

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



Українське
релігієзнавство

СПЕЦВИПУСК 2

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)

Конфесіологія релігії. Колективна монографія. За науковою редакцією докторів філософських наук, професорів Анатолія Колодного та Людмили Филипович // Українське релігієзнавство. – К., 2009. – Спецвипуск 2009-2. – 237 с.

Відділення релігієзнавство ІФ НАНУ протягом 2006-2008 років виконувало планову тему «Процес конфесіоналізації релігії: закономірності і прогнози (український і світовий контекст)». Нижче подаємо тексти написаної на виконання теми колективної монографії. Особливістю праці є те, що в ній історія релігії постає як закономірна зміна конфесійних виявів останньої. Автори прагнули відійти від конкретно-хронологічного з'ясування досліджуваних ними конфесій, розписування їх історії, особливостей віровчення і культу, що має місце в підручниках з релігієзнавства. Вони розглянули конфесії в їх сутнісному вияві, у загальному соціально-історичному та історико-культурному контексті розвитку релігії як духовного і суспільного феномену. Монографія розрахована на науковців-релігієзнавців, широкий загал тих, хто відданий цій науці. Книгою можна користуватися як навчальним посібником на університетських спеціалізаціях з релігієзнавства.

Рецензенти: докт. філос. н. Виговський Л.А.,
докт. філос. н. Закович М.М.
докт. істор. н. Уткін О.І.
докт. істор. н. Панченко П.П.

*Рекомендовано до друку
Вченою Радою Відділення релігієзнавства ІФ НАН України
(протокол № 21 від 12 жовтня 2009 року).*

© Колодний А.М., Филипович Л.О. – автори-
упорядники
© Українська Асоціація релігієзнавців, 2009
© Відділення релігієзнавства Інституту філософії
імені Г.С. Сковороди НАНУ, 2009
© Автори відповідних розділів

ЗМІСТ

	Вступ	4
Розділ 1	Конфесіологія релігії як галузь релігієзнавства (д.філос.н. В.Климов)	7
Розділ 2	Релігія як історичне явище (д.філос.н. А.Колодний)	18
Розділ 3	Роль особи в релігієтворенні (к.філос.н. П.Павленко)	35
Розділ 4	Феномен первісної релігії (Д.Базик)	46
Розділ 5	Етнічні релігії в їх сутності і різноманітті (д.філос.н. Л.Филипович)	61
Розділ 6	Орієнталізм як тип мислення і діяння (к.філос.н. С.Свистунов і Г.Суріна)	71
Розділ 7	Феномен світових релігій (д.філос.н. А.Колодний)	84
	1. Буддизм – релігія без віри в надприродне (упорядник д.філос.н. А.Колодний)	87
	2. Християнство як релігійно-моральна парадигма (к.філос.н. П.Павленко)	94
	а). Вселенськість католицизму як християнського феномену (д.філос.н. П.Яроцький)	108
	б). Православ'я – синтез етнічності і вселенськості (к.філос.н. С.Здіорук та д.філос.н. О.Саган)	124
	в). Протестантизм – рафіноване християнство (д.філос.н. М.Черенков)	142
	г). Харизматизм як постмодерне християнство (к.філос.н. В.Титаренко)	151
	д). Унійні пошуки в християнстві (к.філос.н. О.Недавня)	162
	3. Іслам – релігія способу життя (Т.Хазир-Огли)	172
Розділ 8	Природа нових релігій і перспективи конфесійного багатоманіття(д.філос.н. Л.Филипович)	183
Розділ 9	Міжконфесійні відносини у формах їх вияву (д.філос.н. А.Арістова)	199
Розділ 10	Перспективи релігійного плюралізму в сучасному світі (д.філос.н. В.Єленський)	214
	Конфесії у видруках Відділення релігієзнавства	234

ВСТУП

Запропонована колективна наукова монографія, що є результатом виконання планового дослідження Відділення релігієзнавства "Процес конфесіоналізації релігії: закономірності і прогнози (український і світовий контекст)" у 2006-2008 рр., задумувалась як базовий матеріал для навчального посібника „Конфесіологія релігії”, який можна використовувати при викладанні відповідної навчальної дисципліни на спеціалізованих релігієзнавчих, історичних та філософських факультетах. До цієї монографії авторський колектив йшов поступово, маючи в своєму арсеналі цікавий попередній доробок.¹

Автори монографії своїм дослідженням передбачали вивчення причин, механізмів, факторів і шляхів конфесіоналізації релігії, виявлення основних тенденції процесу, її загальних закономірностей, з'ясування особливостей конфесіоналізації як у світовому, так і в українському масштабі. Вітчизняна наука досі цікавилася надто загальними проблемами історичного й сучасного релігійного процесу, демонструючи при цьому переважно історичні і філософські підходи. Завдання даного дослідження звелися до певної конкретизації і соціологізації, в т.ч. етнологізації, вивчення релігійного розвитку, який виявляє себе саме в конфесіоналізації, а відтак і в інституціоналізації релігій. Виходячи з того, що релігії взагалі не існує, дослідники поставили перед собою і зреалізували ряд конкретних завдань: з'ясували об'єктивні чинники (як позарелігійні, так і релігійні), які сприяли і сприяють виокремленню-становленню певних конфесій; дослідили логіку їх появи, виходячи із означення закономірностей релігійного процесу; виокремили загальносвітові і локальні закономірності розвитку конфесій, порівнявши різні релігієгенези; виявили особливості формування насамперед різнорелігійних утворень християнського, мусульманського, буддистського та іншого походження; на основі

¹ До аналізу особливостей певних конфесій зверталися й раніше окремі виконавці теми, зокрема О.Недавня працювала над українським варіантом католицизму, П.Яроцький писав про римо-католицизм, а М.Черенков - про протестантизм та його особливості, В.Єленський цікавився конфесійною перспективою, а А.Арістова – міжконфесійними відносинами, О.Саган і С.Здіорук присвячували свої праці православ'ю, В.Титаренко досліджувала харизматичні рухи, Л.Филипович вивчала етнічні і нові релігії, Т.Хазир-Огли – своєрідність ісламу. Деякі проблеми із запропонованої наукової теми знайшли своє відображення у вигляді статей-довідок у “Релігієзнавчому словнику” (К., 1996) і в підготовленому до друку першому томі «Української Релігієзнавчої Енциклопедії», в параграфах окремих розділів “Академічне релігієзнавство” (К., 2000), а також в книгах десяти томної „Історії релігії в Україні”.

глибокого аналізу загальносвітових тенденцій зосередилися на особливостях власне українського релігієтворення - як в історичному, так і в актуальному контексті; узагальнили конфесійну оцінку стану різних конфесій; спрогнозували перспективи конфесіоналізації різних релігій в міжнародному та українському вимірах. Значення даного дослідження не обмежується теоретичними наробками у вигляді нової концепції релігієгенезу, а реалізуватиметься в конкретних рекомендаціях для державних органів влади стосовно мінімізації міжконфесійних конфліктів і протистоянь, які мають ґрунтуватися на глибокому знанні конфесійної історії і релігієзнавчій експертизі сучасної релігійної ситуації в світі та Україні.

Виходячи з того, що в Україні досі були відсутні узагальнюючі дослідження з даної проблематики і спираючись на досвід зарубіжних колег, в основному німецьких, а також інтернаціональний проект Мірчи Еліаде та редаговану ним багатотомну англomовну „Енциклопедію релігій”, вітчизняні вчені прагнули побачити зовнішні і внутрішні закономірності розвитку різних релігій. З огляду на це, конфесіоналізація релігії бачиться не як випадковий або як винятково соціально й економічно зумовлений процес, а як складний процес, який має свою логіку розвитку саме релігійних ідей, які знаходили своє втілення та інституалізацію в обрядах, формах релігійних об'єднань тощо. В Україні були дослідження з історії релігій, де різні конфесії подаються як самостійні релігійні явища, що не мають ніякого зв'язку із загальною релігійною історією людства. Окремими науковцями робилися спроби дослідити конфесійне багатоманіття світу, але ці наробки ніколи не узагальнювалися як цілісне осмислення процесу конфесіоалізації релігії. Це породжувало більше питань, ніж отриманих відповідей: не всі процеси в розвитку релігій можна пояснити соціологічно, раціонально, існує багато парадоксів, незрозумілих речей.

Конфесіоналізація релігії - це довготривалий природний процес розвитку релігійного світогляду, обрядів, ритуалів та інституцій, який має свої зовнішні вияви і внутрішні закономірності, що й зумовлює його напрямки, форми, особливості кожної релігійної течії. Все це вплинуло на структуру нашого дослідження. Спочатку подаються загальнотеоретичні підходи до вивчення процесу конфесіоналізації, які розкриваються через інтерпретацію понять «конфесія», «конфесіоналізація», виокремлення особливостей останнього в світовому та українському контекстах (В.Климов), далі пропонується розгорнута картини постання у великому різноманітті релігій (Д.Базик), етнічних (Л.Филипович) та світових (А.Колодний) релігій. Дещо докладно розглянута конфесіоналізація християнства, особливості його трьох гілок: католицизму й греко-католицизму (П.Яроцький і О.Недавнія), православ'я (С.Здіорук та О.Саган) та протестантизму (М. Черенков), деталізованого в аналізі харизматизму (В.Титаренко). Показані складнощі конфесіоналізації

східних, в т.ч. ісламу та новітніх релігійних явищ (Т.Хазир-огли, С.Свистунов, Г.Суріна, Л. Филипович), специфіка міжконфесійних відносин (А.Арістова), перспективи релігійної конфесіоналізації (В.Єленський). Оскільки у Відділення релігієзнавства відсутні свої фахівці з буддології, то прийшлося звернутися для цілісності аналізу процесу світової конфесіоналізації до праць інших дослідників.

Конкретизуючи процес конфесіоналізації докладним вивченням причин, механізмів, факторів і шляхів трансформації кожної із світових релігій, автори прагнули виявити основні тенденції конфесіоналізації, її загальні закономірності, що й знайшло висвітлення у перших трьох главах книги (А.Колодний, П.Павленко).

РОЗДІЛ 1

КОНФЕСІОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ ЯК ГАЛУЗЬ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

XX-XXI ст. стали періодом надзвичайно активного застосування в науковій, державно-адміністративній, правовій, правозастосовчій сферах, у сфері державно-церковних відносин терміну "конфесія" та похідних від нього термінів та понять "конфесійний", "конфесіоналізація", "конфесійно орієнтований", "реконфесіоналізація", "конфесіологія" як проблем, напрямів чи сфер релігієзнавчих досліджень, у яких знаходять відображення релігійно та суспільно значущі явища, процеси, тенденції і т. п., що так чи інакше пов'язані з конфесіями, особливостями їх історичного становлення або сучасного функціонування у суспільстві.

Як і в будь-який інший період, нинішній етап становлення та розвитку названих понять у модерному релігієзнавстві (вітчизняному і зарубіжному) характеризується зрозумілою різноплановістю, семантичним розмаїттям, суперечливістю точок зору в їх осмисленні та застосуванні й поки що дозволяє говорити про понятійний консенсус щодо змісту названих понять лише на рівні релігієзнавчих шкіл або окремих наукових чи регіональних груп. Зокрема, аналіз законодавчих, нормативно-правових документів, наукових та масмедійних джерел різних країн засвідчує, що в одних країнах терміни "конфесія", "конфесійний", "конфесіоналізація", "конфесійна організація" застосовуються досить активно (Німеччина, Франція, Україна, Білорусь, Росія та інші), в інших – досить рідко чи й взагалі не використовуються. Водночас все більш широкого застосування набуває ця група понять у документах Європейського співтовариства. Досить поширеною є позанаукова практика використання (особливо в політичному, масмедійному просторі) термінів "конфесія", "конфесіоналізація" як синонімічних відповідників поняттям "віросповідання", "релігійний напрям", "релігійна тотожність", "клерикалізація" тощо, не особливо зважаючи на строго наукове тлумачення цих понять.

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

- ✓ основні положення віровчення (догми, символи віри), їх пояснення та аргументацію;
- ✓ історію віровчення та його утвердження, ставлення віросповідання до навколишнього світу, суспільства та інших релігій тощо;

- ✓ опис очікуваної світоглядної позиції, релігійної поведінки індивіда, який є носієм даного віросповідання;
- ✓ втілення принципів віри у специфічну для даного віросповідання культову та обрядову практику, церковно-організаційну структуру та ін.

Прийняття даних віросповідних положень (догм), принципів та норм ідентифікує і об'єднує дану групу віруючих ідейно-догматично, організаційно-обрядово та морально-психологічно. При цьому під *віросповідною доктриною* розуміється систематизоване, ідейно і духовно єдине, богословсько осмислене і витлумачене віровчення, що, як правило, включає схоластичні й аксіоматичні за змістом, формою і спрямованістю догми та принципи. Поняття *догми* включає в себе головні, основоположні, незаперечні принципи віри, безумовне визнання яких тільки й дає підстави прилучити віруючого до даного віросповідання чи церкви.

Визнання і прийняття віруючим офіційно сформульованих положень певного віровчення фіксує конфесійна приналежність віруючого, робить православного – православним, католика – католиком, лютеранина – лютеранином і т. д., відрізняючи його від прихильників інших конфесій. Віруючі навіть однієї й тієї ж церкви, що з якихось причин (догматичних, церковно-організаційних чи інших) дотримуються віросповідання з певними відмінностями чи особливостями, затвердженими офіційним порядком, стають або є такими, що належать до іншої конфесії.

Таке розуміння конфесії робить її досить близькою за змістом до поняття віросповідання, а на практиці – до відвертого їх ототожнення, застосування як синонімічних. Подібна взаємозамінність двох понять спричинена не суб'єктивною легковажністю, а істотним співпаданням їх змістів; якщо й говорити про їх відмінності, то це скоріше різниця у формі викладу фундаментальних положень даного вірування релігійної спільноти.

На думку ряду вчених, поняття *віросповідання* передбачає коротку форму означення і утвердження віри (як правило, це ті лапідарно сформульовані, символічні, але надзвичайно принципові за змістом положення, які використовуються у чітко регламентованих богослужіннях чи обрядах).

Коли ж йдеться про *конфесію*, то мається на увазі офіційно прийнятий, системний, систематичний й детальний виклад віросповідної доктрини [Всемирная энциклопедия. Религия. – Минск: Современный литератор, 2003. – С. 246] з належною апологетичною аргументацією, доказами істинності тощо. Прикладів такого офіційно погодженого доктринального, концептуально ґрунтовного, всебічно аргументованого викладу віросповідання (конфесії), що зазвичай завершуються твердженням про дану віру як єдино істинну, можна привести чимало: "Аугсбургське сповідання" (1531 р.), "Великий катехізис" (1528 р.) Мартіна Лютера і "Книга згоди" (1580 р.) – у лютеранстві,

"Гейдельбергський катехізіс" (1563 р.) – у протестантизмі, "Постанови і канони Тридентського собору" (1564 р.), постанови першого та другого Ватиканських соборів – у римо-католицизмі, "Катехізіс" Філарета (Дроздова), митрополита Московського (1823, 1827, 1839 рр.) – у російському православ'ї, "Православне ісповідання віри" (первісна назва: "Виклад віри церкви Малої Росії") (1643 р.) П. Могили й І. Трофимовича-Козловського – в православній церкві України та ін.

Відомо, що найбільшу кількість конфесій породило християнство, переважно, – в реформаційний і післяреформаційний періоди: сучасні релігієзнавці нараховують понад 150 офіційно визнаних віровчень і конфесій [Всемирная энциклопедия. Религия. – С. 247]. Прихильники певного віросповідання, які з якихось ідейно-релігійних чи організаційних причин відокремилися від основної церкви, стають носіями іншої, нової конфесії, оскільки доктринальний виклад їх бачення свого віровчення за своїми ідейними, організаційними чи якимись іншими принципово важливими ознаками вже відрізняється від того, якого дотримувалися раніше. Іншими словами, конфесійність виступає засобом чіткої релігійної ідентифікації позицій індивідів чи груп одновірців.

Властивість конфесії як богословсько-концептуального викладу вірування певної релігійної спільноти чітко ідентифікувати саме цю спільноту, "прив'язаність" конфесії до конкретної релігійної спільноти (тотожності) спричинили до сучасної досить поширеної практики використання поняття "конфесія" (в сенсі віросповідної доктрини) як означення самої релігійної спільноти, що керується такою богословською концепцією віри. По суті, здійснюється неправомірне ототожнення двох різних понять: термін "конфесія" активно використовується як якийсь "новий" синонім понять "церква", "релігійна організація" і т. ін.

Потреба науково описати, пояснити, осмислити, вичленити закономірності, теоретично систематизувати, типологізувати об'єктивні знання про цілу низку значущих процесів та тенденцій, пов'язаних з офіційно затвердженою фіксацією фундаментальних положень певного віросповідання (конфесій), спричинила до появи в структурі релігієзнавства спеціальної галузі знань – *конфесіології*.

За оцінками рівня сучасного пізнання і наукової інтерпретації конфесіологією свого предмету дослідження, розробки нею понятійного, категоріального апарату, встановлення причинно-наслідкових та інших зв'язків, закономірностей, за рівнем осмислення прогностичних можливостей, методів дослідження ця галузь релігієзнавчих знань знаходиться поки що на стадії свого становлення. Як і будь-яка наука чи галузь науки на цьому рівні конфесіологія стикається з великим масивом проблем, що потребують свого розв'язання.

Так, наприклад, факт наявності сформульованого і зафіксованого доктринального викладу певного віросповідання, що супроводжує процедуру конфесійної ідентифікації релігійних спільнот здавалося б

повинен був перетворювати критерій конфесійності у ключовий, вирішальний, пріоритетний, наскрізний. Однак аналіз цієї проблеми в контексті історії релігій, церков, релігійних організацій, течій і толків; осмислення сучасних тенденцій церковно-релігійного розвитку виявляють, що таку значущість й універсальність ознака конфесійності має далеко не завжди. По-перше, конфесія (як і віросповідання, віровчення) – явище історичне. Воно не виникає водночас з певною релігією, а як богословське осмислення віросповідання, як його авторитетно погоджене оформлення, зрештою – як нагальна потреба утвердження певної віри, її катехітичного освоєння, місіонерського поширення, як засіб опонування іншим вірам чи єресям виникає значно пізніше. Це добре видно на такій квінтесенції християнського віросповідання, як "Символ віри", що як формула, як знак взаємної згоди у спільній вірі, як критерій взаємопізнання віруючими один одного [Символ Веры трехсот осминадесяти святых отец Перваго Вселенскаго Собора, Никейскаго / Книга Правил святых апостол, святых Соборов Вселенских и поместных и свтых отец. – М., 2004. – с. 7] був сформульований значно пізніше, аніж виникло саме християнство. Як відомо, початковий варіант "Символу віри" 318 святих отців було затверджено на Першому Вселенському (Нікейському) соборі 325 р., другий ("нікео-цареградський") – як консолідована думка 150 святих отців – на Другому Вселенському (Константинопольському) соборі 381 р., хоч значна частина фахівців аргументовано стверджує, що "тільки після Четвертого Вселенського (Халкидонського) собору 451 р. наш Символ почав набувати відомості й обов'язковості" [Карташев А.В. Вселенские соборы. – М., 1994. – С. 136].

По-друге, тривалий час релігії функціонували, не маючи якогось чітко сформульованого віровчення, оперуючи несистематизованими віросповідними положеннями, нормами, отриманими через досвід чи інтуїтивним шляхом, які в довільній формі вираження використовувалися у релігійних культах, обрядах, звичаях чи вербальних установах на певну релігійну поведінку тощо. Лише з часом релігії (до того ж не всі), зіткнувшись з нагальними потребами свого утвердження, поширення на нових територіях, боротьби з іновір'ям, єресями; необхідністю релігійної освіти і т. ін., починають розробляти богословську інтерпретацію своєї віри, утверджують її як єдино істинну, формулюють віровчення як таке. Таким чином, як і в попередньому випадку, в історії релігій існували періоди (нерідко досить тривалі), коли критерій конфесійності не працював просто з причини відсутності конфесій як таких.

По-третє, відсутність конфесійного осмислення певного віросповідання – явище не лише минулого, але й сьогодення. Причина такого становища – в характері духовних процесів нинішнього секуляризованого і глобалізованого суспільства, для яких у ряді випадків характерними стало небажання зовнішньої регламентації (у тому числі й ініційованої церквою) індивідуального життя, неприйняття всього, що

могло обмежувати власну свободу. З'явилися навіть такі новітні релігії, особливістю яких стала відсутність віровчення загалом. Ці тенденції виявляються здебільшого наслідком падіння сакрального авторитету як віровчень, так і конфесій: останні нерідко існують самі по собі, а реальні процеси в релігійному середовищі відбуваються самі по собі, безвідносно до формалізованого викладу віри у віровченні чи конфесії. Принагідно згадаємо й про зафіксовані соціологами досить представницькі тенденції в середовищі сучасних віруючих щодо їх модернового і модернізованого ставлення до віри та церкви: "вірити, але не належати" (іншими словами – віра не зобов'язує належати до церкви); "належати, але не вірити" (формальна належність до церкви не обов'язково передбачає віру) [Віллем Ж.-П. Європа та релігії. Ставки ХХІ століття. – К., 2007. – С. 53]. За результатами системного соціологічного дослідження, проведеного Інститутом соціології НАН України в 2007 р. по програмі "Українське суспільство. 1992–2007. Динаміка соціальних змін", на запитання "Якщо Ви вважаєте себе православним, до якої православної церкви Ви себе відносите?" 14,6% опитаних відповіли, що до УПЦ, 11,4% – до УПЦ КП, 0,7% – до УАПЦ, до старообрядців – 0,6%; водночас 49,9% кореспондентів заявили, що вони "просто православні", не відносячи себе до будь-якої з православних церков [Українське суспільство. 1992–2007. Динаміка соціальних змін. – К., 2007. – С. 527].

Не можна не брати до уваги й численні у сучасних суспільствах вияви радикального перегляду традиційного ставлення індивідів, що вважають себе віруючими, до релігій та їх інституційованих структур, які так чи інакше зводяться до прагнення відшукати чи створити релігії без віровчення, без доктринального його викладу.

Зазначене засвідчує потребу досить вдумливого і критичного аналізу конфесіологічної проблематики, незалежно від того, сягає вона витоків конфесій чи зачіпає питання нинішнього їх побутування в умовах суспільств, що, з одного боку, секуляризувалися, з іншого – виявляють потребу на якісно новому рівні знову використати здобутки релігій у своєму цивілізаційному розвитку.

Існуюча на сьогодні сума знань щодо предмета, функцій, методів конфесіології дозволяє визначити її як галузь релігієзнавства, що

- ✓ займається дослідженням феномену конфесій як інституційованих віросповідних систем, які включають певне віровчення, його історію, культову та обрядову практику, організаційно-ієрархічну структуру як символічний відповідник даному віровченню;
- ✓ аналізує динаміку змін, що фіксуються конфесіями під впливом внутрішніх та зовнішніх чинників, політичних, соціальних та духовних умов функціонування віросповідання, трансформацій у позиціях самих віруючих;

- ✓ вивчає віросповідні спільноти індивідів, які ідентифікують себе з даною конфесією, поділяючи її ідеї, догми, обряди, організаційні засади та практичну діяльність;
- ✓ досліджує особливості функціонування конфесійних спільнот у державі, суспільстві, в середовищі політичних, соціальних, економічних, національних, культурно-освітніх та поліконфесійних об'єднань чи груп, а також взаємовпливи конфесійно солідарних спільнот віруючих та названих об'єднань і груп, їх структур;
- ✓ прогнозує стан і перспективи розвитку конфесійно єдиних спільнот із врахуванням існуючих тенденцій у суспільстві та самому релігійному середовищі, а також беручи до уваги прогнозовані внутрішні та зовнішні трансформації конфесій;
- ✓ розробляє сучасні оптимальні методи вивчення конфесійних спільнот, явищ, процесів та закономірностей у них; формує нові, поглиблює вже усталені терміни, поняття, категорії, як специфічні для конфесіології, так і спільні з релігієзнавством.

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

Історичні, релігієзнавчі дослідження другої половини ХХ – ХХІ ст. виявили, що скрупульозний аналіз конфесійного аспекту навіть ґрунтовно вивчених історичних подій чи процесів може відкрити в розумінні конфесій та пов'язаних з ними відносин, зв'язків нові істотні грані, важливі особливості чи закономірності розвитку, що суттєво доповнюють наукове бачення феномену конфесії на окремих історичних відтинках і розвиток релігії в цілому.

Так, наприклад, необхідність осмислити цілу низку соціально і релігійно значущих процесів та тенденцій, що відбувалися і відбуваються за активної участі конфесійного чинника у суспільстві, спричинила до появи і широкого застосування поняття *конфесіоналізації*. Специфічний смисл поняття "конфесіоналізації" (*die Konfessionalisierung*) викристалізувалося в ході досліджень у 50–80-х роках ХХ ст. німецькими істориками та релігієзнавцями У. Цееденом, Х. Шилінгом, В. Райнхардом та іншими процесів становлення та розвитку конфесійних спільнот та їх структур у країнах Європи співвідносно з розвитком суспільства та структур державної влади. Хоч своїми коренями поняття конфесіоналізації сягає в численні спроби науково осмислити процеси історії Німеччини ХV – середини ХVІІ ст., пов'язаної з неспроможністю імперського дому Габсбургів та консервативної католицької церкви сприяти формуванню німецької нації, це поняття в силу універсалізму опису ним формування

теорії віросповідання, релігійних процесів у суспільстві набуло з 70-80 рр. ХХ ст. досить широкого поширення, вийшовши далеко за кордони власне німецької історико-конфесійної проблематики. Активна затребуваність названого поняття була спричинена у Європі й світі необхідністю науково осмислити процеси, тотожні німецьким, що рано чи пізно відбувалися і в інших суспільствах на стику відносин "конфесійна спільнота – держава", "конфесійна спільнота – суспільні структури", "конфесія традиційно панівної релігії – конфесія нової релігії" та ін. Не менш актуальними у зв'язку з цим були потреби наукової інтерпретації проблем, породжених явищами:

- ✓ появи нових конфесій як реакції на монополізм старого європейського католицизму ("католицизм породив Реформацію");
- ✓ конфесійною диференціацією донедавна монополюючого католицького суспільства;
- ✓ перерозподілом релігійного впливу найбільш потужних конфесійних спільнот на державні та суспільні структури;
- ✓ встановлення правил міжконфесійного співіснування, що узгоджували б реальність невідвратної міжконфесійної конкуренції і об'єктивні стратегічні установки на політичну єдність, ідейно-патріотичне цементування держави, суспільства, нації й т. ін.

З цієї проблематики, завдячуючи групі німецьких дослідників (переважно істориків, світських релігієзнавців) кінця ХХ ст. (Е.Цееден, В.Рейнхард, Х.Шилінг, Ф.Прес, Г.Шмідт та ін.) сформувалася *концепція конфесіоналізації* [Прокопьев А.Ю. Тридцатилетняя война в современной немецкой историографии // Университетский историк. Альманах. – СПб., 2002. – Вып. 1. – С. 127-128], що синтетично відображала й поєднувала аналіз внутрішньоконфесійних, міжконфесійних, суспільно-конфесійних процесів та їх наслідків, які припадали на по-своєму визначальний період німецької історії XV – середини XVII ст. і, зокрема, Тридцятилітньої війни (1618–1648), що призвела до зміни геополітичної конфігурації тодішньої Європи.

Принципово важливими положеннями концепції конфесіоналізації, що значною мірою носили вже узагальнюючий, всеєвропейський характер, зокрема, були:

- ✓ конфесійна диференціація суспільства з виходом на суспільну арену протестантизму в формі лютеранства та кальвінізму, які заявили про себе як ідеологічна сила, здатна не лише релігійно переполаризувати середньовічно-католицьке суспільство, а й сприяти формуванню на якісно новій основі поліконфесійних країн нової доби;
- ✓ перерозподіл релігійного впливу на суспільні інституції, державні структури, що відповідав новому співвідношенню політичних,

соціальних та економічних сил у суспільстві, що почало поступово капіталізуватися;

- ✓ невідворотний період міжконфесійного протиборства, суперництва та конкуренції традиційних і нових конфесій, що супроводжувався не лише внутрішньоконфесійною консолідацією, релігійною мобілізацією та самоідентифікацією, але й міжконфесійним відчуженням, ворожнечею, нетерпимістю, небажанням зрозуміти позицію і аргументи релігійних опонентів і т. ін.;
- ✓ конечність процесу конфесіоналізації, коли процеси конфесійної диференціації та переполаризації в державі, суспільстві та їх структурах в основному закінчуються, нові конфесії отримують державне визнання, правове закріплення, можливість впливати на суспільні процеси, а конфесійне представництво в державних та суспільних структурах через консенсус досягло взаємоприйняттого співвідношення (стадія суспільно-конфесійної паритетності);
- ✓ завершення процесу конфесіоналізації в суспільстві, а також паралельні з нею, хоч і більш масштабні прагнення до унормування соціальної та конфесійної рівності, демократизації; можливість відкритої критики норм і порядків католицької церкви, прояви антиклерикалізму, вільнодумства, підрив католицького монополізму породжують у суспільстві ідеї секулярної свідомості, секуляризаційних процесів у культурі, освіті, праві й політиці, результуючись надалі в добу Просвітництва та Гуманізму.

Зазвичай західна традиція наукового аналізу конфесіоналізації дещо відрізняється від вітчизняного розуміння цього процесу і склалася, головним чином, як осмислення суспільних наслідків розвитку трьох могутніх суспільно-релігійних рухів у Західній і Східній Європі XVI-XVII ст. – кальвінізму, лютеранства, католицизму, впливу Реформації і Контрреформації на державні та суспільні інститути, на суспільство в цілому. Домінуючим при цьому був і залишається історичний аспект розгляду процесу конфесіоналізації з врахуванням поступово пом'якшених оцінок її реалізації під впливом наростаючих тенденцій релігійної терпимості, толерантності, екуменізму, відходу від крайнощів в оцінках конфесійних об'єктів чи відносин тощо [Конфессионализация в Западной и Восточной Европе в позднее средневековье. Материалы международной конференции. – СПб, 2004].

Вітчизняна традиція наукового дослідження конфесіоналізації релігійного життя в Україні в основному склалася,

по-перше, як історико-філософський аспект дослідження присутності і впливу конфесійного фактора на суспільно-політичні, економічні,

національно-культурні, міжнаціональні, правові, духовні процеси і явища в Київській Русі, а пізніше – в Україні;

по-друге, як наукове вивчення конфесійної світоглядно-релігійної орієнтації, переорієнтації та диференціації віруючих, ієрархії, кліру, інституалізації мережі церковно-релігійних структур за конфесійною ознакою, спричинених сучасними умовами функціонування конфесійних спільнот. Зокрема, об'єктом конфесіології є процеси конфесіоналізації в якісно нових умовах для реалізації свободи совісті, релігійної свободи доби незалежності України; трансформації позицій конфесійних спільнот щодо держави, суспільства, ставлення до інших релігійних спільнот в умовах чинного законодавства, нових політичних, економічних та духовних пріоритетів тощо.

З врахуванням зазначеного у вітчизняному релігієзнавстві склалося розуміння конфесіоналізації, що включає:

- ✓ вибір світоглядно-релігійної орієнтації, диференціація віруючих і кліру, їх релігійної поведінки, віросповідної практики за конфесійною ознакою;
- ✓ динаміку становлення й інституалізації мережі конфесійно орієнтованих організацій, структур, ієрархії, навчальних закладів, недільних шкіл, періодичних видань, різного роду організацій на конфесійній основі, у тому числі світських;
- ✓ розвиток конфесійної догматики, ідеології, таїнств та обрядів, канонічних та моральних норм, положень та статутів (уставів), дослідження історії розвитку конфесії та ін., їх абсолютизація в контексті критичного, неприйняттого чи терпимого ставлення до позицій і релігійно-моральних цінностей інших конфесійних тотожностей;
- ✓ історію конфесійної детермінованості становлення і розвитку держави, державних структур, суспільства; національної ідентичності, позицій соціальних об'єднань, груп; сімейного виховання тощо; вплив прогресуючих, соціально значущих конфесійних спільнот на істотні характеристики держави та суспільства – економічні, соціальні, правові, національні, культурні тощо;
- ✓ вироблення та реалізація конфесійної позиції у питанні про повернення колишньої власності релігійних організацій даній конфесії, що знаходяться у державній, комунальній чи приватній власності, у користуванні чи власності релігійних організацій інших конфесій; у питанні будівництва нових культових будівель, приміщень, придбання культового майна і т. і.;
- ✓ розробка і реалізація концептуальних засад відносин конфесійно оформленої спільноти з державою та суспільством, іншими конфесіями; оцінки з точки зору даної конфесії чинного законодавства та його правозастосовчої практики на місцях тощо.

Отож конфесіоналізації релігійного та суспільного життя не зводиться лише до процесів, що відбуваються у власне релігійному полі чи в релігійних спільнотах, а як значущий за наслідками процес охоплює також результати впливу розвитку конфесійних спільнот на державу і суспільство, на політико-правові, суспільно-правові, міжнаціональні, міжрелігійні, етнокультурні та інші відносини.

Ці проблеми і напрями досліджень, означені в межах лише одного процесу конфесіоналізації, показують, настільки масштабним є поле досліджень конфесіології як галузі релігієзнавства.

Принципово важливими напрямками наукових досліджень конфесіології є також проблеми *функцій конфесій*. Зокрема, онтологічне і гносеологічне значення мають результати наукового аналізу системного викладу віросповідних доктрин, компаративний розгляд їх змісту у часі, за регіонами, етнонаціональною специфікою, за використаними духовними джерелами; вивчення внутрішньо- і зовнішньоцерковних причин трансформацій змісту, аксіологічних орієнтирів, релігійно-поведінських приписів тощо.

З функцією системного викладу конфесії пов'язані також функції ідейного утвердження, апологетики даного віросповідання (віровчення), формулювання принципів віросповідних положень, що відрізняють його прихильників від інших конфесій; функція захисту віровчення, протидії еретичним релігійним поглядам чи системам поглядів тощо.

Не менш важливою функцією конфесії є переосмислення певних положень традиційної віросповідної доктрини з врахуванням нових умов діяльності (ідейно-політичних, соціальних, правових, державно-церковних, міжцерковних, міжконфесійних та ін.). Принагідно зазначимо, що активна практика модернізації віросповідних доктрин, зокрема, у протестантських конфесіях, гнучке врахування ними змін у суспільстві, соціальних стратах, національних пріоритетах, у позиціях індивідів стало, на думку багатьох представників сучасного релігієзнавства, однією з вагомих причин неухильного зростання числа прихильників протестантських конфесій і в Україні, і в світі, обґрунтованості оптимістичних прогнозних моделей цих конфесій, що особливо впадає у вічі у співставленні цих показників з кількісною динамікою віруючих, наприклад, православних спільнот.

Ще однією проблемою, перспективною з позицій прирощення наукового знання, збагачення конфесіології як галузі релігієзнавства є більш ґрунтовне аніж до сьогодні дослідження історичного становлення найбільш чисельних конфесій, що склалися на християнському ґрунті, особливо після XVI-XVII ст. на західноукраїнських землях (соцініанство, лютеранство, кальвінізм та ін.). Особливий науковий інтерес представляють тут процеси конфесіоналізації, утвердження нових конфесій у владних структурах Польсько-Литовської держави, серед давніх українських княжих родин; виборення конфесіями гідного правового статусу в домінуюче католицькій державі та ін.

Проблемним для вітчизняної конфесіології залишається і питання класифікації, типологізації конфесій, що утвердилися на українських землях. Це питання залишається відкритим, особливо з врахуванням численних сучасних моделей класифікації, багатоаспектності наукових підходів до проблеми класифікації конфесій. В черговий раз зазначене стало очевидним з дискусій, що відбулися на науково-практичній конференції, присвяченій класифікації релігій і типології релігійних організацій, що відбулася на базі МДУ ім. Ломоносова в березні 2008 р. [Классификация религий и типология религиозных организаций. – М. – 213 с.].

Що і теорія релігієзнавства, і практика врегулювання державно-церковних та міжцерковних відносин, і законодавча та застосовна діяльність в Україні потребують нагальної розробки проблем конфесіологічного блоку засвідчує спроба на рівні законопроекту ототожнити поняття "конфесія" і "релігійна організація" і внести відповідні зміни в чинне законодавство України (проект №2637 в лютому 2005 р.). Викладене вище стосовно поняття "конфесія" не дає ніяких підстав для ототожнення його з поняттям "релігійна організація", яке в чинному законодавстві юридично чітко означене і охоплює собою релігійні громади, управління та центри, монастирі, релігійні братства, місіонерські товариства (місії), духовні навчальні заклади, а також об'єднання, що складаються з цих релігійних організацій (частина друга статті 7 Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації").

РОЗДІЛ 2

РЕЛІГІЯ ЯК ІСТОРИЧНЕ ЯВИЩЕ

Домінуюча тривалий час в українському релігієзнавстві марксистська ідеологічна оцінка сутності релігії заперечувала власну історичну природу релігійного феномену. Тут спрацьовувала думка, що в релігії, як і в моралі, “немає історії, у них немає розвитку” (Маркс К., Енгельс Ф. Німецька ідеологія // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. В 30-ти т. – Т.3. – С.25). Це пояснювалося тим, що історичний розвиток релігії не є самостійним процесом, а лише відображенням змін суспільного, зокрема соціально-економічного життя. Поруч з цим наявними є й богословські викладки проблем історії релігії. Розглядаючи останню як “самобутній фактор в існуванні людини”, в них обстоюється думка про її “надісторичний характер”. Понад двісті років тому аббат Берж’є писав, що людство зобов’язане знанням Бога і релігії не природному зусиллю свого розуму, а винятково Божественному одкровенню. “Створивши нашого прабатька й праматір, Бог... їм відкрив, що він є єдиним творцем світу і, зокрема, людини, а тому він є єдиним благодійником і верховним законодавцем” (Цит. за: Рейнак С. Орфей. Всеобщая история. – М., 1919. – С. 20). Відтак, відповідно богословському баченню, в розуміння історії слід включати позалюдське начало, в контакт з яким вона виникає.

Історична природа релігії. В науковому вивченні природи та еволюції релігії є два підходи – конкретно-фактологічний і теоретичний. Перший з них зорієнтований на збір фактів про минуле релігії, описання й аналіз їх, з’ясування особливостей функціонування релігійних феноменів в конкретних умовах суспільного буття. Це, власне, і є історія релігії. Дослідженням процесу становлення релігії як в іманентних їй історично-релігійних зв’язках, так і в загальному суспільно-історичному та історико-культурному контексті, через порівняння і класифікації релігійних феноменів, встановлення загальних закономірностей релігійного процесу займається історіософія релігії. На відміну від історії релігії, яка займається конфесійно-хронологічною конкретикою, історіософія релігії має досягнути загальну логіку релігійного процесу, виокремити ті закономірності, які характеризують еволюцію релігійного феномену від примітивних природних його форм до розвинутих релігійних систем світового масштабу.

Власне, лише історіософія релігії дає повне і достовірне знання розвитку цього феномену, бо ж, як влучно зауважив М.Мюллер, якщо хтось знає лише одну релігію, той не знає жодної. Доповнюючи німецького релігієзнавця, його французький колега П.Шантені да ла Соссе писав: “Лише той вірно зрозуміє історію християнства, хто пізнає і зрозуміє історію нехристиянських релігій, з яких воно багато дечого запозичило,

або з якими ворогувало” (Шантени да ла Соссе. Учебник по истории религий.// Классики мирового религиоведения. - М.,1996. – С. 201). Саме в цьому пізнанні неабияку роль відіграє конфесіологія релігії.

Важливо враховувати й те, що релігія існує в контексті складної структури суспільства, яка постійно змінюється, впливаючи цими своїми змінами і на релігійний феномен, складові якого по-своєму реагують на це. Процес взаємодії релігії з іншими суспільними явищами призводить не лише до змін релігії взагалі, а й окремих її елементів – віровчення, почуттів, культу, організації. Все це засвідчує те, що релігію, як суспільне явище, можна вивчати в різних аспектах – в історичному (діахронному) й у системно-структурному (синхронному), а також на різних рівнях – загальноісторичному та конкретно-віросповідному, спільнотному (груповому) та індивідуальному.

Порівняльне дослідження релігії засвідчує насамперед її історичну природу. Вона постає як складне суспільне явище, сліди якого входять в глибоку давнину існування людства. Тому, аналізуючи той чи інший релігійний феномен, як і релігію в цілому, слід враховувати при цьому той факт, що наявні релігійні комплекси, як і релігійні відносини, цінності, функціональні зв'язки релігії із суспільними утвореннями й духовними виявами, є історично сформованими, що вони по-різному виявляли себе на різних етапах людської історії.

Історичність релігії виражається через історію еволюції її конкретних форм, в зумовленості наявних релігій раніше існуючими релігійними уявленнями і формами, включенні (прямою чи дещо модифікованому) минулого релігійного “матеріалу” в нові релігійні утворення, історичній зумовленості самого існування релігійних вірувань в свідомості людей та ін.

Виявом історичної природи релігії є й те, що з кожним новим поколінням людей не з'являються обов'язково наново якісь конфесії, системи релігійних вірувань, обрядових форм, а чи ж загальні принципи релігійного світобачення. Все це передається у спадщину від покоління до покоління, лише дещо видозмінюючись під впливом умов життя і соціальних особливостей своїх нових носіїв. Історія релігії відтак постає як складний процес еволюції релігійних форм, що виникли раніше і схильні до усталеності й традиціоналізації. Нові покоління тому засвоюють релігію як історичну давність, спадщину батьків, узаконений часом звичай або певний тип світорозуміння і світоставлення.

Зазначене вище засвідчує те, що релігія є не просто історичний, а суспільно-історичний феномен. Суспільність її виражається в тому, що вона з'явилася лише з появою людини й існує серед людей, включається, зокрема через свої інституції в систему різних суспільних відносин – економічних, соціальних, політичних, побутових, в світ духовного життя. Релігія виконує низку суспільних функцій – інтегративну, комунікативну, культурно-творчу та ін. й використовується певними суспільними, зокрема

політичними, силами з метою реалізації своїх інтересів.

Релігія – це не якась суб'єктивна вигадка чи витвір якогось духовного діяча, а вираження ірраціональної сторони духовності людини. Вона орієнтує не на втечу від життя, а формує такі практичні рецепти, які дають можливість пом'якшити негативні наслідки ірраціональних впливів іннатурального щодо активно діючої людини, компенсувати їх. Навіть той же К.Маркс не обмежував релігію лише опійною функцією, а відзначав, що релігія – це не просто вияв безсилля людини, а й протест її проти свого становища як стражденної істоти, своєрідний енциклопедичний компендіум, логіка світу в популярній формі, моральна санкція життя людини в ньому.

Релігія не є відображенням якоїсь гостевості чи випадковості буття людини в світі, відходу її від нього, а навпаки – підтвердженням входження людини у світ, самоусвідомлення себе як його невід'ємної часточки. Саме тому вона не забирає, а утверджує в людині людське. Об'єктом відображення релігії є саме процес самоутвердження людини в світі через віру у свою причетність до світу надприродного, ірраціонального. Відтак Бог у свідомості віруючого постає як сила, що розчинилася в потоці самого життя і є для людини свого роду орієнтиром, моральним еталоном життєдіяльності, а догмати релігійних систем, зміст “священних книг” – символічним текстом-аналогом бажаної і водночас відповідної волі Всевишнього діяльності – пізнавальної і практичної.

Отже, суспільно-історична природа релігії виражається не лише в тому, як збереглися, затрималися в нових її виявах передуючі їм релігійні форми, а й в історичній зумовленості самого існування релігійних уявлень в свідомості людей.

Прагнення до з'ясування сутності феномену релігії зумовлює також звернення до її історії. І це тим більше, що вона в релігії надто тривала (десь біля 40-50 тис. років), хоч і постає як певна усталеність деяких її концептів і компонентів в їх конфесійних вираженнях. Важливо при цьому не лише визнавати змінюваність релігії в часі, переходи її від одного якісного стану до іншого, від старого до нового, не лише зміни в функціональності релігії, її зв'язках з різними сферами суспільного життя, а й зміни в середині релігійних систем, що пов'язані з модифікацією і модернізацією складових компонентів релігії, змінами або зникненням тих обставин і причин, які зумовлювали існування саме таких її духовних форм, певних конфесій чи їх різновидів, інституційних оформлень.

Проблема періодизації історії релігії і її типологізація. У своїй історії релігія пройшла ряд етапів або періодів. Проблема періодизації історії релігії виявилася настільки складною, що й до цього часу ми не маємо якоїсь однієї її усталеної схеми. В радянські часи її прагнули підпорядкувати періодизації марксизмом світової історії на п'ять формацій – первісно-общинну, рабовласницьку, феодальну, капіталістичну й

комуністичну.

Складність у вирішення цієї проблеми вносить не лише відсутність того єдиного критерію, який би слугував основою періодизації, а й величезне різноманіття типів і форм релігії (в історії і нині), яке виключає навіть можливість дати однозначне визначення цього феномену. На перешкоді періодизації історії релігії стоять також богословські вчення, які, обстоюючи єдино істинність своєї конфесії і її організаційних утворень, інші релігії подають як псевдорелігії, взагалі не релігії, а відтак і заперечують історичний зв'язок релігійних явищ.

Проте, як це слушно зауважив С.Токарев, “вирішити проблему періодизації історії релігії – це означає не лише виявити історичну наступність етапів розвитку цього явища; важливо зрозуміти реальну зумовленість кожного етапу, пов'язавши його з певним рівнем суспільного і культурного розвитку, а також вловити якісну своєрідність кожного окремого періоду розвитку релігії” (Токарев С.А. Проблемы периодизации истории религии // Вопросы научного атеизма. Вып.20. - М., 1976. – С.62). Останнє особливо значиме, бо ж релігія, як ніяка інша форма суспільної свідомості (хіба що філософія), має здатність до саморозвитку на основі власного передуючого матеріалу і запозичень, в тому числі й з інших духовних феноменів.

Науково обґрунтована періодизація історії релігії дає можливість відокремити загальну природу релігії і якісно відмінні етапи її розвитку, розвиток окремих її конфесійних виявів.

Першим, хто виявив прагнення хоч якось виокремити окремі стадії у розвитку релігії, був П.Гольбах (1723-1789 рр.). Виходячи з чисто іманентного, логічного розвитку релігійних уявлень на основі лише простих розмірковувань, французький філософ в своїй “Системі природи” називає такі три стадії: страху людини перед стихіями природи; поклоніння істотам, які керують стихіями; підпорядкування одному єдиному агенту, тобто Богу (Гольбах П. Система природы // Избран. произведения. В 2-х т. - Т.1. - М., 1963. – С.356-374).

Надто складну систематизацію історії релігії запропонував інший французький просвітитель К.Ф.Вольней (1757-1820 рр.). Якщо початкові етапи розвитку релігій мислитель будував на чистих розмірковуваннях людини (“культ стихій і фізичних сил природи”, “культ зірок”, “культ символів”, “культ богів-причин” та ін.), то опісля він вже прагнув розставити існуючі релігії в один рядок, слідує історії народів світу (“релігія Мойсея”, “релігія Зороастра”, брахманізм, буддизм, християнство) (Вольней К.Ф. Избран. произведения. – М., 1962).

Поєднуючи ідею логічного саморозвитку релігії як наростаючого ідеального подвоєння світу із визнанням зв'язків в її історії з конкретними епохами суспільного процесу, окремими народами і державами, Г.-В.-Ф.Гегель (1770-1831 рр.) в еволюції релігії насамперед виділив три генеральні стадії: природної релігії, релігії духовної індивідуальності і

абсолютної релігії. Водночас філософ виокремив етапи кожної стадії, підбравши на їх роль конкретні віровчення. Так, стадія “природної релігії”, за Гегелем, пройшла три етапи – “безпосередньої релігії” (релігія ескімосів), “роздвоєння свідомості в самій собі” (“релігія міри” Китаю, “релігія фантазії” Індії та “релігія-в-собі-буття”, якою постав буддизм), “переходу від релігії природи до релігії свободи” (“релігія світла” Персії, “релігія страждань” Сирії та “релігія загадок” Єгипту). На другу стадію німецький мислитель вмістив “релігію піднесеного” (іудеї), “релігію краси” (греки) та “релігію доцільності або розуму” (римляни). Третю стадію в Гегеля репрезентує найбільш абсолютна релігія – християнство.

Позитивним в гегелівському стадіюванні є те, що тут релігія не виводиться за сферу людської історії, а конкретні релігійні вчення включаються в загальноісторичну схему. Хоч відзначимо тут заодно довільність, якої допустився філософ при розподілі конкретного релігійного матеріалу з метою ілюстрації своєї універсальної схеми. Свідченням цього є хоч би те, що така світова релігія як буддизм у нього попала в ранню стадію, а іслам взагалі кудись подівся (Гегель Г.-В.-Ф. *Философия религии*. В 2-х т. - М., 1975-1976).

Особливо плідними на схеми загальної періодизації релігії були релігієзнавчі розвідки другої половини XIX і XX століття. Тут насамперед привертає увагу поділ французьким соціологом О.Контом (1798-1857 рр.) розвитку релігії на три фази залежно від предмету вшанування – фетишизм, політеїзм і монотеїзм. Англійський дослідник Дж.Льоббок в основу поділу релігій поклав вже ставлення людини до предмету поклоніння. У нього фіксується вже сім стадій розвитку релігії та атеїзм (відсутність будь-яких уявлень про надприродне), тотемізм (рівність людини з предметом вшанування), шаманізм (божества відкриваються лише окремим людям – шаманам), ідол поклоніння, віра в богів – творців світу і віра в богів як благодійників (Див.: Лёббок Дж. *Начало цивилизации*. – СПб., 1876. –С.150).

Не станемо тут розглядати інші концепції періодизації історії релігії. Всі вони відзначаються певною штучністю, схематизмом, довільністю, відсутністю обґрунтованого критерію виокремлення стадій тощо. Так, Т.Ахелісом виділяється нижча, вища й етична ступінь, О.Пфлейдерером – “релігії залежності” і “релігії свободи”, Ф.Паррішем – “релігії двох факторів” і “релігії одного фактору”, Е.Фромом – авторитарні й гуманістичні релігії. В деяких періодизаціях, як і в Гегеля, існує апологетична спроба возвеличити християнство або ж утвердити ідею про монотеїзму (Див.: Schmidt W. *Der Ursprung der Gottesidee*. – Bd.1. – Wien, 1912). Окрім історичного, існують також географічний та етнокультурний принцип систематики релігій. Останнім керувався М.Мюллер, виділивши релігії “арійських”, “семітських” і “туранських” народів (Див.: Мюллер М. *Религия как предмет сравнительного изучения*. – Харьков. 1887. – С. 66).

В рамках марксистської традиції також виділялися різні підходи

(релігія докласового і релігія класового суспільства; родоплем'яні – національно-державні і світові релігії). Обговорювалися також назви першого етапу (докласові, первісні, плем'яні, родо-плем'яні, язичницькі, анімістичні, ідолопоклонні, примітивні тощо).

Дискусійним в світовому релігієзнавстві виявилось і питання витокової форми релігії. Ними поставали анімізм (Е.Тейлор, Г.Кунов), преанімізм (Р.Каретт та ін.), магія (Дж.Фрезер), фетишизм (О.Конт, Дж.Льоббок та ін.), тотемізм (Е.Дюркгейм, Д.Зеленін та ін.) тощо. І тут можна погодитися з С.Токаревим, що названі поняття не можуть позначити якусь окрему загальну стадію в розвитку релігії, бо ж ці релігійні явища є і в примітивних, і у високо розвинутих релігіях, вони не можуть бути виставлені в одну шеренгу послідовної зміни, бо ж співіснують одне з другим (Токарев С. Проблемы периодизации истории религии. – С.73).

Хоч як не прагнули марксистські історики релігії пристосувати вчення про економічно-суспільні формації до періодизації історії релігії, їм це не вдалося зробити. В цій історії частіше всього виділялися три типи релігій – родо-плем'яні, національно-державні та світові (наднаціональні). Назва типів засвідчує те, що в основі їх виділення лежали особливості історичних етапів етнічного розвитку, точніше – функціональність тієї чи іншої релігії в сфері національного. І тут можна прийняти думку Ф.Енгельса, що всі релігії у древності були стихійно виниклими плем'яними, а пізніше національними релігіями, які виростили з суспільних і політичних умов кожного народу і зрослися з ними. Оскільки зникнення давніх держав призводило й до зникнення їх релігій, то це засвідчує те, що спільним критерієм, який дає підстави відносити певні релігії до національно-державного типу, була наявність в певних народів культу власної національності і власної держави, а не щось інше. Бо ж надто відмінними, скажімо, є в своїй віроповчальній і обрядовій основі давня релігія єгиптян і персів, Індії і Китаю. Надто відрізняються національна релігія давньої Індії й Іудеї (політеїзм-монотеїзм). До того ж, кордони етнічних спільнот не завжди співпадають з кордонами релігій, названих національно-державними. Всі ці застереження виникають тому, що в зазначених класифікаціях і етапізаціях релігії використовуються критерії, які далекі від її сутнісної природи.

Те ж саме можна сказати й про світові релігії. Історична доля їх, як це буде показано в темі XII – ідентична. Їм не притаманний етноцентризм, світоглядна основа їх космополічна. Вони обстоюють універсалізм людства, ідею спасіння. Належність до них не опосередковується етнічністю чи державним громадянством, а добровільністю прийняття певного віросповідання, вірою за переконанням. Але якщо християнство та іслам, належачи до так званої Авраамістичної традиції ще мають дещо спільне у віроповчальній системі, розумінні надприродного і потойбіччя, то це не можна сказати про буддизм, належність якого до релігії подеколи

взагалі піддається сумніву.

Як бачимо, надто складно віднайти класифікацію релігії, яка б відповідала повністю всім вимогам до цього процесу. Адже те, що в одному випадку постає як істотна ознака для систематизації, в іншому веде до поділу однорідного і поєднання відмінного. Тому, “для досягнення бажаної чіткості в поданні матеріалу, не досить просто поєднати просторову і часову близькість релігій; наукова класифікація повинна мати свою основу в істотних ознаках релігійного процесу” (Шантени де ла Соссе. Учебник по истории религии. – С.20).

Окрім названих вище, існують ще генеалогічні й морфологічні класифікації релігій. Якщо перша ґрунтується на здобутках мовознавства і говорить про мовні сім'ї народів (хоч і всередині їх співіснують різнорідні релігії), то морфологічна класифікація будується на ціннісних судженнях. Визначення саме релігійної сфери становить предмет оціночного судження. Морфологічна класифікація релігій проводиться за ідейним змістом та формою віровчення, за характером культу і поклоніння, за родом чуттєвого життя, за тим ідеалом, до якого прагне (так чи інакше).

Загальні закономірності еволюції релігії. “Наука про релігію не була б наукою, - слушно зауважує К.Тіле, - якби вона лише встановлювала існування розвитку і прагнула дослідити його хід, не досліджуючи те, чи знаходиться він під впливом дії певних законів, і не прагнула їх пізнати” (Тіле К. Основные принципы науки о религии // Классики мирового религиоведения. – С. 162).

Виходячи з положення, що релігія не має своєї власної історії, марксизм взагалі піддавав сумніву думку про якісь закономірності релігійного процесу. В його релігієзнавстві все підпорядковується доведенню неминучого відмирання релігії і розкриттю її негативної щодо людського суспільства функціональності. В західному релігієзнавстві еволюцію релігії описували, але не прагнули пізнати її закони, бо ж взагалі вважали, що на відміну від природи, в суспільній сфері, а тим більше в духовному житті, таких не існує.

Першим виявив прагнення відкрити загальні закони релігійного розвитку голландський релігієзнавець Г.Тіле (1830-1902 рр.), для якого вони постали як “необхідні робочі гіпотези”. Виходячи з того, що розвивається, власне, не релігія, а релігійна людина, дослідник розглядав їх як закони розвитку людського духу, який фіксує конструктивну роль релігії у встановленні зв'язку між інтелектуальним і духовним життям й в орієнтуванні теоретичного світогляду в русло практичної діяльності. Згідно закону розвитку на шляху духовного спілкування та асиміляції релігія є більш зрілою, коли вона формується на основі зіткнення з іншими релігійними уявленнями.

Форми релігії, як і окремі релігії, за К.Тіле, мають свій період виникнення, вершину самотнього розвитку, час старіння і смерті. Все це

є свідченням того, що розвиток релігії ніколи не припиняється, є неперервним. В цій неперервності К.Тіле також вбачав ще один закон релігійного процесу. Четвертий закон розвитку релігії дослідник назвав законом рівноваги або синтезу. Зміст його він сформулював так: “Релігійний розвиток лише тоді може створити необхідні йому нові форми, коли дотримані і права співтовариства, що репрезентує авторитет минулого, і традиції, і свобода совісті індивіда у спокутуванні його віри так, що вони знаходяться в рівновазі між собою, відбувається примирення суперечливих напрямків, а однорідні релігійні течії зливаються в дещо єдине” (Там само. – С.166).

Особливістю вчення голландського дослідника є те, що розвиток релігії він розглядав як внутрішній процес, розвиток релігійної людини чи людства, релігійного за своєю природою. “Воно є роботою людського духу, який прагне знайти належне і досконале виявлення все більше й більше просвітленої релігійної ідеї” (Там само. – С.148). Приймаючи ідею визначення загальних законів розвитку релігії, водночас не можна погодитися з ігноруванням К.Тіле зовнішніх виявів релігії, зокрема обрядових, богословських та організаційних, її суспільної функціональності.

В процесі взаємодії однієї релігії з іншими, а також з різними ідеологічними системами, вона змінюється як загалом, так і окремими своїми елементами.

Виокремлюючи спектр закономірностей релігійного процесу, ми виділяємо в ньому внутрішній і зовнішній контекст, закономірності функціонування релігії в суспільній системі. Найбільш характерною закономірністю внутрішнього розвитку релігії в процесі розвитку людського світосприймання є абстрактизація її основної ідеї, тобто розуміння надприродного. На нашу думку, першою формою світобачення людини був аніматизм, коли вона освоювала довкілля шляхом загального “оживлення” його, наділення переважно своїми, людськими властивостями. Однак уособлення – це ще не релігія, бо ж тут ще відсутня віра в надприродне.

Від уособлення людина в еволюції свого світорозуміння йде до фетишизму, коли реальні предмети, при тому ті, які мали для неї особливе життєве значення, наділяються чуттєво-надчуттєвими властивостями. Але оскільки людина в процесі фетишизації ще не відокремлює себе від природи, то надприродне тут нею ще не відділяється від природного. Ототожнення себе з природою привело до ідеї своєї спорідненості з певними об’єктами довкілля, а особливо, із-за певної подібності в організації та існуванні, з тваринним світом. На основі цього виник тотемізм, коли людина відшукувала свою спорідненість з певними тваринами, розглядала їх як своїх предків.

Розвиток виробничої діяльності людини, а також абстрагуючих пізнавальних можливостей призвели до того, що надчуттєві властивості

фетишизованих предметів втрачалися останніми. Але оскільки ще зберігалася майже повна практична залежність людини від навколишнього світу, дійсні причини якої вона збагнути не могла, а пізнати намагалася, то, не без впливу нерозуміння природи психічного життя, у неї складається уява, що кожний об'єкт довкілля має свого невидимого двійника – душу. Так виникає анімістичне (anima – душа) світорозуміння. Якщо на стадії аніматизму і фетишизму причина речей мислилася ще в самих речах, то на стадії анімізму вона вже мислиться поза ними як їх двійник. Створивши в своїй уяві світ надприродного і вірячи в реальність його існування, людина прагнула налагодити з ним певні зв'язки, вирішити через них свої потреби. В цьому слід вбачати гносеологічні корені появи магії у всьому багатому різноманітті її форм.

В процесі еволюції релігійної свідомості, а причинами цього були вже не лише зовнішні щодо релігії чинники, переважно здобутки виробничої практики, а й її власна внутрішня логіка, з'являється диференціація душ-двійників за місцем їх просторової локалізації, відбувається своєрідна абстрактизація їх. З'являється уява про духів-покровителів певного місця, певного виду діяльності, окремих сфер світобудови. В політеїзмі кожний бог виступає як уособлення певних явищ природи і суспільства, як їх господар-повелитель. Водночас, набувши суспільних атрибутів, вони постають і як представники певних історичних шкіл.

На подальших ступенях людського розвитку політеїзм через генотеїзм переростає в монотеїзм, тобто віру в єдиного всемогутнього Бога. На нього переноситься вся сукупність природних і суспільних атрибутів багатьох богів. Це стало можливим з появою в людини розвинутих здібностей до абстрагування: пізнання людини звільняється від необхідності перебувати в безпосередній залежності від об'єктів довкілля, процес мислення стає відносно самостійним, набуває здатності оперувати думками поза конкретними зв'язками їх з реальними предметами.

На етапі політеїзму, а особливо монотеїзму потойбічний світ набирає якісно відмінних від земного властивостей. Надприродні сили переносяться в його сферу, яка стає недосяжною для людського пізнання. Ми не можемо погодитися з тими, хто розглядає це як вихід релігії за свої межі, її анігіляцію. Зникає чуттєво-конкретна уява надприродного, натомість приходить його духовне розуміння. Бог через свій дух відкриває себе і проявляє себе скрізь. Відбувається своєрідне повернення до вихідної стадії розвитку релігії – анімізму, але все в світі одухотворяють не якісь душі-двійники, а духовна сила Бога.

Проведений вище аналіз еволюції релігійного світобачення засвідчує те, що релігія розвивається насамперед на власному “мислительному матеріалі”. Будь-яке нове релігійне утворення постає як своєрідний синтез старого і нового, бо ж в такій духовній сфері як релігійна нове, якщо воно і з'являється, надто повільно і складно одержує своє прийняття, а то й

зникає зовсім. Будучи відмінним від передуючих йому релігійних форм, нове, в силу живучості старої релігійної традиції, зустрічає з боку останньої всіляку протидію своєму поширенню і може утвердитися, здобути визнання навіть не там, де з'явилося.

Наочним прикладом цього служить християнство. Хоча постало воно в лоні іудаїзму в Палестині як його секта і запозичило від нього ряд своїх основоположних догматів, зокрема віру в єдиного Бога, етичну систему Декалогу, писання Старого Завіту, свою писану передісторію тощо, все ж сформувалося і утвердилося воно як релігійна течія, що сповідує Бога Живого, в єврейській діаспорі. На відміну від іудаїзму як природної релігії, що виникла стихійно на основі первісних вірувань єврейських племен (колін), християнство є штучною релігійною системою, стихія появи якої доповнювалася втручанням в цей процес визначних релігійних діячів. Так, значну роль в його становленні як нового релігійного віровчення зіграв апостол Павло, який, до речі, за життя Ісуса Христа не був серед його учнів, більше того, спочатку відзначився навіть гоніннями на його послідовників. Апостол Павло мав особисту зустріч з іншими апостолами лише через три роки після того, як прийняв християнство. Вирішальна роль в утвердженні християнства як світової релігії належить суб'єктивному чиннику – діяльності світської особи, яка, що достеменно ще невідомо, чи взагалі була сама християнином – імператору Римської імперії Костянтину. В розвитку християнського віровчення і формуванні обрядової системи християнства відзначилися Отці Церкви (III-V ст.ст.).

Штучні релігії, хоч вони і віддають певну данину своїй духовній першооснові, розвиваються все ж як нова релігійна парадигма. Це засвідчує щодо християнства навіть апостол Павло словами, що “людина не може бути виправдана ділами Закону, а тільки вірою в Христа Ісуса” (Гал. 2:16), “бо Законом я вмер для Закону, щоб жити для Бога” (Гал. 2:19). Сам Ісус Христос, заявивши, що він прийшов не порушити Закон, а виконати його, каже: “Чи чули ви, що сказано: “Око за око і зуб за зуб”. Я ж кажу вам: не противтесь злому ... Чули ви, що сказано: “Люби ближнього твого і ненавидь ворога твого”. Я ж кажу вам: любіть ворогів ваших, благословляйте тих, хто проклинає вас ... Бо коли ви любите тих, хто вас любить, то яка нагорода для вас” (Мт. 5: 38-39, 43-44, 46).

Штучні релігійні системи виникають часто не як пряме продовження існуючих до них, як їх природного фундаменту, конфесій (іудаїзм – християнство, індуїзм – буддизм), а як зумовлена багатьма світськими і культурними компонентами абсолютизація віроповчальної системи якогось її відгалуження. Так, щодо християнства матірним є не сам по собі іудаїзм, а виникле на його основі вчення назареїв і есенів. Не даремно історики віднаходять більше п'ятисот спільних ознак раннього християнства з останнім.

