоїти онтологічні, гносеологічні та антропологічні її аспекти.

Анотації

У статті **Недзельського К. К. «Проблема втілення ідеї креаціонізму в нації- та державотворенні України»** присвячена проблемам використання творчого потенціалу української нації в розбудові демократичної держави. Автор доводить, що християнський творчий дух, сприйнятий суспільною свідомістю, здатен позитивно вплинути на виникнення конструктивних ідей та практичних дій в українському суспільстві, що стало на шлях соціальних та економічних перетворень.

In the article of **Nedzels'kyi K.K. «The problem of embodiment of creationism in the nation and nation of Ukraine»** is devoted problems of use of creative potential of the Ukrainian nation in formation of the democratic state. The author tries to prove, that the Christian creative spirit apprehended by public consciousness is capable to affect positively occurrence of constructive ideas and practical actions in the Ukrainian society which became on a way of social and economic transformations.

*А.Колодний** (м. Київ)

ХРИСТІЯНСТВО В КОНТЕКСТІ ДУХОВНОЇ СИТУАЦІЇ В ЄВРОПІ

Християнство є домінуючою релігією на всьому європейському просторі. Саме тут відбулося становлення його як світової релігії, тут воно пройшло всі етапи свого розвитку й конфесіоналізації. Саме тому дослідження закономірностей розвитку цієї релігії в її європейських виявах є актуальним. Особливо актуальним є вивчення нинішнього, постмодерного стану християнства. Саме цьому й присвячена ця стаття. Автор поставив за мету розкрити особливості стазисного розвитку християнства на європейському просторі.

Праць, які прямо б розкривали означену автором тему, обмаль. Більше йде мова взагалі про постмодерн. При написанні статті автор скористався деякими думками з книг Е.Вейза «Времена постмодерна» (М., 2002) та Ю.Жицінського «Бог постмодерністів» (Львів, 2004), тринадцятою тезами Г.Кюнга й окремим статтями енциклопедії «Постмодернізм» (Минск, 2001). Вихідними при дослідженні для нас були такі методологічні принципи як об'єктивність, історизм, позаконфесійність та світоглядна плюральність.

Суспільна думка виділяє три основні етапи (стазиси) у розвитку європейської культурної свідомості, точніше – три духовні ситуації в історії Європи – пре модерн, модерн і постмодерн. Епохальної зміни своїх парадигм зазнали при цьому і релігії. Проте ці етапи більш виразно виокремлюються хіба що в християнстві. При цьому до християнства слід підходити як до цілісного духовного феномену в контексті всієї його історії, а не в окремих його конфесійних виявах.

Перший етап – пре модерн – хронологічно можна розпочинати з IV-V століть – часу перших Вселенських Соборів і діяльності Отців Церкви. Він знайшов своє пряме відображення у віроповчальних конструктах насамперед католицизму та православ'я. Домінування у світогляді

* Колодний А.М. – Заслужений діяч науки України, доктор філософських наук, професор, керівник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, президент Української Асоціації релігієзнавців.

премодерну ідею теоцентризму, розуміння Бога передусім як косміурга, а не лише суб'єкта добра, любові й істини, знімало примат розуму, необхідність пізнання. Проте відзначимо тут те, що саме католицизм не зупинився на вихідному християнстві і з часом вивів цю світову релігію за її ранньосвятоотцівську й соборову традицію, вивів у світ, зробив християнство соціальною релігією при одночасному збереженні певного консерватизму у своїх віросповідній і обрядовій сферах. Православ'я ж застряло на етапі премодерну і у його вихідних соборних і святоотецьких архаїзованих формах збереглося й понині значною мірою завдяки симфонії його церков з державою, а також масовій неосвіченості його послідовників, поширенні в країнах відсталих в історичному поступі. Саме в православ'ї премодерн не вмер й понині.

Етап модерну в європейському суспільному житті, а водночас і в релігійній його сфері, починається з XVI-XVII століть. Завдяки Реформації Біблія, перекладена національними мовами, повернулася християнам у своєму чистому вигляді без тих доповнень і деформацій, які внесли в її витлумачення Отці Церкви і християнські Собори першого тисячоліття. Модерн не зняв провідну у світогляді премодерну ідею теоцентризму, але доповнив її так, що через можливість вільного вивчення біблійних текстів відкрив двері до домінування з часом ідеї раціоцентризму. Це призвело до виникнення науково-технічного суспільства. Негативна позиція щодо останнього інституалізованого християнства спричинила витіснення його із суспільного життя, віднесення до розряду пережитків. З часу модерну наступив новий етап в релігійному осмисленні дійсності. Це зрештою призвело до певного нівелювання специфіки релігії, вилилося в етизоване християнство. Християнство з моралі зробило Бога.

Саме з доби модерну світ, як витвір Божий, постав об'єктом пізнання і віднайдення в ньому Божої премудрості. З часом він уже усвідомлюється не як творіння Бога, а просто як природа. Сформований новий погляд на світ призвів і до нового розуміння місця людини в ньому. Модерн не стільки підніс людину, як приземлив її, подав як частину природного буття, господаря власної долі. Вона одержала право на пізнання світу й власне корегування свого існування в ньому.

З доби модерну світ вже перестає усвідомлюватися як вияв Бога, а постає насамперед об'єктом для людської зраціоналізованої діяльності в ньому. При цьому остання виступає вже не формою служіння людини Богу-Творцю, а її самотворенням: людина із слуги Божого перетворюється в господаря власного існування. Спасіння від всіх знегод людина стала очікувати вже не від Бога, а від знання, маючи свободу особистої діяльності. Відтак модерн – це етап зростаючої секуляризації, етап антропоцентризму, етап раціональності.

Модерн не підніс людину, а спустив її у світ, зробив володарем, приватизатором світу, а зрештою – заручником тих деструктивних сил, які поставили світ на грань фіналу у війнах, екокатастрофах. Наука, ставши

безпосередньою продуктивною силою, водночас преретворила людину, як складову останніх, в ніщо, зробила сенс її буття у світі беззмистовним. Якщо на етапі премодерну людина була нижчою Бога, але вищою від всього іншого, то на етапі модерну вона стала заручницею зовнішніх щодо неї, часом нею ж створених деструктивних сил.

Але оскільки в епоху модерну інституалізована релігія (особливо католицька) виступала проти сил, що загрожували її буттю, зокрема проти науки, техніки, освіти та ін., то вона була витіснена на окраїну суспільного буття, взагалі сама актуалізувала питання своєї непотрібності. Але це стосувалося переважно залишкових форм християнства часу премодерну – православ'я і католицизму. Модерн водночас (на противагу останнім) послужив сприятливим ґрунтом для розвитку і поширенню далекого від цього неутца протестантизованого християнства. Свідченням цього є той успіх в історичному поступі, який виявили країни з домінуючим протестантизмом, надто глибокий, усвідомлений рівень релігійності послідовників протестантських течій, слугування християнських моральних цінностей в ролі невід'ємної складової способу життя вірних протестантизму, зацікавленість протестантів одержанням наукових знань і практичним втіленням їх у свою життєдіяльність.

Однак і модерн не став вічним етапом культурної свідомості. До занепаду його призвів насамперед крах ілюзії про всемогутність людського розуму, бо ж те, до чого призвело його втручання у закономірності природних процесів, спричинило зрештою трагедії в людському бутті. Наступив крах універсальних моральних цінностей, усталених наукових поглядів і висновків, віри в нескінченність історичного поступу. «Вмер Бог» для тих, для кого він відігравав роль джерела всіх цінностей та ідеалів.

Проте хоч модерн зрештою сам призвів до зміни духовної ситуації, перелому епох - *настання етапу постмодерну*, але, як слушно зауважує Г. Кюнг, «для релігії постмодерн не означає антимодерн» [Кюнг Ганс. Тринадцять тезисов // Arbor Mundn (Світове дерево). – М., 1993. – С. 73]. Водночас постмодерн не означає й ультрамодерн, тобто подальший розвиток і завершення модерну. **Основною ознакою постмодерного мислення є плюралізм.** Згідно постмодерних міркувань, абсолютної істини як такої не існує, бо ж судження кожного є для нього єдиноістинними і кожний у всьому має право на свою думку.

Що стосується часової межі переходу від модерну до постмодерну, то її датують серединою 50-х років минулого століття. Саме в ці роки постмодерний світ став домінуючим. Це – повоєнні роки, коли після нею ж створених у війну страхіть людина втратила віру у свою гідність, в якісь універсальні моральні авторитети, в суспільний поступ, щасливе майбуття, віру в заступництво Бога і в нього як джерело всіх цінностей та ідеалів.

Написано вже багато праць про постмодерн в філософії, мистецтві, літературі. За цих умов постало ряд питань і перед дослідниками феномену

релігії і релігійності, а саме: чи існує феномен релігійного постмодерну? якщо так, то чи має він якісь свої часові межі й конфесійні вияви? чи не екстрополуємо ми на релігію те, чого в ній немає, а відтак чи не є релігійний постмодерн просто якоюсь умоглядною фікцією? якщо є релігійний постмодерн, то тоді мав би бути і релігійний модерн, і релігійний премодерн? якщо вони були, то що відрізняє їх і чим зумовлена їх зміна?

Класики постмодерну кожний по-своєму висловлює своє відношення до релігії. Якщо М.Фуко й Ж. Делез закликали повернутися до «негативної теології», де про Бога можна говорити лише в термінах незнання, то Ж.Бодрійяр говорив про християнство як «симуляцію третього рівня», а релігію взагалі називає «спецефектом». У своєму класичному витворі деконструкції релігії («світу інтимного» - в його термінології) Ж.Батай обстоює безпідставність поняття «Бог» (Вища істота). Бо ж в наших намірах якось виокремити його із світу і возвисити його над матеріальним світом ми, міркує постмодерніст, все одно ставимо його в один ряд з людьми, рослинами, тваринами. Водночас пропаганда «доброго боженьки» перетворює його в насильника, оскільки, з одного боку, напучує людей на жертвоприношення йому, а з другого - виявляє своє насилля щодо людини у свободі її діяльності через погрози покарання за можливі гріхи. Відтак Божество зберігає свою божественну сутність лише завдяки наявності того, що воно ж заперечує. Бог без світу не існує [Батай Жорж. Теория религии. – Минск, 2000].

В оцінках сутності релігійного постмодерну дослідники часто розглядають його лише як стан занепаду християнської культури, постхристиянську епоху, бо ж вірні цього часу загалом мають якусь дифузну релігійність. Відтак для них постмодерн – це роки занепаду традиційних релігій, втрати вірними своєї християнської ідентичності. Такі міркування спричинені тим, що християнство попадає при цьому в один розряд з Просвітництвом, оскільки, як і останнє, виходить з ідеї наявності абсолютної істини. Саме тому дехто називає роки занепаду християнства постхристиянськими. Так, Г. Рормозер вважає, що епоха постмодерну – це «постхристиянська епоха», бо ж настає занепад християнської культури, з'являється дифузне християнство, відбувається втрата християнством своєї ідентичності.

Визнаючи те, що соціум нині перейшов на етап постмодерну, дослідники користуються у з'ясуванні співвідношення з ним релігії різними поняттями. Ними вживаються такі як «релігійний постмодерн», «постмодерн в релігії», «християнство епохи постмодерну», «християнський постмодерн», «ортодоксальний постмодерн», «православ'я (інші конфесії – А.К.) й постмодерн», «мультирелігійний постмодерн» тощо. Не можна сказати, що названі поняття не мають взагалі якогось сенсу. Кожне з них відображає якісь дійсні аспекти ситуації релігії в сучасному світі, має свій змістовний характер.

Дехто з дослідників не говорить про релігію взагалі, а обмежується лише аналізом співвідношення християнства і постмодерну. Частіше всього при цьому йде мова про «постхристиянську ситуацію», бо ж інші традиційні релігії нібито переживають свій занепад, втрату ідентичності. Г. Рормозер наголошує, що нині слід скорше говорити про „зростаюче дифузне антихристиянство”. Проте найбільш чітко нинішню релігійну ситуацію окреслив Х.Кюнг, який вважає, що постмодерністська парадигма створює множинно-ціннісний, плюралістично-холістичний синтез.

То ж чи можемо ми говорити про настання епохи постмодерну в релігійній сфері, зокрема в християнському світі? Якщо так, то що засвідчує це? Які основні емпіричні ознаки релігійного постмодерну і як він виявляє себе на різних рівнях функціонування релігії – індивідуальному і суспільному?

Насамперед відзначимо, що *постмодерністські риси притаманні індивідуальній свідомості сучасного віруючого*, який хоч і існує в якійсь конфесійній системі, але фактично функціонує певною мірою виокремленим із неї. Це знаходить свій вияв в наступному:

По-перше, відбувається розмивання самої ідеї Бога. З одного боку, антропоморфні уявлення про нього замінюються духовними (Бог – Всесвітній Закон, Бог – Абсолют та ін.), а з другого - з'явилися концепція «смерті Бога», точніше смерті відстороненого від світу Бога, і вчення про сопричастність Бога до всіх процесів на Землі і у Всесвіті (своєрідна його пантеїзація) і про людину - як його співпрацівника, співвиконавця.

По-друге, наявний довільний вибіркового підхід віруючого до системи віровчення своєї конфесії, втрата віруючими єдиної мети і виявів своєї релігійності; для багатьох релігія постає скоріше як система певних життєвих моральних норм, а не як картина світу чи есхатологічне вчення, оскільки людина практично вже перестала думати на перспективу про смерть.

По-третє, маємо нині амбівалентний стан релігійності віруючого, еклектичний синтез в його голові догматів різних вірувань (традиційних і нетрадиційних, традиційних вірувань з позавіросповідною містиккою, поєднання західної релігійності із східною). Особливо активно використовується нині різними релігіями індуїстська ідея реінкарнації.

По-четверте, зникає впевненість і переконаність в єдиноістинності й єдиноможливості саме свого конфесійного вибору. Як слушно відзначає Дж. Вейз, «згідно постмодерністського мислення, принцип культурної різноманітності означає, що будь-яка група однодумців постає як культура, яку слід розглядати настільки ж хорошою, як і всі інші. Постмодерністськими гріхами є «відношення з осудом до іншokonфесійно належного», «претензії на монополію істини» і «прагнення нав'язати свої цінності іншим». Ті, хто піддає сумніву постмодерністську догму щодо неіснування абсолютних цінностей, не вписується в канони терпимості. Єдина хибна думка – віра в істину, єдиний гріх – віра в існування гріха.

По-п'яте, відбувається уособиствлення релігійності, переміщення її у сферу індивідуального, втрата релігійністю стану родової традиції, засобу зв'язків з одновірцями в усталених формах. В цьому контексті у протестантів навіть з'явилися індивідуальні консультації пасторів з питань досягнення вірними «самореалізації». Наявна в наш час індивідуалізація релігійності є наслідком проведеної емпіричної інтерпретації релігійного постмодерну. Внаслідок індивідуалізації релігійності з'являється якась нетерпимість до трансцендентних духовних вірувань, бо ж вірного починають цікавити переважно питання «тут і тепер», безпосередньо сприймане, а не піднебесне. Йому більш бажане міцне здоров'я і життєве багатство, ніж якийсь рай потойбіччя. Відбувається зміна характеру Церкви: вона все більше користується споживацькою теологією, яка гарантує своєрідний «мегаперехід» від, образно кажучи, журавля в небі на синицю в жмені. Вірному обіцяють вилікування його болячок, гарантують спокій і життєве щастя через звільнення від різних форм залежності (алкогольної чи наркотичної), зміцнення сім'ї, вивільнення від аморальних потягів тощо. А це для нього більш значиме тепер, ніж якийсь блаженство для його душі в посмертному раю. І хоч традиційне християнство, навіть класичний протестантизм епохи модерну, які працюють переважно на «потойбічну перспективу» своїх вірних, вважають це спотворенням Євангелії, підривом авторитету і зміною характеру Церкви, але воно не може цим новим віянням протиставити щось значиміше. Молодим вірним більш подобається також розважальне богослов'я, користання новими РТ поп-культурою «McChurch» тощо.

По-шосте, зникла потреба дотримуватися традицій і обрядів саме своєї конфесії, правил співжиття своєї релігійної течії, зник воцерковлений віруючий, втратила свою сакральність церковно-обрядова практика, має місце недотримання вірними всіх традиційно визначених конфесійних обрядових форм, довільність у їх формуванні і поєднанні; на зміну храмовому приходиться телевізійне сприйняття відправи богослужінь, а оскільки телепередачі таких відправ є поліконфесійними, то з'явився підхід до своєї конфесійної обрядової практики як до однієї з можливих культурно-релігійних традицій.

По-сьоме, внаслідок появи міжконфесійного сімейного симбіозу зникла сім'я як «домашня церква», а відтак відходять у видовищну традицію колись сакральні домашні обряди, зникла необхідність дотримання традицій і обрядів своєї конфесії в домашніх умовах, не спрацьовує принцип відтворення усталеної релігії як вияв сімейної традиції, а водночас, за умов урбанізації, не спрацьовує громадська думка як чинник-контролер збереження і відтворення певних традиційних релігійних форм і функцій.

По-восьме, релігія втратила свою роль морального імперативу: маємо не етику, а етикет релігії; релігійні моральні приписи постають не як норми, що обов'язкові для дотримання, а як об'єкт бажань/небажань

вірних у їх користуванні, як засіб, за допомогою дотримання якого можна засвідчити громадськості свою певну свою конфесійну належність, вірність традиції батьків.

По-дев'яте, якщо в добу модерну конфесійну належність кожного визначали на все життя його батьки або ж домінуюча конфесія в місцині його проживання, відсутність можливості пізнати конфесійне різноманіття релігій і обрати якусь іншу ніж батьківська, то постмодерн створив умови для вибору і змін конфесійної належності. При цьому постмодерніст відкритий масовій культурі і відвертій комерції. Постмодерн потурає споживацькому мисленню, пропонуючи кожному релігію на його смак. А ось коли при релігієвиборі неістотною постає істина, то людина починає вибирати для себе віросповідання так, як вона обирає будь-який інший товар: «Подобається це мені, а чи ж ні? Це те, що я хочу і що шукав, а чи ж треба ще подумати, пошукати і порівняти?». Відтак це вже нове сприйняття релігії: для вірного важливим є не те, що є істинним, а те, що є корисним чи ж що подобається.

По-десяте, відома інклюзивність західноєвропейської, «римської» традиції, здатної не лише розвивати своє, а й вбирати те чуже, що виявляється близьким і цінним, сприяє тому, що в «тканину» релігійного життя на Заході – католиків, англікан, різних протестантів – все більше входить православ'я, зацікавленість яким тут стає постійною.

За цих умов, скажімо, християнські новотвори не прагнуть якимось доводити свою достовірність і відповідність витоковому християнству, а чарують шукаючого описанням тих здобутків, які він матиме, молячись (а точніше – навчаючись) в їх спільноті. Його вчать вже не тим, що розповідають якісь епізоди з Біблії, а практичними рекомендаціями вирішення своїх життєвих проблем, здолання негативних «енграм», нагромаджених в минулі роки життя. В такий спосіб ти стаєш вже нібито «чистою духовною істотою».

Користаючись навіть науковими здобутками, людину тут вчать тому, як жити в повсякденні, як зробити життя не випробуванням, а радістю. Єдиним критерієм віри відтак при цьому постає задоволення і бажання, щоб воно було істиною.

Постмодерн виявляє себе і на суспільному рівні функціонування релігії, а саме:

По-перше, відбувається активний процес творення самобутніх богословських вчень, появи різних теологій (теологія прогресу, теологія праці, теологія революції, «чорна» теологія, теологія фемінізму та ін.). При цьому, якщо раніше засновник нового вчення водночас поставав і творцем нового конфесійного напрямку християнства (Лютер – лютеранство, Кальвін – кальвінізм, Олена Уайт – адвентизм сьомого дня та ін.), то нині теологія універсалізується, зокрема праці католицьких богословів активно використовуються православними, а праці протестантських теологів вивчаються в інших християнських конфесіях.

По-друге, відбувається десакралізація «священних книг»: вони постають вже як культурно-історичні пам'ятки, а не як недоторкані святині, де за кожним словом ховається якась божественна істина, утаємничений код. При їх вивченні застосовуються історико-критичні й герменевтичні методи сучасного наукового пізнання. До Біблії стали підходити вже як до сакралізованого відображення історії, культури та світогляду давніх людей. Спроби утвердити останнє (зокрема прагнення віднайти в ній якийсь сокровений код та ін.) залишається «гласом волаючого в пустелі». Водночас зникає довіра до теологічної основи історії і її християнської інтерпретації, бо ж справді, якщо є божественна влада над нею, то як можна з'ясувати допущене людинолюбним Богом масове знищення тих же людей у війнах і природних стихіях, допущені ним руйнації людиною екологічного балансу природи. Все це розмиває традиційне розуміння Бога як «основи буття», промислителя і благодійника.

По-третє, якщо в перші століття історії християнства живим втіленням Бога на Землі поставав Ісус Христос, то з часу Отців Церкви це втілення перенесли вже й на Церкву – хоч і містичне тіло, але недосконале. Потім справа пішла далі: авторитет Церкви підмінили авторитетом кліру, вшануванням його священства. В епоху постмодерну з'явилася тенденція гурізації релігії, наділення лідерів християнських спільнот (та й не лише християнських) якимись надприродно санкціонованими ознаками, особливою благодаттю. Це надзвичайно чітко проявляється у сучасному харизматизмі, кожна з течій якого богогтворює свого пастора-засновника.

По-четверте, паралельно з означеним вище в очах віруючих священнослужителі, церковні ієрархи і Церква як релігійна організація втрачають свій колишній авторитет, віруючі у масі своїй не визнають наявність у них якихось ознак благодаті, ставляться до них як до звичайних людей, наділених лише функцією організатора чи координатора. Духовне сприйняття Бога виключило потребу не лише в духовенстві, а й у спеціально обладнаному приміщенні для моління: якщо Бог всюди, то й молитися йому можна будь-де.

По-п'яте, відбувається розмивання церковної організації як Богом встановленої, сакральної інституції, йде незупинний процес дроблення, диференціації наявних релігій. Інституційна релігійність все більше нагадує релігійний супермаркет – йди і вибирай.

По-шосте, перехід від моноцентризму до поліцентризму, коли поліцентричний світ демонструє в концептуальній та аксіологічній сферах «радикальний плюралізм», який в контексті розвитку віри означає настання кінця гомогенного конфесійного середовища. З точки зору Г. Кюнга, це не тільки передбачає вирішення екуменічної проблеми всередині християнства і зняття міжрелігійних колізій на основі «максимальної відкритості щодо інших релігійних традицій, а водночас

дає «новий шанс для релігії» в розумінні місця в культурному плюралізмі світоглядних парадигм.

По-сьоме, Церква відсторонюється від її природної затурбованості духовним спасінням вірних, спасінням колись потім і дець в потойбіччі і зорієнтовується на повсякденні проблеми суспільства. Релігія йде не у свої сфери життя (політику, комерцію, благодійність, світську освіту, мас-медіа тощо), внаслідок чого відбувається розмивання власне релігійного, на релігію переносяться всі життєві проблеми, а зрештою вона втрачає свою сакральність. Водночас християни стають якимсь виокремленим сегментом суспільства замість того, щоб бути невід'ємною частиною його культури. Церковні спільноти поступово перетворюються у специфічні субкультури. Вони мають свої книжкові видавництва і магазини, свою музику, свої радіо- і телеканали, навіть свої із світськими навчальними планами школи й університети, а то й виробництва, професійно-виробничі спільноти. В такий спосіб християни формують, паралельно із світською, свою культуру. Зауважимо, що відхід їх спільнот із арени світської культури за умов модерну відбувався, власне, не з їх волі. Існування ж цих «християнських культурних гетто» в наш час постає невід'ємною частиною загальної роз'єднуючої тенденції, характерної для постмодерну. В перспективі конфесійні спільноти християн, гадаємо, матимуть міцну життєздатну основу. Перебування в них їх вірні розглядатимуть як велике благо. Уже зараз в розмові з послідовниками різних віросповідань можна почути: «Преподобний Мун допомагає мені постійно мати добре самопочуття»; «Участь в колективних формах прославлення Крішні дає мені високий кайф» та ін.

Заземлення нових релігій на проблемах сьогодення своїх вірних призвело до того, що більшість постмодерністів не сприймають вже як принцип організації соціального життя концепції «великих оповідей» (метаоповідей), через які та чи інша традиційна релігійна культура прагнула дійти до своїх вірних. Як зазначає Ж.-Ф. Ліотар, «великі повіствування втратили свою переконливість, незалежно від способів уніфікації, що використовуються». Поняття «метанаррація» позбулося ореолу сакрального, змінилося, як пише І. Хассан, плюралізмом фрагментарного [Закат метанаррацій // Постмодернізм. Енциклопедія. – Минск, 2001. – С. 277].

До таких метаоповідей належить зокрема і традиційне християнство, що претендує на абсолютну істину. Ось тут і вступають постмодерністи в конфлікт з такими ідеологами минулих форм християнства, які вважають відкриту Богом у Біблії істину вірною, незмінною і єдиноістинною. Поруч з нею ореолу святості набирають праці засновників нових християнських течій. Для прикладу назвемо хоч би багатотомник Віссаріона «Последний Завет» або ж праці Джона Сміта в мормонстві чи архієпископа Іоана Бериславського в богородичному русі.

Сучасно мислячі християнські богослови без якихось негативних емоцій сприймають постмодернізм. Вони прагнуть розглядати проблеми своєї діяльності через призму постмодерну. Такі богослови визнають те, що постмодерністи виглядають так само, як і ми, лише їх цінності і сприйняття ними світу істотно відрізняються від наших, а вловлювати ці, зовні невловимі, але надто глибокі зміни, підчас тяжко. Але, враховуючи те, що величезною силою християнства завжди було вміння, не втрачаючи своєї сутності, нести служіння в різних культурах з різними світоглядами, такі богослови відзначають, що в постмодерні є деякі елементи, які із стратегічної точки зору можуть, при їх розумному використанні, слугувати на благо Церкви. Своїм основним завданням вони вважають вироблення способів вираження себе в рамках нової культури, пошук того, як виразити християнство в цій новій культурі без втрати ним своїх основоположних істин [Роуд Росс. Християнство и постмодернизм, или какой будет Церковь III тысячелетия // Християнство. – 2002. - №6. – С.16].

Що ж сприймають християнські богослови в постмодерністському світогляді? Насамперед думку, що люди не можуть досягнути істину повністю, бо ж це прерогатива лише Бога. Вони із-за своєї людської обмеженості можуть сприймати цю істину лише частково. Імпонує християнським богословам також толерантність постмодерністів, яка співзвучна біблійному принципу: «Коли це можливо, якщо це залежить від вас, - живіть у мирі зі всіма людьми» (Рим. 12:18).

Ера постмодерну дає можливість класичному, ортодоксальному християнству (бо ж за його часу все є істинним) також повернутися в лоно суспільного життя. У постмодерному суспільстві за таких умов користується повною довірою консервативне християнство. Як зазначає християнський дослідник Дж. Вейз, «в умовах постмодерністської культури християни можуть поширювати Євангеліє з новою силою і настирливістю. Але разом з тим секулярне мислення висуває свою власну постмодерністську альтернативу... Цей новий тип світогляду кидає багаторазово виклик християнству, що виходить з епохи модерну. Християни нової епохи повинні будуть постати своєю протидією поглядам постмодерністських безбожників» [Вейз Едвард Дж. Времена постмодерна. – М., 2002. - С.24-25].

На зміну трансцендентному, всемогутньому і всезнаючому Богу в новому християнстві приходять Бог іманентний і динамічний, що залучає людину, як своє творіння, до партнерства з ним. Замість сприйняття нею себе як зіпсованої гріхом Адама і засудженої за це всевишнім до страждань істоти приходять зняття відповідальності кожної людини за той чужий Адамів, не її гріх, а відтак зміна гніву Божого на його любов. На місце спасіння завдяки вірі у спокутувальну жертву Ісуса Христа приходять віра в дароване спасіння саме Духом Святим через просте наслідування кожним у своєму житті прикладу праведної поведінки і думання Ісуса Христа. Своєю смертю Ісус не викупив наші гріхи, а лише засвідчив свою

любов до нас й водночас навчив цим нас взаємній любові. Відтак слово Євангелія, згідно християнського постмодерну, несе вірним не свідчення покарання грішників й милостивого спасіння їх через віру в Христа, а Божу любов, що має забезпечити за допомогою Святого Духа повноцінне і щасливе життя на Землі. Якщо Бог в класичному християнстві виглядав таким, що існує для свого особистого щастя, бо ж він свій гонор ублажив навіть смертю власного сина, то тепер він постає в ролі турботливого батька за своє творіння, як добра істота, що зайнята по-діловому суто земними, поцейбічними людськими справами. Відтак в епоху постмодерну в сучасному християнстві на зміну гаслу «як я можу спастися» приходять гасло «як я можу стати щасливим» [Див.: Вейз Джин Едвард. Времена постмодерна.- С.219-222].

Враховуючи нові призначення християнської спільноти, їх лідери тепер прагнуть не лише давати їм привабливі назви, а й з часом міняти їх, засвідчуючи в такий спосіб всезростаючу увагу Бога до їх покликання і якусь нову зміну їх функціонального вияву. Прикладом цього може служити хоч би зміна назви очолюваної в Україні пастором Сандеєм Аделаджею харизматичної спільноти з «Слово віри» на «Посольство благословенного Царства Божого для всіх людей» (коротко – «Посольство Боже»), поява в назві Великого Білого Братства словосполучення «Нова спільнота Преображеного Людства».

Церкви, відкриті до постмодерну, особливу увагу приділяють творчості. Вони прагнуть доносити своє вчення не лише за допомогою слова-проповіді, а й шляхом використання для цього великого різноманіття художніх форм – спів, сучасну музику і сценічне мистецтво. Акцент робиться на особистій взаємодії між членами Церкви і творчістю. В епоху постмодерну змінилися засоби поклоніння Богу. Ідеологи його твердять, що не Слово Боже і проповідь, а музика є засобом, через який Бог сповіщає людям про їх спасіння.

Актуальною хвилею нового пробудження з боку харизматичного руху стало «пророцтво» (пророче служіння). Фр. Ашоф визначає його так: «Пророцтво – це актуалізація й конкретизація вічно істинного Слова Божого в нашій ситуації» [Бюнг Вольфган. Осторожно: пророки. – 2002. - С. 24]. Богослов вважає, що «пророче слово», сказане через людей, має більшу актуальність, ніж «написане Слово» [Там само. – С. 27].

Ми можемо погодитися з думкою, що **християнський постмодерн – це не зміна християнського світогляду, а своєрідна реакція на віковий, практично безнаслідковий експеримент традиційної теології з раціонального пізнання Бога і місця його в житті людини.** Адже в добу модерну так і залишилися без відповіді питання: хто і звідки Я? в чому сенс мого життя? як стати духовним? та ін. А це тому, що повністю нічого пізнати не можна. Пізнання відбувається лише частинами, а відтак воно з необхідністю є плюральним, бо ж вирішення означені проблеми у кожного знаходять своє. Під впливом усвідомлення цього на перший план у кожній

віруючої людини висувається не логічно оформлене богословське вчення, а глибоке, емоційне, внутрішньо прочуване ставлення її до Бога, якого, як істину, пізнати не можна, бо ж вона не висловлюється людською мовою. То ж постмодерн торкається не стільки питань віровчення, логічно оформлених богословських вчень, а релігійного світовідчуття, духовного стану віруючого в його глибоко-емоційному ставленні до Бога, його харизми.

Відкриті нині до постмодерну Церкви орієнтуються на створенню малих груп своїх вірних. І це не стільки з метою організації продуктивного вивчення Біблії, а насамперед для забезпечення близького міжособистного їх спілкування, завдяки якому члени груп одновірців служать один одному духовно. Тут – і взаємне обговорення біблійних текстів, і взаємна молитва, і душекорисні бесіди, і сумісна трапеза, і просто взаємна повага і любов. При цьому не втрачається індивідуальність і здатність кожного до особистої творчості, бо ж кожний йде до Бога з власною думкою, через служіння йому і благовіствування одержує Дари Духу Святого.

Як вижити християнству за умов постмодерну? Ця проблема турбує як ідеологів, так і керівництво різних християнських конфесій.

Відомо, що в часи модерну християнство було виштовхнуте із культури, загалом – із шкіл, із інтелігентських кіл, із засобів масової інформації. Створення християнських шкіл, видавництв, художніх союзів, радіостанцій, підприємств тощо є одним із величних досягнень Церкви ХХ століття. В міру розвитку постмодерністського руху ці інституції можуть надати християнству величезну послугу в його ефективному розвитку.

В діяльності постмодерністських Церков, які відзначаються творчим підходом до служіння, в наш час з'явилися деякі нові тенденції, зокрема:

- Існують вони у формі сітки певних одноконфесійних церков, які у своїй сукупності формують метацеркву; ними приймаються повністю «нецерковні» назви.
- В організації і проведенні богослужінь допускається повна свобода; служба Божа відбувається як театральна вистава із значним використанням в ній музики, співу; зібрання спільнот віруючих проводиться не в традиційних, віками повторюваних формах, а в довільних формовиявах.
- Зміст проповідей присвячується переважно безпосереднім проблемам життя, прославленню і завдячуванню Богу, а не постійними зверненнями до нього з благаннями і проханнями.
- До спільнот залучаються й ті, хто веде альтернативний християнству спосіб життя, бо ж Бог любить всіх, зрештою – обіцяється спасіння всім, навіть грішникам, але після своєрідного перевиховання їх в посмерті, як то є, зокрема, у вченні мормонів.

Постмодерн, на відміну від модерну, створює велике різноманіття нових християнських конфесій. Вони не обмежені якимись рамками традиції, розуму і моралі. Ці нові системи вірувань докорінно відрізняються від традиційного християнства. Частіше їх об'єднують поняттям «New Age». Цей рух має найбільше постмодерністських рис. Ці конфесії об'єднує спільна ідея: людина сама божественна, вона – творець власного Всесвіту. А відтак, що засвідчують назви багатьох їх видань, вони вчать «Допоможи собі сам», «Ви самі створюєте собі свою реальність» та ін. Хоч в русі New Age є різноманіття течій, але їх об'єднує віра в гуру – “духовного провідника» в потойбічні форми життя. Вони вдаються до екстрасенсорного сприйняття, занять медитацією, чаклунством.

З'являються також релігії поклоніння «богиням-захисницям» довкілля. Це є своєрідним відображенням того процесу фемінізації, який став характерним для другої половини ХХ століття.

Поява релігійного постмодерну не означає, що він приходить на зміну релігійному модерну і передуючому йому релігійному премодерну, який, до речі, ще виявляє свою живучість в тих островках загалом відмираючого православ'я, які ще збереглися переважно у відсталих в суспільному поступі країнах. Релігійний постмодерн (і тут можна погодитися з дослідником О. Ваторопіним) теологічно є нейтральним, бо ж не заперечує релігійні ідеали і авторитети. Він не веде до повної відмови від релігії, тобто до атеїзму, але, образно кажучи, заземлює її на повсякдення. Відбувається така деконструкція релігії як духовно-соціальної підсистеми суспільства, а також інтегруючих її соціальних функцій, коли вона втрачає свою цілісність, системність і набуває ірраціонального, фрагментарного, суперечливого характеру. При цьому проходить така пряма деструкція релігійних організацій, що вони подеколи втрачають із-за цього як догматичні, так і соціальні основи свого існування [Ваторопин А.С. Религиозный модернизм и постмодернизм // Социология религия.- М., 2001. – С. 84-91].

Особливістю релігійного постмодерну є не тільки те, що він створює умови для появи багатьох нових релігій, а й започатковує процес міжконфесійної синкретизації, що відбувається на основі відбору з різних релігійних систем того, що, як то кажуть, з визнанням його як істини до смаку реципієнту, хоч при цьому може мати місце й відхід від основ християнського віровчення. Як зауважує Джордж Барна, «із засиллям елементів східної духовності найпривабливіші аспекти християнства (які скоріше стануть елементами стилю життя, а не центральними духовними принципами) будуть все більше поєднуватися із екзотичними й зачаровуючими атрибутами східних релігій. Зрештою люди дійсно повірять в те, що їм вдалося удосконалити християнство, незважаючи на творчу реструктуризацію віри» [Цит. за: Вейз Едвард Джин. Времена постмодерна. – С. 206].

Постмодерністська релігійність відходить від суті домінуючих до неї трансцендентних вірувань. Цей відхід зумовлений певною байдужістю вірних до пропагованих традиційним християнством очікувань Неба, зацікавленістю їх добрим здоров'ям, добробутом і щасливим життям «тут і тепер». Дещо повторюючись тут і образно кажучи, наголосимо, постмодерн заміняє «теологію хреста» «теологією слави». Дехто називає останню ще «терапевтичною теологією», бо ж вона, замість ідеї гріха і спасіння в потойбіччі, пропонує психологічне здоров'я, а то й зцілення від різних недугів.

Бог постмодерністів не говорить ні про праведність, ні про милість, ні про благість, ні про добродійність. Він – лише у сфері ефективності, точності й добродійності. Заміна змісту християнства процесом необхідних його трансформацій призводить до моральної і духовної розгубленості вірних, до втрати потреби і здатності щось пізнавати. Якщо традиційне християнство відіграло важливу соціальну функцію у збереженні моральних цінностей, то постмодерн відбирає у кожного право на будь-які духовні, в тому числі й моральні засади життя. Моральні стандарти, утверджені традиційним християнством на основі Декалогу і Заповідей Блаженства Ісуса Христа, віднесені тепер до особистих переваг, бо ж їх не можна оцінити об'єктивно, на істинність. Постійно пропаговані засобами масової інформації по суті аморальні форми поведінки від частого їх повторення стають якоюсь нормою життя, а відтак в чомусь вже сприйнятними. Руйнується також поняття святості, бо ж з використанням нових інформаційних технологій Бог вже часто постає суб'єктом якоїсь комедії, а розп'яття нібито випадково попадає в секс-гардероп якоїсь повії. Наявні і описувані пресою факти сексу в храмах переносяться на екран і повторюються стільки разів, що з часом їх перестають сприймати як щось богохульне. Головна цінність Божого творіння – життя людини вже зводиться до рівня вартості медичної страховки чи промислу кілерів. Всіляко пропагується евтаназія – вбивство хворих і літніх людей, аборти – нищення живого в утробі його матері, а то й самогубство із-за невлаштованості життя.

Відзначаючи ті можливості, які відкриває постмодерн для відродження християнства, і ті ознаки цього, які вже з'явилися, зауважимо, що це не є тотожним відродженню всіх християнських конфесій, християнських церков, хоч релігія в епоху постмодерну функціонує не лише в особистій сфері життя людей, а й в суспільній, у великих релігійних рухах сучасності.

Відбувається нове відкриття релігії, повернення до релігійного начала, що має, правда, амбівалентний характер. Але це не означає, що постмодерн передбачає навернення і слідування букві, а не духу Біблії. Цей шлях є явно небезпечним і непродуктивним для конфесійного християнства з його задогматизованим віровченням і усталеним обрядодіянням. До того ж, в релігійному житті мають бути зреалізована

утверджувана постмодерном свобода не тільки релігії, віросповідань, а й свобода в релігії. Якщо перша відкриває простір для співіснування різних релігійних парадигм і водночас простір для екуменічної парадигми, що зорієнтована зрештою на єдність християнських спільнот, порозуміння між ними, то друга - відкриває можливості для перебування вірних в одній конфесійній спільноті при наявності в її членів різних точок зору, різного розуміння того чи іншого аспекту християнського віровчення.

І тут слухним буде висновок Г.Кюнга, що оптимальна вірність власній релігійній вірі (внутрішня перспектива) і максимальна відкритість щодо інших релігійних традицій (зовнішній аспект) не виключають одне одного. Це – шлях, що веде до взаємопорозуміння, яке не створює якусь єдину релігію, але може сприяти дійсному примиренню між різними релігійними системами. Це – шлях в ім'я блага людства [Кюнг Ганс. Тринадцять тезисов. – С. 76].

Процес постмодернізації християнства (використаємо таке поняття) йде не зверху від його конфесійних ідеологів чи керівників. Постмодернізують його просто вірні під впливом нових реалій суспільного буття, вільних можливостей свого релігієвияву і свого особистісного прочитання християнства. **Маємо не кризу християнства, а кризу Церков, які прагнуть мати монополію на його презентацію.** Але досвід історії свідчить, що Церкви, які в той чи інший спосіб гальмують зміни конфесійних виявів тих чи інших релігій з часом залишаються в задніх вагонах потягу. Це ми нині маємо в потязі православного християнства, бо ж воно не пережило те аджорнаменто, до якого звернувся католицизм, щоб бути на вістрі світобачення і світоставлення своїх вірних. То ж часом на ґрунті постмодернізованих християн з'являться і постмодернізовані Церкви. Деякі постмодерністські християнські спільноти (правда, ще з незначною кількістю вірних) вже функціонують. Відтак постмодерн зумовлює не кінець християнства, а початок нового його парадигмального вияву. Що характерно, то він є ближчим до витокового християнства, до новозавітного вчення Ісуса Христа, ніж його так звані історичні течії.

Анотації

Автор статті «Християнство в контексті духовної ситуації в Європі» – **Колодний А.М.** – розглядає особливості буття християнства на трьох основних стадіях розвитку європейської культури – премодерн, модерн та постмодерн.

The author of the article «**Christianity in the context of spiritual situation in Europe**» - **Kolodnyi A.M.** – examines the features of life of Christianity on three basic stages of development of the European culture – premodern, modern and post modern.

РИМСЬКИЙ ІМПЕРСЬКИЙ КОСМОПОЛІТИЗМ ЯК ЧИННИК УТВЕРДЖЕННЯ ВСЕЛЕНСЬКОСТІ ХРИСТІЯНСТВА

Питанням, які стосуються християнської релігії на сьогоднішній день присвячено вже чимало праць як богословських, так і світських релігієзнавців. Проте й по наш час проблема витоків християнства, зародження і формування його віровчення, дослідження раннього етапу його існування залишаються такими, що не можуть вважатися вивченими остаточно. Так, радянське релігієзнавство, перебуваючи в полоні марксистських «канонічних» уявлень щодо релігії взагалі та ідеологічних постулатів про раннє християнство зокрема, могло оперувати лише низкою гіпотез, згідно з якими, як назагал, витoki християнства виводилися перш за все з суто соціально-економічних передумов, відшукувалися серед рабів Римської імперії. Не даючи можливості достовірно розкрити теоретичні джерела християнства, марксистська наука в такий спосіб усунула себе від дослідження цілого комплексу чинників, які не лише обумовили появу самого християнства, а й ідейно визначили всю його подальшу долю.