Приклад християнства засвідчує значну наступність в процесах появи нових релігійних систем і водночас помітний синкретизм

релігійного процесу. Християнська релігія увібрала в себе не лише елементи з різних близькосхідних релігійних течій, а й надто багато з духовної спадщини давніх греків. Насамперед вона скористалася універсальною мовою останніх при написанні і пропаганді свого Євангелія. Грецька філософія підготувала сприятливий ґрунт для утвердження християнського сприйняття світу як ілюзорної реальності, віри в можливість індивідуальних стосунків людини з Богом.

Таким чином, нові релігії з'являються на природному ґрунті і творяться не так, як це заманеться їх творцям, а в залежності від наявних обставин – історичної традиції, соціальних відносин, духовного середовища, певних стереотипів мислення. Вивчення цих обставин засвідчує, що зв'язок попередніх етапів розвитку релігії з її сучасним станом не характеризується ні повною ідентичністю, ні її абсолютною відсутністю. Цей зв'язок, як це вдало підмітив К.Тіле, можна скоріше назвати кореляцією нинішнього на основі минулого, що має порівняльно-оціночний характер.

Розвиток релігії постає не як заміна однієї її форми іншою, відмінною від неї, а як зумовлене новими релігійними потребами своєрідне виростання вихідної релігійної системи. Відтак релігійний розвиток – це внутрішній процес змін в релігійній свідомості і релігійних почуттях, що знаходить зрештою свій вияв і в змінах релігійної обрядовості й інституційних виявах нової релігійності. “Він є роботою людського духу, який прагне знайти пригоже й досконале вираження для релігійної ідеї, яка все більше прояснюється” (Там само. – С. 148).

Поява релігійних новоутворень – це не просто виникнення нових типів релігій, скоріше всього тут наявним є процес якогось очищення вихідного релігійного матеріалу відповідно до нових потреб релігійного становлення. Так, християнство на українських теренах не відмінило язичництво як релігійну картину природи і господарки нашого далекого предка, а своєрідно надбудувалося над ним вже як картина людини і міжлюдських відносин, своєрідна Богом визначена моральна доктрина. З'явилася та синкретична двовірність, сліди якої живучі в “народному християнстві” (М.Грушевський). Відбулася не стільки зміна старих вірувань, скільки зміна способу орієнтацій. Релігійний синкретизм тому постає як об'єктивний процес поєднання і взаємодії часто відмінних вірувань і обрядів. До речі, термін “релігійний синкретизм” (від грецьк. *synkretismos* – поєднання) ввів у вжиток ще в XVII ст. німецький богослов Г.Колікст, але тоді він використовувався для позначення негативних процесів в релігійному житті, бо ж нібито через релігійні взаємовпливи відбувається засмічення релігійних ідей, спотворення розуміння Бога і форм ставлення до Нього.

Як бачимо, в розвитку релігії виявляють свою дію два фактори – стихійний (безсвідомий) і свідомий. Якщо перший з них особливо активно себе виявляє на вихідних етапах становлення нової релігійної системи, то

другий активно діє вже на стадії її сформованості, втручаючись в процес оформлення її віровчення, обрядів, інституцій.

Ще одне. Історія засвідчує, що тенденція до диференціації, дроблення існуючих релігій і появи їх нових варіацій є сталою і домінуючою. Тенденція ж до їх зближення і поєднання із-за супротиву цьому суб'єктивного чинника виявляється нерезультативною, а зрештою – і неможливою. Релігії водночас і диференціюються і розвиваються. Розвинуті їх нові форми вже ніяк не можна якось поєднати із старими. Власне тому ідея християнського екуменізму так і залишиться ідеєю, а не реальністю, адже, скажімо, протестантизм як християнство Нового часу не можна поєднати з середньовічним православ'ям. Нові історичні умови вимагають і нового прочитання традиційних релігій, а водночас не сприймають їх застарілі ортодоксальні форми.

Релігійні вірування завжди знаходяться в безпосередньому зв'язку з тим етнічним середовищем, в якому вони виникають і функціонують. Саме завдяки своїй етнічності релігія має здатність стати складовою національної культури, постати тією святинею, захист якої розглядається як вищий вияв патріотизму, слугувати критерієм визначення територіальних меж певної держави та ін. Проте, в міру розвитку релігії, її етнічні межі стають все більше розмитими, світові релігії нівелюють національний чинник, відокремлюють конфесійне від етнічного, надаючи йому абсолютної значимості лише в житті окремої особистості. Глобалізація суспільного життя глобалізує і релігійний процес, своєрідно розетнізовує його. Свідчення того, що це є однією із закономірностей релігійного розвитку, є, окрім появи і поширення світових релігій, абстрактизація ідеї надприродного, розкультнення релігійних систем, успіхи прозелітичної діяльності тощо.

В духовному житті людства релігії постають як подвійна картина – світу і людини. Як картина світу, вони існували на етапах родоплем'яному і етнічному. Зростання самосвідомості індивіда, прояснення особистісної свідомості постало однією із причин того, що на зміну їм прийшли світові релігії, які загалом можливі охарактеризувати як етико-індивідуалістичні, універсалістські, бо ж вони мають свої надто деталізовані релігійні і моральні закони, що ґрунтуються на вихідних принципах загальнолюдської моралі. У віровченнях світових конфесій відбувається зміна акцентацій: релігії постають все більше як надприродно санкціоновані моральні системи, в центрі яких стоять вже не проблеми світобудови і місця людини в світі, а індивідуальне життя людини, її міжособистісні відносини. І тут правим був Л.Фейєрбах, який, виокремивши етизацію як одну із закономірностей релігійного процесу, слушно зауважив, що “християнство зробило мораль релігією, тобто моральний закон – заповіддю Божою, справу людської самодіяльності – справою віри. Адже віра в християнстві є принцип, основа вчення про моральність” (Фейєрбах Людвиг. Лекції о сущности религии // Избран.

филос. произведения. В 2-х т. – Т.2. – М., 1955. – С. 727). Отже, розвиток світових релігій засвідчує наявність таких загальних тенденцій релігійного процесу, як етизація та індивідуалізація.

Як бачимо, основні рушійні сили еволюції релігії знаходяться в ній самій. Цю еволюцію характеризуються такі закономірності, як абстрактизація ідеї надприродного, релігійний синкретизм, розетнізація релігійних систем, етизація й індивідуалізація релігій. Розвиток релігій характеризує також зростання в цьому ролі суб'єктивного і свідомого чинника, діяльності релігієтворців.

Якщо на перших етапах своєю еволюції релігія поставала насамперед як специфічна форма емоційного ставлення людини до навколишнього світу, що виражалось через відповідні релігійно-обрядові системи, то з появою жрецтва як особливої соціальної групи, а опісля з формуванням церковних інституцій, роль релігій і в суспільному житті докорінно змінюється. В рамках Церкви складається певна сукупність правил, норм, стереотипів поведінки. Церква нав'язує віруючим свої стандарти мислення, визначає їх орієнтації в суспільному житті. Саме через Церкву як особливу соціальну інституцію. Релігія виходить за свої межі, відбувається змирщення релігійного життя.

Хоч формально, згідно з конфесійними вченнями, Церква є поєднанням кліру і мирян, але реально з часу появи цієї інституції, монополізувавши її своїй волі та інтересам, все життя конфесії повністю стало визначати ієрархічно організоване професійне духовенство. Відбулася своєрідна сакралізація кліру. Абсолютним виявом цієї тенденції є папа Римський, якого католицька Церква розглядає як Божого намісника. Згідно з рішеннями I Ватиканського Собору (1870 р.), “Папа є божественною людиною і людським Богом ...Папа має Божественну владу. Папа непогрішимий як Бог, і може робити все, що робить Бог. Він – владика Всесвіту”. Натхнення і одкровення від Бога щодо керівництва світовим мормонством одержує також Президент Церкви Ісуса Христа Святих останніх днів. Їх Церква мала п'ятнадцять, починаючи від Джозефа Сміта (1805-1844 рр.).

При всіх своїх змінах релігія ніколи не втрачала своєї переважно практичної зорієнтованості. Вона функціонувала не просто як віра людини в надприродне, а як віра в такий надприродний світ, від якого залежить її нинішнє і майбутнє. Тому в центрі уваги віруючих завжди стояло не питання світобудови (це, до речі, відобразилося навіть в Біблії, картина світу якої, репрезентована першою і другою главами книги Буття, підпорядкована ідеї антропоцентризму), а світоставлення, визначення такої системи обрядових дій, які необхідно здійснити, щоб відвернути несприятливі прояви докільля, забезпечити бажані впливи надприродних сил.

В міру свого розвитку релігія постійно розширювала сфери функціонального впливу за рахунок інших духовних та ідеологічних форм.

Вона проникала в мистецтво і мораль, освіту і культуру. Останнім часом релігія прагне по-своєму монополізувати політику і науку. Унезалежнюючись від світської влади і вимагаючи не просто свого відокремлення від держави, Церква часто намагається підмінити цю світську інституцію, нехтуючи Христовою вказівкою: кесареве – кесарю, а Боже – Богу.

Хоча сутність релігії найяскравіше виявляється в функціонуванні її високорозвинутих систем, історик релігії все одно має вивчати порівняно нижчі її форми, бо ж саме такий підхід дає можливість відтворити логіку релігійно-історичного процесу, визначити особливості типів релігії і віднайти фактори, які впливали на її розвиток. Історична природа релігій виявляється не лише в еволюції її конкретних форм, а й в тих змінах, які відбуваються всередині самих релігійних систем, пов'язаних з модифікаціями і модернізаціями її компонентів. Кожна конфесія має свою історію, але пізнається вона більш специфічно і повно за умови порівняння її з історіями інших релігійних утворень, вивченням взаємовпливів релігій і релігійності.

Закономірності релігійного процесу в Україні. Як зазначалося вище, історію релігії можна вивчати на світовому рівні і на рівні її вияву в окремих країнах. Історію релігії в Україні можна досліджувати на трьох рівнях: 1) як історію всіх тих релігій і конфесій, які виникали або поширювалися на наших теренах серед корінного і некорінних її народів; 2) як історію релігій саме корінного етносу, серед яких є, скажемо так, доморощені й імпортовані; 3) як історію релігійної духовності українського народу.

При розгляді релігійного життя тієї чи іншої етнічної спільноти, народу чи країни вирізняють такі його особливості й закономірності, які, власне, не є унікальними, а притаманні іншим. Останнє засвідчує їх загальнолюдськість. Річ у тому, що жодний народ чи країна не може мати монополію на якусь особливість чи закономірність релігійного процесу. Однак їх специфічне поєднання і форма вияву в кожного народу, географічного регіону чи країни є своїми.

Межове розташування України між Сходом і Заходом, Північчю і Півднем, між християнством і мусульманством, католицизмом і православ'ям зумовило складність релігійних процесів на її землях. На них позначилася тяжка історична доля нашого народу, особливість його господарки, духовності, етнопсихології, сусідства. Історіософська рефлексія релігійного процесу в Україні дає підстави виокремити такі його риси: синкретизація на буденному рівні і негативізація щодо інших релігій – на теологічному; секуляризація релігії і її суспільне й господарське офункціональнення; поліконфесіоналізація релігійного життя при толерантному ставленні до різних виявів релігійної духовності; практицизм й утилітарність, що виводить релігію в контекст сімейного

побуту; буденність і простота релігійного вияву при певній байдужості до широких богословських узагальнень; феміністичність не лише релігієвиявів, а й характеру інституалізації релігійного життя.

Відтак українець сприймав дух християнства, а не його букву чи форму. Тому християнську духовність українців характеризує не ортодоксальність, а динамізм. Українець не лише активно осмислював і відносно вільно інтерпретував явища і події суспільного життя, наповнюючи в такий спосіб свою духовність конкретним історичним змістом, а й переносив це вільнодумство на осмислення релігійних концептів, функціональності релігії. Історія релігії в Україні засвідчує те, що на певних етапах свого розвитку та чи інша конфесійна визначеність релігії переживає певні зміни під тиском нових історичних реалій.

Дослідження релігійних процесів в Україні дало можливість визначити ряд її закономірностей:

1. Жодна з християнських конфесій в усьому спектрі її віровчення і обрядовості не з'являлася в Україні як продукт органічного саморозвитку суспільства в цілому. Поширення їх має відосередній характер. Це, природно, веде до розколу суспільства, міжконфесійних колізій, трагедій в національному бутті, зумовлених релігійними факторами. З часу появи на українських землях християнства тут практично не було конфесійної єдності між народними масами і їх духовними наставниками, владними провідниками країни.

2. В Україні практично завжди з часу прийняття християнства політика домінувала над релігією. Між тим релігійне начало було основною категорією влади в усій українській історії незалежно від того, хто конкретно владою репрезентував Україну. В періоди політичної деградації життя українського народу і суспільної кризи українства, коли проявлялася втрата українським етносом матеріальних ознак свого самовияву (зокрема державності) і перетворення його в чисто духовний фактор, провідна роль в етнорозвитку й етноінтеграції переходила до однієї з християнських церков, яка виступала на той час єдиним провідником національної ідеї, інтеграції всіх національних сил, відігравала роль тієї національної інституції, яка сприяла культурній індивідуалізації українського етносу.

3. Міжконфесійні суперечності, поляризуючи український народ, стримували процес національної інтеграції і самовизначення, робили його легкою здобиччю різних держав і церков. Але водночас вони відігравали й роль фактору, що сприяв збереженню українського етносу як такого. Саме конфесійна строкатість не дала можливості українству повністю зросіянитися чи полонізуватися. Християнство в Україні слугувало і засобом соціального й національного поневолення народу, і засобом його боротьби проти соціального та національного гноблення.

4. Сприятливим ґрунтом для включення християнства в процес національної ідентифікації були такі риси духовності українців, як висока

чуттєвість, перевага почуттєвого над інтелектуальним і вольовим, певний індивідуалізм, прагнення до духовного усамітнення, висока витривалість і терпеливість, якась життєва невпевненість, меланхолія, а також труднощі землеробської долі і прагнення віднайти заступника від усіх злигоднів соціального, господарчого і національного життя. Підміна національного почуття релігійним, протиставлення релігійного “МИ” національному негативно позначилося на динаміці національного “МИ” українців, вела до деградації їх етнічної свідомості, внутрішньонаціональних чвар на релігійній основі.

5. Складність історичного буття українського народу формувала у нього плюралістичний світогляд. Окрім релігійності, його свідомості притаманні й елементи вільнодумства, що проявилось у вигляді релігійного інакодумання, скептицизму, індиферентизму, антиклерикалізму, політеїзму, деїзму, антитеїзму. Рационалістичні та ірраціоналістичні підходи мають місце у різних сферах української духовної культури – в науці, філософії, освіті, мистецтві, навіть богослов'ї.

6. Історія українства, специфіка національного буття підтвердили трансцендентність не лише релігії, а й певною мірою етнічного начала. Нині, коли ми переживаємо процес національного відродження, ця трансцендентність релігійного і національного поєднала їх. Релігія шукає в нації своє буття, нація шукає його в релігії. Проте сама по собі релігія в Україні ніколи не була етноутворюючим і етноінтегративним фактором, не відігравала ролі визначального засобу національного відродження. Пріоритет у цьому завжди належав національній ідеї. Лише сходження на рівень цього найважливішого принципу гарантує підхід до конфесійної різниці як чогось перехідного або неосновного в суспільному чи релігійному процесі.

Всебічний підхід до історії християнства на українських теренах засвідчує те, що ця релігія в долі українства зіграла надто суперечливу роль. Саме християнство в Україні-Русі стало категорією влади і об'єднання, сприяло витворенню правопорядку і громадського ладу, провело докорінну ревізію суспільного добра і зла за євангельським вченням, сприяло формуванню особистості й сім'ї, на новий ґрунт поставило наші міжнародні відносини й ввело нас в сім'ї культурних народів та ін. Проте функціональна роль християнства в українській долі не може оцінюватися, скажемо так, лише знаком плюс. Але при цьому слід відрізняти християнство як релігію від діяльності його інституалізованих структур. Останні в своєму функціональному повсякденні, особливо Московський патріархат, часто поставали такими, що в їхніх діях мало чогось лишалося від християнства, його принципів світоставлення і людинолюбства. Негатив християнства в національній історії українства, як на нас, виявляється в наступному:

1. Християнство прийшло в Україну у готовому вигляді як штучний витвір і не є для неї наслідком природного розвитку на власному ґрунті.

Відтак воно постало тут як духовна революція зверху. Методи поширення християнства на відміну, скажімо, від Греції в Україні-Русі виявилися згубними, оскільки це призвело до винищення її багатої тисячолітньої дохристиянської культурної традиції, зокрема нашої міфології, зручної для вжитку української абетки тощо. В Україні протягом трьох століть православ'я в його змосковщеному ортодоксальному варіанті зумовило нашу відстороненість від духовних здобутків західного світу з домінуючою в них католицькою і протестантською християнською традицією.

2. Якщо прийняття християнства напочатку духовно консолідувало український народ, то конфесійний поділ на православ'я і греко-католицизм спричинив до регіоналізації України за конфесійною ознакою, а відтак зробив її легкою здобиччю для хижацьки настроєних щодо неї сусідніх держав, часто призводив до ворожих протистоянь “України з Україною”. Наявна й нині церковна строкатість України використовується політичними силами для поляризації країни на східняків і західняків за віросповідним принципом, для утвердження через ідеї руськості православ'я необхідності утворення на замість колишнього СРСР якоїсь східнослов'янської держави.

3. Історичні умови існування українства, особливості його національного характеру сприяли розвитку в Україні християнської поліконфесійності, певною мірою виключили релігійний фактор із модусів етноутворення і етноінтеграції, національної індивідуалізації. Доповнений конфесійним гнобленням національний гніт за умов царською Росією і тоталітарного устрою зупинив перетворення Українського Православ'я в національну релігію українства. Відтак християнство стало в руках владних структур Росії і Союзу духовною силою національного поневолення України, зденаціоналізації її народу, нищення його самобутньої культури і її духовних репрезентів, засобом протидії постанові України як незалежної держави.

4. Вибір князем Володимиром східного християнства мав ризиковану перспективу. Адже, законсервувавшись на рівні семи Вселенських Соборів, Православ'я з часом гальмувало суспільний поступ. Це засвідчує той факт, що жодна з країн, в т.ч. й Україна, де воно мало духовну домінуючість, не добилося значних успіхів у своєму розвитку. Сама історія поставила на порядок дня принцип аджорнаменто для Православ'я, якщо воно прагне бути зорієнтованим на своє животворне майбуття.

Таким чином, історія релігії на теренах України є надто складною. Відтворити її у всьому її складному багатоманітті і закономірностях, суперечливих процесах, виявах і постатях – покликання українських релігієзнавців.

РОЗДІЛ 3

РОЛЬ ОСОБИ В РЕЛІГІЄТВОРЕННІ

Питання виникнення окремих релігій завжди було болючим місцем для радянського релігієзнавства, оскільки останнє намагалося розв'язувати його у марксистському канонічному контексті: релігія – продукт певної історичної епохи і має винятково соціально-економічні і класові корені свого походження. Передусім, спираючись на окремі висловлювання класиків марксизму, обстоювалася думка, що релігії – плід колективної творчості мас. “Людина створює релігію..., – писав К.Маркс. – Але людина – не абстрактна істота, яка деє поза світом живе. Людина – це світ людини, держава, суспільство. Ця держава, це суспільство породжують релігію...” (Маркс К. До критики гегелівської філософії права. Вступ // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. В 30-ти т. –Т.1. - С.384).

Як бачимо, хоча К.Маркс і визнає людину фундатором релігії, проте його розуміння цієї людини не має на оці якусь конкретну людину. Людина в його розумінні – це не “людина-індивід”, а “людина-суспільство”, якщо хочете, якась “надлюдина”, яка одна, за його словами, уособлює і “державу”, і “суспільство”. Таким чином, згідно Марксу, фундатором релігії виступає якийсь “світ людини”, “держава” і, як бачимо, знову “суспільство”.

Марксистська концепція розуміння природи релігії поставала як головна, а тому сама собою нівелювала будь-яку ідею про формотворчу роль окремої особи у започаткуванні релігії. Між тим теза про релігію як плід колективної творчості мас може бути сприйнятою лише до певної міри щодо архаїчних чи окремих національних релігій. Проте аж ніяк ця концепція не може бути справедливою для розкриття процесу постання цивілізованих, світових релігій.

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

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

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

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

Власне кажучи, позиція закріплення статусу фундатора релігії за суспільством, яка мала місце у радянському релігієзнавстві і яка, в свою чергу, витікала з творів класиків марксизму, є далекою від об’єктивності, оскільки не розкриває сам механізм виникнення тієї чи іншої релігії. І справді, як можна уявити, з’ясувати те, що автором релігії є суспільство. Виникає при цьому низка питань: Як, яким чином це суспільство, як сукупна маса окремих індивідів, спромоглося її народити у своїх надрах? Якщо автором релігії є суспільство, то на підставі цієї схеми, відповідно, висновує, що в процесі релігієтворення тут брав участь кожен окремий

індивід як член цього суспільства. Проте це є абсурдом вже на тій підставі, що всі індивіди разом не здатні із-за різних об'єктивних причин бути одноставними не те що в розумінні земних явищ (не говорячи вже тут про щось надприродне), а й неспроможні мати одноставність навіть на суто побутовому рівні.

Як на нас, витоки релігії треба пов'язувати не лише з суспільними відносинами, суспільними умовами, а з конкретними особами, які й виступають фундаторами релігійних систем. «Проповідь нового релігійного вчення, – зауважує О.Мень, – вторгається в історичний процес як щось таке, що зародилося в глибинах духу. І хоча успіх її здебільшого залежить від суспільних умов, проте не самі ці умови її створюють» (Мень А. Истоки религии. – Брюссель, 1991. – С. 38).

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

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

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

Відзначимо, що для радянського релігієзнавства однією з найскладніших проблем була проблема витоків релігії Євангелій. Це пояснюється насамперед майже повною відсутністю конкретних історичних свідчень про раннє християнство і про його фундаторів, що в свою чергу й

спричинило виникнення так званої “міфологічної теорії”, згідно якої християнство виникло “стихійно” у Палестині і невідомо яким чином (Енгельс Ф. Книга Одкровення // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. В 30-ти т. - Т.21. – С.8). Особа ж Ісуса поставала як чистий міфологізм, створений християнами впродовж тривалого часу.

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

На підставі текстів про Ісуса з Назарету з Цельса й Талмуду, достовірність яких не викликає сумніву, можна припустити з великою долею ймовірності, що Ісус, як майбутній провісник нового релігійного вчення, формувався в атмосфері іудейської діаспори в Єгипті. Так, Цельс пише, що Ісус з Галілеї, ставши дорослішим і “найнявшись із-за бідності поденником до Єгипту, набрався там досвіду в деяких здібностях, якими славляться єгиптяни, повернувся назад гордим за свої власні здібності і на цій основі проголосив себе богом” (Цит. за: Ранович А.Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. – М., 1990. – С. 274-275). Тексти Талмуду також пов’язують факт появи християнства з діяльністю Ісуса, який приніс своє вчення до Палестини з іудейської діаспори, зокрема з Олександрії Єгипетської. У зв’язку з цим ми не поділяємо думки М.Кубланова, який, опираючись на окремі висловлювання Ф.Енгельса, вважає, що у витоках первісного християнства не можна віднайти “якийсь зовнішній першопопитовх”, “одноактний вибух”, з якого воно почалося (Кубланов М.М. Возникновение христианства. – М., 1974. – С.52).

Відзначимо, що це положення було надто популярним серед радянських християнознавців, які, до того ж, не проводили чіткого розмежування між раннім, первісним християнством і християнством часу

вселенських соборів. Але ж між цими етапами розвитку християнства все ж існують істотні доктринальні розбіжності. “Навіть якщо відсікти євангельські міфи, – відзначає той же М.Кубланов, – саме уявлення про християнство як твориво одинокі піднесеної над своїм віком визначної особи, яка поза зв’язком з усім багатоскладним сплетінням суспільних сил створює з власної духовної “глибини” нову релігію, яка в готовому вигляді дається світові, є глибоко помилковим, методологічно хибним” (Там само. – С. 55). І все ж постання нової релігії перш за все пов’язане з діаспорним проповідником Ісусом, риси вчення якого надто видимі через канонічні Євангелії і перші розділи книги Дій апостолів.

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

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

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

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

володіння останнім як актом “бачення” божественного ще не охарактеризовує людину як пророка.

Так, скажімо між оракулами чи піфіями античного світу й іудейськими старозавітними пророками чи християнськими апостолами існує суттєва різниця. Зауважимо тут принагідно, що характерною рисою й обов’язком біблійних пророків було саме говорити від імені Бога, а не передавати власні відчуття, власний емоційно й психічно пережитий досвід. Особа пророка стоїть не осторонь від сфери божественного буття, а безпосередньо й повсякчас перебуває в ній на рівні власного духу, своєї свідомості. Пророк безпосередньо й двосторонньо спілкується з Богом. Інакше кажучи, пророк є інструментом, через який промовляє голос релігійного об’єкту. Саме він, маючи профетичний досвід, потенційно мусить вважатися, якщо не головним (як Ісус чи Мухаммед), то одним з фундаторів релігії (як апостол Павло чи Дж.Сміт).

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

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

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

Аналізуючи життя й діяльність біблійних пророків, як про них можна судити з Біблії, усі вони були божественними “обранцями”. У книзі пророка Єремії знаходимо: “І прийшло мені слово Господнє, говорячи: “Ще поки тебе сформував в утробі матерній, Я пізнав був тебе, і ще поки ти вийшов із нутра, тебе посвятив, дав тебе за пророка народам” (Єр. 1:4-5).

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

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

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

Звідси напрашується висновок, що реальність надприродного, яку переживає релігійний індивід або існує лише на рівні його свідомості (у такому разі вона є всього лише ілюзією, вигадуванням, галюцинацією, марєвною ідеєю), або ж реальність існує безпосередньо й об’єктивно, незалежно від самої людини. Вона лише може у стані екстазу приходити в контакт з нею. Як бачимо, питання надто складне і потребує окремого серйозного дослідження. Що можна висловити у зв’язку з цим, то це те, що особистісне “я” людини певно що не можна брати в окремії його, порівнюючи малоактивній частині раціональної свідомості, – як зазначає С.Лур’є в передмові до російського видання праці У.Джеймса “Багатоманіття релігійного досвіду”, – але в усій повноті його свідомого й підсвідомого життя і якраз життєві приклади засновників і відомих сподвижників релігій підтверджують це (Джеймс У. Разнообразие религиозного опыта. – М., 1993. – С.4).

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

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

Зауважимо, що Шрі Ауробіндо (засновник інтегральної йоги) якраз обстоює ідею “безмовного розуму”. Його метод передбачає вивід людини на рівень якоїсь “надсвідомості”. З його слів, лише тоді, “коли зупиняється машина розуму, людина робить відкриття і передусім, вона усвідомлює, що якщо здатність думати – це чудовий дар, то здатність не думати – дар набагато більший. ... Першочерговим завданням йоги є навчитися вільно дихати й зруйнувати оцю ментальну пелену, яка пропускає лише один вид вібрацій ... і віднайти всередині себе інше “я”, яке неможливо оцінити на ментальному рівні” (Сатпрем. Шрі Ауробіндо или Путешествия сознания. – Л., 1989. – С. 44-45).

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

Зазначимо, що подібні екстатичні явища, як явища психічні, можна витлумачувати і як психічну патологію (власне це й здійснювалося марксистською наукою, яка висновувала, що будь-яке релігійне почуття виникає із психічно-патологічного стану і є симптомом ненормальної психіки), оскільки зовні вони виглядають як симптоми божевілля. Справді,

текстологічний аналіз релігійних текстів іудаїзму, християнства, ісламу доводить, що їхні засновники якщо й не страждали різними нервовими й психічними захворюваннями, то принаймні були частково схильними до них. Скажімо, рідні й близькі Ісуса Христа, слухачі його проповідей вважали його за божевільного (Мк. 3:21; Ів. 10:20). Втім, заувага на подібну ненормальність мусить робитися нами дуже й дуже обережно, оскільки цінність чи безцінність тих чи інших переживань релігійної особи (а в контексті нашого тексту – релігійного фундатора) може бути усвідомлена лише шляхом безпосереднього використання щодо них оціночних критеріїв, які базуються, по-перше, на нашій власній інтуїції, а, по-друге, на здобутих досвідом знаннях про ставлення цих переконань до наших моральних потреб і до всього того, що ми називаємо істиною (Джеймс У. Разнообразие религиозного опыта. – С. 24).

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

Так, керуючись якоюсь наперед встановленою кимось “нормою”, яка буде, як ми вже зазначили, кожного разу “суб’єктивною нормою” (і виходячи тут поруч з того, що загалом в медицині фундаментальні поняття, в тому числі й саме поняття “хвороба” і відповідно й “норма” як категорія, “не піддаються безспірним визначенням”) , то в розряд психічно ненормальних ми ризикуємо автоматично поставити усіх тих, хто, відповідно, не підпадає під наш стандарт “нормальності” (тут передусім треба мати на оці всіх загалом визнаних геніальних осіб, творчість яких пов’язана з неординарним, а в контексті психіатрії й психології подекуди “ненормальним”, стилем мислення, проте які, як уособлення найвищого ступеня творчої й інтелектуальної обдарованості, надали цивілізації свої,

якісно нові й унікальні творіння, відкрили до цього незнані шляхи творчості).

Що стосується екстатичних актів як релігійних переживань, то, безумовно, що релігійний екстаз є все ж певною фазою психічної, як прийнято вважати, ненормальності, патології у світлі раціонального. Однак, як зауважує той же самий У.Джеймс, “саме на кордоні безумства, хвороби, душевної неврівноваженості ... існують відомі особливості і нахили, які, у зв'язку з вищим ступенем інтелектуальної обдарованості, дають підставу припустити, що саме ця особа і саме в такому психічно-хворобливому стані здійснить вплив на своїх сучасників, а ніж у тому випадку, коли б її душевний стан був наближений до норми” (Джеймс У. Разнообразие религиозного опыта. – С. 120).

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

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

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

Подібне можна побачити на прикладі буддизму (культ поклоніння Будді як антропоморфному символу чи ідеалу досконалості людини), християнства (культ Ісуса Христа як Бога), зороастризму (культ Заратустри чи Зардушта) та ін.

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

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

РОЗДІЛ 4

ФЕНОМЕН ПЕРВІСНОЇ РЕЛІГІЇ

Проблема феномену первісної релігії протягом століть викликає зацікавленість як теологів, так і вчених багатьох поколінь. Головні питання, які постають перед дослідниками, можна сформулювати наступним чином: «Яка релігія була найпершою?» і «В кого і як вірили перші люди на Землі?». На ці запитання існує дуже багато різних відповідей, які часто суперечать одна одній. Теологи практично одноставно первісною релігією називають прамонотеїзм (первинну віру в єдиного Бога), вважаючи, що після гріхопадіння розум людини затьмарився і вона почала поклонятись силам природи та різного роду вигаданим богам. Зауважимо, що така точка зору може бути лише сприйнята на віру, але не може бути доведена науково, бо ж для віри в єдиного, абстрактного бога потрібно мати високий рівень розвитку розумового мислення. Зі свого боку, вчені різних шкіл та напрямків створили численну кількість гіпотез і теорій походження первісних релігійних вірувань, кожна з яких, маючи як сильні, так і слабкі сторони, теж має право на своє існування.

Проблема вивчення первісної релігії ускладнюється ще й тим, що на сьогодні наука не оперує достовірними, обґрунтованими фактами про те, якою була первісна релігія. Очевидним є те, що первісна релігія виникла з появою людини. Адже не зафіксовано як в сучасності, так і в історичному минулому жодного народу, навіть найвідсталішого племені, ізольованого від зовнішніх культурних впливів, серед представників якого були б відсутніми релігійні вірування.

Найбільш поширеним в українському релігієзнавстві є узагальнюючий підхід до еволюції релігійних вірувань від елементарних, найпростіших форм релігії в бік поступового ускладнення, з частковим збереженням залишків первісних релігійних вірувань в більш пізніх, розвинених релігіях. Відтак, первісна релігія постає явищем стадіальним, першою сходинкою в подальшому розвитку релігійних вірувань. Тому в рамках релігійного еволюціонізму актуальним вважаємо розглядати первісну релігію відносно більш пізніх вірувань. Наприклад, давні язичницькі вірування, пов'язані, як правило, з вірою в існування багатьох богів (політеїзм) виступають первинними по відношенню до світових релігій. В свою чергу, серед комплексу різноманітних давніх язичницьких вірувань існують форми релігії, які виникли раніше від інших. Їх в науці прийнято називати ранніми або первісними формами релігійних вірувань.

Наперед зазначимо, що поділ на форми такого цілісного феномену як первісна релігія є досить умовним, адже релігія в первісному суспільстві була осердям всіх сфер життєдіяльності родоплем'яних спільнот. Однак з метою впорядкування та систематизації різноманітних виявів первісних

релігійних вірувань в українському релігієзнавстві прийнято виокремлювати *форми первісних релігійних вірувань*, які розглядаються в межах певної класифікаційної схеми. Так, український релігієзнавець Б.Лобовик всі форми первісних релігійних вірувань відносить до певного типу, який іменує як «чуттєво-надчуттєві» вірування. Вчений наголошує на тому, що найважливішою підставою для розуміння «чуттєво-надчуттєвого» є уявлення про нього як внутрішню властивість природного, як тілесне, але наділене таємничим життям, а тому здатне впливати на людей і навколишні явища [Лобовик Б. Вірування давніх українців та їхніх прашурів. – К., 1996. - С. 7].

Слід зазначити, що у вітчизняному релігієзнавстві усталеною є класифікація, в основі якої лежить критерій ступені розвитку етнічної спільноти та рівня відображення етноконсолідації. Згідно такої класифікаційної схеми, первісні релігійні вірування слід віднести до родо-плем'яних культур. Так, український релігієзнавець А.Колодний висвітлює еволюцію первісних релігійних вірувань на основі наступних етапів їх розвитку: 1) аніматизм, як світоглядне підґрунтя релігійних вірувань; 2) фетишизм – наділення деяких предметів «чуттєво-надчуттєвими» якостями; 3) анімізм – вірування в існування в тілі людини двійника-душі, що надає можливість появі подальшого різноманіття релігійних вірувань: тотемізму, магії і т.д. [Колодний А. Основи релігієзнавства. Курс лекцій. – Дрогобич, 2006. - С. 28 – 29].

Існує також морфологічна класифікація, яка розглядає первісну релігію в історико-стадіальному розвитку в напрямку ускладнення її від найпростіших форм. Найбільш повна морфологічна класифікація представлена в працях С.Токарева [Токарев С.А. Ранние формы религии. – М., 1990], який взагалі відкидає доцільність застосування при вивченні феномену первісної релігії загальноприйнятих термінів, зокрема таких, як **фетишизм, анімізм та магія**. Репрезентуючи морфологічну класифікацію, початкові форми релігійних вірувань С.Токарев розглядає в динаміці історичного процесу крізь призму взаємодії вірувань й обрядів, що відображають певний тип суспільних відносин або певний вид людської діяльності, виділяючи наступні: 1) тотемізм; 2) поховальний культ; 3) знахарство; 4) еротичні обряди; 5) шкодоносні обряди 6) ініціації; 7) промисловий культ, 8) матріархальний культ святинь та покровителів; 9) патріархальний сімейно-родовий культ предків; 10) шаманізм, 11) нагуалізм; 12) культ таємних союзів; 13) культ вождів; 14) культ плем'яного бога; 15) аграрні культури.

Звичайно існують також інші підходи до класифікації форм вияву первісних релігійних вірувань, проте ми зупинимось на висвітленні основних, які є невід'ємними компонентами феномену первісної релігії. Першою формою, яку ми розглянемо, був фетишизм.

Фетишизм – (від португ. *fetico* – зачарована річ, або від франц. *fetich* – талісман, амулет) – це форма первісних релігійних вірувань,

зміст якої полягає у вшануванні матеріальних предметів – *фетишів*, яким приписуються «чуттєво-надчуттєві», надприродні властивості та пов'язана з цим здатність охороняти людину, шкодити її ворогам, викликати бажані явища або припиняти шкідливі. Різновиди фетишів були різноманітними: каміння, шматки дерева, кістки, панцирі черепах, пір'я птахів, частини тіла тварини, різьблені зображення (ідоли). Вибір фетиша міг бути випадковим або визначатися окремою особою, яка займала провідне становище в релігійно-культовій діяльності первісного колективу (жрецем, чаклуном, знахарем чи шаманом).

З вшановуванням фетишів (стовпів, каменів, амулетів та ін.) у народів Західної Африки вперше познайомилися португальські моряки в XV ст. Сам термін «фетиш» був введений голландським мандрівником В. Босманом на початку XVIII ст. Перше ґрунтовне дослідження фетишизму здійснив французький вчений Шарль де Бросс в праці «Про фетишизм» [Шарль де Бросс. О фетишизме. – М., 1973], порівнюючи західно-африканський фетишизм з аналогічним феноменом в релігіях давніх єгиптян, греків, римлян.

В процесі вшанування фетишів первісні люди переносили на предмети або явища природи, а чи ж на витвори своїх рук, свої власні страхи, тривоги, бажання, надії, сподівання, очікування, включаючи й свій творчий потенціал. Все це призводило до сакралізації певних матеріальних предметів та в уявному наділенні їх надприродними властивостями. Така форма первісних релігійних вірувань була безпосередньо пов'язана з найважливішими життєвими інтересами людини традиційного суспільства та була однією з найархаїчніших у своїх витоках.

Феномен фетишизму свідчить про те, що первісній людині було притаманне знаходити в навколишньому світі вияви сакрального, заряджені надприродною силою чи то релігійною енергетикою, яка в сприйнятті релігійної свідомості спрямовувалась в навколишній простір. Елементи фетишизму, виникаючи в процесі формування людської свідомості і здійснивши процес входження в систему первісних релігійних вірувань, супроводжують релігію протягом всього її буття – від первісності до сучасності, продовжуючи залишатись її універсальною властивістю. Зокрема, вони виявляються в сучасних віруваннях в чудодійну силу різноманітних амулетів, талісманів, ладанок, хрестиків тощо.

Наступною формою первісних релігійних вірувань, яку ми розглянемо, був **тотемізм** – (з *анголкінської мови північн. індіанськ. плем. оджибве (чиппева) «от-отем» - його рід*) – це форма найдавніших вірувань, пов'язаних з уявленнями про надприродні, кровні зв'язки між людськими групами і тваринним чи рослинним світом, рідше – явищами природи та неживими предметами. В ролі тотему, що виявлявся сакралізованим у свідомості первісної людини виступали передусім тварини, рідше – рослини, які уособлювали рід чи людську групу (плем'я,

фратрію), а також ті природні об'єкти, що привертали увагу певними важливими рисами (напр., орли – гостротою зору, ведмеді – силою і т.д.). Тотем, як спільний родич, в уявленнях первісної людини був покровителем та подателем життєвих благ, нібито мав піклуватись про людей того чи іншого тотемного клану як про своїх родичів. Таким чином, в основі тотемізму лежить перенесення кровноспоріднених зв'язків і відносин між людьми на навколишній світ, найчастіше – на тварин.

Вперше термін було використано Дж. Лонгом у 1791 р. Проте про тотемізм, як явище духовної культури і соціальної організації, писав ще в XVI ст. іспанець Гарсиласо де ла Вега, зазначаючи, що жителі Перу називали себе іменами тварин і виводили від них своє походження. Пізніше те ж саме явище, під іншими назвами, було виявлене в Австралії. Поступово виявилось очевидним, що тотемізм був притаманний практично для всіх архаїчних суспільств всіх континентів.

В родоплем'яних суспільствах тотем – це той, що супроводжує усе життя, підкреслюючи індивідуальність та унікальність, спочатку переноситься на плем'яну групу, більш дрібні соціальні утворення – рід, сім'я. Відтак, спостерігається еволюція власної ідентифікації від колективу до особистості, в основі якої лежить прагнення до самореалізації.

Тотеми далеко не завжди були покликані відрізнити один рід від іншого, бо ж роди однієї половини племені можуть мати загальний тотем. Локальний тотемізм, в якому приналежність до тотемічної групи визначається не за спорідненістю, а за місцевістю, найбільш ймовірно слід віднести до однієї з найдавніших форм тотемізму, що ідентифікує первісну соціальну спільність з її територією. Адже територіальність та її сакралізація є однією з визначальних рис первісного суспільства. В основі тотемістичної системи було покладене прагнення окремих племен, які займаються переважно мисливством та збиральництвом, закріпити за собою право на певні території, міфологічно санкціонувавши право на них.

Крім того, феномен тотемізму поєднує в собі і релігійно-міфологічне осмислення кровноспоріднених та інших соціальних зв'язків, і ритуально-ідеологічне затвердження єдності суспільства та природи, і систематизацію явищ навколишнього світу і самого суспільства, поєднуючи останні надприродними зв'язками. До того ж, тотемістичні уявлення пронизували весь світогляд і поведінку архаїчного суспільства. Уявлення про походження тотемістичних груп від тих або інших видів тварин, точніше від предків подвійної антропо-зооморфної природи, були притаманними також для тотемістичної міфології.

Отже, тотемізм в широкому розумінні постає не лише як форма первісних релігійних вірувань, а як цілий комплекс релігійного усвідомлення соціальних відносин, єдності общини як провідної і стійкої форми соціальних зв'язків, одного з найважливіших інститутів, що організують суспільну та індивідуальну поведінку в природному і соціальному середовищі. Тотемізм, як форм первісної релігії, став базисом

для формування та подальшого утвердження в більш пізніх релігіях культу предків.

Варто додати, що існували вірування і культу, які, власне, не є тотемістичними, але за своїм характером і, можливо, походженням приєднуються до тотемізму. Найбільш спорідненим з тотемізмом стало таке релігійне явище як зоолатрія або анімалізм.

Зоолатрія, анімалізм (від грецьк. *zoon* – тварина, *latreia* – поклоніння) – являє собою сукупність вірувань та обрядів, пов'язаних з релігійним вшануванням тварин. Її витоки сягають глибокої давнини, коли первісні мисливці, здійснюючи магічні обряди, сподівались з їхньою допомогою досягти успіху та захистити себе від хижаків. При цьому хижаки, викликаючи у первісних мисливців амбівалентне почуття страху та благоговіння перед окремими якостями тварин (зокрема, сила, швидкість), часто ставали об'єктом сакралізації, перетворюючись на предмет поклоніння. Однак не слід ототожнювати зоолатрію з тотемізмом, оскільки для даної форми поклоніння не були притаманними уявлення про сакральні кровно-родові зв'язки з об'єктом релігійного вшанування. Найбільш відомі приклади зоолатрії в середовищі первісних суспільств були вшанування ведмедя в Північній Азії та Північній Америці, ягуара в Південній Америці, леопарда та крокодила в Африці тощо.

Ще однією досить поширеною формою релігійних вірувань в первісному суспільстві була **магія** – (від грецьк. *mageia* – чаклунство), яка в своєму найбільш загальному значенні відображає обрядові дії, пов'язані з вірою в надприродну здатність людини, яка їх виконує впливати на людей, тварин, певні матеріальні предмети чи явища природи. Магія являє собою перевернутий практично-духовний спосіб оволодіння світом, сутність якого полягає у маніпуляції тими чи іншими надприродними силами з метою вирішення певних практичних завдань (досягнення успішних результатів під час полювання лікування хворого, боротьби з ворогами, у коханні, викликанні чи припиненні дощу тощо). Свій зовнішній вияв магія має у формі ритуальних заклинань, жестів, звуків, жертвопринесень, заборон тощо. Вона виникла в умовах первісного суспільства та збереглася в трансформованому вигляді як елемент обрядів всіх сучасних релігій. За своїм змістовим наповненням поняття магії досить широке, тому доречним вважаємо розглядати сутнісні характеристики та особливості магії крізь призму різноманітних класифікаційних схем в залежності від покладених в основу класифікації певних критеріїв. Так, в залежності від *способу впливу на об'єкт* магія поділяється на: контактну, символічну та вербальну. За *загальним способом дії* (запропонував Є.Кагаров) розрізняють дві групи магії: протрепичну (агресивну) та профілактичну (захисну). В функціональному відношенні можна виділити мисливську, лікувальну, лиходійну, любовну і т.п. Відзначимо, що дещо пізніше, з часів середньовіччя поширився поділ на чорну (за допомогою негативних сил) та білу (за допомогою позитивних сил) магії. На сьогодні «кольоровий

спектр» магії розширився, з'явилися наступні: сіра (синтез чорної та білої), зелена (в основному лікувальної спрямованості), червона (сексуальна), жовта (магія влади), фіолетова (магія гадання та передбачення майбутніх подій) і т.д. Відмітимо, що принцип класифікації магії «за кольоровим спектром» не є науковим, але має місце в сучасній окультній популярній літературі і являє собою результат творчості сучасних популяризаторів окультних вчень, а відтак, ніякого відношення до виявів магії в первісному суспільстві не може мати. Тому поняття «магії» в контексті висвітлення феномену первісної релігії необхідно дещо звузити, означивши його як первісна магія.

Під **первісною магією** слід розуміти одну з ранніх форм релігійних вірувань, яка виникла в родоплем'яному суспільстві, мала вияв у обрядових діях з метою впливу надприродним способом на навколишній світ. За своєю сутністю вона являє спробу архаїчної людини (суб'єкта первісної магії) нав'язати свою волю явищам природи та іншим людям (об'єктам первісної магії), через посередництво природно-надприродних засобів. Магічні обряди, заклинання та уявлення як складові первісної магії виявились в свідомості людини надзвичайно стійкими та увійшли до обрядово-культової спадщини багатьох народів світу, інакше кажучи, елементи первісної магії продовжують існувати до сьогодні.

В основі первісної магії лежить принцип причинності, притаманний свідомості архаїчної людини, сформульований Л.Я. Штернбергом [Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. – Л., 1936]: *post hoc – ergo propter hoc*, тобто «після цього – отже, внаслідок цього», згідно з яким будь-яка випадкова річ, жива істота або явище, раптом опинившись серед певних обставин, відноситься до причинного ряду тих чи інших заходів або подій, результатів життєдіяльності, які мають безпосереднє, позитивне або негативне значення для людини. Відтак, в первісній магії причини явищ природного порядку переносилась у сферу надприродного. Зокрема, невдача у полюванні пояснювалась тим, що люди нібито порушили або не правильно виконали послідовність тих чи інших магічних обрядових дій.

Розглядаючи магічні обряди, як вияв спроби нав'язати власну волю природі або іншим людям, необхідно враховувати, що магічні ритуали могли мати як індивідуальний, так і колективний характер, а відтак, слугувати як окремій людині, так і певній групі людей. На практичному рівні первісна магія продовжувала, щоправда в іншій, надприродній формі, вплив людини на природу за допомогою знарядь праці, та на інших людей – за допомогою зброї. Це здійснювалось через посередництво магічних засобів, якими найчастіше виступали певні матеріальні об'єкти, що наділялись магічними властивостями (різноманітні амулети, талісмани тощо). Крім того, до магічних засобів могли належати слова, заклинання, бо в системі уявлень, притаманних для первісної свідомості, кожне слово було потенційно заряджене дією. Водночас, здійснення магічних дій

пов'язувалось також з внутрішньою, майже інстинктивною впевненістю людини в своїй духовній могутності.

З точки зору емоційно-вольової сфери, очікувань представників архаїчних суспільств, первісна магія детермінується як свого роду здатність приймати бажане за дійсне, вона ґрунтувалась на нестримному жаданні виконання бажання та сподівання, що мало свій вияв у проведенні магічних маніпуляцій з предметами.

Метою здійснення первісних магічних обрядів було не лише забезпечення успішного результату будь-якої конкретної життєвої справи, в тих сферах життєдіяльності, де відсутня компетентність або не достатня впевненість, як зазначав польський вчений Б. Малиновський [Малиновский Б. Магия, наука и религия. – М., 1998], хоча й така позиція має місце. Першочерговою метою первісної магії було забезпечення способу виживання, при цьому не стільки індивіда, скільки колективу (племені, роду тощо), хоча й через посередництво окремих індивідів в особі знахарів, шаманів, що має свій вияв у спрямованості магічних обрядів на гармонізацію та стабілізацію явищ природи, її ритмів, оскільки стабільність природного середовища виступає гарантом забезпечення продовження життя.

За своїми зовнішніми виявами обряди первісної магії часто нагадували театральне дійство. Вони супроводжувались співом або урочистим декларуванням заклинань, танцями або грою на кістяних чи дерев'яних музичних інструментах. Одним з елементів такого звукового супроводу досить часто слугував і барвистий одяг або ритуальне розфарбовування тіла. Звичайно, що за всіма цими зовнішніми атрибутами містився сакральний зміст, можливість пізнання та розуміння якого повною мірою приписувалась спеціалісту в сфері магії (чаклунові, знахареві, шаманові), адже останній, за віруваннями первісних людей, знаходився в безпосередній взаємодії з утаємниченим і сакральним світом потойбіччя.

За своїм змістом первісна магія ґрунтувалась, передусім, не стільки на вірі в обрядові дії, скільки на вірі в магічні знання (заклинання, формули, чарівні рецепти, знання необхідної сукупності магічних компонентів та послідовності виконання обрядових дій) та можливості за допомогою останніх, здійснювати вплив на навколишній світ.

На думку радянського дослідника С. Токарева, для найбільш архаїчних форм магії характерною особливістю є те, що чаклунством займались практично всі члени первісного колективу. Проте сучасні дослідники первісної релігії, зокрема такі, як В. Арсен'єв, Б. Путілов, В. Кабо й О. Артемова, свідчать про те, що в архаїчному суспільстві магія була нероздільної від образу могутнього знахаря, чаклуна, шамана, здатного впливати на явища природи і людей за допомогою незвичайних, надприродних сил. Тобто мова йдеться про спеціалізацію в сфері первісної магії як не лише складової культово-обрядового комплексу, але й сфери

таємничих, магічних знань, доступних окремим особам або езотеричному колу посвячених.

Свого часу французький дослідник Е.Дюркгайм розмежував первісну релігію як явище колективне, а первісну магію - як індивідуальне, антисоціальне, скоріше за все як професію (талант), мистецтво [Дюркгайм Е. Первісні форми релігійного життя: тотемна система в Австралії. – К., 2002]. Відзначимо, що така позиція дещо суперечить сучасним фактичним даним, які свідчать про те, що магічні обряди складають невід'ємну частину архаїчної релігії, а відтак, в більшості цих обрядів бере участь архаїчний соціум загалом. Саме ця особливість первісної магії, спонукає надати перевагу класифікаційній схемі, яка ґрунтується на основі функціонального відношення, відображаючи поділ на військову, промислову, лікувальну, любовну, лиходійну (шкодоносну), метеорологічну і т.д.

Загалом всі різновиди первісної магії можна об'єднати в три великі групи (типи), поклавши в основу класифікації принцип сфери обумовленості магічних обрядів, тоді отримуємо наступні групи первісної магії:

1) *соціально-обумовлена магія*, напрямки якої виникли в результаті життєдіяльності архаїчного соціуму і мають на меті коригування (стабілізації або дестабілізації) міжплем'яних або внутрішньо-плем'яних соціальних відносин та вирішення обумовлених первісним суспільством проблем. До її різновидів відносились *військова* та *лиходійна (шкодоносна) магія*, причини якої полягали в міжплемінній ворожнечі, у внутрішніх або зовнішніх соціальних суперечках, у почутті заздрості, яке пов'язане з нерівномірним або, із суб'єктивної точки зору, несправедливим розподілом життєвих благ, у побоюванні за майбутнє, невпевненості в своїх можливостях; *магія кохання*, або *приворотна магія*, пов'язана із взаємовідносинами статей, бажанні забезпечити майбутнє благополучне сімейне існування, ідеали якого диктувались первісним соціумом; *промислова магія*, обумовлена необхідністю забезпечувати колектив, і опосередковано себе як частину колективу, засобами до існування, продуктами харчування, предметами домашнього вжитку тощо. Варто зауважити, що перерахований перелік різновидів соціально-обумовленої первісної магії не може бути вичерпним, оскільки практично будь-яка соціально значуща подія (для роду або племені) супроводжувалась магічним ритуалом;

2) *природно-обумовлена магія*, обряди якої виникли внаслідок залежності від стихійних сил природи, особливостей природних циклів і спрямовані на підпорядкування, улагодження існування з останніми. Більше того, магічні обряди претендували на вплив на явища природи, пов'язані з маніпулюванням погодними процесами та забезпеченням стабільності перебігу природних циклів. Саме природно-обумовлені магічні обряди ми вважаємо, найбільш архаїчними, які становлять

невід'ємну складову форм первісних релігійних вірувань. Їх здійснення продиктоване тим, що первісний соціум ще не став відокремленим від природного середовища, яке залишалося для нього джерелом та місцем існування. Крім того, явища природи у свідомості первісної людини ототожнювались з надприродними істотами або наділялись надприродними якостями. До різновидів цього типу магії ми відносимо обряди *продукуючої магії* (магічні обряди, спрямовані на продовження життя, на відтворення природи), які безпосередньо обумовлені залежністю архаїчної людини від навколишнього природного середовища, та *метеорологічної магії*, яка була обумовлена мінливістю погодних умов і полягала у спробі маніпулювати погодними явищами, наприклад, викликати чи зупиняти дощ;

3) *магія змішаного типу*, яка поєднувала в собі дві вищенаведені групи первісної магії. Репрезентантом такого типу може бути такий різновид промислової магії, як мисливська, яка поєднувала в собі запити соціуму та залежність від випадку або природних особливостей. До цього типу відноситься лікувальна магія, яка ґрунтувалась на знаннях цілющих властивостей лікарських рослин. В еволюції магічних обрядів даного типу спостерігається цікава закономірність, яка полягає в тому, що чим далі первісне суспільство дистанціювалось від природного середовища і архаїчний соціум набував ознак незалежності від сил природи, тим більше магія змішаного типу трансформується в напрямку соціально-обумовленої магії.

До специфічного різновиду первісної магії змішаного типу слід віднести також *первісну мантику* (або ворожіння) – це магічні дії, зорієнтовані на передбачення, прогнозування майбутнього, що знаходить свій вияв у знаходженні захованих або втрачених предметів, виявленні винуватого шляхом вивчення властивостей різних об'єктів або в ситуації вибору, коли відсутні знання того, як краще вчинити. Мантика (ворожіння) ґрунтувались на припущенні, що існує таємничий зв'язок між всіма природними об'єктами і людськими справами, а відтак і можливість впізнати, передбачити майбутнє по нутрощах померлих тварин або людей, польоту птахів, поведінці тварин, певних особливостях росту рослин тощо. В свідомості представника архаїчної культури мантика поставала як система зчитування знаків, якими нібито промовляв до людини світ, включаючи й надприродних істот, або ж у вигляді ситуації, коли інші надприродні істоти нібито передавали через явища природи інформацію, яку можна «прочитати», впізнати. Особливістю мантики (ворожіння) в первісній магії є те, що механізм ймовірного передбачення майбутнього здійснювався не лише з ініціативи людини, яка бажала передбачити майбутнє, або фахівця з гадання (ворожіння), але й з боку випадковостей, спостережуваних людиною природних явищ, які в релігійній свідомості первісної людини наділялись надприродними властивостями, т.зв. «знаків природи», що пізніше в інших культурах трансформувалось в побутове

марновірство. Поступово зайняття магією стало набувати своєї спеціалізації, яка знайшла свій вияв у таких феноменах, як знахарство та шаманство. Їх потрібно розглядати вже як більш пізні різновиди виявів спеціалізованої магії.

Знахарство – це відома з глибокої давнини система лікування, яка ґрунтується на застосуванні традиційних раціональних (настої цілющих трав, масаж, кровопускання і т.д.) та ірраціональних, ритуально-магічних способів (обряди, спрямовані на зняття наврочення, вигнання хвороби з тіла тощо). Її характерною особливістю є розуміння причин захворювань як результату дії надприродних істот (втілення духів хвороби) або людей, які магічними способами можуть заподіяти шкоду (наврочення, прокляття). Обрядове лікування, незважаючи на хибність в розумінні природи захворювань, здійснювалось над людиною, яка зверталась за допомогою до знахаря, на міцний психотерапевтичний вплив, а тому часто мало ефективну лікувальну дію. Знахарством в первісному суспільстві, як правило, займалися окремі особи, які отримували відповідні знання лікувальних магічних прийомів у спадок. В архаїчних суспільствах знахарів інколи ототожнюють з чаклунами, шаманами.

Один із складних різновидів магії – **шаманство** ґрунтувався на вірі в можливість спілкування людини з духами та подорожування в потойбічних світах. Ці дії здійснювали шамани – свого роду спеціалісти у встановленні зв'язків з надприродною реальністю. Для цього вони впадали в транс (своєрідній самогіпнотичний стан), який досягався шляхом ритуальних танців та ритмічних ударів в шаманського бубна. В народів Сибіру контактування шамана з надприродною реальністю називається **камланням**. До основних функцій шамана належали: лікування хворих, передбачення майбутнього, відвернення «магічних нападів ворогів», регулювання погоди, пошук втрачених речей, тварин чи людей тощо. Шамани були також хранителями сакральних традицій свого племені.

Іншою формою первісної релігії були **обряди ініціації** (від лат. *initiare* – *починати, посвячувати*). Термін **ініціації** в словниково-довідниковій літературі вживається в широкому та у вузькому значеннях. Ініціації в широкому розумінні – це будь-які обрядові дії, т.зв. обряди переходу, які розпочинають і формально закріплюють зміни соціального, релігійного чи інших статусів. У більш вузькому розумінні, а саме в контексті дослідження первісних релігійних вірувань, термін **ініціації** можна розглядати в двох значеннях: 1) *в загальному* – як обряди посвячення в родо-плем'яному суспільстві, пов'язані з переходом хлопців і дівчат у віковий клас дорослих чоловіків і жінок, тобто обряди посвячення в повноправні члени колективу в первісному суспільстві; 2) *в спеціалізованому* – як обряди посвячення, які символізують і, водночас, легітимізують перехід індивіда з одного статусу в інший, включаючи його в деяке замкнуте коло осіб (у число повноправних членів племені, в чоловічий чи жіночий союз, езотеричний культ, коло жерців, шаманів і т.

п.). Відзначимо, що пережитки первісних обрядів ініціації в світових релігіях мають свій вияв у обрядах обрізання в іудаїзмі та ісламі, християнському обряді хрещення, накладання священної стрічки в індуїзмі, в чернечих орденах і релігійних братствах, в різного роду таємних окультних та езотеричних союзах.

В сучасній релігієзнавчій науці існують різноманітні підходи до інтерпретації феномену обрядів ініціації. Зокрема, румунський дослідник релігії М.Еліаде, який присвятив окрему працю дослідженню обрядів ініціації [Елиаде Мирча. Тайные общества: Обряды, инициации и посвящения. – К.-М., 2002], розуміє під ініціацією сукупність обрядів та усних настанов, які мають на меті зміну радикального релігійного та соціального статусу посвячуваного. Автор відмічає, що в філософській термінології посвята рівнозначна онтологічній зміні екзистенційного стану. В кінці випробувань неофіт набуває зовсім іншого статусу існування, ніж має до посвяти, й сприймається як інша особистість [Там само. - С. 12 – 13]. Австралійський етнолог В. Кабо відносить ініціації до обрядів життєвого циклу представників традиційного суспільства [Кабо В.Р. Круг и крест: Размышления этнолога о первобытной духовности. – Канберра, 2002. - С. 248]. Дослідник намагається показати, що обряди посвячення в первісному суспільстві характеризувались особливістю, яка має безпосередньо соціальну орієнтацію. Вони супроводжувались не лише тимчасовою, символічною смертю неофіта для колишнього життя і його відродженням для нового, але в тому числі й тимчасовим, символічним зникненням первісного суспільства як структури, як сукупності соціальних статусів і відмінностей та появою общини рівних, однаково підлеглих водночас авторитету керівників обрядів.

Слід зазначити, що як в словниково-довідниковій літературі, так і в працях дослідників релігії ініціації не розглядаються як окрема форма первісних релігійних вірувань. Однак вони виступають не лише складовою культово-обрядового комплексу первісної релігії. Більше того, якщо розглядати обряди ініціації в онтологічному ракурсі, крізь призму буття феномену первісної релігії, то можемо спостерігати в обрядах ініціації найпершу форму релігійних вірувань, з якої починається існування індивіда в межах системи відношень «природного – надприродного». Адже обряд ініціації символізує початок входження в ту чи іншу релігійну спільноту, що характерно не лише для первісних релігій, але й для більш пізніх релігійних утворень.

Наступним аргументом, що обґрунтовує ініціації як форму первісних релігійних вірувань, постає той факт, що в аборигенному суспільстві обряди ініціації не обмежуються лише символічним підтекстом, але відзначають процес становлення, передачі та збереження релігійних вірувань традиційного суспільства. Посвячувані неофіти архаїчного соціуму отримували знання про надприродні сили у вигляді ритуалів, міфічних розповідей, через прилучення до них шляхом вимушеної ізоляції,

ряду моральних та болісних фізичних випробувань (наприклад, нанесенням татуювань, тілесних ушкоджень, укусами мурашок, хірургічним втручанням і т. д.), які супроводжуються межовими емоційними станами та набуттям певного релігійного досвіду. При цьому учасники ініціацій архаїчних суспільств беззаперечно вірили у внутрішню трансформацію, т.зв. «нове народження», через посередництво надприродних істот під час ініціальних обрядів. Хоча об'єктивно імітація надприродних станів відбувалася за звичайних природних обставин, але суб'єктивні значення та смисли набували в первісній свідомості сакрального змісту, іншого виміру реальності.

Як правило, обряди ініціації супроводжувались розповідями або імітаціями фантастичних нашрувань (так, в деяких оповідях посвячуваням повідомлялось про те, що їм нібито видаляють органи або що їхнє тіло розчленовують духи, після чого під дією певних засобів і прийомів вони в такий спосіб ставали начебто сильнішими й більш витривалими).

Отже, крім соціально-виховних, в обрядах ініціації на перший план виступають релігійні функції, які тісно переплетені з формуванням та зміцненням у свідомості учасників обрядів анімістичних та демоністичних вірувань, вирішуючи поряд з цим одну з фундаментальних проблем людського існування – проблему життя і смерті, адже обряди уособлювали ключові моменти від народження до смерті та повторного народження. Більше того, смерть в розумінні представника архаїчного суспільства являла собою останню ініціацію, яка символізувала перехід людини в іншу, надприродну форму існування – потойбічний світ (або світ предків). Відтак, неофіт отримував свого роду знання-вірування про потойбічний світ, надприродних істот, пращурів, безперервний колообіг процесів життя і смерті, самовизначався стосовно свого місця в світі як носій, хранитель або ретранслятор сакрального знання, що має колективний характер і передається з покоління в покоління.

Крім того, обряди ініціації надавали право повноправної участі в релігійному житті. В архаїчному суспільстві до початку проведення обряду ініціації непосвячені могли бути лише зовнішніми спостерігачами і брати участь не у всіх обрядових діях племені. Дещо зверхнім було ставлення тих, що пройшли обряд ініціації, до непосвячених, яких залякували, розповідаючи неправдиві історії про міфічних істот, які нібито могли вбити непосвяченого за проникнення на священну територію або набуття знань про таємниці релігійних вірувань племені без проходження обряду ініціації. В такий спосіб культивувалось протиставлення посвячених і непосвячених як таких, що належать до двох різних світів – надприродного (посвячені) і звичайного, природного (непосвячені).

В середовищі давніх людей вважалось, що коли юнак досягав певного віку, він мав право отримати і священні знання, але через певний досвід, шляхом випробування, страждання, які виступають як доказ

гідності та здатності бути носієм колективного досвіду поколінь, прилучення до сакральних вірувань та знань предків. Відтак ритуали ініціації в архаїчному суспільстві відігравали також роль підготовки людини до серйозних змін в її житті, зокрема супроводжували досягнення нею статевої зрілості. Складність обрядових церемоній припускала переключення концентрації індивіда від повсякденних занять на нову і незвичайну справу, яка була тісно взаємопов'язана з релігійними віруваннями племені. Саме тому самі ритуали ініціації за формою проведення були утаємниченими.

Відтак обряди ініціації в архаїчних суспільствах в цілому можуть бути осмисленими на декількох рівнях:

- 1) підготовка до нового буття з переходом до нових суб'єктивних трансних станів, які нібито поставали в свідомості первісного індивіда як інша, сакральна, надприродна реальність;
- 2) випробування з метою виявлення гідних носіїв релігійної традиції;
- 3) передача сакральних вірувань та знань з покоління в покоління;
- 4) констатація і святкування переходу в новий статус, набуття нового імені та ставлення в колективі (соціальний статус).

Відзначимо, що в первісному суспільстві обряди ініціації мали переважно колективний характер проведення, відображаючи в мініатюрі спосіб буття первісного суспільства, де колективне начало значно переважало над індивідуальним.

Досить часто в релігієзнавчій літературі до форм первісних релігійних вірувань відносять анімізм, хоча останній, швидше за все, виступає не формою, а стадією духовного розвитку первісного суспільства, яка стала складовим елементом кожної релігії.

Анімізм – (від лат. *anima* – душа) – це складовий елемент первісних релігійних вірувань, пов'язаних з уявленнями про існування в тілі людини її двійника – душі, від якої нібито залежить саме життя особи, її фізіологічний і психологічний стани. Серед анімістичних образів постають як душі живих людей, так і душі померлих. Також в свідомості первісної людини душею наділялись тварини, рослини, деякі явища природи (напр., вірування в душі вітрів, озер тощо). В науковий обіг термін **анімізм** ввів англійський етнолог і релігієзнавець Е.Тайлор [Тайлор Е.Б. Первобытная культура. – М., 1989], який розглядав його як «мінімум релігії», тобто першопочаткове ядро, з якого еволюційно розвинулись всі інші, більш складні релігії. Дослідник вважав, що вже первісні люди, «дикуни-філософи» уявляли душу як самостійну духовну сутність, що первісний анімізм є різновидом спіритуалізму. Проте, згідно історичних даних, душа уявлялася хоча й утаємниченою, але все ж таки тілесною істотою – чоловічком у зіниці ока, пташкою у грудях, парою, кров'ю тощо. На душу можна було впливати їжею, ласкою, заклинаннями. Найбільш ймовірною причиною виникнення анімістичних вірувань була недостатня обізнаність

людей з власною природою, а звідси й бачення відповідних фізіологічних станів в залежності від душі – життя і смерті, сну і неспання, здоров'я й недуги [Релігієзнавчий словник. – К., 1996. - С. 16].

Слід зазначити, що для первісних народів характерним було також вірування в множинність душ, яке виявлялося в уявленнях, що в одному тілі перебуває декілька душ: душа-тінь, душа-дихання, душа-привид, душа-пташка, душа-двійник тощо. Такі душі розглядалися як індивідуалізовані носії життя, які тимчасово залишали тіло, потім повертаючись до свого носія. Лише з плином часу формується розуміння душі як цілісної, безсмертної та безтілесної сутності, яка знаходиться в тілі як тимчасовому місці перебування. Разом з цим формуються уявлення про переселення та перевтілення душ, які остаточно утверджують за душею статус незалежної від матеріального світу істоти. Анімістичні уявлення відіграли помітну роль у формуванні демоністичних вірувань (віри в духів та духовних істот), а потім і понять про нематеріальне начало суцього.

Таким чином, концепція анімізму, як стадії розвитку первісного соціуму, еволюційно проходить свій розвиток від множинності до єдності, цілісності душі як носія життя, і від тілесності до духовності, тобто сутності, відмінної від матеріального, речовинного світу.

Зауважимо, що, розглядаючи вищепераховані форми первісних релігійних вірувань, необхідно пам'ятати, що вони не були окремими виявами релігійності чи напрямками феномену первісної релігії, але були тісно взаємопов'язані між собою, будучи складовими і взаємодоповнюючими частинами цілісного та багатоаспектного феномену первісної релігії.

Також слід враховувати й наступну особливість, яка полягає в тому, що для первісної релігії характерним є поліконтурне бачення надприродного світу, яке полягає в розмежуванні надприродного світу на різноманітні категорії, які часто змішуються і, зазвичай, не мають якогось логічного порядку. Деякі контури надприродного світу є дуже близькими до природного, повсякденного життя, інші ж – так надзвичайно віддалені, що люди не мають можливості спілкуватись зі сонмом окремих представників надприродного світу. Про це свідчить, зокрема, досить поширена в залишкових виявах архаїчних суспільств сучасності концепція «відпочиваючого Бога», за якою перший контур світу надприродного займає верховна істота, яка, створивши світ, надзвичайно віддалилась від справ людей і зайняла позицію невтручання у справи світу. Другий контур – це світ божеств, які наділяються певними функціями, є покровителями окремих природних явищ чи соціально-побутової сфери людської діяльності. Інший контур – світ духів та душ померлих предків, які не байдужі до життя людей і повсякчас втручаються в їхні справи. Останній контур надприродного – це звичайні речі або люди, які містять у собі елементи надприродної сили або в той чи інший спосіб виступають сакральними в свідомості первісних людей.

Таким чином, розглядаючи феномен первісної релігії в цілісності, до його основних загальних критеріїв можна віднести наступне:

- ✓ відсутність абстрактних уявлень про надприродне, за умов, коли в ролі об'єктів сакралізації виступали конкретні матеріальні предмети, природні явища, рослини і тварини, які наділялись чуттєво-надчуттєвими властивостями;
- ✓ тісний взаємозв'язок життя та культу; повсякденні дії узгоджувалися з традиційними обрядами і правилами, наявністю зв'язку поколінь в уявленнях про сакральне та взаєминах з ним, які виступали абсолютно необхідними для виживання первісної спільноти;
- ✓ родоплем'яний характер релігійних вірувань, пов'язаний з локальною групою, який корелювався відповідно до природно-географічних особливостей місцевості;
- ✓ відповідно до уявлень представників архаїчних суспільствах правильно організована відповідність міфічних символів та обрядів їх віруванням начебто мала забезпечувати порядок в існуючому світі. Це обумовлювало ту особливість, що релігійні обряди здійснювалися у відповідності до природних та життєвих циклів (наприклад, зміни пір року, час народження дитини, шлюбу, переселення на нове місце проживання, спорудження будівлі або храму, початок нового року).

РОЗДІЛ 5

ЕТНІЧНІ РЕЛІГІЇ В ЇХ СУТНОСТІ І РІЗНОМАНІТТІ

На зміну первісним релігійним комплексам приходять етнічні релігії. Термін, яким ми послуговуємося, позначаючи різні за змістом і формами, часом, місцем, ареалом виникнення та поширення релігії, обраний як альтернативний щодо звичного «національні релігії». Це зумовлено тим, що, на думку багатьох дослідників, зокрема такого авторитетного знавця історії релігії, як С. Токарев, останній є не зовсім вдалим. Етнічні релігії можна розглядати як: 1) новий тип релігій, що почав складатися у деяких народів у вигляді систематичного оформлення віросповідних норм та чітко зафіксованих традицією обрядів та структур, що функціонують тільки в межах кожного з них; 2) новий етап (стадію, період) в еволюції релігій, що пов'язано з певними суспільними трансформаціями. Вплив суспільства на релігійні спільноти (в рівній мірі як і навпаки) виявився настільки істотним, що це призвело до формування специфічних етнорелігійних комплексів, які синкретизували етнічні та релігійні ознаки у формі окремих етнічних релігій.

Етнічні релігії є результатом сукупного релігійного досвіду таких соціальних організацій, як етнічні спільноти. Їхні релігійні уявлення, переживання та практики, будучи зафіксованими в традиціях і звичаях народу, в особливостях його світогляду, типі мислення й моделях поведінки, в пам'ятках матеріальної та духовної культури, відображають взаємозв'язок двох начал – етнічного та релігійного. Етнічні релігії є продуктом синтезу двох цих сутностей, двох площин людського буття, які тривалий час взаємодіють між собою, зрештою етнічно забарвлюючи систему релігійних цінностей та сакралізуючи й символізуючи світ етносу. В етнорелігіях відображаються релігійні аспекти життєдіяльності етносів та етнічні особливості релігійного буття як окремої особи-носія певної етнічності, так і всієї етнічної спільноти.

Етнізм релігії фіксує безпосередній зв'язок між релігійним віруванням та етнічним середовищем, в якому вони виникають і функціонують. В етнічній релігії фіксується специфіка походження, історії та розвитку народу, особливості його сакралізованого світовідчуття, світосприймання і світоставлення. Етнічна релігія акумулює результати пізнання етносом світу, природного і надприродного, його духовні пошуки.

Етнічні релігії, будучи автохтонними релігійними комплексами, що виникають природним шляхом по мірі дозрівання етнічного організму у межах конкретної етнічної території і не поширюються на інші етноси, є самодостатніми духовними системами, які задовольняють духовно-культурні потреби певного етносу. Вони є засобом його самозбереження як самобутньої етнічної спільноти, постають формою пошуку і утвердження етнічної тотожності. В процесі життя етносу його природна релігія зазнає змін,

вдосконалюється і, якщо її розвитку не перешкоджають якісь зовнішні чинники, постає ідеальним виразником внутрішньої ідентичності або тожсамості народу.

Таким чином, етнічна релігія – це віросповідання кровноспорідненої спільноти людей, яка має спільну територію (рідну землю), спільну мову (рідну мову), спільні родові легенди про походження свого народу, спільну історичну пам'ять, звичаї та обряди.

Історичне підґрунтя виникнення етнічних релігій. Етнічні релігії виникають у переломний історичний період, який пов'язується із суттєвими якісними змінами в суспільстві. Вони стосуються різних сторін його функціонування: знарядь праці, економічного устрою, виробничих відносин, політичного ладу, форм правління, соціально-станової диференціації, форм людських об'єднань тощо. Абсолютизація якоїсь однієї з них призводила до однобічності в розумінні історичних умов появи етнічних релігій. Пояснення виникнення цих релігій розкладом родоплем'яного устрою, настанням рабовласницької суспільно-економічної формації та становленням класового суспільства базувалося на визнанні домінантою суспільного розвитку способу виробництва і характерного для його історичних диференціацій класового поділу. Деякі етнічні релігії дійсно спричинені переходом докласового суспільства у рабовласницьке, але беззастережно прийняти універсальність цієї умови неможливо, бо ж не всі народи пережили рабовласництво, а етнічні релігії виникали й за інших економічних та соціально-політичних устроїв.

Обов'язковим історичним підґрунтям виникнення етнічних релігій є новий тип об'єднання людей (не у вузькі, виключно кровноспоріднені, а в громадянські общини), які зазнають соціальної диференціації і які консолідуються у формі держави. Відтак, етнічні релігії виникають на стадії формування соціально ієрархієзованих (за професією, станом, владою, функціями тощо) та державних суспільств.

Хронологічно визначити цей історичний період як єдиний і одночасний для всіх народів досить складно. Для одних поява етнічних релігій датується IV тисячоліттям до н.е., а для інших – XX століттям н.е. Але стадіально всі етнічні релігії стоять приблизно на одному історичному ступені [Див.: Токарев С.А. Проблемы периодизации истории религии // Вопр. научн. атеизма. – Вып.20. – М., 1976. – С.79]. Правда, етнічна релігія, як стадія розвитку будь-якої релігії, не є обов'язковою, такою, що послідовно замінює один ступінь на інший. Скажімо, арабські народи, серед яких зародився іслам, не знали, власне, етнічної релігії, а перейшли до світової безпосередньо від родо-плем'яних культів. Так само й первісні племена Центральної Африки, які приймають християнство, “перестрибують” стадію етнічної релігії. На українських теренах етнічна релігія також не сформувалася, хоч князь Володимир і прагнув це зробити на початку 90-х років X століття, звівши на київські гори всіх ідолів-богів з різних регіонів

Київської Русі. Але, запровадивши зрештою християнство, він цим самим перервав процес становлення етнічної релігії давніх українців.

Етнічні релігії виникають у рамках окремих народів, які з'являлися дуже нерівномірно. Проте, незважаючи на всю унікальність і самостійність цих одиничних процесів, етнічні релігії все-таки відтворюють у надто загальних рисах етнорелігієгенез, у якому різні типи релігій перебувають у надто складних відносинах, взаємно переплітаються, впливають один на одного, створюючи нові синкретичні форми. Етнічні релігії виростають із суспільних умов існування будь-якого народу, тому вони не подібні між собою і за окремими елементами, і за духом, і за часом виникнення, і за типом відношення до трансцендентного, і за змістом віровчень, і за культовими формами. Але всі їх єднає те, що вони, сформувавшись серед одного народу, зрослися з ним.

Сам термін “етнічна релігія” використовується давно і дається певній групі релігій, чия поява і функціонування, межі поширення та основні символи пов'язані з якимось певним етнічним утворенням. Залежно від рівня етносоціального розвитку суспільства всі етнічні релігії поділяються на народні та національні або етнодержавні.

Народні релігії. Виходячи із етимології грецького слова *etnikos* (родовий, народний, язичницький), народні релігії тотожні, власне, етнічним у вузькому розумінні цього слова. Народними релігіями традиційно вважаються так звані природні релігії, тобто ті, які виникають природним шляхом внаслідок поступового й довготривалого розвитку світоглядних уявлень тієї чи іншої етнічної спільноти про світ природний і надприродний і які представлені у вигляді міфів, традицій, звичаїв, обрядів, культів. Певна етнічна спільність виникає й підтримується завдяки єдиному генетичному (кровноспорідненому) походженню, спільній території проживання та мові спілкування, спільній історичній пам'яті, які зафіксовані у родових легендах про походження народу і постійно відтворюється при здійсненні колективних обрядів. Деякі дослідники навіть ототожнюють етнос і етнічну релігію, вважаючи складові етносу тим, що “становить його етнічну релігію” [Див.: Лозко Г. Етнічна релігія як наукове поняття // Етнос і релігія. – К., 1998. – С.4].

До народних релігій відносять такі релігійні комплекси, які виникли в середовищі ранніх етносів і відповідали їхнім духовним, ідеологічним та культурним потребам. Це, насамперед, давньоіранські, давньоєгипетські, давньоіндійські, давньогрецькі, давньослов'янські та інші релігії, які передували більш розвинутим релігіям державних етносів-народів (зороастризм, грецький чи римський політеїзм, релігія ацтеків чи інків, релігія східнослов'янських племен Київської Русі тощо). Народні релігії – це вияви автохтонних традицій, які не лише зберігають їх, а й розвивають, удосконалюють. Народні релігії є обов'язковими для сповідання

представниками певних етнічних спільнот. Їх, як правило, не вибирають, бо ж у них – народжуються.

Подальша доля народних релігій залежить від наступної історії народу. Якщо останній під впливом зовнішніх обставин – природних чи соціальних катаклізмів (наприклад, зміна клімату, війни, поневолення і поглинення під час міграцій тощо) – зникає, то зникає і його релігія. Більшість ранньоетнічних релігій втрачені повністю. Інша частина народних релігій або збереглася, але у модифікованому вигляді, або видозмінилася – органічно вплелася в інші релігійні комплекси, увійшовши у більш пізні і складні культи, по-новому осмислюючи старі істини, обряди, традиції, цінності. При конструктивній еволюції народу до рівня нації, народна релігія переростає рамки вузької етнічності і стає загальнонаціональним явищем, як, скажімо, індуїзм чи сінто, тобто національною релігією. Національна релігія – це вже вищий ступінь розвитку етнічної релігії в широкому розумінні цього слова.

Визначаючи характерні риси народних релігій як нового типу релігій, треба врахувати, що вони сформувалися в надрах родо-плем'яних культів, а тому є результатом певного релігійного синтезу попередньої традиції і посталих новітніх явищ в релігійному житті конкретного народу. На стадії бездержавного етносу ці релігії ще дуже тісно пов'язані з народом, а тому етнічні і релігійні кордони збігаються. На відміну від панування в первісних релігіях сімейних богів, на передній план висуваються божества-покровителі народу. Божества окремих племен нібито інтегруються, поширюючи свій вплив і покровительство на значно більші (ніж рід чи плем'я) соціальні групи. В основі цього лежить міграція, а отже і соціально-культурні контакти різних етносів. З'являється потреба універсалізації релігійних поглядів.

Соціальна диференціація в суспільстві зумовлює виокремлення в рамках народних релігій двох комплексів, один з яких призначений народним масам, де сильні залишки родо-плем'яних культів, а другий – офіційний – для відокремленої верхівки суспільства, який утверджує нові ідеї (соціальної нерівності, походження та успадкованості влади земних володарів від богів, необхідності зрощення влади релігійної і політичної тощо). У народних релігіях земна ієрархія, побудована за принципом панування й підлеглості, відтворюється у небесній, коли існує політеїзм і кожний з богів опікується певною стихією, явищем, якоюсь стороною життєдіяльності народу.

Отже, крім звичного уособлення навколишнього середовища, зокрема явищ і сил природи, у вигляді духів (гноми, мавки, русалки, водяники, лісовики та ін.) і богів (сонця, місяця, вітру, вогню тощо), народні релігії уособлюють людську працю (боги землеробства, бог скотарства), різні сфери діяльності (бог письма). Так, у Давньому Єгипті землеробські боги мали вузьку «спеціалізацію»: той, хто готує ґрунт; той, хто сіє; той, хто дає вологу; той, хто збирає врожай; той, хто зберігає врожай та ін.

Основними об'єктами релігійного поклоніння в народних релігіях стають боги, які поступово змінюють свій зовнішній вигляд у свідомості

людей. Замість зооморфізму (поклоніння богам в образі тварин) приходиться антропоморфізм (поклоніння людиноподібним богам).

Світ людей, що сповідують ці релігії, повністю населений духами, демонами, богами з диференційованими функціями, між якими існують складні відносини і з якими треба вміти спілкуватися. Богам необхідно приносити жертву, здійснюючи це під час обов'язкових і складних обрядів. Саме тому народні релігії вважаються обрядовими й офірними, тобто жертвними. Без правильно здійсненого обряду принесена жертва не буде прийнята богами, а тому необхідний посередник між богами і людьми. У ролі посередника виступає жрець, який має високий авторитет у суспільстві, за звичаєм успадкований від батька. Жрець виконує багато функцій. Він – жертводавець, ворожбит, заклинатель, цілитель, охоронець таємних знань, співець, автор гімнів. Діяльність жреця утаємничена, його стосунки з віруючими – дистанційовані. При цьому віруючі – не учасники, а споглядальники обрядів. Рабів, чужинців, соціальні низи до релігійного культового ритуалу не допускали.

Народні релігії не знають свого родоначальника, не мають, як правило, храмів. У них немає письмових джерел (крім, хіба що, релігій єгиптян і майя), основною формою передачі знань є усний міф. Він і формує міфологічність цього типу релігії. Всі народні релігії вирізнялися своїм етноцентризмом.

Національні або етнодержавні релігії. Появу цього типу релігій традиційно пов'язують із кризою рабовласницького ладу і переходом до феодальних відносин, коли релігія починає виконувати функцію ідеології, спрямованої на експлуатацію соціальних низів, захист класових інтересів, освячення соціальної нерівності тощо. У такій акцентації саме цих соціально-економічних чинників явно проглядається соціологізаторський підхід, який не враховує інших факторів: гносеологічних, психологічних, історичних тощо.

Наявний у релігієзнавстві поділ усіх релігій на родо-плем'яні, національні та світові [Токарев С.А. Ранние формы религии. – М., 1990. – С. 21-22] базується на поширених донедавна уявленнях про формаційні етапи етноїсторії. Проте уточнення, які були зроблені останнім часом щодо загальних етнологічних термінів, зокрема етносу та нації, виявляють недосконалість запропонованого поділу. Є велика кількість релігій, які за своїми характеристиками переросли рамки родів і племен, але не стали ще ознакою нації в політичному значенні. Загалом, на момент, коли постає нація як етносоціальний і етнополітичний організм у межах державних чи територіальних кордонів, де люди об'єднуються за історичним та етнічним походженням, мовою, територією, економічним життям, психологічним складом, що виявляється у спільній культурі, певній соціальній структурі, розвиткові економічних зв'язків та самосвідомості, етнічні релігії, як правило, самі еволюціонують у позаетнічні, тобто світові, або замінюються ними.

Вважається, що будь-яка наступна стадія релігій, будучи відображенням історично значущих суспільних відносин, не має своїх власних внутрішньо-релігійних підстав для трансформацій. У даному разі заміна народних релігій народно-державними постає результатом заміни специфічних суспільних відносин, їхніх структурних і функціональних елементів. Вчені застерігають вбачати в тому чи іншому типі релігій лише соціальні або економічні причини, лише рівень і якість відображення суспільних відносин. Треба враховувати також історично змінні відносини між людиною і спільнотою, в якій життєдіє людина [Див.: К типологии религий, предшествовавших христианству // Лукач Й. Пути богов. – М., 1984.– С.63].

Приймаючи певну невизначеність та умовність терміну “національні релігії” [Див.: Релігієзнавство (за ред. С.А.Бублика).– К., 1998.– С.115; Токарев С.А. Проблемы периодизации истории религии. – С.78], але, не знайшовши кращого, дослідники пропонують вживати саме його для позначення таких етнорелігійних утворень, які поширилися серед населення певного народу і діють у межах конкретної держави, тобто в рамках державних народів. Зрозуміло, що державні народи – це ще не нації в сучасному розумінні цього слова. Відомо, що не соціально-політична, а кровноспоріднена єдність лежала в основі первісних держав. Тому більш вдалим був би термін “державно-народні” або “народно-державні релігії”. Проте поняття “національна релігія” вже закріпилося у свідомості і є широковживаним як у релігієзнавстві, так і в етнології, політології, історії.

На відміну від народних релігій, народно-державні тісно пов’язані із формуванням самобутніх, достатньо розвинутих суспільств, які базувалися на високій землеробській культурі, коли з’являється чіткий розподіл праці, що веде до інтенсивного обміну, професіоналізації господарювання, формування міської культури і сильної державної влади. Активізація економічних, культурних, торговельних зв’язків між народами, взаємопроникнення їх культур сприяли зростанню міграції населення різних країн, масштабним зрушенням на ринку праці, централізації держав, які були зацікавлені в уніфікації релігій, культів, у зменшенні віросповідної розмаїтості на їх територіях [Див.: Кривелев И. История религий. – М., 1985. – Т.1. – С.66-67].

Народно-державні релігії – це результат ще більшого релігійного синкретизму. Сформувавшись у надрах народних релігій, вони пережили відповідну еволюцію в період становлення національних держав. До складу цих релігій увійшли різні компоненти навіть первісних релігій, тобто вони містять у собі частку родоплем’яних культів, анімістичних народних вірувань тощо. При збереженні в них залишків одухотворення навколишнього середовища (у вигляді духів і богів) на перший план висувається обожнення людських почуттів, переживань, психологічних станів (бог мудрості, бог любові тощо). Власне, для цього етапу характерна поява самого поняття “Бог”. Багатобожжя, характерне для народних релігій, дістає свій подальший

розвиток у процесі виділення якогось одного бога як головного, виникає таке явище, як генотеїзм, який поступово переростає у монотеїзм.

На думку М.Вебера, національні боги – функціональні боги. Вони відігравали певну роль захисника інтересів спільноти, яка його шанувала, могли навіть боротися з іншими, подібними до них чужими богами, боротися так, як ворогував із своїми сусідами їх народ.

Коли стає очевидною необхідність у витлумаченні та поясненні того, що таке Бог, які його прояви, то з'являється і формується віровчення у вигляді певних релігійних принципів, вищих істин, моральних заповідей, канонів та догматів, з'являються народні боги, спасителі, месії. Усе це закладається у віросповідні джерела, так звані «святі книги», у вчення пророків цих релігій тощо. Тривалий час ці джерела існують в усній формі, але з часом починають записуватися.

Саме в рамках народно-державних з'являються перші богословські рефлексії, виникають складні релігійно-міфологічні системи, релігійно-філософські концепції, які пояснювали світобудову, природу і сутність людини, характер її відносин із Богом та своїми одновірцями, потойбічне життя тощо. Поступово релігії цього типу перетворюються із релігій ритуалізму в релігії, які ґрунтуються на внутрішньому переконанні [Вебер М. Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира // Вебер М. Избранное. Образ общества. – М., 1994. – С.11]. Це веде до уніфікації, а відтак і до спрощення культу, жертвоприношень. Відтепер жрецем міг стати будь-хто, а не тільки нащадок жреця, з обмеженими, порівнюючи із попереднім статусом, функціями, які зводилися тільки до культових, а сам жрець перетворювався у своєрідного державного службовця з відправи культу. Змінюється роль віруючих у культовій діяльності. Вони виступають вже не пасивними спостерігачами, а активними учасниками богослужінь, ритуалів.

Саме на стадії народно-державних релігій ми можемо говорити про остаточне відокремлення духовної влади від світської. Світська влада не просто сакралізується і освячується жрецькими. Відбувається освячення соціального устрою суспільства, священним визнається поділ суспільства на варни, касты, верстви, класи. Духовна влада отримує небувалу силу в суспільстві.

Як правило, ці релігії знають свого родоначальника, життя якого з часом міфологізується, сакралізується, в результаті чого він одержує статус бога.

Саме на час розквіту національних релігій припадає активне будівництво храмів як дому божого, як усипальниці родоначальника або сховище його залишків.

Захищаючи інтереси певного народу, окремої держави, релігія перетворюється на ідеологію, тобто стає державною релігією. Тому роль такої релігії не можна обмежувати рамками соціального пригнічення та утисків. Адже вона при цьому є не стільки способом експлуатації

пригноблених та засобом панування вищих верств, скільки національно-державною ідеєю, яка, незважаючи на становість суспільства, об'єднувала народ в єдину державу, робила його власне народом. Врахуємо, що народ ніколи не був політично та соціально єдиним організмом. Проте ні соціально-політична, ні державна спільність не змогли замінити саме етнічність (кровноспорідненість).

Показовою для розуміння сутності етнічних, зокрема народно-державних релігій, є трансформація єгипетської релігії – монотеїстичного культу Амона. Амон – це етнічний бог єгиптян, який зосереджував у собі всі місцеві народні (етнічні) традиції. Саме тому спроба фараона Аменхотепа IV (Ехнатона) провести релігійну реформу, змінивши культ Амона на культ нового бога Атона, який більше відповідав інтересам централізованої держави, зустріла значний супротив. Атон не мав зв'язку з якимось місцевим божеством, виступав певною абстрактною силою, а тому не зміг стати божеством єгиптян. Оголосивши Атона батьком багатьох етносів, а разом з тим вважаючи всіх чужородців не варварами, а дітьми бога, які відрізняються лише мовою, кольором шкіри, нові соціально-політичні сили Єгипту, що прийшли до влади, прагнули зруйнувати в такий спосіб домінування етнічних груп, що підтримували Амона, і відповідно запровадити державний культ нового бога. Проте цього зробити їм не вдалося.

Історична наука засвідчує, що у всіх посталих імперіях, багатоетнічних та багаторелігійних, панівне місце посідав один етнос, який зумів, найчастіше, застосовуючи силу, підкорити собі всі інші. Так, і в Давньому Єгипті, а особливо в Давньому Римі, де в III-II ст. до н.е. національність визначалася громадянським статусом, більшість серед громадян становили, відповідно, етнічні єгиптяни або етнічні римляни. Відтак не належність до держави робить людей етнічною спільністю, хоч держава і сприяє її утворенню. Цьому, насамперед, слугує спільність етнічного походження.

Народно-державна релігія – це складний комплекс, в якому представлені ідеї, які виражають інтереси пануючих етносів та соціальних верств, що відповідають їхнім потребам, але там наявні і уявлення підлеглих народів, образи, які близькі й зрозумілі простим верствам населення країни.

Тому ці релігії відзначаються більшими масштабами впливу, кількістю своїх послідовників. Вони є обов'язковими для певного етносу, оскільки найкраще оберігають його, запобігають духовній асиміляції. Національні або народно-державні релігії тісно переплетені з національною культурою, традиціями і звичаями того народу, серед якого вони поширені. Вони мають величезний вплив на ментальність народу, виявляють її, абсолютно регламентують його поведінку, мораль. Можна сказати, що кордони етнічні, релігійні і державні майже збігаються.

Але релігія – це не просто, як писав М.Вебер, “функція якогось соціального організму, який є його носієм, це не просто “ідеологія” або “відображення” його матеріальних або духовних інтересів” [Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий // Вебер М. Избранное. Образ

общества. – М., 1994. – С.45]. Виходячи з цього, зміни в рамках етнічних релігій викликані як духовними потребами, так і внутрішньорелігійними.

Національна релігія – це не тільки етап у розвитку певного релігійного комплексу, а й характеристика особливостей релігійності того чи іншого народу. У вітчизняному контексті термін “національна релігія” актуалізувався на хвилі національного відродження, коли постали питання, яку релігію вважати релігією українців, чи достатньо у назву вписати “українська” і Церква автоматично стає етнічною, зрештою, який зміст взагалі вкладати у поняття “український”? Отже, питання полягає в тому, які ознаки дають змогу ідентифікувати релігію як національну, чи достатньо для цього просто факту існування та дії в Україні якоїсь Церкви, тобто функціонування її в нашому етнічному середовищі, а чи ж для того, щоб вважатися національною, релігія має набувати якихось національних (етнічних) рис?

Сьогодні терміном “національна релігія” послуговуються при визначенні національної спрямованості тієї чи іншої релігії. Для українців, що абсолютно очевидно, національною релігією в такому разі постає і відроджуване язичництво, і вкорінене з роками в історію та ментальність народу християнство.

Як бачимо, етнічні релігії – не тільки історичні феномени, перехідний етап в загальному релігієгенезі. Це не тимчасова або недорозвинута ланка релігійного поступу якогось народу чи всього людства, на зміну яким має прийти більш досконала релігія. Етнічні релігії живуть й активно діють і в сучасну епоху, виступаючи духовними індикаторами народів, сприяють їхній ідентифікації, збереженню, відтворенню. В умовах глобалізації вони не тільки не розчиняються серед інших релігій, а навіть розширюють сферу свого функціонування.

Етнічні релігії зорієнтовані на збереження і відтворення етносу, його культури, традицій. Зростаючи разом з етносом, набуваючи при цьому етноспецифічних форм, релігія стає інтегратором завдяки віровченню, відправі культу тощо. Вона формує в її носіїв відчуття етнічної і релігійної спорідненості, визначеності, навіть особливості. Етнічна релігія сприяє формуванню і збереженню етнічної ідентичності. В умовах глобалізації, уніфікації, стандартизації, безкордонності, позапросторовості і позачасовості життя саме етнічні релігії стають тим ґрунтом, на якому стає можливим збереження традиційних цінностей народів та їхня адаптація до реалій сучасного світу. Етнічні релігії є моделлю гармонійної взаємодії етнічного і релігійного. Коли ж етнічне і релігійне в межах однієї спільноти діє в різних напрямках, то наслідком такої дії є послаблення або однієї, або ж обох її складових. Релігія може пришвидшити або пригальмувати створення єдиної нації, збираючи та об'єднуючи різномірні етнічні групи в єдине ціле під унійною ідеєю одних цінностей (свого Бога, своєї церкви, своєї релігії) або ж розчленовуючи етнос на окремі складові на основі відмінностей у вірі.

Взаємозв'язок між етнічністю і релігійністю є складним і суперечливим. Залежно від історичної епохи та географічного розташування народу він набуває різних форм вияву. Етнічні релігії складають певну групу конкретних релігій, чия поява і функціонування, межі поширення та основні символи пов'язані з якимось народом. Варіацій такого синтезу існує безліч, серед яких релігійні комплекси давніх народів (давньоіранські, давньоєгипетські, давньокитайські, давньоіндійські, давньогрецькі, давньослов'янські тощо), які передували відносно розвинутих релігіям державних етносів-народів. Етнічні релігії – це продовження і вияв автохтонних традицій, які не лише зберігають їх, а й розвивають та вдосконалюють. Власні етнічні релігії має кожний етнос, оскільки духовна культура народів є витоковою для кожного з них. На жаль, майже всі ці релігії втрачені, оскільки на їхній ґрунт була привнесена чужа культура, яка наклалася на первісно рідні вірування, синтезувала їх, поступово витісняючи те, що було свого часу для етносу природним.

Але і досі зберігаються ті релігії, які зуміли протистояти універсаліям світових релігій і по сьогодні складають їм певну конкуренцію. До цієї групи релігій належать національні релігії, чий авторитет і влада були підсилені створенням національних держав, зокрема індійської, китайської, японської, єврейської та ін. Такими нині є індуїзм, джайнізм, сикхізм, зороастризм, даосизм, конфуціанство, іудаїзм.

Незважаючи на віднайдення того спільного, сутнісного, що єднає всі етнічні релігії – їх природа і кордони поширення, всі вони є унікальними за своїм ідейним та образним наповненням, ритуалами, вражаючи багатоманітністю зовнішніх і внутрішніх форм маніфестації. Такі різні за місцем і часом походження, за культурно-цивілізаційними коренями, за типом мислення і формою світогляду, за ареалом поширення, всі вони об'єднуються за принципом рівня розвитку етнічної спільноти, а тому є обов'язковими для сповідання представниками певних етнічних угруповань (їх, як правило, не вибирають, в них – народжуються). Етнічна релігія краще інтегрує етнос, ніж світова, бо пріоритетними висуває етнічні цінності. Метою етнічних релігій є єдність і солідарність етносу, його фізичне збереження і духовний розвиток. Серед етнічних релігій є релігії прагматичні, емоційні, раціональні, споглядальні, активні, пасивні, індивідуалізовані, опозиційні тощо. Думається, що тут багатоманіття більше, ніж серед світових релігій, які прагнуть утвердити універсалізм, а не підкреслити особливість, відмінність, унікальність і неповторність віросповідного комплексу, поширеному в рамках даного народу.

РОЗДІЛ 6

ОРІЄНТАЛІЗМ ЯК ТИП МИСЛЕННЯ І ДІЯННЯ

Орієнт монотеїстичний і Орієнт політеїстичний (реінканаційний). Під терміном «орієнталізм» (від лат. orient - схід) зазвичай розуміється досить широке коло різних змістів: вдача, звички та спосіб життя східних народів; східні мотиви в мистецтві; назва наукового напрямку, що досліджує філологічно, історично і т.д. країни Азії. Відтак склалася і наука орієнталістика або сходознавство. Така наука вивчає величезний регіон, який в західноєвропейських країнах називають Орієнт, а в східноєвропейських – Сходом. В останні роки в Україні сходознавство все частіше називають орієнталістикою.

Регіон, який відносять до Орієнту має, з точки зору об'єкту релігієзнавчих досліджень, складну структуру. Західну частину Середземномор'я, Близький Схід, Іран, Пакистан і ще декілька ісламських країн можна віднести до Орієнту монотеїстичного. Це - регіон, де панують релігії авраамістичного кореню. Він має іудео-християнську та ісламську складові.

Саме *Орієнт монотеїстичний* репрезентує Едвард Саїд у своїй праці «Орієнталізм». Хоча дослідник й описує переважно «ісламський орієнталізм», (або семітський) і розкриває проблеми цього регіону й типу мислення, він пише: «Отже, я намагаюся описати певні характеристики ісламського орієнталізму, які були властиві йому аж до сьогодні: його ретрогресивну позицію в порівнянні з іншими гуманітарними науками (і навіть з іншими відгалуженнями орієнталізму), його загальну методологічну та ідеологічну відсталість і його відносну ізоляцію від розвитку, що відбувається як в інших галузях гуманітарного знання, так і в реальному світі історичних, економічних, суспільних та політичних наук. Певне розуміння цього відставання в ісламському (або семітському) орієнталізмі з'явилося вже під кінець дев'ятнадцятого сторіччя, можливо, тому, що деяким спостерігачам почало здаватися очевидним, що як семітський, так і ісламський орієнталізм дуже мало відійшов від свого релігійного підґрунтя, на якому він початково виріс» [Саїд Е. В. Орієнталізм. - К.: Основи, 2001. – С. 338].

Але в такий спосіб Е. Саїд відгородив, ускладнив доступ до орієнталізму Середнього і Далекого Сходу, до *Орієнту політеїстичного (реінканаційного)*. Провокаційний твір Едварда Саїда монополізував в засобах масової інформації і в популярній літературі поняття «орієнталізм». Величезна кількість критичних і схвальних публікацій в ЗМІ та Інтернеті створюють в масовій свідомості уяву, що існує лише такий орієнталізм. Постмодернізм панує.

Проте Орієнт реінканаційний має в світі більше значення. І за кількістю населення, і за сукупним ВВП, і за культурним впливом. Для Франції і

Великої Британії це вже дуже Далекий Схід, який вони сьогодні майже втратили. США перебрали на себе функції контролю за цим регіоном. А для них то вже фактично не Орієнт, адже Далекий Схід (як його в свій час назвали європейці) став західним, Тихоокеанським вектором постійної уваги і дії США.

В наш час близькосхідний орієнталізм втратив свою актуальність, яку він мав до побудови Суецького каналу. Е.Саїд пише: «В ідеї Суецького каналу ми бачимо логічне завершення орієнталістичної думки і, що цікавіше, завершення орієнталістських зусиль» [Саїд Е. В. Орієнталізм. К.: Основи, 2001. – С. 124].

Для України ісламський регіон це вже не Схід, а, скоріше, Південь, або, навіть частина нашої ойкумени, нашого світу. Відтак, на наш погляд, в сучасному українському релігієзнавстві орієнталізм – то **орієнталізм політеїстичний або реінканаційний**. Він, відповідно, складається з двох великих частин: індо-буддистської та буддо-конфуціанської. Саме цим регіонам і присвячено наше дослідження.

Слово «орієнталізм» у літературі сьогодні зустрічається часто, але десь вже понад 30 років в суспільствознавчій літературі поширився новий смисл цього терміну, який виник після появи відомої книги Едварда В. Саїда «Орієнталізм» (1978), в котрій автор звинуватив Захід у зверхньому і поверхневому ставленні до Сходу. Згідно з позицією Саїда, Захід завжди дивився на Схід крізь лупу «орієнталізму», тобто власних уявлень про Схід, і при цьому надавав значно більшої ваги упередженням та апіорним схемам, аніж об'єктивним реальностям східного буття. [Саїд Е. В. Орієнталізм. К.: Основи, 2001. – 511 с].

Подібні міркування неминуче призвели до обговорення в літературі загальних рис західного і східного менталітету, відмінностей і схожостей між ними, пошуків ґрунту для можливих контактів. Так висувались припущення про те, що Сходу загалом притаманний правопівкульний, асоціативний, інтуїтивний тип мислення, в той час як Заходу більш властивий лівопівкульний, лінійний, механістичний і розсудковий тип мислення; що згодом азіатські принципи повинні затвердитись в усьому світі й глобалізація обернеться «конфуціалізацією»; що економічний підйом Японії, Кореї і Тайваню не вписується в західні моделі економічного зростання і т.д. [Нейл Макіннес. «Ориентализм»: еволюция понятия. – <http://if.russ.ru/issue/9/ronatiy.html>].

Безумовно, релігійні погляди, які складають істотну частину світоглядних настанов будь-якої нації й народу, багато в чому впливають на формування національного менталітету країн, які входять до нашого розуміння «Сходу». Але, враховуючи вищеозначений зміст поняття «орієнталізм», ми повинні розуміти, що вітчизняні описи східних релігій і конфесійної свідомості, несуть на собі як західні відтінки формулювання орієнталізму, так і елементи «російського орієнталізму». В силу історичних умов України, ми самі тяжіємо як до Заходу, так і до Сходу, тому наше

розуміння конфесійної складової «орієнталізму», дещо відрізняється від західного її розуміння. Наприклад, Є. Торчинов, вказуючи на різницю між західним (в дусі Саїда) і російським орієнталізмом, писав, що на Заході захоплення Сходом має гедоністичний відтінок, що на зразок пошуку насолоди, «кайфу»; росіяни ж цікавляться ідеями східних релігій і філософій в пошуку деякої сили: фізичної (східні єдиноборства), психологічної, окультної тощо. [Торчинов Е.А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. – СПб.: Азбука-классика, Петербургское Востоковедение, 2005. – С. 452].

Певно тут проявляється різниця в ментальності східних слов'ян і західних європейців. Схід залишається Сходом, але відношення до нього, вектор інтересу і впливу інший. Інша мета західного орієнталізму і російського (слов'янського) сходознавства. Україна шукає свою базу, свій ґрунт для визначення вектору орієнтальних досліджень. Занепад радянського і російського сходознавства визначив зростаючий інтерес до західного орієнталізму.

Є.О. Торчинов вказував на те, що на Заході, відносно країн Сходу, закріпились певні забобони, які він вважав зовсім не необразливими, тому що саме на них базується західна концепція орієнталізму. Серед цих забобонів він перелічував наступні:

- 1) Захід є раціональним і науковим, Схід – інтуїтивним та ірраціональним.
- 2) Азіатські культури не знають свободи і допускають лише деспотизм і авторитаризм.
- 3) Східні культури ігнорують особистість і підносять колективне (общинне) вище особистості, якій взагалі відмовляється в статусі самостійного суб'єкту поза общиною, або родом [Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада. - С. 454-458].

Є.О. Торчинов послідовно викривав ці забобони, вважаючи, що дослідження релігійно-філософського спадку Сходу потрібно поступово вписувати у загально філософський контекст, і у такому вигляді обов'язково викладати його у вищих навчальних закладах, де (особливо в регіонах) викладання релігійно-філософської спадщини частіше за все перетворюється у «світський варіант християнської теології». Орієнталізм – це фактично погляд носіїв набагато молодшої культури на культуру більш давню. Тут доречно звернутися до вислову колишнього генерал-губернатора Індії Уоррена Гатінгса, який писав, що європейська система цінностей «ніяким чином незастосовна до мови, звичаїв, настроїв і моральних принципів, що визначають устрій суспільства, про яке ми нічого не знали протягом багатьох віків і яке сягає своїм корінням в глибоку древність – в ті часи, коли в нашій частині земної кулі цивілізація не зробила й перших кроків» [Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада. - С. 451].

Захід почав збуватися зверхнього і поблажливого погляду на Схід, коли Європа почала переживати тривалу духовну кризу на початку ХХ ст. Про це

писали в своїх працях Ніцше, Гуссерль, Шпенглер та ін. Звертання Заходу до Сходу стало тоді звертанням молодшого до старшого з надією на мудру підказку в пошуках сталості. Одним із прихильників такого напрямку був К. Юнг, що присвятив кілька своїх робіт описам західного й східного менталітетів, описам східних духовних практик. Юнг звертав увагу на внутрішню протилежність людей Сходу і Заходу, яка відображається наприклад в релігіях. Західну людину Юнг вважав екстравертивною, орієнтованою на зовнішню бурну активність, зручну повсякденність, прагнення покращити цю повсякденність розвитком технічного прогресу. Навіть звертання до духовного світу релігії (головним чином християнства) все одно має метою покращення зовнішньої повсякденності, тому що комфортна повсякденність є кінцевою метою життя. Східна людина інтровертивна, вона живе більш внутрішнім життям, орієнтованим на вічність, кінцевою метою виступає внутрішній комфорт, незалежний від зовнішнього. Для досягнення такого комфорту потрібно постійне самовдосконалення, для якого достатньо часу, тому що існує «поновлення існування, яке вже багато разів повторювалось» [Юнг К. Йога и Запад. - Львов-Київ, 1994. - С. 12].

Бог чи боги в процесі внутрішнього самовдосконалення не є головною силою, вони постають скоріше об'єктами філософських міркувань, ідеями. На думку Юнга «в релігії і в житті Індії Будда присутній значно менше, ніж Христос у християнстві» [Там само. - С. 23]. Крім того, європеєць, внутрішньо розщеплений на власне «свідоме» й «несвідоме», побоюється свого «несвідомого», прагнучи якомога більшої раціоналізації свого життя. Східна людина, навпаки, досліджує своє «несвідоме», бачить витoki свого внутрішнього комфорту саме у наведенні порядку там, в цьому таємному, але такому привабливому «несвідомому». Останнє виступає для нього джерелом, звідки можна черпати ідеї й нескінченні смисли існування. «Схід спирається на психічні реальності, тобто на *psyche* як головну й єдину в своєму роді умову існування». Цю *psyche* Юнг називає «колективним несвідомим», але саме це є загальною основою нас усіх, східних і західних, чорних і білих, молодих і старих і т.д. Саме присутність в усіх нас єдиної глибини несвідомого є заставою того, що порозуміння можливе. Данні порівняльного релігієзнавства і міфології вказують на те, що архетипи колективного несвідомого у нас загальні. Саме у відповідності з ними людська свідомість упорядковує свої змісти, накладаючи на них індивідуальний, статевий, національний і будь-який інший досвід [Там само. - С. 184].

Щодо відносин Сходу і Заходу, існує також концепція «школи традиціоналістів», біля витоків якої стояв Рене Генон. Він вважав східні культури традиційними, тобто такими, в яких духовний принцип переважає всі інші. Традиційність він бачив у особливому способі передачі цієї духовної спадщини – через жерців, пророків, присвячених і т.д. Генон критикував Юнга, вважаючи, що духовність передається лише свідомо – від вчителя до учня, від батьків до дітей. Юнг же, звертаючись до несвідомого як основи

духовного, спирається на фольклор, який, на думку Генона, є продуктом виродження традицій [Генон Рене. Восток и Запад. - М.: Беловодье, 2005. – 240 с.].

З Юнгом і Геноном, як представниками філософської думки Заходу, в чомусь солідарні Вівекананда й Ошо, як представники філософії Сходу. Так, Свами Вівекананда вважав, що «голос Європи – це голос Давньої Греції». А грек цілком націлений на цей світ і його удосконалення через красу, він практик і раціоналіст. Східний погляд обернений вглиб, до вічного й незмінного. Хоча щодо ритуалу, Схід більш схильний до ритуальних практик, Захід – до «інтелектуальної гімнастики». Ошо перевагу віддавав індійському складу розума. Він виокремив два типи розума: грецький та індійський. Грецький розум зрозуміти індійський не в змозі, тому що грецький ум – математичний, а індійський – містичний [Флуссер Д. Иисус. – Екатеринбург: Урал-ЛТД, 1999].

Як не дивно, але й Ошо, і Вівекананда вважали, що підґрунтям для об'єднання Сходу й Заходу може бути постать Ісуса Христа. Вони описували останнього східним мудрецем, а власне християнство конфесією, заснованою на традиціях Веданти та інших східних релігій. В тому ж плані використовують зараз відоме Тибетське Євангеліє.

Китайський інтелектуальний паттерн. Спираючись на праці М. Гране, Дж. Нідема, О.І. Кобзева та Є.О. Торчинова, можна визначити панівний китайський світогляд як *віталістичний натуралістичний холізм*, до якого потрібно додати ще такі риси, як *антропологізм* і *панетизм*. Саме з цих рис складається завершеність і неповторність китайської думки. Китайська філософія за більше ніж два тисячоліття свого розвитку досягла дивовижного ступеню розробки вихідного паттерну, довівши його до витонченості.

Релігія Китаю – це релігія філософів і популярна народна релігія. І та, й інша вважають космос – «видимим Богом», час – «подобною вічності, що рухається». В народній релігії видимий Бог – космос – населений численними божествами або божественними героями, а час постає як похідне від універсальних трансформацій суцього, від змін.

Якщо порівнювати ці погляди із західними, китайська релігія не знала: трансцендентного Бога (богів) поза межами космосу, не знала ідей креаціонізму, не знала ідеї нематеріального духу, але не знала й бездуховної матерії. Світ китайської культури - світ цілком іманентний, втручання трансценденції в його існування виключено за відсутністю самої трансценденції. Отже, натуралізм, віталізм і холізм. Єдиний і цілісний космос, пронизаний потоками життєвої сили, всі елементи якого знаходяться у взаємозв'язку і гармонійній єдності, одночасно безперервно трансформуючись і змінюючись у своїй споконвічній енергійній пластичності. Водночас – це космос людини, заснований на етичному началі (що відкидалося даосами). Крім того, китайський космос – естетично гарний, як давньогрецький, що передається категорією «вень» - прикраса, узор, знак –

звідки виникло розуміння гарного знаку – ієрогліфу. Універсалізм всіх цих принципів характерний для всієї китайської релігійно-філософської системи, особливо для конфуціанства.

Дуже важливе, майже найважливіше місце серед категорій китайської культури займає поняття «ци», поняття дуже полісемантичне і багатозначне. «Ци» означає водночас дух, свідомість, а також матерію, речовину; між ними немає протиріччя - це різні стани єдиної субстанції. Все, що є в світі – лише різні вияви «ци». У своєму першопочатку «ци» - єдине, потім воно розділяється на «інь» та «ян», але всі речі на землі поєднують у собі ці взаємодіючі начала. «Ци» має дуже динамічну природу, зміни «ци» призводять до процесів становлення, розквіту і занепаду будь-якої речі чи явища для переходу їх в наступний стан існування. Дао-шлях – великий регулятор цих змін. «Ци» циркулює не тільки у довкіллі, воно – всередині людини і є заставою її здоров'я, тому що в основі будь-якої хвороби лежить порушення нормальної циркуляції «ци». Отже, китайський космос не матеріальний, не духовний, він – енергійний, пронизаний життям на всіх рівнях. В одному ряду без усяких протиріч можуть стояти речі і математичні об'єкти, етичні категорії і явища природи, тобто все те, що пронизане «ци» і що в західній філософії розглядається як різнорідне. Всі ці риси підводять нас до ще одного важливого боку китайського універсуму – глибокої *магічності* його картини світу, пов'язаної на його органіцизмі [Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада. – С. 58-60].

При цьому уявлення про магічність китайського мислення стало нещодавно надбанням французької синології, а до цього панівною була думка про раціоналізм, просвітницький здоровий глузд, ледве не про атеїзм китайців. Остання точка зору виникла з доби Просвітництва і дещо зберігає свої позиції й сьогодні. Більш глибокий погляд на китайську думку відкрив «магізм» як її методологічний принцип, який припускає зовсім іншу картину китайського універсуму, відмінну від європейського раціоналізму, деїзму та атеїзму. Цілком конкретна китайська методологія базується на тому, що зараз називають «корелятивним мисленням» на відміну від «причинного» європейського мислення. Кореляція припускає наявність зв'язків, відмінних від причинних. Наприклад, змістовний ряд: метал – захід – білий колір – легкість – справедливість – об'єднується в дещо ціле за ознакою приналежності до першостихії металу, яка в свою чергу постає як один зі станів енергії «ци». Отже, однією з характеристик корелятивного мислення є *класифікаціонізм*, що виражається у побудові класифікаційних рядків взаємопов'язаних явищ. Зрозуміло, що з точки зору причинного мислення між цими предметами, явищами і категоріями немає взагалі нічого спільного. Причинний зв'язок припускає обумовленість феномену «а» феноменом «b» як причиною останнього. Кореляційний зв'язок припускає, що між «а» і «b» існує певний зв'язок іншої якості – кореляція, що базується на деякому спорідненні «а» і «b».

Європі був відомий такий тип мислення під назвою «симпатія» - взаємне співчуття, під яким розумівся потяг подібного до подібного. Його визнавали піфагорійці, платоніки, натурфілософи доби Відродження, в медицині – Парацельс, але розвиток європейської філософії рухався іншим шляхом, і теорія симпатії була відсунута в галузь магії.

Поняття про «симпатію» в китайському інтелектуальному паттерні стало важливим аспектом корелятивного мислення, що називається «спорідненість видів» (тун лей). Всі феномени класифікуються по родам або категоріям (лей). Критерієм для цього виступає приналежність явища до «інь» або «ян» сфери існування, потім до того чи іншого космогонічного першоелементу. Між явищами «того ж роду» існує певний зв'язок: подібне взаємодіє з подібним. Таким чином, космос виявляється єдиною резонуючою системою, великим єдиним організмом, який утворений родами усього суцього, що взаємно відгукуються, резонують за принципом «вплив - відгук» (гань-ін).

Як це не дивно, але саме ці, здавалося б такі архаїчні, ненаукові уявлення виявляються ближчими до істини як з точки зору сучасної екології, знаходять точки дотику в сучасній квантовій фізиці. Тому Є.О. Торчинов вважає більш правомірним вести мову в даному випадку скоріше про інший тип науковості, ніж про архаїчність і відсталість кореляційного типу мислення [Торчинов Е.А. Пути философии Востока и Запада. - С. 65]

Значення симпатичної парадигми «вплив-відгук» було настільки фундаментальним для китайського осмислення, що навіть буддизм, який інкорпорував уявлення про причинність у свою теорію карми, нічого тут не змінив.

Принцип «вплив-відгук» виявляється і в соціальній сфері: оскільки суспільство є частиною космосу, то різких розмежувань між природою і соціумом не існує, це – єдине ціле. Дія людини і соціуму впливає на космос, який відгукується різними знаменнями, природними явищами. Недостойні вчинки імператора, наприклад, викликали негативну реакцію Неба, якщо вони тривали, династія поступово втрачала «небесний мандат» і цілком підлягала зміні.

Отже, людська поведінка може викликати як космічну негоду, так і процвітання – це природно для китайської конфуціансько-даоської традиції. Феномени природи і соціуму утворюють єдину динамічну систему, яка базується на постійній резонансній взаємодії всіх своїх елементів за принципом «вплив-відгук», яка в свою чергу спирається на принцип симпатії подібного. Дослідники підкреслюють також онтологічний оптимізм китайської картини світу, для якої довілля сповнене гармонією, що виявляється в радості і в горі, надбанні та втраті, перемозі та поразці і т.д.

Безумовно, традиції конкретних релігій – конфуціанства чи даосизму – вносять у загально-китайський інтелектуальний паттерн кожна свою особливість.

Конфуціанство - віра в можливість утворення морального суспільства – держави. Гуманне правління благородних мужів і торжество моралі – ідеал конфуціанців, що можна характеризувати як *панетизм*, що наклав свого відбитку на всю китайську культуру. З точки зору китайської антропології людиною можна вважати тільки *homo moralis*, всі людиноподібні, що не відносяться до цієї категорії, відносяться до тварин, птахів тощо. Але при засвоєнні норм конфуціанської культури вони мають шанс стати людьми. Відтак моральність у китайців має онтологічний статус. Тому центром конфуціанської антропології є фігура благородного мужа (цзюнь-цзи), який власний моральний обов'язок ставить вище за вигоду.

Інша особливість конфуціанства, яка випливає з *панетизму*, - відношення до сім'ї як до традиційного патріархального клану, який в свою чергу є прообразом маленької держави. Було б невірно ідеалізувати вдачу аристократів давнього Китаю післяконфуціанського періоду, але ж те, що на знаменах китайської цивілізації були накреслені саме ідеали моральності, безумовно наклало свій відбиток на її історію. Вона сповнена прикладами справжнього «рицарства» в західному і східному сенсі цього слова. Продовжуючи традиції Конфуція, Мен-цзи писав, що людську природу утворюють п'ять сталостей (у чан): гуманність (жень), обов'язок-справедливість (і), ритуальне благоговіння (лі), мудрість (чжи), вірність (сінь). Мен-цзи звернувся до теорії, яка з тих пір стала домінуючою і в конфуціансько-даоському традиціоналізмі, і в китайському буддизмі: до проблеми серця-розуму (сінь), яке у своєму самопізнанні сягає Неба. Отже, сутність людини й космосу співпадає і людина виявляється, немовби, голографічним відколом універсуму [Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада. – С. 137-140].

При всіх відмінностях конфуціанства й даосизму, обидві ці релігії мають деяке скрите спільне підґрунтя, яке дозволило їм зробити такий неоцінний внесок у скарбницю китайського духовного паттерну. Але конфуціанство стало фактично міжнародною релігією, що духовно і організаційно об'єднало народи Китаю, Японії, Кореї, В'єтнаму, Лаосу, Кампучії. А даосизм залишився єдиною автохтонною релігією Китаю, яка є вищою формою вираження традиційної китайської релігійності, тобто тієї неорганізованої і дорефлективної її форми, яка представлена в народних віруваннях і в старому державному культі Китаю імператорської епохи. Стрижнем цих двох виявів релігійності був культ Неба, який був державним і в той же час співпадав з язичницькою народною релігією в її архаїчній «додаосовій» формі.

Є.О. Торчинов поетично описує даосизм. Він у нього є «начебто квіткою на дереві китайської релігійності, її мисляче серце (сінь) та її вища форма в аристотелівському сенсі, її душа, ентелехія». [Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада. – С. 159]. Тому розуміння даосизму можна вважати ключем до розуміння китайської релігійності і через неї – до духовних цінностей китайського народу. При цьому неможливо не

враховувати той факт, що філософія даосизму не є чисто спекулятивною, на зразок давньогрецької. Вона базується на практиках споглядання і медитацій – «мистецтві Дао-Шляху», мистецтві регуляції енергії «ци» в організмі людини та дихальних техніках. В різноманітті цих практик полягає поліморфність і багатошаровість даосизму, який вбирає у себе, крім вищезначеного, літургійний містичний ритуалізм, алхімію, астрологію, магію тощо. Відмінність даосизму від інших головних напрямів китайської думки - конфуціанства, моїзму, легізму – полягає саме в орієнтації на індивідуальне самовдосконалення людини, а не на соціальну свідомість. Хоча «шляхетна людина» конфуціанства теж потребує ретельного самовдосконалення, втім такого, що не виходить за межі етичного поведіння.

Отже, даосизм можна вважати поліморфною, багатоаспектною, багаторівневою релігією, визначальними рисами якої є:

- ✓ натуралістична картина світу;
- ✓ визнання єдності світу і всього суцього;
- ✓ визнання енергії «ци» основою цієї єдності й носієм життєвої сили;
- ✓ віра в те, що оволодіння енергією «ци» дає можливість керувати як силами універсалу, так і силами власного організму;
- ✓ визнання абсолютного принципу Дао, завдяки регуляції якого існують універсальні циклічні трансформації й метаморфози усього суцього (і);
- ✓ віра в можливість досягти закономірності цих метаморфоз для досягнення безсмертя і досконалості;
- ✓ використання корелятивного мислення, тобто визнання універсальної симпатії (тун лей), звідки визнання доктрини ізоморфізму макро- і мікrokосмів, подібностей між подіями і процесами в природі, людині, суспільстві;
- ✓ космологія, заснована на концепції п'яти першоелементів (у син) і двох начал (ін-ян) як модусів вітальної сили «ци». [Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада. – С. 168- 170].

Трьома ніжками триножника даосизму Є.О. Торчинов вважає:

- 1) даоські психофізіологічні практики;
- 2) ранню філософію «Дао-Де цина», «Чжуан-цзи» й даоських глав «Гуань-цзи»;
- 3) ханську натурфілософію, корелятивну космологію і пов'язані з нею мантичні практики, відображені в літературі апокрифів (чань вей) [Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада. – С. 171].

Що ж є загального у даоського і конфуціанського світоглядного паттерну? Обидві традиції розгортаються в одному й тому ж просторі, в одній і тій же парадигмі – просторі китайської культури, її категорій і цінностей; обидві виходять з однієї і тієї ж картини світу, вирішують часто схожі питання (хоча і часто по-різному).

Різниця в тому, що космос і суспільство розглядаються як ієрархічні структури в конфуціанстві, а в даосизмі – світ, позбавлений ієрархії, світ «зрівняного суцього».

В даосизмі існують два ключові поняття світосприйняття: *недіяння* (у вей) і *самотакості* (цзи жань). Торчинов вказує, що переклад поняття «у вей» як «недіяння» є умовним, більш точним можна вважати толстовське «непротивлення», або «невтручання». Під невтручанням мається на увазі невтручання у природний хід речей, тобто особливий стан входження в потік існування, об'єднання свого «я» з енергетичними хвилями «ци» і досягнення, завдяки цьому, стану неподвійності з об'єктом свого інтересу. Стан у-вей припускає спонтанність поведінки і реакцій (у дай), а також відсутність установок (у синь), тобто природне, ненавмисне поводження, узгоджене із природою суцього. «Своєтаковість» тісно пов'язана із «недіянням» і є, по суті, його суб'єктивним аспектом, тобто в стані своєтаковості суб'єкт знаходиться по відношенню до самого себе, коли пізнає оточуюче середовище за принципом «невтручання». Своєтаковість є, перш за все, якістю Дао, тому що Дао завжди тотожно самому собі; воно не визначається нічим, крім своєї власної природи. Тому «досконаломудрий» бере за взірць саме своєтаковість Дао, прагнучи наслідувати йому [Торчинов Е.А. Пути философии Востока и Запада. – С. 184-186].

Східна частина політеїстичного Орієнту представлена філософією індуїзму. Індійське світосприйняття багато в чому протилежне китайському. Починаючи з доби Упанішад, основні характеристики індійського погляду на світ можуть бути виражені трьома словами: сансара – коловорот живих істот в колесі народжень-смертей, атман – індивідуальна душа, мокша – звільнення. Вчення про карму, яка є рушійною силою сансари, є доктринальним стрижнем усіх релігій Давньої Індії – брахманізму (індуїзму), джайнізму й буддизму. Власне слова «карма» перекладається як «дія», «діло», а не як «доля». Отже, під кармою розуміється будь-яка дія (на рівні тіла, мови, думки), яка має наслідок або результат. Сукупна енергія всіх дій, здійснених у житті, призводить до необхідності наступного народження, нового життя, характер якого визначається кармою. Карма визначає в новому народженні те, що філософи-екзистенціалісти називають «закинутість»: країну, родину народження, риси характеру, стать та інші ознаки [Торчинов Е.А. Пути философии Востока и Запада. – С. 211-212].

Орієнталістична модель духу підприємництва. Особливість політеїстичного орієнталізму найбільш рельєфно проглядається в успішності буддо-конфуціанської моделі господарювання. Приклад Японії і Китаю, а також далекосхідних "тигрів" - Гонконгу, Малайзії, Південної Кореї, Сінгапуру й Тайваню свідчить, що західна економічна модель, побудована на підґрунті християнської культури, не є єдиним варіантом розвитку сучасного бізнесу. Скінчилася ера необмеженого індивідуалізму у підприємстві; зараз у цивілізованому світі значно ефективніше діють фірми, які вміло

використовують, поряд з тим, колективні, групові дії. Після закінчення ери “вільного” ринку, дедалі більше відходять на другий план монетаризм і суто раціональна етика. Витончені техніки східних релігій та етика буддизму краще використовують ірраціональні чинники підприємництва, пов’язанні з мотивацією робітників, їхньою релаксацією, специфікою діяльності мікрогруп [Свистунов С.В. Культура підприємництва (релігійно-культурний аспект) // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2000, № 2. – С. 74].

Орієнталізм політеїстичний або реінканаційний відрізняється від християнства сумлінним відношенням до праці. Буддизм, так само як і національні релігії Сходу - конфуціанство, синтоїзм тощо споконвічно розглядав труд як найвищу чесноту. Тому й зараз з точки зору “культу його величності праці” японський, китайський чи корейський робітник сприймає як дещо цілком природне сувору дисципліну, жорсткий порядок у цехах, конторах чи за прилавком.

Ось як порівнює американець Майкл Крайтон у своїй книзі «Сонце, що сходить» відмінність американського від японського відношення до певної діяльності: «В Америці думають, що певна доля помилок — це нормально. Чекаєш, що літак спізниться. Що пошту не принесуть. Що пральна машина зламається. Весь час чекаєш, що все піде шкереберть. В Японії все по-іншому. В Японії працює все. На японському вокзалі, якщо займеш визначене на платформі місце, двері поїзда, що зупинився, відкриються прямо перед тобою. Не кажучи вже про те, що сам поїзд прийде точно за розкладом. Там все відбувається у відповідності до плану. На ділові зустрічі не запізнюються. Встановлені строки витримуються. Кожний японець добре освічений, професійно підготовлений і грамотно мотивований. І кожний вцілому компетентно виконує свою роботу. А тому й справа, котру японці роблять разом, виконується так, як задумано» [Цит за: Ушаков К. Острова в океане // СІО - №4, 2004].

Вся система індустріального управління Японії звичайно ґрунтуються саме на принципах усвідомленої взаємодії, корпоративної монолітності і згоди. Дух общинності, перенесений японським підприємництвом із середніх віків через усі перехідні періоди в виключно прагматичне двадцяте століття, робить не потрібними жорсткі структурні правила, функціональні приписи й посадові інструкції, — в традиційних компаніях вони приймаються і застосовуються лише задля наслідування неписаним законам єдиновір’я, згоди і поваги до старшинства.

На ґрунті сімейної та кланової етики у країнах Сходу виникла і постійно підтримується психологія групизму, групової лояльності. Незважаючи на індустріалізацію та урбанізацію вона і зараз попереду серед поведінкових установок у східних країнах. Особливості буддо-конфуціанської культури дають змогу ламати посадові та особистісні перегородки й підтримувати в організації високий рівень емоційної близькості. Клановий характер функціонування фірм у Японії чи Кореї з’єднує сувору виробничу дисципліну з повною відкритістю комунікаційних

каналів і самостійністю низових підрозділів. На іудео-християнському Заході менеджмент лише нещодавно відкрив для себе позитивні для успіху діяльності особливості мікрогруп і певні переваги колективної праці. У цих країнах, де індивідуалізм вважався синонімом свободи, демократії та прогресу, зараз активно працюють над прищепленням психології групової праці. До речі, подібні технології управління поведінкою у невеликих колективах розвивають і неорелігії, передусім орієнталістичні та неопротестантські.

Добре відома висока інноваційна спроможність японців, корейців, китайців. Вона є наслідком вихованої з дитинства спрямованості на практичне використання власних і запозичених ідей. Дослідники відзначають, що дотримання буддистської філософської доктрини стимулює дії, а не розмови. Якщо в Біблії сказано: “Споконвіку було Слово, а Слово в Бога було, і Бог був Слово” (Івана 1:1), то в буддистських сутрах слово містить у собі лише спонукальний стрижень, що стимулює активність. Японці з дитинства переймаються модусом поведінки, сконцентрованим у заклик: “Менше говори, більше роби!”.