Таким чином, зважаючи, по-перше, на дедалі гострішу увагу сучасного українського суспільства до історії християнства, зокрема зацікавленість первісним і раннім його етапами, формуванням теоретичних основ його віровчення, процесами інституалізації християнства не лише за теологічними, а й за етнічними ознаками; по-друге, тримаючи на оці сучасні тенденції модернізації та універсалізації християнства, наявні в межах його активні конвергентні процеси та міжцерковні протистояння; по-третє, виходячи з того, що ще й понині надто живучими є необ'єктивні висновки марксистського релігієзнавства щодо причин і умов зародження християнства, засад його віровчення, поглядів на особу його засновника і водночас зважаючи на недостатню дослідженість первісного і раннього християнства у вітчизняній релігієзнавчій літературі, все це й актуалізувало вибір теми нашого дослідження.

Всебічне і глибоке вивчення проблем етнічного та універсального в межах раннього християнства відтак постає як певна відповідь на низку практичних нинішніх запитів і потреб суспільства.

Вселенські собори першого тисячоліття не випадково скликалися з ініціативи римських правителів, бо ж в першу чергу саме вони, а не християнство, були зацікавлені в контролі підвладного їм християнського світу. Імператорський трон чітко розумів, що віроповчальний стан християнства повинен був грати на користь об'єднання імперії, а не в масі різного роду течій і толків вносити розбрат й протистояння в суспільстві і

* Павленко П.Ю. – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.

тим знесилювати й колоти імперію на шматки. В цьому відношенні соборна боротьба з ересями була стратегічно важливою і являла собою справу політичну. Слабке, плюральне розмите християнство лише підмивало фундамент і до того слабкої імперської влади, руйнувало територіальну цілісність ойкумени (oikumene). Відтак націоналізація християнства, регіоналізація церков за етнонаціональним принципом жодним чином не вписувалася в загальну політику імперії, будь-які тенденції до цього засуджувалися як ересь. Здійснювалося це через ухвали Вселенських Соборів, на яких, з одного боку, викристалізовувалося віроповчально чи догматично «потрібне» для Риму християнство, а з іншого - чинився осуд над усіма, хто вірив інакше – не так, як належало це робити за офіційними настановами офіційного християнства.

Відтак під соборний осуд потрапляли всі, хто, по-перше, був інакшевіруючим, а по-друге - хто ставив на меті націоналізувати чи етнізувати християнство. Це були переважно ті церкви, які не визнали над собою рішень Халкидонського собору і які були саме етнічними церквами – Сирійською, Коптською, Ефіопською, Еритрейською, Вірменською та ін. Важливо зазначити, що практично всі християнські письменники - як до, так і після Константина - вважали римський універсалізм божественною даністю, завдяки якому християнство могло швидко поширюватися по всій імперії. Незважаючи на факт «чуда» П'ятидесятниці (Дії 2:6), коли апостоли проповідували різними мовами і який неначе сам по собі вже засвідчував етнічне і культурне розмаїття християнства, подальша його історія показує, що, з одного боку, християнство існувало в межах єврейського етнокультурного поля (палестинське іудеохристиянство), а з іншого – в умовах римського космополітичного середовища (паулінізм, еллінохристиянство), де християнські ідеї, звільняючись від іудейської релігійної та єврейської культурної домінант, перетворювалися на універсальні, стаючи співзвучними римському космополітизму. Пауліністичне християнство, ставши з часом офіційним християнством і перебравши на себе статус апостольського християнства чи апостольської традиції, стало носієм християнського універсалізму. Саме з цього часу Церква починає боротися з будь-якими тенденціями до етнізації християнських ідей, висвітлює як ересь іудеохристиянство, не схвалює жодних канонічних чи організаційних поділів, заснованих на етнічних чи культурних поділах: всі християни, що мешкають в межах римського світу повинні бути об'єднані центральним проводом (єпископ тієї чи іншої територіальної церкви мусив бути членом архієрейського собору даної провінції, а духовний керівник провінції, у свою чергу, повинен визнавати над собою владу чи то патріарха, а чи ж владу папи).

Між Римською імперією і Вселенською Церквою, яка територіально вибудовувалася за принципом територіальної єдності Римської держави, існувала структурна подібність, що робила союз імперії і християнства ще більш природнім, а тому й взаємно сильним. Так, Церква користувалася

імперськими комунікаційними інфраструктурами для відносно легкого поширення свого впливу на суспільство, а імперія з часу Константина стала використовувати Церкву у своїх політичних інтересах – як головний засіб впокорення підданих, посилення центральної влади і застереження імперії від територіального розвалу. Тому офіційний Рим, можливо навіть більше за християн, був зацікавлений у сильній Церкві, при чому вибудованій за організаційним принципом імперських структур з обстоюваною ними космополітичною ідеологією. Церква стає свідомим і систематичним провідником римських ідей, римського закону, в тому числі римського космополітизму. Основою християнської проповіді стає ідея християнського світу, який об'єднаний в єдину Вселенську Християнську Церкву начолі вселенських єпископів – пап і патріархів, правління яких чітко контролюється ухвалами Вселенських соборів і, які, у свою чергу, є підконтрольними світській владі й безпосередньо імператорам. В межах такого християнського світу, у будь-якому разі на Сході імперії, припускається територіальний плюралізм чи автокефальність, але тільки не етнокультурний. Подібний стан речей не змінився навіть після занепаду західних теренів імперії з часу завоювання їх варварами: Церква й надалі методично продовжувала триматися свого визначеного універсалістського курсу.

Навіть з V століття, коли західні терени географічно починають існувати в автономному по відношенні до Риму режимі¹, Церква постає єдиним інструментом впливу колишніх імперських властей на ці території, являючись духовною тінню колишньої центральної імператорської влади і постаючи, по суті, її заміником. Відтак Рим імператорський в західних районах імперії умовно віддає свій колишній авторитет, політичний вплив і могутність духовній владі Риму церковного. Ми говоримо «умовно», оскільки варвари не бажали латинізуватися і віроповчально були аріанами. Відомо, що Ульфїла (311-383), перший готський єпископ, свідомо не визнавав латини як богослужбової мови, переклавши Писання на готську мову і запровадивши на ній літургічну практику. Таким чином, боротьба з аріанством розуміється як боротьба за імперію, за відновлення централізованої влади, в межах якої Церква отримує віровчення зразку Вселенських соборів, яке за задумом і імператорів, і самого кліру мусить грати винятково на утвердження політичної і територіальної могутності імперії. Будь-які етнічні прояви розглядаються як еретизм, а відтак повинні бути жорстоко засуджені й знищені.

Втім, якщо на Заході імперії обстоювалася ідея тотальної латинізації, в тому числі й латинізації самого християнства, то Схід пішов іншим шляхом.

¹ В Іспанії виникає вестготське королівство, а в Італії – остготське, вандалі займають Північну Африку і середземноморські острови, в Північній та Південній Галлії починають правити бургундські та франкські королі, а Британії виникають англосаксонські королівства, не говорячи вже тут про менш могутні князівства свевів на Іберійському півострові та аллеманнів на Рейні.

Оскільки християнство тут існувало в територіальних церквах, то ламати цю практику ніхто не думав, тим паче еллінізувати його, бо ж це викликало б неконтрольований спротив християнського загалу і могло завдати неабиякої шкоди Константинополю. В межах Східного християнства, і на відміну від західної латинської церковної практики, Сирія і Єгипет зберігали не тільки свою унікальність географічно, а й мовно, породжуючи дочірні церкви у Вірменії, Грузії, Месопотамії, Персії, Індії, Аравії, Ефіопії та Нубії. Незважаючи навіть на той факт, що догматичною мовою східного християнства була грецька (грецька була й офіційною мовою Вселенських соборів), вона тут ніколи не розглядалася як єдина. Це складало головну різницю в підходах щодо розуміння вселенськості християнства: територіальне і культурне розмаїття в межах східного «константинопольського» християнства відтак зовсім не означало якоїсь відступу від принципів християнської єдності, а навпаки – саме завдяки цьому і Східна Церква, і світська влада Константинополя зміцнювалися. В цьому відношенні світський Рим програвав надто сильно, а разом з ним і програвала Західна Церква [Протопресвітер Йоанн Мейендорф. Единство империи и разделения христиан: [Электрон. ресурс]. - Режим доступа: <http://ksana-k.narod.ru/Book/mejendorf/01/08.htm> (Культурный плюрализм)].

Роль імператора Константина в історії становлення й утвердження пособорного християнства без сумніву є провідною. Проте в цьому контексті слід говорити не про його «рівноапостольство», на якому наголошує Церква, залічуючи його до лику святих, а зауважувати на тому, що саме цей монарх зумів не просто використати собі на користь релігію Христа, а й, по суті, змінити її віроповчальний облік, «підлаштувати» християнство під той світ, проти якого воно попервах активно виступало і який закликало своїх вірних ненавидіти і зрікатися. Християнство, ставши «придворною» релігією, перейняло й уособило ряд оригінально нехарактерних, початково непригаманних для себе світоглядних позицій, головними з яких можна вважати такі: по-перше, на віроповчальному рівні відбулася зміна у ставленні до земного (Римська імперія начолі з «християнським» імператором стає розумітися чи не уособленням Царства Христового на Землі, а по-друге, вихолощення його (християнського віровчення) від етнічних елементів (і передусім від оригінальних єврейських) спричинило, з одного боку, негативне ставлення до іудаїзму і євреїв, з іншого боку, призвело до його остаточної еллінізації, яка врешті-решт позначилася на його космополітичній чи універсалізаційній суті.

Східне і Західне християнство, незважаючи на ряд існуючих між ними віроповчальних відмінностей, є двома гілками, які проросли з одного ідейного коріння – пауліністичної як еллінохристиянської традиції. Втім, на відміну від еллінохристиянства перших століть, яке, що слід підкреслити, якщо не враховувати його антиіудейську й антиіудеохристиянську позицію, сповідувало євангельські принципи негативного ставлення до земного світу і світської влади, передусім до римської (Мт 4:10; Лк 4:8), еллінохристиянство

часу Вселенських соборів помітно стає проримським, переймаючи й уособлюючи всі характерні для Римської імперії ідеологічні й політичні парадигми, і передусім – притаманний для неї космополітизм й універсалізм. Взявши за основу початкові євангельські положення про зречення світу (відчуження віруючого від «світу і того, що у світі», а поруч і себе самого, своєї тілесності і свого життя в земному), еллінохристиянство все це подало таким чином, що під зречення земного підпало все, що притаманне для нього, в тому числі й сфера етнічного буття людини. Відтак для еллінохристиянської традиції римські космополітичні, універсалістські претензії до світу поставали доволі логічними, бо ж, з одного боку, вони послідовно вписувалися в еллінохристиянське віровчення, а з іншого – не суперечили й чинній імперській ідеології, ідеї римської ойкумени чи універсуму. Еллінохристиянство вирвало свого віруючого не лише зі світу, не лише відчужило людину від самої себе, а й знищило все те, яке робить цю людину у світі «якоюсь». Так, перетворивши, як про це свого часу зауважив ще К.Маркс, «всі національні, природні, моральні, теоретичні відносини у щось зовнішнє для людини», тим само спромоглося «порвати всі родові узи людини..., перетворити людський світ у світ атомістичних, ворожих індивідів, які протистоять один одному», а саме ж «християнство, в якості завершеної релігії...» [Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т.1. - С. 412].

В основі ідеї вселенськості, універсальності християнства, починаючи від часу Вселенських соборів, лежить римський імперський космополітизм. В цьому сенсі етнічне розглядається як зло, бо ж є нібито засобом віддалення людини від Бога, як її приземлення, як прив'язування до земного плану буття. Видатний сербський православний богослов минулого століття преподобний Іустин (Попович) повчає: «Ні смерть не є необхідність, ні рабство гріху і злу не є необхідність, ні служіння дияволу не є необхідність. Хто інакше мислить або навчає, або стверджує, - не той християнин. Більш того, він – христорець, бо відкидає ество християнства і рятівний подвиг Господа Ісуса Христа – спасіння. Бо Він прийшов спасти нас – від смерті, від гріха, від диявола. Тому християнство для багатьох і багатьох перестало бути подвигом і необхідністю, а стало або прикрасою, або національним звичаєм, або народною традицією, або старовиною, або мораллю, або філософствуванням, - всім, але лише не корінним перетворенням людини: із смертного в безсмертного, з грішного в безгрішного, з диявольського в Божого» (Преподобний Іустин (Попович). Подвижницькі й богословські розділи II, 14) [Преподобный Иустин Попович. На Богочеловеческом пути. - СПб: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1999. - С. 96-157].

«Християнство є релігією персоналістичною й універсальною, але *не національною*², не родовою релігією..., - наголошує М.Бердяєв. - Захист національної людини є захист відвернутих властивостей людини, і притому не найглибших, захист же людини в її людяності і в ім'я її людяності є захист

² Тут і далі в цитатах курсив наш.

образу Божого в людині, тобто цілісного образу в людині, найглибшого в людині і як такого, що не підлягає відчуженню, як національні і класові властивості людини...» [Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии. - Глава III, 1, с) Прельщение и рабство национализма. Народ и нация: [Электрон. ресурс]. - Режим доступа: <http://www.vehi.net/berdyaev/rabstvo/031c.html>].

«Церква – це Боголюдська вічність, втілена в межах часу і простору. Вона на цьому світі, але "не від світу цього" (Ів. 18:36). На цьому світі вона для того, щоб його спорудити до вишнього світу звідки й вона сама. Вона – вселенська, соборна, боголюдська, вічна, тому зневага, *невибачна зневага на Христа і Духа Святого робити з неї (Церкви – П.П.) національний інститут*, звужувати її до дрібних, скороминущих, тимчасових національних цілей. *Мета її над-національна*, вселенська, вселюдська, - *з'єднати всіх людей в Христі, всіх, не дивлячись на національність*, расу, клас. "Немає вже іудея, ні язичника; немає раба, ані вільного; немає чоловічої статі, ані жіночої: бо всі ви одне у Христі Ісусі" (Гал. 3:28), бо "все і у всьому Христос" (Кол. 3:11)» (Преподобний Іустин (Попович). Внутрішня місія нашої Церкви. Здійснення Православ'я) [Див.: Преподобный Иустин (Попович). Внутренняя миссия нашей Церкви. Осуществление Православия // Христианская жизнь. - 1928. - № 9]. І ще: «Церква – це Особа Боголюдини Христа, Боголюдський організм, а не людська організація. Церква неділима і як Особа Боголюдини, і як Тіло Христове. Тому в самій основі помилково неділимий організм Боголюдський ділити на дрібні національні організації. На своєму історичному шляху багато помісних церков схилилися під ярмо націоналізму, під гніт національних цілей. Багато церков і серед них – наша (слід так розуміти, що йдеться про Сербську Православну Церкву – П.П.)» [Там само].

Церква, зауважує Максим Сповідник, «будучи образом Першообразу, здійснює відносно нас дії, подібні до справ Божих. Бо велике і майже незліченне число чоловіків, дружин і дітей, які різняться і сильно відрізняються один від одного родом і виглядом, національністю і мовою, способом життя і віком, умонастроєм і мистецтвом, звичаями, вдачами і навиками, знаннями і положенням [у суспільстві], а також долями, характерами і душевними властивостями. Виявляючись же в Церкві, вони відроджуються і відбудовуються Духом; Вона дарує і повідомляє всім рівною мірою єдиний божественний образ і найменування – тобто бути і називатися Христовими. ... Вона дарує їм, відповідно до віри, єдиний і простий, неділимий і нероздільний зв'язок, який не дозволяє виявлятися (навіть якщо вони і існують) багатом і незліченим відмінностям кожного, зводячи всіх до загальності і сполучаючи їх в ній. Внаслідок цього ніхто нічого не відділяє від загального ради себе; всі зростаються і з'єднуються один з одним однією простою і нероздільною благодаттю і силою віри. У всіх було, свідчить Писання, одне серце і одна душа (Дії 4:32) – так що всі вони й є єдиним Тілом, що складається з різних членів, яке справді гідне Самого Христа, дійсного Глави нашого (Еф. 4:15). У нім, говорить божественний Апостол,

немає чоловічої статі, ані жіночої; немає ні іудея, ні елліна; ні обрізання, ані необрізання, варвара, скіфа, раба, вільного, але все й у всьому Сам [Христос] (Гал. 3:28; Кол. 3:11)... Таким чином, Свята Церква є ... образ Божий, оскільки Вона, подібно до Бога, здійснює єднання серед віруючих; навіть якщо вони розрізняються за своїми властивостями, родом і способом життя, проте знаходять в Церкві єдність через віру» (Максим Сповідник. Містагогія, I).

Ідея вселенськості християнства передбачала космополітичний підхід в реалізації ідеї Церкви як Тіла Христового, універсалізацію й уніфікацію людства з метою приведення в кінці часів до Христа єдиним й однорідним загальом. Російський православний біблеїст А.Лопухін в контексті аналізу проповідницької діяльності ап. Павла зауважує, що християнство, по суті, є «нове людство, в якому національні, соціальні і статеві відмінності не складають з себе подільної перепони. Це нове людство є одна сім'я і всі члени цієї сім'ї мають рівні права й обов'язки. Принцип єдності тут – однакове відношення всіх до Бога, єдність віри і духовне спілкування любові, що витікає звідси. Христос є глава нового людства, формотворча його сила, стримуючий його зв'язок. Універсальна релігія, отже, вже існує в християнстві. ... Потрібно визнати, що це братерство вже здійснилося в Христі, що християнство є світова релігія і що люди тоді лише стануть членами єдиної сім'ї, коли стануть свідомими християнами» [Толковая Библия или комментарий на весь книги Св. Писания Ветхаго и Новаго Завета: В 11-ти т. - Пб., 1913. - Т.11. - С. 213-214].

Проте якщо вселенське братство християн у католицизмі є справді універсальним, бо ж Церква підпорядковується одному своєму главі – Папі Римському, то в православ'ї ідея вселенськості розуміється, як єдність у різноманітті, бо ж вселенське православ'я складається з ряду національних православних церков, кожна з яких має свого главу – Патріарха. «Церква єдина, проте є багато Церков окремі й самостійні, наприклад Єрусалимська, Антиохійська, Александрійська, Константинопольська, Російська. Це окремі Церкви, або частини Єдиної Вселенської Церкви. Самостійність видимого їх устрою не перешкоджає їм духовно бути великими членами єдиного тіла Церкви Вселенської, мати Єдиного Главу – Христа і єдиний дух віри і благодаті. Єдність ця виражається видимо однаковим сповіданням віри і спілкуванням в молитвах і Таїнствах» (Святитель Філарет (Дроздов)). Просторовий Православний Катехізіс. Про віру, 259).

Започаткована апостолом Павлом еллінізація християнства, так чи інакше, але призвела до виокремлення християнства зі сфери іудаїзму і перетворення його в самодостатню релігійну систему. Цей процес позначився на тому, що, з одного боку, християнство втратило свою первинну етнічнокультурну унікальність, бо ж перестало бути єврейським і за змістом, і за формою, а з іншого боку, ставши виразником елліністичних і космополітичних ідей водночас стало близьким по духу імперській ідеології

Риму, що, зрештою, й призвело до того, що воно стало його офіційною релігією.

Між тим, зміст синоптичних Євангелій, послань Якова, Петра, Івана та Іуди, зрештою, Послання до євреїв і Книга Об'явлення яскраво доводить їхній іудеоцентризм, чітко виражену єврейську етнокультурну доміную. Так, євангельський Ісус діє виключно в іудейському середовищі, напучуючи учнів на місію, він водночас забороняє їм ходити до язичників. Він дотримується закону, шанує суботу, як правовірний іудей відвідує храм – словом, нічого не робить такого, щоб могло суперечити чинній в його час іудейській традиції. Це само роблять і його учні.

Ісус скрізь на сторінках Євангелій подає себе винятково Спасителем євреїв, тобто іудейським Месією. Передусім це яскраво доводять синоптичні Євангелії і навіть Євангелія від Івана, якщо знехтувати окремими, не виключено, що такі пізнішими, антиіудейськими (розумій, антисемітськими) ремарками, які присутні в ній. «Картина, яку зберегли нам перші три Євангелії, - зауважує Д.Флуссер, - досить ясна: єврей Ісус діє лише серед євреїв і хоче діяти тільки серед них» [Флуссер Д. Иисус, свидетельствующий о себе. - Челябинск, 1999. - С. 82]. Він є євреєм не лише за народженням, не лише за кров'ю, а головне – за світоглядом, і передусім канонічні Євангелії, незважаючи на присутні в них окремі пауліністичні антиіудейські нотки, є доказом цьому.

На відміну від еллінохристиянства, не говорячи вже про християнство Вселенських соборів, оригінальне Ісусове християнство (іудеохристиянство) мислило себе в контексті іудаїзму, в єврейському культурному полі, оскільки подавало себе месіанською течією в межах тогочасного іудаїзму, розуміло себе завершальним етапом розвитку іудейської релігії, її кінцевим пунктом. Власне, й саму назву «християнство» тут слід вживати доволі умовно, бо ж, як відомо, жодних назв ні Ісусові апостоли, ні загалом палестинські віруючі до себе не застосовували – будучи євреями, всі вони були іудеями за вірою.

Назва «християни» виникла десятиліттям пізніше і саме в еллінохристиянському середовищі. Еллінохристияни, які пізнали християнство цілком самостійно від іудеїв, і тому, не знаючи ні догматичного, ні релігійно-історичного значення іудейського терміну «Месія», прийняли його грецький еквівалент (Христос, Χριστός) за власне ім'я, утворивши від нього собі назву – *християни* (від грецьк. χριστιανός). Проте закріплення за Ісусом із Назарету назви «Христос» суттєво відкоригувало не лише уявлення про його особу і місію, а позначилося на всьому подальшому поступі його віровчення, якщо не сказати інакше – вплинуло на ті доктринальні метаморфози, які зрештою призвели до домінування у світі універсалістського (і водночас антиєврейського й антиіудейського) християнства, домінування, яке ознаменувало заперечення іудеохристиянства – по суті, кінець історії Ісусового християнства.

В універсалістському християнстві практично нічого не залишилося від початкового єврейоцентризму іудеохристиянської традиції. Відбулася навіть

не видозміна, а підміна Ісусового християнства християнством «язичницьким», «елліністичним» у широкому розумінні – від греко-римських релігійно-філософських уявлень до культурної і мовної домінанти. Еллінохристиянство, і не виключено, що саме з подачі апостола Павла, розтрощило іудеохристиянство як іудейську месіанську течію, засновану безпосередньо Ісусом із Назарету.

Раннє християнство являло собою арену змагання двох відмінних одна від одної віроповчальних систем – петранізму чи іудеохристиянства, з одного боку, і паулінізму чи еллінохристиянства, з іншого. Відмінність між ними полягала передусім в тому, що іудеохристиянство ґрунтувалося на іудейській релігійній та єврейській етнокультурній традиціях, натомість еллінохристиянство обстоювало віру в Христа, ґрунтуючи її здебільшого на засадах елліністичного світогляду та римського космополітизму.

Започаткований апостолом Павлом курс на еллінізацію християнства, так чи інакше, але призвів до виокремлення його зі сфери іудаїзму і перетворив у самодостатню релігійну систему. Цей процес позначився на тому, що, з одного боку, християнство втратило свою первинну етнокультурну унікальність, бо ж перестало бути єврейським і за змістом, і за формою, а з іншого боку, ставши виразником елліністичних і космополітичних ідей водночас стало близьким по духу імперській ідеології Риму, що, зрештою, й призвело до того, що воно стало його офіційною релігією.

Анотації

У статті **Павленка П.Ю. «Римський імперський космополітизм як чинник утвердження вселенськості християнства»** аналізується постсоборний, «константинівський» період християнства, зокрема ті трансформаційні процеси на рівні християнського віровчення, які перетворили еллінохристиянство на офіційну релігію Риму, зробили з нього інститут імперської влади. Автор доводить, що саме римський імперський космополітизм був покладений Вселенськими соборами в основу християнського віровчення про вселенськість, кафолічність Християнської Церкви.

In the article of **Pavlo Yu. Pavlenko «Roman imperial cosmopolitanism as factor of claim of ecumenical Christianity»** is analyzed post-council, the «Constantines» period of Christianity, in particular those transformation processes at level Christianity doctrine which converted Hellene-Christianity on official religion of Rome, made it the institute of imperial power Roman Empire. Author proves that exactly Roman imperial cosmopolitanism was fixed by the Ecumenical Council in basis of Christian doctrine about ecumenical of Christian Church.

ХРИСТИЯНСЬКА ФІЛОСОФІЯ У ТВОРАХ Т.Г. ШЕВЧЕНКА

Філософами називаємо шукачів чи любителів мудрости. Кожний філософ має свої особисті дороги шукання істини-правди, тобто способи розумування і свої переконання. Такі дороги й переконання можуть бути подібні до таких же переконань чи розумувань й висловлювань інших. Тоді це ми називаємо філософською школою або напрямком.

В загальному відомі два засадничі напрямки - ідеалістичний та матеріалістичний. Християнська філософія належить до ідеалістичного напрямку. Головною її школою на Заході треба назвати томізм, тобто зхристиянізований Томою з Аквіну реалізм Аристотеля. Будучи пов'язаною з усіма науками, філософія постає як сума або синтез багатьох різних наук. Вона відрізняється від особистої opinio чи погляду і від віри. Ця остання, тобто віра, хоч і певна з уваги на авторитет Божий, але є очевидною для людського розуму. Філософія ж, як допоміжна наука теології - богослов'я допомагає нам легше збагнути правду віри.

Тарас Шевченко філософом у стислому, професійному розумінні того слова, тобто "реєстровим" філософом не був. Але коли взяти до уваги, що кожна логічно, тобто здорово думаюча людина висловлює певні думки, тобто якусь мудрість, чи то на підставі прочитаного, чи то особистого спостереження, а чи ж то з власного досвіду (тим паче, коли вона переводить їх у життя), то це називаємо особистою філософією, філософією життя.

«Філософія, - каже професор Іван Мірчук, - це наука, яка пов'язана з життям людини. Це не продукт безумного механізму, а твір живої істоти, що в ньому відбивається окремішність і характер мислителя". Трудно вказати на інший приклад, окрім Шевченка, в кого власна думка була б так тісно пов'язана з життям, а життя - з думкою. Згадаємо його слова: "Немає гіршого, як у неволі про волю згадувати!», або: "Де нема святої волі, // не буде там добра ніколи"!, або ж: "В своїй хаті - своя правда // І сила і воля...". Хто міг краще сказати, як не той, хто втратив волю?! І коли вважаємо філософічними, тобто мудрими, вислови деяких славних людей, хоч і не філософів, то чому б нам не добачити глибокої життєвої мудрості - філософії у нашого Шевченка?!

Шевченкова філософія - це мудрість цілого його особистого життя і зображення життя його народу. У пошуках мудрості, в пошуках правди і справедливості пройшло все коротке життя поета. Він упродовж всього свого життя шукав відповіді й розв'язки на складні життєві питання й ситуації. - свої власні й, насамперед, свого народу. Не лише шукав, але, з часом, їх і сам давав іншим.

Шевченко до глибини знав душу українського народу та його прагнення. Сила його поезій не лише у їх поетичних образах, але радше в тім короткім змісті, який він силою свого генія вложив у свої короткі ляпідарні

вислови, зокрема такі, як: "Борітеся - поборете!", "В своїй хаті - своя правда!" та ін. Багатьом письменникам треба писати цілі довгі трактати, щоб доказати якусь істину. Шевченко ж умів зробити це у коротких словах. Наприклад, на закид москалів, що гайдамаки - це "разбойніки, вори, п'ятно в нашій історії", Шевченко відповів коротко: "Брешеш, людоморе! За святу правду-волю розбійник не стане!".

Шевченкова християнсько-філософічна думка базується передусім на Христовім Євангелію або інакше - на любові й правді, вірі і волі, на святій і справедливій боротьбі народу за всі свої людські й національні права. Сформувалася вона в глибинах його великого християнського і національного духу.

Насамперед поглянемо на фактори, які впливали на формування світогляду, тобто філософії чи б пак життєвої мудрості Шевченка. З науки психології відомо, що зародок світосприймання, зародок пізнішого світогляду й способу думання та настанови до життя, тобто зародок характеру людини, починаються ще в дитинстві. А дитинство Шевченка - повне терпіння, насилля і несправедливості. Отже, "філософська школа", до якої належав Шевченко, - це тверда школа життя. Приглянемося до тієї школи!

1. «Вже в малого Тараса розгорялась дитяча іскра цікавості (на підставі оповідань діда та інших), що кинула допитливу дитину в пошуки за стовпами, які підпирають небо; виявляє він бажання дійти туди, де сонечко сходить; і зрештою доходить до пізнання жорстокої дійсності кріпацького життя. Вдумливим дослідником залишився він до кінця свого життя».

Часті прочухани мачухи, а потім побої п'яниці дяка Губського залишили глибокий слід у свідомості хлопчини Тараса, про що він сам признається: "Цей перший деспот, на якого я наткнувся в моєму житті, посіяв у мені на все життя глибоку огиду і презирство до всякого насильства однієї людини над другою...".

2. Можна говорити про певний вплив на Шевченка філософії Сковороди, хоч би на підставі згадки самого Шевченка про свої юні літа: "Кругом листочки обведу, // й списую "Сковороду" . (Вірш О. А. Козачковському). В юнацькі й студентські роки - чи то в домі Енгельгарта, чи то по звільненні - Шевченко старався збагатити своє знання читанням книжок у бібліотеці Ширяєва, Брюлова, а напевно й університетській книгозбірні.

3. Шевченко напевно був знайомий з творами старинних і сучасних йому філософів, що видно з його віршів; ходив на лекції з етики й естетики в академії (а це предмети філософічні); читав твори Карла Лібельта (польського філософа) та ін. ("Щоденник", липень, 1857р.). Найкращим доказом того, що Шевченко був ознайомлений з сучасною йому філософією німецьких ідеалістів Фіхте, Шеллінга та Гегеля, служить його парафразування гегелівського: "Его – нонЕго - Его" - "і ми не ми - і я - не я..." у "Посланні живим, мертви і ненародженим...».

4. Про зацікавлення Шевченка християнською філософією свідчить також його лист до княжни Рєпніної від 1 січня 1850 р., в якому поет пише: .."Яка жахлива безнадійність! Така жахлива, що одна тільки християнська філософія спроможна боротися з нею. Я Вас прошу: коли зможете роздобути в Одесі, бо тут я не знайшов, й прислати мені Томи Кемпійського "Про наслідування Христа". Одинока розрада моя тепер - це Євангелія. Я читаю її без вивчення, щодня, щогодини..."

5. Сильний вплив на Шевченка, більший як на якогось іншого поета - письменника, мали глибокі студії Святого Письма, що можемо ствердити майже з кожної сторінки "Кобзаря". Це саме знайдемо і в його прозі, драмі, "Щоденнику", листуванні. Народна словесність і Святе Письмо - це ті два стовпи, на яких опирається християнська філософія Шевченка.

Впорядкувати філософські думки-мудрість Шевченка в певну філософську систему важко тому, що Шевченко - це геніальний поет, а не теоретичний філософ - систематик - схоластик. За словами професора Є.Ю. Пеленського, "Шевченко, як класик, об'єднав у своїй творчості все найкраще, що дала Геллада і Рома: поета, філософа і героя". Шевченко - пророк і геній, а для таких немає рямок, немає штампів.

«Кобзар Шевченка, - як слушно пише Дмитро Блажієвський, - це не лиш національний Буквар, це – всенародне Євангеліє. Читаючи твори Шевченка, ми скоро переконуємось, що - він поет-геній, співець всенароднього лиха, безкомпромісовий борець за правду, великий пророк волі, він небуденний і непересічний знавець людської душі, великий філософ –мораліст».

Любов, правду й волю поклав він в основу нашого індивідуального і народного життя. "Поезія Шевченка надтхненна найглибшою, найніжнішою етикою. Вона не лише будить моральні пориви, сталить і гартує душу й волю, а вона підносить душу все вище аж ген у найвищу височінь до правди - Істини, до Бога!", - каже професор-доктор С. Смаль-Стоцький.

Без любові в нашій житті витворилася б величезна порожнеча, якої нічим не було б заповнити. Практичних доказів на те маємо аж забагато: коли вона вигасає в родинному житті - розпадається родина; коли її немає в нашій людській громаді - громада перестає бути дійсною громадою, а перемінюється в гуртки ворогів, що готові йти на ножі; коли вона вигасає в народі, то навіть нарід починає бути для себе ворогом. Брак любові в сім'ї, громаді, народі, дуже часто має для них найтрагічніші наслідки.

Шевченкова філософія - глибоко християнська філософія. Ця філософія серця притаманна українським філософам Сковороді, Новіцькому, Памфілові Юркевичові та іншим. Шевченко - це поет любові. Він своїм життям і своєю любов'ю до Бога і людей доказав, що він є дійсно поет і філософ християнсько-євангелієвської любові, найчистішої і найвищої, на яку людина може здобутися, від звичайної - природної аж до найвищої - братолюб'я.

«Любов - Господня благодать!

Люби ж, мій друже, жінку, діток,

Діли з убогим заробіток,
 То й легше буде зароблять!...
 І буде варт на світі жить,
 Як матимеш кого любити...»

Любов до Бога і ближнього, а вслід за тим і прощення ворогам, у творчості й християнсько-філософських міркуваннях Шевченка займає одно з перших місць. Євангельське "Любіть ворогів ваших" у Шевченка це не любов безвольного раба, а любов вільної людини. Він визнає і прощення ворогові, але тільки тоді, коли він, тобто ворог, заслуговує на таке прощення, коли воно служитиме для його поправи. Рабської любові і рабського прощення в Шевченка не можна дошукуватись, бо таке він ніколи не проповідував. Його слова: "По тому пізнають люди, що ви мої учні, якщо любов матимете між собою"

Єдиномислиє і братолюбіє - це заповіді Христові, це рівно ж заповіді і нашого національного пророка - великого християнського філософа Тараса Шевченка. Ті заповіді важні як для минулого, так і для сучасного, і далекого майбутнього нашого народу. "А нам укупі на землі // єдиномислиє подай, // і братолюбіє пошли!", - пише поет

Крім любові, у Шевченка найвиразніше проявляється християнське прощення, прощення навіть ворогам. Інакше й коротше: любов і прощення в системі Шевченкової філософії це не якась випадковість, а закономірність, основа його етики. У повісті "Княгиня" він прощає дякові-деспотові: "Мир праху твоєму, сліпий Совгіре. Ти, небораче, сам не тямив, що чинив...".

Безприкладний приклад любові й прощення дає Шевченко в поемі "Між скалами, неначе злодій" в особі простого сіромахи, що виріс у наймах, одружився з наймичкою і думав жити, славити Бога й любити людей. Але лихо не спало. Невірна дружина зрадила його з паном й при його допомозі віддала вірного подруга в москалі. Куплене їй щастя такою нечесною ціною тривало коротко й невірниця пішла носити панам і жидам воду. Відбувши тяжку й довгу солдатську службу, нещасний вернувся в рідне село, розпитав людей про невірну дружину, віднайшов її і:

«Підняв руки покалічені
 До святого Бога,
 Заридав, як та дитина...
 І - простив небогу!»

Але поет не задовольняється самим прикладом, що дає його нам, як добрий приклад християнського прощення, а виразно наказує:

«Отак, люди, научайтесь
 Ворогам прощати,
 Як сей неук!»

Ідея християнського всепрощення виразна в творах "Кобзаря", в усіх його прозових творах українською і московською мовами.

Шевченко не лиш проповідує ті чесноти любові, братолюбія і всепрощення. Він сам служить їх зразком. Коли ж Шевченко гнівається, то

його гнів є гнівом пророка, що, так скажу, є святим гнівом. Шевченко не шукає особистої помсти, але справедливо обурюється проти будь-якого насилля, злоби, пихи, брехні, підступу, проти будь-якого зла, заподіяного його народові. Його святий гнів до ворогів свого народу походить не з ненависті до них, але з обурення на їх несправедливе поступування з його народом, якого він любить понад усе, з яким він себе майже ототожнює. В парі з любов'ю в Шевченка грімко звучать заклики до боротьби зі злом: "Борітеся - поборете! Вам Бог помагає! За вас правда, за вас - слава і воля святая!" "Поховайте, та вставайте! Кайдани порвіте! І вражою злою кров'ю, - волю окропіте!" Це нагадує Христове: Царство Боже здобувається силою, тобто боротьбою зі злом, боротьбою із самими собою.

Це не супереччя попереднім закликам любові до Бога, ближнього і прощення ворогам. Ні! Тут сміло можна примінити слова Лесі Українки: "Тільки той ненависті не знає, хто цілий вік свій нікого не любив!"

Переїнятий великою любов'ю до свого народу, Шевченко з жалем дивився на духовну нищість української провідної верстви, тодішньої маєтної та інтелігентної кляси та твердо її осуджував. Він справедливо кидав на неї громи і картав своїм словом, особливо в Посланні "Живим, мертвим і ненародженим".

Віра Шевченка: "Все од Бога... " або "Ми віримо Твоїй силі, // І духу живому // Встане правда! Встане воля! // І Тобі одному - помоляться всі язики".

Віра - це християнська чеснота. Вірити - означає приймати за правду все, що є поза границями нашого досвіду-експерименту, що навіть переходить можливості нашого людського розуму, але задля авторитету того, хто нам ці правди до вірування подає, тобто Христос і його Церква на Землі. Таку Віру мав Шевченко.

Бог у Шевченка – це синонім Правди-ІСТИНИ і Правди-СПРАВЕДЛИВОСТІ. Від нього Шевченко домагається правди-справедливості на землі, серед людей, а зокрема для свого поневоленого народу. Шевченко кріпко вірив, що тільки перемога християнських етичних вартостей у житті людини, в їх практикуванні спасе людство, знищить пекло на цьому світі, принесе мир і радість на землю людям.

Офіційну московську Церкву з її формалістикою і обрядовщиною, як носія обскурантизму й цареславія, як посередника закріпощення і обрусіння немосковських народів, Шевченко не любив, ганив і висміював її служителів. "Візантійський Саваоф - це символ отої офіціальщини, формальності, фарисейства, яке так глибоко ненавидів Шевченко своїм святим гнівом національного пророка.

При всьому, що ми сказали вище про християнську філософію Шевченка, не забуваймо, що він – світська людина. На його релігійне виховання в його житті ніхто не звертав спеціальної уваги. Ціле своє життя він зазнає від людей, зокрема від багатих і сильних цього світу, багато приниження, несправедливостей, наруги, кривди. Він неначе людина забута

Богом, однак коли це зважимо його твори, його філософські думки-мудрість, то його постать постає перед нами, як старозавітній пророк Єремія, який кличе:

«Молітесь Богові одному!
 Молітесь правді на землі,
 А більш на землі нікому,
 Не поклоніться!...
 Ні воліві,ні ослові,
 Ні золотому теляткові,
 Ані можновладцям цього світу,
 ані розкошам, мамоні тільки
 Богові й правді!
 Бо, ж не нам на пр'ю з Тобою стати».

Це - не вияв якогось фаталізму. Це - вияв глибокої віри Шевченка-християнина супроти свого Бога - Батька і Сотворителя. Це – віра в Боже провидіння, віра в перемогу Бога-Правди над злом і ложжю. Це – оте Христове: «Не як я хочу, а як хочеш Ти, Отче». Це християнське:

«Нехай буде воля Твоя,
 як на на небі, так і на землі!
 В Твоїх руках все на світі,
 Твоя свята воля!
 Нехай буде так, як буде,
 Така моя доля!»

Багато ще можна говорити про особисту й поетичну молитву Шевченка, зокрема ж про його набожність до Діви Марії - Богородиці. Про це свідчить найкраще слова з його поеми "Марія": «На тебе, мій пресвітлий раю, // На милосердіє твоє, // Все упованіє моє// На тебе, Мати, возлагаю, // Свята сила всіх святих, // Пренепорочная, благая!// Молюся, плачу і ридаю: // Воззри, Пречистая, на їх, // Отих окрадених, сліпих // Невольників. Подай їм силу // Твого мученика Сина, // Щоб хрест-кайдани донесли// До самого, самого краю! // Достойнопітая! Благаю! // Царице неба і землі! // Вонми їх стону і пошли// Благий кінець, о всеблагая! // А я, незлобний, воспою, // Як процвітуть убогі села, // Псалмом і тихим і веселим// Святу доленьку твою.// А нині плач, і скорбь, і сльози// Душі убогої - убогій, // Останню лепту подаю».

Грецька фантазія, щоб заспокоїти неспокійний людський дух, щоб дати людині взір чесноти героя-борця, створила чудову постать Прометея, який з милосердя до людей краде вогонь в олімпійських богів і передає його в користування людей. За це добродійство олімпійські боги жорстоко покарали Прометея, бо прикували його до кавказької скелі, а орел кожного дня клював його печінку. Щоб збільшити муки Прометея, боги влаштували так, що болючі рани впродовж ночі заростали, а ранком орел знову продовжував нелюдські муки.

Такою реальною постаттю Прометея серед нас є наш бессмертний Шевченко. Він видер у кремлівських божків ВОЛЮ і передав її поневоленому українському народові. Московські царі придумали йому жорстоку кару, цілком подібну, як олімпійські божки Прометееві, бо він 10 років, кожен день переживав невимовні душевні муки, але не міг померти фізично.

Шевченкові ж заповіді для нас такі великі, як заповіді Божі. Любов ближнього - це перша заповідь Шевченкова, це його знане братолюб'є. Друга, що має також християнське значення, з дозою національної закраски - це єдиномисліє, це взаємозгода нашої думки у великих і принципових справах.

Братолюб'є і єдиномисліє - це найбільша запурука не тільки нашої перемоги, а запурука нашого світлого завтра. Без сповнення тих заповітів ми залишимося духовними паралітиками, неповними людьми, будемо "водоносами і дроворубами, як це сказано у Святім Письмі.

Третя велика заповідь нашого національного пророка, яка є завершенням і синтезом двох перших, - це любов до України:

«... Годіть,
Смирітеся, молітеся Богу
І згадуйте один другого,
Свою Україну любіть,
Любіть її! .. Во время люте,
В останню тяжкую минуту,
За неї Господа моліть!»