Східні традиції медитативного спостереження звичайно мають своїм наслідком не теоретичні узагальнення, а прагматику, вихід у практику, дію. Сучасний менеджмент активно вбирає в себе дзен-буддизм, принципи різних напрямів йоги, трансцендентної медитації тощо. Дослідження психологів і фізіологів встановили, що душевне умиротворення і внутрішнє просвітлення стимулюють творчу активність людини. Так, “дзен” як метод активізації резервів людської психіки застосовується у багатьох японських фірмах, і часто консультантами й організаторами “дзен”-тренінгів є буддистські ченці [Пронников В.А., Ладанов В.Д. Управление персоналом в Японии. – М., 1989. – С. 120-121].

Одну з поширених психотерапевтичних систем боротьби з невротичними недугами було розроблено буддистським наставником Ісин Йосимото. Вона має назву “Найкан”, тобто “інтроспекція”. Деякі фірми у Японії піддають психотерапевтичній обробці на основі системи “Найкан” увесь персонал - від президента до прибиральника. Ще одна відома система релаксації робітників - “Моріта” - становить ланцюжок прийомів інтроспекції, відпрацьованих за тисячоліття у буддистських монастирях. Вказані психотерапевтичні системи сприяють посиленню трудового настрою працівників, зміцненню дисципліни, а в підсумку - підвищенню ефективності їхньої праці. Слід наголосити, що застосовують їх не ізольовано, а в комплексі з інтенсивними фізичними вправами, запозиченими з ритуалів дзен-буддизму. Деякі з цих методів активно використовують американські корпорації.

Відповідні функції виконують і буддистські монастирі. Туди, на відміну від традиційних католицьких і православних монастирів, може прийти, щоб пожити там деякий час, кожна людина. Буддистські монастирі певною мірою слугують реабілітації, відновленню психологічної рівноваги

людини, що має проблеми на роботі чи у сім'ї. В Америці зараз навіть поширюється мода на такий своєрідний “відпочинок” у буддистських монастирях.

Головна відмінність західного християнства від буддизму з погляду впливу на “людські ресурси” підприємництва полягає в тому, що перший орієнтований на соціальний захист, а останній – на сприяння відтворенню сил працівників. Східне ортодоксальне християнство лише шукає своє місце у цій царині.

Іудео-християнська активність у певний період становлення організованого підприємництва була своєрідним дороговказом. Але впродовж останніх ста років функції методологів організаційно-управлінського процесу перебрали на себе позарелігійні вчені і менеджери. Їх раціоналізовані прагматичні підходи до керування людьми рішуче вийшли за межі Біблії і Корану. Це спричинило так звану революцію менеджерів. Бог відсутній зараз на сторінках підручників з менеджменту. Проте там постійно наголошують, що для успішної організації дій багатонаціональних колективів необхідно враховувати особливості релігійно-моральних орієнтацій працівників. Скажімо, християнство спонукає до активності, до здобуття результату, якщо потрібно, силою. Біблія наголошує: “Від днів же Івана Хрестителя й досі Царство небесне здобувається силою, і ті, хто вживає зусилля хапають його” (Мт. 11:12). Така ментальність формувала активність у торгівельно-збутовій діяльності, наполегливість у бізнесі. На відміну від цього, у буддистській традиції переважає квієтизм - прагнення абсолютного спокою, що виражається поняттям “нірвана”. Буддизм орієнтований на релаксацію після праведної праці, християнство - на піднесення духу працюючих.

Поєднання таких різноспрямованих орієнтацій надто важливо в наш час, коли відбувається рух великих мас населення з країни в країну. Багатонаціональними стають не тільки великі, а й малі підприємства. Отже, культура міжконфесійного, як і міжнаціонального спілкування – це об'єктивна необхідність сьогодення. Саме на цьому ґрунті формуються нові найдосконаліші технології підприємництва.

РОЗДІЛ 7

ФЕНОМЕН СВІТОВИХ РЕЛІГІЙ

В попередніх розділах розглянуті особливості родо-плем'яних та національних релігій. Але протягом останніх двох тисячоліть релігійне життя планети визначають світові релігії.

Світовими є релігії, які долають етнонаціональні обмеженості й постають доступними для сприйняття будь-якої людини. До них прийнято відносити буддизм, християнство та іслам. Світові релігії генетично пов'язані з родо-плем'яними, а ще більше народнісно-національними релігіями. Проте вони істотно відрізняються від них. Якщо становлення національних релігій відображає процес утворення незалежних держав, яким ці релігії служили ідеологічним підґрунтям, то формування світових релігій відбувається за умов розбудови "світових імперій", як їх доповнення. На їх змісті позначилася специфіка способу життя народів великих географічних регіонів. Так, буддизм сформувався на територіях індостанського півострова, християнство – на теренах Римської імперії, Середземне море для якої немовби було всередині розміщеним озером. Іслам виник на Аравійському півострові, який населяли різні племена і народності.

Особливістю світових релігій є те, що вони своєю появою ніби супроводжують значні історичні зміни в житті великих мас людей. Як на нас, то вони знаменують появу феодалних відносин. Так, буддизм виник в VI ст. до н.е. в Індії і країнах Центральної й Південно-Східної Азії, коли вони, відкидаючи кастовий устрій, переходили до класових відносин. Утвердження християнства пов'язане з політичним об'єднанням Середземномор'я під владою Римських імператорів. Іслам також з'явився в роки переходу арабських племен до феодалних відносин.

Характерною ознакою світових релігій є їх міжетнічний, космополітичний характер, оскільки вони гарантують спасіння незалежно від того, до якого етносу належать їх послідовники. Так, для багатонаціональної Римської імперії як об'єднуюча сила потрібна була якась одна спільна релігія, оскільки за допомогою утвердженого культу імператора цього досягти не вдалося. Таку роль взяло на себе, з ініціативи і волі імператора Костянтина, християнство, яке допомогло йому піднятися до положення самодержця Римського світу. За новозавітними повчаннями, християнином міг бути і грек, і іудей, і варвар, і скіф. Своєю п'ятидесятницею Христос підтвердив можливість сприйняття істин Його вчення всіма народами і на рідній їм мові. Якщо іудаїзм обстоював ідею богообраності єврейського народу, то християнство акцентувало увагу вже на спасінні тих, хто прийняв Божого Сина як свого Спасителя.

Оскільки законсервовані національними релігіями складні обрядові форми заважали спілкуватися з іновірцями, навіть формували нетерпимість до них, то світові релігії на перших етапах свого становлення взагалі не

прагнули до своєї специфічної обрядовості, а використовували в асимільованому вигляді обряди автохтонних народів. І це порівняно легко вдавалося їм зробити, адже ці обряди, як правило, виявляли прагнення опанувати за допомогою вищих божеств чи духів силами природи, а світові релігії поставали у вигляді картини людини, а тому були зорієнтовані переважно на регламентацію міжособистісних відносин. Лише через кілька століть після своєї появи світові релігії почали обростати власною обрядовістю. В християнстві вона формується з IV століття.

Особливістю світових релігій є й те, що вони визнають рівність перед Богом всіх людей, незалежно від їхнього соціального стану. Так, в християнстві “всі – брати і сестри в Христі”. Індуїзм, який поділяв людей за кастовими ознаками, зазнав через це кризи. Саме це підготувало появу буддизму, який вказував кожному єдиний шлях до нірвани. Слід відзначити, що світові релігії поєднує саме актуалізація вчення про спасіння. І хоч воно в кожній з цих релігій має свою специфіку, але всі вчення переносять ідеали кращого життя із Землі на небо, в потойбіччя.

Світові релігії характеризує те, що їх засновники приходять до людей як спасителі і як вісники благодаті для всього людства. Відтак кожна з цих релігій претендує на роль спасительної сили щодо всього людства. “Ви світло світу, сіль землі”, – повчають християни. Простір ісламу – всеохоплююче світове буття, яке з часом має бути заповненим повністю мусульманами. Із ранніх часів поширення ісламу утверджувалася можливість створення для всіх “Божого граду на землі”. Шлях до цього – дотримання всіх правил життя, які визначаються Кораном.

Сказане вище засвідчує те, що світовість релігії визначається не кількістю її послідовників, значною територіальною поширеністю чи прагненням до своєрідного зняття, синкретизування всіх раніше існуючих значних конфесій. Саме із-за цього світовою релігією не є понад дев’яťсот мільйонний індуїзм, поширений в більшості країн світу іудаїзм, синкретизований бахаїзм. Науковою проблемою є те, чому і як багатомільйонні маси погодились прийняти ту чи іншу світову релігію, що слугувало підставою віддати перевагу саме їм. Коли постає питання, а чи можлива нині, за умов явної інтенсивної диференціації існуючих конфесій, поява якоїсь нової світової релігії, то тут певно що вдалу відповідь дав ще Ф.Енгельс, який писав, що після християнства, цієї найбільш завершеної і абсолютної релігії, створити щось нове, більш досконале й оригінальне, не можна. Сам спосіб життя й мислення сучасної людини виключає це.

Таким чином, світові релігії слугують засобом віросповідного зв’язку людей незалежно від їхньої етнічної, мовної, соціальної, політичної самоідентифікації. Саме вони єднають людей між собою поза їх мовами та країнами народження чи проживання. Світові релігії відзначаються надто вираженим прозелітизмом, проповідницькою активністю. За конкретних історичних умов в тій чи іншій країні вони можуть набирати етнічних рис, виявляти тенденцію до ідентифікації етнічної і релігійної належності.

Світові релігії характеризує прагнення всяк утвердити свою вселенськість. Це засвідчує іслам в його задумі вибудови світового Халіфату. Це всіляко виявляє такий різновид християнства як католицизм, який вже навіть однією своєю назвою *katolikos* проголошує свою вселенськість. Під ці прагнення католицизм підвів і біблійне засвідчення, зокрема слова Ісуса Христа про те, що на апостолі Петрі (а, як відомо, могила знаходиться його на місці побудови собору святого в Римі) він побудує свою Церкву. Свою єдиноістинність в християнстві католицизм демонструє тим, що лік всехристиянських соборів не завершив сімома, які визнають і православні, а провів понад ці ще півтора десятка і розглядає їх як всехристиянські. Католики прагнуть подавати Ватикан не як центр своєї конфесії, а як Апостольську столицю всього християнського світу. Своїми візитами в понад сто країн Папа Іван Павло II засвідчував безмежжя своїх земних володінь, понаддержавність свого папоцезаризму. Згідно з рішеннями I-го Ватиканського собору, Папа проголошений непогрішимим «владикою Всесвіту», «божественною людиною» і «людським Богом». Навіть те, що Ватикан донедавна обстоював неодмінність використання у всіх регіонах поширення католицизму лише латинську мову як богослужбову, засвідчує також його прагнення стати над державами і націями. Католицька Церква, хоч і активно обстоює ідеї екуменізму і толерантність міжконфесійних відносин, не входить до Всесвітньої Ради Церков, бо ж рівноправне членство її у ВРЦ явно применшить її статус «Церкви над церквами», статус вселенськості.

Кожна з існуючих світових релігій прагне в той чи інший спосіб подати себе як вселенський феномен, як єдиноістинне Божественне одкровення, а відтак неодмінність в наступному сприйнятті її громадянами всіх країн і народів. Так, навіть Біле Братство перед цими словами із його назви додавало термін «Велике», а свою засновницю Марію-Деві-Христос іменувало «Матір'ю Світу». Широко відомий лідер харизматів Сандей Аделаджа свою Церкву «Слово віри» перейменував в «Посольство благословенного Царства Божого для всіх народів». Особливо претендують на всесвітність релігійні течії індійського коріння. Так, тут маємо «Вселенську Чисту релігію (Сахаджа Йога)» і Всесвітній духовний університет «Брахма Кумаріс». Світовою релігією називають свою конфесію Багаї. Вони вірять, що Господь Бог дав людству єдину релігію через поступові, послідовні відкриття Своєї Волі, які передавалися у минулому за допомогою його обранців. Такими проявами Бога були Крішна, Мойсей, Зороастр, Будда, Ісус, Мухаммед, Баб і нарешті Багаулла. Мета релігії багаї – об'єднати людство в одну світову сім'ю, що нібито можна зробити спільними зусиллями духовно пробуджених людей. Проте благі наміри багаїв, як і послідовників всіх інших релігій, через навернення всіх землян до їх віри далі благих побажань і словесного оприлюднення їх у світі зреалізуватися не можуть. Більше того, ми спостерігаємо явно виражену тенденцію деконфесіоналізації і світових релігій. Кожна із названих світових релігій – буддизм, християнство та іслам

– породила велику кількість течій і віросповідань, які у своєму розвитку так далеко відійшли від витокового ґрунту, що нині говорити про єдиний буддизм, християнство чи іслам вже не приходитьсь. Характерним є те, що у своїх відносинах із спорідненими конфесіями ці дочірні новотвори більш нетолерантні, ніж із іноконфесійними спільнотами.

7.1. Буддизм – релігія без віри в надприродне.

Наявна надто велика кількість визначень релігії. Ми в цьому розділі праці не прагнемо примножити їх, дати якесь своє узагальнююче її розуміння. Відзначимо, що на буденному рівні не з'являються труднощі при визнанні якихось явищ чи процесів за релігійні чи нерелігійні. Проблеми з'являються тоді, коли ми прагнемо дати визначення релігії на теоретичному рівні. Тут вже віднаходимо вияв певних ідеологічних конотацій, світоглядних позицій. Кожний при цьому - навіть на індивідуальному рівні, а не те що спільнотному - дотримується винятково свого розуміння релігійного феномену. Так, для того, хто стоїть на позиціях діалектико-матеріалістичного світогляду, релігія поставатиме як ілюзорна форма відображення дійсності, для гегельянця вона буде формою самопізнання Абсолютного духу. Кожна богословська конфесійна система дає своє розуміння сутності релігії, інколи навіть розмежовуючи релігію і віру й розглядаючи останню як єдино істинний вияв віри людини в Бога.

При визначенні релігії її дослідники прагнуть насамперед віднайти те, що є спільним для різних її конфесійних виявів. При цьому маємо емпіричне дескриптивне (описове) її визначення, яке найважливішою сутнісною рисою релігії називає віру в надприродне. Але тут слухними будуть застереження Є. Торчинова, висловлені у його книзі «Религии мира: опыт запредельного» (СПб, 2007. – С. 15-16). По-перше, слово «надприродне» вживається при цьому позарефлекторно і саме потребує додаткових роз'яснень. По-друге, виникає питання, а чи ж можуть існувати якісь нерелігійні форми духовної культури, які також передбачають віру в надприродне. І зрештою, по-третє, слід зауважити, що не всі духовні системи, які відносяться до релігій, мають, як неодмінну ознаку, віру в надприродне. Так, віра в надприродне не є обов'язковим супутником такої ранньої форми релігії як магія, в якій наявна не віра в надприродне, а скоріше хибне розуміння природних зв'язків і переконаємося в тому, що визнавані ними божества і демони всього лише певні типи живих істот (поруч із людьми й тваринами), що вони так само, як і люди, народжуються і вмирають. В основах доктрини буддизму і джайнізму не відчуємо якихось істотних змін, якщо їх послідовники раптом вирішать відмовитися від віри в богів і демонів – просто на два класи страждених живих істот буде менше. Відтак в означених релігіях істоти, що мають божественний статус, постають як повністю поцейбічні, а відтак не як надприродні істоти. До того ж, роль їх у цих релігійних системах незначна.

Отже, як саме поняття надприродного не є адекватним для характеристики релігії, так і наявність віри в надприродне не є достатнім критерієм для віднесення того чи іншого феномену духовного життя до релігії. І буддизм, і джайнізм можуть бути названі теїзмом лише із негативним префіксом «не» чи «анти» (Там само. – С.19).

Натомість в індійській релігійній традиції, насамперед в індуїзмі, чітко проглядається сутнісне ядро будь-якої релігії – живий релігійний досвід. Цьому сприяв той високий статус психотехніки, який притаманний взагалі всій культурі Індії. Проте, як зауважує той же Є. Торчинов, окремі фрагменти праць якого використані в цьому розділі, «індуїзм, що ґрунтується на ведичному одкровенні і системі варнашрама, все таки принципово відмовлявся від визнання цінності логічного досвіду як такого, поза його співставленням з доктриною, яку задали Веди. Саме вона постала зрештою критерієм істинності психотехнічної практики. Проте інша релігійна традиція, яка виникла в тій же Індії..., не була скована скриптуральними авторитетами індуїзму і прямо відносила доктринальні основи до психотехнічного досвіду свого кореневого Вчителя. Мова йде про буддизм» (Там само. – С. 304).

Про психотехнічне походження цієї світової релігії свідчить її назва. Буддизм – від buddha, тобто «пробуджений», «повсталий» від сну сансаричного існування до істини і реальності завдяки своєму логічному досвіду. Російський дослідник віддає безумовну перевагу слову «пробудження» перед наявним майже повсюдно в буддології і підручниках з релігієзнавства слову «просвітлений», що часто вживається для перекладу санскритського слова bodhi, яким позначають переживання принца-відлюдника Сіддгартхі Гаутами, який постав завдяки цьому Буддою (buddha), пробудженим. Дослідник слушно зауважує, що «по-перше, вже чисто філологічно слово «пробудження» краще, оскільки воно є спорідненим (однокореневим) із санскритським словом, яке перекладається; по-друге, слово «пробудження» чітко виражає іманентний психотехнічний сенс того, що відбувалося із Сіддгартхою, тоді ж як слово «просвітлення» утримує в собі натяк на дію якоїсь трансцендентної просвітлюючої сили, що виявляє благодатний вплив на сприймаючого її. Саме досвід пробудження Сіддгартхі ліг в основу буддистської релігійної доктрини.

На відміну від індуїзму, буддизм – релігія, яка відносить свій початок до конкретної фігури засновника. Йому дано олюднювати світ, який, згідно з індійськими уявленнями, прихований покровом майя. Через наполегливу працю він здобуває можливість проникнення у сутність речей, що водночас розуміється як внутрішнє звернення.

Є.Торчинов наголошує, що навіть оповідь про життя засновника буддизму засвідчує логічний характер джерела доктринальної творчості цієї альтернативної ведичній традиції індійської релігії. Після того, як принц вперше зустрічається із стражданнями живих істот, зустрівши поховальну процесію (смерть), прокаженого (хвороба) і надто літню людину (старість),

він бачить мудреця, шамана, неортодоксального відлюдника, який, на відміну від саньяси, занурений у глибоке споглядання. Ця зустріч зрештою визначила життєвий шлях принца і метод осягнення ним істини, відкрила йому очі на дійсне становище людини. Згідно з індійським звичаєм, принц прагне знайти відповідь на означені екзистенції-запитання в аскетизмі. Пошуки приводять його до двох найбільших шкіл, учнем яких він і став. Відтак, вражений зустрінутим, Сіддгартха не кидається до традиційного доктринального авторитету, подібно тому, як це творить Арджуна у «Бхагавадгіті», який звернувся у відчаї до свого божественного візничого Крішни, а віддаляється з дому в ліс, щоб самотійно, шляхом власного досвіду, осягнути істину існування і шлях, який веде до позбавлення страждань.

Зрештою, на сьомому році аскези, завдяки послідовній і настирливій медитації, принц досяг рятівного пробудження-просвітлення, в якому віднайшов звільнення від сповненого страждань світу. Крок за кроком Сіддгартха просувався по шляху, що веде до серцевини, щоб на найглибшій його сходинці зрештою відчути «досконале звільнення» і «вище просвітлення». Буддистське віросповідання зберегло цей основоположний досвід свого засновника у вигляді першої проповіді Будди, з якою він звертається до п'яти аскетів-попутників.

Сидячи під фікусом (в наступному його проголосять Деревом Пробудження) у стані споглядального занурення, Сіддгартха Гаутама пробуджується і стає «Святим, Блаженим, Досконалопробудженим» (Архат, Бхагават, Самьяksamбудда). Весь наступний період свого життя (аж до нірвани) Будда проповідує фактично лише одне - Дгарму звільнення. Своє сансаричне існування він завершує закликком до своїх учнів, щоб вони поклалися лише на власні сили, були самі собі світильниками і настирливо трудилися в ім'я звільнення.

Відтак ідея звільнення, яке здобувається без якогось надприродного передвизначення і беззастережності, шляхом психотехнічної практики, проходить через все життя Будди в його традиційному описанні і залишається тим головним, що він заповідає своїм учням. Як слушно засвідчує німецький релігієзнавець Хорст Бюркле, в «буддистському переданні багато чого із добуддистської релігійної традиції Індії, без взаємозв'язків з якою буддизм зрозуміти просто неможливо. Це стосується зокрема циклічних світових епох... Гаутама Будда, який жив у 560-480 рр. до н.е., не перший і не останній Будда. Він, так би мовити, включений у наступність багатьох універсальних будд» (Бюркле Хорст. Человек в поисках Бога. – М., 2001. - С. 138). В кожен окрему світову епоху можливою є поява багатьох подібних будд. Знову й знову, по мірі того, як у ході світового часу порушується світовий порядок і вчення (дгарма) піддається забуттю, має з'являтися Просвітитель, який проповідуватиме вчення світу. Тут також домінує космічний закон. Стан світової епохи має вирішальне значення для народження будди.

Ім'я Гаутама, яке було дане Будді при народженні, також відображає тісний зв'язок його із ведичними переданнями. В Рігведі сім міфічних співців вважаються провидцями і провісниками божественної мудрості. Один із них носить ім'я Гаутами. Будучи сьомим, Гаутама буквально слідує за шістьма відомими за іменами буддами-предтечами. Тому буддизм постає як здійснення передуючих йому міфічних уявлень. Ученню Будди, підтримуючи його, передують індуїстські культу і шляхи спасіння. У такій перспективі, як слушно наголошує Х.Бюркле, буддизм пробуджує в пам'яті те відношення наслідування і виповнення, яке існує між Старим і Новим Завітами Біблії. Проте тут є одна істотна відмінність. В індійському передвісті появи Будди і супровідних цьому подій наявний певний містичний підтекст. Пантеон індійських богів виконує щодо подій Будди службову і супроводжуючу функцію. У певний момент часу, визначеним божественним задумом, боги нібито закликають Будду з'явитися у світ і виконати свою роль провісника вчення: «Тепер час стати Буддою... Відновись! ... Пролий, добродій, на світ, що горить у світі побажань, дощ безсмертя!». Самі ці боги не «безсмертні»: вони також знаходяться під владою колеса народжень. Тільки «восьмеричний шлях», якому слідує і якому вчить Будда, веде до розриву сповненого страждань круговороту народжень. Тому у вченні Будди боги не займають великого місця: їх функції обмежуються необхідним приготуванням появи Будди як звичайної земної людини. Вони знаходяться всередині рамок буддології.

Буддизм, як це слушно наголошує цитований вище Х. Бюркле, працю якого ми активно тут використовуємо, прагне визначити вихід із дилеми буття, перед якою ставить людину її включеність в зумовлений кармою ланцюг причин і наслідків. Буддистський шлях спасіння такий же радикальний, як і різного роду інші подібні шляхи, які пропонують відмінні індійські релігії. Він покликаний вивести людину із цієї трагічної включеності, якщо прагне зло буття викоренити повністю. Постає завдання з необхідністю знищити всі підстави наступних страждань. І ці підстави, з точки зору Будди, полягають не у якихось зовнішніх обставинах, а в поведінці самої людини, в характері її життєдіяльності.

Буддизм виходить з того, що всі страждання людини закорінені у тих виявах її життя, за які вона, будучи сповненою «спраги буття», тримається протягом всього нього. Саме в пошуках забезпечення свого нормального життєвого буття й полягає, для просвітленого, дійна першопричина всіх факторів, які зумовлюють страждання. «Народження є страждання, старість – страждання, хвороба – страждання, смерть – страждання, життя з нелюбимою людиною – страждання, розлучення з любимим – страждання, не досягнення предмету бажань – страждання. Коротше кажучи, всі п'ятирічні предмети оволодіння суть страждання» (Oldenberg H. Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. - Stuttgart, 1959. - S. 157).

Для буддистського розуміння страждання важливим є те, що спонукою до них служить самообдурення людини.

Тому звільнитися від страждання вона може лише тоді, коли позбавиться від самообману. Ключ до свободи від страждань лежить у просвітленому баченні, якого можна досягти методичними вправами. Саме «спрага», з якою людина чіпляється за життя, спонукає її страждати із всіма наслідками, які від цього виходять. Ця спрага здається нездоланною. Будда розриває ланцюг цієї включеності людини в своє буття, із-за якої вона вимушена страждати. Він наголошує, що слід знищити спрагу чуттєвих задовольень, спрагу становлення, спрагу буденності й включеності, позбутися їх повністю, не залишати для них місця. Таке корегування життєвої перспективи спонукає появу за собою «правильного ставлення людини до самої себе». Позбувшись прив'язаності до буття, вона здобуває нову свободу.

Відтак людська особистість в буддизмі постає як не що інше, як змінне поєднання змішаних елементів (дгарм). Такою ж є і природа всього зовнішнього світу. Не обмежуючись переселенням душі (атма), буддизм вводить поняття сантана (потік, послідовність). Тому для нього особистість – це фактично лише ряд станів, які змінюють один одного. Але при цьому вона залишається, хоча б частково, чимось єдиним. Всі її елементи (дгарми) зберігають зв'язок між собою. Це відбувається завдяки якомусь внутрішньому чиннику (пранті). Таке уявлення про сантану зрештою призвело до своєрідного сприйняття ідеї карми. На відміну від багатьох інших знаних релігій, тут немає вічної душі як носія вчинків, бо ж єдиним «відповідачем» за все є сама людина. Змінити її карму ніхто, навіть Бог, якщо б він був, не може. У цьому розумінні нове існування, переродження – це результат дій (карм), зафіксованих у попередньому стані. Чинність закону карми припиняється, після смерті така людина вже не відроджується і залишає сансару.

З цим поворотом через внутрішнє самозаглиблення пов'язане все в житті людини. Мета його полягає в тому, щоб досягти правильного занурення в себе, бо ж саме воно є тим вихідним пунктом, де здійснюється рятівне корегування життєвої перспективи. Цим поворотом завершується «восьмеричний шлях», з яким співвідноситься життєве буття Будди. Він є мірилом всього «правильного», що є в житті. «Правильно» вірити чи приймати рішення, правильно говорити чи діяти, прагнути чи мислити – ось в чому всі життєві прояви людини співвідносяться саме із цим зануренням. Відтак «пізнане й вбачуване» становлять початок шляху спасіння, на якому долаються всі страждання.

Переживання будди, позначене тяжким для перекладу поняттям «нірвани», має завжди на оці певну мету. Досягнувши нірвани, людина розриває злочасний коловорот повторних народжень, яке і є джерелом страждань: «Я пізнав і побачив: звільнення мого духу неминуче; це моє останнє народження; віднині у мене не буде нових народжень» (Oldenberg H. Buddha. – S. 138).

Але нірвана – це не смерть людини, а особливий стан її власного досвіду, який складно описати знаними нами картинами життя. В

буддистських текстах нирвана характеризується низкою негативних понять – «не створена», «не зруйнована», «не породжена», «невмираюча», «нескінченна» та ін. Інколи про неї говорять як про «вище блаженство», «вище щастя», але в тому розумінні, що вже скінчилося страждання, переживання, смуток. То ж нирвана постає лише як «вища мета», як «завершення шляху».

Подолання страждань – це центральна тема і християнського вчення. Ісус Христос закликає до себе всіх страждених й обіцяє тим, хто страждає, втіху (Мт. 5:4). Християнське просвітлення, як і буддистське вчення, пов'язане з досвідом конечності життя. В цьому ці дві релігії надто близькі між собою. Проте в центрі вісті Ісуса Христа стоїть аж ніяк не покращення суспільних відносин; мова йде не більше-не менше як про перетворення передуючого існування в стражданнях в нове, сповнене радощів і втіхи, життя у Христі. Але саме в цьому – у способі подолання страждань - й виявляється істотна відмінність між буддизмом і християнством. В Євангелії стражденому говориться, що в страстях Ісуса Христа його власні страждання знімаються і перетворюються в радість. Тут немає чіткої вказівки на якийсь шлях, який потрібно пройти самому стражденому і який полягав би у методичних настановах, що привчають його дивитися інакше на причини страждань (Мт. 11:28). Навпаки, слова Христа: «Прийдіть до мене» (Мт. 11:28) вказують людині шлях, який унікально ототожнюється в Ісусі Христі. У християнстві відповідь на проблему страждань не зводиться до прикладу і вказівки на те, яким способом людина може здолати життєві невдачі через внутрішнє звільнення від страждань. Навпаки, віруючий християнин бере участь у здоланні страждань через олюденного Сина Божого і завдяки цьому здобуває свою прилученість до основ нового життя. Втішаюча вість Євангелій вказує людям шлях від самих себе до Христа, який здолав всі страждання. Коли християнин бере участь в стражданнях Христа, то його власне страждання перетворюється в радість прилученості до перемоги Христової над всіма стражданнями (1 Пет. 4:13).

Не знаючи про поворот долі людства у спасительній події Христа, буддизм вбачає у прагненні до спасіння останню можливість звільнитися від страждань і вказує на це у своєму вченні. Просвітлене внутрішнє бачення веде буддиста в потаємність. Всі його зусилля спрямовані на те, щоб побачити ілюзії й обмани уявної дійсності, яка визначає карму, і залишити їх позаду. Віднині ніщо з того, що знаходиться у буддиста перед очима, не може і не повинне визначати його долю. Його погляд на речі змінився; його вчинки зорієнтовані на утримання саме такого нового погляду. Тій же меті служать і вказівки Будди щодо способу життя. Цими правилами передбачається правильне обходження із ближніми й утримання від страждань, які стають перепорою для тих, хто шукає просвітлення. Все решта підпорядковується при цьому релігійній меті спасіння і спрямовується нею. Відтак всі цінності буття стають дійсними завдяки своїй підпорядкованості по-буддистському витлумаченому благу спасіння.

Що ж склало основу пробудження Сіддгартхі Гаутами і що було покладено ним у фундамент доктрини нового вчення? Насамперед це Чотири Благородні (Шляхетні) Істини, теорія анатмана (не-душа) і вчення про непостійність, яке оформилося пізніше в теорію миттєвості (кшанікавада). Згідно з традицією, Благородні Істини були проголошені Буддою в його першій проповіді в Оленячому парку, яка одержала назву «Поворот Колеса Вчення» («Дгармачакра правартана»). Нагадаємо тут лише коротко зміст зазначених істин: 1. Будь-яке існування принципово є стражданням (дуккха). 2. Причина страждання – ваблення, прив'язаність, спрага (трішна, таньха). 3. Є тим не менше стан, в якому страждання відсутнє (нірвана). 4. Є шлях, який веде до припинення страждання і набуття нірвани (благородний Восьмеричний Шлях - арья аштанга марго).

Інший істотний аспект буддистської доктрини, який також пов'язаний із психотехнічним досвідом Будди, це є знаменита анатмавада (не-душа). Говорячи коротко, буддизм заперечує не атман, а дживу - індивідуальну субстанційну просту й вічну душу як психічну сутність. Його вчення відтак слід назвати точніше адживавадою. Але оскільки адживікою називала себе одна неортодоксальна школа, створена Госалою й нищівно критикована буддистами за її фаталізм і моральний індиферентизм (адживіки, до того ж, не стільки заперечували душу, скільки засвідчували її єдиносутність тілу), то останні мали намір говорити про заперечення ідеї саме атману.

Дослідники релігійної традиції Індії визнають, що міфічні рамки індійської космології не були зняті із виникненням буддизму. Відтак значення останнього обмежується конкретним часом його виникнення. Подія появи буддизму підпорядкована закону певного світопорядку, яким обмежується термін його існування і функціональності. Проголошена Буддою дгарма залишається частиною тієї всезагальної дгарми, завдяки якій з необхідністю відбувається все, що має відбутися. Звільнення, яке досягається людиною при слідуванні їй за Буддою, обмежується його власною особистістю: воно змінює не дійсність, а внутрішнє ставлення до неї. Відтак буддизм залишається «релігією вічного світового закону», як це слушно відзначає Хорст Бюркле. І якщо на визначеному Буддою шляху людина перестає сприймати цей закон, але це одначе не відміння його неперехідну дійсність (Бюркле Хорст. Человек в поисках Бога. - С.139).

Основним ядром буддистської літератури є Трипітака («Три кошики закону»), складена учнями Будди і записана у 80-му році до нашої ери на Цейлоні. Буддистський канон складається з трьох частин: 1. Віная-пітака (Кошик дисциплін) – містить правила поведінки, обов'язкові для членів буддистських громад (сангхі). 2. Абхїдхїдгамма-пітака – метафізичні і етико-психологічні проблеми дгарми (вчення). 3. Сутта-пітака (Кошик текстів) подає у найбільш повному вигляді Вчення (дгарму). Це – своєрідна енциклопедія буддизму. До неї входять п'ять, оголошених святими, збірників сутр (текстів).

Хоч буддизм і є світовою релігією, але він має свої особливості, які не притаманні іншим такого рівня релігіям. Насамперед ця специфіка виявляються в його філософічності, у такому вирішенні проблем природи релігії, які не притаманні послідувачам за ним таким світовим релігіям як християнство та іслам. Про особливості образу Будди, на відміну від образу Ісуса, слушно писав Романо Гвардіані у своїй книзі «Господь»: «Є лише один, кого, подумавши, можна поставити поруч з Ісусом. Це – Будда. Ця людина утримує в собі найвеличнішу загадку... Може бути так, що Будда буде останнім, з ким прийдеться з'ясовувати свої відносини християнству. Ще ніхто не сказав, яке його значення для християнства... Бо ж лише тим одним, хто по-серйозному поспробував накласти руку на саме буття, є Будда... Ніхто не зрозумів і не засудив з християнської точки зору його вчення про нирвану, про останнє просвітління, про припинення самообдурення і буття. Якби хтось захотів це зробити, той мав би набути повну свободу у любові Христовій, але водночас перейнятися глибоким благоговінням до цієї титанічної людини, яка народилася у шостому столітті до Різдва Христового» (Guardini R. Der Herr. - Wurzburg, 1961. - S. 360).

7.2. Християнство як релігійно-моральна парадигма.

Таки був правий Л.Фейєрбах, коли зауважував, що успіх християнства полягає в обстоюванні ним моралі і в його «вмінні» доходити до «серця» людини. Новизна, популярність християнства від самих його початків проявляється саме в тому, що воно проголосило іншого Бога – Бога Добра, Любові й Милосердя, який і є, власне, Добром, Любов'ю і Милосердям у найвищому їх розумінні і найдосконаліших їх проявах.

Центром християнського віровчення постає Бог, який любить людину, який прагне їй добра і водночас виступає реалізатором цього добра та щастя в її житті. Відтак сутність християнства зводиться до відкриття людиною цього Доброго, Благого Бога, який екзистенційно уможлиблює і коригує все її буття. З огляду на означений ідейний момент, це дає нам повне право говорити саме про гуманістичну доміную релігій Євангелій, саме про антропологічну суть християнського віровчення, бо ж віруючий, навертаючись до Бога через Христа, по суті, звертається до самого себе, прагнучи відкрити Бога в собі, усвідомити, що він є його образом і подобою й зреалізувати їх (ці образ і подобу) в собі. Втім стати подібним до Бога, зреалізуватися як його образ і подоба – значить стати уособленням його самого, тобто стати тим Добром, Любов'ю і Милосердям, уособленням яких є сам Всевишній.

Проте оскільки Добро, Любов і Милосердя є категоріями моральними, то ми можемо розглядати християнського Бога-Отця водночас і як персоніфіковану людську мораль, але осмислену й подану не лише з позицій ідеального Блага, ідеї вселенської Справедливості, переломлених через

призму іудейського етичного монотеїзму, а водночас і з позицій узагальненої людської моралі античного світу. В цьому сенсі цілком слушно констатувати, що християнство, зробивши з моралі Бога чи ж євангельську ідею Бога перетворивши на мораль, в такий спосіб утворило релігію Христа як релігію Моралі.

Доказом того, що християнський Бог-Отець є персоніфікацією здебільшого людської моралі, принаймні на рівні окремих уривків з новозавітних текстів, може виступати вже хоча б те, що загальний зміст книг Нового Завіту розгортається на фоні рабовласницького ладу з притаманними для нього міжлюдськими відносинами і суспільною мораллю. Так, взаємини між Богом та віруючими - як в іудейському Святому Письмі, так і в християнських текстах - виписані за схемою відносин між рабовласником та його рабами, а чи ж царем та його підданими. На рівні й іудейської Біблії, і християнського Нового Завіту віруючий називається «рабом Божим», Всевишній його «любить», «милує», якщо той вірний йому, але й жорстоко карає за непослух. Відтак до Бога не дарма на рівні Святого Письма застосовуються поняття, притаманні саме для рабовласницького і феодального суспільства, а це: «Вседержитель», «Цар», «Господь» (у сенсі «Пан» як «Володар») і подібні до них. Саме тому й «майбутній вік», Новий Єрусалим чи Царство Небесне вимальовується, як справедлива монархія начолі з Ісусом Христом як справедливим царем. На разі ми маємо справу з утопією про справедливу християнську монархію, з християнським проектом справедливого суспільства.

В цьому контексті чи взагалі можна говорити про християнського Бога-Отця як про вищі Добро, Любов і Милосердя, коли відносини між ним і людьми вже на рівні новозавітного канону виписані за схемою відносин між рабовласником та його рабами, а чи ж царем (феодалом) та його підданими? Якщо Бог-Отець за Євангеліями є персоніфікованим Добром, Любов'ю і Милосердям, то він ніяк не може говорити до людини з позицій деспотичної сили і влади – як цар, кат чи рабовласник, бо ж Любов не може бути деспотичною, а завжди взаємною, обопільною, рівноправною для обох сторін, а тому довірливою, справедливою, безкорисливою і навіть жертвовною чи ж саможертвовною. Останнє доводить теза євангельського Ісуса про те, що він є «Пастирем Добрим», який «кладе життя власне за вівці» (Ів. 10:7-11) і ряд інших віршів з Євангелій, зокрема такі: «Так бо Бог полюбив світ, що дав (віддав на жертвовну смерть – П.П.) Сина Свого Однородженого, щоб кожен, хто вірує в Нього, не згинув, але мав життя вічне» (Ів. 3:16); «А Бог доводить Свою любов до нас тим, що Христос умер за нас, коли ми були ще грішниками» (Рим. 5:8); «Той же, Хто Сина Свого не пожалів, але видав Його за всіх нас, як же не дав би Він нам із Ним і всього?» (Рим. 8:32).

З огляду на це, «хрест», як знаряддя страти Христа, в євангельській традиції виступає саме тому символом жертвовної, безкорисливої любові Бога до людини. Підкреслимо, мова йде не про абстрактну божественну любов до всього людства, не про любов Бога до світу чи соціуму, а завжди про любов

до конкретної людини. Євангельське віровчення про любов Бога до людини, про жертвовну смерть Христа за всіх – за кожную людину, можливо, й виявилось отією новою, до того не чуваною ідеєю, яка від самих початків надала християнству новизни, актуальності, затребуваності не лише серед іудеїв, а й представників античного світу. Християнська ідея про Бога-Отця без перебільшення запустила механізм вивільнення людини з тенет родо-плем'яних відносин. Завдяки їй особа поступово починала мислити себе вже не в категоріях родо-плем'яних відносин, не ідеєю громадівського колективного, а відкривала в собі свою самість, унікальність, своє індивідуальне «Я».

Таким чином, категорія божественного Добра в християнстві несе в собі морально-етичну визначеність, що, значною мірою, нагадує деякі положення філософії Сократа. Подібне уявлення про божество як уособлення Добра, як Всевишнього Отця, як Батька для кожного віруючого було новим і до цього не знаним для релігійних систем.

Але тоді тут виникає питання: чому, на якій підставі жертвенна Любов Бога, про яку ми читаємо на сторінках Євангелій, чомусь зникає в апостольських текстах, а на її місце приходять якась ідея про любов рабовласника до свого раба? Причина тут одна: під дією процесів масованої еллінізації початкове Ісусове християнство втрачає свою апостольську простоту, віддаляється від тих, закладених його засновником принципів (в тому числі й моральних), втрачає свою етнокультурну оригінальність, а його сакральні тексти зазнають суттєвої ідейної трансформації. Тому, на наш погляд, оті віроповчальні положення про покірність «сильним світу цього», та ще й із застереженням: «хто противиться владі, той противиться Божій постанові», про божественну легітимізацію рабства і про сакралізацію ідеї світської монархії, є скоріше або пізнішими інтерполяціями в канонічні християнські тексти, або ж видозмінами оригіналу з урахуванням реалій, коли християнство вже стало офіційною римською імперською ідеологією, а відтак тоді постала проблема якось пом'якшити, затушувати початковий євангельський негативізм щодо всього земного, на зразок того, який озвучує апостол Іван: «Не любіть світу, ані того, що в світі. Коли любіть хто світ, у тім немає любови Отцівської» (1 Ів. 2:15).

Вселенські собори 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 тим знесилювати й колоти розшматовувати імперію. В цьому відношенні християнське віровчення, сама ідея Христової Євангелії підганялася під політичний та ідеологічний стандарт імператорського трону. Здійснювалося це через ухвали Вселенських Соборів, на яких, з одного боку, викристалізовувалося віроповчально чи догматично «потрібне» чи «вигідне» для Риму християнство, а з іншого –

чинився осуд над початковим Ісусовим християнством, над його оригінальним віровченням, над його початковою євангельською мораллю.

З огляду на цей момент, можна загалом констатувати, що християнська морально-етична парадигма, християнські ідеали братства і справедливості, християнські ідеї Добра й Любові насправді так і «не були здійснені ніколи й ніде, хоча здавалося б, для цього були всі умови: покровительство властей, ідеологічна монополія. (За винятком хіба-що первіснохристиянських громад – П.П.) не було досягнуто навіть наближення до цих ідеалів, хоча Церква використовувала у своїх цілях всі мислимі засоби. Проголошені Євангелією заповіді любові, прощення, безкорисливості отримали всезагальне визнання як вищі принципи людського спілкування, однак у житті незмінно панували прямо протилежні вдачі» [Шердаков В.Н. Социально-психологический анализ христианской морали // Социально-психологические аспекты критики религиозной морали. - Вып. 1. - Л., 1974. - С. 3].

Справді, як можна говорити про християнського Бога як про вищі Любов, Добро і Милосердя, коли вже на сторінках канонічних текстів цей Бог постає, по суті, не лише уособленням всіх земних царів-тиранів і деспотів-рабовласників, а найголовнішим з-поміж них? «Він Господь (Пан, Господар – П.П.) над панами та Цар над царями», - наголошує апостол Іван (Об. 17:14). Словами євангелістів і апостолів (або начебто їхніми устами) в християнських текстах сакралізуються феодально-монархічний устрій, а рабовласницький лад подається як єдино прийнятний для Бога порядок організації суспільства.

Так, вже апостол Павло зводить чинний рабовласницький порядок у ранг заповіді: «Усі раби, які під ярмом, нехай уважають панів своїх гідними всякої чести, щоб не зневажалися Боже Ім'я та наука. А ті, хто має панів віруючих, не повинні недбати про них через те, що браття вони, але нехай служать їм тим більше, що вони віруючі та улюблені, що вони добродійства Божі приймають» (1 Тим. 6:1-2); «Раби щоб корилися панам своїм, щоб догоджали, не перечили, не крали, але виявляли всяку добру вірність, щоб у всьому вони прикрашали науку Спасителя нашого Бога» (Тит. 2:9-10).

Але якщо через покірність раба своєму рабовласнику «прикрашається», тобто шанується «Боже Ім'я» та «наука Спасителя нашого Бога», цебто Євангелія, то в чому ж тоді виявляється справедливість християнства до знедолених? – Воно реально не змінює на краще їхнє життя, не робить їх заможнішими в матеріальному сенсі, не скасовує їхньої залежності від багатіїв і сильних світу цього. А це тому, що будь-який володар за визначенням є «Божим слугою» і не існує «влади, як не від Бога, і влади існуючі встановлені від Бога».

«Нехай кожна людина кориться вищій владі, бо немає влади, як не від Бога, і влади існуючі встановлені від Бога. Тому той, хто противиться владі, противиться Божій постанові; а ті, хто противиться, самі візьмуть осуд на себе. Бо володарі пострах не на добрі діла, а на злі. Хочеш не боятися влади?

Роби добро, і матимеш похвалу від неї, бо володар Божий слуга, тобі на добро. А як чиниш ти зло, то бійся, бо дарма він носить меч, він бо Божий слуга, месник у гніві злочинцеві! Тому треба коритися не тільки ради страху кари, але й ради сумління. Через це ви й податки даєте, бо вони служителі Божі, саме тим завжди зайняті. То ж віддайте належне усім: кому податок - податок, кому мито - мито, кому страх - страх, кому честь - честь» (Рим. 13:1-7).

Відтак християнину належить коритися будь-якій владі, оскільки якою б та не була по відношенню до людини – вона встановлена від Бога. Це надто важлива ідея в усьому християнському віровченні, яка не просто закріплює непорушність рабовласницького ладу і монархічно-феодального устрою, а й подає їх як божественні установи. «Шануйте всіх, братство любіть, *Бога бійтеся, царя поважайте. Раби, коріться панам із повним страхом, не тільки добрим та тихим, але й прикрим*» (1 Пет. 2:17-18).

Покірність рабів своїм власникам ухвалюють і собори, подаючи при цьому це як заповідь, недотримання якої карається прокляттям, відлученням від Церкви, анафемою: «...Хто вчить раба, під приводом благочестя, зневажати пана (господаря – П.П.), ухилятися від служіння (йому – П.П.), і не із старанністю і будь-якою честю служити панові своєму: нехай буде під клятвою (проклятий – П.П.)» (Правила святого Помісного собору Гангрського (340 р.) - 3).

Подібна постановка питання щодо покірного ставлення віруючих до земної влади була закладена самим Ісусом: «Віддайте кесареві кесареві, а Богові Боже» (Мт. 22:21). Але якщо Назарянин розводить царство кесаря і Царство Боже, витлумачуючи перше, як і все земне, ареною гріха, скорботи і зла, то апостоли, в тому числі й Павло, перетворюють це кесареве царство вже на «владу, що встановлена від Бога», абсолютизуючи в такий спосіб монархічний устрій і надаючи йому статусу божественного інституту.

Вважаємо, чітке розмежування влади Бога і влади кесаря на рівні християнського віровчення існувало лише до часу Вселенських соборів. Якщо й існувало протистояння християнства, як Царства Божого на Землі, з царством кесаря, як царством Сатани, то це було тільки впродовж перших трьох століть, коли віруючі не шанували кесаря, оскільки не визнавали над собою його влади. Саме за це вони терпіли гоніння, піддавалися тортурам і стратам. Рим вважав християнство диким віруванням на тій підставі, що воно чинило опір імператорському культу.

Однак все це було до того часу, доки на імператорський престол не зійшов Константин. В період його правління християнство обстоює вже зовсім іншу, навіть протилежну позицію – позицію спроб примирення двох царств, а насправді - «освячення» правління тих, проти кого шляхом непротивлення і непротидії виступав свого часу Ісус.

Якщо за апостольських часів Царство Христа було не від цього світу, то християнство з часу Константина, ставши не просто релігією язичників й ідеологією антисемітів, а служницею всіх «сильних світу цього», в такий

спосіб саме перетворилося на «царство кесаря» (якщо не за фактом, то, принаймні, духовно). «Християнство, - слушно зауважує М.Бердяєв, - колись зробило найбільшу духовну революцію, воно духовно звільнило людину від необмеженої влади суспільства і держави, яка в античному світі поширювалася і на релігійне життя. Воно відкрило в людині духовне начало, яке не залежить від світу, від природи і суспільства, а залежить від Бога. Це й є істина християнського лише персоналізму, незнайома стародавньому, дохристиянському світу. Але у своїй історичній долі християнство спотворювалося пристосуванням до царства Кесаря, схилялося перед державною силою і намагалося сакралізувати цю силу. Так утворювалися примусові християнські теократії, так дійшли до пристосування і виправдання капіталістичного режиму, який знаходиться в найгострішому протиріччі з християнством. Рокове значення мали слова ап. Павла: "Бо немає влади, як не від Бога", які не мали жодного релігійного значення, а лише тимчасове, історичне значення. Слова ап. Павла стали джерелом опортунізму. На Павловому християнстві затвердилися два шляхи: або аскетичний шлях відходу зі світу, що виправдовує аскетично-метафізичне світобачення, або шлях пристосування до сил, що панують у світі» [Бердяєв Н.А. Царство духа и царство кесаря. - М., 1995. - С. 18-19].

Візьмемо на себе сміливість продовжити думку російського філософа. Християнство в процесі свого пристосування до «царства кесаря» не просто опинилося на роздоріжжі, поставило себе перед вибором або обстоювати справді апостольську ідею зречення земного, або ж навпаки – зв'язатися з ним (земним) навіки вічні. Весь парадокс полягає навіть не в тому, що християнство, як виявилось, вибрало шлях співпраці з царством кесаря. Воно стало переслідувати тих, хто залишився на шляху апостольської традиції зречення земного, роблячи це так само через залякування, гоніння, тортури і страти інакшовіруючих християн, словом, тими ж само методами, які колись проти нього самого застосовував Рим.

Жодна релігія не удостоювалася такої честі від імператорів, починаючи з Константина, за винятком хіба що тільки їх власних культів, щоб посісти місце не лише офіційної релігії, а навіть більше – стати імперською ідеологією, яка, сакралізуючи владу кесаря, перетворила, за зразком єврейських царів, кесаря, а опісля й всіх інших «християнських» монархів, на «помазаників Божих». «Церковна політика найбільш пристосовувалася до царства Кесаря. В цьому відношенні особливе значення мала справа Константина. Імперія стала християнською за своєю символікою. Але, що ще важливіше, так це те, що церква стала імператорською. Отці та вчителі церкви перестали бути захисниками свободи совісті, якими були раніше. Дух ущемлений Кесарем, відбувається злиття двох царств. Кесар сакралізується церквою. Вселенські собори збираються візантійськими імператорами, які вважаються церковним чином. Утворюється християнство типу Східного і Західного типу з ухилами до цезарепапізму і папоцезаризму. Влада кесаря отримує церковне освячення. Можна навіть сказати, що утворюється

особливе таїнство, таїнство царської влади. І це повинно було готувати революційне повстання. Але визнання священної влади монарха переходить у визнання священної влади народу, зрештою потім і влади пролетаріату. Їхній суверенітет і священний характер влади залишається» [Там само. - С. 23].

Важливо відзначити, що, на думку М.Бердяєва, саме християнство, сакралізувавши всупереч новозавітним настановам світську владу і державу, водночас тим само перетворило їх на свій інструмент тотального контролю над особистістю. Між тим слід усвідомлювати, що влада кесаря, царська чи монарша влада взагалі, в контексті ранньохристиянського віровчення постають антиподами влади Бога. Ми вже наголошували, що тезою про «віддавання» окремо того, що належить Богові, і того, що є кесаревим, Спаситель проводить грань між владою Бога і владою світською. А оскільки він є царем Небесного чи Божого царства, а всі християни є його вірнопідданими, то існуючий конфлікт між боголюдиною Ісусом Христом і кесарем як людинобогом на суспільному рівні окреслюється постійним протистоянням між тими, хто є Христовими, тобто тими, хто за заповіддю зрікається всього земного, в тому числі й себе самого, і тими, які є кесаревими, тобто представниками світу, нехристиянами. Оце й є головним мотивом постійного конфлікту між цими двома «царствами», а відтак причиною гонінь, переслідувань перших з боку «царства кесаря». Можна зробити висновок, що Ісус, очевидно усвідомлюючи наскільки не вписується у світоглядні рамки людства обстоювана ним ідея зречення земного, постійно наголошує на мужності, на «блаженстві» того, хто за прикладом нього буде так само не любити світ і не вважати себе частиною його. На сторінках Євангелій складається навіть враження, що Спаситель постійно готує своїх учнів до того, що їх будуть ненавидіти і гнати саме за нелюбов до світу (Мт. 5:10-12, 10:17-22).

Перші століття справді були періодом жахливих гонінь для християни. Це фіксують передусім апостольські послання (1 Пет. 2:21; 1 Пет. 4:12-14; 1 Сол. 3:3-4; 2 Тим. 3:12). Щоправда, випадають з цього контексту деякі тексти у посланнях Петра і Павла, які неначе подають конкретну інструкцію, яким саме чином християнин може обійти, убезпечити себе від можливих переслідувань за віру, а саме, коли він буде коритися владі «сильних світу цього» і навіть буде молитися за них. «Отож, коріться кожному людському творінню ради Господа, чи то цареві, як найвищому, чи то володарям, як від нього посланим для карання злочинців та для похвали добродійців» (1 Пет. 2:13-14); «Нехай кожна людина кориться вищій владі, бо немає влади, як не від Бога, і влади існуючі встановлені від Бога. Тому той, хто противиться владі, противиться Божій постанові; а ті, хто противиться, самі візьмуть осуд на себе. (Рим.13:1-2); «Отже, перш над усе я благаю чинити молитви, благання, прохання, подяки за всіх людей, за царів та за всіх, хто при владі, щоб могли ми провадити тихе й мирне життя в усякій побожності та чистості. Бо це добре й приємне Спасителеві нашому Богові» (1 Тим. 2:1-3).

Втім, тут жодним чином так і не конкретизується те, як саме, яким чином віруючий мусить коритися владам і правителям. Між тим ці та подібні до них місця повсякчас були отими стрижневими місцями з новозавітного канону, якими Церква, починаючи від Константина, сакралізувала монархію, освячувала царів як помазанців Божих, різного роду можновладців, а поруч – легалізувала державний інститут експлуатації людини людиною, цебто рабство, подаючи його як богоугодний стан суспільства.

Справді, дивує те, як релігія любові на рівні новозавітного канону заохочує рабів-християн не противитися своїм власникам, а бути покірливим їм у всьому. «Раби, слухайтеся тілесних панів зо страхом і тремтінням у простоті серця вашого, як Христа! Не працюйте тільки про людське око, немов чоловіковгодники, а як раби Христові, чиніть від душі волю Божу» (Еф. 6:5-6); «Раби, слухайтеся в усьому тілесних панів, і не працюйте тільки про людське око, немов підлещуючись, але в простоті серця, боячися Бога! І все, що тільки чините, робіть від душі, немов Господеві, а не людям! Знайте, що від Господа приймете в нагороду спадщину, бо служите ви Господеві Христові» (Кол. 3:22-24). Складається враження, що християнський Бог Любові століттями закривав очі (та й закриває понині) на відносини між християнином-рабовласником та християнином-рабом, християнином-капіталістом та християнином-робітником, християнином-царем, королем, президентом та простим у прямому й переносному сенсі слова християнським людом. А скільки на хвилі отакої пасивності, закликів до впокорення, непротидії, задовільнення своїм становищем було замордовано і вбито людей? А скільки було знищено в часи колоніальних кампаній представників так званих «нецивілізованих народів», а скільки було насильно під страхом смерті навернуто в християнство? Щодо останнього, то за свідченнями далеко й ходити не треба. Досить згадати те, з якою «любов'ю» наvertsалася князем Володимиром в християнство Київська Русь або ж як іспанськими та португальськими колонізаторами «по-євангельському», «з любов'ю» перетворювалися на християн корінні народи Нового світу, а чи ж британськими колоністами народи Африки, Азії та Океанії, не забуваючи водночас з наверненням до Христа робити їх до всього ще й рабами для себе з тим, щоб потім продавати як худобу.

«Будь-яка зміна – революційна чи реформаторська – в царстві кесаря спочатку викликала опір з боку церкви, засудження нововведення як вияву духу антихриста. Але коли стабілізувалася і зміцнювалася нова влада кесаря, церква раптом помічала що це і є та влада, яка також від Бога, і санкціонувала її. Таким чином, виходило, що церква лише санкціонувала те, що чинили інші, позацерковні і позахристиянські сили, і не мала власного ідеалу суспільства і держави. Коли вона його, видимо, мала, - в християнських теократіях минулого – було ще гірше, бо ці теократії були християнськими лише за вивіскою і заперечували свободу. Теократія була однією зі спокус, через які проходило християнське людство. Спокусою була не лише теократія в середньовічному сенсі слова, але й християнські держави, які

завжди бували християнськими лише символічно, а не реально, і компрометували християнство» [Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря. - М., 1995. - С. 22].

Дамо тут слово новозавітним текстам без належного їх коментування, бо ж і так зрозумілим є їх зміст: «Раби, коріться панам із повним страхом, не тільки добрим та тихим, але й прикрим» (1 Пет. 2:18); «Усі раби, які під ярмом, нехай уважають панів своїх гідними всякої чести, щоб не зневажалися Боже Ім'я та наука. А ті, хто має панів віруючих, не повинні недбати про них через те, що браття вони, але нехай служать їм тим більше, що вони віруючі та улюблені, що вони добродійства Божі приймають. Оцього навчай та нагадуй!» (1 Тим. 6:1-2); «Раби щоб корилися панам своїм, щоб догоджали, не перечили, не крали, але виявляли всяку добру вірність, щоб у всьому вони прикрашали науку Спасителя нашого Бога» (Тит. 2:9-10).

Проте слушно постає питання, як це узгодити з тими євангельськими положеннями, які дихають нетерпимістю до багатіїв, пророкують їм місце в аду (гадесі) лише за те, що вони є багатими (навіть не за їхні гріхи, якщо не зважати, що для перших християн багатство і гріх очевидно розумілися, як синоніми)? «А ну ж тепер ви, багаті, плачте й ридайте над лихом своїм, що вас має спіткати: ваше багатство згнило, а ваші вбрання міль поїла! Золото ваше та срібло поіржавіло, а їхня іржа буде свідчити проти вас, і поїсть ваше тіло, немов той огонь! Ви скарби зібрали собі на останні дні! Ось голосить заплава, що ви затримали в робітників, які жали на ваших полях, і голосіння женців досягли вух Господа Саваота! Ви розкошували на землі й насолоджувались, серця свої вигодували, немов би на день заклання. Ви Праведного засудили й убили, Він вам не противився! Отож, браття, довготерпіть аж до приходу Господа! Ось чекає рільник дорогоцінного плоду землі, довготерпить за нього, аж поки одержить дощ ранній та пізній. Довготерпіть же й ви, зміцніть серця ваші, бо наблизився прихід Господній!» (Як. 5:1-8); «А понижений брат нехай хвалиться високістю своєю, а багатий пониженням своїм, бо він промине, як той цвіт трав'яний, бо сонце зійшло зо спекотою, і траву посушило, і відпав цвіт її, і зникла краса її виду... Так само зів'яне й багатий у дорогах своїх!» (Як. 1:9-11); «Послухайте, мої брати любі, чи ж не вибрав Бог бідарів цього світу за багатих вірою й за спадкоємців Царства, яке обіцяв Він тим, хто любить Його? А ви бідаря зневажили! Хіба не багаті переслідують вас, хіба не вони тягнуть вас на суди? Хіба не вони зневажають те добре ім'я, що ви ним називаєтесь?» (Як. 2:5-7).

З огляду на цю суперечність, ми тому й констатуємо, що ці (і подібні до них) місця про специфічну феодално-рабовласницьку мораль в християнських текстах з'явилися тоді, коли християнство, передусім із політичних причин, не засуджувало (не хотіло вже засуджувати) ні можновладців зокрема, ні світську владу загалом. І мусять відноситися до періоду, коли християнство вже міцно тримало статус офіційної релігії Римської імперії, тобто освячувало імператорський трон, підтримувало імперську політику Риму, а відтак чинні в межах його схеми відносин між

людьми, а передусім рабовласництво як суспільно-економічну формацію, засновану на експлуатації примусової праці рабів.

Яскравим прикладом такої метаморфози є Нагірна проповідь, в якій в оригіналі проголошується ідея про «блаженство бідних», але в пізнішій редакції в ній вже знята початкова антитеза між бідними як святими і багатими як грішниками. Ця ідея була змінена на «блаженство бідних духом». З одного боку, в Луки читаємо: «**Блаженні убогі** (бідні – П.П.), Царство Боже бо ваше. **Блаженні голодні** тепер, бо ви нагодовані будете. Блаженні засмучені зараз, бо втішиться ви. ... Горе ж вам, багатіям, бо втіху свою ви вже маєте. Горе вам, тепер ситим, бо зазнаєте голоду ви. Горе вам, що тепер потішаєтеся, бо будете ви сумувати та плакати» (Лук.6:21, 24-25). А з іншого – у Матвія стоїть таке: «**Блаженні вбогі духом**, бо їхнєє Царство Небесне. Блаженні засмучені, бо вони будуть утішені. ... **Блаженні голодні та спрагнені правди**, бо вони нагодовані будуть» (Мт. 5:3, 6). Тут мало того, що блаженство «убогих» (бідних) перетворюється на блаженство «убогих (бідних) духом», а блаженство «голодних» – на «голодних та спрагнених правди», поруч ще відсутній блок прокльонів на ситих (багатих), який присутній у Луки. Показово, що в апокрифі «Дії Павла та Фекли», який відноситься десь до IV ст., у переліку блаженств блок про «блаженство бідних» взагалі відсутній (Див.: Дії Павла та Фекли. - 5-6).

Можна стверджувати, що доконстантинівський період Церкви, а в ширшому розумінні – дособорний чи донікейський, слід розуміти тією межею, вододілом, який ділить християнство не лише історико-хронологічно, а передусім й ідеологічно, доктринально. Правий був Ф.Енгельс, коли зауважив, що християнство, яке існувало до Константина, «як небо від землі відрізнялось від пізнішої, зафіксованої в догматах світової релігії Нікейського собору; воно до невпізнанності не схоже на останнє. У ньому немає ні догматики, ні етики пізнішого християнства; але зате є відчуття того, що ведеться боротьба проти всього світу і що ця боротьба увінчається перемогою; є радість боротьби і впевненість у перемозі, що повністю втрачені сучасними християнами...» [Енгельс Ф. До історії первісного християнства // Маркс К. Енгельс Ф. Твори: В 30-ти т. - К., 1965. - Т.22. - С. 453-454].

Дійсно, вже на підставі канонічних новозавітних текстів відчутна нелюбов християн до всього земного, нетерпимість до можновладців і багатіїв, які в оцінках євангельського віровчення постають грішниками вже на тій підставі, що перші представляють світську владу, яка завжди є антиподом владі божественній, а другі є грішниками тому, що є багатими, а багатство в уявленнях перших християн завжди є неправедним (це, до речі, є якраз одним із тих характерних моментів, що відрізняло християнство від іудаїзму, оскільки, як відомо, іудаїзм оцінює багатство (у тому числі й рабовласництво) як один із критеріїв праведності особи (Пр. 10:22; Бут. 24:35); не дарма, що практично всі відомі біблійні праведники були надто

заможним людьми², не говорячи вже тут про те, що часом були представниками світської влади або ж уособлювали її в ролі царів. Книга Йова прямо засвідчує, що Бог благословляє людину великим багатством із-за її праведності перед ним (Йов 42:10-17).

То ж, обстоювана християнством ідея зречення земного, негативне ставлення до світу, не бажання жодним чином розуміти себе частиною його, якраз і були головною причиною переслідувань віруючих і в іудейському середовищі на теренах Палестини, і загалом по всій імперії. Так чи інакше, але, обстоюючи подібні погляди, християни ставили себе в жорстку опозицію до офіційної влади і, перш за все, до особи імператора як верховного правителя, чого, треба сказати, в історії людства ще не було. Але не одне лише зречення чуттєвого світу складало небезпеку для Риму. Раннє християнство геть ламало чинні соціальні й економічні схеми відносин у суспільстві. Проголошуючи принципи егалітаризму, на рівні громад здійснювалася спроба розбудови такого суспільства, в якому взагалі не буде багатих, а всі будуть бідними матеріально, при цьому навіть ті, хто й мали щось у своїй власності – продавали це і передавали виручені кошти в казну громади, добровільно перетворюючи себе на бідних.³ В такий спосіб робилася спроба зробити всіх рівними не лише перед Богом, а й перед іншими представниками християнської громади.

Відзначимо, що християнству все-таки вдалося реалізувати у своєму вченні колишнє Платонове положення про Добро. Християнський досвід єднання з Богом неминуче приводить віруючого до відкриття істинного Добра і неперевершеного, постійного відчуття Щастя. Проте феномен переживання істинного Щастя у світлі божественного Добра не може бути відкинутий як щось неістотне й малозначуще. Якби цей аспект у християнському віровченні був відсутній чи навіть всього-на-всього ілюзорний, хибним, то навряд чи християнство існувало б протягом ось вже двох тисяч років. Унікальність християнства криється саме в проголошенні та реалізації такого устремління до Щастя.

Якщо підходити до аналізу самого поняття Щастя як такого, з позиції буття людини в чуттєвому соціальному середовищі, то навряд чи ми будемо об'єктивними в наших спробах здійснити це. Поняття Щастя, а говорячи по-платонівськи – істинного Добра, не підлягає розумінню суто матеріалістичному, оскільки Щастя і Добро для людини криється в набагато ширшому й глибшому розумінні. Дати людині матеріальні блага, навіть якщо

² Авраам, Ісаак, Яків, Йосип, Вооз, Давид, Соломон, Езекія, Йосафат, Йов, Йосип Ариматейський, Закхей та ін.

³ Як відомо, перші християни, ще до виникнення назви «християни», називали себе «ебіонітами», тобто «бідними», «убогими» чи «жебраками» (староєврейське אֲבִיּוֹנִים ('ebuōwn) – буквально «жебрак», «нужденний», «бідний», «неімущий», «убогий»). «І пізнавши ту благодать, що дана мені, - пише він, - Яків, і Кифа, і Іван ... подали мені та Варнаві правиці спільноти, щоб ми для поган працювали, вони ж – для обр'язаних, тільки щоб ми пам'ятали про *вбогих...*» (Гал. 2:9-10).

й усі, це ще не є гарантією того, що вона знайде в цьому повне відчуття свого Щастя.

Щастя як ідея – поняття духовного порядку. Ісус Христос заявив, що воно не залежить від кількості майна і від устремління володіти Добром, що складається з матеріальних речей. Справжнє Щастя для людини полягає саме у володінні ним, у постійному відчутті перебування в цьому стані. Істинне Щастя, згідно з християнством (до речі, подібні судження віднаходимо й у ряді текстів Платона), не підлягає якимсь змінам від впливу законів чи обставин, що діють у чуттєвому світі, оскільки воно знаходиться поза їхньою сферою. Щастя, оскільки воно, насамперед, є явищем духовним, своє місце має займати також у духовному світі людини.

«Добро не є існування, воно – за межами існування, перевищуючи його гідністю і силою», - відзначає Платон [Платон. Государство // Платон. Сочинения: В 3-х т. - Т.3.Ч.1. - С. 317]. Заслуга філософа полягає в тому, що він першим став говорити про можливу *реалізацію* для людини Щастя саме на духовному рівні. Заслуга ж християнства полягає в тому, що воно поставило за мету дати кожному можливість реально відчутти Щастя і жити в ньому відповідно зі своїми бажаннями. «Прийдіть до мене всі втомлені й обтяжені, і я облегу вас», - проголошує Христос (Мт. 11:28).

Заспокоєність, за словами Христа, є одним з атрибутів Щастя. Заспокоєність – то відхід від клопотів і матеріальних проблем. Проте людина знаходить її лише тоді, коли вона сконцентрує свою свідомість на божественному, бо тільки в ньому та з нього витікає незмінність і стабільність того Добра, до якого вона прагне всім своїм еством.

Без перебільшення можна висновувати, що Ісус з Назарету не задавався ціллю творити нову релігію. Він, як і чимало мислителів його часу, розумів, що суперечності суспільного життя неможливо подолати засобами політичної боротьби, а особистість не може протистояти загальній необхідності світового порядку, який включає в себе і необхідність усіх людських дій. Лише через зміну світоглядних парадигм, через зміну норм і принципів особистої поведінки індивідів можна справді щось змінити в цьому світі. А оскільки на перше місце в обстоюваному ним віровченні виходять питання моралі та етики, то ми можемо говорити саме про морально-етичну основу його віровчення. Всупереч чинним в його час світоглядним традиціям, Назарянин не вірить, що рабовласництво є природною, вічною і необхідною ланкою історичного розвитку суспільства. Незважаючи на те, що в античному світі на рабів дивилися як на недолюдків, а біднота і простолюд не заслуговували на бодай найменше милосердя і захист з боку привілейованих станів, то Ісус проголошує, що всі люди є рівноправними перед Богом, рівними перед моральним законом.

Його віровчення, відтак, здійснювало ставку не на людське суспільство в цілому, не на якийсь окремих народ, а винятково на індивідів. В цьому сенсі доволі дивно, далеко не по-євангельському буде виглядати будь-яка спроба одноактної християнізації тієї чи іншої нації, прищеплення враз до

цілих народів принципів християнської моралі. Цей процес не просто глибоко особистісний, а ще й доволі інтимний, оскільки зводиться до переживання віруючим постійного особистісного єднання з Христом. Віруючий у Христа реально переживає його смерть в собі, як свою власну, вмирає разом із ним у водному хрещенні і реально воскресає з Христом до нового праведного свого життя, причому один раз, а не циклічно, як це було в язичницьких містеріях.

Християнська морально-етична доктрина визнає найвищим добром, благом таку форму вищого буття, в межах якого відбувається досконале, гармонійне і обов'язково вільне (свобідне) спілкування людей між собою, людей з Богом і з цілим світом. Регулятором відносин християнина у світі, а також з іншими людьми, виступає «закон любові», згідно з яким, усе підпорядковується тезі непротивлення злу (Мт. 5:39). Більше того, для віруючого авторитетом у його стосунках з іншими людьми виступає сам Христос, який, якщо судити за Євангеліями, не вважає достатнім просте непротивлення злу. «Він спонукає і заохочує, - як це відзначає Ф.Кампаус, єпископ Лімбурзький, - до нової ініціативи, до нових дій» [Kamphaus F. Selig Die Friedensstifter. Ein Friedliches Streit – Gespräch über den Frieden // Herder Korrespondenz. - 1982. - №10. - S. 501]. І це він показав на 4-х прикладах: і коли вдарить тебе хтось у праву щоку твою, то підстав йому й другу (1); і коли захоче хтось забрати сорочку твою, то віддай йому й плаща свого (2); і коли силуватиме тебе хтось подорожувати милю одну, то йди з ним навіть дві (3); і коли проситиме хтось у тебе щось, то віддай йому все (4). Означеними повчаннями визнається недопустимість відповідати злом на зло. Проте слова Христа можна вірно зрозуміти тільки тоді, коли будеш мати перед очима його самого. «Його вказівки пов'язані з його особою. Антитези Нагірної проповіді не є сукупністю всезагальних сентенцій та мудрих висловлювань і не являють собою абстрактний моральний принцип» [Там само]. Ісус Христос, як син Бога, чинив усе з волі Бога-Отця як вищого Добра і сам виступав здійснювачем Добра, оскільки «у нім перебувала вся повнота (Бога – П.П.)» (Кол. 1:19).

Бог Нового Завіту, на відміну від Яхве, Зевса чи Юпітера, саме й є Богом Добрим, Благим. Категорія божественного Добра в християнстві водночас несе в собі ще й морально-етичну визначеність, що, значною мірою, нагадує деякі положення філософії Сократа. «Не треба платити за несправедливість несправедливістю, - читаємо в «Критоні», - ні робити комусь зло, навіть якщо хтось тобі зло заподієв» [Платон. Критон // Платон. Сочинения: В 3-х т. - Т.1. - С. 124]. Це судження надто подібне до міркувань Луки: «Ви ж любіть ворогів ваших, добро чиніте їм, і позичайте, не чекаючи назад нічого, а велика буде ваша нагорода, й будете Всевишнього синами, бо він благий для злих і невдячних» (6:35).

Справа в тому, що моральна характеристика вчинків християнина своїм взірцем мусить мати життєвий приклад Христа, його чесноту, любов, милосердя. А це більше, ніж просто пуста декларація. Християнин, чинячи

так, виступає одним із тих миротворців, про яких Ісус говорить як про блаженних, тобто щасливих у своєму діянні, а тому вже й святих. «У заповіді блаженства миротворців Ісус із Назарету бажав більше, ніж відмовитися від насильства, - відзначає Ф.Кампаус, - він вимагав і подав приклад цього своєю поведінкою в житті та образом своїх дій, що перемагають насилля» [Kamphaus F. Там само. - S. 499]. Християнин мусить жити, робити, діяти так, як чинив би це на його місці сам Христос.

Зрозуміло, що подібна мотивація вчинків людини можлива лише за умови тісного містичного поєднання її з Христом, її віри в те, що Христос безпосередньо перебуває в ній, знаходиться в її свідомості, виступає еталоном святості й божественності її життя. «І живу вже не я, - говорить апостол, - а Христос проживає в мені. А що я живу в тілі тепер, - живу вірою в Божого Сина, що мене полюбив, і видав за мене Самого Себе» (Гал. 2:20). Цей момент несе в собі і психологічний мотив, адже для щиро віруючого християнина відтак легко реагувати й на будь-які події не лише особистого життя, а й загалом усього людства. Його вже немає, його стара особистість померла з Христом у хрещенні. Його свідомість працює на рівні Бога. Вона саме й є вже божественною Христовою свідомістю.

«Бути людиною – значить, бути спрямованим не на самого себе, а на щось інше» [Франкл В. Человек в поисках смысла. - М., 1990. - С. 284]. З одного боку, це «щось інше» передбачає спрямування на божественне як істинно суще, а з іншого – зорієнтованість у Христовій любові до всіх людей. Проте любов до ближнього детермінується не лише любов'ю християнина до Христа, але й його любов'ю до самого себе. Це аж ніяк не передбачає любов егоїстичну. «Любов до самого себе є своєрідним мірилом любові до інших людей, а відтак одне неможливе без іншого. Але любов до себе у християнина мусить бути поєднана з добровільним зреченням себе самого» [Борушко С. Проблема парадокса в богословії // Богомыслие. - 1992. - Вып. 3. - С. 147].

Христос, як посередник між людиною та Богом, виступає в християнському вченні, з одного боку, як саме Добро, а з іншого – як здійснювач тієї духовної роботи з реалізації Добра і його пізнавання за людину, яке вона сама не може зробити із-за непізнаваності Добра і незбагненності Бога. Таким чином, вважати, що віровчення християнства пропагувало лише навернення людини до божественного, означало б знехтувати найголовнішим. Адже «християнство, - як справедливо відзначив це Тейяр де Шарден, - згідно зі своїм визначенням та своєю сутністю є релігією втілення. Бог з'єднався зі світом, який він сам створив, щоб об'єднати його і певним чином включити його в себе...» [Poupard P. Le role des universites catholiques dans le monde aujourd'hui // La documentation catholique. - 07.02.1982. - №1823]. Проте факт втілення Бога у світ можна розглядати і як факт боговтілення самої людини, адже людина природно наділена і божественним єством – духом. Боговтілення окремої людини було б неможливим, якби її божественне начало було чисто зовнішнім. Людина,

відзначав В.Соловйов, «тільки тому може вільно, внутрішньо єднатися з божественним началом (Богом – П.П.), що вона сама, у певному розумінні, є божественною, точніше – причетна до Божества» [Соловьев В.С. Сочинения. - М., 1994. - С. 27].

Власне, сам факт цього боговтілення окремої людини в християнстві передбачає розуміння людини не як абстрактного поняття (людини взагалі), а як справжньої, живої особи, як окремої особистості і як окремого божества. Іншими словами, кожна людина має безумовну, божественну цінність і значення. Бог християнської релігії, з одного боку, включає в себе безумовний зміст усього, а з іншого – не задовольняється лише тим, що має «все в собі». Він прагне мати поруч ще й людину, як своє творіння, як свою дитину, аби бути завершеним чи абсолютним, бути Богом. Поруч з цим, в Євангелії від Івана Ісус недвозначно дав зрозуміти, що й людина є Богом. І то лише тому, що вона причетна до божественної сутності. То ж, християнство, незважаючи на те, що воно визнавало людину як натуру гріховну і наскрізь просякнуту гріхом, піднесло її до рангу вінця Божого творива, надало їй можливість відчувати себе впевненою особистістю. Шлях до майбутнього божественного буття, зрештою - Страшний суд започатковується тут, бо ж судиться людина згідно з тими моральними настановами, які спрямовані культивувати і регулювати в ній її божественність, перетворювати її на Бога чи, перефразовуючи апостола Павла, «зодягати її Христом».

Віднаходячи в християнстві для себе нові смисли життя, сенс свого саме морального буття, людина усвідомлювала водночас значущість себе як особистості, того, що вона виступає не лише знавцем і носієм вищої істини буття, а й засобом реалізації у світі чогось більш цінного. «За християнським уявленням особистість священна, - наголошує папа Іван Павло II. - Зв'язок із Богом є невід'ємною частиною самого існування особистості. Бути особистістю для християнина – значить, бути живим образом Бога, значить, відчувати внутрішню залежність від трансцендентної дійсності, значить, виявляти присутність божественного у світі. Коротше кажучи, для християнина особистість є живим зв'язком із Богом» [L'Allocuzione del Papa All'UNESCO (2 giugno 1980) // L'Osservatore Romano. - 2-3.06, 1980]. Відтак людина-християнин, віруючи в божественну любов, увірувала водночас і в саму себе.

7.2а. Вселенськість католицизму як християнського феномену.

Претензії на світове визнання, вселенськість окремих патріархів і універсальність партикулярних Церков започатковані вже на Вселенських соборах, коли християнство ще не було інституційно поділеним (що відбулося в 1054р.). VI Вселенський Собор (680 – 681 рр.) визнав рівність всіх п'яти вселенських патріархів: Антіохійського, Єрусалимського, Олександрійського, Константинопольського і Римського, ухваливши, що першим серед рівних є Римський папа, який отримав титул *protos*.

По-різному склалися політичні умови функціонування християнської Церкви на Заході і Сході Римської імперії після її поділу у 395 р. Упродовж майже одного століття в результаті вторгнення варварів імперська влада і вся адміністративна організація Західної Римської імперії у 476 р. була остаточно знищена. Варварські державні утворення, які її замінили, спромоглися заповнити безвладну порожнечу через свої центри влади, створюючи політичну і культурну базу нової цивілізації. За цих умов папа і єпископи в своїх дієцезіях стають єдиними авторитетними і владними особами. Вожді варварських племен після їх християнізації й охрещення з рук Римського папи отримують символ влади – корони і стають, по суті, папськими підданими. Монастирі та єпископські кафедри спрямовують свою діяльність на романізацію варварів. Церковні собори фактично стають релігійно-політичними інституціями, які приймають закони для суспільного управління. Відтак, після 300-річного занепаду у центрі Європи відроджується Римська імперія, у якій найвищим джерелом влади була Церква і Папа. Карл Великий отримує у 800 році корону з рук папи Лева III.

На Сході Церква існувала в умовах міцної централізованої державної влади і фактично була її служницею. Тут утверджується цезаропапізм, на протилежність Заходу, де закріпився папоцезаризм у формі ерократії. Цьому сприяли теологічні й еклезіональні особливості розвитку Церкви на Заході й Сході колишньої Римської імперії. З одного боку, онтологічно – юридичне обґрунтування пріоритетності церковної влади і папства як ієрархічно-монархічної форми церковності, з другого (у Візантії) – пріоритет надавався літургійним формам і запеклій боротьбі з ересями, домінувала містика. Відтак, на Заході Церква сформувалася як автономно-самостійний ресурс влади, якій підпорядковувалася світська державна влада. Згодом, після поділу Церков у 1054 р., Католицька Церква набула статусу суб'єкта церковно-державних відносин. Православна Церква, навпаки, перетворилася в об'єкт державно-церковних відносин.

Григоріанська реформа, проведена папою Григорієм VII (1073 – 1085 рр.), утвердила концепцію вселенської влади Римського папи як найвищого арбітра і загальновізантійного лідера західного християнського світу, обґрунтувавши статус вселенськості вищою владою папи в Церкві і наявністю такої влади папи у світській, державній владі. Теократична концепція і програма практичного її застосування була зафіксована документально як «*Diktatus Papae*» («Диктат папи»), в якому, зокрема, проголошувалося: папа – верховний сеньйор всіх земних володарів з правом їх призначення, зміщення і суду над ними; будь-яке важливе рішення церковного і світського характеру узгоджується з вселенським понтифіком; папа є непомильним, його ухвали не обговорюються і не піддаються сумнівам.

Теократична концепція Григоріанської реформи сприяла централізації церковного управління під орудою Святого Престолу в усьому Західному світі. Вона була покладена в основу формування ідеї західної християнської

середньовічної держави *Respublika Christiana* та її практичного втілення у «Римській священній імперії німецької нації», яка фактично проіснувала в Західній Європі до наполеонівської епохи. Імперську владу репрезентували король (здебільшого німець) і папа, а у владних структурах імперії вона розподілялася порівну між представниками Церкви та імператора. Абсолютизм світської папської влади отримав необхідне теологічне обґрунтування і вперше на цю теологічну доктрину публічно послався папа Інокентій III (1198 – 1216 рр.), заявивши, що він є намісником Христа на землі і спадкоємцем апостола Петра. Боніфацій VIII (1234 – 1303 рр.) у буллі «*Unam Sanctam*» проголосив її догматом віри.

Рух конциліаризму, який намагався підпорядкувати папу юрисдикції вселенських соборів, авіньонське полонення пап (1309 – 1377 рр.), «великий розкол», «велика схизма» (1378 -1417 рр.) похитнули владу пап, але вже Констанцький собор (1417 р.) відновив єдність у Католицькій Церкві і припинив її кризу, яка проте з небувалими масштабами розгорнулася під час Реформації, завдавши удару вселенськості католицизму. Католиків в Європі фактично стало стільки, скільки протестантів. З-під скіпетра папи звільнилися Великобританія, скандинавські країни, майже наполовину зменшилася кількість католиків в Німеччині, Голландії, Швейцарії, Угорщині, Чехії та інших європейських країнах.

Контрреформація опрацювала стратегію і запровадила тактику з метою відновлення вселенськості католицизму і його духовної монополії у західному християнському світі. Тридентський собор (1545 – 1563 рр.) пристосував посттридентський католицизм до нових соціально-політичних умов вже буржуазно-капіталістичної Європи з метою формування вселенськості Католицької Церкви нової епохи.

Проте лише з відкриттям нової сторінки в історії католицизму після освоєння Північноамериканського континенту і колонізації Південної Америки, яка стала латинською, католицькою, Святому Престолу вдалося компенсувати втрати, заподіяні Реформацією, і відновити вселенськість католицизму.

У XIX – XX ст. католицизм зазнав важких випробувань: кризу і розкол Католицької Церкви після I Ватиканського собору (1869 – 1870 рр.); утворення Старокатолицької Церкви, яка не визнала прийнятий цим собором догмат про непогрішність і безпомилковість пап; модерністську кризу на початку XX ст.; зіткнення католицизму з секуляризацією суспільного і державного життя; втрату у 1870 р. Папської області і ліквідацію Папської держави, яка існувала з середини VIII ст., що призвело до позбавлення папства світської влади.

Однак Святому Престолу і в цих скрутних для нього умовах вдалося за допомогою нових засобів, форм і методів утримати свою вселенськість і пристосуватися до сучасного модерного світу. Лев XIII (1870 -1903 рр.), папа з 1878 р., виробив програму примирення Церкви з сучасною цивілізацією, поклав початок соціальному вченню Церкви. Пій XI (понтифікат 1922 - 1939

рр.) завдяки Латеранським угодам між Ватиканом та Італійським урядом 11 лютого 1929 р. добився визнання суверенності й незалежності конфесійної, теократичної Держави – міста Ватикан, розгорнув інтенсивну дипломатичну діяльність під егідою Святого Престолу як суб'єкта міжнародного права.

Підготовка до II Ватиканського собору (1962 – 1965 рр.), його широкомасштабне проведення і ухвалені ним документи додали авторитету Святому Престолу, посилили вселенськість католицизму не лише на Заході, а й на Сході, поставили Католицьку Церкву в центр міжнародних відносин, проголосивши програму оновлення Церкви і пристосування її до сучасного світу – «аджорноменто». Понтифікат Івана Павла II (1978 – 2005 рр.) з його інноваціями в соціальному вченні Церкви і екуменічній діяльності призвів до започаткування міжконфесійного і міжкультурного діалогу, що істотно посилило авторитет католицизму і водночас спричинив кризу у Католицькій Церкві – появу руху лефевристів. Останній вважає II Ватиканський собор «моментом, який потрібно забути». Готовність нинішнього понтифіка Бенедикта XVI до діалогу з FSSPX (латинська назва лефевристського об'єднання) викликає серйозні підозріння у прогресистського крила в Католицькій Церкві «у чомусь поступитися консерваторам», що, зрештою, уже виявилось у введенні латинської меси. Відтак, повне сопричастя з лефевристами відбувається в ракурсі «розв'язання всіх доктринальних питань, які стосуються інтерпретації II Ватиканського собору».

Вселенськість католицизму в сучасну епоху підтримується дипломатичними формами і методами взаємовідносин Святого Престолу з абсолютною більшістю країн. Нині Святий Престол, як суб'єкт міжнародного права, має ті чи інші форми дипломатичних відносин майже з 200 країнами (у 2007 р. їх було 187), і то не лише з католицькими, а й мусульманськими, індуїстськими, буддистськими та іншої конфесійної спрямованості. Механізми та інструменти дипломатичної діяльності Святого Престолу різноманітні, але насамперед - це дипломатичні відносини на рівні нунціатур чи просто представництв. До категорії голів папських представництв постійного характеру належить апостольській делегат, що представляє Папу при партикулярних Церквах, та нунцій, який має клас посла і представляє папу як при партикулярних Церквах, так і при державах і урядах. Апостольські нунції в деяких країнах є дуаєнами (тобто особами, які очолюють весь дипломатичний корпус зарубіжних держав у цій країні, старший дипломатичний представник вищого рангу). Станом на 2005 р. статус дуаєна в 43 країнах світу був наданий папським представникам.

Ватиканські дипломати, які працюють у закордонних представництвах Святого Престолу, поєднують виконання церковних та дипломатичних функцій, оскільки представляють, як папські легати, не державу, а конкретну особу - Папу Римського, який є Сувереном Держави - міста Ватикан. Канон 364 Кодексу канонічного права визначає церковні функції папського представника, а канон 365 – дипломатичні. Головна церковна функція папського легата полягає у зміцненні уз єдності партикулярних Церков з

Апостольським Престолом. Нунцій повинен сповіщати про умови, в яких перебувають партикулярні Церкви, і про все, що стосується життя Церкви в країні його перебування. До важливих функцій належить підтримка тісних зв'язків з Конференцією Єпископів місцевої Католицької Церкви, надання їй різноманітної допомоги, пропонування Апостольському Престолу імен кандидатів на сан єпископа, збір інформації про цих претендентів, налагодження співпраці місцевих католицьких єпископів з іншими Церквами та церковними спільнотами, а також з нехристиянськими релігіями. Відтак, взаємодіючи з єпископами партикулярної Католицької Церкви, папський нунцій захищає перед керівництвом держави все, що стосується місії Церкви та Святого Престолу.

Дипломатичні функції папського нунція обіймають досить поважне коло його завдань: розвивати відносини між Святими Престолом і владою країни; займатися питаннями відносин між Церквою і державою та особливим чином заохочувати укладання конкордатів та інших угод; вступати у зносини з державними органами влади, якщо цього вимагають обставини. При цьому папський нунцій має брати до уваги думку і пораду єпископів та повідомляти їх про стан справ [Див.: Козлов В.А. Дипломатія Святого Престолу. – К., 2008. – С.36 – 37].

Дуалізм функцій папського нунція ставить його в особливе становище серед своїх світських колег – дипломатів, оскільки він бере активну участь у житті партикулярних церков та передає їм директиви від Апостольської Столиці. «Такий факт часом трактується органами країни або країн акредитації як втручання у внутрішні справи. Нині, щоб не викликати зайвих підозр чи невдоволення, Святий Престол доручає папським легатам не висловлюватися на політичні теми. Як правило, публічні політичні виступи виголошують місцеві єпископи» [Там само. – С. 38].

Широка розгалуженість структур Католицької Церкви у світі та дуалізм функцій папського нунція не лише допомагають Святому Престолу отримувати відповідну інформацію про стан церковно-державних справ в країні перебування, а й сприяють Ватикану гнучко й оперативно реагувати на виклики, які існують як всередині, так і поза Католицькою Церквою. Папський представник певною мірою контролює діяльність партикулярних Церков з доктринальної точки зору, що сприяє єдності Католицької Церкви. А з другого боку, дипломатичний статус папського легата надає Святому Престолу можливість доносити свою думку та впливати на прийняття рішень у різних державних та міжнародних структурах. Разом з тим, існування дипломатичних закордонних органів зовнішніх зносин Святого Престолу зміцнює функцію вселенськості католицизму і водночас підносить вагомість його як суб'єкта міжнародних відносин і моральний авторитет світового масштабу, яким є Папа Римський [Там само. – С. 40].

Вагомою формою і водночас інструментом збереження вселенськості католицизму є конкордати, суб'єктами яких є Святий Престол і світські держави. Іван Павло II включив Конференції єпископів партикулярних

Католицьких Церков у систему двосторонньої дипломатії Святого Престолу, зокрема при укладанні угод з державами. Але оскільки конкордати, укладені від імені Святого Престолу, мають силу міжнародної угоди, то договори, укладені Конференціями Єпископів, мають внутрішньодержавний характер. Конкордати врегульовують питання надання Католицькій Церкві та її інституціям статусу юридичної особи, заснування нових релігійних інституцій, функціонування католицьких вищих та середніх загальноосвітніх навчальних закладів та визнання їх дипломів з боку держави, вільного призначення Святим Престолом єпископів та зносин з ними, а також низку інших соціогуманітарних напрямів діяльності партикулярних Католицьких Церков.

Конкордат (від лат. *concordatum* – погодження) – узгодження між Святим Престолом і урядом будь-якої держави про становище Католицької Церкви, її права і привілеї. Деякі сучасні католицькі каноністи дають визначення конкордату як «узгодження між церковним і цивільним суспільством» [Мудрий Софрон, професор-доктор. Публічне право Церкви і конкордати. – Івано-Франківськ, 2002. – С. 90]. Конкретна мета конкордатів, їхні форма, зміст і характеристики змінюються залежно від політичних, соціальних та релігійних передумов, які зумовлювали в кожний історичний момент відносини між Церквою і державою. Конкордат вважається привілейованою формою згоди і компромісу між двома найвищими суб'єктами міжнародного права – Святим престолом (в особі Римського папи) і будь-якою державою, незалежно від її конфесійної, ідеологічної чи політичної орієнтації.

Конкордатна система з'явилася в епоху імператора Константина і пізніше, в епоху Середньовіччя, а згодом і в Новій та Новітній період, закріпилася у формі співпраці між тронем і вівтарем, сприяючи Католицькій Церкві в утвердженні її привілеїв, а також її універсального і вселенського статусу за допомогою держави. «Існував тісний зв'язок між суспільством цивільним і суспільством релігійним, з постійним намаганням з боку державної і релігійної влади взаємно контролюватися та інструменталізуватися» [Там само. – С. 91].

Конфесійність держави не є умовою для конкордату. У країнах, що розвиваються, Католицька Церква завдяки конкордатам отримує можливість для виконання своїх фундаментальних функцій. У тоталітарних країнах – фашистських і комуністичних – конкордати давали необхідний мінімум для існування цієї Церкви. А в цілому конкордати стали виявом універсальності й вселенськості католицизму як феномену християнства. За всю історію католицизму Святий Престол уклав сотні конкордатів. Лише за період понтифікату Пія XI (1922 - 1939 рр.) була встановлена співпраця між Церквою і державами завдяки 45 конкордатам. У другій половині ХХ ст. цей процес набув ще більшого розвитку. Крім того, між Святим Престолом і різними державами укладаються різноманітні угоди і конвенції із усіма фундаментальними характеристиками конкордату.

Святий Престол використовує різноманітні дипломатичні заходи і форми підтримання й утвердження своєї вселенської вагомості й авторитету. Це насамперед взаємні візити на найвищому рівні, серед яких особливе місце посідають папські візити до різних країн світу. Цю форму зміцнення авторитету Святого Престолу і утвердження вселенськості католицизму активно використовував під час свого понтифікату Іван Павло II, який відвідав сотні країн – католицьких, протестантських, православних, мусульманських та інших конфесійних орієнтацій. У деяких країнах він побував з пастирським та державним візитом по кілька разів. Від того, як організований прийом понтифіка, залежить авторитет країни на світовій арені.

Це, зрештою, довів і державний візит Івана Павла II на запрошення Президента України Л. Д. Кучми в Україну. З точки зору державної ваги саме на той час цей візит був насамперед потрібний Україні, як державі, щоб підняти її авторитет у світі. Саме тому цей державний візит, який проходив з 23 по 27 червня 2001 р., ретельно планувався і був здійснений після широкомасштабної підготовчої роботи, незважаючи на тиск, який чинився на Україну як з боку державних структур Росії, так і Московського Патріархату та його підконтрольних Церков і біляцерковних екстремістських груп так званого «політичного православ'я» в Україні.

Щорічні папські послання з нагоди Нового року, які отримали назву «День миру», папські прийоми дипломатів, які акредитовані при Святому Престолі, та виголошувані на цих прийомах, що відбуваються на завершення кожного року, підсумкові аналітичні промови понтифіків, які стосуються міжнародної обстановки у різних регіонах та окремих країнах світу, міжконфесійні зустрічі в Асизі (Італія) та інші дипломатичні, пастирські та міжконфесійні заходи також спрямовані на вагомий приріст вселенського значення католицизму взагалі, посилення ролі Святого Престолу, особисто Папи Римського у сучасному світі.

Разом з тим Святий Престол зберіг такі середньовічні форми вираження своєї вселенськості, як візити до папського Риму світських володарів *Ad limina* (з лат. - «до порогів») і єпископів партикулярних Католицьких церков - *Ad limina apostolorum* (з лат. - «до апостольських порогів»). Звідси пішов і відомий афористичний вислів: «Всі дороги ведуть до Риму». Якщо середньовічні королі й імператори зобов'язані були періодично звітувати Римським понтифікам про свою діяльність, щоб отримати благословення на її продовження, одним словом, вірнопіддано демонстрували свою залежність від «римських папських порогів», то католицькі єпископи такі візити відбували і нині відбувають з неменшим трепетом, покірністю і послушністю до вселенського архієрея.

Ця традиція збереглася і в XX ст. і на початку XXI ст. Кожний офіційний, державний візит до Італії традиційно включає відвідання державними особами іноземних країн Ватикану, щоб скласти візит ввічливості Вселенському понтифіку. До цього вдаються всі державні мужі,

незалежно від їх особистої конфесійної належності й політичної орієнтації. Так чинили навіть високі державні особи Радянського Союзу та інших країн соціалістичного табору. Збереження цієї традиції – яскраве підтвердження вселенськості католицизму і в сучасному світі. По суті, традиція відвідування високими державними особами різних політичних, світоглядних орієнтацій Держави-міста Ватикан і їхні зустрічі з Римськими папами набули характеру обговорення і вирішення не лише чисто конфесійних проблем, які виникають у відносинах Ватикану з іншими державами, а стосуються широкого спектру міжнародного співробітництва. Саме цей аспект надає Святому Престолу необмежену можливість бути вагомим чинником, який присутній у всіх процесах сучасного глобалізованого світу.

Святий Престол – це не держава, а вищий керівний орган Католицької Церкви і водночас загальновизнаний суб'єкт міжнародного права. Окрім діяльності в ООН в ролі спостерігача (а не члена цієї міжнародної організації), та в низці міжнародних конференцій під егідою ООН, Святий Престол бере активну участь в роботі спеціалізованих установ ООН (із 20 спеціалізованих установ він представлений в 14 безпосередньо або від імені Держави-міста Ватикан). Святий Престол присутній в організації ООН з питань освіти, науки і культури (ЮНЕСКО) зі спостережною місією, оскільки проблеми освіти, науки і культури входять в коло постійних інтересів Ватикану. Він приєднався до таких конвенцій та угод як Всесвітня конвенція про авторське право (1952 р.), Угода про імпорт наукового, навчального та культурного обладнання (1950 р.), Конвенція про захист культурних цінностей у випадку збройних конфліктів (1954 р.) та Конвенція про охорону всесвітньої культури та природної спадщини (1972 р.) Папський представник бере активну участь у роботі Всесвітньої організації здоров'я, а Святий Престол має Постійну спостережну місію при цій організації з 1967 р.

Важливе місце у двосторонніх відносинах Святого Престолу посідає держава Ізраїль та Палестина, оскільки на цих територіях знаходяться святі місця для всіх християн і, по суті, тут проходить лінія дотичності трьох релігій – іудаїзму, ісламу та християнства. Дипломатичні відносини з Ізраїлем були встановлені у 1994 р. внаслідок підписання Основоположної угоди між Святим Престолом і Державою Ізраїль. Святий Престол має також офіційні відносини дипломатичного характеру з Організацією визволення Палестини (ОВП), які були встановлені 26 жовтня 1994 р., а згодом, у 2000 р., ці відносини набули нового кшталту підписанням Основоположної угоди, якою зафіксовано, що дії, спрямовані на односторонню зміну статусу Єрусалиму, з моральної та правової точки зору є неприйнятними. ОВП зі свого боку надала широкі права і можливості Католицькій Церкві реалізувати свої функції і традиції у сфері моралі, благодійництва, навчання і культури та зобов'язалася визнати правосуб'єктність Католицької Церкви та її канонічних інституцій.

23 квітня 2009 р. в Апостольському Палаці у Ватикані був підписаний Меморандум про порозуміння між Святим Престолом та Лігою арабських держав (ЛАД). Як зазначено в офіційній заяві, Меморандум має на меті подальше зміцнення співпраці між Святим Престолом і Лігою арабських держав, особливо на політичному і культурному рівнях, заради миру, безпеки, регіональної та міжнародної стабільності. Цей Меморандум пропонує консультації між двома Сторонами, приділяючи особливу увагу ініціативам міжрелігійного діалогу [Схід – справа делікатна // Католицький вісник. - 2009. - №12. – С. 3]. Святий Престол має свого Апостольського делегата при ЛАД з 2006 р., а підписання Меморандуму про порозуміння – це надзвичайно важлива ініціатива, значення якої важко переоцінити, насамперед для християн, які проживають в арабських країнах.

Святий Престол своїм моральним авторитетом підтримує діяльність Міжнародного агентства з атомної енергії і з 1957 р. став одним з засновником МАГАТЕ й повноважним членом цієї організації. Важливим кроком на шляху до врятування світу від ядерної катастрофи було приєднання Святого Престолу до Договору про нерозповсюдження ядерної зброї (1971 р.). Особливу увагу Ватикан приділяє Європі, оскільки тут наявне його місцезнаходження і сфера духовних інтересів. Саме тому Святий Престол є членом Організації безпеки і співробітництва в Європі (ОБСЄ). Він брав активну участь у Гельсінській нараді з безпеки і співробітництва в Європі (1975 р.) і підписав її Заключний акт. Саме за домагання представника Ватикану прийнято положення про повагу до релігійної свободи і віросповідання, під яким стоїть підпис і тодішнього керівника СРСР Л. І. Брежнєва, що мало важливе значення для підтримки прав людини і релігійних свобод в цій країні.

Святий Престол ще в 1970 р. встановив офіційні відносини з Європейським Союзом (ЄС), при якому він акредитований Апостольським нунцієм, підтверджуючи в такий спосіб, що він розглядає ЄС не просто як міжнародну організацію, а й як прообраз майбутньої всеєвропейської держави [Козлов В.А. Дипломатія Святого Престолу. – С.84].

Але все ж для повноти вселенськості католицизму та вагомої ролі Держави-міста Ватикан і Святого Престолу як духовного світового центру католицизму не вистачає Китаю, Індії, Росії з їхнім населенням, що, по суті, майже дорівнює половині людства. Саме ці держави нині є особливим предметом дипломатичних, пастирських, євангелізаційних, соціокультурних завдань і піклувань Ватикану. Великий інтерес Апостольська Столиця проявляє до встановлення дипломатичних відносин з Китайською Народною Республікою (КНР), що, як вважають у Ватикані, має призвести до запровадження вільних умов функціонування Католицької Церкви в КНР.

Континентом, без якого не може бути повноти вселенськості католицизму, вважається Африка. Статистичні дані, які відображають ситуацію 2007 р. за поданням ватиканського щорічника «*Annuario Pontificio – 2009*», свідчать, що «найдинамічнішим у розвитку католицизму регіоном

світу впевнено стає Африка» [Див.: Католицький вісник. – 2009. - №6. – С.16]. Починаючи з середини ХХ ст., християнство почало домінувати в Африці, витісняючи з цього континенту іслам та місцеві традиційні культури. Крім північної Африки, де переважає іслам (88% населення – мусульмани), в інших частинах континенту домінуючим є християнство, з перевагою в ньому католицизму: у Західній Африці – 59% населення є християнами, Східній Африці – 62%, Центральній Африці – 81%, Південній Африці – 82%.

Вагомий внесок у динамічний розвиток католицизму в Африці вніс Іван Павло II, який відвідав 40 з 55 африканських країн. Результатом цих візитів став перший Синод католицьких єпископів Африки (1964) і вихід по-синодального апостольського повчання «Церква в Африці». Це послання Івана Павла II, по суті, не лише стало підсумковим щодо розвитку католицизму на континенті, а й окреслило широку перспективу католицизму в Африці у третьому тисячолітті. Напрямки, тенденції розвитку католицизму - євангелізація й інкультурація [Posynodalna adhortacja apostolska. Ecclesia in Afrika ojca Swietego Jana Pawla II do biskupow do kaplanow i diakonow do zannikow i zakonnic oraz do wszystkich wiernych o Kosciole w Afryce i jego misji ewangelizacyjnej u progu 2000. – S. 55 - 78].

Інкультурація в Африці спрямована на «внутрішнє перетворення автентичних культурних цінностей через інтеграцію з християнством», «укорінення християнства в африканській культурі». З цією метою накреслені конкретні заходи інкультурації в контексті африканської ментальності, культу предків, традиційних африканських вірувань та її (інкультурації) застосування в літургійній, обрядовій, етико-моральній, еkleзіально-правовій сферах [Ibidem. – S.55 – 57]. Разом з тим у папському посланні Бенедикта XVI «Церква в Африці» накреслена широка програма соціальних, економічних, культурних, освітніх заходів, які повинні сприяти розвитку католицизму в Африці та участі в цьому вселенському проекті всіх структур Католицької Церкви.

Перша поїздка папи Бенедикта XVI до Африки, його візити до Анголи і Камеруну у березні 2009 р. мали на меті означити основні проблеми, які стоять перед Католицькою Церквою в Африці і мали бути в центрі уваги II Синоду африканських єпископів (жовтень 2009 р.). По суті, ці проблеми акцентовані у Lineamenta (Підготовчому нарисі) Синоду, опублікованому в 2006 р., та в Instrumentum Laboris (Робочому документі). Суть їх зводиться не лише до пасторально – місіонерських заходів, а вміщується в контекст соціального вчення Церкви. Три головні виклики, які стоять перед Католицькою Церквою в Африці, II Синод африканських єпископів (по суті його фактична назва «II Синод єпископів про Африку») означив як: 1) знайти шляхи відновлення економіки Африки; 2) створити реалістичну й міцну культуру продуктивної праці; 3) повернути політику і владу до християнських морально – етичних і соціальних принципів суспільного життя; 4) залучити загальні віруючих католиків до вирішення політичного та економічного майбутнього своїх народів. Таким чином, католицьке

розуміння політики й економіки – ключова тема II Синоду єпископів про Африку, який відбувся 4-25 жовтня 2009 р. Вирішення цієї проблеми в душі соціального вчення Католицької Церкви стало важливим завданням для Церкви в Африці як складової примноження вселенськості католицизму.

У зв'язку з динамічною імплементацією соціального вчення Католицької Церкви в економічну, політичну та соціогуманітарну сфери Африканського континенту, виникає питання: а який стан католицизму і які його перспективи в Європі? Зрештою, йдеться про те, чи католицизм є вселенським в сучасній Європі? Згідно зі статистичними даними ватиканського щорічника «*Annuario Pontificio*», католики в Європі становлять 41% від загальної чисельності населення. Відтак, католицизм не може претендувати на свою вселенськість (в повному розумінні цієї дефініції) в Європі. Як вважають сучасні ватиканологи, «католицизм покинув Європу» внаслідок релігійної кризи, яку переживає цей континент. Бенедикт XVI, реалістично оцінюючи стан католицизму в Європі, прийшов до висновку, що «забуття Бога є великою проблемою Заходу, і це забуття поширюється щораз більше». Більшість жителів таких країн Європи, як Німеччина, Франція, Італія, традиційно ідентифікуючись як католики, нехрещені, не дотримуються святих таїнств, зокрема евхаристії (причастя), оскільки вважають, що «християнство і Бог – це речі які належать до минулої епохи» [*L'Osservatore Romano*. – 2007. - № 2. – S.41].

Подорожуючи Баварією, Бенедикт XVI був вражений атмосферою забуття Бога і секулярною налаштованістю суспільного і приватного життя своїх земляків. «Старша донька» Католицької церкви – Франція, як переконався Бенедикт XVI після відвідування цієї країни, стала «позитивно секулярною державою», в якій лише 48% населення все ще відносить себе до католиків, 15% - до мусульман, а 32 % - взагалі атеїсти. Візит до Чеської Республіки 26 – 28 вересня 2009 р. дав можливість папі побачити країну в Центральній Європі, де 49% населення вважають себе атеїстами, а 32% вірять в Бога, але кількість практикуючих католиків становить лише 5%.

Ватикано-американські відносини завжди відрізнялися від відносин Ватикану з іншими католицькими державами. США постійно демонстрували своє особливе, незалежне, навіть зверхнє ставлення до Римських пап і Святого Престолу. Нинішній президент США Барак Обама, як засвідчують католицькі джерела, продовжує цю політику американської зверхності. Католики, які за його президентства посіли державні посади, були підібрані командою Обама за критерієм підтримки президентської політики щодо Святого Престолу. Це яскраво продемонструвала серія призначень на ключові дипломатичні посади, зокрема призначення нового посла США при Святому Престолі. Ватикан відхилив три кандидатури на посаду посла США при Святому Престолі, запропоновані Обамою, оскільки всі вони, будучи католиками, підтримували президентську політику в питаннях біоетики, зокрема легальності і дозволеності абортів. Відтак, жоден з претендентів не зміг дістати схвалення Святого Престолу.

27 травня 2009 р. у Вашингтоні оголошено про призначення нового посла США при Святому Престолі. Ним став Мігель Діас, католик, професор теології. Це призначення розглядається в контексті не так відносин США та Ватикану, як політики США взагалі. «Нахабно призначаючи послом при Святому Престолі Мігеля Діаса, відомого своєю терпимістю щодо абортів, президент США натякає, що Ватикан, приймаючи посла Діаса, буцімто схвалює погляди самого Обама» [Католицький вісник. - 2009. - №13. - С. 4]. Відтак, вважається, що на тлі тих кандидатур, які були запропоновані, Мігель вважається найкращим вибором, хоч і нав'язаним Святому Престолу.

Цей дипломатичний кліч дав підставу для твердження, що позиція президента США Обама може бути розцінена як «зухвала спроба показати, хто претендує на роль хазяїна в морально-етичних питаннях. Обама вперто провадить свою політику щодо життя і прав людини, показуючи всьому світові своє зверхнє ставлення до соціальної доктрини Католицької Церкви» [Там само].

Позиція США щодо Ватикану підриває статус вселенськості католицизму і пріоритетність позиції Святого Престолу не лише в морально етичних, а й в цілому соціально-гуманітарних проблемах сучасності. США довго ігнорували можливість встановлення дипломатичних відносин зі Святим Престолом і лише у 1984 р., за всю історію католицизму в США, були встановлені офіційні дипломатичні відносини зі Святим Престолом. Підбір католиків на державні посади в США розцінюється як «справжній ляпас Католицькій Церкві», оскільки, як уже зазначалося, президент Обама «навмисно обирає толерантних католиків» до своєї адміністрації. Це було продемонстровано призначенням на посаду міністра охорони здоров'я США католички Кетлін Сібеліус, яка підтримує політику президента щодо абортів і опікується державним фінансуванням клінік, що їх проводять. Це дало підставу архієпископу Джозефу Ньюману публічно звернутися до неї з вимогою, щоб вона припинила приступати до Святого Причастя.

Ще одним надзвичайно важливим і ефективним засобом збереження утвердження вселенської ваги католицизму є різні форми католицької освіти. Першими у світі університетами були католицькі - Болонський і Паризький (Сорбонна). Під опікою Ватикану діють папські університети. Найбільш відомі з них: Григоріанський, Латеранський, Салезіанський, Святого Томи Аквінського, Урбаніанський, Східний. До папських відноситься також низка інститутів, академій, зокрема Папська академія наук, заснована в Римі у 1603 р. Це одна із оригінальних установ Ватикана, якою опікується особисто папа. Вона складається з 70 членів з високим науковим авторитетом. Академіки Папської академії наук обираються серед вчених всього світу, незалежно від національної і релігійної приналежності. Це, як правило, видатні представники математичних і природничих наук, більшість з яких є лауреатами Нобелівської премії. Ця наукова установа покликана «примножувати славу науки», «підтримувати інноваційні дослідження».

Папська Академія соціальних наук, заснована папою Іваном Павлом II у 1994 р., об'єднує суспільствознавців (філософів, соціологів, істориків, демографів, політиків, економістів) із усього світу, ставить за мету організацію дослідження сучасної соціальної дійсності. Висновки і рекомендації цих досліджень використовуються в соціальному вченні Католицької Церкви.

Безпосередньо у Ватикані функціонують 14 університетів і 6 академій духовно-світської освіти. У всьому світі нараховується 1861 католицька навчальна установа, в яких навчаються не лише священнослужителі, а й юристи, економісти, психологи, дипломати та інші спеціалісти [Див.: Україна і Ватикан у розвитку вищої освіти та духовності. – Одеса, 2008. – С. 16 – 17].

Католицизм в США – це не тільки релігійна організація, а й специфічна субкультура. Одним із основних чинників, що формує цю субкультуру, є система католицької освіти, особливе місце в якій посідають католицькі університети, які виконують важливу роль не лише в сфері освіти, а й в науковій діяльності. У США налічується майже 500 католицьких вищих навчальних закладів.

Найбільш престижними вважаються університети, якими опікується єзуїтський орден. Майже кожен 10-й юрист в США навчався в єзуїтських університетах. У католицьких університетах ведучими є дисципліни зовнішньополітичного спрямування, зокрема в них навчаються майбутні дипломати. Під час свого візиту до США папа Бенедикт XVI 17 квітня 2008 р. виступив в Католицькому університеті Америки (провідний католицький навчальний заклад США) і звернувся до присутніх на цій зустрічі 235 ректорів католицьких університетів, акцентуючи їх увагу на «ідентичності католицького університету». Він закликав ректорів визнати «кризу правди», яка коріниться в «кризі віри». Папа запропонував «створити дияконію істини у суспільствах, де секулярна ідеологія вбиває клин між істиною і вірою» [L'Osservatore Romano. – 2008. - № 5 (303). – S.49].

У Південній і Центральній Америці вся система освіти була створена Католицькою Церквою. Навчальні заклади усіх ступенів, включаючи коледжі й університети, створювалися і керувалися в основному чернечими орденами – домініканцями та єзуїтами, які виконували велику цивілізаторську місію: вивчали індійські мови, склали їх граматику і словники, досліджували місцеві звичаї і культуру. Католицькі місії виконували просвітницьку роботу, прищеплювали елементарні культурні, технічні навички. Так утверджувався колоніальний католицизм на Південноамериканському континенті.

Католицька Церква та її численні місії в Азії насамперед прокладають шлях для прозелітизму через освіту і харитативну, благодійницьку діяльність. Лише в Індії діють 75 католицьких університетів і коледжів, створена багатотисячна мережа початкових освітніх католицьких закладів. Останнім часом спостерігається сплеск міжконфесійних конфліктів із-за

такої активізації католицької освіти в цій країні, а також супротив «наступу католицизму» з боку екстремістських індуїстських, мусульманських і сикхських елементів.

В Африці більша частина інтелігенції здобуває освіту в католицьких університетах. На цьому континенті для африканської молоді створюються і активно функціонують спеціальні професійні школи, коледжі, де здобувається освіта на повному утриманні Церкви і католицьких місій, після завершення якої ця молодь отримує гарантоване працевлаштування. По суті, це й є праксеологічне втілення соціальної доктрини католицизму як вияв різноманітних форм і методів універсальності й вселенськості Церкви.

Відтак, католицька освіта, яка повинна репрезентувати ідентичність сучасного католицизму, незмінну тотожність віри і розуму, виконує в особливий спосіб функцію утвердження вселенського значення католицизму. Разом із тим Католицька Церква вже не може гарантувати ідентичності університетських знань і католицької віри. Саме тому Бенедикт XVI застерігає, що будь-яке посилення на принцип університетської автономії й свободи, щоб узаконити становище, яке суперечить вірі й науці Церкви, вважається «зрадою ідентичності й місії університету». Папа закликає викладачів і керівників шкіл і університетів «гарантувати, що учні й студенти отримують навчання, яке відповідає науці і практиці католицької віри». Кожне відхилення від цієї концепції, застерігає понтифік, «послаблює католицьку ідентичність, беззастережно спричиняє моральний, інтелектуальний і духовний заколот» [L'Osservatore Romano. – 2008. - № 5 (303). – S.51].

Оцінюючи загалом сутнісне значення й історичні виміри понятійної категорії «вселенськість католицизму», приходимо до висновку, що упродовж минулого тисячоліття католицизм пройшов кілька істотних стадій розвитку, які характерні такими виявами його вселенськості:

- 1) У витоках становлення вселенськості католицизму були об'єктивні обставини його розвитку: слабкість світської державної влади на Заході Римської імперії після її розпаду, що дозволило Римському папі і Святому Престолу стати активним суб'єктом державно-церковних відносин, створити політичну, правову, соціальну і культурну основу суспільства і католицької цивілізації в ранньому Середньовіччі, яка набула ідейної основи у формі теократичної Християнської Республіки (*Respublica Christiana*) та її практичного втілення у Римській священній імперії німецької нації на чолі з імператором і папою.
- 2) Криза інституту папства у XIV ст., згодом - протестантська Реформація у XVI ст. істотно звузили масштаб вселенськості католицизму в Європі і водночас стимулювали вироблення нових підходів у її відновленні в дусі посттридентського католицизму, пристосованого до соціально-політичних, національно-культурних умов нової буржуазно-капіталістичної Європи.

- 3) Важливим фактором розширення масштабів вселенськості католицизму стало його проникнення до Нового Світу (США) і Південної Америки. Фактично на цьому континенті Католицька Церква компенсувала свої попередні втрати і здобула абсолютну більшість своїх вірних (до світової чисельності католиків), а католицька колонізація посилила роль Католицької Церкви в політичному, соціальному і культурному житті цього континенту. Разом з тим вже у ХХ ст. католицизм в Латинській Америці зіткнувся з новими кризовими явищами – «теологією звільнення» і «теологією сект», які істотно вплинули на зниження авторитету і впливу католицизму. Водночас американо-ватиканські відносини перебувають у стані перманентної кризи, яка посилилась не лише внаслідок етично-морального стану католицького духовенства в США, а й в результаті політики американської зверхності щодо Ватикану, яку завжди демонстрували американські президенти і яку демонструє нинішня американська адміністрація Барака Обами.
- 4) Вселенськість католицизму в сучасну епоху підтримується і примножується завдяки активізації дипломатичної діяльності Ватикану, посилення ролі Святого Престолу як суб'єкта міжнародного права шляхом встановлення дипломатичних відносин з майже 200 державами світу, здійснення активної конкордатної політики, безпосереднім членством або участю в статуті спостерігачів у більшості міжнародних організацій. Вселенськість католицизму вийшла за межі християнського світу і присутня як дипломатичний фактор міжнародної політики в країнах мусульманського світу, іудаїзму, індуїзму, буддизму.
- 5) Без утвердження інституційних, правових і легальних структур католицизму в Китаї, Росії, Індії, де проживає майже половина світового населення, не може бути повноти вселенськості католицизму. Задля досягнення цієї мети ці країни знаходяться в особливій сфері відносин Ватикану з ними, а Святий Престол, як світовий центр католицизму, надає їм пріоритетність в своїй дипломатичній, пасторській, харитативній діяльності. Це – один з найважливіших напрямів Східної політики Ватикану.
- 6) Африканський континент вважається найдинамічнішим у розвитку вселенськості католицизму за останні півстоліття. Святий Престол в Африці ефективно реалізує програму соціальних, культурних, пасторських, освітніх проєктів в контексті інкультурації католицизму в африканські культури. Імплементация основних положень соціального вчення Католицької Церкви відбувається шляхом впровадження сучасних проєктів модернізації економіки, створення культури продуктивної праці, засвоєння владними структурами етично-моральних і соціогуманітарних принципів католицької соціальної доктрини. Важливим чинником утвердження

вселенськості католицизму на африканському й азіатському континентах є поширення субкультури католицької освіти.

- 7) Секуляризація суспільного і державного життя в Європі, посилення ролі ісламського фактора на цьому континенті актуалізує нові концептуальні інновації буття Католицької Церкви: підтримання філософії лібералізму, угрунтованого на християнських цінностях; вихід християнської віри за межі абстрактного теологічного поля; звуження міжрелігійного і розширення міжкультурного діалогу; залучення католиків, насамперед молоді, до широкої участі в суспільному житті, діяльності різних політичних партій широкого спектру (правих, центристських, лівих), оскільки в політиці, як вважає нинішній понтифік, «немає догм і вона не належить до питань віри». На цьому шляху Святий Престол намагається допомогти Європі віднайти свою християнську ідентичність (у католицьких її виявах).
- 8) Відправлення католиків у «вільне політичне плавання», конвергенція католицької ідентичності у широкий спектр громадських об'єднань і політичних партій, протидія антиклерикальним моделям на кшталт французької й іспанської в умовах відсутності державної церкви та функціонування секулярних держав – всі ці заходи Святий Престол вважає позитивними для оздоровлення католицизму, який «покидає Європу», щоб надати йому повноти вселенськості.
- 9) У прирощенні вселенськості католицизму Україна завжди виконувала функцію ретранслятора Східної політики Ватикану. Упродовж останніх чотирьох століть ця функція зазнала істотної трансформації від унійної її спрямованості (папа Урбан VIII: “За вашою допомогою, мої любі русини, я весь схід хочу повернути”) до уніоністичних проектів 20-30-х років минулого століття, істотним рушійним компонентом яких вже став латинський католицизм. Експеримент на ефективність уніоністичного проекту Ватикану був проведений на західноукраїнських землях серед православних без залучення до цієї місії акції українського греко-католицизму.
- 10) Оскільки *унійність* (як форма об'єднання з Римською Церквою Православних Церков), уніатизм (як спосіб окатоличення засобами прозелітизму і навернення) та уніонізм (поєднання православних з католицизмом шляхом утворення латинських Церков зі східнослов'янським обрядом) виявилися неефективними у реалізації Східної політики Ватикану і за сучасних умов стали для Святого Престолу проблемою, “болісною і трудною для екуменізму” з Православними Церквами, то Східні Католицькі Церкви (вагомою частиною яких є Українська Греко-Католицька Церква), згідно з Баламандським документом Змішаної міжнародної комісії для теологічного діалогу Католицької Церкви з Православними

Церквами, були віддані на поталу в ім'я “мирної жертви” з “Другим Римом” (Вселенським Константинопольським Патріархатом) і “Третім Римом” (Московським Патріархатом).

- 11) Сьогодні векторіальний напрям Східної політики Ватикану з метою досягнення повноти вселенськості католицизму має таку ретрансляційну конфігурацію: Польща (форпост і авангард католицизму на Сході) – *Україна* (“Точка перетину”, перехрестя для зустрічі”, “серединна земля”, “міст між культурою Заходу і Сходу”, - за визначенням Державного секретаря Ватикану кардинала Тарчіціо Бертона, й *Росія* (давня незбагненна мрія Святого Престолу, основна мета і головна ціль Східної політики Ватикану).
- 12) У цьому ретрансляційному просторі прирощення вселенськості католицизму український греко-католицизм виявився не лише зайвою ланкою, а й таким, що “належить до минулого”, оскільки “створює певні труднощі” в реалізації Східної політики Ватикану. Передові позиції посідає римо-католицизм, який в незалежній Україні динамічно розвивається, отримуючи преференції як з Ватикану, так і з Польщі, маючи міцну базу на Заході України і подільсько-житомирському регіоні, активно просувається на Схід і Південь України.
- 13) Український греко-католицизм утратив своє панівне становище на Заході України, оскільки навіть в Галичині симетричні позиції з ним посідають Православні Церкви. Уступаючи Римо-Католицькій Церкві в темпах і широті етнічної всеохопленості неофітів (УГКЦ не виходить за межі українського етносу) на Великій (Наддніпрянській) Україні, український греко-католицизм вже не може виконувати навіть ролі “точки перетину”, “перехрестя для зустрічі”, не говорячи вже про “міст між Сходом і Заходом”. Це все перебирає на себе Римо-Католицька Церква в Україні, а “східний католицизм стає зайвим як відокремлене явище” (за визначенням Баламандського документу).

7.26. Православ'я як синтез етнічності та вселенськості. Історія людства показує, що одним із найважливіших інструментів духовного, ідеологічного та морального впливу як на окремих людей, так і на суспільство в цілому були системи релігійних вірувань. У нинішньому суспільстві релігія також займає особливі позиції. Тому природно постає питання про можливість релігійних чинників сприяти підтриманню необхідного рівня суспільної інтеграції. На сучасному етапі історичного поступу України відбуваються кардинальні, часто суперечливі за своїм змістом зміни, які супроводжуються виникненням значних проблем у політичній, економічній, соціальній і гуманітарній сферах. Без їх розв'язання українське суспільство не може рухатися до побудови правової демократичної держави, необхідними атрибутами якої є демократія,

економічний добробут, утвердження національної культури та гуманістичної моралі. Серед багатьох чинників національно-духовного поступу особливе місце займають релігійні. Тим паче, що Україна споконвіку завжди була поліконфесійною державою. Й нині Український народ, зберігаючи притаманну йому високу духовність, впевнено рухається у своє майбутнє, спираючись на кращий досвід державотворення великих попередників.

Національні та релігійні питання в Україні, як складові політичних, державотворчих, духовних процесів, надзвичайно актуалізувалися у зв'язку з відновленням суверенітету Української Держави. Національне пробудження стало поштовхом до принципів духовних, зокрема релігійних, змін у суспільстві. Національний і релігійний розвиток супроводжується рядом проблем (ідеї національної церкви і релігії українців, міжправославні конфлікти, католицько-православні протистояння, суперечності між традиційними й новими віросповіданнями). Розв'язання проблеми замирення Українських церков і консолідації Українського народу потребує різних способів та інструментів, але найперше — стимулювання утвердження Української Помісної Православної Церкви.

В Україні, окрім етнічних українців, проживають представники інших народів, для яких, як і для українців, національне відродження збіглося з релігійним. Загалом підтримуючи такі ренесансні рухи, Україна занепокоєна політизацією етнорелігійної сфери життя національних меншин. Назріла потреба осмислити наслідки духовного ренесансу.

Розпочатий перебудовою в СРСР релігійний ренесанс отримав новий імпульс зі здобуттям Україною державної незалежності. Зростання релігійності населення, кількості діючих храмів, монастирів, релігійних громад, масових публічних церковних обрядів і церемоній, присутність та участь представників церков майже в усіх важливих державних заходах, висвітлення засобами масової інформації значущих подій релігійного життя — усе це стало звичайними атрибутами сучасності. Вхідження України у світовий релігійний простір, до того ж, відкрило шлях до поширення нових та нетрадиційних для нашої країни релігійних течій та напрямків, що суттєво змінило українську конфесійну карту. З кінця 80-х рр. м. ст. у країні, по суті, розпочався новий етап розвитку релігійних конфесій.

Одночасно з розробкою правової бази та спробами вироблення і прийняття концепції державної політики в Україні будувалися і практичні відносини між державою та церквами. Реальна державна політика не завжди відповідала існуючим потребам Української нації. Так, політика Президента України Л. Кравчука та його Уряду характеризувалася спробою створення в Україні незалежної Православної Церкви зі збереженням принципів відокремлення Церкви від Держави та рівності конфесій. З обранням Президентом України Л. Кучми держава з одного боку взяла курс на більш активний розвиток партнерських взаємин між Державою та Церквою, а з іншого була втрачена послідовність проведення в суспільне життя рівного ставлення до усіх конфесій і церков.

Із здобуттям незалежності Українська Держава отримала можливість відродити втрачене, позбутися колишніх упереджених ідеологічних установок щодо нації та релігії, докорінно переосмислити суспільну роль цих феноменів, виробляти і провадити власну політику в етнонаціональній та релігійно-церковній сферах. У цьому контексті свого звучання набуває питання щодо етнічних вимірів православ'я.

Принагідно зауважимо, етноконфесійна специфіка релігії, яка формується взаємодією з етнічними чинниками, стимулюється необхідністю потреб нації у власній Церкві. Але, звичайно, це ніскільки не означає поступу до якоїсь національної автаркії на зразок комуністичної. Етноконфесійна специфіка релігії суттєво допомагає самоусвідомленню нації як самоцінності та самодостатності.

Звернення етносів до релігійних вірувань є цілком природним і релігію належить розглядати як невід'ємний чинник розвитку націй, про що свідчать як історичні дослідження, так і практика реального буття. Адже наскільки глибоко ми не заглянемо у сивину століть, ми не знайдемо там безрелігійних або безетнічних спільностей людей. Такого ж висновку ми дійдемо, розглядаючи сучасні реалії. Зауважимо, мова йде саме про цілісні людські спільноти, що здатні забезпечити самодостатню життєдіяльність і повноцінне самовідтворення особи та нації, а не про окремих індивідів, нехай і у значних кількостях.

Реальний поступ соціуму проходить в етнічних формах, що повною мірою стосується й новітньої історії - історії формування та розвитку національних держав. Релігійні ідеї, навіть маючи метаєтнічний характер, реалізуються не інакше, як в етнічній формі, адже носії релігійності з необхідністю приналежні певному етносу.

Тепер перейдемо ближче до характеристики православ'я. Національне та вселенське – два невід'ємні атрибути православної традиції. На перший погляд відповідні характеристики видаються несумісними і навіть такими, що виключають одна одну. Нічого дивного у цьому немає, оскільки більшість людей звикла довіряти поверховому формально-логічному або, як його ще називають, розсудковому мисленню. На вади останнього вказував ще німецький філософ Георг Вільгельм Фрідріх Гегель. Він дотримувався думки, що розсудок ніколи не розкриває суті проблеми, а завжди подає її фрагментарно і вкрай однобічно. Альтернативу розсудковому мисленню творець системи абсолютного ідеалізму вбачав у діалектичних конструкціях розуму, завдяки яким предмет осягається цілісно. Отож, якщо віддати належне аналітико-синтетичному (діалектичному) трактуванню нашого питання, то помилковість бачення, запропонованого розсудком стає очевидною. Етнічність і вселенськість зовсім не входять у суперечність між собою. Вони, ніби як дві сторони однієї медалі, притаманні феномену православ'я, забезпечуючи його повноту і неповторний колорит.

Як частина світової християнської Церкви, православ'я у своїй глибинній основі є наднаціональним. Але "історичним фактором православ'я

стає лише в певному конкретному втіленні, яке завжди, всюди і обов'язково є національним, відбувається як явище в певному народі, який слугує носієм його духу і поширювачем його дії. Нація є сховищем православ'я у всьому його змісті ... Нація, Царство немислиме без царя, який охороняє й символізує останнє” (Глубоковський Н.Н. Православие по его существу //Христианские чтения. – 1914. - Январь. – С. 9-10). Саме такі розмірковування й стали основою універсальної формули російського націоналізму: “Православ'я, Самодержавство і Народність”, яка була використана у свій час слов'янофілами й донині слугує як девіз крайнім течіям російського націоналізму.

Вселенськість православної традиції, по-перше, розкривається словами апостола Павла в Посланні до Колосян: “Немає ні Елліна, ні Іудея...” (3; 10-11). Даним висловлюванням послідовник Ісуса Христа підніс християнство (а відтак і православ'я як його складову) над будь-якими національними релігійними системами – чи то ранніми (давньоєгипетська, давньошумерська, давньогрецька), чи то пізніми (індуїстська, синтоїстська, юдейська), – приналежність до яких визначалася і продовжує визначатися на підставі етнічного критерію. Християнська віра стала вірою наднаціональною. У всіх своїх розгалуженнях вона разом з буддизмом та ісламом відноситься до розряду світових релігій.

По-друге, вселенськість православ'я впливає із розуміння природи Церкви означеним напрямком християнства. Церковна інституція розглядається не лише як видиме зібрання людей, об'єднаних спільною вірою. Церква – цілісний містичний організм. Вона – Тіло Христове. Тільки Спаситель є її вічним і незмінним главою. Христос присутній однаковою мірою у всіх земних структурах Церкви, гарантуючи тим самим соборність церковного організму.

По-третє, вселенськість православ'я проявляється й на зримому рівні. Йдеться про єдність православної віри, тобто сповідування одного й того ж самого Символу віри; спільність таїнств і богослужінь; наявність церковної ієрархії з апостольською спадковістю; ідентичність церковних канонів тощо. Перефразовуючи сказане, помісні православні Церкви можуть мати певні особливості літургійного життя, але не можуть різнитися в догматичному вченні. Останнє й становить основу єдності Вселенського православ'я.