Один Бог знає, чи саме тепер не прийшла та благословенна хвилина для всіх нас - і тих, що у Батьківщині, і тих, що на скитальщині здійснити ці християнські й національні заповіді нашого національного генія і пророка Т.Г.Шевченка. Кінчу словами професора доктора Степана Смаль-Стоцького: «Всі ми маємо обов'язок над словами, думками, ідеями нашого найбільшого народного генія добре застановитись, їх передумати та й таки їх здійснити!».

Анотації

У статті **отця Івана Шевців «Християнська філософія у творах Т.Шевченка»** показано, що християнсько-філософська думка поета базується передусім на євангельському вченні. Шевченко не лише обстоював християнські чесноти, а й подав зразок їх вияву своїм життям.

In the article of **father Ivan Shevtsiv «Christian philosophy in works of T.Shevchenko»**, it is shown that Christian-philosophical opinion of poet is based foremost on evangelic studies. Shevchenko not only defended Christian virtues but also gave a standard their display by his life.

М.Козлов * (м. Севастополь)

НЕБЕСНИЙ ВОЇН ХОРС В ЯЗИЧНИЦЬКІЙ УЯВІ СХІДНИХ СЛОВ'ЯН

Давньослов'янська архаїчна культура виявилася набагато складнішою та незбагненішою, ніж уявляли собі вітчизняні дослідники ще наприкінці ХХ ст. Перед сучасними вченими відкрилися нові складні аспекти давньоруської язичницької культури, які потребують значної уваги дослідників різних наукових напрямків. Особливий інтерес у зв'язку з цим викликають культури давньослов'янських язичницьких богів-воїнів, яких шанувували як у народному середовищі, так і серед воїнів-друзинників.

Зв'язок теми дослідження із важливими науковими чи практичними завданнями Дослідження духовної спадщини давніх слов'ян, зокрема культів головних язичницьких богів, відкриває перспективу глибшого осмислення місця духовної парадигми українського народу в загальній родині індоєвропейських націй, дозволяє глибше дослідити суспільно-економічний та політичний розвиток наших предків язичницької епохи.

В наш час предметом дослідження стають не тільки процеси розвитку суспільства, його структура та економіка, але й духовний стан людини, архаїчна основа її ментальності. Язичницький світогляд становив той фундамент, на якому будувався увесь життєвий уклад східних слов'ян. Таким чином, для того, щоб зрозуміти повною мірою ранню суспільно-економічну й політичну історію наших предків, треба враховувати найдавніші уявлення про сакральний світ богів і, зокрема, небесного захисника людей крилатого воїна – Хорса.

В наш час головну увагу дослідників привертають східнослов'янські боги, пов'язані з потойбічним світом або господарською діяльністю наших предків – Велес, Даждьбог та Макош. Певну наукову цікавість викликає й культ заступника князівської влади Перуна. Небесного ж двійника Перуна Хорса дослідники або взагалі ігнорують у своїх творах, або ж інтерпретують його як загадкового бога східного походження. Між тим, як вітчизняні, так й іноземні джерела свідчать про те, що східні слов'яни знали

* Козлов М.М. – кандидат історичних наук, доцент, завідувачий кафедрою загальногуманітарних та природньо-наукових дисциплін Інституту економіки та права Академії праці та соціальних відносин (м. Севастополь).

та шанувували Хорса ще задовго до виникнення Київської Русі, бачачи в ньому свого пращура-берегиню.

Як у радянській, так і наш час з'явилося чимало творів, присвячених східнослов'янським язичницьким богам. Зокрема, Хорс згадується, у творах Абаєва В.І., Новосельцева А.П., Поповича М.В., Левкієвської О., Горського В.С. Разом з тим, історіографічний і джерелознавчий аналіз матеріалу в контексті поставленої в даному дослідженні проблеми дозволяє дійти висновку, що в наш час у науці не існує єдиної точки зору щодо походження та функцій даного божества у наших предків.

Об'єктом даного дослідження є східнослов'янське язичництво, тобто релігійні уявлення, вірування та обряди, які сформувалися у межах східнослов'янської етнічної спільноти у дохристиянську добу. Предметом історіософського аналізу є уявлення та вірування східних слов'ян, які пов'язані з богом Хорсом.

Методологічна основа дослідження ґрунтується на принципах об'єктивності та світоглядного плюралізму. При розв'язанні поставлених у дисертаційному дослідженні проблем автор використав історико-порівняльний та проблемно-хронологічний метод, а також метод інтерпретаційного синтезу.

Головна ціль даної статті полягає у реконструкції східнослов'янських язичницьких уявлень, пов'язаних з дружинним богом Хорсом.

Теоретичне значення статті полягає у можливості більш глибокого усвідомлення особливостей східнослов'янської духовної культури язичницької епохи. Практичне значення отриманих результатів. У практичному аспекті в рамках науково-педагогічної діяльності матеріали даної статті можливо використовувати при розробці спецкурсів з предметів: історія філософії, релігієзнавство, історія України та історія культури України.

У вітчизняній історіографії існують різні точки зору щодо походження й функцій даного божества. В. Абаєв, наприклад, виявив численні паралелі імені Хорса в деяких східних мовах. Зокрема, він указує на той факт, що ім'я бога «Хорса» близьке до осетинського «хорз», «хварз» (гарний, добрий). У новоперській мові «хоршид» означає сонце. У давньогрецькій мові існувало слово «хварсаки»- спека, де перша частина слова явно походила від іранського «хварс» (сонце, вогонь). У ранньосередньовічному Закавказзі існувало ім'я Хурс з тим же значенням. У скіфській мові існувало слово «хвар» (сонце), що пов'язують із осетинським «хор». У зв'язку із численними паралелями в східних мовах ім'я Хорса зі словами, близькими за значенням зі словом «сонце», В. Абаєв дійшов висновку, що Хорс був запозичений давніми слов'янами зі скіфо-сарматського світу й означав у наших предків бога сонця [Абаєв В.И. Основы иранского языкознания. Древнеиранские языки. - М.: Наука, 1979. - С. 291.; Абаєв В.И. Скифо-европейские изоглоссы. - М.: Наука, 1965. - С. 115-117].

Згідно з точкою зору А. Новосельцева, божество Хорс шанувалося тією частиною східних слов'ян, яка, рухаючись на схід, асимілювала й частину старого скіфо-сарматського населення, тобто полянами або мешканцями півночі. Володимир ж, відбираючи до свого пантеону найважливіших плем'яних богів, включив туди й Хорса [Новосельцев А.П. Киевская Русь и страны Востока // Вопросы истории.- 1983. - №5. - С. 28]. На думку М. Поповича, ім'я бога Хорса – це уособлення сонця. Воно має сармато-аланське походження. Хорс, за словами дослідника, близький до Велеса [Попович М.В. Нарис історії культури України. – К: Артек, 1998.- С. 45]. Тієї ж точки зору дотримується і В.С. Горський [Горський В.С. Святі Київської Русі.-К.: Абрис, 1994. - С. 40]. У дослідниці Є. Левкієвської, Хорс був богом сармато-аланського кочового світу й потрапив до пантеону Володимира з політичних міркувань [Левкиевская Е.Е. Мифы русского народа. - М.: Астрель, 2003. - С. 33]. На користь слов'янського походження Хорса ще на початку ХХ століття висловився М. Касторський. На його думку, ім'я божества походить від спільнослов'янського «карас», що означає «суперечку», «війну», або словацького «maras» - «смерть» [Касторский М. Начертания славянской мифологии. – СПб, 1841. - С.180].

Серйозно сумнівався у східному походженні Хорса Б. Рибаків. Дослідник виявив численні паралелі ім'я даного божества із цілим рядом слов'янських термінів. На думку Б.О. Рибаків, культ Хорса був аналогічним культу Аполлона й виник у наших предків ще в індоєвропейську епоху [Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. - М.: Наука, 1981. - С. 418].

Є.В. Анічков, проаналізувавши уривок з «Слова о полку Ігоревім», де згадується «Великий Хорс», звернув увагу вчених на той факт, що полоцький князь Всеслав перебігав дорогу Хорсу «до кур», тобто вночі. Дослідник дійшов висновку, що Хорс символізував у наших предків не сонце, а місяць [Аничков Е.В. Язычество и Древняя Русь. – СПб, 1914. - С. 312]. Точку зору Є.В. Анічкова цілком поділяли Я.Е. Боровський і Б.О. Лобовик [Боровский А.Е. Мифологический мир древних киевлян. - К.: Наук. думка, 1982. – С. 19; Історія релігії в Україні. - Т.1: Дохристиянські вірування. Прийняття християнства. - За ред.. Лобовика Б.О. – К., 1996.- С. 118].

Насамперед, не можна погодитися з гіпотезою про те, що Хорс був спочатку божеством якогось кочового плем'я, яке перейшло на службу до київських князів. Згідно цілого ряду письмових джерел дане божество здавна шанувалося полянами. Так, ще В. Татищев висловив цілком обґрунтоване припущення, відповідно до якого автор легенди про князя Кия і його братів Хорива й Щека та сестру Либідь використовував назви гір і рік для складання імен своїм легендарним героям [Татищев В.Н. История Российская. В 3-х т. - М.: АСТ, 2003. - Т.2. – С. 200]. Пізніше цю гіпотезу підтримав Б.О. Рибаків [Рыбаков Б.А. Город Кия // Вопросы истории. - 1980. - №5. - С. 41].

Але в такому випадку постає питання: звідки ж одержала свою назву гора Хоревиця? У наш час гора Хоревиця ідентифікована як сучасна Лиса гора - місце, де, на думку наших предків споконвіків збиралася нечиста сила

[Каргер М.К. Древний Киев. – М.: Изд-во АН СССР, 1958. – Т.1. – С. 52, 93, 112; Толочко П.П. Древний Киев. - К, Наук. думка, 1989. – С. 15-22, 66-69.; Рыбаков Б.А. Город Кия. - С. 42].

В Радзівіловському літописі повідомляється про те, що на Лисій горі існувало якесь капище, повз яке проїжджав князь Володимир у 980 році: «обрыв на Дорогожичи, межю Дорогожичьмь и Капичемь; и есть ров до сего дня» [Фотомеханическое воспроизведение Радзивилловской (Кенигсбергской) летописи. - Спб. - Л.43]. Цілком можливо, що згаданий «Капич» - це капище бога Хорса, на честь якого гора й одержала свою первісну назву «Хоревиця».

У наш час відомий вірменський варіант легенди про князя Кия і його братів – засновників Києва. Так, в одному із записів Зеноба Глака (VII- VIII вв.), на яку вперше звернув увагу Н.Я. Марр, знаходимо наступне: «Якийсь цар передав владу своїм синам Куару, Мелтею й Хореану. Куар побудував місто Куари й названий він був Куарами на його ім'я. А Мелтей побудував на полі тім своє місто й назвав його по ім'ю Мелтей. Хореан побудував своє місто в області Палуни й назвав його по ім'ю Хореан». І по закінченню своїх будівничих справ, порадившись, Куар і Мелтей і Хореан піднялися на гору Каркея й знайшли там прекрасне місце із чудовим повітрям, тому що був там простір для полювання й прохолодь, а також достаток трави й дерев. І побудували вони там селище й поставили вони двох ідолів: одного на ім'я Гісаній, іншого на ім'я Деметр» [Марр Н.Я. Книжные легенды об основании Куара в Армении и Киева на Руси // Известия Государственной академии истории материальной культуры. - Т.3. - Л., 1928.- С. 280]. Цілком можливо, що Хореан з вірменської легенди й літописний Хорив - це язичницьке божество Хорс - таємничий прабатько полянського племені. Вірменський варіант легенди про заснування Києва знаходимо в творі кінця VII сторіччя. Таким чином, гора Хоревиця одержала свою назву не пізніше даного періоду, а відтак вже в VII столітті на горі Хоревиця існувало капище бога Хорса.

Існують дані про те, що Хорса вшановували й древляни. Так у пізніх джерелах, зокрема Синописі Ундольського, повідомляється про місце страти князя Ігоря. Згідно з даним джерелом, великого київського князя вбили у священному місці, присвяченому богові Хорсу - «Князь этой земли (Древлянской – Авт.) Малдитто распорядился убить его (Игоря - Авт.) на месте, называемом Хорсово, где и похоронил его. И тако лбину князя Игоря оковавши древляне серебром и позлатиша и тако пияху и веселишася» [Рукописный Синописис XVII столетия Ундольского. - № 1110.- Л. 84—85].

Сигізмунд Герберштейн, який відвідав східнослов'янські землі у XVI сторіччі і, за його словами, ознайомився з деякими давніми рукописними книгами, також стверджує у своїх «Записках про московитські справи», що князя Ігоря вбили в місті, присвяченому Хорсу - Хоресто [Герберштейн Сигизмунд. Записки о Московии.- М.: Изд-во МГУ, 1988.- С. 158]. У деяких східнослов'янських письмових джерелах давньоруський Хорс названий Корсом. Таким чином, можливо, що літописний Іскоростень (у деяких літописах Коростень) одержав свою назву від давньоруського бога Хорса і

становив собою в часи князя Ігоря городище - святилище, у якому збиралося загальнодревлянське віче.

На користь даної гіпотези свідчить і цілий ряд подробиць із легенди про загибель кийвського князя Ігоря в древлянській землі. В остаточній частині літописної розповіді про правління князя Ігоря повідомляються наступні подробиці його загибелі: «В год 6453 сказала дружина Игорю: Отроки Свенельда изоделись оружием и одеждой, а мы наги. Пойдем, князь с нами за данью, да и ты добудешь и мы. И послушал Игорь пошел к древлянам за данью и прибавил к прежней дани новую, и творили насилие над ними мужи его. Взяв дань, пошел он в свой город. Когда же шел он назад, — поразмыслив, сказал своей дружине: «Идите с данью домой, а я возвращусь и пособираю еще». И отпустил дружину свою домой, а сам с малою частью дружины вернулся, желая большего богатства. Древляне же, услышав, что идет снова, держали совет с князем своим Малом: «Если повадится волк к овцам, то вынесет все стадо, пока не убьют его. Так и этот: если не убьем его, то всех нас погубит». И послали к нему, говоря: «Зачем идешь опять? Забрал уже всю дань». И не послушал их Игорь. И древляне, выйдя из города Иокоростеня против Игоря, убили Игоря и дружину его, так как было ее мало. И погребен был Игорь, и есть могила его у Искоростеня в Деревской земле и до сего времени» [Повесть временных лет. / Под ред. и с пред. В.П. Адриановой-Перетц. – М.-Л.: Изд-во АН.СССР, 1950. - С. 27-28].

У першу чергу викликає інтерес той факт, що вбити князя Ігоря древляни вирішили на «всенародному вічі». Таким чином, поруч із князем Малом, на якого вказує літопис, угадуються і язичницькі жерці, традиційно головуючі на народних зборах разом із князями.

Показовим також виглядає при цьому й спосіб страти князя Ігоря, описаний в «Історії» Лева Діакона. Відповідно до цього джерела, візантійці нагадали князеві Святославові про загибель його батька, який також насмілювався виступити проти Візантії: «Думаю, що ти не забув про поразку батька твого Ігоря який, знехтувавши клятвеним договором приплив до столиці нашої з величезним військом на 10 тисячах судів, а до Кіммерійського Боспору прибув тільки-но з десятком човнів, сам ставши вісником свого лиха. Не згадую я також про його подальшу жалюгідну долю, коли, відправившись у похід на германців, він був узятий ними в полон, прив'язаний до стовбурів дерев і розірваний надвоє [Лев Диакон. История.- М.: Наука, 1988.- С. 7].

У свідомості різних індоєвропейських народів даний спосіб страти представляється однією з форм повішання, тобто ганебного виду страти, який використовували як покарання зрадників або святотатців. Римський історик Тацит, описуючи побут і вдачу різних германських племен, повідомляє наступне: «Суворість покарання визначається вагою злочину: зрадників, святотатців і перебіжчиків вони вішають на деревах, а боягузів топлять у бруді й болоті, закидаючи зверху хмизом» [Корнелий Тацит. О

происхождении германцев и местоположении Германии.// Корнелий Тацит. Собрание сочинений. - СПб.: Наука, 1993. - С. 342].

Свідчення того, що дана практика була притаманна не тільки для германських племен, але й для всіх індоєвропейців, знаходимо в «Житті Антонія, Іоанна і Євстафія Віленських (Литовських)». У цьому джерелі розповідається про те, як сини литовського князя Ольгерда за прийняття християнства були страчені жерцями бога Перуна й повішені на дубі на знак зрадництва [Толстой М.В. История русской церкви. - Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1991. - С. 159].

Князь Ігор був відомий як заступник християн і цим, ймовірно, викликав ненависть язичницьких жерців, які заманили його в пастку й розправилися з ним. На користь припущення про те, що Ігор був покровителем християн, свідчить той факт, що під час складання мирного договору з візантійцями 944 року християни виступали як рівноправна з язичниками сторона. У джерелі згадується християнська церква ім'я святого Іллі й не просто церква, а «соборна», тобто в Києві існували й інші церкви. Разом з тим з тексту клятв повністю зникає згадування язичницького божества Велеса, а це означає, що культ Велеса більше не був державним культом і, отже, жерці цього божества - волхви були відсторонені від центральної влади. Крім того, у науковому трактаті одного з арабських авторів кінця XI- початку XII Марвазі міститься інформація про прийняття східними слов'янами християнства саме в період князювання князя Ігоря [Новосельцев А.П. Восточные источники о восточных славянах и Руси. - VI-IX ст. - С. 380].

Аналіз поховального обряду початку X сторіччя свідчить про домінування у жителів Києва цього періоду трупопокладення. За археологічним даними, співвідношення в київському некрополі поховань X ст., здійснених за обрядом кремації померлих, до тих, що були покладені в могилах, становлять приблизно 14 проти 117 [Боровський А.Е. Вказана праця. - С. 89]. Незважаючи на те, що зустрічаються і явно язичницькі інгумаційні поховання з багатим поховальним інвентарем, жінками-рабинями, зброєю та ін., значна кількість поховань безінвентарні, залишки людей розташовані за лінією «схід - захід», що відповідає християнській обрядовості.

Таким чином, можливо, що події, які привели князя Ігоря до загибелі, насправді розвивалися в такий спосіб: Після невдалого походу Ігоря на Візантію, князь, на настирливу вимогу своєї дружини (яка заманила свого суверена в пастку), вирішив зібрати данину в області, де вже встиг зібрати його воєвода Свенельд. У своєму городищі - святилище, присвяченому богові Хорсу - Коростині (Хоростово) - древлянські старійшини начолі із князем Малом й жерцями зібралися на віче, куди запросили й князя з його дружиною. Крім обвинувачення в жадібності, згаданих у «Повісті врем'яних літ» («якщо занадиться вовк до овець, то винесе всю череду, поки не вб'ють його»), пролунало й звинувачення у зраді своїм звичаям і заступництві

християнам. Після звинувачення пролунав і смертний вирок - страта через повішення, яку використовували для вбивства зрадників і святотатців. Після виголошення вироку жерцями від імені язичницьких богів, більша частина дружини (швидше за все - язичники) покинули князя. З Ігорем залишилася тільки «мала дружина», яка, ймовірно, складалася із християн. Потім, після короткої сутички, «мала дружина» князя загинула, а сам князь піддається страшній страті.

Ніяк не погоджується з гіпотезою про чужорідність культу Хорса в наших предків і уривок з «Слова о полку Ігоревім», у якому Хорс названий великим: «Всеслав князь людем судяше, князем грады рядяше, а сам в ночь волком рыскаше; из Кыева дорискаше до кур Тмутороканя, великому Хорсови волком путь прерыскаше [Слово о полку Игоревом // Вступительная статья и редакция текста И. Глазунова. – СПб, 1897. – С.13].

Можливо, що в даному джерелі вираз «перебігав Хорсу дорогу» і «дорискаше до кур» означає одне й теж - час незадовго до світанку, тобто в досвітню годину. Саме це мав очевидно на увазі автор Іпатіївського літопису, коли повідомив про одного із князівських послів, що він «якоже бысть убо до кур пригна» [ПСРЛ - Т.2.: Ипатьевская летопись. – М.: Изд-во АН СССР, 1962. – Стб. 72]. Таким чином, Хорса можна інтерпретувати як впливове східнослов'янське божество, яке символізувало кордон між тьмою й світлом.

На користь даної гіпотези свідчить і той факт, що в деяких східних мовах близькі за звучанням до ім'я бога Хорса слова означають «півень», зокрема новоперське «хирос» - «півень», давньоіранське «хгаос» - божественний птах - півень [Фасмер Макс. Этимологический словарь русского языка. - М.: Прогресс, 1971.- Т.4. – С. 267].

Гіпотезу про зв'язок Хорса з культом птахів-предків підтверджує й мініатюра з Радзівіловського літопису, на якій давньоруський автор зобразив принесення клятви князя Ігоря візантійцям. На даній мініатюрі зображене якесь східнослов'янське божество, неподалік від Перуна у вигляді напівлюдини - напівптаха. У переважній більшості давньоруських повчань проти язичництва й літописній розповіді про побудову Володимиром язичницького храму в Києві, Хорс згадується на другому місці після Перуна й цілком можливо, що й ідол Хорса в пантеоні Ігоря розташовувався недалеко від ідола бога громовержця. Таким чином, можливо, що наші предки уявляли собі Хорса у вигляді птахоподібної добродісної істоти, одного з уособлень збройного добра.

У східнослов'янській міфології майже до нашого часу збереглося повір'я, відповідно до якого нечиста сила проявляє свою негативну активність тільки до першого крику півня, а потім - зникає. Можливо, що Хорс персоніфікував собою якогось надприродного прабатька наших предків. Не випадково після прийняття християнства, Хорс став асоціюватися у свідомості наших предків з ангелами-воїнами. Так, в апокрифічному творі «Бесіда трьох святителів» знаходимо наступне: «Василий рече: два ангелы громные есть - эллинский старец Перун и Хорс. Это два есть ангела

молниеносны [Беседа трех святителей // Златоструй. Древняя Русь X-XIII веков. – М.: Наука, 1990. - С. 263].

Цікаво, що Хорс у цьому уривку постає таким самим воїном-громовержцем, як і Перун. Відповідно до повідомлень німецького мандрівника Йоганна Давида Вундерера, який відвідав Московську державу у 1520 році, наші предки поклонялися ідолам Хорса навіть в XVI ст. Так, у його творі «Подорож до Московії» знаходимо наступне: «Перед містом Псковом бачили ми двох ідолів, поставлених за давніх часів жерцями, які їм поклонялися, а саме Услава, кам'яна статуя якого в руці має хрест, і Хорса, що стоїть на змії з мечем в одній руці й блискавкою в іншій [Кирпичников А.Н. Древнерусское святилище у Пскова // Древности славян и Руси . – М.: Наука, 1988. - С.34].

Дані, повідомлені німецьким мандрівником, добре узгоджуються з даними автора «Бесіди трьох святителів». В обох випадках Хорс зображений воїном і громовержцем, який бореться з якимись темними силами (змія - у свідомості наших предків вважалася одним із символів тьми, підземного світу, хтонічною істотою).

Як двійник Перуна, згадується Хорс і в «Пам'яті і похвалі князя Володимира Якова Мніха»: «Крестил же Владимир всю землю русскую от края до края, а языческих богов, вернее бесов, Перуна и Хорса попрали и сокрушил [Иаков Мних. Память и похвала Владимиру// Богуславский С.А. К литературной истории «Памяти и похвалы Владимиру»// ИОРЯС. - Т.29. - Л.,1925. - С. 143].

На користь гіпотези про автохтонність культу Хорса в східних слов'ян свідчить і наявність у давньоруській мові безлічі загальноновживаних термінів, похідних від імені даного божества: наприклад, "хороми", що позначає водночас і велику багату будівлю, "хоро" - коло, "хоровод" – «вічність», нескінченне існування, "хор" - збори людей округи - хори [Дьяченко Г. Полный церковно-славянский словарь. - М., 1900.- С. 791].

Таким чином, на основі вище сказаного можна зробити висновок, що досить давнім і впливовим східнослов'янським божеством був Хорс-громовержець - небесний воїн, одне з уособлень збройного добра. Культ Хорса був, ймовірно, тісно пов'язаний з тотемістичним культом вогненного птаха - півня.

Анотації

У статті **Козлова М.М. «Небесний воїн Хорс в язичницькій уяві східних слов'ян»** розглянуто такий важливий, але малодосліджений аспект східнослов'янського язичества, як культ язичницького бога Хорса – небесного воїна, одного з уособлень доброзичливих духів берегинь. Автор проаналізував походження імені даного божества, виявив зміст та ідейну семантику культу Хорса.

In the article of **Kozlov M.M. «Heavenly Warrior Hors in pagan imagination of the Eastern Slavs»** the author has considered such important, but aspect East slavic pagan, as a cult of pagan god Hors - the heavenly soldier, one of embodiments benevolent in relation to the person of spirits. The author has analyses an origin of a name of the given deity, has revealed the maintenance and ideological semantics of cult Hors at our ancestors of a pagan epoch.

Л. Москаленко (м. Київ)

ІСТОРИЧНІ ФОРМИ РЕЛІГІЙНОГО ЛІДЕРСТВА НА ОСНОВІ ІУДЕЙСЬКИХ ТРАДИЦІЙ

Основними структурними одиницями суспільства, як високоорганізованої соціальної системи, є соціальні інститути, що дають змогу створити міцну і стійку систему відносин між людьми, оформити соціальний порядок. Одним із головних елементів, що забезпечує функціонування соціального інституту є лідерство. Специфічні риси та особливі ознаки лідерства в політичній сфері активно досліджується вченими, в той час як духовне лідерство з його особливими характеристиками залишається поза їх увагою. В сучасному світі інститут лідерства в іудаїзмі має значний вплив на його послідовників, а тому важливим залишається дослідженням історичного коріння даного феномену, механізмів впливу лідера на послідовників течії та безпосередньо визначенням ролі духовного лідера в збереженні національних традицій іудаїзму.

Дослідження проблем лідерства в сучасних соціальних науках розгортається переважно в руслі теорій управління, оптимізації менеджменту й розвитку корпоративної етики. Питання релігійного лідерства взагалі і в іудаїзмі зокрема залишається дуже незначною дослідженою проблемою. Досить зазначити, що в авторитетній «Енциклопедії лідерства», виданій 2001 р. під редакцією М.Хеберта та Б.Клатта, категорія «релігія» взагалі не розглядається [The Encyclopedia of Leadership. Ed. by M.Hiebert and B.Klatt. -New York: McGraw-Hill, 2001]. Окремі проблеми релігійного лідерства піднімаються у працях, присвячених аналізу конкретних шляхів реалізації керівної ролі священнослужителів у релігійних громадах (переважно протестантських). Це, зокрема, роботи Р.Освальда та О.Крюгера «Тип особистості і релігійне лідерство» [Roy M. Oswald, Otto Kroeger. Personality Type and Religious Leadership. - New York: Alban Institute, 1988] та Л.Спірса «Шукаючий і слуга: рефлексії стосовно релігійного

лідерства»[Spears L. *Seeker and Servant: Reflections on Religious Leadership*. - Jossey-Bass, 1996].

Виходячи з актуальності теми, метою статті є виявлення ролі духовного лідера в житті єврейської громади, зазначення трансформаційних процесів в образі релігійного авторитету у різні періоди історії єврейського суспільства. Сформульована мета зумовлює необхідність розв'язання таких дослідницьких задач: виявлення і аналіз функцій релігійних лідерів, що належали до різних історичних груп; виокремити специфічні, характерні для кожної з історичних груп риси, та загальні, що є характерними для всіх форм лідерства; визначити механізми впливу релігійних лідерів на адептів.

Об'єктом наукової статті є іудаїзм як національна релігія. Предметом дослідження є релігійне лідерство як один з важливих елементів іудаїзму, що визначається специфічними його рисами.

Лідерство, як форма авторитету, має специфічні риси, що реалізуються в різних напрямках соціального життя суспільства, у тому числі й релігійному. Інститут лідерства в релігійній сфері заснований на фактах зв'язку з надприродними силами.

Поява релігійного лідерства, як автономного інституту, пов'язана із двома факторами. По-перше, з ускладненням і диференціацією суспільства, у якому релігія формується як самостійний соціальний інститут, що задовольняє духовні потреби й вимагає у зв'язку з цим певної своєї організації. По-друге, з ускладненням культових дій, виконання яких вимагало оволодіння спеціальними знаннями й навичками.

У різні історичні періоди інститут духовного лідерства здобував різні форми. Релігійне лідерство на ранніх етапах розвитку релігії не було оформлено в самостійний інститут, а існувало як один з елементів плем'яної влади. У патріархальних співтовариствах цей інститут представляли жерці й шамани, персони, що контактують зі сферою сакрального. У теократичних суспільствах давнього світу цю нішу зайняли релігійно-політичні лідери, які мали божественну генеалогію й родовід [Волобуєва М.М. Філософія насилія и институт лидерства в религиозной среде // Философские дескрипты. - 2002. - № 2. – С. 21]. В етнічних і національно-державних конфесіях релігійними авторитетами ставали носії харизми, яка засновувалася на інституті надприродного одкровення. У силу фундаментального оформлення релігій з'являються функціональні або ієрархічні лідери, що організують і підтримують діяльність релігійних організацій.

Першою інституціональною формою релігійного авторитету в іудаїзмі було першосвященство. Основна релігійна діяльність, зосереджена в руках первосвященника, була спрямована на реалізацію церемоніально-обрядового аспекту, що є домінуючим на ранніх етапах оформлення іудаїзму. До осіб, які претендували на цей пост, висувалися жорсткі

критерії відбору: «священнослужителі повинні подвійно вирізнятися моральною чистотою» [Флавий И. Иудейские древности. – СПб: Крон-Пресс, 1994. – С. 131], вести духовно бездоганний спосіб життя. Крім того, що кандидат повинен мати найвищу релігійну зрілість серед духовних осіб, так само він повинен відрізнятися матеріальним достатком і фізичним здоров'ям. Першосвященство, як вищий релігійний чин, що має ряд привілеїв, спочатку переходило в спадщину, створюючи династію. Однак єврейська історія знає часи, коли кандидат на цю посаду або призначався світською владою, або ж обирався народом. Першосвященик був не тільки релігійним керівником громади, але й представником центральної влади, відповідальним за збір податків і внесення їх у казну. Поєднання релігійної й політичної влади поклало початок процесу делегітимізації, який призвів до ліквідації інституту першосвященства. У подальшому синтез релігійної і політичної влади розглядався як украй небажаний факт, оскільки міг сконцентрувати дуже багато влади у руках небагатьох.

Однієї з унікальних форм релігійного лідерства, фундаментальні основи якої були закладені іудаїзмом, є пророцтво. Платформою для появи пророцтва послужили монотеїстичні тенденції, що перебувають у тісному зв'язку з релігійними й етичними уявленнями. У домонотеїстичний період пророк, як релігійний діяч, відігравав іншу роль у громаді. Не будучи супротивником звичаїв і обрядів, що панували серед народів, він виступав проти ідолопоклонства й політеїзму. Релігійний зміст його діяльності носив більше наставницький характер.

Інститут пророцтва в іудаїзмі ґрунтується на фундаментальній передумові, що з покоління в покоління Бог відкриває свою волю через тих, кого він обирає для цієї мети. Пророк - харизматична особистість, наділена даром сприйняття Божественного послання й здатністю повідомляти це послання людям.

В іудейських традиціях виокремлюється кілька форм пророцтва. До першої групи віднесемо великих пророків єврейського народу Мойсея й Самуїла, діяльність яких датується періодом, коли авторитет релігійного лідера поширювався на всі сфери життя народу. Релігійну велич даної групи підтверджує форма, у якій було пророками отримано божественне одкровення. На відміну від інших пророків, що мали його як видіння або уві сні, Мойсей і Самуїл одержали одкровення у здоровому, притомному стані: «Говорю я з ним уста до уст, а не видінням, не загадками».

Мойсеєм були сформовані основні стандарти індивідуальної і соціальної поведінки для єврейського народу. Він, як головний пророк іудаїзму і наставник євреїв, узявся «показати їм шлях, яким вони повинні йти, і роботу, яку вони повинні робити» [Sicker Martin. The Political culture of Judaism. - London: Westport, 2001. - P.- 11].

Одним з основних чинників, що визначають діяльність пророків, є вербальний, який виражався в ефекті всезнайства. Усе, що говорять пророки, є Божим велінням, абсолютною істиною, а тому не підлягає

сумніву. На Синайській горі Мойсей звернувся до єврейського народу: «Не відкидайте того, що я скажу вам тепер, віднесіться до цього з належною увагою і розумінням, тому що я говорю з вами нині не від імені мого, а від імені Господа Бога. Постарайтеся зрозуміти всю велич того, хто говорить з вами і хто не нехтує вступити зі мною в зносини заради вашого ж блага. Адже при моєму посередництві удостоює вас тепер своїй мові не Мойсей, син Амарам і Йохаведи, а той, хто заради вас змусив Ніл текти кров'ю і сокрушив гординю єгиптян великими бідами» [Флавий И. Иудейские древности. – С. 112]. Пророки передають релігійну інформацію, відкриту для них Всевишнім, слово є основним джерелом пророцтва. Означена позиція підкреслюється формулою, що супроводжує пророкування: «Так говорить Яхве». Однак місія пророка не зводилася до прямого транслявання Слова Божого: він виступає як творчий інтерпретатор релігійної істини. Також важливу роль у пророцтві має етичний аспект, що виділяє й підкреслює пророків в очах їхніх adeptів як наділених всіма мислимими чеснотами. Пророк досконалий, він ідеальний, він втілює усі позитивні якості й відкинув усі негативні. Пророк є для своїх прихильників зразком духовної досконалості, етичної величі, що підкреслює його винятковість порівняно із загальними тенденціями свого часу. Як доказ зв'язку з вищою силою, виділяють магічний аспект діяльності пророків. Мойсей і Самуїл демонстрували чудотворні здатності у двох випадках: або коли єврейському народу загрожувала небезпека - як захисну функцію, або як аргумент у дискусії з опонентами - як переконуючу функцію. Наявність чудотворного таланту також засвідчувало істинність релігійного змісту в діяльності пророка. Коли пророк Ілля сотворив чудо, воскресивши померлого від хвороби сина сарапської жінки, то почув від неї: «Тепер-то я знаю, що ти Божий чоловік, а Господнє слово в устах твоїх - правда» (1 Цар. 17:24). Визначальною рисою пророцтва є його прогностична функція, що реалізується у формі ясновидіння й пророкування майбутнього. Кожен з пророків бачив лише певний етап майбутнього, що чекав на єврейський народ, а тому й пророкування, з одного боку - носило фрагментарний характер, а з іншого – було складовою єдиної релігійної лінії, що за змістом доповнювали один одного. Пророчий погляд на майбутнє не мав нічого спільного із пророкуваннями віщунів і ворожок, тому що виконував орієнтуючу функцію стосовно Божественних планів, яка визначала правильність або помилковість обраного шляху. Віщування мали вигляд нанизування фраз і вигуків, з фрагментарною та непов'язаною між собою інформацією, що відносилися до проблем сьогодення і носили приватний або національний характер, тоді як пророкування було елементом єдиної релігійної концепції, що охоплювало все людство і весь часовий простір. Віщуні найчастіше «пророкували» у відповідь на конкретний запит, тоді як єврейські пророки виступали з власною ініціативою. Часто за своєю структурою пророкування складалося з двох частин. У першій частині йшла мова про неминучу катастрофу, що чекає на єврейський народ за

віровідступництво, друга – описувала майбутнє євреїв, коли вони пройдуть шлях випробування.

До іншої групи пророків віднесемо релігійних лідерів, діяльність яких розгортається в єврейському суспільстві, оформленому інститутом політики: «Самуїл скликав іудеїв і дав свою згоду на обрання царя» [Флавий И. Иудейские древности. – С. 250]. Пророки цього періоду не були зовні схожі один на одного: вони відрізнялися як за соціальним статусом – серед них були і прості пастухи, і вищі аристократи, так і за плем'яною приналежністю – ізраїльтяни та іудеї. Проте всіх їх об'єднувало єдине світосприйняття: вони проповідували чистий монотеїзм і універсалізм, перебуваючи в постійній боротьбі з ідолопоклонством. Крім рішення трансцендентних проблем, пророки намагалися вирішити соціальні проблеми свого суспільства. Їх проповіді пронизані ідеєю соціальної справедливості. Тому пророки часто виступали не тільки в ролі релігійних авторитетів, але й у ролі викривачів царів та інших пануючих верств. Вже у VIII ст. до н.е. у Північному царстві пророк Амос виступав з гнівним викриттям тих, які зневажають бідного і вимагають від нього дарунки хлібом, беруть хабарі і перекручують у суді їх справи [Рижский М.И. Библейские вольнодумцы. – М.: Республика, 1997. - С. 18]. Саме пророки стали ініціаторами трансформації релігійного акценту з культової діяльності на морально-етичний аспект, в якому вимагалось дотримання законів моралі, визначених десятьма Божими заповідями. «Релігія Єгови поставила мораль на набагато міцнішу основу, ніж інші релігії, тому що в ній справедливість Єгови як бога, що вимагає дотримання відомих законів моралі, визнавалася абсолютною», - пише У.Р. Сміт [Смит У.Р. Иегова и пророки // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. В 2-х ч. - Часть 1.- М., 1994. – С.125].

Всі свої натхненні одкровення пророки передавали у вигляді імпровізованих промов, які оформлялися в поетичну форму з рефренами і приспіваними. Універсальною формою впливу на послідовників була емоційна проповідь, що роз'яснює віруючим релігійні й етичні питання в істинному їхньому значенні [Вебер. М. Избранное. Образ общества. - М.: Юрист, 1994. – С.134]. Проповідь, як механізм впливу на адептів, була продуктом винятково пророчої діяльності. Надалі, коли релігія здобуває інституціональних рис, стає сферою повсякденного, релігійна проповідь змінює свій зміст, акцент переноситься із суті віровчення на ідею релігійного порятунку.

Однією з основних функцій пророчої діяльності стала комунікативно- інформаційна, що реалізується в передачі духовних знань, згодом оформлених у релігійній літературі. З появою священних книг у єврейському суспільстві, на зміну пророцтву приходять інші форми релігійного керівництва, що підкреслює специфічні риси іудаїзму - мудрецьство. Мудрецьами в єврейській громаді називали осіб, що мали глибокі релігійні знання в області Тори й Галахи і реалізують їх шляхом

тлумачень й роз'яснень релігійних основ більшому колу adeptів. Вони вдивлялися в учення Всевишнього, замислювалися над пророцтвом, тлумачили мудрість всіх своїх попередників, бесіди відомих людей, загадки, приховані справи й притчі [Урбах Э.Э. Мудрецы Талмуда. – Израиль: Библиотека - Алия, 1989. - С. 324]. Мудрець є особистістю багатофункціональною. Часто різні сфери його діяльності були взаємопов'язані між собою. Однією з головних функцій, що визначають його релігійний авторитет, була вербально-роз'яснювальна, спрямована на демонстрацію знань релігійної літератури, уміння її трактувати й підтримувати вже закладені в суспільстві традиції. Мудреці громади часто засідали в судах і брали активну участь у поліпшенні судочинства, що дозволяє виділити й правову функцію їхньої діяльності. Вони були наставниками, керівниками поколінь, відповідальними за формування їх духовного образу. Саме це визначає їх освітньо-виховну функцію. При цьому основним заняттям мудреця залишалося вивчення Тори й власна духовна досконалість. Часто питання поєднання релігійної й суспільної діяльності викликало дискусії у колі мудреців. Категоричну позицію з цього питання займав один з найбільших релігійних авторитетів єврейського народу р. Шимон, стверджуючи, що мудрець повинен займатися винятково Торою, не відволікаючись мирськими турботами. Незалежно від займаної офіційної посади або відсутності такої, мудрець був наставником суспільства, авторитет якого походив від знань Тори.

Мудреці використовували механізми, впливаючи на adeptів і підкреслюючи свій авторитет, у формі релігійних диспутів, проповідей, тлумачення й роз'яснень релігійної літератури. За допомогою роздумів і дискусій мудреці намагалися в рамках загальноприйнятого релігійного вчення знайти розумні пояснення людського існування та вирішити інтелектуальні і моральні проблеми [Роберт Б.Й. Скотт. Традиция и литература мудрости. Библейские исследования. Сб. статей. – М.: Академическая серия, 1997. – С. 616]. Статус мудреця зобов'язував їх носіїв до певної поведінки, що відрізнялася духовною старанністю, релігійною послідовністю у виконанні приписів і богобоязливістю.

Мудречество, будучи легітимним втіленням релігійного керівництва, мало власну стратифікацію. На вищому ступені релігійної ієрархії стояв гаон, що вважався в євреїв найавторитетнішою особою в тлумаченні Талмуда й застосуванні його принципів при вирішенні питань повсякденного життя. Багато гаонів, відповідаючи на запити євреїв, писали респонси, коментарі яких були прецедентом і мали силу закону для всіх adeptів. Деякі видатні гаони коментували і викладали Закон у школах, які вони очолювали і, будучи верховними суддями, також втілювали його у життя общини. Кандидат на пост гаона повинен був виділятися не тільки релігійною вченістю, моральною величчю, але також мати адміністративний талант.

Особливим різновидом мудречества, в основі якого лежала вченість, були писарі, чия діяльність була спрямована на збереження релігійної літератури. Їхня робота полягала в переписуванні священних книг і ретельному дотриманні при цьому вірної передачі тексту [Урбах Э.Э. Мудрецы Талмуда. - С. 323] .

Якщо для пророків основними характеристиками їхньої діяльності була наявність змістовно-містичних або чудодійно-надприродних аспектів, то для мудреців визначальною рисою стали фундаментально глибокі знання Тори й Галахи, вміння їх витлумачувати та давати рекомендації з використання основних приписів у повсякденному житті. Авторитетом, до якого вони в основному апелювали, був для них дисциплінований розум і моральний досвід гідної людини [Роберт Б.Й. Скотт. Традиция и литература мудрости. Библейские исследования. – С. 616].