З іншого боку, православна віра (та й не тільки вона) не існує поза певним етнічним субстратом. Її носіями є конкретні живі люди – представники національних спільнот, котрі відрізняються між собою менталітетом, мовою, способом господарювання, формою політичного устрою і т. п. Зрозуміло, що ці відмінності накладають відбиток на реальне функціонування релігії в тому чи іншому етнічному середовищі. Релігія безпосередньо впливає на формування культурного простору етнічної спільноти, а етнонаціональні чинники визначають специфіку релігійної традиції. Скажімо, запровадження християнства на Русі обумовило подальший напрям розвитку культури українського народу, а мова,

менталітет, світовідношення українців у свою чергу позначились на специфіці місцевої гілки православ'я. В такий спосіб останнє набуває суто національного забарвлення.

Навіть географічно близькі народи не демонструють тотожності у сповідунні однієї і тієї ж релігії: православна традиція українців у багатьох аспектах не схожа на православну традицію росіян. Деспотизм світської влади у Російській імперії безпосередньо позначився на статусі православної церкви. Остання перетворилася на придаток державного механізму, з часом успадкувавши властивий йому імперський дух. Це суттєво контрастувало з принципами соборності, виборності духовенства, активної участі мирян в житті парафій, на яких ґрунтувалося життя православної церкви в Україні. Невипадково духовний провід Українського Православ'я впродовж тридцяти доленосних років після укладення Переяславської угоди всіляко протривався церковній злуці.

Національна специфіка православної віри найочевидніше засвідчує про себе у культовій царині. Основна маса пересічних віруючих сприймає релігію не крізь призму догматичних постулатів в силу їх надмірної затеоретизованості, а на рівні конкретно-чуттєвої обрядовості. Саме ритуал, обряд, таїнство є тими складниками релігійного, в яких відтворюється неповторна самотність культури певного народу, надаючи культово-обрядовій сфері місцевого забарвлення.

Деякі дослідники православ'я намагаються виокремити у християнському світі православ'я як "національну форму християнства", оскільки саме в національних особливостях, замикаючись у рамках "своєї" національності, це віровчення набуває певних обмежень і винятковості. Підґрунтям для такого розуміння феномена православ'я слугували і назви Церков: "Греко-східне православ'я", "Східна греко-російська Церква", болгарська, сербська та інші Церкви. Як бачимо, у цих назвах саме національні прикметники є чи не єдиною визначальною характеристикою, яка дає змогу виділити явище з-поміж інших християнських напрямів або, принаймні, розрізнити їх між собою. Домінування національної складової у православ'ї важко заперечити.

Підтвердження цього є й сама історія православ'я. Наприклад, грецький націоналізм, який історично з'єднався із православ'ям і обрав його як свою духовну основу в боротьбі за своє збереження, автоматично зберіг і це віровчення. Адже за умов мусульманської імперії православ'я й еллінізм (як духовний феномен) так тісно між собою переплелися, що втрата православ'я, з одного боку, майже завжди закінчувалася для віруючих втратою грецької мови і культури й вела до асиміляції. З іншого боку, відмова від своєї культури та мови також закінчувалася втратою православ'я (крім поодиноких випадків криптохристиянства). Саме в цьому й знаходяться корені ідеології фанаріотів, базованих на панеллінізмі, що згодом переріс у мегаломанію.

На етноконфесійному розмаїтті добре знали ще учні Христа, а тому докладали багато зусиль для облаштування релігійно-церковного життя відповідно до звичаїв того чи іншого народу. 34 Апостольське правило наголошує, що “єпископам будь-якого народу належить знати першого серед них і визнавати його як главу” (Цит. за: Київський Патріархат – Помісна Українська Православна Церква. Історико-канонічна декларація Архієрейського Собору УПЦ КП від 19 квітня 2007 року. – С. 10). Розбудовувати Церкву із врахуванням особливостей національного буття проголошує також 6-те правило I Вселенського собору: “Нехай зберігаються давні звичаї, прийняті у Єгипті, у Лівії і в Пентаполі, щоб Олександрійський єпископ мав владу над усіма цими. Бо і Римському єпископу це звично. Подібно й у Антіохії, і в інших областях нехай зберігаються переваги церков” (Там само. – С.22). Аналогічним принципом пропонують послуговуватися правила 17-те IV та 38-ме VI Вселенських соборів, в яких мовиться, що “громадянським та земельним розподілам нехай відповідає і розподіл церковних справ” (Там само. – С.25).

Потрібно наголосити, що звернення служителів церкви до різних народів їх рідними мовами — також давня апостольська традиція. Вона ще добре описана соратником апостола Павла Лукою в «Діях святих Апостолів», зокрема, у розповіді про зішестя Святого Духа в день П’ятидесятниці: «І сповнилися всі (апостоли. — С. 3.) Духу Святого й почали говорити на інших мовах, Дух давав їм провіщати»(2:4). Люди різних племен і країв немало подивувалися чуду, яке сталося на 50-й день після воскресіння Ісуса, тобто ще в 33 році після Різдва Христового: «Як же ми чуємо кожен власний говір, в якому народилися: Парфіяни й Мідійці та Єламіти, й жителі Месопотамії, Юдеї й Кападокії, Понта й Асії, Фрігії, Єгипту й частин Лівії, які прилягають до Кириної, й ті, котрі прийшли з Риму, Юдеї й прозеліти (тут у значенні новонавернених із язичників. — С. 3.), Критяни й Аравітяни, чуємо їх, котрі нашими мовами говорять про великі справи Божії? І чудувалися всі й не могли зрозуміти, говорячи одне одному: що означає це?»(Дії 8:8). Як бачимо, близько двадцяти (!) народів мали нагоду чути слово Боже одразу рідною мовою.

За задумом Бога цьому надавалося пріоритетне значення: «Так, якщо й ви мовою проголошуєте незрозумілі слова, то як узнають, що ви говорите? Ви будете говорити на вітер»(I Кор. 14:9). Святий апостол Павло у Першому Посланні до Коринтян прямо говорить: «... Я більше усіх вас говорю мовами; Але в церкві хочу краще п’ять слів сказати розумом своїм (тобто розуміючи і вміючи пояснити сказане. — С. 3.), щоб й інших наставити, аніж тьму слів незнайомою мовою» (14:9). «Рідна мова в Церкві — це неписаний Догмат для усього Православ’я, освячений Св. Письмом, св. отцями та Церковним Переданням. Ось чому кожна Православна Церква має свою рідну мову: грецьку, грузинську, арабську, коптську, румунську, російську та ін., цебто і українську»(Іларіон, митрополит. Хвалімо Бога українською мовою!. - Вінніпег, 1962. – С.12).

Отже, ще за давніх часів було закладено підґрунтя для формування системи Помісних Православних Церков за національною ознакою. Нагадаємо, що сучасне Вселенське Православ'я представлене низкою автокефальних і автономних церковних інституцій. Більшість з них у своїй назві містять вказівку на ті етнічні спільноти, серед яких вони постали і здійснюють власне служіння. Це - Грузинська Православна Церква, Болгарська Православна Церква, Сербська Православна Церква, Російська Православна Церква, Румунська Православна Церква тощо.

Повертаючись до соціально-політичної обумовленості розвою канонічного життя Церкви, зазначимо, що специфіка канонічних зводів Помісних Церков провокувалася й необхідністю перекладів номоканонів національними мовами, а відтак і включенням до їхніх списків місцевого законодавства. Цікавими в цьому плані є перші переклади цих канонічних зведень слов'янською мовою, що були здійснені у IX ст. св. Кирилом і Мефодієм ("Номоканон у 50 титулах" Івана Схоластика). Ці переклади й стали основою руських Кормчих книг (Дет. див.: Павлов А.С. О Кормчей. – Казань, 1864; Розенкамф Г.А. О Кормчей книге. – М., 1839; Шапов Я.Н. Византийское и южнославянское православное наследие на Руси XI-XIII веков. – М., 1978; Банешевич В.Н. Древне-славянская Кормчая в XIV титулах без толкования. – СПб, 1906). Важливою особливістю цих книг було те, що вони слугували важливим джерелом не лише церковного, але й державного права слов'янських країн (Див.: Качалов Н.В. О значении Кормчей в системе древнерусского права. – М., 1850). У слов'янські збірники включали навіть уривки "Апостольських Постанов", які були відкинуті Західною Церквою, і у Східній Церкві, відповідно до рішень Трульського собору, також не мали юридичної сили. Найвідомішою на Русі-Україні стала Кормча книга св. Сави Сербського, яка, згідно з однією із дослідницьких версій, на початку XIII ст. була перекладена слов'янською мовою вихідцями із Русі-України, що жили на Афоні. Один із списків саме цієї книги, що був надісланий у 1262 р. у Київ болгарським князем Яковом на прохання Київського митрополита Кирила, і став першовзором місцевої Кормчої, яка регулювала церковне життя Київської митрополії.

З формуванням паралельно до Київської, Московської митрополії, формуються й дві редакції Кормчої книги. Московська або, за місцем знайдення, рязанська (майже незмінний первісний варіант) та київська чи софіївська (знайдена в Софії Новгородській). Остання редакція має суттєві додатки: князівські устави (Володимира, Ярослава), грамоти, постанови Київських соборів, послання митрополитів тощо). У XIV-XVII ст. нові переписування наклали на Кормчі книги значні нашарування особистих інтересів і потреб замовників. Потребу в єдиній, узгодженій Кормчій допомогли задовольнити лише її друковані наклади, один із перших з яких з'явився у 1650 р.

Структура друкованої Кормчої згодом була суттєво виправлена московським патріархом Никоном, який розширив вступ до збірника

(історичними екскурсами про хрещення Русі, встановлення автокефалії Московської Церкви та ін.) та додав низку документів після всіх глав, щоб підняти авторитет московського царя та своєї Церкви (намагався довести спадковість царської влади від Константина Великого, обґрунтовував необхідність для Московського Патріархату привілеїв, подібних до наданих у свій час Константином Великим папі Сильвестру тощо).

У виправленому варіанті Кормча книга витримала ще шість видань. Але значні недоліки (неточність перекладу, застарілість багатьох світських законодавчих актів, наведення правил у скороченому вигляді тощо) призвела до заміни Кормчої у 1839 р. “Книгою правил св. апостолів, св. соборів вселенських і помісних і св. отців”. Проте остання повністю замінює лише першу частину Кормчої. З тих питань, які не висвітлені нормами місцевого світського законодавства, Церква може звертатися до другої частини Кормчої книги. Доніконівську редакцію Кормчої книги до початку ХХ ст. незмінною зберігали старообрядці, які перевидали її кілька разів (у 1786, 1888 і 1913 роках).

Нині на пострадянському просторі практично всі православні церкви користуються перевиданнями та виданнями національними мовами "Правил Святих Апостол, Святих Соборів, Вселенських и поместных и Св. Отец с толкованиями", які вийшли у 1875 р. Завдяки старанням московського товариства любителів духовної просвіти. Слід зазначити, що й ця, найбільш “об’єктивна редакція” збірки канонів не позбавлена московського бачення багатьох православних проблем (зокрема, у питаннях надання автокефалії, мови богослужінь тощо).

В Україні українською мовою стараннями Української Автокефальної ПЦ вийшла книга “Джерела канонічного права Православної Церкви” (Харків, 1997), в якій зібрані найважливіші пам’ятки канонічного права церкви III-VIII ст. (апостольські правила і канони Вселенських соборів). За вірець автори перекладу взяли не російський, а грецький оригінал, що значно підвищує його цінність як незаангажованого видання. У 2008 р. Подібний переклад був зроблений С.Чокалюком з УПЦ КП (Книга Правил Святих Апостолів, Вселенських Соборів і Святих Отців. – К., 2008).

Важливим джерелом канонічного розвитку певної православної церкви є церковна “традиція”, яка формується на основі місцевих особливостей життя певної церкви і впливає на специфіку відправлення богослужінь, церковне мистецтво (іконопис, архітектура, гафарство тощо). Саме церковна традиція дає змогу православним церквам уникати нині багатьох конфліктів, принаймні в межах однієї помісної церкви, щодо витрактування більшості канонів. А конфлікти не можуть не виникати, оскільки канони приймалися для певних ситуацій і певного часу, а православні церкви не вважають за потрібне застарілі канони вилучати. Канони стали, за словами митрополита Василя (Липківського), “залізним одягом Церкви”. “життя і час касують канони., – продовжує митрополит. – а що канони маємо міняти і ми, то на це Христос Спаситель дав право, бо він

сказав, що не чоловік для суботи, а субота для чоловіка. Не канони повинні панувати над нами, а ми над канонами...” (Цит. за: Зінченко А.Л. Визволитися вірою: життя в діяння митрополита Василя Липківського. – К., 1997. – С. 206).

Осуд з боку деяких Помісних Православних Церков явища філетизму – національних поділів у православ'ї – видається справжнім лицемірством, оскільки у такий спосіб ними нівелюється той фундамент, на якому вони утвердилися самі свого часу. Необхідно бути послідовним і не забувати, що православ'я є вселенським за своєю суттю і етнічним за конкретним проявом у системі просторово-часових координат.

З огляду на сказане, Українська Православна Церква, як-то передбачають церковні канони, цілковито заслуговує на самостійність. Є й інші підстави для її автокефалії. Православ'я залишається найвпливовішою складовою релігійного життя: на початок 2009 року воно мало 17543 релігійні організації, що становило близько 51% усієї релігійної мережі України. Проте Православ'я в Україні не єдине: воно поділене на ряд незалежних і водночас ворогуючих між собою Церков.

Національні інтереси України полягають не тільки в подальшому утвердженні й поступі Української Державності, а й в об'єднанні Українського Православ'я в єдину Помісну Церкву з Патріаршим статусом та здобуття нею повноправності серед інших Православних Церков світу. На цьому неодноразово наголошував Президент України В.А. Ющенко. Міцна Помісна Православна Церква, окрім сприяння державотворчому процесу, внутрішній консолідації та стабільності суспільства, дала б змогу Українському Православ'ю здолати давню ізольованість від світу.

Небажання бачити Українську Православну Церкву у статусі автокефальної – результат політизації конфесійного середовища у планетарному масштабі, що має історичні виміри. Саме наявність історичного переплетіння і взаємодії релігійних елементів з етнічними призводить до того, що сучасний міжцерковний конфлікт загрожує спричиненням напруженості в етнонаціональній сфері. Він не лише створює незручності для діяльності релігійних організацій, нормального задоволення віруючими своїх релігійних потреб, а й гальмує процеси національно-духовного відродження та утвердження української державності.

Оскільки найвпливовіша в Україні релігійна організація — Українська Православна Церква — перебуває в юрисдикції Московського Патріархату, то національні інтереси нашої держави в релігійно-церковній сфері найбільшою мірою наштовхуються нині на інтереси Росії. Адже, незважаючи на наявність визнаних державних кордонів, межу осілості Українського народу, Московський Патріархат, що засвідчив і нещодавній візит в Україну його Предстоятеля патріарха Кирила, все ще вважає українські терени своєю "канонічною територією" й утримує Українську Православну Церкву у своїй юрисдикції. Небезпека підлеглості більшої частини Українського Православ'я Московському Патріархату полягає в

тому, що його керівництво, як і раніше, стоїть на імперських позиціях відновлення колишнього Союзу РСР або створення якогось "слов'янського союзу" за участі Росії, України, Білорусі, чим загрожує державності України, її незалежності.

Церкви намагалися й донині намагаються всіляко усунути (принаймні обмежити) вплив етнічно-політичного чинника* на свою діяльність. Проте у кліриків завжди була і залишається спокуса використати потенціал владних структур, особливості культури народу для здійснення власних планів. І це незважаючи на те, що від цього їх застерігає 30-те Апостольське правило, згідно з яким єпископи не повинні здобувати владу за допомогою державних чинників: "Якщо якийсь єпископ, вдавшись до світської влади, через неї дістане єпископську владу в Церкві, нехай буде видалений з кліру й відлучений і він, і всі, хто з ним мали спілкування" (Джерела Канонічного права Православної Церкви. – С. 7). Згодом ця заборона була підтверджена 4-м каноном I Вселенського Собору: "Єпископові належить бути призначеним всіма єпископами даної провінції ... А митрополит цієї провінції має затвердити зроблену висвяту" (Там само. – С.23), 12-м правилом IV Вселенського Собору, в якому засуджуються єпископи, які з допомогою державної влади намагалися звільнитися від свого митрополита та самим стати митрополитами (Там само. – С.44), а також третім правилом VII Вселенського Собору, згідно з яким "вибори єпископа, пресвітера чи диякона, що їх зробили громадські впливові особи, не мають сили" (Там само. – С. 100).

Проте на практиці ці канони Церкви постійно порушувалися практично у всіх православних Церквах. Приклад у цьому їм подавали візантійські імператори, які вже з часу становлення Східної імперії постійно "корегували" розвиток Церкви, визначаючи як її ієрархію, так і адміністративні сторони церковного устрою. Активну роботу в цьому напрямі проводив Константин Великий та більше – Феодосій I. Згідно з державно-церковною політикою останнього Феодосія I, Церква повинна була будуватися за державним взірцем. А тому центром релігійного життя імперії повинна стати Константинопольська катедра. Саме з ініціативи Феодосія Другий Вселенський Собор у 381 р. своїм третім правилом поставив Константинопольського патріарха на друге місце після Рима. А реально – поряд із Римом, оскільки проголосив Константинополь новим Римом: "Єпископ Константинополя нехай має перевагу після Римського, бо Константинополь – це новий Рим" (Там само. – С.32). Це рішення викликало

* Цим терміном означуємо тісне переплетіння особливостей етнічної культури та ментальності того чи іншого народу з його політико-економічними інтересами, яке впливає на всі сторони життя народу, в т.ч. й на специфіку зародження та розвитку його релігійних вірувань. Етнополітична обумовленість знаходиться поза сферою розгляду (врахування) ортодоксальної еклезіології православ'я, однак, і ми це доводимо, є визначальною в інституційному розвитку Церков, зокрема у набутті тих чи інших статусів їхнього функціонування.

різкі заперечення Олександрійського патріарха. Тому було підняте на IV Вселенському соборі. 28 канон Собору підтвердив новий статус Константинопольського Патріархату (Там само. – С.49).

Досвід візантійських імператорів щодо керування Церквою успішно перейняли і творчо розвинули московські правителі-тирани. Починаючи від Івана IV (Грозного), який фактично керував Церквою на свій розсуд, і закінчуючи Петром I, який знищив патріарший устрій Церкви і поставив світських чиновників керувати кліриками. Ідея синодального, яка сприймалася як світське політичне, правління нав'язувалася і тим Церквам, які потрапляли в силове поле Російської імперії. Прикладом може бути Грецька, Болгарська та інші православні Церкви.

В основі таких дій імператорів (царів) лежала не лише спокуса зосередити в своїх руках всю повноту влади. В такому б разі клірики так чи інакше проявляли б свою незгоду із світськими володарями. Цього не відбулося через те, що влада православного імператора була (вважалася) однією з необхідних умов спасіння вірних.

Ще один важливий момент у відносинах політиків і кліриків – затвердження постанов визнаних православними Вселенських Соборів імператорами. Це розпочалося при Константині I, з ініціативи якого було скликано Перший Собор 325 р. Всі правила Собору були скріплені підписом і печаткою імператора і в такий спосіб набули статусу державних законів. Ця традиція збереглася і щодо подальших Соборів. Всі наступні імператори наслідували у цьому Константина I. Таким чином державна влада імператорів стає одним із джерел церковного права (Дет. див.: Йосифчук Михайл, священник. Проблеми автокефалії УПЦ в часи правління Директорії УНР у 1918-1922 роках. – К., 2001. - С. 151-152).

Принципи співіснування держави і Церкви у Візантії не могли не вплинути на формування державно-церковних відносин у Русі-Україні. Але коли в Київській митрополії Константинопольського Патріархату ці відносини були критично переглянуті, то не можна сказати, що влада київських князів над Церквою була такою ж тотальною, як у Візантії. Сусідня ж Московська держава, тяжіючи до світського тоталітаризму, охоче перейняла способи маніпулювання візантійських імператорів Церквою. Згодом такий тісний союз був обґрунтований московськими богословами. "Церква не зраджує своєму характеру, коли вступає у тісні зв'язки з державою, оскільки завдяки цьому користується опікою і захистом державної влади супроти своїх ворогів", – писав у середині XIX ст. І.Сворцов (Скворцов И. Записки по церковному законодавденію. – М., 1861. –С.21-22).

Ці й подібні їм висловлювання були обґрунтовані і розвинуті російською академічною богословською наукою. Наприклад, професор Т.Барсов писав, що Церкві необхідно входити у тісний союз з цивільним (світським) товариством і до певної міри підкорятися умовам державного життя Барсов Т. О каноническом элементе в церковном управлении. – М., 1882. – С. 242). Це було свого роду виконанням соціального замовлення

світської влади – з часу Івана IV (Грозного) жоден із церковних ієрархів не смів проводити політику всупереч політиці державних чинників. Проте, незважаючи на тотальний контроль держави над Церквою, були й альтернативні ідеї. Зокрема, професор Н.Соколов обґрунтовував неможливість тісної співпраці Церкви і держави, оскільки вони є різними як за своїм походженням, так і за метою призначення. Для буття держави, вважав дослідник, необхідною умовою є наявність певної національності, пов'язаної з конкретною територією. Для існування ж Церкви необхідна лише наявність людської спільноти, яка могла б сприйняти Богом встановлені істини (Соколов Н.М. Из лекцій по церковному праву. – М., 1874. – С.9).

Розуміння автокефалії Церкви не повинно мати надто радикального характеру, переходити в крайність і надмірну юридичну централізацію. Це не відповідає православній традиції. Проти цього окремою постановою застерегли єпископат Помісних Церков учасники Міжправославної зустрічі, що відбулася у 1963 р. на честь святкування 1000-річчя Великої Лаври – Афону (Див.: Клеман Оливье. Беседи с Патриархом Афинагором. – Брюссель, 1993).

Повертаючись до джерел (ініціаторів) автокефального устрою, зазначимо, що цю функцію виконувала не лише влада православна за віросповіданням. Іноді, враховуючи свої далекоглядні політичні інтереси, автокефалію для православних Церков проголошували правителі-католики і навіть мусульмани. Наприклад, статuti Буковинсько-Далмаційської, Карловатської та Сибинської (Румунської) Православних Церков, які розташовувалися в межах Австро-Угорської імперії, було затверджено декретами імператорів-католиків. Про реформи церковного устрою у Східних патріархатах, що запроваджувалися фірманами султанів-мусульман, теж широко відомо (Див.: Йосифчук Михайл, священник. Проблема автокефалії Української Православної Церкви. – С.154).

Але отримання політичної незалежності не завжди автоматично призводило до проголошення автокефалії Церкви. І навпаки – проголошення автокефалії не обов'язково вимагало, як передумову, політичну незалежність. В уже згадуваній нами Австро-Угорській імперії українці, серби та румуни не мали політичної незалежності, проте, завдяки допомозі влади, створили свої автокефальні Церкви (Там само. – С.155).

Зважаючи на вищевикладене, сучасні дослідники відходять від вузького розуміння Церкви лише як відірваної від земних умов "Божої установи". Адже, "вступаючи в сферу загальнолюдських інтересів – матеріальних, адміністративних, державних, національних та інших, Церква стає певним чином і суспільною установою", яка в державі може ставати своєрідним моральним та ідеологічним стрижнем, відігравати стабілізуючу роль у розвитку країни, згуртовувати людей для різноманітних заходів (про це див. детальніше у текстах соціальної доктрини православ'я). Саме тому великі імперії активно використовували Церкви для зміцнення своїх позицій

на теренах колонізованих народів, для прискорення процесів політичної й духовної їх асиміляції (Там само. – С.155-156). Прикладом можуть бути історії українського, болгарського, сербського, румунського та інших православних народів.

Нинішнє московське політичне та церковне керівництво чудово розуміє роль релігійного чинника у становленні справжньої, а не “паперової”, незалежності тієї чи іншої держави. Тому втративши політичний контроль над країнами колишнього СРСР, велика увага росіянами приділяється нині єдності “канонічної території” Московського Патріархату, бо ж нібито “без легітимної і єдиної Церкви ні про яку благодатну дію релігії на суспільне життя говорити не доводиться” (Кирил, митрополит. Вызовы современной цивилизации. – М., 2002. – С.96). Тобто роз’єднане православ’я в Україні, Молдові, Естонії та інших країнах у політичному аспекті розгляду виконує деструктивну функцію в становленні державності цих країн.

Таким чином, можна стверджувати, що саме етно-політичний чинник також лежить в основі формування статусів функціонування православних Церков. Внутрішня організація Вселенського православ’я залишається незмінною протягом багатьох віків. Будучи, завдяки єдності догматичної та канонічної систем, єдиним за своєю суттю, православ’я й досі не має єдиного адміністративного центру і є децентралізованою асоціацією (“незалежною співдружністю, - як слушно зауважує О.Клеман, - федерацією Церков-сестер”) автокефальних, автономних чи незалежних в управлінні Церков. Така форма існування православ’я пояснюється тим, що, проводячи місіонерську роботу в різних країнах, апостоли та їх учні засновували помісні Церкви, які були частинами єдиного цілого – Християнської церкви. Не випадково вже у Св. Письмі зустрічаються назви так званих Апостольських церков. Наприклад, Македонська (Фес. 1:1) чи Асійська (1 Кор. 16:19).

Автокефальні церкви називаються ще Помісними і співвідносяться одна з одною в певному порядку, відповідно до так званого диптиху (списку православних Церков за авторитетом). Це місце називається рангом честі й склалося історично. Воно не має догматичного значення і не підтверджено канонами. В основі диптихіального поділу є кілька критеріїв – давність Церков, хронологічність проголошення автокефалії, політичне значення міст з кафедрами перших єпископів.

В церковних канонах немає чітких вказівок на спосіб встановлення автокефалій для нових Церков. **Традиційно склалися два такі шляхи.** Перший виходить із давньої традиції, на основі якої й були проголошені більшість автокефалій. А саме – набуття певною державою політичної незалежності майже автоматично призводило до отримання незалежності церковної. Канонічне обґрунтування засад отримання автокефалії таким чином базується на 34-му апостольському правилі, 9 правилі Антіохійського

Собору (341 р.), 17 каноні IV Вселенського Собору та 38 каноні П'ятого Собору.

Найважливішим серед них вважається 34-те апостольське правило: "Єпископам кожного народу належить знати першого серед них і визнавати його як главу, і нічого не робити, що було б понад їх владу, без його вказівок; а кожний має робити тільки те, що стосується його єпархії та тих місцевостей, що належать до неї. Але й перший нехай нічого не робить, не спробувавши думки всіх, бо так тоді буде одностайність і прославиться Бог через Господа у Святому Дусі – Отцеві, і Синові, і Святому Дусі"(Джерела канонічного права Православної Церкви. – С.8). Самодостатні у фінансовому і політичному плані Церкви "самолегітимізуються" й чекають (часто багато років) визнання.

В Україні на початку ХХ століття таку модель отримання автокефалії відстоювали практично всі уряди до приходу більшовицьких військ. Тому, наприклад, після проголошення Директорією автокефалії 1 січня 1919 р. та її підтвердження ВПЦР 5 травня цього ж року українці просили Константинопольського патріарха не надати автокефалію, а лише визнати її.

Інший шлях отримання автокефалії базується на 30-му апост. правилі та 62 правилі Карфагенського Собору і заперечує можливість застосування 34 апост. правила через самопроголошення автокефалії, а автокефалія може бути отримана лише через згоду Церкви-матері. На думку, наприклад, професора Ю.Мулика-Луцика, згадане вище 62 правило визначає кожному народу, що входить до однієї Помісної Церкви і бажає отримати для себе самостійного архиєрея-першоієрарха, отримати на це згоду "Першоієрархатієї спільної Церкви, до якої той народ належав із самого початку"(Мулик-Луцик Ю. Історія Української Греко-Православної Церкви в Канаді. В 4-х т. – Т.1. – Вінніпег, 1989. – С.61). Мусимо зазначити, що професор не зівставив причину появи цього канону з історичними умовами розвитку Церкви. Інтереси Візантійської імперії вимагали жорстко централізованої Церкви. А вже згадуваний нами Вальсамон нарахував у першій половині IV ст. понад 100 автокефальних Церков (Див.: Жилюк С. Без апологетики. – С. 75). Тому не лише поява нових Помісних Церков повинна бути блокована, що й зробив Карфагенський Собор, але й максимально обмежувалася самостійність уже наявних автокефалій.

Нині обґрунтування засад автокефалії залежать переважно від того, яку Церкву репрезентують дослідники і богослови. Наприклад, візантійські каноністи XII ст. Зонара, Арістін та Вальсамон пояснюють 34 апостольське правило як підкреслення розмежувань єпископів та керуючого ними митрополита (Правила Святих Апостолов и Семи Вселенских Соборов с толкованиями. – М., 1886-1887. – С.76). Богослови із Московського патріархату вбачають у правилі пояснення "лише адміністративної самостійності Помісних Церков" чи витрактовують вжитий у правилі термін "народ" як "певну адміністративну територію, зайняту тим або іншим

народом" (Скурат К. История Поместных Православных Церквей. – В 2-х т. – Т.1. – М., 1994. – С.13).

Майже протилежне прочитання правила мають богослови тих Церков, які прагнуть отримати статус автокефальних. 34-те апостольське правило, як вважали одні з найактивніших учасників українського церковно-визвольного руху початку ХХ ст. І.Власовський, проф. О.Лотоцький та ін. (в кожного народу в період становлення автокефалії були такі дослідники), "сполучає певний церковно-адміністративний поділ церковний із територією "кожного народу", свідчить за побутову основу місцевого поділу Церкви"(Лотоцький О.Автокефалія. В 2-х т. - Т.1. – К.,1999. – С.124) або ж прямо говорить про національну підставу для церковної незалежності (Никанор, архієпископ. Догматично-канонічний устрій Святої Православної Вселенської Церкви// Богословський вісник УАПЦ. Ч.1. - Аусбург, 1948. – С.8-28; Власовський І. Канонічні й історичні підстави автокефалії УПЦ.// Там само. – С.28-50). Таким чином, проголошення автокефалії відбувається державним актом "з постановням Української незалежної держави настали правні умови" для того, щоб "установити церковну незалежність, себто автокефальність Української церкви" (Власовський І. Українські джерела церковного права. – Варшава, 1931. - С. 298).

Дев'яте правило Антіохійського Собору більшість богословів вважають повторенням чи уточненням 34-го апостольського. Єпископ Далмацінсько-Істрійський Никодим у своєму трактуванні канонів додає лише, що митрополія в IV ст. відповідала Помісній Церкві й мала статус повністю незалежної території, тобто автокефалії (Правила Православної Церкви с толкованиями Никанора. В 2-х т. - Т.2. -Сергиев Посад, 1996. – С.70). Тобто адміністративний термін "провінція кожного народу" збігався у значенні із розумінням "митрополичої області".

Наукове обґрунтування автокефалії намагався зробити на початку ХХ ст. професор О.Покровський, який пропонував розглядати це питання з трьох головних точок зору: догматико-канонічної, національно-історичної і сучасної життєво-практичної (Див.: Український Православний Благовісник. – 1925. - №15. – С.5). Особливо нас цікавитиме тут національно-історичний аспект отримання автокефалії, який розглядався в багатьох дореволюційних дослідженнях.

Зазначимо, що витрактовка національних особливостей діячами Московського Патріархату часто залежала від того, чи входить Церква (митрополія) до складу цього патріархату, а чи ж бореться за автокефалію у складі іншої Церкви-імперії. Нехтуючи особливостями православ'я в Україні, Білорусії та інших країнах, викладачі академій відстоювали такі ж права болгар, македонців, чорногорців та інших народів (Див.: Ковальський М. О значении национального элемента в истории развития христианства. - К., 1880. – С. 3-6). Національний чинник має, за певних умов, позитивне значення для Церкви. Про це свого часу писав цитований вище професор церковного права М.Соколов: "Ми бачимо насправді багато Церков, що

узгоджуються між собою в основних догматичних віруваннях, але мають більш чи менш значні особливості в своїй структурі, в формах правління, богослужіння, дисципліни. Причини цих особливостей у різноманітності народностей, які входять до складу Церкви і вносять у церковну сферу свої національні, психічні й побутові особливості, а також особливості державного, економічного і соціального розвитку, в середовищі яких Церква розвивається” (Соколов Н.М. Из лекцій по церковному праву. – С. 19). Причому, на думку вченого, національні особливості не лише не шкодять Церкві, але й “сприяють найбільш повному і різнобічному її розкриттю” (Там само. – С. 19).

Таким чином, як слушно наголошує український дослідник С.Жилюк, головний критерій автокефальності тієї чи іншої православної Церкви закладено саме в основі національної ідентичності. І цей погляд закономірно знаходить свій послідовний розвиток в історико-канонічному обґрунтуванні, в автокефальній практиці (Жилюк С. Без апологетики. – С. 81-83).

Важливим у вченні про помісні Церкви є визначення співвідношення у них помісного і вселенського. Архiepіскоп Василій (Кривошеїн) так пише про це: "Помісна Церква є не лише частиною Кафолічної Вселенської церкви, але й її повним не зменшеним виявом у певному місці. Одночасно ця Церква не тотожна Вселенській Церкві, відмінна від неї. Як божественні особи – Отець, Син і Св.Дух не є частинами пресвятої Трійці, але в кожному із них все Божество повністю виявлене, так і ми можемо говорити про виявлення повноти Кафолічної Церкви в кожній Помісній церкві" (Цит. за: Каждан А.П. Возникновение и сущность православия. – М., 1968. –С.32).

Термін “автокефалія” (від грецьк. *αὐτός* (сам) та *κεφαλή* (голова) – букв. самоглавіє) в найдавніші часи застосовувався лише щодо тих епархій, які були підпорядковані безпосередньо Константинопольському патріархові, хоча територіально могли бути у складі інших патріархатів чи митрополій патріархії. Нині цей термін має інше значення – означає повністю незалежні помісні Церкви, які мають самостійне джерело влади. Тобто першоієрарх Церкви обирається і поставляється своїми єпископами (34-е пр. апостольське) та самостійно поставляє архиєреїв (8 пр. III Вселенського Собору). В останньому каноні, зокрема, підтверджується права Кіпрських зверхників “без обмежень і без утисків та зазіхань на ту свободу, згідно із стародавнім звичаєм, хай самі висвячують собі побожних єпископів” (Джерела канонічного права Православної Церкви. – С.38).

Українське православ'я є досить давньою конфесією. На жаль, у диптиху (“спискові честі”) православних церков світу – автокефальних і автономних – українська не згадується. Прикро, адже більш “молоді” церкви візантійського кореня – Румунська, Польська, Албанська, Чеських і Словацьких земель – зуміли вибороти незалежність й вписати свою назву у “список честі”. Відтак правомірно поставити запитання: чому Українська Православна Церква з такою давньою історією залишається без помісного статусу по нинішній день?

Для України специфічним є те, що практично завжди релігійні центри, в юрисдикції яких знаходилися ті Церкви, розміщувалися за її межами. Певна річ, що їх сутність і політичні наслідки неоднакові, як неоднакові їхні впливи в цілому на поступ нації. Особливість організаційної структури Православ'я при *підпорядкуванні національних Церков одна одній з необхідністю тягне за собою політичну залежність нації* або визначається такою. А тому уявляється, що в певні історичні періоди підпорядкування національних Церков України незалежним Міжнародним релігійним центрам відіграло значну позитивну роль у збереженні українського етнікосу, формуванні його самосвідомості та державницького менталітету. Можливо така ж роль зберігає своє значення і сьогодні при розбудові самостійної Української держави.

Характерно, що політика колоніальних режимів і пануючих при них Церков у відношенні до Українських Церков, котрі боролися за її державність чи, принаймні, якоюсь мірою сприяли виживанню та розвою нації, була майже ідентична що за монархічних, що за комуністичного режимів. Але це й не дивно, адже *самостійні національні церковні інститути може мати лише незалежна держава*. Ступінь їх розвитку є також ознакою цивілізованості нації та її держави, оскільки релігійні інститути є дієвим засобом входження нації у світове співтовариство й можуть відігравати значну роль у справі мирного порозуміння між народами, що, звичайно, неприйнятне для колоніальних і тоталітарних режимів й вірогідданих їм пануючих Церков.

Грунтуючись на тому, що насильницьке викорінення релігії було неприродним та антигуманним і значною мірою привело до порушення структури українського етнікосу, нація, розбудовуючи свою державність, котра тільки й може забезпечити їй незалежність і благополуччя, з необхідністю має возвести всі її атрибути. Не останнє місце серед них, зрозуміло, займуть національні Церкви.

Під релігійними знаменами проходили національно-визвольні та соціальні рухи. Національні форми духовної та матеріальної культури (література, наука, мистецтво, мораль, право, архітектура й інші) також освячені духом релігії. Політика, тим паче, ніколи не стояла осторонь церковних процесів, хоча це затушовується як богословами, так досить часто і світськими дослідниками. Державні нації, звичайно, формують власні Церкви, котрі стають їх могутньою опорою на шляху до реалізації своїх прав і візій. В Україні, внаслідок тривалої колоніальної залежності національні Церкви вдушувались ще в зародку або ж асимілювалися чи провокувалися їх розколи тощо. Тільки тепер, внаслідок розпаду Радянської імперії, з'являється можливість повноцінного функціонування національних Церков.

Кожна нація має право на задоволення релігійних потреб і з необхідністю формує свою Церкву. Цю тезу наглядно й яскраво підтверджує історичний досвід Вселенського Православ'я. Всі з нині діючих і визнаних п'ятнадцяти автокефальних та чотирьох автономних Помісних православних

церков здобували свою незалежність певного часу в контексті політичного та соціально-економічного розвитку відповідних країн.

Вчені й церковні мужі, виховані комуністичним режимом, не сповідають цих добрих наукових істин і, засліплені великоросійським шовінізмом, продовжують відкидати народження незалежних держав як основу творення національних церков. При цьому вони входять у протиріччя не лише з порядними своїми одновірцями та дослідниками, а й з самим Святим Письмом і святоапостольською традицією.

РПЦ не залишається нічого іншого, як підступно продовжувати відмовляти Українській церкві в автокефалії. У протилежному випадку, тобто у разі відновлення історичної справедливості – конституюванні Помісної православної церкви Київського Патріархату, Московському Патріархатові доведеться визнати:

- а) автентичність духовно-культурних надбань і державницьких традицій України та Київської Русі;
- б) що російська духовно-культурна традиція, християнська церковність і значною мірою державність є похідними від українських;
- в) що Українська Православна Церква для Російської Православної Церкви, згідно з нормами канонічного й церковного права, які визнаються всіма церквами, є матір'ю-церквою, що тягне відомі вигоди;
- г) пряме апостольське благословення та походження УПЦ і з'ясування факту перебрання таких Московським престолом шляхом злочинного поневолення українського народу, що є надзвичайно значимим у християнському світі, який має, безсумнівно, поважні можливості впливу на весь поступ суспільства;
- д) невідворотність втрати у перспективі значної частини парафій, що завдасть серйозного удару по міжнародному авторитетові і позиціях РПЦ у світовому православ'ї.

Інсинуації та інтриги РПЦ спричинили розкол в Українському Православ'ї, який впродовж усієї доби незалежності бентежить суспільство, роз'єднує націю, є джерелом нестабільності і напруги. Українська Церква вистраждала для себе автокефалію. Вона має здобути помісність, незважаючи на перешкоди, котрі чинить російський церковно-політичний істеблішмент.

Сьогодні можна сміливо стверджувати, що Україна зробила великий крок на шляху досягнення цієї високої мети. Влітку 2008 року відбулися урочистості з нагоди відзначення 1020-ліття хрещення Київської Русі. Подія, безумовно, непересічна в історії незалежної України. Вона наочно ще раз показала значимість Києва, як столиці цивілізованої держави в центрі Європи, та засвідчила велич духовно-культурних надбань Української нації для всього християнського світу. Впродовж липня-серпня 2008 року наша столиця нагадувала справжній "Новий Єрусалим". За цей короткий

проміжок часу Київ відвідали високі ієрархи Церков, авторитетні богослови, наші співвітчизники з багатьох країн світу.

На святкування Дня хрещення Київської Русі – України, незважаючи на шалений тиск церковного і політичного істеблішменту Росії, прибули делегації від усіх Православних Автокефальних Церков світу за винятком Кіпрської, яка піддалася тискові Московської Патріархії щодо зриву візитів глав Православних Церков.

Значимо, що окрім Вселенського Патріарха Варфоломія I в Україну прибули Предстоятель Елладської Православної Церкви Архієпископ Афінський і всієї Еллади Ієронім II та Предстоятель Албанської Православної Церкви Архієпископ Тиранський і всієї Албанії Анастасіос. Зваживши на таку ситуацію, змушений був прибути до Києва й Патріарх Московський Олексій II.

Українська Держава засвідчила всім народам свою духовну зрілість, висококультурні надбання Української нації, відкритість і демократичність суспільства та налаштованість мирного рівноправного співробітництва з цивілізованими націями світу. Цей благодатний Ювілей заклав надійний підмурок для утвердження Української Помісної Православної Церкви – символу Соборності України, волелюбності й звитяги її Народу.

Водночас необхідно привернути увагу української і міжнародної спільноти до спроб Московської Патріархії не лише нівелювати здобутки 1020-ліття прийняття Києворуськими князями християнства як державної релігії, а й зліквідувати саму ідею здобуття Українським Православ'ям статусу Помісної Церкви рівної з іншими автокефальними Церквами світу з патріаршим статусом.

Необхідно зазначити, що з визнанням автокефалії Української Православної Церкви відбудеться докорінна зміна всієї геоконфесійної ситуації у світі на користь Європи, Вселенського Патріарха й України на зразок тих змін на політичній карті світу, що відбулися після відновлення незалежності Українською Державою. Проте такі глобальні зміни легко не відбудуться, але й альтернативи їм немає, адже Українська Нація навіки позбулася колоніального стану й здатна в сучасному світі, як і в добу Київської Русі, підтвердивши торжество історичної справедливості, продемонструвати справжню роль і місце Української Нації та Християнських Церков Київського кореня у творенні Європейської цивілізації.

7.2в. Протестантизм як рафіноване християнство. Європейська Реформація явила пізньоренесансному суспільству новий образ християнства, що був альтернативний історичному, офіційному. Проста, дешева, народна церква будувалася не у відриві від вірян і світського життя, а у відповідності до їх духовних потреб, за принципами служіння суспільству. В основу громадського життя протестантських церков було

покладено неієрархічний, горизонталістський, функціональний принцип структуризації відносин.

Реформація стала закономірним наслідком внутрішнього розвитку середньовічної церкви. Суспільний резонанс від церковної Реформації пояснюється її широкою соціальною програмою, співзвучністю головним історичним тенденціям часу. У філософсько-історичному аспекті європейська Реформація представляє циклічний рух, антично-християнський (культурно-церковний) неосинтез, виконує компенсаторну функцію, відновлюючи втрачену цілісність соціально-богословської парадигматики пізньосередньовічного історичного християнства. Необхідність Реформації забезпечувалася нездоланим дуалізмом священного і профанного, кризою саморозуміння середньовічної церкви, її відривом від євангельських віросповідних засад, боротьбою церкви та держави за повноту влади. Секуляризація церкви, розмежування її функцій зі сферою державної юрисдикції мали наслідком формування нової структури взаємовідносин «церква – держава – суспільство», у якій кожен суб'єкт мав достатню автономію, але водночас і взаємну відповідальність.

Переклад Біблії національними мовами, розвиток друкарства і Реформація долали дуалізм священного і профанного, кліру і вірян, сприяли десакралізації церковної влади та водночас розширювали простір священного, включаючи до нього особистісні, побутові, національно-культурні виміри. Особистісні, актуальні прочитання Біблії і включення їх у національні культурні традиції як тезаурусу зробили біблійні образи та зміст надбанням кожного та всіх, позбавляючи церковну ієрархію монополії на володіння священними текстами та їх витлумачення.

Реформація привела до утворення нової християнської конфесії – протестантизму. Проте, крім власне конфесійного прояву, Реформація має універсально значущий герменевтичний потенціал для протестантських та історичних церков, розкриваючи архетип реформації як спосіб відновлення традиції. У контексті кризи історичних церков, конфесіоналізації, становлення національних держав і культур, зародження громадянського суспільства Реформація забезпечила релігійне, значеннєве, етичне наповнення нових соціальних форм. Протестантизм, як соціокультурна парадигма, є вагомим чинником модернізації традиційного суспільства із яскраво вираженими рисами колективізму і релігійної гомогенності.

Феномен протестантизму вже давно став об'єктом вивчення не лише релігієзнавців, а й істориків, соціологів, філософів, культурологів, адже він запропонував нову світоглядну парадигму, яка включає в себе усі аспекти духовного та соціального життя.

Очевидно, що Реформація була одним із багатьох проектів церковного оновлення і має глибинні зв'язки з архетипами церковної історії, є продовженням тих процесів, які відбувалися всередині католицької церкви упродовж століть. Водночас вона стала якісно іншим феноменом історії церкви, запропонувавши нові прочитання євангельського християнства та

новий метод соціокультурної актуалізації християнської традиції. Історичне значення Реформації полягає в діалектичному «знятті історії» християнства, деконструкції століть, що відділяють сучасність від доби Христа та апостолів. Через зіставлення сучасного християнства і християнства євангельського досягається актуалізація, осучаснення традиції.

Реформація стала не тільки радикальною програмою церковного оновлення всупереч тенденціям гуманістичної культури та схоластичного богослов'я. Попри всю радикальність, реформаторські ідеї виявилися релевантними соціальним та культурним запитам суспільства. У релігійних формах знайшли своє відображення занепад старої епохи і новий «дух капіталізму»; криза соціальних ієрархічних структур і народження індивідуалізму; філософські концепції християнських гуманістів і неадекватність традиційної християнської антропології. Можна казати про Реформацію як перехід до Нового часу, за якого здійснюється критичний аналіз традиції і спроби її актуалізації відповідно до умов новоєвропейської цивілізації.

Представники протестантизму вважали свій економічний успіх за доказ богообраності та прагнули закріпити його у вигляді політичних прав, пропонуючи проведення обмежуючих монархію демократичних реформ. Як зазначають вітчизняні історики, «релігійно освячена установка на працю та накопичення, за категоричного засудження протестантизмом витрат грошей на світські розваги, сприяла початковому накопиченню капіталу, а відтак і утвердженню персональної економічної (як і будь-якої іншої) свободи» (Павленко Ю.В. Трансформація западно-християнської системи в європейсько-североатлантичеську цивілізацію // Цивілізаційна структура сучасного світу. – В 3-х т. – К., 2006. – Том 1. – С. 208).

Творчі імпульси протестантизму специфічно відображаються в інших культурно-історичних умовах, зумовлюючи тим самим своєрідність духовних традицій. Для протестантизму характерною є внутрішня спорідненість універсального та національного. Якщо історичні церкви з самого початку ідентифікували себе як вселенські, то протестантські набувають своєї національної та культурної специфіки, а також визначеності як позитивної характеристики. Універсальність протестантизму як метаісторичної духовної парадигми включає як свою умову єдність архетипу та різноманіття національних традицій, а також їх діалог, синтез, запозичення.

Богословські ідеї протестантів ґрунтувалися на розумінні віри як свідомого і вільного акту людини. Пробудження індивідуальності, гуманістичні теорії, увага до людини як абсолютної цінності знаходить своє продовження і водночас альтернативні інтерпретації в Реформації. Сотеріологія, антропологія і соціальна доктрина протестантизму виявилися значно спрощеними порівняно зі схоластикою, але в своїй простоті стали зрозумілими для масової релігійної свідомості. Богословські теорії стали

практикою, принципами і способом життя не тільки церкви, а й поза її межами.

Розвиваючи тему особистості й особистісної віри, протестантизм актуалізує особистісні аспекти благочестя, покликання, загального священства та свободи совісті. При цьому основні догмати розглядаються ним скрізь призму особистості, що дає підстави говорити про антропний принцип євангельського богослов'я, що проявляється ще з більшою виразністю в соціокультурних вимірах, коли богословські доктрини трансформуються у спосіб життя, у регламент буденності, стають засадами етики та соціальних відносин. Своєю чергою цей ряд богословських характеристик, підвалинами якого виступають індивідуальна свобода та відповідальність, цінність особи, а також віра, як самовизначення людини, узгоджується з соціальними принципами індивідуалізму, демократизму, християнського гуманізму та свободи релігії. Як наслідок, вірні, які сповідують протестантизм, надзвичайно прихильні до демократичних принципів і цінностей.

Аналіз розвитку соціально-богословської позиції протестантизму дає змогу виділити його серед інших конфесій (історичних церков), а потім диференціювати на магістерську і радикальну, високу і низьку, історичну та євангельську реформаторські церкви. Нарешті, історико-богословське зіставлення європейського та українського протестантизму прояснює його ідентичність як існуючого в цьому неподільному і водночас проблемному зв'язку.

Отже, у протестантизмі, поруч із «магістерською» («основною») реформацією, в якій збереглося чимало рис католицької церкви і претензії на особливе місце в суспільстві, виділяють також реформацію радикальну. Остання продовжила традиції середньовічних сепаратистських і еретичних рухів, наполягаючи на спільнотності і рівності, простоті культу та відмежуванні від світу.

Прийнявши основні богословські тези європейської Реформації, євангельський протестантизм запозичив соціальні форми у анабаптистів та інших радикальних рухів. У своїй соціальній практиці євангельський протестантизм акцентує увагу на своїй опозиційності щодо офіційної релігії, протиставляє літургії спілкування, складності культу простоту і безпосередність, а духовній ієрархії неформальні міжособистісні стосунки.

Існує суперечність між богослов'ям, яке відкриває широкі можливості актуальних, зокрема модерних, інтерпретацій, та соціальною практикою євангельських громад, котрі посідають зазвичай маргінальне місце у суспільстві. Ця напруженість пояснюється не стільки різноманіттям течій у протестантизмі (від державних лютеранських і реформатських церков до маргінальних й раніше переслідуваних менонітських і євангельських громад), скільки внутрішньою особливістю парадигми Реформації, її сутнісним антиномізмом, що випливає з євангельського принципу «бути в світі, але не від світу» та церковного вчення про «нероздільність –

незліятність». Як наслідок, загальні установки на активне повсякденне служіння та перетворення світу, покликання і добробут, соціальну роботу, культурну діяльність, участь у державному управлінні та політичній сфері життя в євангельському протестантизмі помітно проблематизуються. Адже особисте благочестя, пієтистська замкнутість на вивченні Біблії й молитві, етичний ригоризм обмежують можливість участі у суспільному житті, а також вияву підприємницької ініціативи, творчості та розвитку власної культури.

Підкреслюючи різноманітність складу протестантського співтовариства та виокремлюючи в ньому євангельський протестантизм як основний напрям в українському протестантстві, наголосимо на спільних рисах віри протестантських церков: вона доступна для широких верств, особистісна та не зосереджена на обряді, принципова та консервативна в богословських питаннях. Саме такі її характеристики, закладені у підвалини європейського протестантизму, але втрачені ним за останнє сторіччя нищівної секуляризації, нині зберігаються в протестантизмі українському.

Ідентичність протестантизму задається не історією, а трьома фундаментальними принципами *Sola fide*, *Sola Scriptura*, *Sola Gratia*, згідно яких тільки особиста віра, вивчення Святого Письма та Благодать Божа вирішують долю душі. У протестантському богослов'ї активна участь у суспільному житті, соціальне служіння церкви, незалежна позиція в соціально-політичних питаннях нерозривно пов'язані з особистісним началом і при цьому зберігають відстороненість від панівної культурної парадигми та мають критичну спрямованість стосовно домінуючої традиції. Таким чином, протестантизм, відкидаючий владу традицій і закликаючий до євангельської чистоти, може бути названий рафінованим християнством.

Протестанти виступили з твердженням, що людина для спасіння своєї душі не потребує посередництва церкви у її католицькому розумінні й доводили, що спасіння досягається не зовнішнім проявом релігійності («добрими справами»), а лише внутрішньою вірою кожної окремої особистості. Кредо виправдання вірою («*Sola fide*») було вперше чітко сформульоване Лютером на основі нової екзегези Павлових послань. Другим основним положенням усіх без винятку течій Реформації став принцип «*Sola Scriptura*»: Святе Письмо проголошувалося єдиним джерелом Слова Божого і вищим авторитетом у питаннях віри та життя.

На основі цих двох положень заперечувались правила, обряди й інститути католицької церкви, оголошувалося священство всіх віруючих, право і обов'язок кожного християнина вивчати Біблію, демократична організація церковного життя. Принципову роль у проекті Реформації відіграло також звернення до ідеалів ранньохристиянської церкви та апостольського вчення. Сучасні дослідники відзначають, що вчення Біблії і апостольської церкви відрізнялось від середньовічних уявлень, які були абсолютизовані та канонізовані, бо коли Лютер висунув вимогу відкрити вільний доступ кожному віруючому до Святого Письма, здійснив його

переклад на живу німецьку мову і запропонував своє тлумачення важливих біблійних істин, це сприймалось як спроба «написати власну Біблію». Очевидно, що насправді історична місія протестантизму полягала лише в затвердженні цих принципів як головних, у відокремленні важливого від другорядного, в очищенні християнського віровчення від застарілих історико-культурних форм.

Сьогодні протестантизм є найдинамічнішою християнською конфесією. Ця оцінка знаходить підтвердження у безпрецедентному розмаїтті течій, співіснуванні безлічі богословських парадигм, темпах кількісного зростання. Протестантизм виявляє виняткову спроможність до контекстуалізації, готовність вписатись у контекст сучасності й розмовляти її мовою.

Схильність християнської традиції до ненастанних перевірок на предмет відповідності апостольським ідеалам сприятливо відбивається на самій традиції, змушуючи її бути живою й дієвою. Перманентна актуалізація християнського вчення як єдиного критерію істинності традиції забезпечує протестантизму майбутнє. Звіряючи дійсний, наявний стан християнства, його сучасні інтерпретації з автентичним, належним, реформатори знову й знову висловлюють незгоду з існуючим становищем церкви. Позачасовий ідеал першохристиянства щоразу реалізує себе в теперішньому часі і стані з очевидною неповнотою, що свідчить про необхідність нових інтерпретацій та реформаторських рухів. Таке розуміння та підхід впливають з самої євангельської архітектоніки, тому принцип «Sola Scriptura» означає принципову відкритість християнського віровчення для подальших інтерпретацій та актуалізацій. З позицій сьогодення маємо сказати: говорячи про християнство, завжди маємо справу з певними його інтерпретаціями, які з огляду на власну релятивність потребують заміни новими, більш адекватними формами відображення оригінального змісту.

У своєму дослідженні культури Ренесансу і Реформації Й. Хейзінга підкреслює факт, що реформаторські імпульси важко підлягали конфесійному оформленню: «Суперечки про віру... поширилися між самими протестантами, через неприйняття всіма реформаторами єдиного організаційного та духовного авторитету, що був би схожий до папи в католицизмі» (Хейзінга Й. *Homo Ludens*. В тени завтрашнього дня. – М., 2004. – С. 512). Якщо Лютер схилився до централізованої структури церкви і підпорядкування її світській владі, підкреслював авторитет священнослужителів і буквальний сенс таїнств; то Цвінглі обстоював республіканську модель церковної організації, виборність священників та підзвітність пастві, символічну інтерпретацію таїнств; тоді як Кальвін розробив власний авторитарний підхід до розуміння церкви і доктрин.

Оформившись у самостійну конфесію, реформаторський рух справляє потужний вплив на постійні зміни релігійної карти світу. Заперечуючи право історичних церков на канонічні території, протестантизм має глобальний характер, активно освоюючи Новий світ, Африку й Азію. Демонструючи

найвищі темпи зростання церков у країнах «третього світу», протестантизм повертає собі колишню авторитетність і в Європі та Північній Америці. Такі традиційні протестантські церкви, як лютеранська (66 млн. парафіян) переживають період відродження, підготовлений критичним самоаналізом та переосмисленням соціальної і віросповідної ідентичності, богословської спадщини, свого нового покликання у світі.

Показовими в цьому сенсі є питання, обговорення яких формують нову соціальну позицію протестантських церков, серед яких економічна нерівність у світі, громадська мораль та права людини. Гуманна позиція в питаннях соціальної справедливості проявляється в зростанні церков на «чорному континенті» та в інших регіонах третього світу. Потужною складовою євангельських підходів до симптоматичних для сучасного християнського співтовариства етичних проблем (передусім питання сім'ї та шлюбу), що розділяють опонентів на лібералів та консерваторів, можна вважати відкритість до дискусії і вже фактичний плюралізм думок. Протестантські церкви вирізняє саме такий підхід – вирішення питань не відсиланням до переказів і догм, а шляхом прийняття виклику в усій його радикальності, розуміння цінності різномудства та необхідності змін.

Досвід християнських дискусій на теми секуляризму та суспільної моралі засвідчує, що секуляризація не долається консервативною революцією та індоктринацією. Навпаки, можливості оновлення християнської духовної структури суспільства відкриваються через послідовне й логічно зумовлене подолання секуляристських ідеологем і теологем, а також розробку альтернатив, їх порівняння й усвідомлено вільний вибір.

Протестантські церкви Європи ставляться до секуляризації як факту, даності, а тому вибудовують свою соціальну, етичну та богословську позицію, виходячи не з системи догм, а з соціокультурних реалій. У 2006 р. були опубліковані дані соціологічного опитування, здійсненого вченими Вільного університету Амстердама серед голландських пасторів, згідно з якими кожний шостий пастор Протестантської церкви Нідерландів – другої за кількістю деномінації країни – заявив, що «не вірить у Бога або не впевнений у Його існуванні». Прикметно, що більшість «непевнених» в існуванні Бога пасторів належить до вікової категорії від 55 до 65 років, тоді як найбільш «віруючими» виявилися пастори, молодші 35 років. Протестантський лідер Нідерландів закликав терпимо ставитися до пасторів, які заявляють, що вони «не вірять в Бога». Загалом дослідження довело, що молоде покоління європейських протестантів більш «набожне», ніж покоління старше. Такі дослідження підтверджують тезу про те, що включена в контекст відкритої громадської дискусії проблема кризи віри і церкви знаходить нетрадиційні, але актуальні рішення.

Протестантські церкви, які виникли в епоху радикальних суспільних і світоглядних змін, виходять з концепту Реформації, згідно з яким традиція мусить бути творчо продовженою і приведеною у відповідність до нових

викликів часу, включаючи й переосмислення власних віросповідних засад. У постіндустріальну епоху релігія і релігійність переживають структурні зміни, що унеможлиблює повернення до традиційних форм. Тому умовами збереження християнської спадщини та «рехристиянізації» Європи стають принципи: реформування й оновлення традиції, відкритості до викликів сучасності, адогматизму, діалогу, вільної дискусії, соціокультурної адекватності богословських інтерпретацій.

Аналіз релігійного життя країн Європи, зокрема протестантських, свідчить, що реформаторські ідеї залишаються істотним ресурсом символічного як для церкви, так і для суспільно-політичних та соціокультурних вимірів соціуму. З цього погляду зміщення духовної активності з церковного простору у сферу світської культури та десакралізованих соціальних відносин можна вважати послідовною реалізацією фундаментальних протестантських принципів особистісної віри.

Обґрунтування соціально-богословської позиції євангельського протестантизму відбувається на основі осмислення відносин «особистість – суспільство». Тематизація особистості, індивідуальності, покликання співіснує в євангельському протестантизмі поряд із визнанням глибокого й міцного взаємозв'язку особистого й суспільного, індивідуального й церковного.

Специфічне розуміння покликання аксіологічно спрямоване не стільки на особистісну самореалізацію, скільки на добровільне служіння в суспільстві й для суспільства. Сучасний феномен приватизації релігії, що є характерним для країн із протестантською більшістю, ґрунтується на особливостях протестантського віровчення і є наслідком його еволюції та синтезу з гуманістичною філософією і психологією. Проте автентичне протестантське розуміння особистості, її можливостей, свободи і відповідальності не приводить із неминучістю до суб'єктивації релігійного досвіду і приватизації релігії.

Власне протестантське, автентичне уявлення про взаємозв'язок особистого та суспільного; а також людини, Бога, церкви з необхідністю передбачає соціалізацію і оцерковлення людини, її включеність у світ соціального як суб'єкта і об'єкта міжлюдських стосунків. Згідно з протестантським євангельським богослов'ям віруючий на початку свого духовного відродження приєднується до християнської громади (а також до «незримої церкви»), і в той спосіб стає підзвітним її керівництву, зобов'язуючись дотримуватися дисципліни, брати участь у потребах інших, а також у разі потреби отримувати допомогу. Отже, протестантське уявлення про спосіб буття особи в суспільстві, її природу й покликання вступає в суперечність з сучасними релігійними вченнями про особисту (індивідуальну) релігію.

Євангельське розуміння взаємозв'язку особи й суспільства також передбачає служіння цілому суспільству, а не тільки своїй громаді, відкритість і активне «входження у світ». Тут вчення європейської

Реформації суперечить сепаратистським і фундаменталістським уявленням про належність особистості віруючого ізольованій самодостатній громаді, а також з характерним тенденціям соціального відмежування і маргіналізації християнської громади.

Протестантське вчення про покликання особистості засновано на євангельських принципах різноманіття дарів, загального священства, рівності всіх перед Богом. Незалежно від соціального статусу чи матеріального стану, освіти й становища у підпорядкуванні церковній ієрархії віруючий покликаний реалізувати свої творчі здібності в усіх галузях життя, серед яких церковна є лише однією з багатьох. Тим самим у протестантизмі долається дуалізм ролевих функцій релігійної людини в суспільстві, культурі, науці, політиці.

Відносини «особистість – суспільство», що утворюють одну з універсальних антиномій суспільно-релігійного життя, у протестантизмі бачаться асиметричними, в яких особливо наголошується на моменті особистісному, індивідуальному. При цьому замість складних соціально-церковних схем досягнення спасіння та святості підкреслюється можливість безпосередніх особистих стосунків з Богом, а замість служіння суспільству як тотальності віруючий закликається до служіння «ближньому». Бог і ближній у їх індивідуальності й конкретності виступають символічними постатями, які об'єднують християнську громаду і регулюють взаємини в її середині та поза нею.

Євангельський протестантизм певним чином актуалізує Августинівське вчення про «два гради». Принаймні, застерігаючи про особливості християн, їх виняткову належність «небесному граду», він вчить про необхідність виконувати покликання у граді земному, вводячи його громадян у Царство Боже через усунення двоїстості опозиції «небо – земля».

Завдання «розширення Царства Божого» набуває особливої популярності в сучасному протестантизмі як альтернатива секуляризації і «секулярному християнству». Існуючи в суспільстві як соціальна інституція і творча громадська сила, євангельська церква акцентує свою автономію та займає критичну позицію щодо тоталітарних тенденцій, порушень прав людини, монополізації релігійного життя, обмежень релігійної свободи.

Архетипічні характеристики соціально-богословської позиції протестантів в українському культурно-історичному контексті мають свою специфіку. Вплив національної культури, сформованої на православних архетипах, відбився не тільки на соціокультурних формах існування євангельських церков, а й на богословських поглядах та церковній практиці. Принаймні, ієрархічність і традиціоналізм мають місце також і в євангельських церквах, нерідко вступаючи в конфлікт з успадкованими від європейської Реформації принципами рівності всіх перед Богом, автономії помісної церкви, особистісної віри.

Ідентичність сучасного протестантизму задається проблемним полем, напруженням між різними модусами євангельської віри (*Sola fide*), двома

полюсами – природою віри як христоцентричної та спрямованістю віри як антропоцентричної та соціоцентричної. Віра пов'язана зі Святим Письмом (*Sola Scriptura*) та Благодаттю (*Sola Gratia*), тобто не є соціально зумовленою. Але вона не є самодостатньою і має проявлятися у справах милосердя, у повсякденному практичному служінні, в перетворенні всього світу згідно з євангельським ученням.

Зберігаючи вірність власним фундаментальним віросповідним принципам, протестантизм є відкритим до постійно змінюваних духовних викликів будь-якого часу і в будь-якій соціально-історичній ситуації. Близькість та уважність до суспільних процесів, бажання брати в них участь, і водночас дистанціювання від державних структур та офіційної церкви роблять євангельські громади важливим суб'єктом громадянського суспільства та впливовим чинником суспільних трансформацій. Сьогодні в протестантському богослов'ї переглядаються сталі рамки між світом, який потребує підтримки та впорядкування, та власне царством спасіння, тому що майбутнє спасіння дедалі залежить від історії розвитку суспільства; отже, український протестантизм має поширити свою діяльність за межі есхатологічних очікувань, переорієнтуватися на соціально-історичну царину. Зробити традицію релевантною до сучасної соціальної реальності – ця інтенція стає головним завданням протестантського євангельського богослов'я.

Проблема ідентичності віросповідних засад та їх відповідності сучасним соціокультурним трансформаціям відображає фундаментальну суперечність між сутнісним та історичним, кериґмою й соціальними формами служіння, що набуває в протестантизмі антиномічного характеру.

Таким чином, філософсько-релігійний смисл Реформації розкривається як зворотно-циклічний тип розвитку через порівняння сучасності й ідеалізованого раннього («чистого») християнства. На відміну від історичних церков, у ідентичності яких домінують етнічні та культурні складові, протестантизм відображає «ідеальний тип» масової релігійності, принципово не ототожнюючись з конкретними соціокультурними формами. Саме в даному модусі євангельський протестантизм може бути національним духовним рухом, який має інтегральне, універсальне значення для всіх соціальних і етнічних груп суспільства.

7.2г. Харизматизм як постмодерне християнство. Зростаюча роль харизматичних та євангельських форм сучасного християнства все більше відзначається як закордонними, так і вітчизняними експертами. Дискусійним лишається на сьогодні питання щодо розрізнення п'ятидесятників і харизматів. Відомий американський Інститут дослідження релігії і суспільного життя *Pew Forum* при вивченні світового п'ятидесятництва виокремлював харизматів, які пережили досвід виповнення Духом Святим, але не є членами п'ятидесятницьких деномінацій й відповідають трьом наступним критеріям: самовизначенням себе як харизматичних християн;

визнанням себе християними-п'ятидесятниками, але без належності до п'ятидесятницьких спільнот; запевненням, що переживали глосолалію щонайменше кілька разів на рік, але знову ж таки не належачи при цьому до п'ятидесятницьких спільнот. Середньостатистична кількість прихильників так званого «харизматичного оновлення» нараховує нині близько 500 мільйонів - як членів п'ятидесятницьких релігійних організацій, так і представників інших, традиційно узвичаєних напрямків християнства.

Релігійний феномен харизматизму все більше набуває рис усталеності, оформленості. При цьому він поступово конфесіоналізується. Вся складність при виявленні специфіки харизматизму полягає у визначенні тієї «біфуркаційної точки», яка означатиме якісну перебудову, зміну релігійного «портрету» харизматизму. Як правило, перехідні моменти є доволі неоднозначними, а досліджувана система в такий період характеризується нестійкістю.

Теоретико-методологічне обґрунтування дослідження процесу конфесіоналізації харизматизму варто розпочати з термінологічних дефініцій. Власне, термін *конфесіоналізація* пов'язується науковцями з періодом Реформації. В науковому доробку М.Черенкова в Реформації, як об'єкті дослідження, виокремлюється низка різних аспектів, серед яких означений і конфесійний, оскільки, як слушно зазначає автор, «реформація зафіксувала розподіли християнства на конфесії – католицьку, православну і протестантську» (Черенков М. Європейська Реформація та український євангельський протестантизм. – К., 2008. – С. 42).

Поняття «конфесіоналізація» наповнене надто нелінійними атрибутами. С.Плохій під цим терміном розуміє той конкретний різновид християнства, який утвердився в часи Реформації і здійснив вплив на формування релігійно-суспільного та політичного буття Європи. Головними рисами утворених новітніх протестантських конфесій визнаються: чітке формулювання релігійної догматики, утворення релігійно одноманітних та однорідних громад, посилення церковної дисципліни, формування нового типу духівництва та розвиток тісної співпраці між державою та церквою (Плохій С. Наливайкова віра: козаки та релігія в ранньомодерній Україні. – К., 2005).

Для відтворення конкретної дослідницької логіки в питанні харизматичного конфесійного поступу, окреслимо дефініцію поняття *конфесія* як догматично закріплену систему вірувань і культових дій, існуючу в релігійному об'єднанні, що є не статичною, а динамічною структурою, яка функціонує у суспільстві і здійснює на нього вплив. Основною формою реалізації суспільної функціональності релігії в соціумі, як зазначає Л. Виговський, виступають релігійні інституції та організації, функції яких охоплюють тією чи іншою мірою всі сфери суспільного життя. Репрезентуючи релігію, яка постає як всезагальність, такі організації слугують утвердженню суспільного буття людини, оскільки формують в ній колективне начало через надання їй спільного трансцендентного ідеалу

(Див.: Виговський Л.А. Релігія як суспільно-функціонуючий феномен. – К., 2004).

Як зазначають, в свою чергу, автори книги «Історія релігій», «суспільна значущість Церкви визначається її політичним, соціальним... впливом, а також місцем у процесі створення і збереження культурно-історичних цінностей» (Лубський В., Козленко В., Лубська М., Севрюков Г. Історія релігій. – К., 2002). Однак кожне релігійне утворення не відразу постало догматично, інституційно та конфесійно оформленим. Воно проходить певні етапи еволюції у своєму становленні. Якщо схематизувати виникнення і становлення релігії, то можна виокремити наступні поступальні складові: передумови виникнення і повнота часу; наявність харизматичного лідера, особи, вчителя; необхідність зберегти вчення; догматизація; інституалізація. Результатом виповнення такого ланцюжка може стати конфесіоналізація певного релігійного утворення або ж його обрив і забуття на якомусь із етапів. Скажімо рання християнська община фундувалася на переживаннях виповнення божественним і харизматичності особи учителя і його учнів. За висновками В.Гараджі, це період, коли саме «дух» є основним і визначальним в житті групи. За наявності учителя ці почуття не мають якихось обов'язкових форм вияву (Гараджа В. Соціологія релігії. – М., 2005. – С. 209-210). Однак в певний час, найімовірніше після смерті носія харизми, виникає необхідність у формалізації вчення, щоб зберегти і передати його наступним поколінням, які не були безпосередніми свідками і учасниками подій. Так відбувається традиціоналізація вчення. Постає проблема конструювання певного символічного порядку й певного «ідеального суспільства». В цьому контексті кристалізацію традиції можна розуміти як «конструювання реальності», а це, у свою чергу, приводить до постановки питання про «порядок» і «зміст» як про категорії, що актуальні в рамках збереження традиції (Див.: Титаренко В. Християнський харизматизм як релігійне явище. Канд. дис. – 2003. – С. 176). В цій «сконструйованій реальності» утворюється група, яка намагається охопити все більшу кількість людей. З необхідністю виникають «різночитання» і «різнорозуміння» вчення, а відтак тягне за собою створення певного інструментарію – службової ієрархії (духовенства, священиків), наявність яких не передбачалася в попередній групі, адже все сприймалося безпосередньо від учителя як «Живе слово Одкровення» (Гараджа В. Соціологія релігії. – С.211). Надалі Слово Одкровення стає Писанням, якому можна навчати тих, хто не пов'язаний досвідом безпосереднього переживання істини.

Отже, поруч з фіксованими формами об'єктивізації вчення існує спонтанне сповідання віри. Так з'являються, з одного боку, догма як визнана норма релігійного вчення, а з іншого – конфесійна диференціація.

Виникнення конфесій, як суворо фіксованих інтерпретацій християнської віри, пов'язане з тим, що вже перші учні сприймали слова і образ свого Вчителя - Ісуса Христа - по-різному. З віддаленістю у часі

розходження в потрактуванні його вчення тільки збільшуються, виникають думки про правильне і неправильне розуміння, намагання повернутися до «початкового». Відтак засновники нових релігій і реформатори, апелюючи до одних і тих же текстів, пропонують кожний своє розуміння і потрактування як єдино правильне й істинне. Таким чином, у міру стереотипізації, рутинізації та традиціоналізації, в ході боротьби груп з різними соціальними інтересами набуває розвитку процес догматизації і конфесіоналізації. Знову ж таки, цей процес по-різному концептуалізується, зберігаючи при цьому свою сутнісну тотожність. Якщо розглядати його через призму культурологічних надбань людства, можемо стверджувати про дію тих же чинників, які визначають і фізіономіку культури й мають ті ж самі саморегулюючі механізми – стереотип, монотип і архетип (Даниленко В. Стереотипи, монотипи, архетипи у культурних моделях //Слово і час. – 1994. - №1. – С.50-63). Якщо стереотип – це традиційність, то монотип – це певна рухлива структура, яка поляризує середовище на тих, хто сприймає монотип, і тих, хто його не сприймає. Важливою рушійною силою монотипу є яскрава індивідуальність, так званий пасіонарій (або ж харизматичний лідер, особа, вчитель тощо – Т.В.). Прослідковуючи процес виникнення нових форм власне християнської традиції, ми підкреслюємо його об'єктивний характер, виокремлюючи фундаментальну онтологічну складову – християнський харизматизм, яка внутрішньо іманентна християнству. Цікавою і продуктивною є думка М.Черенкова, який з філософсько-історичних позицій розглядає європейську Реформацію як циклічний рух, зазначаючи, що: «нині у всіх християнських конфесіях поширюються ідеї нової Реформації, яка б зробила християнську традицію відповідною сучасним соціокультурним та духовним запитам суспільства» (Черенков М. Європейська Реформація... - С.47).

Розглядаючи харизматизм як постмодерний вияв християнства, необхідно враховувати низку специфічних характеристик цього періоду для об'єктивно-логічного висвітлення процесу конфесіоналізації його маніфестацій – організаційних утворень.

Постмодернізм як світоглядне явище суттєво впливає на зміст і форми функціонування релігії в суспільстві. Л.Виговський виокремлює наступні його характеристики у відношенні до релігії як суспільно-функціонуючого феномену:

- ✓ подальшому поглибленню процесу втрати трансцендентності людського існування через можливість суміщення у світогляді людини декількох, навіть протилежних картин світу;
- ✓ поширенню релігійного вільнодумства при одночасній втраті сліпої довіри до змісту віроповчальних конфесійних установок;
- ✓ розриву з християнськими цінностями як явищами європейського порядку, що зумовлює дехристиянізацію релігії;
- ✓ розвитку нового типу релігійності, в якій відсутнє поняття Бога, а також відбувається зростання кількості віруючих поза церквою;

- ✓ переорієнтації віруючих з моральних цінностей на матеріальні;
- ✓ розвитку “електронної церкви”, яка виступає фактором індивідуалізації релігійного життя особистості;
- ✓ поширенню харизматичних культів, які мають чітко виражений оптимістичний характер (Виговський Л.А. Релігія як суспільно-функціонуючий феномен. – С.47).

Отже, науково-технологічні досягнення кінця другого тисячоліття формують новий тип реальності, який і дозволяє говорити про сьогоднішнє суспільство не тільки як про постмодерне, а і як про інформаційне. «Інформаційне суспільство – термін, який характеризує системні зміни в соціальній, економічній, політичній правовій, культурній структурі суспільства» (Петров С.Т. Информационное общество. На пути к информационному государству // <http://www.iis.ru/infosoc>). А тому вищезначені характеристики нової реальності в контексті інформаційного модусу суспільства потребують наступного доповнення:

- ✓ умовою розвитку суспільства стає виробництво не матеріального продукту, а інформаційного;
- ✓ інформаційні технології набувають глобального характеру, охоплюючи всі сфери соціальної діяльності людини, включаючи релігійну;
- ✓ інформація стає однією з соціальних цінностей, головним продуктом виробництва;
- ✓ реалізується вільний доступ кожної людини до інформаційних ресурсів всієї цивілізації;
- ✓ влада в суспільстві все більше належить інформаційній еліті (закріплюється парадигма: «Хто володіє інформацією, той володіє світом»);
- ✓ класова структура суспільства поступається місцем елітарно-масовій структурі;
- ✓ збільшується значимість розумової праці, зростає попит на інтелектуальні знання тощо.

Отже, в новочасну епоху, ще однією характеристикою якої є відсутність всезагального визнання окремих особистостей, бо вони визнаються лише в вузьких групах людей, ми й спостерігаємо формування нового образу людини, наділеної специфічною «постмодерністськи-інформаційною» суттєвістю.

Фіксуючи в термінологічних поняттях швидкоплинність сьогочасних змін в суспільстві, варто враховувати такий об’єктивний фактор як прискорення історичного часу. З населенням в 6 млрд. час плине швидше, аніж при меншій його кількості. Прослідковується наступна залежність – чим більше людей, тим більше елементів, включених у єдину систему, а відтак – більше змін. Як зазначає академік С.Капіца, саме у сучасного покоління до межі напруженими є пам’ять і традиційні зв’язки з минулим, які історично виповнювалися протягом віків і тисячоліть. «Так, - зазначає

автор, – стиснення історичного часу і прискорення зростання у кінцевому підсумку призводять до розриву просторових і часових зв'язків при демографічному переході (С.Капица в цитованій статті розглядає моделювання зростання чисельності нашої планети у взаємодетермінованості з уявленнями про час в історичному розвитку людства, виокремлюючи пені цикли – Т.В.). Стрімкість змін, характерна для нашого часу, призвела до кризи і стресу на рівні особистості, сім'ї і суспільства, що проявляється в інфантильності і у втраті орієнтирів в багатьох проявах суспільної свідомості» (Див.: Капица С.П. Об ускорении исторического времени // Новая и новейшая история. – 2004. - №6). Релігія, як форма суспільної свідомості, постає органічно вплетеною в полотно цих процесів. Важливою в контексті прискорення історичного часу виявляється фіксація стрімкого проходження етапів виникнення і становлення новітніх релігійних утворень та їх поступової конфесіоналізації. Якщо впродовж історії необхідні були століття для формування конфесій, з якими ввійшло християнство в ХІХ століття, то на прикладі харизматичних утворень доби постмодерну ми можемо спостерігати цей процес упродовж часу життя навіть одного покоління, а це – близько 20 років.

Сучасні українські харизмати пройшли шлях від малочисельних громад, локально розпорощених по теренах України, до утворення потужних харизматичних церков та їх об'єднань, оскільки у міру їх зростаючої масовості постала необхідність об'єктивувати стихійно-безпосередній релігійний досвід переживання «хрещення Духом Святим» та дію його дарів в систему організованих дій, в яких і через посередність яких члени організації стають посвяченими, «воцерковлюються».

Важливою умовою об'єктивності підходу до вивчення цього явища є розгляд та аналіз не тільки певних проявів харизматизму, а й глибоке розуміння того стану суспільства, в межах якого виникають ці явища. Вони є характерним симптомом суспільних змін, соціально-культурних трансформацій епохи. Харизматичні рухи в християнстві виникли на хвилі постмодерну в епоху формування суспільства нового типу, виступаючи своєрідною формою модернізації християнства, апелюючи до «вічних цінностей» повернення до першохристиянства і підтверджуючи ідею про те, що християнство в його конфесійних виявах наділене значним адаптаційним потенціалом. В свій час християнство набуло поширення в античному, потім - в греко-римському світі. В ІХ-Х столітті християнство із невеликої іудейської секти перетворилося в надто розповсюджену релігію зі своїми потужними духовними центрами на Заході і Сході. В епоху Відродження християнство виявило себе через протестантизм, а в епоху Просвітництва – через євангельське християнство. Нині, коли світогляд спільноти знову змінюється, перед християнством постає завдання здійснювати все нові спроби вияву себе в межах культури постмодернізму. Як слушно зазначає М.Черенков: «Євангельські церкви за своїми соціально-демографічними характеристиками релевантні стану навколишнього суспільства. Інакше

кажучи, відбувалися свого роду соціальне вирівнювання і соціалізація протестанства» (Черенков М. Європейська Реформація... - С. 492).

Розглядаючи харизматизм як постмодерний вияв християнства, варто виокремити і специфічні умови його поширення на теренах України, оскільки з'явилися вони в період здобуття Україною державної незалежності – на початку 90-х років м. ст. Період з 1991 року позначився зміною орієнтації державної політики на релігійну плюралізацію суспільства. 23 квітня 1991 року в Україні набув чинності Закон «Про свободу совісті та релігійні організації», який і дотепер вважається чи не найбільш демократичним на пострадянському просторі. Відтак, навіть присутність настороженості з боку громадськості, ЗМІ, традиційно усталених релігійних організацій, власне реакцій, характерних при виникненні будь-яких новітніх релігійних явищ, все ж не спричинили тих гонінь, заборон сповідувати новообрану віру, підпільності у діяльності та ін., які характеризували умови виникнення низки традиційних протестантів. Це додавало сміливості представникам релігійних новотворів у провадженні ними модерних форм богослужінь, в доволі сміливих прочитаннях і тлумаченнях Біблії, здійсненні соціально активної діяльності, освоєнні різних сфер діяльності суспільства (політика, економіка, журналістика тощо). Їх питома значимість у суспільному житті України зростає не тільки за рахунок кількісного зростання харизматичних громад, а й за рахунок якісних змін у внутріцерковній та зовнішній політиці харизматичних церков, зокрема суспільній відкритості та соціальній активності. Домінуючими у зростанні й активності є харизматичні церкви Повного Євангелія. Найбільша кількість українських харизматів знаходиться в Криму - 58 громад, Донецькій - 44, Дніпропетровській - 46, Київській - 54 областях та в Києві 43. Всього в 23 областях України діє 576 громад Церкви Повного Євангелія, що становить 1,8% від загальної кількості релігійних організацій, наявних нині на теренах України. Разом з іншими харизматичними релігійними організаціями це становить 3%. Ця цифра несуттєво змінилася за останні два роки і спростовує міф про «засилля харизматів» та їх вирішальний вплив на релігійне життя в Україні. Наразі відбувається подрібнення громад всередині вже існуючих церков, утворення різноманітних філій, дочірніх церков тощо. В середньому на одну область припадає 25,1 громади Церкви Повного Євангелія.

Зауважимо, що динаміка зростання харизматичних церков дещо сповільнилася за останні роки. І це закономірно, оскільки тепер зусилля віруючих та їх лідерів зорієнтовані на зміцнення вже існуючих позицій. Якщо з 1992 до 1995 р. кількість харизматичних громад збільшилася на 53 (17,6 - за один рік), то з 1995 до 1998 року – на 101, а коефіцієнт зростання становив 33,6/за 1 рік. За два наступні роки 1998-2000 – на 146 (73/за 1 рік), а далі спостерігається навіть деякий спад. У 2001 році кількість громад зменшилася на 15, потім до 2002 року зросла на 9. Потужний сплеск росту спостерігався у 2003 році – на 95 громад збільшилася чисельність церков

Повного Євангелія, а вже з 2004 року динаміка росту знову помітно зменшується. У 2004 році – на 59 громад, у 2005 – на 52, далі щорічний приріст становив 37,5/за 1 рік.

В другій половині 90-х років м. ст. на теренах України інституалізація релігійної та релігійно-соціальної діяльності харизматичних церков стала головним змістом релігійно-інституційного процесу. В останні роки, як зазначалося вище, на основі статистичних даних спостерігається порівняно незначний ріст харизматичних громад. Це свідчить про фактичне завершення основного інституалізаційного процесу цих релігійних утворень на українських теренах. Зусилля церков в основному направляються на стабілізацію та зміцнення своїх позицій і вирішення проблем їх суспільного функціонування. Відтак все помітнішими стають якісні зміни, що можуть сприйматися як поступ у напрямку конфесіоналізації цього релігійного руху:

- ✓ організаційне оформлення (церковні утворення, об'єднання церков з сталою системою управління);
- ✓ внутрішня структурованість організації (наявність, зокрема, духовної й адміністративної рад);
- ✓ диференційованість форм служінь;
- ✓ відкриття своїх духовних навчальних закладів;
- ✓ активна соціально-євангелістська діяльність;
- ✓ створення своєї субкультури;
- ✓ помітна українізація як вектор розвитку харизматичних церков;
- ✓ постійні спроби налагодження міжконфесійних відносин;
- ✓ географічне розширення місіонерської діяльності;
- ✓ намагання увійти в усі сфери суспільного життя (політика, економіка тощо);
- ✓ вихід у світовий релігійний простір.

Цей перелік не можна вважати завершеним. Однак складність дослідження і висвітлення його результатів полягає в тому, що розшарування в самому харизматичному середовищі стає дедалі помітнішим, а тому вищеозначені ознаки ми виокремлюємо як загальні тенденції, які, водночас, можуть не однаково проявлятися в різних харизматичних церквах.

Харизмати не мають єдиного авторитету чи катехізису, в якому їх вчення було б викладено у стрункій логічній формі. Їх теологія залишається нерозвинутою. Часто можна чути, що особливої доктрини у них бути не може, оскільки все, у що вони вірять, опирається на тексти Біблії. Перша, друга і третя хвилі «Духу Святого» (виникнення п'ятидесятницьких громад, поширення харизматичних проявів всередині існуючих деномінацій, виникнення власне харизматичних громад - відповідно) наступили, незважаючи на серйозні розходження з ряду питань, бо ж вони були пов'язані спільною парадигмою. Третя хвиля практично повторює шлях класичного п'ятидесятництва на ранніх етапах його історії. Та конкретизація основних доктринальних положень харизматів поступово відбувається і

піддається верифікації. Їх основними віросповідними положеннями на сьогодні залишаються наступні біблійні істини:

- 1) Біблія є богонадхненим Писанням, одкровенням Бога для людини, непогрішимим і надійним керівництвом і джерелом віри, вчення і життя (2Пет. 1:21; 2Тим.3:16).
- 2) Існує один істинний Бог в трьох особах Бог-Отець, Бог-Син, Бог-Дух Святий (Мт. 28:19; Лк. 3:22).
- 3) Ісус Христос є Вічним Сином Божим і він є також Богом (Мт. 1:23; Вих. 9:6).
- 4) Бог створив людину праведною, але через непослух Адама в світ ввійшли гріх, прокляття і смерть (Бут. 3:6-24; Рим. 5:12).
- 5) Людина може отримати спасіння тільки через віру в Ісуса Христа і отримати прощення гріхів завдяки Його викупній жертві на Голгофському хресті (Єф. 2:8; Рим. 3:24-25).
- 6) Всі, хто прийняв Ісуса Христа своїм Господом і Спасителем, повинні бути хрещені через повне занурення у воду (Мк. 16:16; Діян. 2:38).
- 7) Хрещення Святим Духом – це дар, обіцяний Ісусом Христом всім віруючим. Хрещення Святим Духом йде за народженням згори; його знаменням є говоріння іншими мовами і прояв дарів Святого Духа. (Діян. 2:4.38; Лк. 24:49; 1 Кор.12:1-31).
- 8) Вечеря Господня – це таїнство, яке символізує страждання Христа і його смерть, а також пророцтво про Його друге пришествя (1 Кор. 11:26).
- 9) Божественне зцілення було обіцяно ще у Старому Завіті і є невід'ємною часткою Нового Завіту (Вих. 15:26; Пс. 102:3; Мт. 8:16,17; Дії 5:16; Як. 5:14-16).
- 10) Ті, хто помер у гріхах, не увірувавши в Ісуса Христа, чие ім'я не записане в Книзі життя, разом з дияволом і його ангелами піддадуться вічному покаранню і будуть кинуті в озеро вогняне, що горить сіркою. Це і є друга смерть (Мт. 25:46; Мк. 9:43-48; Одкр. 20:11-15, 21:8) [<http://www.Praisegod.name>].

Генетично близькі до харизматів п'ятидесятники. Не вдаючись до розлогих теологічних дискусій з ними, п'ятидесятники не погоджуюся з ними з деяких питань християнської віри і практики. Ілюстративними в цьому плані є вислови Голови Всеукраїнського Союзу Церков Християн Віри Євангельської – п'ятидесятників ст.. єпископа Михайла Паночка, який зазначав: «Ми, звичайно, підтримуємо проповідь Євангелія спасіння та служіння десятини, але категорично відкидаємо т.зв. «Євангеліє процвітання» та експансію, захоплення влади» (Веб-конференція з М.Паночком. – <http://www.Risu.Org.ua/ukr/religionandsociety/web.conference/article19073>). Крім того занепокоєння п'ятидесятників викликають часом занадто екстатичні форми богослужінь харизматів: «Проблема виникає у тому, що в діяльності деяких конфесій поняття харизми підміняється.

Замість чудодійної роботи Святого Духа, харизмою називають фізично-емоційні прояви, що походять від самої людини. Звичайно, емоції не можуть бути остороном при духовних проявах, та вони не повинні приводити до екстатичних станів, бути безконтрольними чи непристойними» (Там само).

Неоднозначна оцінка особливостей богослужбової практики харизматів не стоїть на заваді сумісного впровадження та виконання різних соціальних проектів. Представники баптистського й п'ятидесятницького загалів разом з очільником харизматичної церкви «Посольство Боже» С.Аделаджою беруть участь в соціальному проекті «Відчуй силу змін», який «покликаний підвищити роль християнських цінностей у нашому суспільстві, допомогти зміцнити сім'ї, показати шлях до звільнення від алкогольної та наркотичної залежностей» (Там само).. В той же час поза увагою старших служителів християнських євангельських церков України не залишаються негативні прояви в діяльності того ж С.Аделаджі, про які говорилося в недавній від 29 грудня 2008 року спільній заяві. В ній засуджуються намагання Сандея «створити культ особи, методи і діяльність, засновані на саморекламі, перебільшенні своїх заслуг і неправді, лжевченні про збагачення, гріх срібллюбства, практика прокляття служителів, незгодних з його думкою», а також зв'язок С.Аделаджі і його заступництво за різні фінансові структури, зокрема «King's Capital» та відхилення від чистоти євангельського служіння. Так, євангельський рух є універсальним, глобалістським за своєю суттю, таким, що легко пристосовується до різних національно-культурних контекстів, можна говорити й про те, що, здебільшого, риси типової харизматичної громади майже такі ж, як у євангелічних, фундаменталістських або основних протестантських церков. Але на конкретних прикладах ми бачимо, в чому може полягати суть розбіжностей між ними.

Однак маємо достатньо доказів для ствердження, що ХХ - і ймовірно ХХІ століття стають часом актуалізації харизматичних рухів, їх активізації і становлення. Джордж Барна, який є автором і засновником Барна-Груп у Вентурі – фірми, яка спеціалізується на проведенні досліджень для християнських служінь, зауважив, що ріст харизматичних і п'ятидесятницьких церков недивний, тому що відображає існуючі культурні тенденції в суспільстві. «Свобода емоційного й духовного вираження, типова для харизматичних зібрань, перегукується з культурною тенденцією особистісного вираження, приймаючи різні емоції й дозволяючи людям інтерпретувати їхній досвід у такому вигляді, який має для них сенс», - пояснює Барна. Він додав, що в наступному очікує ще більшого зростання і розширення харизматичного християнства та його диверсифікації (Цит. за: Riley J. Christian Post Reporter. - <http://www.Basica.info/pagesid-4704.html>).

Отже, на основі вищевикладеного можна стверджувати, що харизматичні рухи поступово входять в релігійне поле України, багатоманітно конфесіоналізуючись. Питання завершеності цього процесу

залишається відкритим. На нашу думку, можна виокремити наступні причини цього:

- ✓ нерозвинутість теології, відсутність чіткого формулювання релігійної догматики ускладнює процес формалізації вчення і його традиціоналізацію для наступних поколінь;
- ✓ незважаючи на прискорення історичного часу, присутність харизматів на теренах України є порівняно незначною в часі (близько 20 років) – це час життя тільки одного покоління, а відтак процеси стереотипізації, рутинізації та традиціоналізації ще не можливо верифікувати;
- ✓ наявна значна гетерогенність харизматичних угруповань, що ускладнює можливість утворення одноманітних та однорідних релігійних громад як однієї з характеристик конфесії;
- ✓ приблизно незначний відсоток харизматичних спільнот (десь 3%) від загальної кількості релігійних громад України не дозволяє говорити про значний вплив харизматичних організацій на суспільство і формування нового суспільно-релігійного та політичного буття в нашій країні. Цей вплив залишається локальним, розпорошеним, детермінованим кількісним розташуванням харизматів на географічній карті України;
- ✓ - співпраця між харизматичними організаціями та державою залишається в зародковому стані і часто залежить від персонального ставлення до конфесії з боку представників владних структур центрального і, особливо, регіонального рівня. Пріоритет в соціально значущій співпраці держави і релігійних організацій надається в основному представникам традиційних напрямків;
- ✓ - відносини харизматів з керівництвом традиційних церков не мають усталеного характеру, носять фрагментарний характер, часто залежать від особистісних якостей пастора чи священника, а відтак відсутня загальна політика церков, направлена на толерантизацію міжконфесійних відносин;
- ✓ - універсалістський, глобалістський характер харизматичних вчень ускладнює можливість створення і збереження культурно-історичних та національних цінностей, зводячи їх винятково до зовнішньої атрибутивності.

Для об'єктивності подачі матеріалу варто означити, що соціалізація харизматичних рухів як складова конфесіологізації цих рухів все ж таки відбувається – через їх благодійницьку діяльність, просвітництво, видання і поширення релігійної літератури, пропаганду істин свого вчення в засобах масової інформації, Інтернет-ресурсів, через реєстрацію в органах влади та прагнення налагодити стосунки з традиційними церквами тощо. Відтак цілком можливо, що з часом харизматизм стане «ортодоксальним», стереотипізується і в його лоні виникатимуть «нові харизматичні рухи», а це означає, що вивчення суті трансформаційних характеристик харизматичних

рухів за умов соціального постмодерну і формування інформаційного суспільства залишатиметься значною науковою проблемою.

7.2д. Унійні пошуки в християнстві. Пошуки єдності, єднання, зокрема й організаційного, були притаманні християнству фактично від початків його розвитку. Перші християнські провідники, апостоли та єпископи, очільники християнських громад, намагалися розбудувувати їх згідно із закликком Спасителя: «щоб всі були одно». Такі практичні спроби втілювалися, тією чи іншою мірою та в той чи інший спосіб, в інституалізаційній та догматичній творчості. Пошук спільного знаменника проходив через всі Вселенські Собори першого християнського тисячоліття, продовжувався і в другому (Ліонський, Флорентійський Собори, зібрання різного масштабу в ХХ ст.), триває й досі. Частково він поставав у практичних формах – уніях, коли певна східна Церква (або її частина) на тих чи інших умовах об'єднувалася з католицькою Церквою.

В історичних джерелах різних періодів (церковних документах, національних хроніках, полемічних творах і т.д.), у богословських та наукових дослідженнях під поняттями «унійні пошуки» й подібними розуміються як пошуки єдності християн взагалі (а також і схильність до такої єдності християн за самою їхньою природою чи християн певного народу в силу його умов та обставин проживання), так і пошуки конкретних церковних домовленостей-уній.

Власне, феномен унійних пошуків у християнстві відноситься до таких феноменів, котрі, побутуючи у вигляді ідей чи в спробах їх практичної реалізації, принесли як позитивні плоди, так і певні проблеми християнській спільноті. Гасло єдності християн, їх однозгідності у сповідванні та практикуванні християнства є традиційно санкціонуючою ідеєю у спробах укладення взаємовигідних домовленостей між західно- та східнохристиянськими церквами. На цій стежі їх чекали як певні успіхи, так і численні перепони, в тому числі й пов'язані з необхідністю набути свій оригінальний християнський досвід, збагнути своє християнське визначення та призначення (і окремим особам, і цілим народам), перш ніж єднатися з іншими. Однак, відкликаючись до авторитетно проголошеної настанови на всехристиянське єднання, з різною долею щирості та по-різному ту єдність трактуючи, християни накопичили багату історію укладання і проектування, але неукладених об'єднань-уній, більш чи менш відповідних поточним потребам та перспективним інтересам більшої чи меншої кількості віруючих.

Порівняно найстабільнішу унійну позицію (яка значною мірою вплинула і на їх сучасне екуменічне налаштування) займали східно- та західнохристиянські центри. Так, для Константинополя «унія - бажаний максимум» - це розповсюдження принципів, а ще краще - і форм співжиття православних церков між собою на спілкування з іншими християнськими церквами, зокрема, і з католицькою церквою - як із західним патріархатом. При тому за Римським Папою визнається необтяжливий і малодієвий

учительний примат «по честі», котрий належить йому як єпископу колишньої славної столиці, де потерпали перші християнські мученики. «Унію - практичний мінімум» траплялося заключати (але не розбудовувати) Константинопольським патріархам як скоріше політичний союз східної та західної християнських церков, задля поборювання ересей або задля допомоги проти загарбників-мусульман. Цей варіант унійної угоди має сумнівний і, як свідчить історія, нетривкий ґрунт страху перед наглою загрозою.

Для столиці західних християн, Риму, «унія - бажаний максимум» означає об'єднання всіх християнських церков під керуванням спадкоємця верховного апостола Петра, видимого голови церкви Папи Римського, з більш чи менш тісною залежністю від нього. «Унія - практичний мінімум» зводиться до залучення до такого об'єднання окремої церкви з більш або менш суттєвими, але не принциповими компромісами, котрі, однак, не суперечили б католицькій догматиці та стрункій ієрархічній організації. Очевидно, що всі загальні унійні домовленості православних і католицької церков, що так важко дискутувалися й виписувалися, не мали шансів розбудуватися до несумісних «уній-максимумів».

Досвід укладення унійних угод не доповнювався позитивним досвідом їх практичного втілення. Наприклад, після підписання Ліонської унії 1274 р. Візантія пережила цілу смугу потрясінь: від соборних безчинств до глумління парафіян над усіма, хто був звинувачений у причетності до унії. Навіть на найбільш масштабному (в плані широти як представлення східно- та західнохристиянських учасників, так і числа обговорюваних богословських та організаційних питань) Ферраро-Флорентійському Соборі 1439 р., коли сторони, здається, прийшли до багатообіцяючого порозуміння, унія була проголошена, але все одно не визнана всіма православними Церквами. І це – незважаючи на те, що після тривалих дебатів вдалося погодити через компромісні формулювання центральні й головні проблемні богословські постулати: вчення про *filioque* (сходження Святого Духа «і від Сина»), чистилище, опрісноки та примат Римського Папи у християнській Церкві, які, зрештою, вдалося погодити в компромісних трактуваннях [Великий А.Г. З літопису християнської України: В 9 кн. - Рим, 1969. - Кн.ІІІ: XIV-XVI ст.].

Натомість унійні пошуки мали успішні втілення, коли вони стосувалися конкретних домовленостей між Римом та східними Церквами (або їх частинами) – у вигляді східних католицьких Церков, деякі з яких називали уніатськими. Двадцять дві на сьогоднішній день східні католицькі Церкви мають складну історію, їх вірні проживають у геополітичних умовах, які були (й часто залишаються) проблемними – на «стику» Сходу й Заходу чи в гарячих точках зустрічі культур та народів. (Близький Схід, Східна й Центральна Європа, також – Індія та Північна Африка). Ряд цих Церков утворилися внаслідок виділення з древніх східних Церков якраз через укладання уній зі святим Престолом (з асирійської церкви – Халдейська та Сиро-Малабарська католицькі церкви, з нехалкидонських – Вірменська,

Коптська, Ефіопська, Сирійська та Сиро-Малакарська католицькі церкви). Частина – є продуктом аналогічних процесів в більш пізні періоди християнської історії.

Всі східні католицькі Церкви є помісними католицькими Церквами, які знаходяться в юрисдикції Папи Римського (через Конгрегацію для Східних Церков), повному віросповідному та літургійному спілкування зі Святим Престолом, користуються власним канонічним правом (відмінним від прийнятого в латинській традиції, та унормованим в Кодексі канонів Східних Церков) і мають свої східні літургійні обряди (14 з них - візантійський).

Український унійний досвід дає більше можливостей для оприявлення поглядів щодо унії інших крупних християнських центрів. Отже, повертаючись до буквально ближчого українцям християнського контексту, слід відзначити, що досить сталим було практичне відношення до унійних ідей з боку третього найвпливовішого у світі християнського «гравця» - Росії, яке характеризується суцільним відторгненням. Будь-яку згадку про унію в Москві зустрічали з обуренням. Очевидно, що унійні ідеї навіть в такому поміркованому, мало реальному вигляді, як «унія-максимум» для Константинополя, непотрібні і неприйнятні «Третьому Римові». А необхідність в унії заради допомоги не виникала там так гостро, як свого часу для Візантії. Але, не зважаючи на все це, мало хто так покористувався з унійного руху, як Росія. «Зацікавлені» розмови про унію та нещирі обіцянки відповідного співробітництва застосовували російські самодержці Іван Грозний та Петро Перший як дозволений з неприятелем обманний засіб, щоб добитися дипломатичної підтримки західнохристиянського центру. Епізодична унійна діяльність Константинопольського патріарха була використана як зручний привід, щоб позбутися формальної залежності від нього. Унією в українських землях виправдовувалась необхідність втручання в українські справи, а потім – «чистка» української церкви. У ХХ ст. комуністична Москва фактично шантажувала Апостольський престол, вимагаючи відступлення від українських уніатів - вірних УГКЦ, в обмін на дозвіл Московському патріархові брати участь в екуменічному русі.

В історичному контексті слід враховувати й ставлення до унійних ідей влади Речі Посполитої, оскільки саме в часи знаходження українських земель у цьому державному утворенні визріла, була укладена та розбудовувалася Берестейська унія 1596 р. української Церкви з Римом. Для тодішньої владної верхівки Речі Посполитої (а більшість там були поляки) ідея унії була актуальна переважно лише як пов'язана із зверхністю над українськими землями. Незважаючи на великі розходження поглядів істориків церкви на відношення до унії з боку Польщі, здебільшого визнається наступне. Спершу польські верхи сподівалися на унію як на знаряддя асиміляції українських підданих, що зрештою постане запорукою єдності і стабільності держави. Коли ж такі надії не виправдалися, коли уніати почали небезрезультатно апелювати до Риму, а православні -

порушувати і без того непевний лад в Речі Посполитій, тоді унія в очах поляків стала небажаною взагалі. Власне, польська унійна політика, планована й реалізована, виступала як національно-державна. Проте вона не була тотожною стратегічній римській (тобто загальній західнохристиянській) унійній лінії. Досить активна участь польських чинників в різних унійних заходах української, римської чи власної ініціативи пояснювалась турботою за польські національні інтереси (як їх ті чинники розуміли), а не особливим екуменізмом польських католиків. Про це чітко свідчать самі польські діячі, котрі енергійно переймалися уійними справами, зокрема, Лев Сапіга, Великий канцлер Князівства Литовського [Лист канцлера Лева Сапеги до єп. Йосафата Кунцевича // Митрополит Іларіон. Берестейська унія, її генеза, теорія, практика. - Вінніпег, 1993. - С. 75-84]. Проблеми, пов'язані з унією, його хвилювали в основному з точки зору цілісності Речі Посполитої.

Отже, в оточуючому українців християнському світі уійні ідеї мали багато тлумачень, аж до таких, що є взаємо виключаючими. Відмінність підходів була зумовлена, з одного боку, особливостями формування і розвитку окремих християнських напрямків, а з іншого - поточною специфікою перебігу соціальних, національних, політичних відносин в кожній зацікавленій країні та між ними.

Але саме в Україні уійні пошуки втілилися наймасштабніше. Крім ряду вже згаданих невеликих східних церков, котрі реалізували уійні домовленості з Римом, тільки в Україні внаслідок Берестейської унії 1596 р. була розбудована кілька мільйонна нині Церква, яка, хоч і не стала зразковим явищем у всехристиянському плані, але в національному - явила приклад можливого втілення уійних ідей. Не можна сказати, що це практичне втілення стало ідеальним об'єднанням (та й шлях від Берестейської унії до розбудови Української Греко-Католицької Церкви був складним та небезпроблемним), але натомість постала національна Церква зі східним обрядом та західною організацією, яка зберегла духовну ідентичність українців.

Аналіз історії підготовки як Берестейської унії, так і пізніших (нереалізованих) уійних угод, які розроблялися «в доповнення та корекцію» унії Берестейської, дає можливість виділити дві найсуттєвіших (серед інших) причини того, що саме в українських землях вдалося розбудувати унію у вигляді великої Церкви. Причини ці хоч, можливо, й не є вповні оригінальними, але саме в Україні стали найбільш спонукальними.

По-перше, українці практично від початків своєї християнської історії були між християнським Сходом і Заходом. Вони почали знайомство з християнським вченням й творчо його засвоювали в період, коли об'єднані змагання чергувалися із взаємним протистоянням Риму і Константинополя. Перші занотовані роздуми духовних-українців [Іларіон Київський. Слово про закон і благодать // Історія філософії України. Хрестоматія. - К., 1993. - С. 8-22], як і написані ними ранні літописні пласти [Повести минулих лет //

Златоструй. Древняя Русь X-XIII в. - М., 1990. - С. 54-56, 60-62, 71-82] свідчать: українські християни-неофіти були схильні до визначення свого гідного місця в світовій родині Христовій, але не до розборів малозрозумілих поки що проблем у відносинах між східними та західними християнами. Про таку позицію нам говорять сповнені самоповаги та щирої християнської відкритості слова першого митрополита-русича Іларіона: «Усі країни благий Бог наш помилував і нас не зрікся ... Ось бо вже і ми з усіма християнами славим Святу Трійцю ...» [Іларіон Київський. Слово про закон і благодать // Історія філософії України. - К., 1993. - С. 15].

Однак незабаром після прибуття в Київську Русь духовних наставників з Константинополя наші предки познайомилися з греко-римськими розходженнями. Русичів було застережено в спеціальних посланнях [Стязание с латиной; Слово Святого Феодосия, игумена Печерского монастыря, о вере христианской и о латинской // Златоструй. Древняя Русь X-XIII веков. - М., 1990. - С. 141-145; 160-162; Послание Митрополита Никифора о латинах... // Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. История Русской Церкви: В 7 кн. - М., 1995. - Кн. 2. - С. 560-564], що не слід не тільки церковно, але бажано й побутово не спілкуватися з «латинами». Тоді такі навчання не вплинули на українців, родичів сусідніх західних християн, адже і ті, й інші підійшли до хрещення з тотожним духовним, культурним, економічним, політичним розвитком, та поки що не сприймали одні одних як різновірних. Так, з контексту того ж «Слова про віру християнську...» з'ясовується, що русичі не тільки їли-пили та вели ділові справи із західними християнами, але й ріднилися з ними, разом причащалися, відбували спільні богослужіння, і цілком екуменічно висловлювалися: «і сю віру, і ту Бог дав» [Слово Святого Феодосия, игумена Печерского монастыря, о вере христианской и о латинской // Златоструй. Древняя Русь X-XIII веков. - М., 1990. - С. 160-162]. Для того, щоб змінити таке їх ставлення до західних християн, знадобилося не одне сторіччя наставлянь митрополитів-греків.

На той факт, що й західнохристиянська церква не вважала церкву Київського християнства неправовірною, відмінною принципово й тотожною візантійській, вказують і численні шлюби києворуської знаті [З 73 шлюбів княжих родин X-XIII століття 60 було укладено із західнохристиянськими родами: Полонська-Василенко Н. Історія України: В 2 т. - Мюнхен, 1972. - Т.1. - С. 31] і міщан [Чубатий М. Історія християнства на Русі-Україні: В 2 т. - Рим; Нью-Йорк, 1965. - Т.1. - С. 754], котрі аж до XIII століття відбувалися без дозволу (диспензи) що її мав давати Папа в разі вінчання католиків із східними християнами після 1054 року. Тобто з русичами ріднилися як з одновірними.

Щоправда, українська ієрархічна провізантійська верхівка надовго стала великою мірою залежна від східнохристиянських уявлень про причини потреби та кінцеву мету можливих уній і взагалі будь-яких порозумінь із західно-християнською церквою. Але той факт, що українські владики (вже

не кажучи за українських світських можновладців) все ж дозволяли собі оригінальні проунійні висловлювання й дії (напр., послання до папи Сикста IV (1471-1484) від митрополита Мисаїла (1475-1488), Лаврського архимандрита Іоана, Віленського Св.Троїцького архимандрита Макарія, князів та панів руських [Поселство до папежа римського Сикста... // Архивъ Юго-Западной Россіи: В 3 ч. - К., 1887. - Ч.1. - Т.VII. - С. 199-231]), вказує на існування окремих українських інтересів в унійному русі. Такі повторювані «відхилення» української релігійної політики є закономірні. Адже унійні угоди, на які йшла Константинопольська сторона, були вимушені для неї і задумувалися чи підтримувалися нею в своїх специфічних інтересах, відмінних від українських. А тому часто, при відсутності опозиції до унійних заходів Константинополя і Риму, ці заходи проходили як неясні та малопомітні для українського християнського загалу, хоч і поповнювали тут багаж унійних ідей.

Водночас Русь-Україна продовжує свої, старші за будь-яку українську участь в римсько-константинопольських унійних переговорах, прямі контакти з Апостольським престолом (наприклад, участь в Ліонському Соборі 1245 ігумена Петра; посольство митрополита Герасима (1432-1435) до Папи Євгена IV (1431-1447) в 1434 році; лист митрополита Йосипа Болгариновича (1498-1501) до Папи Олександра (1492-1503)), причому часто з власної ініціативи). Хоча ці контакти так або інакше підпорядковуються унійній формі - вже усталеній формі спроб налагодження православно-католицького співробітництва, проте вони не обмежуються нею.

Разом з тим, після тривалого періоду Константинопольського керування, чимало українців дивилися на церковне життя очима Константинопольських наставників, й в XVI столітті допускали укладення унійної угоди з Римом (якщо допускали) лише разом з іншими східнохристиянськими учасниками. Ті ж українці, які виявилися здатними на самостійне, прагматичне християнське мислення та бачили всю нереальність на межі XVI-XVII століть загальної православно-католицької унії, були не дуже схильні через останню обставину відмовлятися від автономної унійної домовленості з Апостольською столицею. Українські християнські традиції принципово могли бути узгоджені з західнохристиянськими (одні іншим не були антагоністичні початково і мали більше спільного, ніж грецькі й римські), якщо не оглядатися, як на свої власні, на всі привнесені в Україну візантійські християнські особливості.

Треба визнати, що таке унійне бачення теж не надто наближене до ідеального Христового «щоб всі були одно», натомість з римським баченням «унії-практичного мінімуму» може бути узгоджене. Для цього потрібно було домовитися, по-перше: продовжити прийняття українцями засадних правд віри в католицькому викладі (через примирливі трактування) прийняттям того принципового, що постало як висхідне з них за весь період, коли західне християнство розвивалося самодостатньо, на відміну від українського під Константинопольським контролем; по-друге: залишити на розсуд українців

такі незаперечуючі католицьке віровизнання особливості їх християнських практик, котрі й були переважно наслідками українського християнського поступу в інших умовах (що по суті не є виключною поступкою, оскільки, врешті, більша чи менша обрядова специфіка ніколи не зникала в різних католицьких країнах).

Справді, Берестейська унійна угода й постала на засадах визнання зверхності Папи, католицького віровчення, при збереженні традиційного для українців східного обряду, своєї мови богослужінь, національного церковного календаря та особливостей церковної організації, що було відображено в Берестейських артикулах.

Ідеологи Берестейської унії задумували і проводили її насамперед в інтересах української церкви. Надто мало було в них підстав сподіватися на українсько-римську унію як на місток чи частину унії загальної, за часів пост-Тридентської католицької церкви, підмусульманських старих східнохристиянських патріархів та «Третього Риму» напередодні проголошення власного патріархату. Промотори Берестя намагалися виправити становище своєї церкви через інтеграцію з римською церквою, найбільшою загальноєвропейською організованою силою, і повернути таким чином визнання західних християн, рівноправне місце в європейській культурній спільноті. Це, власне, і є другою причиною успіху унії в українських землях: об'єктивна зацікавленість в ній як духовному та культурно-цивілізаційному інструменті вирішення власне українських проблем повернення в свій європейський дім. І на відміну від суто церковних справ (не всі організаційні пункти Берестейської угоди були вповні виконані), в перспективі це більш-менш вдавалося.

Таке об'єктивне ідейне спрямування рішень Берестя (котре називати унійним можна скоріше формально) згодом очевидно розгортається в діяльності УГКЦ, але воно помітне і у співставленні з ідейним колом інших українських унійних задумів кінця XVI - першої половини XVII століть. Попередній досвід унійного руху, в тому числі й український, підказував: на дієву участь Константинополя в даній справі не варто розраховувати. Показова в цьому відношенні була доля римської ініціативи про корекцію календаря. В середині 1582 року Рим пропонує Константинопольському патріархові прилучитися до акції, в очах організаторів наближаючої унійну перспективу (як вони її розуміли) - приєднатися до Григоріанської календарної реформи. У відповідь патріарх Єремія помірковано відкладає рішення в переговорах з курією, а тим часом забороняє в посланнях до вірних, в тому числі і в Київську митрополію восени 1582 - початку 1583 року, приймати новий календар. Тобто, вдається до типової Константинопольської унійної політики: намагається покористуватися з римської унійної зацікавленості, нічого не змінюючи у своїх юрисдикційних теренах, не втрачаючи і крихти свого керівного впливу.

Після такої зарозумілої реакції Константинопольського патріарха була висунута ще одна ідея унійного спрямування на зустрічі в Кракові в липні

1583 року [Litterae Nuntiorum Aposolicorum Historiam Ucrainae illustrantes / Coll. A.G. Welykuj. - Romae, 1959. - V.1. - P. 197-198] папського легата А.Посевіно, папського нунція в Польщі А.Болоньето, короля Речі Посполитої Стефана Баторія та грека з Острозької академії Д.Палеолога. Учасниками цієї зустрічі, крім календарної реформи, обговорювалася можливість заснування окремого патріархату для українських та білоруських земель Речі Посполитої з центром в Острозі. Своє дідачне володіння на роль патріаршої столиці пропонував сам князь К.Острозький [Krajcar J. Konstantin Basil Ostrozskij and Rome in 1582-1584 // Orientalia Christiana Periodica. - Romae, 1969. - V. 35. - N.1. - P. 193-214]. Однак, до відповідних практичних заходів тоді не дійшло.

Натомість, незабаром з'являється спокуслива нагода зведення масштабнішого унійного проекту. Константинопольському патріархові не пішла на користь подвійна позиція щодо календарного питання: навесні 1584 року його заарештовує турецька влада за таємні зв'язки з Римом і висилає на о. Родос. Поінформована про цю подію курія подає думку: після звільнення Єремії його патріарший осідок перемістити в місце, сприятливіше для унійної діяльності [Litterae Nuntiorum Aposolicorum Historiam Ucrainae illustrantes / Coll. A. Welykuj. - Romae, 1959. - V.1. - P. 263-265], наприклад, Київ, Львів або Вільно. В червні 1594 року А.Болоньето та король Стефан Баторій обговорюють проект перенесення столиці патріархату. Звільнення в 1588 році Єремії давало шанс спробувати втілити цей план в життя. Патріарх прямував у Москву через землі Речі Посполитої, де з ним зустрівся канцлер Ян Замойський (5 жовтня, Львів). Зміст бесіди останній переповідає в листі до легата кардинала Альдебрандіні [Россія и Италия. Сборник исторических материалов и изследований, касающихся сношений России съ Италией. - СПб., 1908. - Т. 2. - Выпуск 1. - N 32. - С. 167], де сповіщає, що Єремія не цурається ідеї переміщення свого престолу в Київ. Подальші події, проте, показали істинні наміри патріарха: Єремія був не від того, щоб перенести свій осідок, але не в Україну, а в Москву. Однак там йому не вдалось про це домовитися - колишні вірні хотіли лише в той чи інший спосіб використати Константинопольського патріарха для ствердження власного патріарха в самостійному Московському патріархаті, чого швидко і добилися.

Весь цей непересічний епізод тогочасної великої християнської політики був потенційно ключовим для орієнтування в ній українців. Адже помірковані прихильники загальної унії католицької і православних церков могли побачити реальні шанси такої унії та визначитися щодо українсько-римського унійного діалогу.

Однак і після укладення Берестейської унії ті православні, котрі до неї не приєдналися, але брали участь в спробах примирення «Русі з Руссю», наполягали (без успіху) на присутності Константинопольського патріарха в переговорах з уніатами та Римом [Крип'якевич І. Нові матеріали до історії соборів 1629 року // Записки Наукового Товариства ім. Шевченка. - Львів, 1913. - Т. СХVІ. - Кн.4. - Матеріали. - С. 18, 29]. Натомість папська

адміністрація зацікавлено переймалася ходом діалогу між православними й уніатами. Коли останні вдалися до консультації Риму після першого неуспіху своїх унійних ініціатив, їм було чітко окреслено межу допустимих зустрічних кроків принципами Флорентійського унійного зразку [Litterae S. Congregationis de Propaganda Fide Ecelesiam Catholicam Ucrainae et Bielarusjae spectantes / Coll. A.G. Welykuj. – Romae, 1954. - V. 1. - N 25. - P. 23-24]. Конгрегація Пропаганди Віри особливо наголошувала, що універсальна унія є поза компетенцією провінційних соборів.

Як далі неодноразово повторювалось [Litterae S. Congregationis de Propaganda Fide Ecelesiam Catholicam Ucrainae et Bielarusjae spectantes /Coll. A.G. Welykuj. – Romae, 1954. - V. 1. - N 76. - P. 51-52; N. 77. - P. 52], в силі залишаються рішення Флорентійського Собору, і умовою тіснішого співробітництва з православними є складання ними сповідання віри за узгодженим викладом Флорентійського Собору [Litterae S. Congregationis de Propaganda Fide Ecelesiam Catholicam Ucrainae et Bielarusjae spectantes /Coll. A.G. Welykuj. – Romae, 1954. - V. 1. - N 141. - P. 90-92]. Але православні угодовці практично на це не погоджувалися й пропонували такі форми і засоби досягнення угоди, котрі по суті відвертали від укладеної українсько-римської унії в бік утопічної моделі православної церкви під незобов'язуючою учительною опікою Папи. По великому рахунку це відноситься й до унійних проектів 1644-1645 років вірогідного авторства П.Могили.

В них, по-перше, визнаються (або ж заявляється готовність до визнання) традиційно дискутовані догмати, зокрема, сходження Святого Духу, існування чистця, перебування душ святих на небі, тощо; по-друге, визнається примат Папи, причому зазначається, що його засвідчують і Отці Церкви, і самі православні в своїх молитовних піснеспівах; по-третє, пропонується обирати українського митрополита собором місцевих єпископів; по-четверте, пропонується, щоб обраний митрополит складав присягу щодо дотримання догматів і правил християнської віри, зокрема й виголошував своє визнання Папи і його примату, та надсилав сповідь віри до Риму, але не їхав на висвячення (хіротонізувався собором) і не звертався за папським підтвердженням.

Що стосується питання Константинопольської юрисдикції, то в одному з варіантів пропонується, щоб український митрополит посилав своє сповідання віри як Папі, так і Константинопольському патріарху, а патріарх затвердив першого обраного митрополита. В іншому варіанті, всебічно вивченому і широко цитованому А.Великим, «Анонімному проекті по з'єдиненню» [Великий А.Г. Анонімний проект Петра Могили по з'єдиненню Української Церкви 1645 року // Записки ЧСВВ. - Серія II, Секція II. - Рим, 1963. - Т. IV. - Ч. 1-4. - С. 487-497], представляється наступний компроміс: оскільки Константинопольський патріарх через мусульманську зверхність не вільний в своїх діях, то українському митрополитові не слід отримувати посвячення ані від нього, ані від Папи. Але, коли патріарх вивільниться від

султанського контролю, тоді, певно, теж визнає примат папи. У випадку возз'єднання Константинопольського патріархату з Римською церквою, підпольська Русь повертається під його, патріарха, владу (яка, отже, все ж резервується).

В «Анонімному проекті» також критикувалась Берестейська унія і наголошувалося, що плановане з'єднання має бути не злиттям, а злукою, котра не порушує суті злучених частин. Тобто, справа фактично зводилася, як підкреслюється в цьому проекті, до визнання православними Папи за свого духовного голову згідно з Символом віри. Про якісь обрядові зміни, звичайно, не йшлося, а щодо догм, то розходження в їх трактуванні між православними і католиками проголошувалося більш формальними, як дійсними (для положень про походження Святого Духу, про чистець, шанування святих знайдені словесні компроміси).

Отже, частинна, українсько-римська унія допускалася, через неможливість в тогочасних умовах домагатися унії з Римом всього православного світу, і заради об'єднання українців: уніатів і православних. Означена позиція сприймається патріотичним компромісом православних угодовців. Помірковано-примирливі викладки самих спірних догматичних точок вповні достойні такого блискучого теолога, як П.Могила.

Однак, проголошення лише словесними віросповідних різниць східно-та західнохристиянської церкви ще їх автоматично не знімає. Адже ніякими найталановитішими дипломатичними ходами не зняти особливостей східно-та західнохристиянської ментальності, що породили характерні, православні та католицькі формулювання догм. Теоретичний підхід автора «Анонімного проекту» вимагає багато доброї волі до порозуміння й революційних рефлексивних зусиль, тоді як звичні католицький та православний підходи базуються на усталених, природних для східних і західних християн переконаннях.

Таким чином, ідея української церковної одиниці, що повністю не зриває з Константинополем і наближається до Риму скоріше проголошенням, аніж поцінуванням вживаного християнського доробку ідентичним римському, не стала прийнятною ані для уніатів, ані для переконаних православних.

Подібні компроміси, висунуті в проектах Універсальної (всеукраїнської) унії на основі українського патріархату, виявилися нежиттєздатними. Вони переконливо продемонстрували ілюзорність шансів на продуктивне співробітництво відразу трьох сторін - української, римської та константинопольської. Поберестейські унійні проекти, можливо, і задумувалися українськими чинниками, за виразом сучасних українських релігієзнавців, як продовження, доповнення і виправлення Берестейської унії { Українська церква між Сходом і Заходом. - К., 1996. - С. 80}. Але практика показала, що доповнення і виправлення з огляду на Константинопольське бачення унії не наблизили бажаного порозуміння.

У порівнянні з нездійсненими унійними проектами, альтернативними Берестейському, Берестейська унія була може й недосконалою, проте найбільш послідовною в тогочасній ситуації українсько-римською домовленістю. До неї підвели українських християн не стільки їх ідеальні унійні прагнення, скільки закономірне й цілком реальне, хоч і не всіма усвідомлене бажання: бути й визнаватися рівними у природному для них цивілізаційному колі - європейському, переважно, західнохристиянському, привести духовні орієнтири у відповідність з природними пріоритетами культурного спілкування.

Історично так склалося, що укладена унія в Україні зокрема, на відміну від унії, як методу об'єднання православної та католицької Церков взагалі (офіційно визнаного нині неприйнятним їх керівництвом), принесла довгострокові позитивні плоди. В ХХ столітті українці - греко-католики, нащадки тих українців, котрі в XVI-XVII століттях зробили свій вибір на користь унії, демонстрували дієву релігійність та виявляли переконану й активну національну державницьку позицію. Саме українці - греко-католики склали переважну більшість національно-визвольних доперебудовчих підпільних та національно-демократичних організацій кінця 80 – початку 90 років, зокрема й Народного Руху України. Українці - греко-католики однозначно орієнтуються на європейські духовні й культурні цінності, повернення до яких є запорукою успішного розвитку суверенної України – європейської держави.

Що ж стосується загального християнського контексту - нині унійні пошуки як пошуки всехристиянського єднання (а не як пошуки укладення конкретних уній) продовжуються у християнському світі у вигляді екуменічного руху.

7.3. Іслам – релігія способу життя.

Нині іслам сповідує населення багатьох країн Близького та Середнього Сходу, Азії, Африки, Європи. За даними Всесвітньої ісламської ліги, у різних країнах світу (близько 120 країн), за підрахунками International Religious Freedom Report станом на 2007 рік нараховувалось близько 1,5 млрд. послідовників ісламу. У 35 країнах мусульмани складають нині 95-99 відсотків населення, у 25 державах є впливовою меншістю, у 17 країнах іслам – державна релігія. Мусульманські громади знаходяться у всьому світі, більшість віруючих проживає у країнах Азії та Північної Африки. Але присутні вони також у Європі, США, Китаї, Японії та інших країнах.

Слід зазначити, що іслам часто сприймається як комплекс релігійних догм та ритуалів, проте це не лише релігія. Іслам – це цілісна система організації суспільного життя, побуту, звичаїв, законодавства, він охоплює

всю систему соціального регулювання життя мусульман. Тобто все життя мусульман регламентоване релігійними канонами ісламу.

Мусульманське право (шаріат) не ділиться на громадянське, кримінальне чи релігійне, шаріат – спирається на Коран і Сунну і регулює всі норми життя. Основною його тенденцією є те, що за шаріатом відбувається оцінка життєвих обставин з точки зору релігії. Закони шаріату – це правова систематизація поведінки правовірних, їх обов'язків перед людьми, суспільством та Аллахом. Приписи шаріату визначають норми взаємин в родині, суспільстві, регламентують майже всі деталі людського побуту поряд зі звичаєвим правом (адатом) створюють низку обов'язкових приписів. Шаріат регулює громадянські взаємини, порядок рішення майнових суперечок, стягнень і покарань у разі порушень релігійних приписів, норм поведінки, відправлення культу, ритуалів тощо.

Якщо умовно життя поділити на системи (етичну, політичну, економічну, духовну тощо) та суспільне життя то можна побачити як взаємопов'язані ці системи з ісламом.

Етична система. У мусульман мораль є первинною властивістю природи людини, яка дарована їй Аллахом. В історії людства високо цінувались і схвалювались такі етичні явища, як правдивість, чесність, справедливість, вірність обов'язку, співчуття, милосердя, щедрість, великодушність тощо. Поряд із цим у людства в пошані завжди були стійкість, витримка, терпіння, твердість, доброта, енергійність та героїзм. Здавна людство засуджувало брехню, свавілля, підступність й зраду. Люди завжди ненавидять і ставляться з презирством до невитриманості, непостійності, моральної нестійкості, нерішучості та боягузтва. Усі згадані вище якості характеризують окремо взятую особу. Проте суспільним відносинам також притаманні позитивні та негативні риси, гідні та ганебні якості. Людство, оцінюючи суспільні відносини, продовжує керуватися єдиним і загальним критерієм. Так, наприклад, загальноприйнято, що поваги заслуговує суспільство, де добре налагоджена система управління, існує порядок, взаємодопомога, соціальна справедливість і рівність між людьми. З іншого боку, ніхто не захоплюється і не поважає суспільство, де панує смута, нестабільність, котре розривається ненавистю, протиріччями, задрістю та насильством.

З вищевикладеного стає зрозумілим, що морально-етичні норми є стабільними істинами, які відомі всім і мають загальнолюдське значення. Тому ісламська етична система не є виключенням, проте вона має свої специфічні відмінності:

1) Іслам робить “потяг людини до Аллаха” заповітною метою життя віруючого. Ця мета стає високим критерієм моралі і заради цього на шляху морального підвищення в мусульман не може виникати ніяких перешкод, які заважають її самовдосконаленню. Іслам є джерелом пізнання, завдяки якому людська мораль отримує необхідні – стриманість і міцність, котрі дозволяють рухатися далі шляхом прогресу і процвітання.

В межах ісламської моральної системи страх перед Аллахом стає санкцією, яка примушує людину існувати та працювати згідно релігійних вимог без втручання будь-яких зовнішніх факторів. Завдяки переконливій вірі в Аллаха та Судний день іслам утворює в душі людини силу, яка лякає її і спонукає до праці згідно з моральним кодексом добровільно;

2) Іслам своєю діяльністю не формує і не створює якусь нову невідому мораль та етику, він намагається принизити певні добрі моральні якості людини і піднести інші. В етичній області іслам охоплює лише те, що було добрим і пристойним у всіх людей і нічого з того не відкидає. Іслам пристосовує кожний принцип моралі до людського життя, вказує йому належне місце і максимально розширює сферу його застосування в житті віруючих. Жодна з сторін життя: дії окремої людини, побут, суспільні відносини, політика, економіка, ринок, школа, суд, поліція, табір, воєнні дії, мирні переговори тощо, не повинні залишатися поза межами ісламської моралі. Іслам робить мораль панівною в усіх сферах життя. Мета цього полягає в тому, щоб життям людини керували не пристрасті, амбіції, егоїзм чи особисті інтереси, а висока ісламська мораль поряд із добропорядністю.

3) Іслам полягає в тому, що він вимагає від людей створити такий спосіб життя, котрий будувався б виключно на добрі. Ісламська мораль закликає всіх людей робити добрі справи та розповсюджувати все добре, що завжди поважалось людством, і відкидати все погане, яке завжди було об'єктом ненависті і неприязні з боку людства. Саме до цього закликає іслам, тих, хто відповів на цей заклик, іслам зібрав під прапором в єдину мусульманську умму. Мета створення її полягала в об'єднанні потенціалу і сил цих людей заради колективного створення добра, його підтримки і розповсюдження, а також в ім'я обмеження і знищення будь-якого зла.

Внаслідок цього аналізу стає зрозумілим, що іслам має особливе уявлення щодо світобудови, є джерелом моралі, містить в собі необхідні засоби впливу і спонукає до праці. Іслам обирає шлях, що відрізняється від шляхів інших етичних систем. За допомогою тих самих факторів іслам упорядковує відомі етичні принципи на ґрунті своїх власних норм, утверджуючи їх в усіх галузях та напрямках життя.

Економічна система. Для ведення економічних справ іслам встановив певні рамки і норми, що ґрунтуються на чесності, правдивості, справедливості та надійності. Вся ділова активність у економічній сфері (банкінг, страхування, бізнес тощо) будувалась виключно на чітких правилах і нормах які прописані в священних для мусульман книгах – Корані й Сунні.