Рабинат, як форма общинної організації, є інституційним оформленням релігійного лідерства в іудаїзмі. Термін "рабин" є еквівалентним "господарю" або "докторові Закону". Цей титул надавався обмеженому колу людей, котрих вважали здібними до передачі і збереження традицій крізь тягар часу, людям, які були наділені владою нести відповідальність за майбутнє єврейського суспільства [Sicker Martin. The Political culture of Judaism. - London. P.- 64]. В історії рабинату можна виділити два періоди. Перший, теологічний, визначає рабинат як інститут, який реалізує релігійні, судові й виховні потреби громади. Одним з основних напрямків у реалізації релігійних прав адептів були ритуально-обрядові функції, покладені на керівника. Рабин, який очолював організацію, був одним з авторитетніших духовних осіб, визначальною рисою якого була талмудична вченість і благочестива поведінка. У теологічний період посада рабіна, як правило, передавалася в спадщину, що викликало бурхливі дискусії в релігійних колах. Необхідність представляти єврейську громаду перед світською владою породило інститут головного рабинату, що мало акцент на політичному елементі. Однією зі сфер діяльності головного рабіна було регулювання податкових відносин між громадою й урядом. Також головний рабин мав повноваження знищувати або накладати хереми на порушників релігійного закону. Період характеризується домінуванням релігійної сфери над іншими, авторитетом і впливом рабіна в житті громади.

Другий період історії рабинату, як просвітницький, відзначається поширенням ідей освіти в колах єврейської молоді, процесом секуляризації. Результатом протистояння двох культур - світської і релігійної - стає падіння легітимності інституту рабинату й звуження його функцій. Вивчення Талмуду й іншої релігійної літератури в єврейській громаді стає незадіяним, та й ерудиція рабіна піддається сумніву, не вселяючи колишньої поваги. У цей період інститут рабинату здобуває виборний характер, що визначається в різних регіонах різним терміном. Результатом просвітительського «буму» стала зміна вимог до рабіна. У

Польщі з 1891 року особа, що претендує на місце рабина, повинна була обов'язково мати університетську освіту [Еврейская энциклопедия. – Москва: Терра, 1991. – Т.13. - С. 224]. Її діяльність обмежується винятково релігійно-духовною сферою, як практикуючого в ролі синагогального проповідника, що регламентує також обрядні процеси.

Висновки. Інститут лідерства, що існує в єврейській громаді, припускає можливість функціонування одночасно декількох форм духовного авторитету. Водночас кожна форма має свої специфічні риси. Пророцтво, як форма релігійного авторитету, з одного боку, носить елементи індивідуалізму, коли особисті якості пророка роблять цей феномен лідерства неповторним. З іншого боку, існує загальний знаменник, що поєднує різні групи пророків символічними й екстатичними діями, спрямованими на трансформацію моральних, виховних, культурних і правових аспектів громади. Обов'язковим для пророків є наявність чудодійно-надприродних елементів їхньої релігійної практики. Пророцтво, як феномен релігійного лідерства, запозичений іншими світовими релігіями. Мудречество на релігійній арені іудаїзму з'являється як форма духовного авторитету, що прийшла на зміну пророцтву. «Із дня, коли Святий Храм був зруйнований, пророкування було видалене від пророків і надане мудрецам» [Sicker Martin. The Political culture of Judaism. - London. - P. 25]. Крім моральних, виховних функцій, мудрець, посилаючись на знання релігійних основ іудаїзму, уміючи витлумачувати їх, взяв на себе право релігійного хранителя традицій громади. На відміну від пророків, одкровення яких направлено на людство в цілому, релігійна діяльність мудреців була спрямована на конкретних індивідів, на вирішення їх релігійних питань.

Діяльність релігійних лідерів була логічним продовженням попередньої форми. Першосвященство, втілюючи релігійні потреби громади, інтегрувало її навколо церемоніально-обрядового аспекту іудаїзму. У той час як пророки, будучи моральними гідями суспільства, розгортають активну релігійну діяльність, трансформуючи акцент на морально-етичній стороні, надаючи іудаїзму рис монотеїзму й універсалізму.

У всіх формах релігійного керівництва, оформлених єврейською громадою, важливо виділити три основних елемента: етичний, релігійно-функціональний і суспільно-представницький, що характеризують їх. Етичний елемент релігійного лідерства визначається як зразок релігійної досконалості, духовної зрілості, моральної чистоти й богобоязливості. Релігійно-функціональний елемент безпосередньо визначає акцент релігійної діяльності лідера громади. Він може мати форму обрядово-церемоніальної, пророчої, інтерпретаційної або наставницької діяльності. Суспільно-представницький елемент характеризує суспільну діяльність релігійного керівника в громаді.

Анотації

У статті Л.Москаленко «Історичні форми релігійного лідерства на основі іудейських традицій» досліджується інститут релігійного лідерства на основі іудейських традицій і його історичні форми: першосвященство, пророчество, мудречество і рабинат. Автор вивчає релігійний акцент діяльності кожної із форм лідерства, їх функціонування і основні механізми впливу на адептів.

In the article of L.Moskalenko «Historical forms of religious leadership based on Jewish tradition» investigates the institute of religious leadership on the basis of Judaic traditions as well as the historical forms of the leadership: pontificy, prophecy, pharisaism, and rabbinate. The author makes an attempt to arrange the religious aspect of the activity of each form of the leadership, to learn their functions and basic mechanisms of the influence to adherents.

З.Швед* (м. Київ)

ВИБІР «ІНШОГО» ЯК РЕАЛІЗАЦІЯ ОСОБИСТОЇ СВОБОДИ В ІУДАЇЗМІ

Останні напрацювання релігієзнавчої школи України дають підстави стверджувати, що питання взаємодії релігії і нації у житті суспільства є окремим, важливим чинником у процесі осмислення етнорелігієгенезу, як складової більш загального процесу націєтворення. У цьому зв'язку варто згадати праці провідних науковців А.М. Колодного, О.Н. Сагана, Л.О. Филипович, П.Л. Яроцького, В.Є. Єленського та інших, які висвітлювали проблему розуміння ідентичності як багатопланового феномену, що функціонує на індивідуальному або груповому рівнях. При цьому актуалізоване питання щодо ролі усвідомлення власної відмінності від інонаціонального або інорелігійного оточення поставало як актуальна проблема, від способу розв'язання якої залежить відповідь і на запит відносно спонукальних чинників у процесі виокремлення ідентичностей.

В даній статті розглянемо особливості розуміння феномену іншого в єврейській релігійній традиції, зокрема, в Торі, як джерелі іудейської духовності, що не вивчалось іншими релігієзнавцями.

Об'єкт дослідження – феномен свободи в іудаїзмі. Предмет дослідження - особливості інтерпретації особистої свободи в іудаїзмі

* Швед З.В. – кандидат філософських наук, асистент кафедри релігієзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

через протиставлення «свого та чужого» у світоглядній настанові. Мета дослідження - виявити особливості віроповчальних настанов іудаїзму в зв'язку з розумінням індивідуальної свободи. Завдання дослідження – проаналізувати основні ідеї єврейської релігійної думки у зв'язку з феноменом усвідомлення «інакшості», як аспекту у реалізації особистісної свободи.

Теоретико-методологічною основою дослідження є праці тих науковців, які розробляли загальнотеоретичні та методологічні проблеми вивчення національних релігій, зокрема зазначених вище. Також використовувався метод інтерпретації для аналізу різноманітних підходів (з точки зору Письмового Закону та містичного вчення) до розуміння «чужого».

Теоретичне і практичне значення дослідження полягає в тому, що його результати дозволяють, по-перше, прояснити своєрідність віроповчальної настанови іудаїзму в аспекті інтерпретації феномену особистої свободи, а по-друге - можуть бути основою для подальших досліджень особливостей іудаїзму в плані його положень щодо розуміння індивідуального вибору і його місця та значення в житті віруючого.

Ідентичність, у сучасних інтерпретаціях, розуміється, як термін, яким позначається феномен ідентифікації (ототожнення) одного з групою або цілим, якому притаманні певні спільні характеристики або властивості. Така характеристика в жодному разі не зазіхає на вичерпність і може бути доповнена, уточнена, навіть спростована. Але, вочевидь, не можна заперечувати той факт, що ідентичність передбачає співвіднесення або співставлення чогось одного з чимось другим. Осмислення феномену **Іншого** у сучасних філософських пошуках пов'язується, за більшою мірою, з традицією екзистенційної парадигми, коли до уваги береться «буттєва» втіленість людини у світі. Надзвичайно цінним у цьому зв'язку видається доробок норвезького політолога, спеціаліста з міжнародних відносин Івера Нойманна, який у своїй праці «Використання «Іншого»: Образи Сходу і формування європейської ідентичності» проаналізував специфіку використання образу «іншого» для формування, зокрема, національної ідентичності.

Як було доведено, однією з виразних особливостей єврейської етнонаціональної спільноти є усвідомлення нею власної „інакшості”, „окремішності” [Швед З.В. Особливості формування ментальних та релігійних структур в іудаїзмі (український контекст): Дис... канд.. філос.н. 09.00.11. – К., 2003 – С.42]. Обґрунтування даної тези спиралося на низку фундаментальних положень іудаїзму, як визначального способу світосприйняття притаманного єврейській національній релігії. Сам процес формування «сім'ї Ізраїля» (родини Якова), який розпочався з духовних пошуків Авраама [Пятикнижие Моисеево или Тора с русским переводом, комментарием, основанным на классических толкованиях Раши, Ибн-Эзры,

Рамбама, Сфорно и других и гафтарой. Книга Брейшит. Пер. и отбор комментариев З.Левина, Б.Хаскелевича, Й.Векслера. Под ред. Г.Брановера. – Иерусалим: ШАМИР, 1990. – 592 с.], показує, що на рівні традиції для іудаїзму сприйняття інших, відмінних від загальноприйнятих способів світорозуміння є специфічною характеристикою єврейського релігійного вчення. Усний переказ (Усна Тора), невід’ємна складова комплексу священних для іудаїзму текстів, наголошує, що для сучасників Авраама питання, пов’язані з духовними пошуками, були задовільно розв’язані та не викликали загальних заперечень. Натомість, для самого Авраама, вирішення протиріч, що виникали у нього у процесі пізнання, призвели до того, що він сам назвав себе іншим, таким, який відрізняється від тих хто торує шляхом загальноновизнаного, загальноприйнятого, того, до чого призвичаєні всі, тобто такого, що, певною мірою, визнається „своїм” – відомим та комфортним культурним простором існування. Те, що вважалося „своїм” для батька Авраама не стало таким для нього самого. Авраам, як говорить Тора, сприйняв „іншу” духовність, таким чином перервавши тяглість традиції, яка передувала „відкриттю” Авраама.

Дана властивість єврейської релігійної світонастанови, усвідомлення себе відмінним від інших, закладалася як фундамент і в подальшій історії. І у цьому аспекті ідентичність вже розуміється не як віднесення одного до другого, а є ототожнення одного з іншим, себе з відмінним, зовсім не таким, яке може бути вписаним в систему наявних єдностей, цілого, того, що для всіх є своїм.

Опозиція „свого-чужого” в культурологічних дослідженнях виступає критерієм ідентифікації певної конкретної культурної спільності. „Своє” – це власна культура, власний осередок національної ідентичності. „Чуже” – не завжди вороже, але інше, відмінне, таке, через різницю з чим віднаходиться власна ідентичність. У такому розумінні духовний пошук Авраама, розпочавшись у „своєму” просторі, а завершився прийняттям „чужого” як власного. Саме в такий спосіб відбулося його відокремлення, розрив з власним оточенням та „позиціонування” себе як „іншого” в системі духовних настанов сучасного Аврааму суспільства. Ідея наявності Творця світу була зрозуміла Аврааму не через пояснення батьків, а чи ж тому що ця ідея була розповсюджена у його рідному місті. Вона, як твердить традиційний іудаїзм, стала результатом індивідуального духовного пошуку, що вимагав заперечення фундаментальних принципів та настанов, якими керувалися всі його сучасники та співгромадяни. Дана концепція, в якій обґрунтовується можливість вчинення особистісного світоглядного перевороту, що мав би бути вкоріненим у наявне культурне оточення, водночас доводить, що людина здатна самотійно обирати життєвий шлях. І якщо він не співпадає зі заздалегідь випрацьованими культурними та ментальними настановами спільноти, людина має право ідентифікувати себе з відмінним, так би мовити „іншим” (чужим) відносно наявного оточення. Так Авраам був названий „іврі”, що означає *інший бік*,

інша сторона, а більш точно - світ знаходився по один бік, а Авраам, один, по інший [Мидраш Берешит Раба, гл. 42, ст. 8 [Електронний ресурс] - Режим доступу: <http://www.evrey.com/sitep/nedglav/vaigash3.htm>]. Прикладом такого послідовного утвердження власної ідентичності, „інакшості” через заперечення причетності до звичайного навколишнього культурного простору здійснювалося, як стверджують єврейські релігійні джерела, і у житті Якова та його синів, зокрема, Йосефа. Принагідно згадаємо, що серед дослідників існує думка, що термін „іврї” (єврей) походить від слова „хабіру” або „апіру”, яким позначається група людей, які відмовилися від свого статусу в суспільстві, що їм колись належав [Огляд проблеми хапіру див.: Ессе "Аврам-єврей" до глави Лех Леха; George E. Mendenhall, *The Tenth Generation* (Johns Hopkins Univ., 1973), pp. 122-141. Також: M. Greenberg "Hab/piru and Hebrews", *World History of the Jewish People*, ed. V. Mazar (Rutgers Univ., 1970), Vol. II (on Patriarchs). - P. 188-200].

Для відтворення ідеї ствердження системи цінностей, через які самоусвідомлюється приналежність людини до певної спільноти, звернемося до відомої з Тори історії про сина пророка Мойсея Гершом, ім'я якого містить у собі натяк на таку ідею. З точки зору іудаїзму, всі найменування викривають сутність предмету чи явища в такий спосіб, що можливо не тільки їх ідентифікувати, але й заглибитися та зрозуміти їх внутрішній (сутнісний) зміст. Таким чином, аналіз самої мовної (літеральної) структури слова дозволяє виявити можливо приховані значення, завдяки яким вдається проникнути у внутрішній зміст. Ім'я Гершом утворене від слова «гер» що означає, у приблизному розумінні, чужинець, інший, відмінний; або «гараш» – виганяти, бути вигнанцем. На цьому аспекті особливо наголошує Семюель Сандмел у своєму бібліографічному романі про Мойсея [Samuel Sandmel. *Alone on Top of the Mountain*. - Doubleday, 1973). Див.також Greenberg, *Exodus*. - P. 49].

«Ветелед бен ваикра ет шмо гершом кі амар гер хаіті беерец нахрія». «І народив сина і дав йому імя Гершом бо сказав: Гер (прибулець) я був у землі чужій» [Шмот 2:22]. Так, зокрема, називаються нащадки Авраама, які, за обіцянкою Бога, будуть вигнанцями у несвоїй країні, зневажуваними і пригнобленими. Інший аспект розуміння цього вигнання, тобто відчуття забуття, залишеності, розкривається через аналогію з процесом творення нової ідеї, яка вимагає зосередження та відсторонення від повсякденних думок. Коли відбувається процес виокремлення та устійнення нової ідеї, все що відволікає від цього процесу має відійти на другий план, стати, бодай, тимчасово несуттєвим. Усамітнення в „іншій реальності” призводить до негайного „заперечення” реальності існуючої, адже те, що є іншим, вже володіє всією повнотою належних ознак та характеристик, які мають задовольнити або створити умови для існування у новому „осередку буття”. Нове відкриття ідеї може у подальшому розповсюдитися на світ, якому вона, тобто ця нова ідея,

була невідома. Єврейська релігійна традиція [Шнеерсон М.-М. К жизни, полной смысла / [Сост. Симон Якобсон] – М.: Лехаим, 2004. – 336 с.] наголошує, що бути вигнанцем, „іншим”, „чужим” у світі є умовою, як писав Йосеф бен-Шломо, отримання свободи як в історичному, так і в космічному часі. Саме в такому контексті відомий вчитель Любавицького Хасидизму Менахем Мендель Шнеерсон пояснював уривок з Тори, в якому мова йде про „союз”, який уклав Бог з Авраамом. «Вйомер леАвраам йода теда кі гер іхі вареха беерец ло лахем ваавдум ваінну отам арба меод шана». «І сказав Аврааму – знай, прибульцями будуть сини твої в країні чужій...» [Сіха на главу Лех Леха [Електронний ресурс] - Режим доступу: <http://www.yeshiva.ru/seider/sicheis/01/p032.htm>]

Таким чином, вигнання, приреченість, що засвідчує наведений вище уривок, має слугувати підставою для оновлення та звільнення, способом набуття духовного багатства. Це духовне та ментальне випробування призвело до того, що іудейська традиція називає „формуванням поємності для прийняття мудрості Тори”. Іншими словами, у процесі виокремлення з середовища та усвідомлення своєї інакшості, з одного боку, спонукає до усвідомлення нової ідеї (монотеїзм), а з іншого, в релігійному аспекті, призводить до формування такої світоглядної настанови, для якої сприйняття Закону є доконаним фактом, що вимагає прикладати зусилля, щоб слідувати йому.

Сучасність цієї думки може бути проілюстрована подіями з недалекого минулого нашої країни. Чи не повинні були ми стати чужими в СРСР, щоб подолати систему? Коли ідеологія, приписи, декларовані переконання, існуючи в дійсності, не становили цінності для особистості, коли відчута фальш відштовхувала і змушувала розпочинати пошук тих смислів, якими б могла бути заповнена порожнеча духовного. Цей пошук та віднаходження усталених орієнтирів, які б надавали стійкого оперття (фундаменту) людині, призводив до того, що особистість відкривала парадокс: благородні та високі ідеали, які проголошувалися суспільством через зміну первісного смислу та значення слів, якими вони були висловлені, драматично змінилися. Втрата відповідного смислу призвела до того, що нові значення елімінували первісний зміст. Можливо найяскравіше це можна проілюструвати відомим прикладом, який наводить А. Штейнзальц у своїй книзі «Погляд». Він пише про ті часи, коли в СРСР повсякчасно вживалися заклики до миру. Гасла боротьби за мир зустрічалися так часто, що складалося враження, що головною метою існування системи було встановлення миру у всьому світі. Але, водночас, велися війни заради миру, розроблялися нові види озброєння, створювалися систем таборів, в яких люди, що «не розуміли» цього нового значення слова «мир», мали «переглянути» свої погляди [Штейнзальц А. Взгляд. –М.: Институт изучения иудаики в СНГ, 2005].

Цей приклад було наведено для того, щоб проілюструвати, в який спосіб, навіть на особистісному рівні, людина, через самоідентифікацію

себе як іншого, може відкрити «механізм» віднаходження дійсно важливих для себе орієнтирів, які дозволяють не втратити свої духовні корені. На жаль, для багатьох цей шлях завершувався на Соловках. Коли ж мова йде про визначення національної приналежності, то такий підхід ініціює вибудову відмінних від оточення культурних (в широкому сенсі слова) цінностей, присвоєння яких надає спільноті та людям, які її складають, унікально відмінного (іншого) характеру.

Тут доречно розглянути ще один аспект інтерпретації феномену „чужого” із врахуванням того факту, що відмова від звичного, яка призводить до усвідомлення своєї „інакшості”, тісно пов'язана з примусом, який може бути спричинений самою особистістю щодо себе або бути таким, що вчиняється однією особою (стороною) над іншою особистістю (стороною). Для іудаїзму цей примус часто ототожнюється з рабством.

У першій главі книги Вихід (Шмот) мова йде вже не про історію однієї родини, а про цілий народ. При цьому неодноразово використовується слово єврей. Класичні тексти [Рабби Моше Вайсман. Мидраши рассказывают. Шмот. Изрожение недельных разделов Торы в понимании наших мудрецов. – Иерусалим: швут Ами, 1990. – 175 с.; Агада. Сказания, притчи, изречения Талмуда и Мидрашей. – Библиотека – Алия, 1989 та інші], присвячені аналізу змісту цієї книги, які викривають різноманітні аспекти та грані розуміння, наголошують на тому що у главі Вихід мова йде, зокрема, про процес формування національної ідентичності через усвідомлення та сприйняття світонастанови, сама назва якої містить у собі звернення до феномену виокремленого від загального, відмінного, тобто знову ж таки „іншого”. Термін „іврім” стає тут означенням „чужого” в осередку єгипетської культури - „країни мертвенного заціпеніння і могильних богів”, як писав Томас Манн [Манн Т.Иосиф и его братья. - Т.2. – М.: Правда, 1991. – С. 308]. І хоча образ літературного героя, який представлений у романі, лишень опосередковано, своєю канвою відповідає змісту першоджерела, все ж можна відчувати переказану автором роману думку про відокремленість, інакшість культури, носієм якої був Йосеф та абсолютної недотичності до неї того оточення, в якому він провів усе своє доросле життя, а це - понад півстоліття.

Примус, пов'язаний з проблемою інакшості, може виявляти себе як на матеріальному, так і на духовному рівнях. І це необов'язково одночасні вияви. Ба більше, примус матеріальний звільняє від необхідності вибирати, як наслідок - заперечується потреба у пошуку відповідей на духовні запити та відкидається потреба в роботі над власними моральними якостями, що вимагало би примусу волі, вольового зусилля.

Людина починає мріяти про свободу та думати над тим, до чого її можна було би застосувати, лише за умов, коли в її серці зароджується сподівання на отримання свободи. Пояснення цієї думки може бути пов'язаним з історією початку звільнення євреїв з єгипетського полону.

Відсутність надії на свободу спричиняє неусвідомлення „гіркоти рабства”. Тому спочатку має відродитися надія на звільнення, що, у свою чергу, призведе до усвідомлення глибини трагічності несвободи [Глазерсон М. Тайны Пасхальной агады. – М.: Гешарим, Мосты культуры, 2000. – С. 100-106].

Таке пояснення на першому рівні розуміння змісту Тори (пшат) відсилає нас до більш глибинного розуміння, яке вже не задовольняється історичним, часовим перебігом подій і зосереджує свою увагу на «комічності» процесу звільнення від несвободи.

Відзначимо, що концепція розуміння людини у світлі іудейської духовної традиції тісно пов'язана з її містичною складовою. Людина, будучи вписаною в систему світобудови, має певне відношення як до історії, так і до передісторії існуючого світу. Будучи праобразом творіння, людина водночас є віддзеркаленням «грандіозного задуму», який надає світові смисл. Більшість сучасних дослідників вважає, що антропологічний та космологічний аспекти віровчення іудаїзму тісно пов'язані. Маючи свої специфічні ознаки в різні періоди формування віроповчальної складової єврейської релігійної традиції, зазначені аспекти зумовлюють розуміння одне одного та знаходять своє підтвердження у різноманітних підходах, зокрема в кабалістичному вченні.

У своїх дослідженнях більшість науковців, які вивчають містичну складову іудаїзму (Г.Шолем, П.Полонський, Я.Каплан), висвітлюють питання співвідношення космологічних концепцій Зогар та луріанської кабали, виокремлюючи їх спільні та відмінні характеристики. З огляду на розглянуту проблематику, торкнемося, лише побіжно, питання розкриття ідеї «занурення в чуже» як здійснення вільного вибору між добром і злом, який постає фундаментальним для єврейської світоглядної настанови. Так, зокрема, М.Ю. Якімчук підкреслює, що саме в межах луріанської кабали формується ідея «катастрофи та подальшого Звільнення» [Якімчук Н.Ю. Основные космологические концепции и этические представления книги Зогар и Лурианской каббалы. // Религиоведение. Научно-теоретический журнал. – 2008. - № 3. – С. 78-87], яке має відбутися як в космічному, так і в історичному часі. Це Звільнення здійснюється через особистий вибір, правильність якого визначається Законом. Етична складова містичного вчення включає в себе концепції двекут (приліплення) та гілгул (перевтілення, метаморфоза), кожна з яких у відповідному напрямку має свої особливості. Так, для Зогара «приліплення» до Бога можливе лише для цадика. Для Лурії - гілгул виступає засобом здійснення тікун (виправлення світу). Дані концепти вписані в систему розуміння ролі індивідуального та спільного чинників у виправленні світу. Беручи до уваги визначальність уявлень про Месію в традиційному для іудаїзму розумінні, особливого значення набувають концепції зла, які розглядаються в площині позитивного та негативного розуміння. Зло може розглядатися як відсутність світла або

«небуття». І це оптимістичний підхід, в якому зло виступає мірою приховування світла. Песимістичний підхід акцентує увагу на протилежності двох рівноцінних сил - добра і зла, які вступають в конфлікт у матеріальному світі. На відміну від гностичної доктрини одночасного існування протилежних початків - Деміурга і Першопричини, в кабалістичних школах, натомість, протилежність добра і зла виводиться із атрибутів Абсолюту - сфера милосердя та сфера суду.

Дана трактовка виявляє себе специфічним чином на рівні прийняття моральнісного рішення, яким має керуватися людина. З точки зору кабалістичних шкіл, об'єктивне існування виокремленого *добра* та *зла* (яке розуміється, як прихованість добра) виявляється у тому, що ці протилежності все ж містять у собі одна одну. І саме завдяки вкоріненості людської душі в цій єдності, що має назву Кліпа нога (klippath nogah), можливим стає вибір між добром та злом. А впізнавання можливості цього вибору здійснюється через акт виходу за межі загальноприйнятого розуміння дійсності, тобто такого її сприйняття, яке вважається звичним, «своїм».

Іудаїзм є світоглядом особистісно (індивідуально) вільних людей [Матюшко А.В. Репрезентация человеческой телесности в иудейской и христианской духовной традиции // Религиоведение. Научно-теоретический журнал. – 2008. - № 4. – С.50]. Дане твердження потребує додаткового уточнення, особливо з огляду на відомий вислів Р. Маретта, що еволюція релігійних уявлень тісно пов'язана з соціальною еволюцією [Marett R.R. The Tabu-Mana formula as a minimum definition of religion. – Archiv für Religionswissenschaft, 1909. - Bd 12. - S. 190]. Хоча дана теза була використана англійським автором в іншому контексті, який зовсім не торкається нашої теми, для нас вона цікава тим, що різноплановість функціонування спільноти, у тому числі і на рівні соціальному, в іудаїзмі розглядається як невід'ємна складова загальноісторичного та навіть космічного процесу.

Цей контекст дотичності соціального статусу та відлуння індивідуальної свободи - надто широка тема, яку можна висвітлювати як в аспекті соціально-історичному або економічно-правовому, так і в плані релігійних інтерпретацій, коли до уваги береться світоглядний контекст, якому властиві релігійні погляди та переконання.

Статус поневоленої єврейської громади до виходу з Єгипту, як про це пишуть першоджерела іудаїзму, був, так би мовити, не зовсім визначеним. Євреї масово не сповідували іудаїзм, а їх приналежність до громади визначалася суто формальними ознаками. Натомість, після відомих подій, коли відбувся акт одночасного звільнення кожного члена громади, всі її представники отримали можливість, як вчив Рабі Нехунья бен Акана, «прийняти на себе ярмо Тори» і, як наслідок – позбутися тягарю влади (Авот 3:5) [Трактат Авот с коментаріями. – Иерусалим, 1983. – С. 116], що по суті і є іудаїзмом. В цьому моменті варто додати, що

ми не ставимо мету розглянути сучасні напрямки іудаїзму, які мають достатньо суттєві відмінності відносно останнього твердження. Ця тема заслуговує свого особливого ґрунтовного дослідження.

Таким чином, усвідомлення власної «інакшості» в іонаціональному оточенні стає підґрунтям для консолідації єврейської спільноти, створює можливості для формування та усталення тих фундаментальних консолідуючих факторів, через які відбувається ідентифікація особи з «національним тілом». В іудаїзмі всі ці елементи знаходять своє підтвердження у віроповчальній системі, яка втілюється на різних рівнях розуміння на пояснення класичних текстів, глибина яких не вичерпується, за визначенням самого іудаїзму, буквальним розумінням.

Перспектива подальших наукових досліджень з теми пов'язана з вивченням впливу проаналізованих фундуєчих світонастанов іудаїзму у зв'язку з інтегруючими процесами, що відбуваються в українському суспільстві. Мова може йти про спрямованість на створення такого суспільного простору де представники різних етно-національних спільнот та релігійних переконань, у відповідності до своїх переконань, відзнаходили б спільні об'єднуючі засновки, що здатні консолідувати громадян.

Анотації

У статті Зої Швед **“Вибір «іншого» як реалізація індивідуальної свободи в іудаїзмі»** розглядається питання співвідношення національної та релігійної ідентичності в іудаїзмі. Аналізується один із можливих аспектів інтерпретації феномену «чужого» як фактору, що впливає на становлення національного єврейського «Я».

In the article of **Zoya Shwed «Choice of “Other” as a realizations of individual freedom in Judaism»** considers the relationship between the national and religious identity in Judaism. This work analyzes one of the possible aspects of interpreting the “someone else” phenomenon as one of the factors which influences the establishment of the national Jewish self-identity.

СОЦІАЛЬНА ДОКТРИНА РИМО-КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ: ТВОРЧА РОБОТА ЖІНКИ

Актуальність питань, які розглядаються в статті, зумовлені тим, що людина завжди стояла і стоятиме в центрі інтересів будь-якої релігійної структури, а надто якщо цією структурою є така авторитетна, сильна та впливова Церква як Римо-католицька. На сьогодні централізований католицизм свою соціальну позицію представляє як моральне удосконалення людини шляхом співпраці з іншими людьми заради спільного досконалого майбутнього. Метою статті є розгляд соціальної концепції католицизму, яка наскрізь пронизана ідеями провіденціалізму. Останньому властиво розглядати соціальний розвиток людства відповідно до Божого плану. Вінцем же творіння Всевишнього є людина (чоловік і жінка, незалежно від статі), тому «Церква реалізовує свій план через людину, але не в абстрактному, а в конкретному, живому, суспільному вимірі», - зазначає кардинал Йозеф Гьофнер [Гьофнер Й. Християнське суспільне вчення. – Львів: Свічадо, 2002. – С. 10]. Шляхом постійної евангелізації людства, Церква намагається вплинути на покращення життя людини, прагне вказати на християнство як вірний спосіб життя. Але світ, де на зміну жахіттям війни прийшла «війна цивілізацій», «війна культур» досконалим не назвеш. Також не можна побачити великого прагнення людства до морального розвитку, духовного вдосконалення, а лише потяг до накопичення матеріальних благ.

В статті доведено, що Римо-католицька Церква має за постійну свою мету турботу про людину у всіх її життєвих проявах, в тому числі й в широкоаспектному суспільному житті. Показано також, що виразником цього є ряд соціально орієнтованих енциклік, книг, статей, документів на соціальну тематику, що засвідчують ґрунтовний інтерес РКЦ до соціальних питань. Християнське соціальне вчення називають ще соціальною доктриною Церкви, соціальним кодексом Церкви, християнською соціальною доктриною, та відрізняючись трохи за назвами, етимологічна сутність залишається незмінною. Сьогодні поняття «соціальна доктрина Церкви» стосується сукупності вчень та настанов, запропонованих Церквою в соціальній сфері протягом останнього століття. Аналізу соціального вчення католицизму присвячено низку видрукуваних останнім часом праць. Зокрема ті чи інші його аспекти розглядаються в трьох випусках тематичних збірників «Україна – Ватикан», в працях професора Петра Яроцького, який є відповідальним редактором книги «Католицизм в Україні». Проте в цих працях вчення Церкви про місце жінки розглядається лише побіжно.

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

Соціальна доктрина Римо-католицької Церкви охоплює такі життєві сфери як економічна і політична діяльність людини, взаємозв'язки міжнародного співтовариства, акцентує увагу на охороні довкілля та зміцненні миру, торкається проблем інформаційної діяльності людини, родинного життя, визначає пастирську діяльність, місію, завдання та обов'язки Церкви у соціальній сфері. Беручи це до уваги, можна зазначити, що ряд вищезазначених проблем є чи не найактуальнішим на сучасному етапі розвитку людини.

Основним завданням нашої статті є аналіз соціально спрямованих поглядів Римо-католицької Церкви, розкриття змісту позиції Церкви до суспільно важливих проблем сьогодення, погляд на жінку, як на активно діяльний суб'єкт у сфері соціальних питань, її внесок у розбудову християнського соціуму.

Польський священник Юзеф Майка у своїй книзі «Соціальне вчення католицької церкви» пропонує ідеї деяких дослідників (Меньє, Прудона, Кабе та інших), які висували теорію, що вказувала на Ісуса Христа як на першого соціального реформатора, а також на те, що його вчення носить винятково соціальний характер (Майка Ю. Социальное учение католической церкви. - Рим – Люблин: Издательство Святого креста, 1994. – С.53).

Відтак, діючи соціально спрямовано ще з початку свого існування, Церква однак вважає головним своїм соціально направленим поштовхом вихід енцикліки папи Лева XIII «*Rerum novarum*» у 1891 році. Прагматично дивлячись у майбутнє понтифік порушив досить актуальні проблеми – питання приватної власності, гідної оплати людської праці тощо.

Термін «соціальна доктрина», яким наразі прийнято називати весь комплекс соціальних поглядів, було введено в широкий обіг після Пія XII, який стверджував, що під впливом настанов та у світлі енцикліки Лева XIII постало справжнє католицьке соціальне вчення, яке щодня розвивають і збагачують невтомними зусиллями ті, кого називаємо помічниками Церкви. Вони не обмежують це вчення кабінетними стінами, а виходять з ним у світ і у вир життя [Компендіум соціальної доктрини церкви. – К.: Кайрос, 2008. - С.13].

До соціально орієнтованих енциклік Римо-католицької Церкви можна віднести «*Quadragesimo anno*» Пія XI (1931), «*Mater et Magistra*» (1961), «*Pacem in terris*» (1963) Івана XXIII, «*Populorum progressio*» (1967), «*Octogesima adveniens*» (1971) Павла VI, «*Laborem exercens*» (1981), «*Sollicitudo rei socialis*» (1987), «*Redemptor hominis*» (1979), «*Centesimus annus*» (1991) Івана Павла II. Саме на прохання Святішого Отця Івана Павла II було укладено Папською радою «Справедливість і Мир» Компендіум соціальної доктрини Церкви, у якому викладено стислий, але повний огляд соціального вчення Римо-католицької Церкви.

Квінтесенція католицьких соціальних поглядів «Компендіум соціальної доктрини Церкви» повною мірою охоплює всі сторони суспільного життя

людини. Активним суб'єктом такої діяльності Компендіум бачить людську особу - рівно як чоловіка, так і жінку, не надаючи якогось пріоритетного статусу окремій статі. Однак розуміючи те, що в дійсності жінка довгий час не була прямим учасником суспільствотворення й простежуючи гендерно позитивні процеси сучасності, Церква підтримує активізацію цих процесів. Зокрема, у Компендіумі зазначається: «Жінка доповнює чоловіка, подібно як чоловік доповнює жінку: чоловік і жінка взаємозбагачують один одного не тільки на психологічному і фізичному, а й на онтологічному рівні» [Компендіум соціальної доктрини церкви. – С. 100].

З часу свого виникнення та активного функціонування християнство характеризувалось великою гуманістичною спрямованістю. Крім того, богослови постійно підкреслюють той факт, що саме поширення християнської релігії змінило погляд на роль і місце жінки в суспільстві і надало жінці статусу рівноправного члена соціального колективу. Дослідники гендерних відносин погоджуються з цим фактом, але критично відзначають, що сувора багатовікова патріархальна традиція міцно протистояла таким християнським «нововведенням». Нова для жінки роль диякониси, проповідниці, активного творця християнського світогляду швидко вичерпала себе. Жінка знову прийняла на себе звичну їй роль дружини, матері й домогосподарки.

Однак заклик апостола Павла про те, що нова релігія не поділятиме людей за статевими ознаками, все-таки змусив суспільство по-іншому сприймати покликання та роль жінки. Луїджі Падовезе, викладач патристичного богослов'я, розглядаючи соціальні аспекти у вченні Отців Церкви, зазначає, що, індивідуалістично відрізняючись, їх все ж таки об'єднувала патріархальна андроцентрична направленість поглядів, а їхнє соціальне вчення «перебувало радше на рівні стимулів та настанов, ніж на рівні конкретного пошуку способів вирішення соціальних проблем» (Соціальна доктрина Церкви. Збірник статей. – Львів: Свічадо, 1998. – С. 8). Однак все-таки багато хто з дослідників спирається на закладений Отцями та Вчителями Церкви фундамент соціального вчення. Августин Блаженний, зі своїми «революційними» для того часу поглядами, все ж таки не був соціальним автором в повному розумінні цього слова, але його думки щодо буттєвого призначення людини цитуються й по-сьогодні. Жінку Аврелій розглядав як помічницю чоловікову (так, як це й заповідав Бог-Творець), зазначаючи, що «будучи рівною чоловікові в духовній сфері, жінка залишається нижчою за нього в мирських справах унаслідок ототожнення її з нижчою, мирською сферою взагалі» [Чухим Н. Візія жінки у західній філософській традиції – К.: Київський інститут гендерних досліджень, 2006. – С. 70].

Християнські автори збігалися на тій думці, що найкращим внеском жінки в соціотворення є її репродуктивна функція і виховання дітей в євангельському дусі світосприйняття. Реформаційно налаштоване християнство прирівняло жінку до чоловіка лише в духовній сфері (хоча, як

відомо, церковні мужі довго вирішували питання про жіночу душу!), а соціальна сфера в широкому розумінні цього слова ще надовго залишатиметься зачиненою для жіночої половини населення.

Протягом багатьох століть активним творцем соціальних процесів виступав лише чоловік: він займав чиновницькі посади, приймав закони, керував державою, вирішував людські долі. Яскравим прикладом ідеї патріархально-абсолютистського устрою життя виступало вчення англійського філософа Роберта Філмера, який запоруку нормальних відносин в суспільстві вбачав в його ієрархічній структурі. Постійно спираючись на Біблію, вчений у створенні Адама, якого було створено першим за Єву, бачить той факт, що цією дією Бог надав чоловікові привілейоване становище: саме чоловік має контролювати всі суспільні процеси й бути патріархом як своєї родини, так і суспільства. Однак Філмерова патріархальна теорія зазнавала певної критики. Так, зокрема, не погоджувалися з такою позицією Томас Гоббс та Джон Локк. Перший, англійський філософ-матеріаліст, надавав жінці особливого статусу завдяки її материнському праву: народжуючи дитину, жінка стає її абсолютним захисником. Однак статус матері не звільняв жінку від «опіки» чоловіка, та й материнське право саме по собі є лише природним правом, а виникнення суспільних відносин підводить жінку в підлегле становище. Прогресивним зрушенням Гоббса в поглядах на місце жінки в соціумі є те, що він бачив у ній рівноправну сторону в укладанні сімейного договору. Тому що для філософа сім'я – «це радше конвенційна, договірна, тобто соціальна, а не природна форма» [Чухим Н. Візія жінки у західній філософській традиції – С. 106].

Джон Локк, англійський філософ-сенсуаліст, також вдавався до критики поглядів Філмера. Зокрема, також використовуючи практику інтерпретації Святого Письма, він у акті творення людини простежує бажання Творця надати право панування світом як чоловікові, так і жінці, а не лише одноосібно чоловікові, як це тлумачив Філмер. Посилаючись на Книгу Буття, Локк показує, що «жінка має ту саму природну свободу і рівність, що й чоловік». Питанням взаємовідносин та взаємозалежності жінки і суспільства цікавився ряд філософів, зокрема інтелектуали-філософи епохи Просвітництва, представники класичної німецької філософії, зокрема І.Кант, Г.В.Ф.Гегель. Кожен з мислителів мав індивідуальне бачення місця і ролі жінки в суспільстві. Однак об'єднуючим чинником завжди виступав патріархально орієнтований світогляд вчених.

Однією з найголовніших причин, яка дала сильний поштовх до соціалізації жінки, став розвиток промислового виробництва. Крім того, «еволюційні зміни суспільного становища жінок були пов'язані насамперед з процесами урбанізації, бюрократизації та демократизації», зазначають науковці [Основи теорії гендеру: Навчальний посібник. – К.: К.І.С., 2004. – С. 185]. Також, слід зазначити, що часи революцій та воєн змусили жінку прийняти на себе найважчий удар й забути про власну делікатність та

жіночність, змушували жінок мужніти, забуваючи про свою жіночу першосутність.

Ряд соціально спрямованих енциклік, які передували двом світовим війнам та слідували за ними, вказують на те, як болісно переживала Церква людське горе, втрати та жахіття, які були спричинені війною, і яка вкотре наголосила на безцінності людського життя та вкотре закликала до миру. У 1941 році папа Пій XII вимагає справедливості як основи миру і формулює принципи відновлення міжнародного порядку, якими є правильне використання благ, праця і сім'я [Див.: Сотий рік. Енцикліка вселенського архієрея Івана Павла II. - К.: Кайрос, 2001. – С. 7].

Всі католицькі богослови відзначають появу енцикліки «*Regum poarum*», як реакцію на гостроту і актуальність проблеми взаємовідносин людини і капіталу. Церква приймає нові зміни, що були спричинені науково-технічною революцією, і намагається посприяти вирішенню багатьох проблем, які ставали б на заваді нормальному християнському розвитку особистості. Крім всього іншого, в цьому документі виявилася спроба, новаторська між іншим, стати на захист інтересів жінки, яка поставала в новій для себе ролі активного суб'єкта громадської діяльності.

По мірі того, як поставали проблеми, Римо-католицька Церква широко актуалізувала їх та якісно сприяла їх інтенсивному вирішенню. Так, поза увагою Церкви не залишилась проблема забруднення навколишнього середовища, урбанізації, зростання кількості населення, бідності, що заповонила ряд країни, проблема краху сім'ї тощо.

Якщо раніше питання жінки завжди співвідносили з питанням сім'ї, дітей та домогосподарства, то наразі, у зв'язку з бурхливим феміністським рухом та намаганням жінок побачити себе в інших ампуах, ніж берегині родинного вогнища, перед Церквою постає «нова жінка», яка нарівні з чоловіком намагається вирішувати соціальні питання.

Хоча Другий Ватиканський Собор став символічним християнським соціальним рушієм, але все ж головну та остаточну роботу із соціалізації жіноцтва провів папа Іван Павло II. У своєму синодальному Апостольському повчанні «Покликання і місія мирян» понтифік зазначав: «Це завдання є завданням усіх членів Церкви і суспільства, але особливо – самих жінок; вони повинні відчувати зацікавленість і покликання до діяльності у перших рядах» [Покликання і місія мирян. Післясинодальне апостольське повчання Святішого Отця Івана Павла II. – Львів: Місіонер, 1998. – С. 113]. «Чітке визнання особистої гідності жінки – це перший крок, який треба здійснити у напрямку забезпечення її повнокровної участі як у житті Церкви, так і у суспільному і громадському житті» [Там само].

Папа Іван Павло II своєю активною соціальною діяльністю змусив світ по-новому подивитися на статус, місце та роль жінки. Тут можна провести цікаву аналогію: якщо християнська релігія на зорі свого зародження поламала стереотип щодо жіночої другорядності та меншовартості в суспільстві, то широконаправлена діяльність Івана Павла II вказала на

жіночий потенціал як на безцінну невичерпну скарбницю людської доброти, толерантності, любові та віри. Попереджуючи «гендерну епоху католицької Церкви», папа Павло VI в одній із своїх промов заявив: «... Жінка повинна брати участь у живій і діяльній структурі християнства таким чином, щоб проявити ті свої можливості, які ще не були з'ясовані», цитує одного із своїх попередників папа Іван Павло II у Апостольському листі «Про гідність і покликання жінки» [Про гідність і покликання жінки: Апостольський Лист Святійшого Отця Івана Павла II з нагоди Марійського Року (15.08.1988р.). – Львів: Місіонер, 1995. – С. 4]. Цю працю понтифік присвячує проблемі жінки у сучасному мінливому швидкотемпному світі.

Римо-католицька Церква чи не єдина з ряду впливових релігій особливе місце відводить Діві Марії, жінці, яку часто християни називають «новою Євою», розуміючи під цим те, що власне жінці було дано відкупити (народження Спасителя людства) той гріх, який через жінку був спричинений (гріхопадіння сталося через Єву). Культ Богородиці у католицькому вченні настільки розвинений, що це дало підставу з'явитися окремій науці - Маріології. Крім того, західна християнська традиція широко популяризує новозавітній образ Диви Марії, закликаючи своїх віруючих-жінок (яких, зазвичай, більша половина) слідувати їй безапеляційній вірі в Бога та самовідданому служінню йому. Діва Марія (жінка!) «знаходиться в центрі спасенної події Самооб'явлення Бога» [Там само. - С. 8] і постає ідеальним образом слухняності, покори, доброти та віри.

В текстах Нового Завіту про Марію, дружину теслі Йосипа, сказано не багато, навіть сам Ісус-син називає її просто «жінка», не виділяючи тим самим її з натовпу власних послідовників. Однак Церква побачила в ній не просто матір, не просто вірну та слухняну ученицю, а досконалий приклад для наслідування та ідеальний набір людський чеснот. Римо-католицькою Церквою було прийнято ряд догматів про Діву Марію: в 431 році на III Вселенському Соборі в Ефесі був прийнятий перший догмат – про визнання Диви Марії Богородицею та Царицею Небесною, а в 1854 році був прийнятий наступний богородичний догмат про непорочне зачаття Марії її матір'ю Анною. Приймавши два останні догмати – в 1950 році про тілесне піднесення Богородиці на небо після її смерті та в 1964 році II Ватиканським Собором Діву Марію було проголошено Матір'ю Церкви, тим самим католицька Церква утвердила власний маріологічний статус та підкреслила власну зацікавленість в проблемах жінок.

Широко популяризуючи культ Богородиці, Римо-католицька Церква й у звичайній жінці прагне бачити велике стремління до християнського удосконалення, до піднесення власної неповторної індивідуальної гідності та покликання. Енцикліка «Redemptoris Mater», нагадуючи, що «марійський вимір християнського життя знаходить особливе виявлення стосовно до жінки та її суспільної позиції», говорить: «Жіноцтво дійсно становить особливий зв'язок з Матір'ю Спасителя. Жінка, дивлячись на Марію, відкриває у ній секрет гідного пережиття своєї жіночності і справжньої

самореалізації» [Покликання і місія мирян. Післясинодальне апостольське повчання Святішого Отця Івана Павла II. – Львів: Місіонер, 1998. – С. 116].

Саме на жінку, як на особу, яка наділена більшою чуттєвістю, інтуїтивністю, терпимістю та здатністю до співпереживання та співчуття, католицька традиція покладає надію глибокої гуманізації та моралізації суспільства.

Завжди мир і порядок в соціумі вимірювався благонадійністю родин, які були його базою, основою, однак наразі весь християнський світ говорить про кризу сім'ї. Нівелювання вічних сімейних цінностей похитує стабільність суспільних вимірів, тому Церква б'є на сполох і закликає людство зосередити увагу переважно на збереженні міцної та сильної родини, яка виступатиме гарантом у впевненому суспільному майбутньому. Богослови переконані, що, закладаючи власним дітям основи християнської моралі, їх мати робить неоціненний вклад в майбутнє суспільних взаємовідносин.

Проблеми, які заповнили суспільний простір, потребують швидкого та повного їх вирішення. І тут без участі жіночої сторони не обійтись. Християнська католицька Церква, звертаючись до Христового досвіду залучення жінок до мирських справ, підтримує активну участь жінки у вирішенні актуальних проблем сучасності (біоетичні проблеми, криза сім'ї тощо).

Однак помилкою було б вважати лояльне відношення Церкви до тих змін (часто агресивних, жорстких, навіть таких, які не відповідають людській природі), які заповнили простір сучасності. Римо-католицька традиція не схвалює намагання сучасної жінки звалити на себе ряд чоловічих обов'язків, негативно ставиться до жіночих спроб агресивно-феміністського характеру заявити про себе в сучасному світі (так само не сприймаються чоловічі прояви жіночності; взагалі такого роду сучасний біологічно-гендерний «взаємообмін» наражається на жорстку критику з боку Римо-католицької Церкви).

Церква вважає своїм обов'язком нести нормальні погляди на сутність чоловіка і жінки та їхнє призначення у світі, зокрема в такому надто мінливому як сучасний.

Хоча з першого погляду ця проблема видається не досить актуальною, навіть застарілою, однак вона існує і потребує нагального вирішення – мова йде про трудову дискримінацію жінок. Незважаючи на те, що сучасні жінки мають повний доступ до отримання кваліфікованої освіти та мають повне право на відповідне робоче місце, це право не завжди має пріоритетну лінію, а часом - зовсім ігнорується. Багато форм дискримінації, образливих для гідності та покликання жінки, продовжують існувати у сфері праці як наслідок історичних умов, що кривдили жінку, «прерогативи якої було спотворено», а сама вона «витіснена на маргінеси суспільства чи навіть перебуває у рабстві» [Компендіум соціальної доктрини церкви. – С. 188], такими категоричними словами оперує Церква щодо такої несправедливої ситуації, яка має місце на ринку праці. Така позиція Римо-католицької

Церкви дивує, тому що людина звикла сприймати християнське вчення щодо жінки, як тільки до дружини, матері та домогосподарки. Однак сучасна католицька позиція дуже сильно відрізняється від мислення середньовічної Церкви. На сьогодні католицька влада зацікавлена у вирішенні чи не всіх нагальних проблем сучасності, в тому числі й в налагодженні діалогу між суспільством і жінкою.

Загальний феміністичний рух, що захопив різною мірою весь світ, має своє «представництво» і в сучасній католицькій Церкві. Хоча соціально-християнський фемінізм і вважають найконсервативнішим відгалуженням в ідеології фемінізму, однак тонко відчуваючи зміни в суспільстві Римо-католицька Церква не проігнорувала феміністичні настрої соціуму й запропонувала власне бачення позиції сучасної жінки в суспільстві. Церква підтримує жінку, стає на захист її професійних прав, виступає за гідну оплату праці та проти ущемлення прав працюючих матерів, стоїть на позиції охорони жінки від сексуального насилля, рабства, наполягає на ліберальному відношенні до жінки, як до повноправного та рівноцінного члена суспільства.

Анотації

У статті **Погорілої Л.М. «Соціальна доктрина Римо-Католицької Церкви: творча робота жінки»** порушується ряд проблем соціального спрямування з погляду римо-католицького віровчення. Акцентується увага на жіночому потенціалі, який виступає новим щодо вирішення багатьох соціальних проблем сучасності. Зосереджується увага на позитивній позиції Церкви по відношенню до активної діяльності жінки в суспільствотворенні.

In the article of **Pogorila L.M. «The social doctrine of Catholic Church: the creation role of woman»** infringes the numbers of social problems in a view of Catholic doctrine. It rapt attention of women potential, which is a new to deciding of many social problems of modern life. It consider positive position of Church to active woman's work in social creation.

К.Вергелес * (м. Вінниця)

РУСИФІКАЦІЯ ПРАВОСЛАВ'Я В УКРАЇНІ ЯК ЗАСІБ АСИМІЛЯЦІЇ УКРАЇНСЬКОГО ЕТНОСУ

Пошук Україною своєї культурної ідентичності є одним із найактуальніших завдань в процесі розбудови незалежної держави. Визначаючись сьогодні в нових для себе координатах, Україна оглядається в минуле, щоб віднайти там продуктивні моделі співіснування з тими чи іншими народами. Виявилось, що важливу роль в самоідентифікації українців відіграла релігія і церква, які не тільки були маркерами українськості, але й формували останню. Проте не всі церкви, що панували в Україні, були орієнтовані на інтереси українського народу. Негативні наслідки для розвитку православ'я в Україні мала політика русифікації Російського самодержавства, яка торкнулась перш за все мовної, релігійної, культурної сфер. Про ці проблеми (насадження чужої мови і культури) невільно було писати аж до початку 90-х рр.. ХХ ст. Російські силові впливи на культуру подавалися як братська допомога, як слов'янська солідарність в боротьбі проти інших братів-слов'ян, зокрема поляків. Тому прийшла пора чесно і відкрито сказати про ті чинники, які перешкоджали повноцінному формуванню національної свідомості українства, позбавили його виразної ідентичності, призвели до часткової асиміляції українського етносу.

Дослідженням цієї проблеми досить активно займаються провідні вчені академічних інституцій: історики, політологи, релігієзнавці, культурологи, лінгвісти, археологи та інші. Серед них такі відомі фахівці, як Колодний А.М., Саган О.Н., Шуба О.В., Здіорук С.І. та інші, які у своїх дослідженнях звертають увагу на насильницьке насадження російської мови, культури та релігії не тільки в історії, але й в сьогоденні України.

Однак тема далеко не вичерпана, оскільки експансія чужої культури в Україні продовжується, тому такою актуальною видається обрана проблема. Актуальність визначає мету і завдання статті, які зводяться до необхідності з'ясування суті, форм та наслідків процесу русифікації православ'я в Україні. Автор ставить питання про причини та мотиви русифікації, які призводили до асиміляції українського етносу в рамках

* Вергелес К.М. – асистент кафедри філософії Вінницького національного медичного університету імені М.І. Пирогова.

Російської, а пізніше радянської імперії. Утиски в релігійній сфері виявилися найпродуктивнішими в справі знищення української нації.

Як відомо, Росія, у складі якої понад три століття перебувала Україна, політику розширення території провадила ще з XV ст. З 1462 по 1914 р. її територія збільшилася з 24 тис. кв. км. до 23,8 млн. кв. км, тобто майже у 1000 разів. Підраховано, що імперія шляхом зовнішніх завоювань та приєднань інших територій щоденно збільшувалася на 80 кв. км [Вольвач П. Геноцид або чому зникають українці на неосяжних просторах російської Імперії? [Електронний ресурс] - Режим доступу: <http://www.v-otechestvo.com.ua/modules.php?name=Pages&page=57>]. У сфері її економічного, політичного, релігійного впливу опинилося 146 народів. Рівень їх соціально-економічного, духовно-культурного та етнонаціонального розвитку був різним. Одні етнічні угруповання (росіяни, українці, білоруси, народи Прибалтики, Закавказзя, а також деякі народи Поволжжя) склалися у нації, інші — перебували на рівні донаціональних спільнот.

Найчисленнішою і панівною нацією у Російській імперії були росіяни — близько 43 відсотків всього населення. Усі інші народи, окрім слов'янських, зараховувалися царським самодержавством до так званих іногородців, які становили більшість населення — 57 відсотків. Неоднакові темпи розвитку поневолених Росією народів, їх політична та юридична нерівність, засилля ідеології великодержавного шовінізму, з одного боку, та місцевого націоналізму, з другого, викликали нетерпимість як до російського народу, так і один до одного.

Етнонаціональні відносини у Російській імперії були тісно пов'язані з релігійною ситуацією. Адже Росія була не лише поліетнічною, а й поліконфесійною державою з панівною православною релігією, яку сповідували понад 69 відсотків віруючих [Історія релігії в Україні: У 10-ти т. - Т. 3 Православ'я в Україні / За ред. А.Колодного, П.Яроцького, В.Климова. – К., 1998. – С.118].

Російські царі вважалися одночасно і главами держави, і главами церкви, верховними захисниками й охоронцями догматів православної релігії. Російські самодержці через спеціальний орган — Синод та через обер-прокурорів, які ними призначалися, керували церковними справами. Царизм постійно спирався на православ'я, надавав йому всіляку підтримку, а будь-які дії, спрямовані проти нього, розцінював як посягання на існуючий лад і державність Росії.

У свою чергу, православна церква, як державна релігійна організація, не могла займати позицію, відмінну від політики царського самодержавства. Вона брала участь у суспільно-політичному житті, збереженні та зміцненні імперії, русифікації народів, які входили до її складу, сприяла зміцненню самодержавної вертикалі на всій її території. Церква ідеологічно обслуговувала потреби царського самодержавства, підтримувала імперську

національну політику, ідеологію великодержавного шовінізму, сприяла розширенню «російського царства». Вона проповідувала зверхність православних над «іновірцями» та «інородцями», здійснювала місію проповіді християнства серед народів імперії та їх русифікацію. «Московський шовінізм у московській церкві, — писав М.Бердяєв, — це ... суто московська національна її прикмета. Московська церква насичена московським шовінізмом від гори до споду і в минулому і в сучасному» [Бердяєв Н.. Судьба Россиию Сб. статей. — М., 2002. — С. 78].

Оскільки Російська імперія була державою неоднорідною в етнонаціональному плані, у ній, поряд з православ'ям, існували інші релігії, які більшою чи меншою мірою були пов'язані з відповідними етнічними спільнотами. Православну релігію, окрім росіян, сповідувала більша частина українців та білорусів. У Західній Україні та Білорусії мали також вплив католицизм та греко-католицизм, у Середній Азії, Поволжі, на значній території Кавказу було поширене мусульманство, вірмени та грузини мали свої церкви — Вірмено-григоріанську та Грузинську православну, євреї дотримувалися іудаїзму. Крім того, у Росії існували старообрядництво, різні течії протестантизму (переважно пізнього), релігійного сектантства (христововіри, скопці, молокани, духобори та ін.).

Усіх ворогів Росії православна церква поділяла на «зовнішніх» і «внутрішніх». «Іновірці», які проживали в Російській імперії, зараховувалися до потенційних «внутрішніх» ворогів. Такий поділ визначав права віруючих: православні займали привілейоване становище, послідовники терпимих віросповідань обмежувалися у громадянських правах, нетерпимих — позбавлялися їх взагалі.

Важливу роль у відносинах між православ'ям та іншими конфесіями відігравала етнонаціональна належність віруючих. Так, хоча католицизм та греко-католицизм за основами своїх віровчень і культової практики були набагато ближчими до православ'я, ніж, скажімо, до лютеранства, нетерпимість православних до католиків та греко-католиків була більшою, ніж до лютеран. Негативізм до католицизму та греко-католицизму спричинявся ворожим ставленням росіян до поляків, частини українців і білорусів, які сповідували ці релігії.

Російська православна церква активно здійснювала як внутрішню, так і зовнішню місію. Внутрішня мала своєю метою подолання розколу у православ'ї та боротьбу із сектантством, зовнішня — навернення «інородців».

Слід зазначити, що чимало місіонерів Російської православної церкви були вихідцями з України. Одним із них був перший Іркутський єпископ Інокентій, який вів місіонерську роботу серед бурятів. Його справу продовжив єпископ Софроній, який теж народився в Україні. За час правління Іркутською єпархією він домігся того, що кількість парафій у ній зросла у чотири рази. Багато місіонерських зусиль до влаштування єпархії та духовних шкіл доклав у XVII ст. митрополит Тобольський і всього Сибіру, українець за походженням Павло Самбірський з Львівщини. На початку

XVIII ст. цією ж єпархією керував уродженець м. Ніжина на Чернігівщині єпископ Іоанн. Разом з іншими сибірськими святителями він канонізований Російською православною церквою.

Оскільки вважалося, що особи, які прийняли православ'я, ставали не лише членами церкви, а й росіянами, русифікації і християнізації набували виразних форм примусової етнічної асиміляції. В офіційних колах Російської імперії виходили із того, що зміна релігії тягла за собою і зміну національної належності.

Російська шовіністична політика етноциду щодо України почалася одразу після укладення україно-російської Переяславської угоди 1654 р. Вибір Москви як захисника України від поляків зумовлювався не стільки слов'янським походженням українців і росіян, скільки спільністю православної релігії. На той час у Богдана Хмельницького була можливість отримати для України протекторат з боку Туреччини та Кримського ханства. Але з цими потенційними кандидатами на протекторат українці різнилися вірою. Тим часом між українцями і росіянами конфесійних відмінностей не було. Тому приєднання України до Росії по суті відбувалося на ґрунті православ'я.

Оскільки в середині XVII ст. Україна була більш розвинутою в культурному плані, ніж Росія, після Переяславської ради, як зазначає І.Огієнко, «український вплив широкою річкою покотився на Москву і дедалі він ширшав все більше і більше» [Огієнко І. Українська Церква. – К., 1996. – С. 45]. Ці впливи проявлялися в багатьох сферах. Проте тривали вони недовго. Підкоривши Україну політично, Росія почала її тотальну русифікацію.

Асиміляційні впливи відбувалися майже в усіх сферах суспільного життя — економічній, суспільно-політичній, етнонаціональній, духовно-культурній, мовній, релігійно-церковній. Уже до кінця XVIII ст. в Україні майже цілком були ліквідовані свої органи державної влади, на місці яких активно впроваджувалися імперські структури російського зразка. Україну було розділено на 9 губерній, губернії — на повіти.

Подібно до того, як наприкінці XVI — на початку XVII ст. знатні українські роди масово ополячувалися, у XVIII ст. українське дворянство активно русифікувалося. Перебуваючи на державній службі і дбаючи про свою кар'єру, вони ставали «людьми двох націй». Особливо прискорився цей процес після видання Катериною II 1785 р. «Хартії дворянських вольностей», згідно з якою українська старшина була зрівняна у правах із російським дворянством, що надавало їй можливість отримувати державні пости аж до канцлерів та міністрів при царському дворі, а також посади у приєднаних до Росії землях.

Національна самосвідомість була значно послаблена не лише у тих українців, що несли державну службу, але й у тих, що безпосередньо жили в Україні. Оскільки станова належність вважалася не менш важливою, ніж національна, чимало українців мирилися із своїм статусом малоросів, а деякі

з них, набуваючи менталітету недержавного народу, почали навіть гордитися перебуванням у складі «великої і сильної» Російської імперії.

Проведенню асиміляції та русифікації сприяли також об'єктивні причини — етнічні та міграційні процеси, що відбувалися в українських землях, особливо у ХІХ ст. Доки господарство України було аграрним, доти її населення було переважно українським. Ще 1800 р. українці становили 90 відсотків населення, а на Лівобережжі їх чисельність сягала 95 відсотків [Субтельний Орест. Україна: Історія: учебное пособие / О. Субтельний. - 3-тє вид., перероб. і доп. - К.: Либідь, 1993. - С. 440]. У ХІХ ст. частка українців зменшилася до 80 відсотків, тоді як чисельність іноетнічного населення, переважно росіян та євреїв, значно зроста.

Збільшення чисельності росіян в Україні відбувалося завдяки переселенню підприємців з Росії, що вкладали свої капітали в українську промисловість, та російського пролетаріату, який отримував тут набагато більшу заробітну платню, ніж на батьківщині. В Україні селилися також російські дворяни, що отримували тут маєтки, демобілізовані солдати, царські чиновники, російськомовні євреї, які займалися торгівлею та комерційною діяльністю. В українські землі втікали переслідувані в Росії старообрядці.

Російська імперія будь-якою ціною намагалася створити єдиний геополітичний простір. При цьому не лише ігнорувалися національні особливості українців, а й робилися всілякі спроби теоретичного обґрунтування «законності» їх русифікації та асиміляції. Видавалося чимало спеціальної літератури, в якій пропагувалася ідея, що великороси, малороси та білоруси — це лише гілки єдиного російського народу. Україна вважалася не самостійною геополітичною одиницею, а «російським краєм», українці ж — не самостійним народом, а лише «плем'ям» російського. Чим скоріше вони розлучаться із своєю мовою, культурою, звичаями та традиціями, тим швидше стануть справжніми «росіянами». Переяславська рада тлумачилась не як приєднання України до Росії, а як возз'єднання розрізнених частин одного народу в єдине ціле. Українська мова теж не визнавалася самостійною, а вважалася великоруською говіркою, зіпсованою польським впливом. Відтак українська мова і українська книга - як світська, так і церковна - не мали права на існування.

Російський уряд і церква протягом століть намагалися викоринити українську мову із церковного вжитку. Ще 1622 р. російський цар Михайло та патріарх Філарет почали виступати проти українського церковного книгодрукування, наказавши зібрати по всій Московщині примірники видрукованих в Україні книг.

Таким чином, російський царизм та православна церква, ставши на відверто антиукраїнські позиції, почали усувати мирян від участі у церковному житті, уніфікувати церковну службу, витіснити українську мову та елементи української культури із богослужбової практики, активно нав'язуючи свій стиль життя, мову, церковні звичаї і традиції. Будь-які

спроби захистити українську мову, книгу, зберегти національні елементи в культурі та церкві, ким би вони не робилися, розцінювалися царизмом та церквою як «приховане зазіхання на державну єдність Росії».

Об'єктом русифікації релігійно-церковної сфери передусім стала Київська митрополія, яка завдяки автономному статусу та віддаленості від свого духовного центру — Константинопольського патріархату — впродовж кількох століть безперешкодно впроваджувала національні елементи у релігійно-церковне життя. Це дало змогу українському православ'ю викристалізуватись у національно самобутнє духовне явище. Як зазначає Ю.Федорів, «після Переяслава, політичної угоди з гетьманом Хмельницьким, православна московська Церква пішла наступом на незалежну досі Київську митрополію... З того часу починається ступеневий занепад і планова русифікація нашої православної Церкви» [Історія церкви в Україні [Текст] : историческая литература / Ю. Федорів. - Торонто : [б/м], 1967 (Ukrainian Publishers Limited) . – С. 62].

Одним із дієвих чинників, який активно використовувався Російською православною церквою у процесі русифікації українського етносу та релігійно-церковного життя в Україні, було своєрідне проведення кадрової політики. Починаючи з часів царювання Петра I, широко використовувалося так зване «кадрове перемішування» духовенства, тобто направлення російських священиків на церковну службу в Україну, а українських — у Росію. Тим самим передбачалося досягнення подвійної мети: в Росії здійснювалася русифікація українського духовенства, а в Україні — русифікація української пастви. Церковна русифікація України провадилася в основному «згори», тобто через вищу церковну ієрархію. Про це переконливо свідчить національна належність представників вищої церковної влади в Україні [Євсєєва Т. Церковна еліта та її роль у формуванні політичної самосвідомості в Україні // Укр. істор. журнал. – 1999. - №2. – С. 89-103].

Українська церковна еліта, у свою чергу, піддаючись русифікаційним впливам, перестає вболівати за українську національну справу й у церковних питаннях починає орієнтуватися на Москву, на російські церковні структури.

Після приєднання України до Росії з Києва у Москву перемістився центр освіти, культури і релігії. Внаслідок такого переміщення почався занепад Києво-Могилянської академії [Хижняк З., Маньківський В. Історія Києво-Могилянської Академії. – К., 2003. – С. 45]. Із високоавторитетного і широкопрофільного освітнього центру європейського рівня вона перетворилася на провінційний духовний навчальний заклад. Російський дух насаджувався у Харківській, Полтавській, Чернігівській, Одеській, Кам'янець-Подільській, Катеринославській, Холмській та інших духовних академіях і семінаріях. Із центрів духовності та культури на осередки русифікації перетворюються православні монастирі в Україні [Климов В. Українські православні монастирі та чернецтво: позиція в національній історії. - К.: Інститут філософії, 2008. – С. 323].

Потрапивши під зверхність Московського патріарха, Українське Православ'я саме стало спочатку об'єктом, а потім суб'єктом русифікації власного народу, опорою російського самодержавства в Україні. За час перебування у складі Російської православної церкви воно значно втратило свої національні риси і по суті перестало існувати як самостійне та самобутне духовно-культурне явище.

Православні церковні структури, особливо на Лівобережній Україні, зрусифікувавшись, значною мірою втратили національні особливості, наповнилися шовіністичним змістом. В такий спосіб під натиском режиму Українська Православна Церква була змінена на Московську державно-політичну установу, що мала служити визиску своїх власних мирян. З цих причин Українська Церква втратила свій давній престиж і зв'язок з народом та водночас свій вплив на розвиток його духовного та національного життя. Перед шовіністично налаштованими церковними ієрархами та священниками, переважно російського походження, стояло завдання викоринювати українські національні церковні традиції і впроваджувати російські.

Але як не намагалася Російська православна церква знищити національний дух українського народу, рідне українське слово, народні звичаї, обряди, проте повністю їх викоринити так і не вдалося. Всупереч офіційним церковним приписам, тотальна світська і церковна русифікація, постійно нашттовхуючись на українські національні устої, не змогла пронизати всю товщу народного життя, його культуру, мистецтво, проникнути в потаємні глибини національного світогляду. Рядове духовенство українського походження та простий народ, як і раніше, дотримувалися національних звичаїв, обрядів і традицій, чинили спротив церковній денаціоналізації та русифікації.

Після приєднання Київської митрополії до Російської православної церкви вона поступово починає втрачати риси національної самобутності та самостійності, які мала раніше [Колодний А. Нинішній стан православ'я України як вияв його історії // Релігійна свобода. Релігія і церква в Україні: уроки минулого і проблеми сьогодення. Науковий щорічник / За загальною редакцією А. Колодного, М. Новиченка, О. Сагана. – К.: Світ Знань, 2003. - С. 80-81]. Соборний устрій митрополії скасовувався, обмежувалося церковне самоврядування, призначення єпископів відбувалося за участю московського царя. Київський митрополит позбувся права на власну друкарню, юрисдикцію над монастирями на своїй території. Було здійснено секуляризацію церковних і монастирських маєтків, духовенство переведено до рангу державних службовців.

Під час царювання Петра I та Катерини II політика світської і церковної русифікації України стала значно активнішою й набула цілеспрямованого характеру. Долаючи українські мовно-культурні особливості, а також польські національно-релігійні впливи, Росія повела активний наступ на українську мову, національну освіту, заборонила видання українських церковних книг, будівництво та розпис храмів в українському національному

стилі. Русифікація світськими та релігійними засобами, у процесі якої активно впроваджувалася російська культура, мова, звичаї, спричиняла у частини населення України подвійну (українську та російську) ідентичність, породила білінгвізм у виробничій, побутовій та церковній сферах.

Слід зазначити, що російський асиміляційний та русифікаційний впливи в різні часи і в різних регіонах України були неоднаковими [Українська ідентичність і консолідація країни [Електронний ресурс] - Режим доступу: http://buklib.net/component/option,com_jbook/task,view/Itemid,99999999/catid,75/id,765/]. Особливою зоною впливу російського самодержавства і Російської православної церкви був західний регіон України, зокрема Галичина та Волинь. Після включення Правобережжя України до складу Російської імперії цей край став об'єктом тотального опрацювання і русифікації [Стоколос Н.Г. Конфесійно-етнічні трансформації в Україні (XIX – перша половина XX ст.). – К., 2002. – С. 312].

Асиміляційній політиці та всеохоплюючій русифікації свідомим українством майже завжди чинився вселякий спротив, тому вона не досягала бажаного успіху ні у світській, ні у релігійно-церковній сферах.

Розглянувши всі проблеми русифікації православ'я, **можна дійти висновку**: одними із головних причин несприйняття частиною українців росіян та офіційного російського православ'я призвело до появи та поширення серед народу антиросійських настроїв, релігійного скептицизму, стихійного атеїзму. Одним із яскравих прикладів є усна народна творчість українців. За таких умов частина української інтелігенції почала шукати засобів задоволення своїх духовних потреб у західній філософії та протестантизмі, селянство — переважно у сектантстві.

Звичайно, за наявності побутової етнічної нетерпимості до росіян в українців не могло бути щирої любові до російської церкви і російського духовенства. Відтак в українського народу національне визволення майже завжди супроводжувалося бажанням мати власну церкву. Воно було закономірною реакцією на російський світський і релігійний шовінізм.

Таким чином, перебуваючи тривалий час у складі Російської православної церкви, Українське Православ'я значно зрусифікувалося і втратило спроможність до виконання функції національного інтегратора українського народу та суспільства.

Українському Православ'ю не вдалось виконати повністю свою культурно-етнічну місію — створити націю, здатну для самостійного національного життя.

Анотації

У статті Вергелеса К.М «Русифікація православ'я в Україні як засіб асиміляції українського етносу» розглядається процес русифікації українського православ'я в його історичному та актуальному контекстах. Доводиться, що імперська політика Росії щодо українців успішно

реалізовувалася російською церквою, що врешті призводило до асиміляції українського народу.

In the article of **Vergeles Kostyantyn «The rusification of the Orthodoxy in Ukrainian as a mean of assimilation of Ukrainian people»** the process of rusification of Ukrainian Orthodoxy is examined in its historical and actual contexts. It is proved that the imperial policy of Russia in relation to Ukrainians was successfully realized by the Russian church, that in the end is resulted to the assimilation of the Ukrainian people.

*В.Борщевич** (м. Луцьк)

ВИЯВИ НАЦІОНАЛЬНОЇ ТОТОЖНОСТІ ПРАВОСЛАВНОГО ДУХОВЕНСТВА ВОЛИНИ У 40-80-х рр. ХХ ст.

Під час німецько-радянської війни та у наступні десятиліття волинське православне духовенство функціонувало в умовах нав'язаного соціального гетто, яке мало забезпечити поступову асиміляцію суспільної групи відповідно потребам тоталітарного режиму. У цій ситуації національне самоусвідомлення частини священноієреїв абсолютно не вписувалось у координати релігійно-етнічної політики нацистів та, пізніше, у процес творення радянського народу. Питання національної ідентичності залишається актуальним і нині, коли воно ставиться в основу новітнього українського державотворення, спричинило поділ у православному полі.

Національна свідомість волинського духовенства в роки війни та у добу радянського тоталітаризму так і не стала темою окремого дослідження. На теперішній час науковці лише частково торкались проблеми. Хоча ще у 1960 р. голова Ради у справах РПЦ В. Куроєдов говорив, що залишки релігійних пережитків сприяють збереженню буржуазних націоналістичних настроїв [«Проявляют бдительность, своевременно пресекать антисоветские выпады духовенства» Доклад председателя Совета по делам Русской православной церкви при СМ СССР В. А. Куроедова на Всесоюзном совещании уполномоченных, 1960 г. // Исторический архив. – 1999. – № 2. – февраль. – С. 64-91]. Укладачі першого тому збірника документів і матеріалів «Мартирологія українських церков» Осип Зінкевич та Олександр Воронин, аналізуючи національний склад єпископату Російської церкви в Україні станом на 1986 р., сподівались, що у випадку відродження українського православ'я походження деякого із них, можливо,

* Борщевич В.Т. – кандидат історичних наук, докторант Волинського національного університету імені Лесі Українки.

відіграє певну роль [Російська (Руська) православна церква в УРСР в юрисдикції Московської патріархії // *Мартирологія українських церков. Том 1.: Українська православна церква: документи, матеріали, християнський самвидав України / Упор. і ред. О.Зінкевич, О.Воронин. – Торонто: Українське видавництво “Смолоскип” ім. В. Симоненка, 1987. – С. 929]. В. Милуш зазначав, що радянський режим зараховував багатьох священиків-викладачів Волинської духовної семінарії до націоналістів, що й стало однією із причин закриття навчального закладу [Милуш В. *Волинська духовна семінарія в Луцьку (1946-1964 рр.)*. – Рівне: «Волинські обереги», 2001. – С. 27].*

Об’єктом дослідження у даній роботі є волинське православне духовенство, а **предметом** – еволюція його національної свідомості у воєнних реаліях та в умовах радянського тоталітаризму. З огляду на недостатню увагу науковців до питання, **метою** ставимо окреслити глибину національної ідентифікації і форми її вияву, для чого маємо виконати такі **завдання**: виявити джерела національного самоусвідомлення; вплив зовнішніх і внутрішніх чинників на процес ідентифікації; коливання рівня свідомості у різні часові проміжки; окреслити соціальний статус українських священиків.

Початок німецько-радянської війни стероризоване комуністичним режимом населення Волині у більшості сприйняло із надією на краще існування – без репресій, а також як можливість національного державотворення. Одним із перших вагомих виявів національної свідомості стала підтримка Акту проголошення Української Держави у Львові 30 червня 1941 р. Єпископ Луцький Полікарп (Сікорський) видав 10 липня спеціальне архіпастирське послання, у якому привітав відроджену Українську Державу, де неодмінно постане Українська вільна православна церква [Архіпастирське послання преосвященнішого Полікарпа, єпископа Луцького до всіх українців, сущих на Волині, 10 липня 1941 р. // *Новий літопис. – 1961. – Ч.1. – жовтень-грудень. – С. 24]. Після цього акту на хвилі національного піднесення у низці населених пунктів краю насипано й освячено символічні могили на честь полеглих борців за волю України. Одна з таких подій відбулась 7 вересня у с. Кустин, де чин освячення виконав о. Іван Сиротенко [Хроніка // *Волинь. – 1941. – Ч. 3. – 14 вересня]. Серед присутніх був і колишній посол до сейму Польщі Степан Скрипник. Через дев’ять днів у с. Дермань о. Євген Кульчинський освятив будівлю місцевої української гімназії [Хроніка // *Волинь. – 1941. – Ч. 4. – 24 вересня]. Свою національну позицію о. Данило Штуль демонстрував ініціативою збору грошей на будівництво пам’ятника героям Базару. Сталося це 21 листопада у с. Заліси на Ковельщині, де священик очолював місцеву «Просвіту» [Хроніка // *Волинь. – 1941. – Ч. 26. – 21 грудня].****

Організаційне оформлення Автокефальної церкви знайшло активну підтримку серед патріотичного духовенства. У середині січня 1942 р.

Дубенська церковна рада заявила про заходи з підпорядкування парафій митрополиту-адміністратору Полікарпу (Сікорському), як про необхідну складову власної діяльності [З церковного життя // Український голос. – 1942. – Ч. 5(20). – 29 січня]. Тоді ж до Автокефальної церкви приєдналась церковна рада Ставрова, котра об'єднувала села Ставрів, Перекладовичі, Вільмазів, Більче і Кальнятичі [Ще постанови // Український голос. – 1942. – Ч. 5(20). – 29 січня]. До Луцька у січні прибув представник Київської церковної ради, настоятель Андріївського собору о. Петро Кас'янчук [Делегат із Києва // Український голос. – 1942. – Ч. 5(20). – 29 січня]. Він звернувся до владики Полікарпа (Сікорського) з проханням приїхати у Київ або прислати єпископа-українця.

У відповідь віруючі підтримували дії патріотичного духовенства. На Йордан у Ковелі хресний хід начолі із о. І. Губою та о. Гурським нараховував майже дві тисячі осіб [Йордан у Ковелі // Український голос. – 1942. – Ч. 5(20). – 29 січня]. У Любомлі він також нараховував кілька тисяч православних, де, крім вірних з містечка, були селяни з сусідніх населених пунктів, відділ української міліції, грав духовий оркестр, а священик М. Покровський проповідував на релігійно-національну тему [Урочисте Водохреща в Любомлі // Волинь. – 1942. – Ч. 13(41). – 15 лютого]. З нагоди 24 річниці проголошення Четвертого універсалу 25 січня 1942 р. у Луцькому соборі архієпископ Полікарп у співслужінні із духовенством відправив молебень. Слово перед молебнем виголосив протоієрей Микола Малюжинський.

Першого лютого 1942 р. у Годомичах Ківецівського району проведено академію, присвячену героям Крут. Панахиду відслужив о. В. Шиприкевич, він також виголосив відповідну проповідь [Хроніка // Волинь. – 1942. – Ч. 15(43). – 22 лютого]. Таку ж акцію здійснено у Костополі, де відправляв службу о. Радивонік, а голова місцевої «Просвіти» о. Васильцев звернувся до присутніх із патріотичним словом [Державний архів Рівненської області (далі – ДАРО), Ф.р-28, Оп.1, Спр. 21, Арк.88-89]. Однак, далі цього справа на Костопільщині не пішла. У складі утвореної 23 лютого Костопільської церковної ради не знайшлося жодного священика [ДАРО, Ф.р-30, Оп.1, Спр. 5, Арк.31].

Більш прогресивним виявилось духовенство Вербського району. З ініціативи протоієрея Міцкевича на нараді в районній управі наприкінці лютого було постановлено відправляти богослужіння українською мовою [Хроніка // Волинь. – 1942. – Ч. 22(50). – 19 березня]. Українською відправив панахиду по Т. Шевченкові 10 березня у Пінську архієпископ Олександр (Іноземцев), проповідував о. Калинович [Хроніка Волині // Волинь. – 1942. – Ч. 32(60). – 30 квітня]. Рідною мовою за спокій душі Кобзаря молився у Покровському храмі Проскурова місцевий благочинний о. Микола Скрипник з дияконом Рижевським [Українське життя: Відзначення пам'яті Тараса Шевченка // Волинь. – 1942. – Ч. 25(53). – 29 березня]. Про розвиток українського життя на Берестейщині писала 3 травня 1942 р. газета

«Волинь». Повідомлялося, що у Жабинському районі Берестейської округи діє Український комітет начолі із священником с. Сехновичі о. Ігорем Залізнякам [Хроніка Волині // Волинь. – 1942. – Ч. 33(61). – 3 травня].

Патріотичні акції, незважаючи на обмеження з боку окупаційного режиму, тривали і в середині 1942 року. Священик Данило Штуль у неділю 21 червня посвятив могилу і хрест борців за волю України у с. Заліси Заболотівського району на Ковельщині [Хроніка Волині // Волинь. – 1942. – Ч. 50(78). – 8 липня]. Єпископ Рівненський Платон (Артемюк) у липні 1942 р. закликав підвладне духовенство впроваджувати рідну мову у відправи, відроджуючи національне православ'я [ДАРО, Ф.р-281, Оп.1, Спр.4, Арк.131]. У Малинську 17 серпня посвячено синьо-жовті прапори. Дійство відбулось після урочистої служби у присутності відділу місцевої поліції і пожежної команди [ДАРО, Ф.р-28, Оп.1, Спр.15, Арк.96].

З часом діяльність національно свідомого духовенства наштовхувалась на перешкоди як з боку нацистського режиму, так і найбільш радикальних прихильників єдності із Московською патріархією. Один із таких конфліктів за підтримки гебітскомісара стався 24 січня 1943 р. у Заславі, коли благочинний Автономної церкви о. Михайло Семенюк намагався захопити для відправ місцевий собор [ДАРО, Ф.р-281, Оп.2, Спр.2, Арк.6]. У Вишгородецькому деканаті за повідомленням від 28 січня благочинного о. С. Кострицького ситуація виглядала перспективно. Для подальшого приєднання громад до Автокефальної церкви потрібно було кілька молодих енергійних українських священників [ДАРО, Ф.р-281, Оп.1, Спр.13, Арк.60]. Піонером Української церкви у Славутському районі став у середині 1943 р. о. Василь Міськов. Він організував у Білашеві єдину у районі українську громаду [ДАРО, Ф.р-281, Оп.2, Спр.1, Арк.32]. Брак українського духовенства відчувався і на Костопільщині. У середині 1943 р. у районі лише три громади приєдналися до Автокефальної церкви. Рівненське церковне управління 1 липня призначило благочинним Степанського деканату о. Іларія Туржанського [ДАРО, Ф.р-281, Оп.1, Спр.21, Арк.10].

Зразковим священником парафії сіл Чудниця і Янівка Гощанського району Рівненської округи вважали місцеві віруючі о. Петра Герасимчука. До прийняття ієрейського сану він протягом тридцяти років працював на культурно-освітній ниві. З призначенням священника українські відправи стали нормою, створено церковне братство [ДАРО, Ф.р-281, Оп.1, Спр.4, Арк.74]. Для організації автокефальних парафій на Крем'яччині на початку серпня 1943 р. делеговано о. Олександра Вітенка [ДАРО, Ф.р-281, Оп.1, Спр.3, Арк.67].

Нацистські репресії 1943 р. безпосередньо торкнулись українського духовенства Волині. Ще 28 травня під час аудієнції митрополита Полікарпа (Сікорського) з генерал-комісаром Волині і Поділля Шене владиці було заявлено, що «серед духовенства Автокефальної церкви також трапляються випадки агітації за бандитизм [український визвольний рух]» [ДАРО, Ф.р-30, Оп.2, Спр.16, Арк.198]. Духovenство Автокефальної церкви стало об'єктом

переслідувань окупаційного режиму, котрий вважав, що воно в силі вплинути на українських підпільників. На початку жовтня 1943 р. у Крем'янці у в'язниці перебував о. Дубицький з Шумська [ДАРО, Ф.р-30, Оп.2, Спр.32, Арк.97]. У середині місяця нацисти розстріляли в'язнів Рівненської тюрми, серед яких і кілька священників Автокефальної церкви. Наприкінці 1943 р. польські партизани замордували о. Анастасія Абрамовича з сім'єю [Сагайдаківський Віталій, свящ. Правди не втопити. Спогади з 50-річчя пастирства: 1927-1977 рр. – Торонто, 1977. – 362 с. – С. 86].

На початку 1944 р. радянські війська витіснили німців з території Волині. Заходи радянського режиму в церковній ділянці поставили національне самоусвідомлення православного духовенства поза законом. Частина патріотичного духовенства виїхала перед наближенням німецько-радянського фронту на Захід, а ті, хто залишився, змушені були маскуватися. Лише одиниці з них виявляли свою позицію. На 1 липня 1944 р. 25 священників і дияконів Рівненської області із 321 священнослужителя визнали, що належать до автокефальної церковної орієнтації [ДАРО, Ф.р-204, Оп.11, Спр.1, Арк.7]. У Локачинському районі Волинської області під час війни 16 із 19 церков належали до Автокефальної церкви. Однак у середині серпня 1944 р. усі вони визнавали владу Московської патріархії [Державний архів Волинської області (далі – ДАВО), Ф.р-393, Оп.3, Спр.1, Арк.24]. Тоді ж приєднано до РПЦ Дерманський монастир Автокефальної церкви [ДАРО, Ф.р-204, Оп.11, Спр.435, Арк.15-16]. Український священник Микола Зелінський, настоятель у Бердичеві, у серпні 1944 р. виступав проти повторного рукоположення автокефальних священників [Державний архів Житомирської області, ф.76, Оп.2, Спр.12, Арк.76].

Священник Василь Коробчук поширював серед віруючих відозви українського підпілля. Радянські каральні органи здійснили негласний обшук на квартирі священнослужителя. Шантажуючи виявленими антирадянськими листівками, режим домігся вербовки ієрея. У січні 1945 р. о. В. Коробчук загинув [Борщевич В. Волинський пом'яник. – Рівне, 2004. – С. 157]. Тоді ж уповноважений у справах Російської церкви у Волинській області М. Діденко повідомляв керівництву про значну кількість націоналістів серед місцевого духовенства. Це, зокрема, о. Шах, о. Тарновський, о. Карась, о. Грушко, о. Зелінський [ДАВО, Ф.р-393, Оп.3, Спр.1, Арк.70]. «До мене звертаються з питаннями служителя культу, серед них і єпископ, - писав уповноважений, - якою мовою служити в церквах; потрібно пам'ятати, що переклади з церковно-слов'янської українською мовою просякнуті петлюрівщиною» [Там само. - Арк.74]. В інформаційній доповіді 3 квітня 1945 р. той же уповноважений зауважував: українські священники зволікають з реєстрацією. Колишній автокефальний благочинний Заболоттівського району о. Данило Штуль ігнорував вимогу радянської влади про облік, сім місяців не з'являвся до російського єпископа о. Федір Зай [ДАВО, Ф.р-393, Оп.3, Спр.2, Арк.23].

Наступним кроком режиму і російської церковної влади з денационалізації духовенства і вірних стало рішення про вилучення з

практики партитур і молитвословів з молитвою «Боже, Великий, Єдиний» [ДАРО, Ф.р-204, Оп.11, Спр.11, Арк.6]. Не влаштував радянську владу і контингент абітурієнтів Луцьких богословсько-пастирських курсів (пізніше реформованих в семінарію). На думку уповноваженого, більшість із кандидатів становили ворожі радянській владі елементи [ДАВО, Ф.р-393, Оп.3, Спр.3, Арк.1-4]. У Менчицях Порицького району Волинської області священник М. Абрамович користувався винятковим авторитетом серед віруючих. У грудні 1945 р. у місцевій церкві відправлялось українською мовою, діяло братство, хор виконував колядки тощо [ДАВО, Ф.р-393, Оп.3, Спр.5, Арк.27].

У кінці 1945 р. радянські спецслужби здійснили арешти групи священників Межирицького району, котрі підтримували зв'язок з українським підпіллям [Стенограма совещання секретарей обкомів КП(б)У, начальников облуправлений НКВД, НКГБ, командующих военных округов от 14 февраля 1946 г. // Український здви́г: Волинь. 1919-1955. Документи і матеріали / Упор. Володимир Сергійчук. – Київ: Українська видавнича спілка, 2005. - С.587]. У Свято-Василівській церкві м. Володимир-Волинський у середині 1946 р. представники радянської влади виявили контрреволюційну літературу, яку переховував о. Герштанський. У приміщенні Миколаївського храму міста радянські клерки знайшли 6 примірників «Молитви за Україну». Настоятель храму о. Марковський служив українською [ДАВО, Ф.р-393, Оп.3, Спр.5, Арк.75]. Уповноважений М. Діденко зауважував також, що на погостах церков у селах Шельвів Локачинського та Озденіж Луцького районів та в інших населених пунктах збереглись символічні могили на честь «українсько-німецьких банд» [Там само, Арк.72].

Протягом перших років радянської влади на Волині зберігались елементи націотворчих чинників у церковному житті. Уповноважений у Волинській області М. Діденко, підсумовуючи результати першого кварталу 1947 р., зазначав, що більшість духовенства області відправляло українською мовою і спроби єпископа Варлаама (Борисевича) змінити ситуацію виявились одноразовими і неефективними [ДАВО, Ф.р-393, Оп.3, Спр.7, Арк.36]. Так, у с. Сільце існував окремий церковний хор для виконання церковних піснеспівів українською мовою, який очолював його регент Яременко, що був «по духу націоналіст» [Там само, Арк.33]. Сам же єпархіальний архієрей, на думку уповноваженого, протегував священникам-націоналістам.

Окремим напрямком заходів режиму з денационалізації духовенства і віруючих стало вилучення примірників журналу «Церква і нарід» з парафіяльних бібліотек. На 10 квітня 1947 р. перевірено 92 церкви Волинської області і вилучено 2086 примірників видань, серед них більшість становили числа журналу [ДАВО, Ф.р-393, Оп.3, Спр.7, Арк.56]. За підрахунками єпископа Варлаама (Борисевича) у червні 1947 р. в усіх 150 православних парафіях Крем'яччини відправи здійснювались українською,

а в Волинсько-Рівненській – у 297 церковно-слов'янською і в 388 частково або ж повністю українською [Борщевич В. Українське церковне відродження на Волині (20-40-ві рр. ХХ ст.). – Луцьк: РВВ «Вежа» Волинського державного університету імені Лесі Українки, 2000. – С. 235].

Певний час режимові не вдавалось росіянізувати навчально-виховний процес у Волинській духовній семінарії. Протягом 1946/1947 навчального року викладання здійснювали українською мовою [ДАВО, Ф.р-393, Оп.2, Спр.4, Арк.13]. Також режим фіксував низку випадків участі дітей православних священників краю у визвольному русі. У звіті за Четвертий квартал 1947 р. уповноважений М. Діденко серед таких назвав о. Антонія Огородника та о. Сидора Вакуловича [ДАВО, Ф.р-393, Оп.3, Спр.6, Арк.115].

Поступово радянській владі репресіями та створенням неможливих умов праці вдалося позбутись українського духовенства. Наприклад, священники о. І. Галюк та о. В. Дубневич змушені були виїхати у Кіровоградську єпархію [ДАВО, Ф.р-393, Оп.3, Спр.9, Арк.47]. Незначна кількість із тих, хто залишився на Волині, усе ж продовжували пасивно демонструвати українську позицію. У травні 1948 р. уповноважений виявив у с. Порськ Голобського району елементи української національної символіки в оформленні інтер'єру храму та хрестів на могилі священника і біля церкви [Там само. - Арк.51]. Настоятель о. Ігор Трилеський був рукоположений у 1943 р.

Станом на 6 жовтня 1948 р. М. Діденко нарахував у Волинській області 51 священника і диякона, ворожого радянській владі. Критеріями відбору стали: факт переселення з Холмщини і Підляшшя, перебування на окупованій території, висвята Полікарпом (Сікорським), приналежність до Автокефальної церкви, участь дітей чи родичів в УПА [ДАВО, Ф.р-393, Оп.3, Спр.9, Арк.174-183]. У січні 1949 р. уповноважений облікував 27 священників, рукоположених митрополитом Полікарпом [ДАВО, Ф.р-393, Оп.3, Спр.11, Арк.9].

Радянські спецслужби ще у 1950 р. констатували зв'язок волинського духовенства з «українськими націоналістами» [Архів УСБУ у Волинській області, Спр.453, Арк.10]. Не вдалось побороти українськість і в стінах Волинської духовної семінарії. Протягом 1953/1954 навчального року керівництво навчального закладу змушене було визнати, що курс російської мови пройдено у скороченому варіанті через недостатні знання мови вихованцями семінарії [ДАВО, Ф.р-393, Оп.2, Спр.45, Арк.16]. Коли ж єпископ Паладій (Камінський) з метою удосконалення навчально-виховного процесу семінарії запропонував поповнити новими кадрами викладацько-виховательський колектив, влада відреагувала негативно. Уповноважений Богданов запитував 3 лютого 1956 р. у рівненського колеги П. Дубовика про політичну благонадійність о. Олексія Остапчука, о. Івана Ворони, о. В'ячеслава Фабіанського, о. Миколи Закидальського, о. Серафима Жолткевича, о. Володимира Сендульського та о. Євгена Паленка [ДАРО, Ф.р-204, Оп.11, Спр.92, Арк.23]. Оскільки усі перераховані ієреї належали у

роки війни до Автокефальної церкви, їх включення у корпорацію викладачів виявилось неможливим.

Протягом тривалого часу представники духовної верстви залишались потенційно сприйнятливими до ідей національного самоусвідомлення. Наприклад, у 1957 р. із 118 сестер Корецького монастиря 113 (96%) були українками за національністю [ДАРО, Ф.р-204, Оп.11, Спр.94, Арк.36]. Через рік у звіті про обитель уповноважений писав про наявність серед сестер трьох груп, котрі борються за владу. Одна із найвпливовіших складалась із черниць місцевого походження під керівництвом Марії Одар'євої, у минулому пов'язаної із українським підпіллям. «Ця група, без сумніву, - підсумовував уповноважений, - надихається зі сторони буржуазно-націоналістично настроєних елементів» [ДАРО, Ф.р-204, Оп.11, Спр.94, Арк.11].

Символічною постаттю українського духовенства у радянських документах 1958 р. виступив о. Афіноген Павлюк. Голова Мізоцького райвиконкому Користін 4 червня у листі уповноваженому П. Дубовику повідомляв про антирадянську діяльність священика. Він не лише проповідував ідеї Полікарпа (Сікорського), продовжував відправляти у храмі с. Устенське-ІІ (с. Дермань) Мізоцького району українською мовою, незважаючи на розпорядження єпархіального архієрея про запровадження церковно-слов'янської, але й виказував незадоволення існуючим державним ладом, поширював проамериканську пропаганду, засуджуючи молодь, котра вступає у комсомол і вірив, що прийде час і в школах викладатимуть Закон Божий [ДАРО, Ф.р-204, Оп.11, Спр.110, Арк.175-176]. Усі перераховані якості не влаштовували радянську владу і від імені райвиконкому її голова наполягав на позбавленні о. Павлюка сану.

Українськість волинських священиків виявлялась також у випадках, коли громади вимагали від настоятеля відправ рідною мовою. У Новому Корці священик Давидович обіцяв громаді служити українською, якщо його приймуть на парафію [ДАРО, Ф.р-204, Оп.11, Спр.118, Арк.53]. У даному випадку переміг єпархіальний архієрей, котрий направив у Корець о. Ярослава Антонюка для приборкання «українсько-націоналістичних пристрастей» [Архів Луцько-Волинського єпархіального управління (далі – АЛВСУ), колекція документів]. Про «націоналістичне» минуле пригадувала радянська влада й у випадку втрати контролю над священнослужителем. Весною 1963 р. загострилось питання стосовно функціонування Троїцького собору у Луцьку. Одним із об'єктів наступу режим обрав першого соборного священика о. Дмитра Павловича. У березні 1962 р. газета «Радянська Волинь» надрукувала фейлетон, присвячений «проступкам» о. Павловича. Насамперед, пригадано минуле отця, його виступи на підтримку самостійної України у роки війни, антирадянські проповіді, за які отримав від митрополита Олексія (Громадського) нагороду золотим наперсним хрестом [Костецький Д., Сенченко Л. Отець Дмитро Многогрішний // Радянська Волинь. – 1962. – 13 березня]. Уповноважений А. Федулов у листі

керівництву 16 березня 1962 р. вимагав усунути ієрея з посади настоятеля [ДАВО, Ф.р-393, Оп.2, Спр.95, Арк.79-81].

У 1963 р. максимального напруження сягнула ситуація навколо Волинської духовної семінарії у Луцьку. Одним із засобів тиску режиму стало створення штучного дефіциту абітурієнтів. Так, серед аргументів з недопущення вступників лунало звинувачення їх у націоналізмі [ДАВО, Ф.р-393, Оп.2, Спр.100, Арк.150]. Подібні закиди адресовано й о. Ф. Чумаку. У середині 1964 р. він трудився у с. Четвертня Ківерцівського району, де, за словами уповноваженого, гуртував навколо себе фанатиків і різні нелояльні елементи з націоналістичним духом [ДАВО, Ф.р-393, Оп.2, Спр.103, Арк.87]. У випадку о. В. Ракса парафіяни стимулювали національну свідомість священника. Під час призначення у Млинів у грудні 1964 р. парафіяльна рада містечка поставила однією із вимог до майбутнього настоятеля відправлення служб українською мовою. Не вдалось в'яснити як вирішили мовне питання, однак з липня 1965 р. о. В. Ракс мав обслуговувати млинівську парафію [ДАРО, Ф.р-204, Оп.11, Спр.568, Арк.200].

Для старости Рівненської Успенської церкви В. Борачука уміщення у притворі ікони-картини Івана Гонти, котрий молиться, коштувало статусу церковнослужителя. Проти національних мотивів виступив протоієрей Григорій Коршун та обласний уповноважений Г. Личковаха. У заяві 28 грудня 1971 р. Раді Міністрів УРСР Володимир Борачук намагався пояснити позицію [ДАРО, Ф.р-204, Оп.12, Спр.196, Арк.1]. Однак, звернення до влади не допомогло колишньому старості.

Широкомасштабні заходи радянської влади у національному питанні не змогли остаточно зняти на Волині українську проблему з порядку денного. У плані роботи на 1981 р. апарат уповноваженого Ради у справах релігій при Раді Міністрів УРСР у Рівненській області на перше півріччя передбачав постійний контроль за формуванням складу виконавчих органів церковних громад, аби до них не обирались особи у минулому пов'язані із оунівським підпіллям [Поточний архів відділу у справах релігій при Рівненській обласній державній адміністрації, колекція документів]. За спробу «оживити націоналістичні тенденції» у 1981 р. режим позбавив можливості служити в Олександрії Рівненського району о. Сергія Кульчинського [Там само]. Протягом 1983 р. уповноважений у Рівненській області домогся виведення із парафіяльних ревізійних комісій і виконавчих органів релігійних громад 269 осіб, раніше засуджених або колишніх бандпосібників [Там само].

Національні і соціально-політичні зміни другої половини 80-х рр.м.ст. безпосередньо вплинули на церковне життя Волині. Міська громадськість та члени Клубу української мови імені Т. Шевченка у Луцьку 6 березня 1989 р. звернулись з проханням до архієпископа Варлаама (Іллюшенка) відправити українською мовою панахиду по Кобзареві [АЛІВСУ, колекція документів]. Уже 8 жовтня того ж року на загальних сходах мешканців Луцька вирішено утворити громаду УАПЦ. За це висловилося 3 тисячі присутніх [Телеграма митрополиту Мстиславу (Скрипнику) церковного комітету громади УАПЦ у

м. Луцьку, 8 жовтня 1989 р. // Наша віра. – 1989. – № 2-3. – жовтень-листопад. – 16 с. – С. 7]. Для потреб вірних планували використати Братську Чеснохресну церкву. Організаційно Українська автокефальна церква оформилась на соборі у Львові 20 жовтня 1989 р. Очолив УАПЦ владика Іоан (Бондарчук). Одним із перших її священників у Волинській області став настоятель церкви с. Маяки Луцького району протоієрей Василь Цибуля [АЛВСУ, колекція документів]. Події 90-х рр. м. ст.. поглибили розмежування волинського духовенства на національно-свідоме і проросійське.

Висновки. Національна ідентичність волинського духовенства в роки війни виразилась в участі у державницько-патріотичних акціях, організації та розбудові Автокефальної церкви, у запровадженні української мови у відправах. Така позиція священнослужителів стала причиною репресій з боку нацистів, польських і радянських партизан. У післявоєнні роки, незважаючи на переслідування і репресії, значна частина духовенства зберігала національне «я», відповідно усвідомлюючи парафіян, що сприяло створенню парафій Автокефальної церкви наприкінці 80-х рр. м. ст.. Соціальний статус українського духовенства залишався високим, попри політичні реалії.

Анотації

Стаття **Володимира Борщевича «Вияви національної тотожності православного духовенства Волині у 40 – 80-х рр. ХХ ст.»** присвячена специфіці вираження національної ідентичності представниками волинського духовенства в роки війни та добу радянського тоталітаризму. Автор робить спробу простежити форми демонстрування національного «я» священниками Волинсько-Рівненської єпархії, глибину усвідомлення націокультурної відмінності. У наукове використання вводяться раніше невідомі та маловідомі архівні джерела і матеріали.

The article of **Volodymyr Borshcheych «Displays of national identity of Volyn orthodox clergy in 40-80-th years of the XX-th»** century is devoted specificity of display of national identity by representatives of Volyn clergy in days of war and in the Soviet totalitarianism. The author does an attempt to track the form of demonstration of national orientation by priests of the Volyn-Rivne diocese. Epy depth of understanding of national-cultural difference is shown. Earlier unknown and little-known archival documents and materials are introduced into scientific use.

**РИМО- ТА ВІРМЕНО-КАТОЛИЦИЗМ
В ГАЛИЧАНСЬКИХ ОБЛАСТЯХ УКРАЇНИ
У 1944-1946 р.р.**

Дослідженню даної проблеми в останні роки приділяється значна увага як в українській, так і в польській історіографії, що пов'язано, з одного боку, із депортацією українців із Польщі та поляків з України, а з іншого – із втратою конфесійної присутності, включно із майновою, цих двох конфесій в Західній Україні у 1944–1946 рр. І перше, і друге пов'язано з політикою Державної влади сталінського режиму. Відгомін цих подій нагадав про себе наприкінці 1980-х – у першій половині 1990-х років – апогейних роках міжконфесійного протистояння в Україні і ще ехом звучить й в наші дні, активізуючи ці, 60-річної давності, події. Тому стало доречним, враховуючи українську й польську історіографію дослідження, більш детальніше висвітлити дану проблему. В цьому полягає актуальність нашої статті. У цьому контексті автор використав, вже доступні в наш час, джерела державних архівів Львівської, Тернопільської та Івано-Франківської областей, котрі дослідниками ще не використовувалися у повному обсязі. Це дало змогу ширше і детальніше відтворити конфесійні трансформації Римо-Католицької Церкви та Вірмено-Католицької Церкви і показати вплив на цей процес державної влади, що й склало мету дослідження.

Римо-католицизм. На 1939 р. римо-католики Західних областей України належали до Львівської архієпископії Римо-католицької церкви. Її митрополитом був Болеслав Твардовський (1923-1944). Львівська архієпископія налічувала 28 деканатів: на Львівщині – 10, Станіславщині – 7, Тернопільщині – 8, Дрогобиччині – 3. Це – 400 парафій (за польськими даними налічувалося 475 парафій. – Я. С.), 434 костьоли, 675 каплиць (дочірніх костьолів), 754 священників, духовна семінарія, друкарня, понад 5000 га орної землі та лісу [1 Державний архів Львівської області (далі – ДАЛО). – Ф. Р. 1332. – Оп. 2. – Спр. 6. – Арк. 42. Пор.: Ks. Kumor W. Historia Kościoła. Czasy współczesne 1914-1992. – Lublin, 1996. – S. 213].

22 листопада 1944 р. помер митрополит Болеслав Твардовський. Після нього митрополитом став архієпископ Євгеніуш Базяк. Сприяли йому в організаційній роботі капітула (львівський декан о. Дюшинський і канонік о. Горлинський) та курія (канцлер о. Зигмунт Галунович, нотаріус о. Чесоцький і секретар о. Гумоль).

На середину 1944 року на території Львівської області діяло 285

* Стоцький Я.В. – кандидат історичних наук, доктор гуманістичних наук (історія) Люблінського Католицького Університету, доцент Тернопільського державного технічного університету імені Івана Пулюя.

костьолів, із них 124 парафіяльних костьолів і 161 каплиця (дочірні костьоли), які обслуговували 180 ксьондзів, не враховуючи чернецтво. Римо-католицьке чернецтво на Львівщині налічувало 17 чоловічих монастирів і 166 ченців, а жіноче – 22 монастирі, 21 філію і 486 черниць [ДАЛО. – Ф.3. – Оп. 1. – Спр. 439. – Арк. 40. Див. також: ДАЛО. – Ф. 3. – Оп. 1. – Спр. 449. – Арк. 39].

Географія монастирів і костьолів у Львівській області на 10 травня 1946 р. була такою. У м. Львові знаходилося 19 монастирів і 9 парафіяльних костьолів, а у Львівському сільському районі (околиці міста і приміських сіл) було 17 костьолів. У районах області картина була такою: Н-Милятинський район – 8 костьолів, монастирів жодного; Соکیلники – 2 монастирі; Щирецький – 1 монастир, забраний владою під школу і 4 костьоли; Жовква – будинок монастиря передано районним організаціям; Немирівський – монастирів немає, 2 костьоли: один згорів у 1945 р., а другий передано владою Російській православної церкві; Івано-Франківський – 4 костьоли; Куликівський – 5 костьолів; Олеський – 4 костьоли; Рава-Руський – 2 монастирі і 4 костьоли, із них один напівзруйнований; Винниківський – 12 костьолів; Глинянський – 12 костьолів; Поніковецький – 8 костьолів; Краковецький – 4 костьоли; Сокальський – 7 костьолів із монастирями, серед яких монастир в Сокалі райвиконком просив передати для міського кінотеатру; у костьолі міста розмістився дитячий будинок; костьол с. Тартаків планувався під кінотеатр, костьол с. Лещатів – під сільський клуб; костьол с. Свитазів – під зерноховище; Золочівський – 6 костьолів, з яких 1 залишався діючим, бо ксьондз відмовився виїжджати до Польщі, а з ним залишилася й частина парафіян; костьоли у селах Почапи, Княже, Сасів, Підлипці і Єлиховичі, котрі на той час вже не діяли – під сільські клуби; Городоцький – 1 монастир знищений під час війни і 10 костьолів, із котрих костьол в м. Городок передано Російській православної церкві; Жовківський – 8 костьолів; Кам'янсько-Бузький – 16 костьолів; Красненський – 8 костьолів; Куликівський – 8 костьолів; Лопатинський – 8 костьолів; Магерівський – 3 костьоли; Немирівський – 2 костьоли; Ново-Яричівський – 10 костьолів; Олеський – 13 костьолів; Перемишлянський – 11 костьолів; Підкамінський – 5 костьолів; Поморянський – 4 костьоли; Поніковецький – 6 костьолів; Рава-Руський – 10 костьолів; Радехівський – 13 костьолів; Івано-Франківський – 9 костьолів; Бібркський – 1 костьол. Усього костьолів у Львівській області – 286 [ДАЛО. – Ф.3. – Оп. 1. – Спр. 439. – Арк. 57-60].

При перерахунку цих даних уповноваженого, сума костьолів налічує 251. Окрім того, виникає запитання щодо повторення, але із різною чисельністю костьолів в Івано-Франківському, Олеському і Поніковецькому районах. Залишається сподіватися, що в наступних роках, коли ситуація стабілізується, уповноважений покаже точні дані щодо географії костьолів і монастирів РКЦ у Львівській області].

Римо-католицька церква ніколи не залишалася поза увагою

комуністичної влади, НКДБ і московського православ'я, тому що, керована Ватиканом, завжди боролася за релігійну свободу, прагнула розширювати свою географію і впливи.

Виходячи із доповідної записки “Про антирадянсько-зрадницьку діяльність керівників Римо-католицької церкви на території Львівської області” начальника Управління НКДБ у Львівській області генерал-лейтенанта Вороніна від 4 січня 1946 р., направленої першому секретарю Львівського обкому КП(б) України І. Грушецькому, показано радянське бачення римо-католицизму: “Метою утворення Львівської архідієцезії було: колонізаторська місія окупованої в той час Польщею т. зв. Червоної Русі (Галіції), як знаряддя в руках Ватикана і польської правлячої верхівки для ополячення населення Галіції і активної боротьби проти Росії, а згодом і проти Радянського Союзу” [ДАЛО. – Ф. 3. – Оп. 1. – Спр. 449. – Арк. 30].

Генерал-лейтенант НКДБ Воронін зазначає, що на січень 1946 р. Львівській архідієцезії належало 1050 костьолів, а у Львові знаходилося 17 парафій РКЦ. На цей час, як вже було сказано вище, архідієцезію з кінця листопада 1944 р. очолював архієпископ Євгеніюш Базяк і на січень 1946 р. капітула архідієцезії вже складалася, окрім архієпископа Базяка, як її голови, із каноніка капітули і канцлера курії о. Зигмунта Галуневича, о. Станіслава Флендрика, о. Яна Новицького і о. Теофіла Длугоша [Там само. – Арк. 32].

У березні 1946 р., у зв'язку із виїздом поляків до Польщі і перенесенням архідієцезії до Любачова, капітула архієпископом Базяком у Львові була розпущена.

НКДБ проаналізував через свою радянсько-комуністичну призму дії капітули у міжвоєнний період і прийшов до висновку, що під її керівництвом організовувались “хрестові походи” проти Радянської держави, проводилась пропаганда проти комунізму і з цією метою великими накладками виходила різна література, брошури, газети, у котрих друкували статті антирадянського змісту. У цьому контексті Воронін наводить приклад, що у 1937 р. тодішній митрополит Болеслав Твардовський за безпосередньої допомоги єпископа Базяка і о. Галуневича, видав брошуру “Комунізм і його принципи”, в якій писав: “Комунізм сіє ненависть і гноблення, вбиває всіляку людську свободу, всілякий рух людського серця і духу. Людина стала номером, машиною на службі в держави. Вона знаходиться під збройним спостереженням, а тих, хто чинить опір, заспокоюють спеціально в таборах. Уся Росія стала справжньою в'язницею... Може комунізм тимчасово й переможе, але все одно рано чи пізно ганебно розпадеться... Недостатньо відмежовуватися від комунізму, необхідно з ним боротися... Католицька релігія – це найвірніший засіб боротьби проти більшовиків... Праця священників або католицькі дії підсумовують у собі нашу боротьбу з комунізмом. Підтримуйте працю священників через католицтво” [Там само. – Арк. 33-34].

Воронін зазначає, що ця брошура стала програмою дій католицького духовенства проти Радянського Союзу, а під час німецької окупації духовенство РКЦ у Львівській області активізувало свою антирадянську діяльність, підтримуючи контакти з німцями, а з другого боку – з Армією Крайовою, збільшуючи для цього тиражі антирадянських брошур, образків-листівок, статей у архідієцезальній “Костьольній газеті”. За ці антирадянські дії канцлер Львівської курії о. Зигмунт Галуневич і прелат та редактор архідієцезального видавництва о. Ігнатій Хвірут отримали десятилітній вирок ув’язнення у радянських концтаборах [Там само. – Арк. 35-38. Див.: Осадчий В. Католицька Церква в Україні. Історичний нарис. – Луцьк-Люблін, 2001. – С. 64].

Польсько-український трансфер населення 1944-1946 рр. безпосередньо вплинув на значне зменшення поляків-католиків і римо-католицьких парафій та монастирів у західних областях України. Від ще донедавна географічно і кількісно великої Львівської архідієцезії залишилися тільки маленькі острівці. Так, із Львівщини у 1945-46 рр. виїхали близько 220 тисяч поляків. На 1 вересня 1946 р. у Львові залишилися близько 8 тис. поляків, а всього по області – близько 20 тисяч. Тож на 1 вересня 1946 р. діючими були тільки 7 костьолів: 4 у Львові і 3 у районах та 8 священників і 4 черниці, пустою стали 122 костьоли [ДАЛО. – Ф. 3. – Оп. 1. – Спр. 439. – Арк. 67]. Їх розділили на три категорії за рішенням спеціальної державної комісії. До першої категорії входили ті костьоли, що мали історичну, художню і архітектурну цінність і мали бути збережені як філії музеїв чи заповідники; до другої – приміщення костьолів, які рекомендували використовувати під господарські і культурні потреби, не порушуючи їхнього внутрішнього інтер’єру; до третьої – менш цінні у мистецькому плані костьоли, що мали використовуватися під культурно-освітні заклади і складські приміщення. Такі наміри цільового використання костьолів влада поступово втілювала в реальність.

До більшості недіючих костьолів, зазначав уповноважений, щоденно приходили старшого віку римо-католики, котрі не виїхали до Польщі, з букетами квітів, які клали біля дверей костьолів, і молилися [Там само. – Арк. 69].

Римо-католицьке духовенство і чернецтво виїжджало до Польщі трьома етапами (поїздами): 1-й – 26 квітня 1946 р.; 2-й – 14 травня 1946 р. і 3-й – наприкінці травня. Тоді виїхав архієпископ Євгеніюш Базяк. Діючими на кінець 1946 р. у Львівській області залишилися 7 костьолів: 4 - у Львові і 3 – у Золочові, Поморянах і в с. Дунаїв Поморянського району.

Ті поляки-католики, котрі залишилися у Львові, просили владу відкрити їм ще три костьоли. Облвиконком дозволив відкрити один костьол св. Марії Магдалини у Червоноармійському районі і направив документи у Раду в справах релігійних культів по УРСР. Костьол св. Марії Остробрянської по вул. Леніна, облвиконком не дозволив відкрити, бо у цьому районі вже було два діючих костьоли. Третій костьол - св.

Єлизавети у Залізничному районі на вул. Городецькій - не був відкритим через недооформлення релігійною громадою необхідних документів. Обласний уповноважений Ради у справах релігійних культів П. Кучерявий дозволив римо-католикам райцентру Бібрка, щоб періодично у їхній костьол для проведення літургії, таїнств і обрядів приїжджав священник зі Львова.

Діючі у Львові отці Ящемський і Кв'ятковський наприкінці 1946 р. звернулися до згаданого уповноваженого за дозволом перенести гріб із недіючого костьола із тілом митрополита Болеслава Твардовського у діючий кафедральний костьол та віддрукувати релігійний календар на 1947 р. Текст його був направлений в Облліт. Чотири монахині-сакраментки, які залишилися, проживали у комунальному домі у двох кімнатах та працювали у шпиталі двірниками. Жодного діючого чоловічого і жіночого монастирів РКЦ у Львівській області на 1 січня 1947 р. не було.

Уповноважений П. Кучерявий давав характеристику духовенству і мирянам-католикам, котрі не виїхали до Польщі, як лояльним до радянської держави і її законодавства. У цьому він переконувався з особистої розмови з оо. Кв'ятковським, Пушинським і Ящемським [ДАЛО. – Ф. Р. 1332. – Оп. 2. – Спр. 6. – Арк. 61].

Перед початком Другої світової війни на Станіславщині налічувалося 191608 віруючих римо-католиків, 85 парохій, 14 монастирів, 207 костьолів і 155 священників [Андрухів І. Релігійне життя на Прикарпатті: 1944-1990 роки. Історико-правовий аналіз. – Івано-Франківськ, 2004. – С. 287].

Через польсько-українську депортацію населення станом на 6 липня 1945 р. налічувалося тільки 53 релігійні громади, а на кінець першого кварталу 1947 р. їх залишилося тільки 7, котрі обслуговували 2 священники у 6 діючих костьолах: у Станіславі (понад 1000 віруючих), Бурштині (85 віруючих) і Болехові (317 віруючих) – обслуговував о. В. Ольшовський; у Букачівцях (119 віруючих) – о. Ю. Сліпко; у Ценяві (274 віруючих) – молилися в костьолі без священника [Там само. – С. 293-294]. Загалом, із Станіславської області до Польщі виїхало близько 80 тис. осіб. Майже всі недіючі костьоли стояли пустою, і тільки близько 20 із них Рада у справах релігійних культів при Раді Міністрів СРСР від 19 вересня 1946 року (протокол № 10) постановила передати в господарське чи культурно-освітнє використання на підставі відповідних постанов Станіславського облвиконкому. Схема передачі костьолів і монастирів на заключному етапі була такою: “Слухали постанову Станіславського облвиконкому № 634 від 3 серпня 1946 року про передачу пустуючих монастирських приміщень і римо-католицького костьола монастиря ордену єзуїтів, котрі знаходяться в м. Станіславі, Станіславської області Української РСР по вул. Панфіловців, буд. № 4 для використання монастирських приміщень для службових приміщень обласних профспілок, а костьола - під клуб профспілок. Постановили: враховуючи, те, що знаходиться в м. Станіславі,

Станіславської області Української РСР – монастир ордена єзуїтів і приналежні йому приміщення, в тому числі римо-католицький костюол по вул. Панфіловців, буд. № 4 пустують в зв'язку з виїздом всіх монахів в Польщу, погодитися з рішенням Станіславського облвиконкому про передачу Станіславському міськвиконкому вищезгаданих приміщень для використання приміщення костюола під клуб профспілок і приміщень обл. профспілок, з правом переобладнання” [Державний архів Івано-Франківської області (далі – ДАІФО). – Ф. Р. 388 – Оп. 2. – Спр. 57. – Арк. 74].

На підставі цього ж протоколу № 10 від 19 вересня 1946 р. у підпорядкування Станіславського облвиконкому було передано 12 римо-католицьких костюолів, 1 вірмено-католицька церква і 1 греко-католицький монастир [Там само. – Арк. 71-75]. Виходячи із уточнених даних райвиконкомів на 1 січня 1947 р., у Станіславській області налічувався 131 костюол, із них діючими значилося шість костюолів, 8 вже були зайняті під складські приміщення, 12 передано облвиконкому. То ж, пустуючими залишалось 105 костюолів, тому уповноважений Ради у справах релігійних культів при РМ СРСР по Станіславській області П. Сердюченко дав вказівки райвиконкомам, щоб без його дозволу і дозволу облвиконкому ніхто ні під жодні потреби не займав костюолів, а залишене в них культове майно має бути збережене.

У лютому 1946 р. уповноважений Ради у справах релігійних культів при РМ СРСР по УРСР П. Вільховий дав вказівку обласному уповноваженому П. Сердюченку: “Як видно, частина римо-католицьких громад у Вас залишиться і після закінчення репатріації. Бажано було-б, щоб у даних громадах залишились ксьондзи більш-менш прогресивні (тобто лояльні до радянської влади). В зв'язку з цим бажано було б, щоб не залишились ксьондзи-місіонери, ксьондзи-монахи (всіх орденів). Для проведення цих заходів підтримуйте тісний контакт з Уповноваженим по репатріації та іншими відповідними закладами” [ДАЛО. – Ф. Р. 1332. – Оп. 2. – Спр. 6. – Арк. 26]. Зрозуміло, хто заховується за цими “іншими відповідними закладами”. Чи виконав цю вказівку уповноважений Сердюченко – покажуть наступні роки.

У Тернопільській області, за матеріалами обліку райвиконкомів всього було на 1945 рік діючих і недіючих 254 костюоли і каплиці Римо-католицької церкви, 131 громада, 111 священників, 4 жіночих монастирі із чисельністю понад 150 черниць та 4 чоловічі монастирі в: Тернополі (20 ченців), Бережанах (21), Чорткові (10) і Бучачі (10) [Державний архів Тернопільської області (далі – ДАТО). – Ф. П. 3241. – Оп. 1. – Спр. 25. – Арк. 22].

З доповідної записки уповноваженого Ради у справах релігійних культів у Тернопільській області І. Чирви цікавою видається характеристика римо-католиків Тернопільщини. Він зазначає, що римо-католицькі священники були проповідниками “чистої і непорочної” [ДАТО.

– Ф. П. 1. – Оп. 1. – Спр. 283. – Арк. 81] католицької віри, і мали завдання поширення католицизму. В період Вітчизняної війни “...римо-католицькі священики, ... будучи вороже налаштовані до радянської влади, так само, як і священики греко-католицької церкви, – вірно служили німецькому командуванню й армії...” [Там само].

Ця констатація, як і багато інших подібних, у звітах та доповідних записках уповноваженого І. Чирви не підсилена фактами, що дає підстави вважати її ідеологічно-тенденційною, але не варто її відкидати, бо в такому разі згубиться загальний фон атеїстичних контрольних органів комуністичного режиму, а відтак згубиться причинно-наслідкова метододіяльність цих органів щодо тієї чи іншої релігійної конфесії.

Далі зазначається, що особливу ворожість до радянської влади проявили римо-католицькі священики в час переселення поляків до Польщі. В районах області з різних причин райвиконкоми не зуміли оформити передачу культового майна костьолів, то ж римо-католицькі священики всі цінні речі забрали, а залишене майно костьолів “буквально знищили як варвари, цим вони показали “чисту і непорочну католицьку віру” і свою лояльність до радянської влади” [Там само].

Маючи не тільки атеїстичні, але, в першу чергу, антикатолицькі погляди, І. Чирва природно не був радий такій відносно значній присутності римо-католиків у Тернопільській області, особливо в контексті стратегічного плану Москви на знищення греко-католицизму. Він підкреслює, що діючі костьоли впливають на нормальний хід заходів щодо возз’єднання Греко-католицької церкви з православною, тому що римо-католицькі священики проводять агітацію ворожу православ’ю, і, як наслідок, в містах Чортків, Тернопіль і т. п. українці, віруючі Греко-католицької церкви, почали відвідувати костьоли [Там само. – Арк. 82].

Для вирішення цієї проблеми уповноважений Ради у справах релігійних культів пропонує вищестоящим інстанціям, щоб в контексті акції виселення поляків негайно переселити до Польщі [Там само] з території Тернопільщини й римо-католицьких священиків.

За попередніми обліковими даними уповноваженого Ради у справах релігійних культів у Тернопільській області, в середині 1945 року діяли 229 костьолів, котрі обслуговували 111 священиків, з яких в тому ж році виїхало до Польщі 50 [Там само. – Арк. 78]. Тож станом на 1 грудня 1945 року діючими були тільки 131 костьол, котрі обслуговували 61 священик [Там само. – Арк. 79]. Процес переселення поляків до Польщі тривав. На 20 червня 1946 року з Тернопільщини переселилися до Польщі ще 48 священиків, 151 черниця, 8 ченців [ДАТО. – Ф. П. 1. – Оп. 1. – Спр. 608. – Арк. 5-6].

Таким чином, на 1947 р. в Тернопільщині було зареєстровано 10 римо-католицьких громад, а саме: м. Тернопіль – 360 віруючих; м. Кременець – 350 віруючих; м. Шумськ – 260 віруючих; с. Лосяч Скала-Подільського району – 150 віруючих; с. Ридодуби Білобожницького

району – 360 віруючих; с. Хом'яківка Білобожницького району – 180 віруючих; м. Підволочиськ – 137 віруючих; м. Борщів – 202 віруючих; с. Коралівка Борщівського району – 125 віруючих; м. Збараж – 425 віруючих.

Отож, у 1947 р. на Тернопільщині всього було 2549 віруючих римо-католиків, котрих обслуговували 7 священників РКЦ: о. Броніслав Мерецький у Підволочиську і у Тернополі; о. Маркел Високінський приїжджав із м. Дубно Рівненської області і обслуговував громади у Кременці та Шумську; о. Казимир Галицький – у селі Лосяч Скала-Подільського району; о. Яків Мацишин – у селі Ридодуби Білобожницького району; о. Юзеф Адамчик у м. Борщів; о. Станіслав Вичисаний у селі Коралівка Борщівського району; о. Казимир Фейшакер у с. Хом'яківка Білобожницького району, а в місті Збаражі священника не було [ДАТО. – Ф. П. 1. – Оп. 1. – Спр. 1454. – Арк. 8]. Та це не виключає, що в Збаражі не відправляли вищезгадані отці, бо, зрозуміло, що велика римо-католицька громада (425 віруючих) не могла залишатися без священничої обслуги.

Враховуючи те, що вищезгадані священники представляли церковну організацію, центр якої знаходився за кордоном, обласний уповноважений Ради у справах релігійних культів І. Чирва надто прискіпливо вивчав їх. Так, усі згадані парохі мали добру богословську освіту, більшість із них були поважного віку. Але не це цікавило насамперед уповноваженого, а те, чи згадують вони у своїх богослужіннях папу Римського, чи не є організаторами прикостьольних організацій і чи є лояльними до радянської влади. Акцент на останнє буде основним пунктом контролю за ними з боку уповноваженого Ради у справах релігійних культів. Оскільки будь-яка нелояльність до комуністичної системи, як і позаконтрольна релігійна діяльність римо-католицького духовенства, давали уповноваженому прекрасну можливість зняти священника з реєстрації і тим самим обмежити існування його парафії. Згодом останню, із-за відсутності постійного пароха, можна було також зняти з реєстрації, що означало, фактично, її ліквідацію. Таким чином, зменшення числа парафій уповноважений ототожнював із зменшенням релігійності, що й входило до завдання, на котре його спрямовували так звані стратегічні плани партії і уряду. Це було основним лейтмотивом вектору “держава (партія) – церква”.

Вірмено-католицизм. У міжвоєнний період в Західних областях України налічувалося близько 5 тис. вірян вірменського обряду, які мали 10 парафій, які обслуговували 20 священників [Polacy na Wschodzie mьwi№ o sobie // Opracowai, wstkrpm i przypisami opatrzyi oraz podai do druku ks. Robert Guz. – Lublin, 2000. – S. 105). Ці дані майже співпадають із тими, які подає кс. Б.Кумор у своїй праці “Historia Koњcioia”, а саме: Львівська вірмено-католицька архієпархія у зазначений період без Буковини, де було 2 парафії, 1 священник і 1376 вірних, – налічувала 3 деканати (Львів, Станіслав і смт. Кути Косівського району), 9 парафій, 22 священники і 3609

вірян. Найчисельнішими були парафії у Львові (1226 віруючих) і в Кутах (1002 віруючих). Див.: Ks. Kumor W. Historia Końcioia. Czknż 8. Czasy wspryczesnie 1914-1992. – Lublin, 1996. – S. 419]. Визначною постаттю Вірмено-католицької церкви в Польщі у міжвоєнний період був архієпископ Юзеф Теодорович, Львівський митрополит вірменського обряду в 1902-1938 р.р. Після його смерті Вірмено-католицьку церкву очолив як генеральний вікарій, о. мітрат Діонізій Кастанович.

Найчисельнішою у згаданий період була концентрація вірмено-католиків у Станіславській області: 2130 віруючих, 6 парафій, 6 костьолів та 7 священників [Андрухів І. Релігійне життя... – С. 287]. Архідієцезія видавала газету “Тригоріана”. Мала один жіночий монастир бенедикток із чисельністю 19 сестер і 4 новичок у Львові, ігуменею була Електра Орловська. Черниці опікувалися гімназією для молоді вірменського обряду. Одними з найбільших парафій вірмено-католиків, крім львівської, були парафії у смт. Кути і м. Городенка Станіславської області, парохом останньої у 1936-1945 р.р. був о. Казимир Рошко, один із небагатьох священників вірменського обряду, котрому вдалося уникнути «кліщів» НКДБ [Ксьондз Рошко Казимір одночасно був капеланом Армії Крайової, у 1945 р. виїхав на захід Польщі, там у Глівіцах був ректором-парохом костьола св. Трійці, згодом, у пізніших роках, виїхав до Канади, де й помер. Див.: Polacy na Wschodzie... – S. 162-163]. Частину духовенства ВКЦ наприкінці 1945 р. було заарештовано НКДБ, а згодом засуджено за 54 статтею (з її численними пунктами) КК УРСР. Тоді ж владою було закрито усі парафії ВКЦ, а парафіяни і вціліле від арештів духовенство виїхали до Польщі, що й призвело до розпаду й самоліквідації їхніх релігійних громад.

На яких підставах НКДБ було заарештовано духовенство ВКЦ, що призвело до його засудження і ув'язнення, розкриває доповідна записка “Про антирадянсько-зрадницьку діяльність ксьондзів Вірмено-католицької церкви у м. Львові і приналежність їх до агентури гестапо”, подана начальником управління НКДБ Львівської області генерал-лейтенантом Вороніним першому секретареві Львівського обкому КП(б)У І. Грушецькому 29 січня 1946 р. У ній зазначається, що вірмено-католицька парафія у м. Львові налічувала 240 віруючих, тут же був осідок митрополії, яку очолював генеральний вікарій о. мітрат Діонізій Кастанович при якому діяла капітула у складі оо. Віктора Квапинського і Казимира Ромашкана. На грудень 1945 р. львівська парафія ВКЦ налічувала близько 50 віруючих, бо інші на той час уже переселилися до Польщі.

Щодо духовенства ВКЦ, то Воронін розкриває послідовність і підстави для арешту вірмено-католицьких священників у вже напрацьованому беріївському стилі. Він констатує, що його службою було перехоплено документи гестапо, з яких випливало, що о. Казимир Ромашкан був агентом гестапо, а його куратором був офіцер Майер. На підставі цих даних у вересні 1945 р. о. Ромашкан був НКДБ заарештований

[ДАЛО. – Ф. 3. – Оп. 1. – Спр. 449. – Арк. 84]. Окрім того, на о. Ромашкана, як агента гестапо, дав покази заарештований службою держбезпеки таємний радник шефа гестапо генерал-губернаторства Роберт Рупп. Як стверджує Воронін, на підставі цих показів о. Ромашкан зізнався, що був агентом гестапо й одночасно – організатором вірмено-націоналістичного комітету у м. Львові, який мав за мету створення “незалежної буржуазної Вірменії”. Маючи із 1942 р. зв’язок із Варшавським вірменським націоналістичним комітетом, о. Ромашкан мав намір організувати його філію (експозитуру) у Львові, котра повинна була з числа військовополонених і біженців вірмен організувати легіон для боротьби проти СРСР за створення незалежної Вірменії. З цією метою він також мав зв’язок із президентом Берлінського вірменського націоналістичного комітету Дульяном, секретарем Сааком Арутіяном і генералом Дро, котрі інструктували о. Ромашкана у Львові в його помешканні по вул. Вірменській, дім 7, кв. 5. На допиті 15 листопада 1945 р. о. Ромашкан розповів, що всю цю політичну антирадянську діяльність він проводив з дозволу генерального вікарія о. мітрата Діонізія Кастановича, котрого постійно інформував про хід справи. Окрім того, Роберт Рупп на допиті сказав, що о. Кастанович є агентом гестапо і куратором у нього був офіцер Отто. На основі цих даних о. мітрат Діонізія Кастанович також був заарештований НКДБ, а згодом на допиті 7 грудня 1945 р. підтвердив ці покази на свою адресу [Там само. – Арк. 87-88].

Рупп також дав покази того, що член капітули о. Віктор Квапинський мав зв’язки з гестапо по виготовленню фіктивних документів та був активним членом Армії Крайової і вів нелегальну боротьбу проти радянської влади [Отець Д. Кастанович отримав 10 років ув’язнення. Помер 10 листопада 1954 р. у засланні в Абежі, біля Полярного кола. Див.: Гаюк І. Вірменська церква в Україні. – Л., 2002. – С. 116. Пор.: Кс. Кумог В. Historia Końcioia. Czkhъж 8... - S. 420. Він зазначає, що о. Кастанович помер 18 листопада 1954 р. у віці 76 років].

Львівське НКДБ заарештувало диякона-монаха Вірмено-католицької церкви Станіслава Дробата за активну антирадянську роботу у вірмено-націоналістичному комітеті. Священики ВКЦ Львівської парохії о. Іван Ляховський і Францішек Якубович перейшли в підпілля і, начебто, як стверджує Воронін, із міста втекли, попередньо зареєструвавшись на виїзд до Польщі. То ж, робить висновок генерал-лейтенант НКДБ Воронін, “враховуючи, що духовенство Вірмено-католицької церкви в м. Львові, по суті, являлося агентурою противника, активно виступало проти Радянської влади, нами через відповідні органи облвиконкому вірменський костьол закрито і передано у розпорядження єпископа Російської православної церкви Макарія. З ліквідацією вірмено-католицького костьола і арешту його керівників в м. Львові, ліквідована ця Церква на території області, як вогнище впливу Ватикана на населення вірмено-католицького віросповідання” [ДАЛО. – Ф. 3. – Оп. 1. – Спр. 449. – Арк. 89].

Таким чином, НКДБ розправилося з Церквою вірменського католицького віросповідання, Церквою національно-патріотичною за духом, глибоко свідомою свого покликання спасіння душ своїх вірних і прагнення справжньої волі для них.

Бачучи через призму РКЦ і ВКЦ Ватикан як свого ворога, сталінський режим прагнув різними методами обмежень і репресій не тільки звузити дієву присутність римо- і вірмено-католицизму в Західних областях України, але й повністю стерти з релігійної карти ці конфесії.

Анотації

У статті **Ярослава Стоцького «Римо- та вірмено-католицизм в галичанських областях України у 1944-1946 р.р.»** досліджуються найважчі роки життєдіяльності РКЦ та ВКЦ у галичанській Україні, пов'язані як із українсько-польською депортацією населення, так із тотальним переслідуванням і репресіями комуністичного режиму проти цих конфесій.

In the article of **Yaroslav Stotskyi «Rome-and Armenian-Catholicism in western regions of Ukraine in 1944-1946»** deals with the hardest periods of activities of the RCC and ACC in Western Ukraine, in relevance both to Ukrainian-polish deportation of population and total persecutions and repressions of the communist regime against the above mentioned confessions.

*Г.Саган** (м. Київ)

МІЖНАРОДНІ РЕЛІГІЙНІ ЗУСТРІЧІ ЯК ФОРМА СПІВПРАЦІ УКРАЇНСЬКИХ І ЮГОСЛОВ'ЯНСЬКИХ ПРАВОСЛАВНИХ КЛІРИКІВ (1950-1980-ті роки)

Українські та югославські православні клірики досить часто мали змогу зустрічатися на різних міжнародних релігійних форумах, святкуваннях, які проходили як на території України, Югославії, так і в інших країнах. Тут між ними зав'язувалося спілкування, яке доповнювало загальну традицію міжнародної співпраці української та югослов'янської громадськості.

Останніми роками спостерігається поживлення у різних формах відносин між православними церквами слов'янських країн. Це актуалізує дослідження історії цих відносин, віднайдення в ній того позитивного, що

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

могло б послуговувати урізноманітненню форм нинішніх міжцерковних зв'язків, пошуку шляхів до єднання світового православ'я. Дослідження означених нами напрямів міжцерковних відносин є важливим тому, що вони фактично випали з поля зору вітчизняної історичної науки. Лише кілька праць українських науковців опосередковано торкаються цієї проблематики. Так, О.В.Павлюченко розглядає взаємовідносини сербського митрополита Михайла з православними колами України. Проте хронологічно його дослідження охоплюють період лише кінця ХІХ ст. [Павлюченко О.В. Україна в російсько-югослов'янських суспільних зв'язках (друга половина ХІХ – початок ХХ ст.). – К., 1992. – С.60-64]. Ґрунтовно вивчаючи історію всіх православних церков, О.Н.Саган у своєму дослідженні інколи також звертається до питань взаємин української та югослов'янської православної спільноти [Саган О.Н. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан. – К., 2004. – 909 с.]. Але, як і попередній дослідник, О.Н.Саган в основному торкається питань, які мали місце у ХІХ ст. Різні аспекти історії Сербської православної церкви (Сербська ПЦ) представлені також у працях вітчизняних і зарубіжних дослідників: Е.М.Чальцева [Чальцева Е.М. Роль Русской Православной церкви в национальном возрождении южныхъ словян. Дис. на соиск. ученой степени канд. истор. н. – Донецк, 1999. – С. 46], К.Є. Скурат [Скурат К. История Помесных Православных Церквей. В. 2-х т. – Т.2. – М., 1999. - С. 100-113], М.Н. Бессонова [Бессонов М.Н. Православие в наши дни. – М., 1990. – С. 97-100], Р.Роберсон [Роберсон Р. Восточные христианские церкви: Церковно-исторический справочник. СПб., 1990. – 191 с.] та інших. Їхні роботи допомагають розкрити вплив того чи іншого факту з історії Сербської ПЦ на міжнародну діяльність православного кліру Югославії.

Зважаючи на обмеженість дослідницьких праць, у своїх висновках ми базувалися на великому архівному матеріалі, який ще мало залучався до наукового обігу. Аналіз архівних документів дозволив нам прослідкувати цікаву й важливу сферу співпраці українського та югослав'янських народів, які презентують значиму частку православного світі, що загалом формує новизну нашого дослідження.

Українське православне священство активно почало долучатися до міжнародного спілкування з призначенням у 1966 році на посаду Екзарха України архієпископа Філарета (Денисенка). Досить часто лише він один, як представник Руської ПЦ, виїздив за кордон. Отриману інформацію Філарет доводив, насамперед, до українського духовенства, а згодом до всього загалу Руської ПЦ, тим самим вводив їх у курс важливих подій міжнародного релігійного життя. Архієпископ, а згодом митрополит Філарет показав себе досвідченим дипломатом. Власне його висока професійність і толерантність послужила тому, що він досить часто ставав чи не єдиним претендентом для закордонного відрядження серед інших представників духовенства Руської ПЦ. Не раз Філарету доводилося

виправляти складні ситуації, пов'язані з негативним сприйняттям західною міжнародною спільнотою делегації священнослужителів з Радянського Союзу. Екзарх України не тільки змінював на краще думку про Руську ПЦ, але в такий спосіб сприяв покращенню міжнародного авторитету православного духовенства з СРСР. Це, звичайно, помітили і в Москві. Тому, починаючи з 70-х років м. ст. у більшості випадків митрополит Філарет очолював різні закордонні делегації Руської ПЦ. Згодом його почали включати і до складу урядових та громадських делегацій.

Чи не перше закордонне відрядження архієпископа Філарета відбулося через кілька місяців після його призначення Екзархом України, а саме у жовтні-листопаді 1966 р. Це було святкування в Греції з нагоди 1100-ліття апостольської діяльності святих братів Кирила і Мефодія. Там відбулася перша зустріч Філарета з представниками Сербської церкви – митрополитом Жігським Стефаном і єпископом Герцеговинським Василієм. Святкування у Греції тривало понад двадцять днів. Священики мали багато часу для спілкування. Серби спочатку із засторогою прийняли призначення архієпископа на посаду Екзарха України. Вони так і сказали: "Чому на Київську кафедру, де завжди були митрополити, тепер призначили архієпископа?". Філаретові не просто було відповісти на таке, не зовсім коректне питання, яке ставило під сумнів його професіоналізм. Але вже упродовж святкування клірики Сербської ПЦ все більше й більше стали проявляти інтерес до українського митрополита. Вони розповідали про непрості події в житті сербського православ'я, про закордонні єпархії церкви тощо. І навіть зізнавалися, що у них складаються подібні з українськими реаліями ситуації, коли на посаду треба призначити священиків, яким «ранувато її обіймати» [ЦДАВО України. – Ф. 4648. – ОП. 5. – Спр. 8. – Арк. 195-215]. Проте в обох країнах давалися в знаки засилля світської, точніше – комуністичної, ідеології. Тиск влади об'єктивно зменшував кількість бажаючих ставати кліриками.

Отже, ми бачимо, що особистісний фактор зіграв немаловажну роль у налагодженні діалогу між українськими та сербськими кліриками. Налагодженню контактів сприяв і той факт, що обидві церкви часто мали однакові проблеми, а обмін думками щодо їх вирішення допомагав обом сторонам легше подолати свої труднощі, заручитися підтримкою один в одного. Також відвертість і щирість спілкування стирали бар'єри між ієрархами, зміцнювало підґрунтя для їх більш тісної співпраці.

У контексті співпраці православних церков світу 20-30 листопада 1976 року проходило Перше передсоборне загальноправославне засідання у Шамбезі (Швейцарія). У цьому зібранні взяло участь дванадцять з чотирнадцяти помісних православних церков. На форумі не було лише делегатів від Грузинської та Олександрійської Помісних ПЦ. Делегацію Руської ПЦ очолив митрополит Київський і Галицький Філарет. Також до складу делегації увійшли митрополит Тульський Ювеналій та єпископ

Виборзький Кирило – ректор ЛДА (Ленінградської духовної академії) [ЦДАВО України. – Ф. 4648. – ОП. 7. – Спр. 41. – Арк. 133].

Шамбезький форум для українського православного священства був важливим у кількох аспектах. Насамперед, на ньому порушувалися питання співпраці всього православного світу. По-друге – виважена позиція митрополита Філарета чи не вперше показала міжнародній релігійній громадськості чітке прагнення Руської ПЦ до діалогу і порозуміння. По-третє, усі ініціативи, висунуті митрополитом Філаретом, отримали схвалення з боку делегації Сербської православної церкви, яку очолював тоді професор Гошевіч. Зокрема, на цьому першому передсоборному загальноправославному зібранні мали вирішити три питання: створення умов для скликання Святого і Великого Собору; подальший розвиток екуменічного руху з метою християнської єдності; міжрелігійна терпимість і служіння людству.

Робота форуму була ускладнена і знаходилась під певною напругою через звинувачення, яке висунули грекомовні помісні православні церкви. Особливо активні були представники Елладської ПЦ у протидії діяльності делегації Руської ПЦ, яка, на думку греків, мала намір зірвати засідання завдяки організації нецерковних прокомуністичних сил. З одного боку, така заява мала певні підстави, оскільки не секрет, що у радянський період усі конфесії перебували під тотальним контролем державних інституцій, і про це добре знали за кордоном. Проте, судячи зі змісту роботи, проведеної делегацією РПЦ в Шамбезі, зрив заходу не був запланований. Наприкінці конференції з цим погодилися й опоненти. Митрополит Філарет і члени його делегації зайняли конструктивну позицію і плідно попрацювали для вирішення питань, порушених на форумі. Закономірним наслідком такої позиції стало те, що Елладська делегація, яка наполегливо висувала звинувачення, на останньому пленарному засіданні попросила вибачення у представників МП і заявила, що грецькі делегати повністю змінили свою думку щодо намірів делегації РПЦ. Активна підтримка та співпраця на форумі болгарських і сербських представників з делегацією, яку очолював митрополит Філарет, як було зазначено іншими учасниками зібрання, підняла авторитет Болгарської ПЦ і Сербської ПЦ у православному світі [ЦДАВО України. – Ф. 4648. – ОП. 7. – Спр. 41. – Арк. 137-148].

Результатом складної організаційної та дипломатичної роботи загальноправославного засідання у Шамбезі стало те, що делегати започаткували роботу із налагодження діалогу з іншими релігіями. Також було висловлено бажання створити комісію науковців (астрономів, істориків, кліриків) для вивчення питання про одночасне святкування Пасхи, методики обчислення інших свят тощо. Загалом Перше передсоборне засідання показало здатність православного світу до діалогу, а виважена позиція делегації Російської ПЦ начолі з митрополитом Філаретом забезпечила конструктивну роботу самого форуму.

Показовим було святкування 25 річчя відновлення патріаршества Болгарської православної церкви (10-15 травня 1978 року). На ювілеї були присутні українські священнослужителі в складі делегації Руської ПЦ. Очолював делегацію митрополит Одеський і Харківський Сергій [ЦДАВО України. – Ф. 4648. – ОП. 7. – Спр. 95. – Арк. 200-214]. На святкування не прибула делегація Сербської православної церкви, що всіма присутніми сприйнялося як прояв недружелюбного ставлення Сербської ПЦ до Болгарської ПЦ. Дійсно, на той час склалися дуже напружені відносини між обома церквами, що було викликане проголошенням у липні 1967 р. автокефалії Македонської православної церкви. По-різному зреагували інші Помісні православні церкви на цей крок македонців Югославії. Зокрема у Москві не підтримали македонську автокефалію [Робертсон Р. Восточные христианские Церкви. – СПб., 1999. – С. 132]. Болгарська ПЦ сприйняла цей акт із співчуттям і не оголошувала про розрив відносин з Македонською ПЦ, що започаткувало прохолодність у відносинах Сербської та Болгарської православних церков.

Українські та сербські клірики часто контактували на зібраннях, де збиралися представники різних релігій. Якщо брати до уваги повоєнний період, то така практика діалогу православ'я з іншими конфесіями утвердилася не відразу. Окрім того, українські священники, як і вся Руська ПЦ, значно активніше почали долучатися до співпраці з католиками, протестантами, мусульманами та іншими конфесіями. Сербська ПЦ була більш стриманішою до різних міжнародних ініціатив. Позицію очільників сербського православ'я можна пояснити історичними та політичними чинниками, які свого часу мали місце у відносинах з іншими релігіями і продовжували надалі впливати на життя православних югослов'ян. Насамперед слід відзначити поліконфесійний характер Югославії. Провідні позиції тут на початок ХХ ст. посідали три релігії: православ'я, католицизм та іслам. Так, з кінця XIV ст. сербські території захопила Османська імперія, яка на п'ять століть встановила тут своє володарювання. За такий тривалий відрізок часу на землях югослов'ян не лише укорінився іслам, але й сформувався новий народ – мусульмани як результат перебирання турецьких віроповчальних і народних традицій та змішаних шлюбів.

З ХІХ ст. на території югослов'ян поширює свій вплив Австро-Угорщина, яка створювала найсприятливіші умови для релігійного життя католиків. Усе це залишилося в історичній пам'яті православного населення Югославії, але переважно у негативному сприйнятті. Після Другої світової війни, як і в попередні часи, католики та мусульмани Югославії користувалися моральною і, що важливо, матеріальною підтримкою із-за кордону. Цього дуже не вистачало православним, що й часто обумовлювало їхнє складне економічне та соціальне становище. Ці та інші фактори загалом спричинили тривале відсторонення Сербської ПЦ від екуменічних тенденцій, що наростали у міжнародного релігійного

співтовариства. Сербські священники з великою обережністю відносилися до різних зібрань екуменічного характеру. Інколи посилали на той чи інший форум одного-двох священників, у той час, як інші православні церкви були репрезентовані великими делегаціями ієрархів.

Насамперед спільний досвід українське та сербське духовенство отримали в рамках співпраці у Всесвітній Раді церков (ВРЦ) як одного з важливих напрямів екуменічного руху. ВРЦ – міжнародна релігійна організація, яка проголосила своєю метою розвиток співпраці між християнськими церквами, офіційно була заснована у 1948 році в Амстердамі на асамблеї діячів екуменічного руху. Проте слід пам'ятати, що перша пропозиція створити зібрання (кінонію) церков була запропонована ще у 1920 році Константинопольським патріархом [Patelos S. *The Orthodox Church in the Ecumenical Movement*. – Geneva, 1978. – P. 40-43]. Окрім цієї пропозиції, в окружному посланні Вселенського Патріарха Афінагора були запропоновані також практичні кроки сприяння добрій волі, зокрема заяви про те, що розбіжності у питаннях віровчення не повинні завадити спільним суспільним діям церков. Тим самим чи не вперше прозвучав заклик до православних відмовитися від звичного обережного ставлення православ'я до західної релігійної культури, показало прагнення православних ієрархів відігравати вагомий роль у зародженні екуменічного руху. У результаті такої політики вісімнадцять представників від семи Помісних православних церков взяли участь у підготовці руху "Віра та устрій". Руська ПЦ приєдналася до ВРЦ у 1961 році, а Сербська - у 1966 році [Саган О.Н. *Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан*. – С. 390-391]. Через свій консерватизм обидві Церкви були далеко не найактивнішими учасниками цього екуменічного руху. Сербська та Руська православні церкви у багатьох випадках займали однакові позиції щодо екуменічного руху загалом та його проявів у рамках ВРЦ. Проте зазначимо те, що офіційна позиція обох Церков не завжди була близькою для всіх представників духовенства Руської ПЦ та Сербської ПЦ. Завдячуючи цим тенденціям, екуменічний дух залишався у православній спільноті, зростав потяг до відновлення християнської єдності, здійснення спільних соціальних проектів.

З часу створення Всесвітньої Ради Церков (ВРЦ) понад 200 православних богословів з більшості православних церков отримали блискучу теоретичну підготовку завдяки стипендіям цієї спільноти. Це ж можна сказати і про 500 церковних соціальних проектів, які отримали грантову підтримку. Наприклад, підготовка духовенства у Сербії, притулок для літніх людей в Польщі, організація прийому біженців на Кіпрі тощо. До 1980 р. членами ВРЦ стало 300 церков, переважно протестантських, а також практично всі православні. Загалом ця інституція об'єднала віруючих із 90 країн світу [ЦДАВО України. – Ф. 4648. – ОП. 7. – Спр. 224. – Арк. 48-80].

ВРЦ також представлена в ООН через свою Комісію з міжнародних справ. Штаб квартира ВРЦ знаходиться в Женеві. Україна також внесла свій вклад у екуменічний рух. Зокрема, Комісія з міжнародних відносин 3-7 червня 1979 р. засідала в Києві, а регіональна європейська комісія церков ВРЦ працювала 7-9 липня 1979 р. в Одесі. На засіданнях обговорювали тему "Роль екуменічного руху у формуванні довіри між народами". Протягом 1972-1982 рр. ВРЦ організувала 17 міжправославних консультацій, чотири з яких проходили у слов'янських країнах: Чехословаччині (12-18 вересня 1977 р., Прага), тема зустрічі – "Роль і місце Біблії в літургійному і духовному житті православ'я"; Югославії (20-25 вересня 1980 р., монастир Зікі) на тему "Проповідь і вчення християнської віри в наш час"; Болгарії (23-31 травня 1981 р., Софія) на тему "Участь православ'я в співтоваристві та діяльність ВРЦ"; Україні (22-30 червня 1982 р., Київ) відбулася консультація Комісії церков з участі та розвитку (КЦУР) ВРЦ на тему "Справедливий розвиток для повноти життя і православний підхід".

На засіданні в Києві взяло участь 60 осіб, в тому числі 40 іноземців. Серед них понад десять богословів із слов'янських країн: ієромонах Дамаскін (Югославія, Сербська ПЦ), професор Іван Панчевскі та доцент Славов (Болгарія, Болгарська ПЦ), протоієрей Серафим Желязнякович і місіонер Ніколай Козловський (Польща, Польська ПЦ), протоієрей Михаїл Дандар (Прага, Чехословацька ПЦ), професор Олексій Осіпов (Москва, Руська ПЦ), професор Василій Стойков (Ленінград, Руська ПЦ), архієпископ Краснодарський і Кубанський Володимир (Руська ПЦ) [ЦДАВО України. – Ф. 4648. – ОП. 7. – Спр. 224. – Арк. 1-28].

Під час консультації ієромонах Дамаскін (Давідовіч) з Югославії попросив сприяння у пошуку "Літопису громадянських і церковних подій в Далмації" єпископа Далматинського Сімеона (Кончаровіча), яка могла, на думку гостя, зберігатися в історичній бібліотеці Києва. Проте рукопису не вдалося віднайти ні в історичній бібліотеці, ні в ЦНБ [ЦДАВО України. – Ф. 4648. – ОП. 7. – Спр. 224. – Арк. 97].

За сприяння Екуменічного форуму жінок-християнок Європи 20-25 квітня 1983 року у Києві проходила конференція "Свідчення і служіння жінок-християнок із соціалістичних країн Європи в екуменічному русі та їх діяльність на благо миру, справедливості й життя". Такий форум вперше проходив на терені радянської держави під егідою православної церкви.

Екзарх України митрополит Київський і Галицький Філарет провів значну організаційну роботу при підготовці форуму. Він контактував з Радою з релігійних справ при уряді, через яку просив українську владу сприяти роботі цього міжнародного зібрання. Зокрема, Екзарху прийшлося узгоджувати з чиновниками прості побутові речі, без яких організувати форум на високому рівні було неможливим, а саме: розміщення 55 осіб у готелі, їх харчування, перевезення (один автобус "Ікарус" і два легкових

автомобіля), надання приміщення для засідань тощо [ЦДАВО України. – Ф. 4648. – ОП. 7. – Спр. 257. – Арк. 161].

У міжнародному релігійному зібранні в Києві взяло участь 43 жінки (29 – іноземок) з восьми європейських соціалістичних країн: Болгарії, ЧССР, НДР, Угорщини, Польщі, Румунії, Югославії та СРСР. Югославію презентували дві християнки: Ольга Срдановіч (1912 р. н.) і Мілена Петковіч (1916 р. н.) – це були найстарші учасниці форуму, але, як з'ясувалося згодом, вони досить активно проявили себе. Найчисельнішою була делегація з Чехословаччини – 8 осіб. Також кілька осіб було з капіталістичних країн – по дві представниці зі Швейцарії і ФРН. Основна мета конференції полягала у підготовці до VI Асамблеї Всесвітньої Ради Церков, яка мала відбутися у Ванкувері (Канада) 24 липня – 10 серпня 1983 р.. Тому робота форуму була спрямована на обговорення трьох тем: "Життя у Христі та сучасна загроза життю людства", "Життя у Христі і наша відповідальність перед Церквою, сім'єю і суспільством" і "Життя у Христі – чи готові ми до VI Асамблеї Всесвітньої Ради Церков у Ванкувері?" [ЦДАВО України. – Ф. 4648. – ОП. 7. – Спр. 257. – Арк. 220].

У своїх виступах учасниці конференції порушували досить важливі і життєво необхідні для віруючих питання, які, до речі, не втратили своєї актуальності й нині. Зокрема, справедливо було зазначено, що жінки переважають серед прихожан у церквах, а відтак саме на них лежить тягар виховання підростаючого покоління, також жінки є основними носіями освіти та просвіти дітей тощо. Тому на київському форумі говорилося про важливу місію жінки як у суспільстві, так і в розвитку контактів між країнами. Особливу увагу на форумі було приділено і проблемі пошуку взаєморозуміння між соціалістичними та західними країнами у справі подолання і викорінення усталеного стереотипу ворога, який культивувався у міжнародній практиці між цими конкуруючими світами.

Участь у конференції взяли і представники трьох екуменічних міжнародних організацій (ВРЦ, ЄФХЦ – Європейський форум християнських церков, КЕЦ – Конференція європейських церков). Вони проінформували учасниць форуму про свою діяльність, спрямовану на згуртування міжнародної спільноти. Усі іноземні доповідачі відзначали хорошу організацію та успішну роботу конференції, за що висловлювали велику подяку українським клірикам і особисто Екзарху України митрополиту Філарету. Перебуваючи під хорошим враженням від зустрічі у Києві, одна із югославських делегаток, сербська письменниця Ольга Срдановіч ще й з дому надіслала митрополитові листа, у якому висловила своє захоплення від візиту до України. Зокрема, у листі зазначалося, що "велика гостинність (митрополита Філарета – Г.С.) щодо нас (учасників конференції) перевищила всі очікування", за що авторка листа висловлювала велику подяку. О.Срдановіч була настільки вражена прийомом і щирістю в Києві, що після приїзду в Белград, на знак своєї вдячності, вирішила надіслати владиці разом із листом свої праці:

"Сербська аграрна революція в сільському господарстві від Кочіни Країни до кінця першого правління князя Мілоша", а також деякі окремі доповіді, опубліковані у журналі Сербської патріархії "Питання богослов'я", а також статті, присвячені історії відносинам сербського та українського народів.

Окрім цього, письменниця після повернення з Києва написала статтю «Русько-українська душа у теперішній час. Враження про Конференцію жінок екуменічних країн РЕВ, що відбулася 20-25 квітня в м. Києві. СРСР» для сербського релігійного журналу "Православ'я". Публікація згодом також була надіслана митрополиту Філарету. У статті О.Срдановіч зазначає, що до Києва вона разом з професором Міленою Петкович були делеговані Сербським патріархом Германом, який добре розумів важливість цього форуму, оскільки особисто сім років (1969-1976 рр.) очолював ВРЦ. З великою вдячністю і захопленням О.Срдановіч розповідала про кожного організатора форуму, їхню працездатність. Найвеличніші слова були присвячені митрополиту Філарету. "Лице його відповідало моєму уявленню про Бога Отця: обрамлене білим волоссям і бородою, воно відбивало вічність, безмежну доброту і безсмертя", – так поетично описує сербська учасниця українського Екзарха. Також у статті знаходиться місце і для простих громадян України, з якими О.Срдановіч спілкувалася у готелі, на вулиці, деінде. Письменниця відзначила їхню уважність, щирість, доброту та безкорисливість. "Проходить час, змінюються погляди, але руська душа залишається такою ж прекрасною, сповненою доброти, пожертв і містичної відданості Богу" – завершує свою статтю сербська письменниця [ЦДАВО України. – Ф. 4648. – ОП. 7. – Спр. 257. – Арк. 238]. Ці слова, з одного боку, висловлювали великі сподівання на відновлення дружнього духовного спілкування між народами, яке було частково втрачено під час похолодання радянсько-югославських відносин після 1948 року, з іншого – такий висновок сербської письменниці демонстрував розуміння того, що навіть тотальній радянській ідеології не вдалося викоринити найсвятіше в українській душі – її духовність.

Окрім київського квітневого жіночого форуму (1983 р.), який, як вже зазначалося, проводився у рамках підготовки до Генеральної асамблеї ВРЦ (липень 1983 р.), 6-10 червня 1983 року в Одесі з цієї ж метою відбулося засідання Четвертої міжправославної консультації на тему: "Розуміння традиції в православних і реформаторських церквах і їх нинішня відповідальність у суспільстві" (Дебрецен IV). Для участі у заході запросили Генерального секретаря Всесвітнього союзу реформаторських церков (ВСРЦ) Е.Перрета (Швейцарія), секретаря ВСРЦ Р.Сміта і ще понад двадцять іноземних кліриків православних і реформаторських церков. світу. Серед них був представник Югославії Імре Ходосі, який проінформував українських священиків про відношення югославської релігійної громадськості та суспільства загалом до екуменічних процесів у світі [ЦДАВО України. – Ф. 4648. – ОП. 7. – Спр. 257. – Арк.167-171].

Зазначимо, що у 80-тих роках минулого століття Одеса стала своєрідним центром міжнародних міжрелігійних консультацій. Перше відбулося у 1980 році, на якому відбулося богословське засідання представників православ'я та Римо-Католицької Церкви. Друге – 2-19 вересня 1983 року, де зібралися делегати змішаної богословської комісії з православно-англіканської співбесіди. Коли на першому форумі Югославію представляв лише один делегат, про якого навіть не збереглися дані у звітних матеріалах форуму [ЦДАВО України. – Ф. 4648. – ОП. 7. – Спр. 151. – Арк. 125], то на наступному – вже значна делегація Сербської ПЦ. Так, для участі в одеській конференції 1983 року прибуло понад 50 іноземних представників від православних і англіканських церков. Сербський патріархат презентували єпископ Лаврентій з ФРН, де були парафії Сербської ПЦ і професор Стоян Гошевіч з Белграда [ЦДАВО України. – Ф. 4648. – ОП. 7. – Спр. 259. – Арк. 2-30]. Нагадаємо, що діалог між православними і англіканами був започаткований у період відлиги в СРСР. Зокрема, у 1956 році відбулася перша зустріч кліриків обох церков. Згодом у Лондоні в 1966 р. вдруге консультувалися богослови Руської ПЦ і англіканської церкви, після чого розпочалася активна співпраця православ'я та англіканства. Цьому діалогу також передувало засідання Міжправославної богословської комісії, яке відбулося у 1966 р. у Белграді. На ній православні церкви окреслили питання майбутнього діалогу з англіканами. Таким чином, в Одесі проходила вже третя зустріч (дві перші: у 1973 р. в Оксфорді та у 1976 р. у Москві) православних і англіканців. Одеське засідання працювало у трьох секціях: 1) Свідчення, євангелізація та служіння; 2) Участь в благодаті Святого Духа; 3) Традиція (парадосіс) як засіб Святого Духа в богослужінні.

Православні делегації презентували Константинопольський, Олександрійський, Антиохійський, Ієрусалимський, Московський, Сербський, Румунський патріархати. Були також представники Елладської, Фінської та Польської православних церков. Усього з числа православних було двадцять делегатів, а від англікан – дев'ятнадцять: семеро – з Англії, троє – з США, двоє – з Австралії та інших країн. Як показує історія, це був важливий міжнародний та міжконфесійний форум, який демонстрував відкритий діалог, пошук шляхів взаєморозуміння громадськості з країн різних політичних систем, релігій тощо. Проте, і це показує можливості ідеологічної системи Радянського Союзу, в Україні суспільство практично нічого не знало про цей та подібні міжнародні зустрічі, які відбувалися в Одесі, Києві та ін. Лише газета "Известия" опублікувала невеличке повідомлення [Известия. – 19 октября, 1983].

Водночас за кордон, насамперед у капкраїни, ТАРС та іноземні журналісти передали максимум інформації в усі можливі ЗМІ. Югославський делегат Стоян Гошевіч працював у третій комісії. Його доповідь "Традиція, богослужіння і сімейна молитва в православ'ї" [ЦДАВО України. – Ф. 4648. – ОП. 7. – Спр. 259. – Арк. 105-106]

викликала великий інтерес в учасників форуму, оскільки Гошевіч показав прагнення сербської спільноти до спільного прийняття рішень з актуальних питань сучасного духовного буття християн.

Активний обмін ідеями відбувся також між українськими та сербськими делегаціями на міжнародному міжконфесійному форумі в Болгарії (3-6 червня 1984 року, Софія). Тут засідала комісія зі справ людини при КЕЦ. З України був делегований протоієрей О.Кравченко з Одеси. Югославію презентував єпископ Андрій Береди від Євангельської церкви. Також на форумі були представники з Румунії (5 осіб), Болгарії (4 особи) і від СРСР окрім протоієрея О.Кравченко було ще четверо кліриків з Росії. У Софії обговорили важливі та актуальні на той час питання, які, попри своє релігійне забарвлення, залишилися актуальними й нині. Зокрема, йшлося про біблійно-богословські основи прав людини, духовне підґрунтя прав людини, права людини і соціальну справедливість, християнський вклад у реалізацію прав людини тощо. У контексті цих питань від радянської делегації виступив ректор одеської духовної семінарії О.Кравченко з доповіддю "Життя і діяльність духовних шкіл Московського патріархату". Югославський представник не робив доповіді, а тому про стан порушених на конференції проблем ділився з українським делегатом у приватних розмовах, що є не менш важливим для налагодження контактів між кліриками різних країн та конфесій [ЦДАВО України. – Ф. 4648. – ОП. 7. – Спр. 295. – Арк. 44-55].

Великою честю для Києва було приймати учасників Міжнародної наукової церковної конференції, присвяченої 1000-літтю хрещення Русі (21-23 липня 1986 року). На форумі були присутні гості зі 150 країн світу, зокрема представники майже усіх помісних православних церков. (за винятком Сербської та Еладської). Усі церковні делегації представили на київському форумі доповіді про історію своїх помісних православних церков [ЦДАВО України. – Ф. 4648. – ОП. 7. – Спр. 363. – Арк. 18].

Отже, українські та югослов'янські клірики у 50-80-ті роках ХХ ст. часто зустрічалися на міжнародних форумах як в Україні, Югославії, а також за межами своїх країн. Не будемо стверджувати, що ми змогли відшукати інформацію про всі такі зустрічі. Але навіть ті, про які віднайдено матеріали, дозволяють зробити нам певні висновки. Насамперед зазначимо, що в часи комуністичних режимів, які мали місце в обох країнах, практично не переривався зв'язок між українською та югославською православними спільнотами. Додаткові можливості для співпраці використовувалися обома сторонами на міжнародних форумах. Під час таких зустрічей українські клірики - як представники Руської ПЦ, так і югослов'янське духовенство, делегати від Сербської ПЦ - практично завжди позиціонували себе односторонніми, при потребі допомагали захищати позиції один одного, обмінювалися міркуваннями щодо тогочасних актуальних питань в релігійному житті своїх країн та світу загалом. Взаємопідтримка піднімала авторитет обох церков, засвідчувала

реальну взаємоповагу та допомогу, що в цілому було позитивним прикладом для інших помісних церков. Звичайно, були й спірні моменти, які порушували українські та югослов'янські клірики щодо бачення якихось проблем чи співпраці. Як правило, такі ситуації склалися через консервативне ставлення Сербської ПЦ до тих чи інших питань, які спільно обговорювалися духовенством обох патріархій. Зокрема, серби з обережністю поставилися до призначення архієпископа на посаду Екзарха України, вели себе відсторонено щодо участі в екуменічному русі православних церков. Проте дипломатичні кроки українського митрополита Філарета сприяли позитивному вирішенню проблемних питань, які виникали у спілкуванні релігійних діячів України та Югославії. Зрештою вони знаходили спільну думку, що є позитивним прикладом для подальших перспектив сучасної співпраці між релігійними представниками українців та югослов'ян.

Анотації

У статті Саган Г.В. «**Міжнародні релігійні зустрічі як форма співпраці українських і югослов'янських православних кліриків (1950-1980-ті роки)**» на ґрунті залучення нових архівних документів аналізується співпраця православних кліриків України та Сербської ПЦ на міжнародних міжрелігійних форумах упродовж 50-80-х років ХХ ст. У дослідженні показано значення такого спілкування як частки культурних взаємин українського та югослов'янського народів.

In the article of **Sagan G.V. «International religions meetings as a form of cooperation between Ukrainian and Yugoslav Orthodox clergy»** on the basis of new archive documents covers the issue of cooperation of Orthodox clergy from Ukraine and Serbian Orthodox Church at international inter-religions forums in 50-80 th of the XX century. The research shows the importance of such communication as a part of cultural relations between Ukrainian and Yugoslav people.

**ПАМ'ЯТІ Ю.ТЕРЕЩЕНКА та О.КРАСНИКОВА****О.М. КРАСНИКОВ –
КЛАСИЧНИЙ РОСІЙСЬКИЙ РЕЛІГІЄЗНАВЕЦЬ**

28 серпня пішов з життя один із найвизначніших російських релігієзнавців доктор філософських наук Олександр Миколайович Красников. Все творче життя науковця-педагога пов'язане з кафедрою релігієзнавства філософського факультету Московського державного університету імені М.В.Ломоносова. Саме в цьому колективі Олександр Миколайович здобув вищу наукову ступінь, але визнання як одного із найвизначніших філософів релігії у світового наукового загалу релігієзнавців він здобув завдяки багатьом своїм працям. Перу дослідника належать такі монографічні роботи як «Методология классического религиоведения» (2004) та «Методологические проблемы религиоведения» (2007). При безпосередній участі О.М Красникова було створено ряд хрестоматій і збірників, вперше було здійснено переклад російською мовою праць багатьох зарубіжних авторів, в тому числі й таких класиків-релігієзнавців, як Альфред Норт Уайтхед, Роберт Маретт, Ендрю Ленг та ін. Завдяки його редакторській роботі побачили світ хрестоматійного змісту книги «Классики мирового религиоведения» (1996) и «Магия. Религия. Наука» (1998), а також «Хрестоматия по религиоведению» (2000). Олександр Миколайович працював в редколегії часописів «Религиоведение» та «Вестник Московского университета. Серия: философия». Завдяки великим організаційним і творчим здібностям О.Красникова і його колеги К. Елбакян та О. Забіяки вдалося сформувати авторський колектив і видрукувати дві фундаментальні широкоформатні багатоаспектні академічні праці – «Религиоведение.Энциклопедический словарь» (М.,2006. – 1255с.) та «Энциклопедия религий» (М.,2008. – 1517с.). Працюючи багато років доцентом кафедри філософії релігії та релігієзнавства МДУ, Олександр Миколайович прочитав тут низку спецкурсів, серед яких особливо відзначався «Етнографія і етнологія релігії».

Саме завдяки О.М. Красникову російське релігієзнавство ввійшло у світове співтовариство дослідників релігії. Він був одним із членів Європейської Асоціації релігієзнавців. Тісні творчі зв'язки мав науковець і з Відділенням релігієзнавства ІФ НАНУ, з окремими його співробітниками. Пригадую, як гостинно він приймав нас у своїй московській квартирі, як ми спілкувалися з ним на наукових конференціях в Польщі. Всі члени Української Асоціації релігієзнавців сумують з приводу смерті колеги, спричиненої тяжкою хворобою. Це – велика втрата не лише для російської, а й світової релігієзнавчої науки. Пам'ять про Олександра Миколайовича житиме в наших серцях. Сподіваємося прочитати ще й ті його наукові праці, які залишилися в архіві науковця. До честі сину-релігієзнавцю продовжити працю свого знаного батька.

Професор Анатолій КОЛОДНИЙ

ТЯЖКА ВТРАТА УКРАЇНСЬКОГО РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

Ніяк не вкладається у свідомість істинність злого факту, що Юрій Іванович Терещенко, якого між собою ми просто називали «Юра», пішов із життя, що він більше не зайде у Відділення релігієзнавства Інституту філософії, в якому працював і не поцікавиться, що нового видрукувано, чим він ще міг би послуговуватися українській релігієзнавчій науці.

Вчилися ми з Юрієм Івановичем на одному факультеті університету імені Т.Г.Шевченка – історико-філософському, лише Юра – на історичному відділенні, а я – на філософському. Але ментальність Юрина була така, що він був далеким від конкретики життя, до чого схильна історія, а тому й «втік» з історії у філософію, був причетний як науковець до проблем релігієзнавства, культурології, етики, теорії освіти. Кандидатська дисертація Ю.І.Терещенка була присвячена вивченню порівняно складної християнської конфесії – п'ятидесятництва. Всі праці колеги відзначала висока філософічність, прагнення при дослідженні заглибитися в сутність релігійних феноменів чи процесів, виявити тенденції релігійного життя, спрогнозувати його розвиток. Юрій Іванович завжди цікавився новинками філософської і релігієзнавчої літератури. При цьому він ніколи повністю і всеціло не погоджувався з їх авторами. Всі знали, що з кожного питання у Терещенка завжди своя думка. Вона є об'єктивною, світоглядно і конфесійно неупередженою, далекою від опійних оцінок релігії. В науковому співжитті Юра був доброзичливим, подільчивим, але водночас і критичним. Він не любив ремісництва в науці, праці в ній за мірою оплати. Йому був притаманний науковий патріотизм. Пішовши із Відділення релігієзнавства на працю в лінгвістичний університет, а опісля – в Інститут вищої освіти Академії педагогічних

наук, Ю.І.Терещенко й тут виявив себе глибоким філософом. Брав участь в опрацюванні концепції реформування гуманітарної освіти, концепції національного виховання молоді. Педагогічну науку він розумів не як набір форм передачі знань, а як науку про діалектично складний процес навчання, що вимагає глибокого осягнення складних механізмів гносеології, розкриття психології опанування знаннями. Цьому Юра присвятив низку своїх статей, які часто видруковував у періодиці й телефонними дзвінками наполягав на тому, щоб ти їх прочитав і висловив свої міркування з тих проблем, які він порушив. Загалом Ю.І. Терещенко є автором понад 160 публікацій. Донька Юрія Івановича Оксана інформує, що в зашниту батька вони знайшли план і рукопис монографії з філософії освіти, яку він певно готував до друку. Для нас, релігієзнавців, Юрій Іванович Терещенко залишиться як фахівець високого рівня науковості з питань етикології релігії. Ним підготовлено для видруку в «Українській релігієзнавчій енциклопедії» низку статей-довідок. Деякі нові з них (бо ж ми продовжили перший том УРЕ до букви П) Юра за декілька днів до своєї страшної години обіцяв невдовзі занести сам. Усвідомлюючи, що «кістлява» назавжди забрала у нас Юрія Івановича, скажу словами поета «Какой светильник разума угас!». Пам'ять про нашого Юру ми збережемо на всі наші роки життя.

*Від українських релігієзнавців –
професор Анатолій КОЛОДНИЙ*



**II міжнародна наукова конференція
«Містико-езотеричні рухи в теорії і практиці»
(Історія. Психологія. Філософія)**

23–24 жовтня 2008 року в Російській християнській гуманітарній академії (РХГА, Санкт-Петербург) відбулася друга міжнародна наукова конференція «Містико-езотеричні рухи в теорії і практиці» (Історія. Психологія. Філософія). Співorganizаторами конференції виступили: РХГА, Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, Санкт-Петербурзьке філософське товариство, Український філософський фонд, кафедра філософії і культурології Сходу Санкт-Петербурзького державного університету та фонд «Далекий Схід» (Київ).

У роботі конференції взяли участь дослідники з України (Київ, Донецьк, Запоріжжя, Полтава), Росії (Санкт-Петербург, Москва, Єкатеринбург, Новгород, Орел, Уфа) та Німеччини (Ерланген-Нюрнберг), які представляли наукові, громадські, релігійні організації, вищі учбові заклади. Усього було заслухано 35 доповідей: усі із заявлених у програмі. На конференції працювали 5 секцій: 1. Філософські проблеми містицизму й езотеризму. 2. Містицизм й езотеризм у сучасному світі. 3. Християнство й містико-езотеричні традиції. 4. Езотеризм на Заході і в Росії. 5. Езотеризм і містицизм у традиціях Сходу. Запропонований регламент передбачав 20 хв. на виступ і до 10 хв. на обговорення доповіді. Як правило, після кожної доповіді виникали питання і в учасників конференції, і у вільних слухачів.

Власне свою роботу конференція розпочала, після привітальних слів керівництва оргкомітету конференції та адміністрації РХГА, пленарним засіданням, на якому було заслухано доповідь наукового співробітника і викладача німецького університету Ерланген-Нюрнберг *В.В. Жданова* «Сучасні західні стратегії вивчення езотеризму: головні концепції і методологічні підходи». У своїй доповіді Вадим Володимирович навів цікавий і змістовний огляд вивчення феномену езотеризму в сучасній Західній Європі. Зокрема, він засвідчив, що академічне дослідження езотеризму у західноєвропейських країнах – явище доволі молоде, яке динамічно розвивається. Так першу кафедру «Історії християнської езотерики» було відкрито за ініціативою Анрі Корбена у Сорбонні на відділенні релігієзнавства «Практичної школи вищих досліджень» тільки у 1965 р. Проте цілеспрямована діяльність із вивчення езотеричних течій

розпочалася пізніше, у 1979 р., коли цю кафедру очолив Антуан Февр. Він же і перейменував кафедру на «Історію езотеричних і містичних учень в Європі доби Нового часу і сучасності». На сьогодні провідним осередком у Західній Європі із вивчення містико-езотеричних учень виступає кафедра «Історії герметичної філософії і пов'язаних із нею течій» Амстердамського університету, яку було створено у 1999 р. На сьогодні її очолює провідний фахівець, професор Воутер Ганеграаф. На цій же кафедрі працюють й інші відомі фахівці Марко Пасі й Коку фон Штукрад. Також В. Жданов торкнувся історії виникнення терміну «езотерика», а також розглянув три існуючі основні концепції з вивчення езотерики у сучасній Західній Європі: розуміння езотерики «як форми думки» А. Февра, породження езотерики «як великого полемічного нарративу» В. Ганеграафа та методу дискурсивного релігієзнавчого аналізу Коку фон Штукрада. Фактично доповідь В.В. Жданова сприяла створенню належної наукової атмосфери для подальшої роботи конференції, тобто задала необхідний високий тон.

Перед початком роботи секцій було представлено збірник матеріалів першої конференції: «Мистико-езотерические движения в теории и практике. История. Психология. Философия. Сб. материалов / Под ред. С.В. Пахомова, Ю.Ю. Завгороднего, С.В. Капранова. – Спб., 2008. – 160 с.», який містить тексти доповідей як українською, так і російською мовами.

У перший день паралельно працювали три секції: «Філософські проблеми містицизму й езотеризму», «Містицизм й езотеризм у сучасному світі» та «Християнство й містико-езотеричні традиції».

На першій секції були заслухані чотири доповіді. *Ю.Ю. Печурчик* (к. філос. н., СПб.), намагаючись розкрити проблеми філософського методу і містичного споглядання, та *С.В. Смірних* (незалежний дослідник, СПб.), звернувшись до культу як спекулятивного моменту релігії, методологічно спиралась на вчення Гегеля. *С.В. Махліна* (д. філос. н., СПб.) розглянула містику чисел у сакральній релігійній уявленнях. *О.М. Щепанівська* (незалежний дослідник, СПб.) зосередила свою увагу докола архетипічного розуміння смислу подій як практичної основи езотеричного знання астрології.

Друга секція була представлена сімома доповідями. *Є.Г. Тітомир* (аспірант, Київ) виступив з темою: «Езотерика у сучасному суспільстві: pro et contra». Про міфотворчий досвід і традиційне мислення у сучасному світі розповіла *О.Ф. Смазнова* (канд. ф. н., Новгород). *Д.В. Метілка* (аспірант, Запоріжжя) повідомив про долю сакральної географії у добу глобалізації. Сучасні екзо-езотеричні системи на шляху формування нової світоглядної парадигми розглянув *В.А. Вовченко* (к. філос. н., Орел). *С.В. Пахомов* (к. філос. н., СПб.) зупинився на містиці сходження до єдності у вченні руху Солари. Співробітниця молодіжного відділу Єкатеринбургської єпархії РПЦ Московського Патріархату *К.В. Кириллова* запропонувала тему: «“Новий Акрополь”: езотерика для інтелігенції».

Третя секція, розпочавши свою роботу у перший день, продовжила працювати і в другий. Всього було заслухано вісім доповідей. *Є.В. Струговщиков* (к. богослов'я, священник РПЦ МП, СПб.) розповів про сотеріологічний ідеал обоження і традиційні вчення Заходу, зазначивши при цьому, що сакральна вершина схоластики – М. Екхардт, а не Т. Аквінський, бо він договорує метафізику до кінця. Під час свого викладу Є. Струговщиков звертався і до вчень Сходу, зокрема, до суфізму, веданти, тибетського буддизму і даосизму, аргументовано і коректно подаючи матеріал. Темою доповіді *О.С. Титаренко* (аспірантка, Полтава) була: «Містика серця: триєдність духовного досвіду». Доповідь *А.О. Косенко* (науковий співробітник, Донецьк) була присвячена шляху реалізації у філософії Г.С. Сковороди. Доповідач зробила висновок про те, що народження істинної людини за Сковородою безпосередньо пов'язується з практикуванням містичних учень. *Ю.Ю. Завгородній* (к. філос. н., Київ) проаналізувавши топос Земного раю у книжній культурі Давньої Русі на прикладі «Съказания отца нашего Агапия», засвідчив наявність містичної складової у давньоруській духовності. *А.Г. Волкова* (аспірантка, Москва) у доповіді: «Поезія як одкровення: рецепція францисканської містики в європейській ліриці XVII ст.» продемонструвала різні види текстуальної залежності європейської поезії зазначеного часу від містичних учень. *К.Б. Єрофєєв* (к. техн. н., СПб.) звернувся до однієї з «вічних» тем: «Католицька церква і масонство». *О.В. Куропаткіна* (аспірантка, Москва) розглянула особливості харизматичного містицизму. Роботу секції завершила ґрунтовна доповідь *Г.Є. Бокова* (магістр, СПб.) «Релігійно-містичні шукання у рамках молодіжної контркультури і християнська радикально-теологічна саморефлексія у США 1960-х рр.».

У другий день роботи конференції розпочали працювали четверта і п'ята секції відповідно: «Езотеризм на Заході і в Росії» та «Езотеризм і містицизм у традиціях Сходу».

Четверта секція виявилась найбільшою за кількістю заслуханих доповідей, яких було 10. Доповіді *Р.В. Светлова* (д. філос. н., СПб.) «Сократ-медіум» та *О.О. Хлевова* (д. філос. н., СПб.) «Рунічна магія – від практики до теорії» викликали жваве обговорення і зацікавлення у присутніх. Дослідник творчості Я. Бьоме *І.Л. Фокін* (к. філос. н., СПб.) розповів про концепцію історії у філософії відомого німецького філософа-містика. *Н.В. Скородум* (незалежний дослідник, СПб.) виклав ставлення Гете і Шопенгауера до природи демонічного начала. *О.В. Левченко* (к. філос. н., Москва) розповіла про таємничий смисл літературного напрямку як феномен «явного» в езотериці (на прикладі російського символізму XIX – XX ст.). *В.М. Морозов* (студент, СПб.) повідомив про «Історію одного підлогу. “Дзеркало алхімії” Роджера Бекона з “Алхімічної колекції” Уільяма Купера». *А.В. Кондратьєв* (аспірант, Москва) зачитав доповідь на тему: «Технологія роботи з “кристалами волі”: фрагменти релігії ірмінізму й арманізму». *Х. Грюнведель* (аспірант, Ерланген-Нюрнберг) звернувся до порівняння традиції

цілительства у Тиві та езотеричних неошаманських рухів у Німеччині. *О.В. Гайдуков* (к. філос. н., СПб.) розкрив містико-езотеричні аспекти слов'янського рідновірства (неоязичництва). Доповідь *М.Р. Бігнатової* (викладач, Уфа) «Містико-езотеричні освітні заклади у сучасній Росії: форми, ідеологія, методологічні особливості» завершила роботу секції.

На п'ятій секції було заслухано п'ять доповідей, тематика яких охоплювала єврейську, мусульманську і сінтоську традиції. *Ю.Л. Халтурін* (аспірант, Єкатеринбург) представив огляд теорій і практик єврейських містиків, пов'язаних зі снами і снобаченнями від «Зогару» до хасидизму XVIII – XIX ст. *О.В. Бурая* (магістр культурології, Київ) звернулася до історії суфізму на території Кримського ханства, зосередивши увагу на діяльності різних тарикатів і вшанування могил суфійських шейхів. *А.Ю. Стрелкова* (к. філос. н., Київ) проаналізувала принцип «пустоти» у дзен-буддизму, окремо зупинившись на поглядах видатного японського мислителя XIII ст. Догена Кігена. Японська тематика була відображена і у двох наступних доповідях. *С.В. Гераськов* (аспірант, Донецьк) розповів про містичний досвід і психотехніку у японських бойових мистецтвах, зокрема, про значення міфів і символів у цих мистецтвах. *С.В. Капранов* (к. філос. н., Київ) зупинився на містичному досвіді в японських «нових релігіях сінтоського походження», окрему увагу приділивши медіумізму та його ролі у діяльності засновників цих релігій.

Інтелектуальну частину конференції прикрасив виступ московської співачки і поетеси *Л'Аури Люм'е*, концертну програму якої складають пісні містичного змісту.

Роботу конференції було завершено підбиттям підсумків на заключному пленарному засіданні, де зі звітами виступили керівники секцій, а також представники оргкомітету й усі охочі.

Наступну, третю конференцію планується провести з 3 по 5 грудня 2009 р. у Володимирівському державному університеті (Росія). Більш докладну інформацію можна взяти на сайті <http://asem.ucoz.org>, або написавши на ел. адресу esoterra2009@mail.ru

Огляд підготував Юрій Юрійович Завгородній (к. філос. н., Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України)

*Тел.: 8-294-6-12-26 (д.),
8-096-219-20-56 (моб.)*



The 51st issue of the Bulletin “Ukrainian Religious Studies” consists such thematic blocks:

1. “PROBLEMS OF PHILOSOPHY OF RELIGION”
2. “RELIGION IS IN CONTEXT OF PUBLIC LIFE”
3. “HISTORY OF RELIGIOUS AND RELIGIOUS STUDIES IDEA”
4. “CONFESSIOLOGY OF RELIGION”
5. “FROM HISTORY OF RELIGIOUS LIFE”

In the rubric “PROBLEMS OF PHILOSOPHY OF RELIGION” there are in particular the following papers: Hvozdettskyi Yaroslav «The Happiness Problem Interpretation in the Historical and Philosophically-religious Context», Iryna Horokholinska «D.Hume’s philosophical ideas concerning religion and their influence on the I.Kant’s philosophy of religion and its conceptual context», Shchedrin A.T. the «Second myths as sociocultural phenomenon», Zinkevich T.S. «The Phenomenon of Civil Religion in Comparative Studying».

In the rubric “RELIGION IS IN CONTEXT OF PUBLIC LIFE” there are in particular the following papers: Klymov V.V. «The religious self-identification in independent period in Ukraine: level, nature, problems, trends etc.», L.Braga and G.Rogova «Religion and policy in the context of democratic transformations in Republic Moldova», Natalia Kulish «Modern development of church-state relations as a problem», A.Bulatov «Politological analysis of the state-confessional and inter-denominational relations in the Autonomous republic Crimea», Nedzels’kyi K.K. «The problem of embodiment of creationism in the nation and nation of Ukraine».

In the rubric “CHRISTIANITY IS IN HISTORY AND CONTEMPORANEITY” there are in particular the following paper: Kolodnyi A.M. «Christianity in the context of spiritual situation in Europe», Pavlenko P.Yu. «Roman imperial cosmopolitanism as factor of claim of ecumenical Christianity», father Ivan Shevtsiv «Christian philosophy in works of T.Shevchenko».

In the rubric “CONFESSIOLOGY OF RELIGION” there are in particular the following papers: Kozlov M.M. «Heavenly Warrior Hors in pagan imagination of the Eastern Slavs», L.Moskalenko «Historical forms of religious leadership based on Jewish tradition», Zoya Shwed «Choice of “Other” as a realizations of individual freedom in Judaism», Pogorila L.M. «The social doctrine of Catholic Church: the creation role of woman».

In the rubric «FROM HISTORY OF RELIGIOUS LIFE» there are in particular the following papers: Vergeles Kostyantyn «The rusification of the Orthodoxy in Ukrainian as a mean of assimilation of Ukrainian people», Volodymyr Borshchevych «Displays of national identity of Volyn orthodox clergy in 40-80-th years of the XX-th», Yaroslav Stotskyi «Rome-and Armenian-Catholicism in western regions of Ukraine in 1944-1946», Sagan G.V. «International religions meetings as a form of cooperation between Ukrainian and Yugoslav Orthodox clergy».

«АКАДЕМІЧНЕ РЕЛІГІЄЗНАВСТВО» МАЄ СВОЮ ЕЛЕКТРОННУ ВЕРСІЮ

Мультимедійна студія видавництва «Свічадо» випустило у світ електронну версію написаного колективом Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ із залученням вузівських науковців за редакцією проф. А. Колодного популярного «Академічного релігієзнавства». Книга вийшла в світ в 2000 році, стала бестселером. Авторський колектив працює над другим його виданням, яке зазнає помітних змін. Електронний підручник випущено у світ з доопрацюванням фактажу і літератури. Він враховує найсвіжіші матеріали релігійного життя, відображає його сьогоденні проблеми та враховує сучасні здобутки вітчизняного і світового релігієзнавства. Книга долає старі



атеїстичні схеми підручкової літератури, враховує повноту дисциплінарної структури релігієзнавчої науки. В книзі читач знайде списки новітніх релігієзнавчих видань, які рекомендуються до 30 розглянутих тем. Книга розрахована на науковців, викладачів релігієзнавчих дисциплін, богословів, аспірантів і насамперед студентів вузівських релігієзнавчих спеціалізацій. Мультимедійна версія «Академічного релігієзнавства» має зручний інтерфейс та функціональну навігаційну систему. Координати його придбання можна дізнатися у Відділенні релігієзнавства ІФ НАНУ (Київ, вул. Трьохсвятительська, 4, кімн. 323 і 413), за телефонами (044) 278-51-49; (044) 279-04-18.



ПРАВИЛА ОФОРМЛЕННЯ СТАТЕЙ

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.

Рукописи для публікації в наступних числах бюлетеня подаються до редакції в одному роздрукованому примірнику (через 1,5 інтервали) і у вигляді **rtf**-файлу³ у форматі текстового редактора Microsoft Word на дискеті 3,5" обсягом 0,5 друк. арк. (прибл. 20 тис. знаків із пропусками).⁴ 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 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)».

⁴ Точну кількість символів із пропусками у статті визначає опція Microsoft Word «Статистика» (у версіях MS Word 95-2003 див. меню «Сервіс»).

3. Місце роботи / навчання (повна назва установи), посада;
4. Контактні поштова (а за наявності й електронна) адреса і телефон.
5. Через декілька відступів, з крайнього лівого боку зазначається індекс УДК.⁵
6. Далі, через один відступ по центру, подається назва статті.

Основному тексту статті передуює **коротка преамбула**, в якій автор чіткими блоками викладає:

- 1) «**Постановку проблеми у загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими чи практичними завданнями**», розкривається *актуальність* та *новизну* проблеми дослідження.
- 2) «**Стан розробленості теми в науці**», подає *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.
- 3) «**Формулює цілі статті (постановку завдання)**», зазначає *об'єкт та предмет дослідження*, а також *мету і завдання дослідження*.

Обсяг вказаних блоків статті мусить бути коротким (щонайменше 2-4 речення), але обов'язково виділеним окремими абзацом.

У викладі основного матеріалу дослідження (з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів) зазначається *методологічна* та *теоретична* основа дослідження, *теоретичне* і *практичне* його значення

«**Висновки**» оформляти такими чином, щоб чітко відстежувалися *результати дослідження*, а також *перспективи подальших наукових розвідок* з означеної у статті проблематики.

На останній сторінці тексту статті мають бути розміщені короткі (3-4 речення) **анотації** українською, російською та англійською мовами, а також ключові слова (українською, російською та англійською). 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, російськомовна та англійськомовна анотації мають бути *ідентичними за змістом*.

Анотації починаються фразами: «У статті такого-то автора [прізвище, ім'я, по батькові] «[назва статті]»...», «В статті такого-то автора [фамилія, ім'я, отчество] «[назва статті]»...», «In the article of...»;

Або: «Стаття такого-то автора [прізвище, ім'я, по батькові] «[назва статті]» присвячена (і т.п.)...» і т.д.

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*

⁵ Див., наприклад, на сайті Національної бібліотеки України імені В.І. Вернадського (www.nbuv.gov.ua): Універсальна десяткова класифікація (УДК): [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://www.nbuv.gov.ua/libdoc/udc.htm#3>

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 напрямків» [Бондаренко В. Релігійна ситуація в Україні і перспективи її розвитку // Релігійна свобода: природа, правові і державні гарантії: Науковий щорічник. - К., 1999. - С. 73]. Посилання наводити у відповідності з існуючим стандартом. Або: [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 стандартом⁶ (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 рисою на нижньому колонтитулі сторінки) в разі, коли автор відсилає читача до якогось масиву джерел або ж посилання є надто великим за обсягом чи подається всередині речення. Такі підрядкові посилання наводяться арабськими цифрами за наскрізною нумерацією (1, 2, 3, ...) і створюються, приміром, у Microsoft Word опцією «Виноска» (у версіях MS Word 95-2003 меню «Вставка»; в MS Word 2007 і вище – закладка панелі інструментів «Посилання») або ж виведеною на панель відповідною кнопкою «Вставити виноску».

* * *

***Неправильно оформлені наукові статті
до розгляду не приймаються і не друкуються***

⁶ Це стосується і посилань на тексти інших священних книг, наприклад, Корану, Книги Мормона та ін.

**Приклади оформлення бібліографічного опису
у списку джерел, який наводять у дисертації,
і списку опублікованих робіт, який наводять в авторефераті**

Характеристика джерела	Приклад оформлення
Книги: Один автор	<ol style="list-style-type: none"> 1. Василій Великий. Гомілії / Василій Великий ; [пер. з давньогрец. Л. Звонська]. — Львів : Свічадо, 2006. — 307 с. — (Джерела християнського Сходу. Золотий вік патристики IV—V ст. ; № 14). 2. Коренівський Д. Г. Дестабілізуючий ефект параметричного білого шуму в неперервних та дискретних динамічних системах / Коренівський Д. Г. — К. : Ін-т математики, 2006. — 111 с. — (Математика та її застосування) (Праці / Ін-т математики НАН України ; т. 59). 3. Матюх Н. Д. Що дорожче срібла-золота / Наталія Дмитрівна Матюх. — К. : Асамблея діл. кіл : Ін-т соц. іміджмейкінгу, 2006. — 311 с. — (Ювеліри України ; т. 1). 4. Шкляр В. Елементал : [роман] / Василь Шкляр. — Львів : Кальварія, 2005. — 196, [1] с. — (Першотвір).
Два автори	<ol style="list-style-type: none"> 1. Матяш І. Б. Діяльність Надзвичайної дипломатичної місії УНР в Угорщині : історія, спогади, арх. док. / І. Матяш, Ю. Мушка. — К. : Києво-Могилян. акад., 2005. — 397, [1] с. — (Бібліотека наукового щорічника "Україна дипломатична" ; вип. 1). 2. Ромовська З. В. Сімейне законодавство України / З. В. Ромовська, Ю. В. Черняк. — К. : Прецедент, 2006. — 93 с. — (Юридична бібліотека. Бібліотека адвоката) (Матеріали до складання кваліфікаційних іспитів для отримання Свідоцтва про право на заняття адвокатською діяльністю ; вип. 11). 3. Суберляк О. В. Технологія переробки полімерних та композиційних матеріалів : підруч. [для студ. вищ. навч. закл.] / О. В. Суберляк, П. І. Баштанник. — Львів : Растр-7, 2007. — 375 с.
Три автори	<ol style="list-style-type: none"> 1. Акофф Р. Л. Идеализированное проектирование: как предотвратить завтрашний кризис сегодня. Создание будущего организации / Акофф Р. Л., Магидсон Д., Эддисон Г. Д. ; пер. с англ. Ф. П. Тарасенко. — Днепропетровск : Баланс Бизнес Букс, 2007. — XLIII, 265 с.
Чотири автори	<ol style="list-style-type: none"> 1. Методика нормування ресурсів для виробництва продукції рослинництва / [Вітвіцький В. В., Кисляченко М. Ф., Лобастов І. В., Нечипорук А. А.]. — К. : НДІ "Укراгропромпродуктивність", 2006. — 106 с. — (Бібліотека спеціаліста АПК. Економічні нормативи). 2. Механізація переробної галузі агропромислового комплексу : [підруч. для учнів проф.-техн. навч. закл.] / О. В. Гвоздєв, Ф. Ю. Ялпачик, Ю. П. Рогач, М. М. Сердюк. — К. : Вища освіта, 2006. — 478, [1] с. — (ПТО: Професійно-технічна освіта).

П'ять і більше авторів	<ol style="list-style-type: none"> 1. Психологія менеджмента / [Власов П. К., Липницький А. В., Луцихина И. М. и др.] ; под ред. Г. С. Никифорова. — [3-е изд.]. — Х. : Гуманитар. центр, 2007. — 510 с. 2. Формування здорового способу життя молоді : навч.-метод. посіб. для працівників соц. служб для сім'ї, дітей та молоді / [Т. В. Бондар, О. Г. Карпенко, Д. М. Дикова-Фаворська та ін.]. — К. : Укр. ін-т соц. дослідж., 2005. — 115 с. — (Серія "Формування здорового способу життя молоді" : у 14 кн., кн. 13).
Без автора	<ol style="list-style-type: none"> 1. Історія Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря / [авт. тексту В. Клос]. — К. : Грані-Т, 2007. — 119 с. — (Грані світу). 2. Воскресіння мертвих : українська барокова драма : антологія / [упорядкув., ст., пер. і прим. В. О. Шевчук]. — К. : Грамота, 2007. — 638, [1] с. 3. Тіло чи особистість? Жіноча тілесність у вибраній малій українській прозі та графіці кінця ХІХ — початку ХХ століття : [антологія / упоряд.: Л. Таран, О. Лагутенко]. — К. : Грані-Т, 2007. — 190, [1] с. 4. Проблеми типологічної та квантитативної лексикології : [зб.наук.праць / наук. ред. Каліущенко В. та ін.]. — Чернівці : Рута, 2007. — 310 с.
Багатотомний документ	<ol style="list-style-type: none"> 1. Історія Національної академії наук України, 1941—1945 / [упоряд. Л. М. Яременко та ін.]. — К. : Нац. б-ка України ім. В. І. Вернадського, 2007— .— (Джерела з історії науки в Україні). Ч. 2 : Додатки — 2007. — 573, [1] с. 2. Межгосударственные стандарты : каталог в 6 т. / [сост. Ковалева И. В., Рубцова Е. Ю. ; ред. Иванов В. Л.]. — Львов : НТЦ "Леонорм-Стандарт", 2005— .— (Серия "Нормативная база предприятия"). Т. 1. — 2005. — 277 с. 3. Дарова А. Т. Неисповедимы пути Господни... : (Дочь врага народа) : трилогия / А. Дарова. — Одесса : Астропринт, 2006— .— (Сочинения : в 8 кн. / А. Дарова ; кн. 4). 4. Кучерявенко Н. П. Курс налогового права : Особенная часть : в 6 т. / Н. П. Кучерявенко. — Х. Право, 2002— .— Т. 4: Косвенные налоги. — 2007. — 534 с. 5. Реабілітовані історією. Житомирська область : [у 7 т.]. — Житомир : Полісся, 2006— .— (Науково-документальна серія книг "Реабілітовані історією" : у 27 т. / голов. редкол.: Тронько П. Т. (голова) [та ін.]). Кн. 1 / [обл. редкол.: Синявська І. М. (голова) та ін.]. — 2006. — 721, [2] с. 6. Бондаренко В. Г. Теорія ймовірностей і математична статистика. Ч.1 / В. Г. Бондаренко, І. Ю. Канівська, С. М. Парамонова. — К. : НТУУ "КПІ", 2006. — 125 с.

Матеріали конференцій, з'їздів	<ol style="list-style-type: none"> 1. Економіка, менеджмент, освіта в системі реформування агропромислового комплексу : матеріали Всеукр. конф. молодих учених-аграрників ["Молодь України і аграрна реформа"], (Харків, 11—13 жовт. 2000 р.) / М-во аграр. політики, Харк. держ. аграр. ун-т ім. В. В. Докучаєва. — Х. : Харк. держ. аграр. ун-т ім. В. В. Докучаєва, 2000. — 167 с. 2. Кібернетика в сучасних економічних процесах : зб. текстів виступів на республік. міжвуз. наук.-практ. конф. / Держкомстат України, Ін-т статистики, обліку та аудиту. — К. : ІСОА, 2002. — 147 с. 3. Матеріали ІХ з'їзду Асоціації українських банків, 30 червня 2000 р. інформ. бюл. — К. : Асоц. укр. банків, 2000. — 117 с. — (Спецвип.: 10 років АУБ). 4. Оцінка й обґрунтування продовження ресурсу елементів конструкцій : праці конф., 6—9 черв. 2000 р., Київ. Т. 2 / відп. Ред. В. Т. Трощенко. — К. : НАН України, Ін-т пробл. міцності, 2000. — С. 559—956, XIII, [2] с. — (Ресурс 2000). 5. Проблеми обчислювальної механіки і міцності конструкцій : зб. наук. праць / наук. ред. В. І. Моссаковський. — Дніпропетровськ : Навч. кн., 1999. — 215 с. 6. Ризикологія в економіці та підприємстві : зб. наук. праць за матеріалами міжнар. наук.-практ. конф., 27-28 берез. 2001 р. / М-во освіти і науки України, Держ податк. адмін. України [та ін.]. — К. : КНЕУ : Акад. ДПС України, 2001. — 452 с.
Препринти	<ol style="list-style-type: none"> 1. Шиляев Б. А. Расчеты параметров радиационного повреждения материалов нейтронами источника ННЦ ХФТИ/ANL USA с подкритической сборкой, управляемой ускорителем электронов / Шиляев Б. А., Воеводин В. Н. — Х. ННЦ ХФТИ, 2006. — 19 с. — (Препринт / НАН Украины, Нац. науч. центр "Харьк. физ.-техн. ин-т" ; ХФТИ 2006-4). 2. Панасюк М. І. Про точність визначення активності твердих радіоактивних відходів гамма-методами / Панасюк М. І., Скорбун А. Д., Сплошной Б. М. — Чорнобиль : Ін-т пробл. безпеки АЕС НАН України, 2006. — 7, [1] с. — (Препринт / НАН України, Ін-т пробл. безпеки АЕС ; 06-1).
Делоновані наукові праці	<ol style="list-style-type: none"> 1. Социологическое исследование малых групп населения / В. И. Иванов [и др.] ; М-во образования Рос. Федерации, Финансовая академия. — М., 2002. — 110 с. — Деп. в ВИНТИ 13.06.02, № 145432. 2. Разумовский, В. А. Управление маркетинговыми исследованиями в регионе / В. А. Разумовский, Д. А. Андреев. — М., 2002. — 210 с. — Деп. в ИНИОН Рос. акад. наук 15.02.02, № 139876.

Словники	<ol style="list-style-type: none"> 1. Географія : словник-довідник / [авт.-уклад. Ципін В. Л.]. — Х. : Халімон, 2006. — 175, [1] с. 2. Тимошенко З. І. Болонський процес в дії : словник-довідник основ. термінів і понять з орг. навч. процесу у вищ. навч. закл. / З. І. Тимошенко, О. І. Тимошенко. — К. : Європ. ун-т, 2007. — 57 с. 3. Українсько-німецький тематичний словник [уклад. Н. Яцко та ін.]. — К. : Карпенко, 2007. — 219 с. 4. Європейський Союз : словник-довідник / [ред.-упоряд. М. Марченко]. — 2-ге вид., оновл. — К. : К.І.С., 2006. — 138 с.
Атласи	<ol style="list-style-type: none"> 1. Україна : екол.-геогр. атлас : присвяч. всесвіт. дню науки в ім'я миру та розвитку згідно з рішенням 31 сесії ген. конф. ЮНЕСКО / [наук. редкол.: С. С. Куруленко та ін.] ; Рада по вивч. продукт. сил України НАН України [та ін.]. — К. : Варта, 2006. — 217, [1] с. 2. Анатомія пам'яті : атлас схем і рисунків провідних шляхів і структур нервової системи, що беруть участь у процесах пам'яті : посіб. для студ. та лікарів / О. Л. Дроздов, Л. А. Дзяк, В. О. Козлов, В. Д. Маковецький. — 2-ге вид., розшир. та доповн. — Дніпропетровськ : Пороги, 2005. — 218 с. 3. Куерда Х. Атлас ботаніки / Хосе Куерда ; [пер. з ісп. В. Й. Шовкун]. — Х. : Ранок, 2005. — 96 с.
Законодавчі та нормативні документи	<ol style="list-style-type: none"> 1. Кримінально-процесуальний кодекс України : за станом на 1 груд. 2005 р. / Верховна Рада України. — Офіц. вид. — К. : Парлам. вид-во, 2006. — 207 с. — (Бібліотека офіційних видань). 2. Медична статистика статистика : зб. нормат. док. / упоряд. та голов. ред. В. М. Заболотько. — К. : МНІАЦ мед. статистики : Медінформ, 2006. — 459 с. — (Нормативні директивні правові документи). 3. Експлуатація, порядок і терміни перевірки запобіжних пристроїв посудин, апаратів і трубопроводів теплових електростанцій : СОУ-Н ЕЕ 39.501:2007. — Офіц. вид. — К. : ГРІФРЕ : М-во палива та енергетики України, 2007. — VI, 74 с. — (Нормативний документ Мінпаливенерго України. Інструкція).
Стандарти	<ol style="list-style-type: none"> 1. Графічні символи, що їх використовують на устаткуванні. Показчик та огляд (ISO 7000:2004, IDT) : ДСТУ ISO 7000:2004. — [Чинний від 2006-01-01]. — К. : Держспоживстандарт України 2006. — IV, 231 с. — (Національний стандарт України). 2. Якість води. Словник термінів : ДСТУ ISO 6107-1:2004 — ДСТУ ISO 6107-9:2004. — [Чинний від 2005-04-01]. — К. : Держспоживстандарт України, 2006. — 181 с. — (Національні стандарти України). 3. Вимоги щодо безпечності контрольно-вимірювального та лабораторного електричного устаткування. Частина 2-020. Додаткові вимоги до лабораторних центрифуг (EN 61010-2-020:1994, IDT) : ДСТУ EN 61010-2-020:2005. — [Чинний від 2007-01-01]. — К. : Держспоживстандарт України, 2007. — IV, 18 с. — (Національний стандарт України).

Каталоги	<ol style="list-style-type: none"> 1. Межгосударственные стандарты : каталог : в 6 т. / [сост. Ковалева И. В., Павлюкова В. А. ; ред. Иванов В. Л.]. — Львов : НТЦ "Леонорм-стандарт, 2006— . — (Серия "Нормативная база предприятия"). Т. 5. — 2007. — 264 с. Т. 6. — 2007. — 277 с. 2. Пам'ятки історії та мистецтва Львівської області : каталог-довідник / [авт.-упоряд. М. Зобків та ін.]. — Львів : Новий час, 2003. — 160 с. 3. Університетська книга : осінь, 2003 : [каталог]. — [Суми : Унів. кн., 2003]. — 11 с. 4. Горницкая И. П. Каталог растений для работ по фитодизайну / Горницкая И. П., Ткачук Л. П. — Донецк : Лебедь, 2005. — 228 с.
Бібліографічні показники	<ol style="list-style-type: none"> 1. Куц О. С. Бібліографічний покажчик та анотації кандидатських дисертацій, захищених у спеціалізованій вченій раді Львівського державного університету фізичної культури у 2006 році / О. Куц, О. Вацеба. — Львів : Укр. технології, 2007. — 74 с. 2. Систематизований покажчик матеріалів з кримінального права, опублікованих у Віснику Конституційного Суду України за 1997—2005 роки / [уклад. Кириць Б. О., Потлань О. С.]. — Львів : Львів. держ. ун-т внутр. справ, 2006. — 11 с. — (Серія: Бібліографічні довідники ; вип. 2).
Дисертації	<ol style="list-style-type: none"> 1. Петров П.П. Активність молодих зірок сонячної маси: дис. ... доктора фіз.-мат. наук : 01.03.02 / Петров Петро Петрович. — К., 2005. — 276 с.
Автореферати дисертацій	<ol style="list-style-type: none"> 1. Новосад І.Я. Технологічне забезпечення виготовлення секцій робочих органів гнучких гвинтових конвеєрів : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. техн. наук : спец. 05.02.08 „Технологія машинобудування” / І. Я. Новосад. — Тернопіль, 2007. — 20, [1] с. 2. Нгуен Ші Данг. Моделювання і прогнозування макроекономічних показників в системі підтримки прийняття рішень управління державними фінансами : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. техн. наук : спец. 05.13.06 „Автоматиз. системи упр. та прогрес. інформ. технології” / Нгуен Ші Данг. — К., 2007. — 20 с.
Авторські свідоцтва	<ol style="list-style-type: none"> 1. А. с. 1007970 ССРСР, МКІ³ В 25 J 15/00. Устройство для захвата неориентированных деталей типа валов / В. С. Ваулин, В. Г. Кемайкин (СССР). — № 3360585/25-08 ; заявл. 23.11.81 ; опубл. 30.03.83, Бюл. № 12.

Патенти	<p>1. Пат. 2187888 Российская Федерация, МПК⁷ Н 04 В 1/38, Н 04 J 13/00. Приемопередающее устройство / Чугаева В.И.; заявитель и патентообладатель Воронеж. науч.-исслед. ин-т связи. — № 2000131736/09 ; заявл. 18.12.00 ; опубл. 20.08.02, Бюл. № 23 (II ч.).</p>
Частина книги, періодичного, продовжуваного видання	<ol style="list-style-type: none"> 1. Козіна Ж. Л. Теоретичні основи і результати практичного застосування системного аналізу в наукових дослідженнях в області спортивних ігор / Ж. Л. Козіна // Теорія та методика фізичного виховання. — 2007. — № 6. — С. 15—18, 35—38. 2. Гранчак Т. Інформаційно-аналітичні структури бібліотек в умовах демократичних перетворень / Тетяна Гранчак, Валерій Горовий // Бібліотечний вісник. — 2006. — № 6. — С. 14—17. 3. Валькман Ю. Р. Моделирование НЕ-факторов — основа интеллектуализации компьютерных технологий / Ю. Р. Валькман, В. С. Быков, А. Ю. Рыхальский // Системні дослідження та інформаційні технології. — 2007. — № 1. — С. 39—61. 4. Ма Шуїн Проблеми психологічної підготовки в системі фізкультурної освіти / Ма Шуїн // Теорія та методика фізичного виховання. — 2007. — № 5. — С. 12—14. 5. Регіональні особливості смертності населення України / Л. А. Чепелевська, Р. О. Моїсеєнко, Г. І. Баторшина [та ін.] // Вісник соціальної гігієни та організації охорони здоров'я України. — 2007. — № 1. — С. 25—29. 6. Валова І. Нові принципи угоди Базель II / І. Валова ; пер. з англ. Н. М. Середи // Банки та банківські системи. — 2007. — Т. 2, № 2. — С. 13—20. 7. Зеров М. Поетична діяльність Куліша // Українське письменство ХІХ ст. Від Куліша до Винниченка : (нариси з новітнього укр., письменства) : статті / Микола Зеров. — Дрогобич, 2007. — С. 245—291. 8. Третьяк В. В. Возможности использования баз знаний для проектирования технологии взрывной штамповки / В. В. Третьяк, С. А. Стадник, Н. В. Калайтан // Современное состояние использования импульсных источников энергии в промышленности : междунар. науч.-техн. конф., 3-5 окт. 2007 г. : тезисы докл. — Х., 2007. — С. 33. 9. Чорний Д. Міське самоврядування: тягарі проблем, принади цивілізації / Д. М. Чорний // По лівий бік Дніпра: проблеми модернізації міст України : (кінець ХІХ—початок ХХ ст. / Д. М. Чорний. — Х., 2007. — Розд. 3. — С. 137—202.

Електронні ресурси	<ol style="list-style-type: none"> 1. Богомольний Б. Р. Медицина екстремальних ситуацій [Електронний ресурс] : навч. посіб. для студ. мед. вузів III—IV рівнів акредитації / Б. Р. Богомольний, В. В. Кононенко, П. М. Чуєв. — 80 Min / 700 MB. — Одеса : Одес. мед. ун-т, 2003. — (Бібліотека студента-медика) — 1 електрон. опт. диск (CD-ROM) ; 12 см. — Систем. вимоги: Pentium ; 32 Mb RAM ; Windows 95, 98, 2000, XP ; MS Word 97-2000.— Назва з контейнера. 2. Розподіл населення найбільш численних національностей за статтю та віком, шлюбним станом, мовними ознаками та рівнем освіти [Електронний ресурс] : за даними Всеукр. перепису населення 2001 р. / Держ. ком. статистики України ; ред. О. Г. Осауленко. — К. : CD-видво "Інфодиск", 2004. — 1 електрон. опт. диск (CD-ROM) : кольор. ; 12 см. — (Всеукр. перепис населення, 2001). — Систем. вимоги: Pentium-266 ; 32 Mb RAM ; CD-ROM Windows 98/2000/NT/XP. — Назва з титул. екрану. 3. Бібліотека і доступність інформації у сучасному світі: електронні ресурси в науці, культурі та освіті : (підсумки 10-ї Міжнар. конф. „Крим-2003”) [Електронний ресурс] / Л. Й. Костенко, А. О. Чекмарьов, А. Г. Бровкін, І. А. Павлуша // Бібліотечний вісник — 2003. — № 4. — С. 43. — Режим доступу до журн. : http://www.nbu.gov.ua/articles/2003/03klinko.htm.
--------------------	---

Примітки:

1. Бібліографічний опис оформлюється згідно з ДСТУ ГОСТ 7.1:2006 “Система стандартів з інформації, бібліотечної та видавничої справи. Бібліографічний запис. Бібліографічний опис. Загальні вимоги та правила складання”.

2. Опис складається з елементів, які поділяються на обов’язкові та факультативні. У бібліографічному описі можуть бути тільки обов’язкові чи обов’язкові та факультативні елементи. Обов’язкові елементи містять бібліографічні відомості, які забезпечують ідентифікацію документа. Їх наводять у будь-якому описі.

Проміжки між знаками та елементами опису є обов’язковими і використовуються для розрізнення знаків граматичної і приписаної пунктуації.

3. У списку опублікованих праць здобувача, який наводять в авторефераті, необхідно вказати прізвища та ініціали всіх його співавторів незалежно від виду публікації.