Слід зазначити, що економічна систем в ісламі має свої особливості, а саме:

- ✓ *Основа економічного життя – це “праведні накопичення” (ті, що не суперечать законам шаріату), прагнення заощаджувати та правильно використовувати.* В ісламі високо цінується

позиція вдячного багатого, що використовує свої накопичення на користь іншим і заради прихильності Аллаха. В ісламі відсутні заклики до бідності, на відміну від інших релігій, а праведні накопичення – є благом для віруючої людини. В Корані зазначено: “І не давайте нерозумним майно Ваше, яке дарував Вам Аллах як їжу” (Коран 4:5), адже матеріальні блага кожен мусульманин заробляє власними силами.

- ✓ ***Праця й заробіток є обов’язком кожної дієздатної людини.*** В мусульманській економічній системі пропонується працювати, бо заробіток є обов’язком кожної працездатної особи. Найбільше цінуються професіонали, майстри своєї справи, працю проголошено одним із кращих видів поклоніння Аллаху, а жебрацтво забороняється. Праця була відмінною рисою життєвого шляху пророків, адже найкраще джерело доходу – це зароблене власними руками. Засуджуються в ісламі ледарі і всі хто не працює. Щире виконання роботи сполучено із завзятими зусиллями. “Дійте й, істинно, побачить Аллах працю вашу, а також і Посланник Його й віруючі. І вернетесь ви до того, Хто відає невидиме й видиме, тоді скаже Він вам про те, що творили ви” (Аль-Тауба).
- ✓ ***Заборонено використання “порочних джерел” заробітку.*** Де “порочними джерелами” вважаються нетрудові доходи з лихварства, азартних ігор, лотерей тощо. Також доходи, які були одержані незаконним шляхом: розбій злочинство, обман, порноіндустрія, проституція. А також заборонено прибутки з торгівлі забороненими товарами, шкідливими для здоров’я мусульман: алкоголь, наркотики, свинина тощо.
- ✓ ***Стремління до зближення життєвого рівня й добробуту різних класів з метою ліквідації нагромадження зайвих багатств в одних і крайньої бідності інших.*** Підвищення рівня життя незаможних мусульман відбувається за рахунок використання частини державних коштів та наданих заможними верствами населення. Іслам спонукає та приписує займатись добродійною діяльністю, засуджує скупість та наголошує на взаємодопомозі. Проте підтримка повинна бути такою щоб знайти похвалу Аллаха, наприклад надання безвідсоткового кредиту. “Допомагайте один одному в праведності та благочесті, але не допомагайте в гріху та беззаконні” (Коран 5:2).
- ✓ ***Недоторканність майна й повага до приватної власності якщо це не суперечить суспільним інтересам.*** Кожному мусульманину заборонено зазіхати на життя, честь і майно іншого мусульманина, а також завдавати шкоди.
- ✓ ***Організація всіх фінансових операцій у відповідності із законами шаріату, а також акуратність у всіх питаннях,***

пов'язаних із грошима. В шаріаті зазначено, що всі фінансові відносини здійснюються відповідно інтересів, як окремих людей, так і всього суспільства в цілому. Іслам пропонує поважати всі договори й зобов'язання, дотримуватися точності у всіх фінансових питаннях і відносинах. За шаріатом існує ціла низка законів присвячених фінансовим питанням, де забороняється шахрайство, наприклад, при обміні грошей, або заборона лихварства. За Кораном, відсотки (ріба) заборонено “Аллах дозволив торгівлю та заборонив ріст (відсотки). Знищує Аллах ріст і зрощує милостиню ... Ви, ті хто увірував! Бійтесь Аллаха і залиште те, що залишилось від росту, якщо ви віруючі” (Коран 2: 275-278). Отже, ісламські банки відрізняються від традиційних банків не лише принципами діяльності, але й своїми функціями, оскільки вони у своїй діяльності керуються заборонаю здійснення відсоткових трансакцій (ріба), а відтак, дістають прибуток шляхом участі у прибутках і збитках фінансованих проектів та залучення до торговельних операцій.

Ісламський банк є фінансовим посередником, або агентом, який інвестує гроші своїх вкладників у різні проекти й отримує винагороду у вигляді прибутку (якщо банк вкладає і власні кошти в проект), розмір і наявність якого невідомі (на відміну від фіксованих відсотків). Ісламські банки використовують різні схеми та оригінальні механізми отримання прибутків, в основі яких лежать розроблені ісламськими економістами й правознавцями контракти мудараба⁴, мушарака⁵, мурабаха⁶, іджара⁷ та інші.

- ✓ **Надання соціальних гарантій кожному громадянину, забезпечення його життя.** Іслам узаконив соціальне забезпечення для кожного громадянина, надаючи гарантії відпочинку й пенсії для будь-якої людини, що виконує свій борг, а також людям, що втратили працездатність із незалежних від них

⁴ Договір про фінансування на зразок трасту, при якому одна зі сторін надає капітал для проекту, а інша забезпечує робочу силу. Участь у прибутках визначається за згодою між двома сторонами договору мудараба, а збитки несе постачальник засобів за винятком випадків неналежних дій, недбалості або порушення умов, погоджених з банком.

⁵ Договір про участь в акціонерному капіталі, за яким банк та його клієнт спільно вносять кошти на фінансування проекту. Право власності розподіляється відповідно до часток кожної зі сторін у фінансуванні.

⁶ Договір про купівлю й перепродаж, відповідно до якого банк за дорученням клієнта купляє у постачальника матеріальний актив. Ціна перепродажу визначається на основі вартості плюс норма прибутку.

⁷ Договір оренди, відповідно до якого одна із сторін орендує актив за певну орендну плату та на певний строк. Власник активу (банк) несе всі ризики, пов'язані із правом власності. Актив може бути проданий за узгодженою ринковою ціною, що фактично приводить до продажу договору іджара.

обставин. Між всіма мусульманами повинен панувати дух любові й співчуття. В ісламській економіці добре організована система соціальних податків, першим з яких є – закят (обов'язковий річний податок на користь незаможних, а також розвиток проектів, які сприяють розповсюдженню ісламу), він є одним з п'яти стовпів ісламу. Закят – це щорічне відрахування 2,5 % від усіх запасів національного багатства, а також від загальної суми торговельних прибутків. Відраховується також 10 або 5 відсотків урожаю зернових і плодів, зібраних на державній землі. Згідно з шаріатом відраховується 20 % деяких металів та інших корисних копалин. Існують встановлені законом обов'язкові виплати з худоби, які змінюються залежно від кількості голів. В ісламській економічній системі податком обкладається не лише прибуток, але й основний капітал. Саме таким шляхом ведеться боротьба з накопиченням та вилученням з обігу готівки, незаможні звільнені від цього податку.

- ✓ **Відповідальність держави та захист ісламських норм.** В ісламі проголошено відповідальність держави за збереження ісламської системи цінностей й правильне витрачання суспільних ресурсів.

Політична система ісламу заснована на трьох основних принципах: єдність Аллаха (таухід), місія Пророка Мухаммада (рісаят) та Халіфат (намісництво). Без вірного розуміння цих трьох принципів неможливо усвідомити і охопити всю різноманітну і широку політичну систему ісламу.

Принцип таухіду означає єдинобожжя (монотеїзм) в ісламі. Основні положення таухіду: Аллах єдиний, “Аллах – Творець світу” (Коран 39:62). Аллах є бог, що дав мусульманам істину й віру в нього. Аллах наділений божественною природою. Така є суть єдинобожжя, владування є виключно прерогативою Аллаха і не може бути атрибутом жодного з представників людства. Немає володаря, окрім його влади, і немає закону, окрім його закону.

Рісаят означає пророцьку місію, яка є засобом доведення до нас божественного закону. Саме за рахунок цієї місії мусульмани стали володарями Корану, в якому прописані роз'яснення щодо норм і принципів того, на чому повинен ґрунтуватися весь спосіб людського життя мусульман.

Халіфат (“намісництво, заступництво”) з точки зору ісламу людина в цьому світі займає місце халіфа (заступника, намісника) Аллаха, тобто заступає місце Аллаха в управлінні його земним світом, діючи виключно в межах його намісництва і дарованих Аллахом повноважень. Слід зазначити, що іслам не покладає халіфат на якогось індивідуума, рід або клас. Право халіфату надається усім членам суспільства, яке сповнилося віри в основи єдинобожжя і місії, яке виявляє свою готовність здійснити

все те, що закладено в поняття халіфату в повному обсязі. Якщо на землі існує суспільство, яке володіє цими якостями, то, без сумніву, воно гідне халіфату. Кожен член ісламського суспільства несе певну частину цього халіфату і право користуватися ним. Жодній людині не дозволено позбавляти члена суспільства цих прав за своїм особистим бажанням. Звідси стає повністю зрозумілим, що будь-який уряд, який готується стати до влади цієї держави, створюється і формується тільки з урахуванням думки народу і при його підтримці. Саме ці народні маси делегують уряду частину своїх прав халіфату. Утворений згідно з волевиявленням народу уряд може діяти тільки при підтримці народу і отриманні порад від нього. Той, хто завоював прихильність людей і їх довіру, уповноважується виконувати функції халіфату. Що ж стосується народних мас в умовах ісламу, то вони знаходяться в стані халіфів (заступників), які зобов'язані за своїм рангом строго дотримуватися шаріату, з яким прийшов Мухаммед, отримавши його від Аллаха. Вся діяльність народних мас і утворених владних структур має на меті потяг до Аллаха.

Принципами функціонування ісламської політичної системи є:

- ✓ ***Меджліс*** створює представницьке правління мусульман для блага демократичного ладу й процвітання мусульман. Меджліс втілює в собі представництво мусульман світу перед особою верховної влади халіфа і їхнє право вирішувати свою долю за законами Аллаха. Меджліс може приймати закони, обов'язкові для земного життя мусульман.
- ✓ ***Шура*** (Рада) в ісламі є принципом консультації халіфа із представниками умми, “прийняття рішень відбуваються на основі консультацій..” (Коран 3:159). Консультації припускають виконання волі представників умми халіфом, для чого він зобов'язаний довідатися їх волі.

Незалежність судової влади. В ісламській політичній системі судові органи незалежні від виконавчої влади. Коран має багато заборон, про справедливість. Одна з основних функцій ісламської держави полягає в тім, щоб забезпечити правосуддя для всіх громадян (Коран 4:58, 4:135, 5:8). Уряд не має права втручатися в систему правосуддя.

Рівність перед законом. Ісламська політична система гарантує рівність всіх громадян перед законом. Він не визнає якої-небудь дискримінації за мовою, кольором шкіри, статі або походження. “Ті, хто побоюється Аллаха є найбільш шляхетні в ісламі” (Коран 49:13).

Духовна система в ісламі також врегульована Кораном. Іслам вказує шлях духовного піднесення через істинну віру (іман), покору, богобоязненість (таква), щирість у всіх діях перед Аллахом, потяг до ідеалу в ім'я Бога (іхсан).

Істинна віра (Іман) – спирається на шість стовпів віри. А саме:

- ✓ віра в Аллаха, його імена та його атрибути.
- ✓ Містить ряд положень, головним з яких є єдинобожжя (таухд).

- ✓ віра в ангелів.
- ✓ Ангели – це істоти створені Аллахом із світла, позбавлені волі, вони є виконавцями волі Божої.
- ✓ віра в Священні Книги.
- ✓ Маються на увазі всі Божественні одкровення, які надсилались Його посланникам у різні періоди історії людства. Мусульмани визнають щирі тексти стародавніх сувоїв Ібрахіма (Авраама), Таури (Тори), Забура (Псалмів), Інджіла (Євангелія) та Коран. Однак мусульмани вважають, що попередні писання скасовуються Кораном.
- ✓ віра в Пророків.
- ✓ За Кораном та Сунною приймаються всі попередні посланці Аллаха. Є твердження, що їх існувало близько 124000 серед них й пророки Дауд (Давід), Муса (Мойсей), Іса (Ісус), Мухаммад тощо.
- ✓ віра в Кінець світу.
- ✓ Містить у собі віру у всесвітню катастрофу, воскресіння, Божий суд та наявність пекла й раю.
- ✓ віра у передвизначення.

Необхідно вірити у визначення Аллахом долі всього суцього.

Слід також зазначити, що для повного розуміння віри мусульман, крім цих шести стовпів віри необхідно знати, що неможна приймати віру перед неминучою смертю, не може віруючий наслідувати одні умови віри, а інші відкидати, мусульманин приймаючи всі умови віри, зобов'язаний виконувати їх, не порушуючи жодне .

Зміст *покори* полягає в тому, що в усіх своїх справах і вчинках людина відмовляється від своєї незалежності і особистої свободи. В своїй діяльності людина підкоряється Аллаху, в якого глибоко вірує.

Богобоязненість (таква), яка виявляється у розумінні свого обов'язку та відчутті відповідальності. Зміст такви полягає в тому, що віруючий має чітке переконання про відповідальність перед Богом. Через все життя мусульманин несе богобоязність у вчинках та діях відокремлюючи дозволене від недозволеного, правильне від помилкового, добро від зла. Все це повинно робитися свідомо і на підставі вільного вибору віруючого.

Іхсан (щирість у всіх діях перед Аллахом, потяг до ідеалу в ім'я Бога). Вона полягає в тому, що бажання і прагнення віруючого повинні повністю збігатися з бажанням Аллаха. Людина повинна любити лише те, що потрібно Аллаху, і ненавидіти те, що йому неприємно. Усі свої сили віруючий повинен віддати в ім'я розповсюдження добра і праведних справ Аллаха. Іхсан – це ідеал, до якого тягнеться кожна глибоко віруюча людина в ім'я свого духовного піднесення. Таким є шлях піднесення і духовного розквіту в ісламі. Цей шлях є обов'язковим для всіх.

Слід зауважити, що ісламська духовна система спирається також на п'ять стовпів ісламу. **Перший стовп – шахада**, свідчення того, що немає

божества, крім Аллаха, а Мухаммад – Його раб і посланець. Цими словами кожен мусульманин підтверджує свою віру (іман) в Аллаха й місію Пророка. **Другий стовп – молитва (намаз)** для кожного мусульманина п'ятиразова молитва є обов'язковою, якщо він здоровий і здатний її зробити, вона є головним обрядом, за виконанням якого Аллах буде судити про благочестя віруючого. “Читай те, що нав'яне тобі з Писання, і роби намаз. Воістину, намаз оберігає від мерзенності й осудного. Але поминання Аллаха – набагато важливіше, і Аллах знає про те, що ви творите” (Коран 29:45).

Молитва в ісламі підрозділяється на:

- ✓ Обов'язкові молитви (фарз і ваджиб);
- ✓ Схвалювані молитви (сунна);
- ✓ Додаткові молитви (нафіля);

Третій стовп – закят (обов'язковий річний податок на користь незаможних), який ми більш докладно розглянули в економічній системі.

Четвертий стовп – піст (Рамадан) кожен мусульманин зобов'язаний один раз на рік протягом 30 днів місяця Рамадан тримати піст, що полягає в утриманні від їжі, води та статевого відносин із сходу до заходу сонця. “Предписаний Вам піст так само, як він був предписаний тим, хто був перед Вами” (Коран 2:183). **П'ятий стовп – паломництво до Кааби (Хадж)** Аллах наказав мусульманам хоча б один раз у житті зробити паломництво до головної святині в Мекці. Хадж здійснюють у першу декаду останнього місяця мусульманського календаря – зуль-хіджа. В цей час здійснюються різні обряди, пов'язані з подіями життя великих пророків Ібрахіма (Авраама), Ісмаїла, Мухаммада тощо. Проте через фізичну чи матеріальну неспроможність хадж не виконується, він не є категорично обов'язковим для всіх.

Суспільний устрій базується на твердженні: абсолютно всі люди землі мають одне спільне джерело походження, за цією теорією незважаючи на націю, колір шкіри та походження іслам створює одне єдине за ідеологією та етикою суспільство – умму. Один з важливих факторів забезпечення рівності в ісламі є відсутність духівництва. Згідно ісламу, особа і Бог поєднані прями зв'язком і між ними не може бути посередника. Розуміння близькості Аллаха до віруючих має великий вплив на релігійну практику, ісламське віровчення та суспільні відносини.

Слід зауважити, що іслам змінив становище жінок в суспільстві порівняно з язичницькими часами, жінка отримує статус рівноправного партнера чоловіка. В ісламі жінка на рівних з чоловіком користується економічними, політичними, соціально-культурними свободами. Коран наділив чоловіків і жінок рівними правами, проте не ідентичними, через фізіологічні особливості останніх. В ісламі це обумовлено тим, що чоловік має більші фізичні можливості, а тому є утримувачем родини і є старшим, але це не надає йому засад для обмеження прав жінки. В Корані особливо відмічається згода подружжя під час вирішення сімейних питань.

Слід зауважити, що як світова умма так і окремо кожен мусульманин наділені значною низкою прав, а саме: право на життя та безпеку, право на вільне пересування та рівність, право на свободу віросповідання, на освіту, соціальне забезпечення тощо. Ісламська концепція прав людини спирається на Коран і Сунну. Проте, колективні та індивідуальні свободи в ісламі мають певні обмеження, які передбачені для захисту прав і достоїнств віруючих та забезпечення державної безпеки, суспільного порядку та фізичного і духовного здоров'я народу. Шаріат не допускає використання індивідуальних свобод за рахунок прав суспільства і не поширює колективні свободи за рахунок окремих особистостей.

Крім суспільної рівності та прав особистості суспільний устрій в ісламі спирається на родину. Найпершим і найважливішим елементом людського суспільства є дім або сім'я, яка утворюється внаслідок шлюбу між чоловіком і жінкою. В родині відбувається моральне виховання її членів та їх підготовка до життя в суспільстві на засадах любові, співчуття, симпатії та взаємодопомоги. Мусульманська родина як осередок суспільства не тільки готує до збереження людської цивілізації та її розвитку, але й щиро бажає, щоб мусульмани були найкращі, найбільш праведні і порядні люди. В цьому плані не підлягає сумніву те, що сім'я основою людства. Звідси стає зрозумілим значення того, що найважливішим соціальним питанням іслам вважає всебічне зміцнення і розвиток інституту сім'ї на правильних і здорових принципах.

Правильною формою стосунків чоловіка і жінки, що перебувають у шлюбі, є згода кожного з них із сімейними обов'язками та функціями, які покладаються на них в ім'я створення міцної сім'ї та добробуту всіх її членів.

В ісламі шлюб то є праведна справа, а інші стосунки між чоловіком і жінкою засуджуються. З точки зору ісламу розпуста в інтимних стосунках та позашлюбні стосунки (зіна) – це не просто негарний вчинок, а заборонено ісламом дійство (харам). Такі стосунки категорично вважаються злочином за який передбачено суворе покарання. Саме тому в ісламі існує положення про покриття тіла жінками. Висока мета і принципова суть цих заборон полягає в тому, щоб зміцнити і зберегти сім'ю, запобігти її ослабленню і розпаду. Це з одного боку. З іншого – в ісламі не лише дозволені законні зв'язки шляхом вступу до шлюбу, а й вважаються доброю справою, праведністю і актом поклоніння Аллаху. Іслам дуже суворо ставиться до тих чоловіків і жінок, які відрікаються від життя у шлюбі, іслам наполягає на тому, щоб кожна молода людина несла громадянську відповідальність, як її батьки. Саме тому в ісламі заборонено чернецтво, воно засуджується, бо цілком суперечить природі людини, що закладена Аллахом. Іслам не схвалює різні грошові витрати і інші звичаї, які ускладнюють і перешкоджають вступ до шлюбу. Іслам всіляко прагне якомога більше полегшити і спростити процедуру шлюбу, максимально ускладнити перелюб та розпусту.

В мусульманських родин жінки користуються великим авторитетом. Іслам зробив чоловіка наставником жінки. Проте це не означає, що іслам зробив чоловіка одноособовим хазяїном всіх членів сім'ї, який керує ними як йому заманеться, а жінка виступає при ньому в ролі невільниці. Іслам вважає, що істинна основа сімейного добробуту полягає в дружелюбності і милосерді. Іслам намагається зберегти шлюб коли між подружжям панує дух любові, щиросердя. Якщо створення таких умов неможливо, то іслам надає можливість вибору – розірвання шлюбу.

Розглянувши життя мусульман ми побачили, що воно спирається на Коран, Сунну та закони шаріату. Іслам організовує життя умми в економічній, політичній, культурній і соціальній царинах, вказуючи правильний спосіб розв'язання проблем. Отже твердження, іслам – спосіб життя є правомірним.

РОЗДІЛ 8

ПРИРОДА НОВИХ РЕЛІГІЙ І ПЕРСПЕКТИВИ КОНФЕСІЙНОГО БАГАТОМАНІТТЯ

Нові релігії – це явище, що виникло відносно недавно, у другій половині ХХ століття у спосіб, який принципово нічим не відрізняється від постання будь-якої релігії, але події, які супроводжували його появу і функціонування, зробили нові релігії надто відомим фактом нашого життя.

На перший погляд здається, що, на відміну від постання історичних релігій (хоча достовірних відомостей про їх початки і становлення у нас, як правило, немає), поява новітніх релігій є якимсь неприродним, примусовим, насильницьким, навіть шкідливим процесом, що супроводжується винятково скандалами, конфліктами, трагедіями, які так часто і періодично виникають навколо лідерів чи послідовників новітніх релігійних течій. Не новітні гуманістичні ідеї і теорії чи конструктивна діяльність на благо суспільства стали візитною карточкою нових релігій, а насамперед негативні зіткнення інтересів новостворених і вже існуючих соціальних організацій та ідеологічних систем. Збільшення кількості послідовників нових релігій, урізноманітнення форм і напрямків останніх, життєздатність (суспільна та індивідуальна сприйнятливості і живучість) запропонованих неорелігіями шляхів спасіння і входження або невходження у світ, негативні наслідки функціонування нетрадиційних угруповань неовіруючих – все це актуалізує увагу з боку суспільства до нового сегменту релігійного життя, який на наших очах закономірно змінюється. Сутнісним змістом таких змін є конфесіоналізація нових релігій.

Конфесіоналізація релігії взагалі – це, з одного боку, процес внутрішнього виокремлення якихось релігійних поглядів із вже існуючої віросповідної системи або створення абсолютно нових ідейних субстратів та оформлення їх у завершену і послідовну сукупність переконливих істин і цінностей для певної групи людей, які ототожнюють себе саме з цим віровизнанням, громадою, церквою, деномінацією, релігією. З іншого боку, це і суспільна легітимація нових релігій, тобто зовнішнє визнання самого факту існування іншої релігії, дозвіл на її паралельне існування поруч із релігійною більшістю. В історії більшість переважно засуджувала і забороняла будь-яку ідейну сепарацію чи автономію якоїсь групи від домінуючого віросповідання, причому робила це в надто негуманний спосіб.

В сучасну епоху важко собі уявити такі звичні ще донедавна інквізиторські форми протистояння іновірі. Сьогодні конфесіоналізація нових релігій – процес більш відкритий, зримий, доступний, але в силу цього й більш драматичний. Випадки переслідувань, тортур, репресій, що тягне за собою фізичне і моральне знищення послідовників того чи іншого

нового релігійного вчення, на відміну від ранньохристиянських мучеників за віру чи голокостів, документально зафіксовані, детально описані, каталогізовані, введені в підручники, використовувані у судових справах. Світ настільки глобалізувався, що важко нині приховати якусь нестандартну подію в житті якоїсь локальної релігійної спільноти. Інформація про неї відразу ж стає світовою, відомою всім.

Конфесіоналізація новітніх релігій - це не стільки внутрішній процес розгортання та зміцнення, а чи ж навпаки – занепаду якоїсь течії чи вчення. Присутність нових релігій в сучасних суспільствах часто навіть більш помітна, ніж історичних церков. Очевидно, що реальний вплив нових релігій і не такий вагомий, як традиційних релігій, але значення діяльності нових релігій надто гіпертрофується, перебування якоїсь неорелігійної громади в релігійному просторі певної країни чи спільноти надмірно вип'ячується, соціум підкреслено уважно ставиться до їхньої діяльності. Нові релігії не розглядаються рівноправними іншим існуючим вже в часі релігіям. Концентрація уваги на нових релігіях та їх активності явно штучно перебільшена. Тому така увага заважає самим новим релігіям в процесі їх конфесіоналізації, відволікає від завдань формулювання і уточнення ними своїх віросповідних положень та істин на зовнішні, маніфестаційні, викличні, навіть провокативні щодо них дії.

Громадська думка всю відповідальність за негаразди не тільки в новітніх релігійних громадах, але й за кризу традиційних церков, навіть за аморальність і бездуховність суспільства, за втрату культурної ідентичності етноконфесійних спільнот, розбалансування внутрішнього світу людини і таке інше покладає на нові релігії. Багато часу з цього складного процесу самоусвідомлення новими релігіями, що власне і складає суть конфесіоналізації (виокремлення себе з кола інших громад, визначення і виписування своїх основ віри), витрачається на те, щоб довести, що неовіруючі – не «духовні агресори», не «викрадачі душ», не «вовки в овечих шкурах».

Суспільство, замість того, щоб вирішувати реальні проблеми і відвертати реальні загрози, зокрема невизначеність значної частини населення країни у вже існуючих духовних координатах, легкість, з якою сучасна людина відмовляється від усталених форм релігійної віри, від духовного зв'язку з попередніми поколіннями, навертаючись у нетрадиційну віру, безвідповідальність, та навіть егоїзм в духовних справах - врахування *моїх* потреб, *мого* інтересу, зациклилося на уявних проблемах, формуючи страх, підозрілість, недовіру, ворожість, агресивність у своїх членів щодо нових релігій. То ж постає питання, а чи ж дійсно існує неорелігійна загроза для історичних церков, яким все важче утримати сакральну та аксіологічну домінанту своєї релігійної традиції. Хто реально є винуватцем кризи останньої, винятково нові релігії? Хіба ця проблема глобального безпам'ятства, втрати історичних коренів, самозагубленості в мікро- і макросвітах породжена саме новими релігіями?

Хіба це не вияв всеохоплюючої трагедії у наш час всієї культури, всього людства, будь-якої людини?

Вважається, що неорелігії, які є переважно результатом взаємовпливу різних культур, синтезу різних традицій, сприяли поширенню і популяризації містики, езотерики, східних релігій в традиційно християнській Європі чи Америці, спричиняючи цим розмиванню усталених християнських цінностей і норм. Дійсно, з появою нових релігій у суспільну свідомість вносяться цінності, які досі були там відсутні, і ревізуються ті, що стали вже звичними, смислоутворюючими для певного типу цивілізації. В результаті свідомість містифікується і міфологізується, що є незрозумілим на тлі успіхів інтелектуального розвитку людства, науково-технічних здобутків, досягнень у науково-природничій сфері. Сучасну людину не влаштовує як наукове, так і традиційне релігійне пояснення світу, що свідчить про світоглядну кризу сучасності. Сьогодні людина не бажає миритися із духовною вбогістю, із подвійною мораллю, із неефективністю закликів відомих в історії філософів і пророків до праведного життя. Тому вона шукає самодостатньої альтернативи, якою для декого й постають нові релігії, що здатні задовольнити світоглядні і вітальні потреби людини.

Зустрічаючись в одному духовному просторі, традиція і новація, традиційне і нетрадиційне завжди будуть конкурувати, між ними не може не бути конфліктних відносин. Але звинувачувати нові релігії в тому, що вони руйнують традицію самим фактом свого існування, що їхньою функціональною ознакою є деструктивність, немає достатніх підстав. Правда, важко заперечити негативну роль неорелігій у денационалізації культури, занедбанні рідної мови, заміні архетипів поведінки і мислення, руйнуванні традиційної родини, зокрема подружніх стосунків, відносин між батьками і дітьми. Але й історичні релігії, зокрема християнство та іслам, поширюючись у нових для себе етноконфесійних суспільствах, також викликають супротив, інколи цілковите відторгнення з боку автохтонних культур. Відтак означений негатив йде не тільки від нових релігій.

Щоб зрозуміти природу неорелігій, адекватно представити процес їхньої конфесіоналізації, потрібно докладно вивчити причини, механізми, фактори і шляхи трансформації кожної із новопосталих релігій, а вже на основі історичного матеріалу виявляти основні тенденції конфесіоналізації, її загальні закономірності, особливості розгортання цього процесу на українських землях, відповісти на безліч питань, зокрема, що ж таке нові релігії? Чому вони так називаються? В чому їхня суть? Які вони? Які бувають типи і форми неорелігійності? Як вони функціонують? Де і як з'являються, чому еволюціонують? Якою є динаміка цих змін? Які наслідки їх діяльності? Реальні чи уявні ті загрози, які з ними пов'язуються? Чи несуть НР з собою конфлікти і якого характеру? Чи потрібно, необхідно, можна і бажано попереджати (запобігати) тим

конфліктам? Чи можливе їхнє розв'язання і якими шляхами? Відповіді на всі ці питання – не просте і багатопланове дослідницьке завдання, яке виходить за межі тільки наукових інтерпретацій і реалізовується в сфері соціальної практики. Для нас **базовим принципом в розумінні природи і суті неорелігій має стати сприйняття їх культурним і соціо-духовним явищем**, навіть якщо мова йде про сучасні форми сатанізму, оскільки вони теж є породженням нашої культури, хоч і зі знаком мінус, і також піддані процесу конфесіоналізації.

Реальна і повнокровна життєдіяльність суспільства та особи не можуть ґрунтуватися на якихось припущеннях, міфах, фантазіях, фобіях, що ось уже понад півстоліття супроводжують існування неорелігій. Серед найпопулярніших виявляється думка про те, що неорухи – це штучний ідеологічний продукт спецпроекту іноземних служб безпеки, який спрямований на розвал держави, проти духовності та єдності народу. З іншого боку, неорелігії розглядаються як змова окремих лідерів, які прагнуть перерозподілу влади на планеті, утвердження нового світового порядку силами колони спецпризначення під назвою «шоста раса». Останні кооптуються в неорелігійні групи насильницькими методами «промивки мізків» (brainwashing - брейнвошінг) і новітніх технологій «контролю свідомості» (mind control). Зрештою, зомбуванням через використання наркотиків, транквілізаторів або збуджуючих препаратів, члени НР програмується на відмову від колишнього способу життя, на особисту фанатичну відданість лідеру групи, який, завдяки своїй харизмі, будучи авторитарним за характером і стилем керівництва, прагнучи до фінансового успіху чи сексуальних задоволень або просто владності над людьми, посягає на свободу вірних, маніпулює ними, використовує їхню працю, присвоює їхнє майно, займається сексуальними присилуваннями тощо. Є й інші «пояснення» появи НР, за якими неорелігії, як пилосмок, відсмоктує психічно хворих, божевільних, із зміненою психікою до невпізнанності, що впали в психопатичний транс і яких збирають під знамена темних сил. Це теж чийсь проект, який нібито спрямований на санацію суспільства.

Діяльність будь-якої релігійної організації може мати негативні наслідки, які, природно, викликають занепокоєння суспільства. В діяльності новорелігійних спільнот також є немало суперечливих моментів. Проте, намагаючись їх зняти, не варто покладатися на страх та агресію, які супроводжують функціонування в суспільній свідомості різноманітних міфів. Тільки глибоко і спокійно проаналізувавши нове явище, звільнившись від усіляких фобій та уявних небезпек, можна сподіватися на об'єктивну інформацію та адекватну соціальну реакцію на НР як з боку держави, так і всього суспільства, зокрема релігійних організацій, ЗМІ, громадських інституцій, звичайних громадян.

В результаті наукового пошуку з'ясовано, що сам термін «нові релігії» або «неорелігії» з'явився лише на початку ХХ ст. в Японії.

Його використовували тут для виокремлення з-поміж великої кількості вже відомих на той час релігій та синкретичних релігійних утворень, що виникли як результат модернізації деяких напрямів японського національного синто та інших релігійних традицій. Термін прижився і став активно використовуватися не лише в японському контексті. З часом поняття «неорелігії» переросло локальний і конкретний масштаб, перетворившись на глобальний і видовий, що дало можливість одним словом класифікувати цілу групу спільних явищ, які характеризують тенденції релігійних трансформацій новітньої доби.

Сьогодні в науці **існує декілька термінів, якими позначається нова релігійна реальність**: неорелігії, нові релігії, новітні релігійні течії, альтернативні релігії, нетрадиційні культу тощо, але жодний з них не є загально визнаним всіма вченими-релігієзнавцями. Дискусія щодо єдиного терміну, який би позначив усе різноманіття новітніх явищ у релігійній сфері, триває і досі, що пояснює той факт, чому існує так багато різних понять, які описують, власне, одне й те ж явище. Паралельно існує інша лексична система, яка оперує такими поняттями, як секта, тоталітарна секта, культ, псевдокульт, психокульт, квазірелігія тощо. Як правило, ці поняття поширені в живій мові і служать полемічному ентузіазмові та оціночним конфесійним і світським підходам, але, втративши свій первісний зміст і конкретний контекст, абсолютно не придатні для наукового вжитку. Наука вимагає точності, достовірності, насамперед – в термінології. Для наукового дослідження найбільш операційними є такі терміни, які не несуть ніякого емоційного навантаження.

Розділяючи позиції провідних академічних вчених Англії, Італії, Америки, Канади, пропонуємо для опису та аналізу сучасних релігійних явищ використовувати термін "нові релігійні течії" або «неорелігії». Його автором є відомий дослідник цих феноменів, професор Лондонської школи економіки Айлін Баркер (Barker E. *New Religious Movements. A Practical Introduction.* – London, 1995. В російському перекладі: Баркер А. *Новые религиозные движения.* – СПб., 1997), чю позицію підтримує переважна більшість вчених-дослідників нових релігійних рухів в усьому світі. За визначенням самої А.Баркер, цей термін дуже місткий, за ним стоять десятки різноманітних релігійних громад, які не мають нібито нічого спільного. Єдине, що їх об'єднує, це те, що вони в більшості своїй виникли у другій половині ХХ століття. Незважаючи на те, що НРТ як поняття покриває собою різні за характером явища сучасного релігійного новаторства або релігійного модернізму, воно має величезні переваги, бо ж є емоційно нейтральним.

Саме часовий (а не культурно-історичний чи цивілізаційний, гендерно-віковий чи соціальний, ідейно-концептуальний чи політичний, хоч кожний з них має право бути вживаним) критерій і використовується академічним релігієзнавством, що дає можливість поділяти церкви на **історичні** (ті, які мають в Україні тривалу історію) і **новітні**. На Заході

новітніми церквами або течіями зазвичай вважаються ті, які виникли після Другої світової війни. Для України таким рубежем, певно, є вісімдесяті роки ХХ ст., коли розпочалася горбачовська перебудова і були зняті обмеження в сфері свободи совісті.

Неодноразово повертаючись до термінологічних питань, ми вже зазначали, що будь-який термін є технічним, в т.ч. й терміни "секта" і "культ". Вони давно використовуються в соціології релігії і функціонують в її межах. Терміни **секта** чи **культ** уживаються для позначення типів релігійних організацій поруч із такими поняттями, як церква і деномінація. Існує безліч типологій, які відображають багатоманітність розуміння процесу конфесіоналізації релігій, серед яких найбільш відомі типології М.Вебера, Дж. Йінгера, Е.Трьольча, Е.Кларка, Г.Нібура, М.Еліаде (Див., зокрема: Самыгин С., Нечипуренко В., Полоская И. Религиоведение: социология и психология религии. – Ростов-на-Дону, 1996. – С.500-525).

Завдяки працям цих дослідників з'ясовано, що поява сект – природний процес розвитку релігії. В ній завжди присутній високий моральний стандарт, що надає їй критичного потенціалу і щодо існуючого соціального порядку, і щодо влади, і щодо сформованих віросповідних та поведінкових норм життя. Саме тому секта постає спільнотним відгалуженням від пануючої церкви, яке не згідне з основним вченням чи обрядовою практикою останньої. Цей термін має дуже конкретний зміст, первісне значення якого втрачено через те, що його використовують для позначення будь-якої групи, яка не належить до спектру так званих традиційних релігій, про що писали відомі зарубіжні дослідники ще 25 років тому (Bromley David, Shupe Anson. Strange Gods: the Great American Cult Scare. – Boston, 1981. – P. 21-22). Відтак **сектантство** – типове явище в релігійній еволюції, яке існувало в усі часи і у всіх традиціях. Для багатьох релігій секта виступила початком її розвитку і переростання на деномінацію чи навіть окрему релігію.

Обравши для позначення новітніх явищ у релігійному житті термін, який не несе оціночного навантаження, спробуємо дати визначення неорелігіям. Це зробити виявилось не дуже просто, враховуючи, що до вивчення нових релігій долучилося багато неспеціалістів релігійної сфери – журналісти, медики, психіатри, психологи, письменники та ін. Зрозуміло, що кожен зі своїх позицій прагне дефініціювати новітні релігії. У літературі можна зустріти безліч різних визначень, які умовно групуються у негативні, упереджені, нейтральні, об'єктивні, комплементарні, апологетичні тощо. Будь-яке визначення дається людиною, яка знаходиться в полоні певної концепції, має свої власні симпатії, культуру, спосіб мислення тощо. Саме тому будь-яке визначення є надто суб'єктивним, а відтак ми не можемо сказати, що воно є вірними чи хибними, бо знову ж таки будемо оцінювати, виходячи зі своїх власних суб'єктивних суджень. Визначення робляться для того, щоб їх можна було

використовувати, оперувати ними. Як і терміни, визначення мають бути операційними: зручними чи не зручними для використання.

Немалі складності у визначенні **неорелігій** пов'язані і з тим, що в сучасному релігієзнавстві переглядається визначення самого родового поняття «релігія». Сучасна наука про релігію оперує об'єктивними (нейтральними щодо певних релігійних традицій) критеріями для визначення релігії, а не базується на тих чи інших схемах, напрацьованих на основі аналізу однієї, авраамістичної релігійної традиції, як це було до середини ХІХ ст. Бачення релігії як віри в те, що існує Бог-творець (надприродна сутність), якому поклоняються віруючі за допомогою певних обрядів та молитов і який визначає подальшу долю кожного, перестало бути всеосяжним. Адже у деяких релігіях, наприклад, буддизмі (тхеравада) чи джайнізмі, немає вчення про Верховну Істоту, але ніхто не заперечує їх релігійну сутність. Більше того, є релігії (як правило, Східного типу), в яких відсутня звична дихотомія природного і надприродного (напр. даосизм). Тому сучасне релігієзнавство відходить від “звуженого підходу до витлумачення суті релігії лише як віри в надприродне” (Колодний А.М. Релігія // Релігієзнавчий словник. – К., 1996. – С. 279). Релігія все більше претендує бути формою відображення буття не надприродного, а буття людини, “не відходу її від світу, а навпаки – підтвердженням її входження в нього, самоусвідомлення себе як його невід'ємної часточки. Саме тому вона не забирає, а утверджує в людині людське” (Там само). Закономірно, що “будь-яка релігійна система виступає не картиною світу, а картиною людини” (Колодний А.М. Предмет і об'єкт релігієзнавства // Академічне релігієзнавство. – К., 2000. – С. 18).

Вихід за межі доктринально-теологічного сприйняття релігійності (на чому базуються авраамістичні релігії) стимулював збільшення уваги до внутрішнього світу людини, її інтуїції та переживань. Наприклад, визначення релігії як відчуття “абсолютної залежності” (Ф. Шлейєрмахер) чи як “засобу спілкування з надприродним Началом, входження в його світ” (А. Колодний) свідчать про антропологізацію релігії.

Практично всі релігії у ХХ ст. пережили потужний процес еволюції, в результаті якого як традиційні, так і новітні релігійні утворення поступово зміщують акцентуації від об'єктивної реальності “ззовні” до суб'єктивних переживань і психологічного комфорту. Тому традиційні форми поклоніння віддаленому Богу-спасителю, який обіцяє спасіння “в кінці віків”, нині активно конкурують із “набуттям гарантій вже в цьому житті”. Це дозволяє сучасним релігієзнавцям України визначати, що “особливістю релігії є те, що в ній відображаються не якісь зовнішні щодо людини сили, а такий її особистісний стан, який можна назвати станом самовизначення у світі, здобуття людиною самої себе. Будь-яку релігійну систему характеризує віра в трансцендентне і система зв'язків з ним. З огляду на це, особливістю релігії є те, що вона виступає не у формі когнітивного, а в ролі засобу позалогічного освоєння людиною своєї причетності до

процесів, що відбуваються у Всесвіті, знаходяться під впливом якихось Вищих Сил і не піддаються логічному аналізу. Але головна суть релігії не в тому, що вона дає можливість людині усвідомити свою причетність до Всесвіту, а в тому, що служить засобом самовизначення її у світі на основі відчуття наявності в собі якогось надприродного начала і віри в можливість свого прилучення до Вищої Сутності не з допомогою рацію чи якоїсь обрядової дії, а через містичну інтуїцію, т.зв. ейдетичне бачення. В релігії людина усвідомлює своє ставлення до світу насамперед через відношення до свого роду граничних основ особистого буття. В ній природні й історичні об'єкти одержують роль знаків людських символів і ціннісних орієнтирів, а людина здобуває можливість відчутти свою причетність до всесвітніх процесів, що є продуктом дії якихось незбагнених, реально існуючих Вищих Сил" (Колодний А.М. Релігія // Релігієзнавчий словник. – С. 279).

Перша спроба науково визначити **неорелігії** і ввести це поняття в український науковий простір була зроблена в «Релігієзнавчому словнику» ще в середині 90-х років м.ст., відповідно до якого **неорелігії** – це «оформлені в другій пол. 20 ст. нові конфесії, релігійні групи, духовні течії, церкви, в появі яких відбилися модернові процеси в релігійній сфері. Зумовлені змінами світоглядних парадигм, кризою традиційних релігій, взаємовпливами різних культурних світів, неорелігії, водночас, виступають результатом релігійної ініціативи окремих осіб, які, базуючись на певній віросповідній традиції або синкретизмі декількох, творять нове віровчення, культ, організацію. Остання вважається самодостатньою і незалежною від будь-якого релігійного центру, а її засновник і керівник – Божим обранцем. Класифікуючи численні неорелігії, виділяють утворення неохристиянські, неоорієнталістські (необуддизм, неоіндуїзм), неоязичницькі, нью-ейджівської (синкретичної) орієнтації. Як правило, неорелігії – це частина молодіжних рухів, що виникають в середовищі інтелектуалізованих верств населення» (Филипович Л. Неорелігії // Релігієзнавчий словник. – С. 212).

На сьогодні є сенс виокремити не описове, а сутнісне визначення, згідно з яким **неорелігії є об'єктивно існуючою сукупністю релігійних уявлень та заснованих на них обрядів, ритуалів, символів тощо, які виникли у добу постмодерну з його тенденціями деперсоналізації Бога, плюралізації істин, антропологічної акцентації, про що свідчить наявність відповідних віросповідних джерел, теологічних конструкцій, моральних норм, життєдіяльність самих послідовників та їх лідерів, релігійних угруповань, культових споруд, їхнє використання в релігійних і біларелігійних цілях.**

Така дефініція дає можливість потрактувати нові релігії як реально існуючий факт, а не вигадку чи фантазію, чийось гру чи експеримент. Це – не випадковість, не результат чийось злої волі. Поява НР – об'єктивний процес, історичний хід подій, детермінований цілою сумою і системою

причин і факторів, які можуть пояснити виникнення нового явища за законами суспільного розвитку. Але на певних етапах цей процес може прискорюватися завдяки харизматичному лідерові або уповільнюватися із-за бездарного керівника.

Неорелігії – це такі історичні феномени, виникнення яких сьогодні пов'язують з другою половиною ХХ століття. Релігійні новотвори об'єднуються в один вид як неорелігії перш за все за темпоральною ознакою, якої, до речі, для повного розуміння суті явища не достатньо. Серед сучасних неорелігій є такі, що утримують в собі характеристики предмодерних, модерних і постмодерних епох, які за своєю сутністю істотно вирізняються одна від одної. Але всі вони – такі різні і несхожі – існують одночасно, в одному духовному просторі, серед багатоманіття народів, людей різного віку і статі, освіченості й соціального статусу.

Сучасна ситуація з неорелігіями не унікальна. Нові релігії супроводжують людство здавна. Історія знає декілька таких сплесків новітніх вірувань. Всі релігії колись були новими, порівняно із вже існуючими віросповідними системами. Вони поставали в певний час і в певному місці за конкретних умов й у результаті взаємодії з історичною, соціальною, культурною і духовною реальністю змінювалися, поширювалися чи занепадали, так чи інакше впливаючи на хід суспільно-історичного розвитку.

Зрозуміло, що нинішня хвиля появи і розвитку неорелігій дещо відрізняється від попередніх, але суть цих трансформацій залишається без змін: відбувається своєрідна світоглядна революція, духовний стрибок, за чим слідує кардинальна модернізація віровчення аж до повного його оновлення у вигляді нових догматів і концептів, уніфікація культової сфери, поява нових обрядів, і – відповідних нових організаційних форм, тобто того, що покривається поняття конфесіоналізація.

Ця циклічність-повторюваність процесу появи, функціонування і занепаду релігій тільки підтверджує висновок про неорелігії як **історичний феномен**, які виникають у певний час, а тому історично детерміновані й генетично обґрунтовані. Поява нових релігій – це доказ історичного розвитку релігії (релігієгенези), тих трансформацій, яких зазнає духовна сфера. Поява неорелігій не може бути винятково результатом активності якоїсь одної людини, реалізації її зловісного плану, який спрямований на знищення історичних релігійних вірувань. Хоча такі уявлення про неорелігії як штучно створені, альтернативні традиційним системи вірувань з метою свідомого знищення історичних церков і досі доволі популярні, але вони не мають під собою переконливих доказів. Навіть якщо вони штучно створені, то для цього все одно були якісь причини. Іншими словами, неорелігії – це універсальний продукт розвитку релігійного середовища, яке природним шляхом, об'єктивно реагує на кризи, катастрофи, нові суспільні потреби тощо.

Беручи до уваги, що про причини появи НР вже неодноразово і докладно писалося в релігієзнавчій літературі, коротко зазначимо, що існування неорелігій детерміновано багатьма факторами. Перш за все тим, що Україна впродовж довгого часу знаходилася під владою чужих тоталітарних режимів, які всіляко відгороджували її від будь-яких контактів з іншим світом. Особливо активно "захищала" Україну від "родимих плям капіталізму", "уберігала" її від впливів різних культур союзна соціалістична система. ***Після здобуття незалежності в 1991 році Україна поступово входить у світову систему держав і народів, а відповідно й у світовий релігійний простір. Відтак вона не може залишатися осторонь загальносвітових змін в релігійному житті людства.***

Головними ознаками останнього виступають: універсалізація та синкретизація як релігійних вчень, так і культурної сфери різних релігій; орієнтація віруючих у своїй релігійній практиці на спільний містичний досвід всього людства; криза традиційних церков і традиційної релігійності, що вже не відповідають релігійним потребам сучасного віруючого; утвердження авторитаризму харизматичних лідерів новітніх рухів тощо. Ми є свідками того, що релігія все більше містифікується, ірраціоналізується та персоналізується.

Зрозуміло, що означені тенденції в сучасному розвитку релігій спричинені взаємовпливами різних культурних світів і бажанням людей подолати розірваність сучасного людства через синтез західної та східної релігійних традицій. В умовах духовної кризи віруючі зайняті пошуком якихось загально значимих для всього людства цінностей. В результаті науково-технічної революції ХХ століття та зростання ролі особи в усіх сферах суспільного життя, трансформуються суспільні та індивідуальні світоглядні орієнтації і, зокрема, зміст релігійного осягнення дійсності. Все це інтенсифікує різні релігійні експерименти взагалі, в тому числі й появу нових альтернативних релігійних рухів.

Таких глобальних змін у суспільному житті зазнала й Україна. Але поява тут новітніх рухів пов'язана ще й із суто українською ситуацією. Слід відзначити насамперед соціально-економічну та політичну нестабільність українського суспільства, що постійно провокує появу почуття невпевненості, соціальної і духовної незахищеності, формує невизначену, навіть індиферентну свідомість у народу. Такий внутрішній стан українців ускладнюється девальвацією системи цінностей тоталітарного режиму, зокрема декретованого світоглядного монізму. Відомо, що в результаті цілеспрямованої атеїзації суспільство зневілювало значення релігії і церкви як для соціуму, так і для окремої особи. Крім того, після краху комуністичної ідеології, що призвела до відсепарованості значної кількості населення від автохтонної духовної традиції, утворився певний ідеологічний вакуум, який довгий час нічим не заповнювався. Духовна денационалізація, втрата зв'язків між поколіннями через

культурну і, зокрема, релігійну традицію поглибилися тим, що комуністична влада фактично знищила в очах народу авторитет традиційних церков, оскільки перетворила їх на елементи офіційного політичного істеблішменту. Таким чином, ***своє національне відродження Україна зустріла відсутністю потужного традиційного релігійного руху та наявністю альтернативної йому антирелігійної системи цінностей, а також відсутністю будь-якої державно-національної ідеології, базованої на духовних засадах.***

Цим об'єктивно скористалися новітні релігійні течії і рухи, які відгукнулися на потреби суспільства в новій теорії світу, людини, новій методології їх життєдіяльності. Крім того, неорелігії прагнули задовольнити щоденні сподівання особи, її бажання безпосереднього пізнання іншого світу, оволодіння фахом, навчання іноземним мовам тощо. Активність зарубіжних місій, окремих проповідників, реальна дієва допомога матеріально і духовно нужденним сприяли утвердженню в Україні альтернативних історичним церквам релігійних організацій.

Поруч із названими зовнішніми причинами поширення неорухів, можна виділити і цілий ряд внутрішніх мотивів, що визначають напрям пошуків людиною і народом в цілому духовно-ціннісних орієнтирів. Але ***більшість з прихильників новітніх течій шукає в неорелігіях можливість духовного вдосконалення, задоволення своїх інтелектуальних та пізнавальних потреб, пов'язаних з істинними уявленнями про Бога, світ, людину, її внутрішнє життя.*** Неорелігії, за визнанням самих adeptів цих рухів, дають їм можливість відчутти свій зв'язок з трансцендентним, включитися в соціально корисну духовно означену діяльність, зняти напругу у відношеннях зі світом, іншими людьми тощо.

Як і будь-яка релігія, неотвір прагне самовизначитися в певних віросповідних, ідейних, соціальних, культурних, етнонаціональних межах, тобто конфесіоналізуватися. Попри загальноісторичні закономірності (народження-поява, зростання-розвиток, упадок-смерть), кожна неорелігійна течія характеризується своєрідним, неповторним розвитком усіх її складових. Будь-який рух залишає по собі документи, свідчення, adeptів, культові споруди, тобто результати релігійної діяльності, за якими можна з'ясувати не тільки специфічність того чи іншого руху, але й риси, що об'єднують явища такого масштабу, як неорелігії.

У наукових колах прийнято вважати, що сучасні неорелігії є ознакою і наслідком тих змін, що відбулися в релігійній сфері у другій половині ХХ ст. Будучи складним і неоднозначним явищем сучасного релігійного життя, вони є породженням своєї епохи. Характеризуючи останню, використовують різні визначення, кожне з яких акцентує увагу на певному аспекті суспільного життя. Нинішній етап його розвитку називається постіндустріальним, постмодерним, постхристиянським. Закладені у даних визначеннях особливості сучасної економічної, соціальної, культурної,

інтелектуальної, духовної ситуації в світі безпосередньо впливають на появу та специфіку функціонування такої історично обумовленої реальності, як неорелігії.

Без такої «простої реконструкції історичної еволюції певної релігійної форми» (М.Еліаде) важко зрозуміти, як той чи інший рух став тим, чим він є зараз, яким він нам явлений після тривалих чи не дуже років становлення і розвитку. Тривалий час вважалося, що існування традиційних релігій є цілком достатнім для духовного розвитку людства, а поява альтернативних духовних течій сприймалася як непорозуміння, молодіжні вибрики. Було незрозуміло, як стала можливою поява та існування неорелігій у наш час, у сучасному суспільстві, як вони існують як соціальне і психологічне явище, як певний тип світогляду і форма релігійного досвіду, як шляхи духовних пошуків, як протест і альтернатива традиційним релігіям, як своєрідний спосіб буття в світі, відмінний від загальноприйнятих стилів життя. Через пізнання конкретних типів і різновидів неорелігій вияснюємо, що **неорелігії** - це не просто збільшена чи зменшена традиційна «сума теології», це не просто оновлений перелік обрядів, і не переосмислений у зв'язку із антропологічною кризою мінімум загальнолюдських моральних нормативів чи спрощена організаційна структура одновірців. Це – не тільки нова соціальна база, не тільки нові методи управління структурами, не тільки супермодернізована форма організації чи новітні моделі відносин із суспільством, окремими людьми, взаємини з державою, з іншими церквами. Це – не тільки новий тип віруючого, сучасний, освічений, молодий, прагматизований, але десь і надломлений і втомлений, із задавленими комплексами і романтичними поривами, який шукає не тільки спокою, відпочинку, але й успіху, радості, впевненості. Це є відмінний від попередніх релігійних форм світогляд, світорозуміння і світоставлення, в основу яких покладені принципи тотальності, всеєдності, софійності. Неорелігії – це шанс не тільки на одержання знання про сакральне, але й активне його переживання шляхом включення в дійство, в сакральний простір і час, у священний текст і слово, в предмет і символ. Це набуття реального релігійного досвіду. Незважаючи на певну мотивацію особою свого вибору НР і належності до неї, це, як правило, провокована духовними пошуками людини діяльність, практика, творчість.

Неорелігії цікаві тим, що прямо на наших очах формується, формується і фіксується вся та певна сукупність віросповідних істин, яка зразу ж і сповідується, і реалізується, і втілюється, і перевіряється на доцільність, дієвість, достатність. Ми є свідками того, як ідея оволодіває масами, як змінюється світогляд людей, як той чи інший догматичний, етичний конструкт впливає на поведінку індивіда, як людина бачить себе і співвідносить з іншими, що керує нею – інстинкт самозбереження (а тому неприйняття всіх і кожного, агресія щодо захисту саме свого вчення, здатність вбити за «чистоту віри»), усвідомлена любов, економічний розрахунок, прагматизм і корисливість.

Неорелігії існують у різних контекстах – економічному, політичному, соціальному, духовному, культурному тощо. На думку М. Еліаде, замало виявити їх (Еліаде М. Ностальгія по истокам. – М., 2006. – С.21), потрібно задуматися над **значенням** існування різних релігійних досвідів, у даному випадку і неорелігій, зрозуміти, що привело до появи і зробило можливим «тріумф саме цієї релігійної форми в конкретний історичний момент» (Там само). Без цього наука про релігії не зможе виконати свою істинно культурну функцію, тобто «зробити більш доступним свідомості сучасної людини смисл релігійних документів», смисл релігійних артефактів, які є виразом різного релігійного досвіду людства.

Цей досвід надто багатоманітний, тому, вивчаючи неорелігії, ми здатні відтворити загальні закономірності виникнення інших релігій, спрогнозувати появу нових, виявити те, що є спільним для всіх релігій, зокрема для нових, тобто основні форми вияву цього святого, загальні моменти історичного релігійного досвіду та унікальності прояву святого того, що випадає із звичного світу, протиставлено повсякденності, того, що виникає як результат взаємодії світу суб'єктивного і світу об'єктивного.

Для академічного релігієзнавства неорелігії знаходяться в тій же дослідницькій площині, як і будь-яка релігія взагалі, оскільки це явище має ту ж саму природу, причини, хід розвитку, тенденції, вплив на людину і суспільство, як і знані історичні релігійні комплекси. Відмінність тільки одна – в часі виникнення, який диктує своєрідні умови їх появи і життєдіяльності. Наука досягла непоганих результатів в описі та узагальненні неорелігійних явищ. Навіть для України, де їхня поширеність є обмеженою в порівнянні з іншими країнами світу, все ж вимальовується певне різнобарв'я релігійних досвідів, які можна типологізувати за генеалогічним принципом.

Незважаючи на те, що всі НР знаходяться на різних стадіях своєї самовизначеності, мають різний ступінь конфесіоналізації, їх можна об'єднати *у декілька груп. Найчисельнішою і найпотужнішою з них є неохристиянська*, до якої відносяться "Армія спасіння", Церква Ісуса Христа Святих останніх днів (мормони), Церква Повного Євангелія, Церква Христа, Новоапостольська Церква, Церква Нового Єрусалиму (сведенборгці), Богородична церква, Церква маріїнської орієнтації "Альфа і Омега", різні харизматичні спільноти тощо. Зауважимо на тому, що всі ці християнські новотвори привнесені в Україну з-за кордону. Але в останні роки у нас з'явилися лише їх модернові християнські об'єднання або різновиди.

Всі ці релігійні течії виникали в рамках традиційного християнства з метою його осучаснення. Частково в ХІХ, а особливо з середини ХХ століття, християнська Європа і Америка неодноразово стикалися з появою чисельних відгалужень загальнохристиянського, євангельського характеру, як правило, від протестантських церков. Вчення новоутворених

церков, звісна річ, базуються на Біблії як основному віросповідному джерелі і на особі Ісуса Христа як центральній фігурі релігійних доктрин. **Характерним для неохристиянських угруповань є** : критика ортодоксального християнства за відхід від первісних традицій; оголошення своєї церкви винятково істинним, відроджувальним рухом євангельського християнства, навіть месіанським у спасінні Христової віри; досконале знання Біблії з дозволом її вільного прочитання та власної інтерпретації; піднесення книг своїх пророків і вчителів до рангу віросповідних джерел, подеколи навіть авторитетніших за Біблію; визнання, поруч з Ісусом Христом, свого лідера керівником церкви, пророком або ж посланцем Бога тощо. Неохристиянство від історичного християнства відрізняється переважно (залежно від конфесії) своїм власним розумінням Трійці, природи Ісуса Христа, сутності Святого Духа, пекла, раю тощо.

До другої групи НР належать релігійні організації орієнталістського спрямування. Вони репрезентовані неоіндуїзмом, течіями буддистського толку, рухами синтоїстської орієнтації. Неоіндуїзм сьогодні є неодмінним елементом релігійного життя не лише Індії, а й багатьох країн Європи й Америки. Він виникає в першій половині ХІХ століття в рамках індуїзму як його сучасне прочитання для інтелектуалізованих верств Сходу і Заходу. Характерним для неоіндуїстських рухів є, як правило, опора на давню ведичну традицію при вдалому використанні досягнень інших культур, цінностей багатьох релігій. Всі течії неоіндуїзму проголошують себе різними учнівськими наступництвами спільної духовної традиції індуїстів, в основі якої лежить принцип монізму, єдності в багатоманітті, нероздільності буття духовного і матеріального, мирського і сакрального. В усіх неоіндуїстських вченнях популярні ідеї універсалізму, синкретизму, рівності всіх релігій як пошуків своїх шляхів до Бога, духовного базису в реконструкції суспільства. Обов'язковим для неоіндуїзму є наявність вчителя, майстра (гуру) як проповідника вчення і провідника духовних пошуків особистості, групи, течії. Неоіндуїстські рухи, будучи адаптованими до сучасної людини, особливо активно поширюються східними місіонерами з середини ХХ століття переважно у формах культурних, просвітницьких, оздоровчих заходів. В Україні неоіндуїзм представлений громадами і центрами Міжнародного Товариства свідомості Крішни, Ошо Раджніша, Сатя Саї Баби, Шрі-Чінмоя, Міжнародного товариства "Всесвітня чиста релігія" (сахаджи йога), Трансцедентальна медитація та іншими.

Буддистські течії поширені в Україні переважно у їх модернових формах. Історично необуддизм виникає ще в першій половині минулого століття в Японії, але найбільше поширення одержує після другої світової війни в Японії, США, Західній Європі. Характерним для необуддистських течій є їх акцент на одну або декілька рис буддистського вчення. Кожна з них претендує на ортодоксальне витлумачення вчення Будди, поєднуючи в

своїх релігійних системах ідеї різних східних традицій, навіть християнства. Буддизм в Україні представлений громадами таких напрямів: дзен-буддизм, нітерен, різні школи тибетського буддизму (карма каг'ю, дзог чен, гелугпа, ріме).

Цікавим явищем сучасного релігійного життя в Україні, як, до речі, і в усьому світі, можна вважати відродження язичництва. Утворені громади послідовників вчителів і пророків Володимира Шаяна, Лева Силенка, прихильників прадавніх дохристиянських вірувань українського народу (РУНВіра – Рідна Українська Національна віра, рицарі сонячного ордену, рідновіри, ладовіри, вогнепоклонники, шанувальники давньоруської богині Берегині тощо) належать до неоязичницької групи.

Окрему групу складають синтетичні (штучно створені) релігії, що в своїх догматах, культурі опираються на множинні традиції (християнство, ведизм, буддизм, іслам), але не просто еkleктично поєднують їх, а створюють свої власні вчення, систему обрядових дійств, сильну церковну організацію, претендуючи на статус надрелігії. В них надто розвинутий культ лідера, авторитет власних віросповідних джерел, присутня ідея богообраності їх послідовників. До цієї групи відносяться Велике Біле Братство, Церква об'єднання (або уніфікації), АУМ Сінрікьо.

Поруч із цими релігійними організаціями в Україні діють різні ***позавіросповідні езотеричні об'єднання*** (теософське, антропософське, послідовники вчення Гурджієва, екстрасенсорики тощо) ***та сайєнтологічні рухи*** (Діанетика-Фонд Хаббарда, Наука розуму, Християнська наука). Їх так само можна розглядати як прояв нової й нетрадиційної для України релігійності, яка є опозицією до офіційної ідеології традиційних релігій. Так, зокрема, вчення сучасних езотериків, акумулювавши езотеричні традиції різних епох, включили в себе віру в існування надприродного світу, містичні уявлення про нього, магічні засоби спілкування з ним, підпорядкування його своїм інтересам. Всі засновники езотеричних течій переконані, що тільки вони дають надзвичайно глибокі, приховані від "непосвячених", позитивні знання про світ. Сайєнтологічні вчення прагнуть поєднати в собі науку і релігію, адекватно віддзеркалити проблеми сучасного індустріального суспільства. Більшість існуючих в Україні езотеричних і сайєнтологічних рухів мають іноземне походження, тобто поширилися тут завдяки західним проповідникам, хоч їх засновниками часто виступали і наші співвітчизники (Олена Блаватська, подружжя Реріхів).

Крім виділених вище груп, ***є в Україні така течія, яку важко ідентифікувати з жодним із неорелігійних феноменів. Вона постає як спільнота суспільного неспокою. Мова йде про сатаністів***, які поклоняються Сатані (Дияволу або Люциферу). В кінці 70-х років в Росії, а на початку 80-х м.ст. в Україні сатанізм заявив про себе як репрезентована

в декількох громадах духовна течія, догмати і культові дії якої, будучи своєрідним антиподом християнства, побудовані на дзеркальному відображенні останнього. ***Моральна програма сатаністів відзначається крайнім індивідуалізмом, прагматизмом, егоїзмом, що утверджує особистісні пріоритети, перевагу над всіма, культ сили.*** Прихильники Сатани в Україні не чисельні, організаційно не об'єднані, існують як молодіжні екстремістські або трешофільні чи хардроківські угруповання, чий світоглядні пристрасті є молодіжним віковим зацікавленням і з часом їх представниками переростаються.

Запропоновану класифікацію немає сенсу розглядати як єдину і назавжди встановлену. Процес релігієтворення ніколи не зупиниться, а тому будуть з'являтися все нові і нові релігійні явища, які потребуватимуть свого описання і класифікації, дослідження тих трансформацій, які несе світ, змінюючи релігії.

Людина, шукаючи нові шляхи пізнання і розуміння себе й Всесвіту, завжди прагнучиме удосконалювати як свій внутрішній світ, так і зовнішній щодо себе космос, в тому числі і за рахунок творення нових релігій, які постають живою лабораторією зародження, функціонування, еволюції і зникнення релігійних вірувань.

Покладаючись на конкретні статистичні і соціологічні дані, недавно створені документи, свідчення очевидців, матеріали судових слідств тощо, сучасні дослідники ефективніше відстежують розвиток релігійного світогляду, обрядової системи, процес формування інституцій нових релігій. Нині наявна можливість наочно побачити, чим конкретно істини, які поділяють неовіруючі, заперечуючи традицію, відрізняються від століттями перевірених релігійних істин, чи несуть вони в собі небезпеку руйнування особистості і дестабілізації суспільства, за що їх потрібно заборонити. Створені всі умови для глибокого вивчення явища постання і функціонування нових релігій, формування розуміння дійсних і уявних причин їх виникнення, динаміки і стратегії розвитку, проведення постійного моніторингу змін, які відбуваються в релігійному середовищі, відстеження тенденцій нерелігійних процесів, проведення активної соціальної роботи серед adeptів неорелігій з метою корекції їхніх настроїв і соціально важливих вчинків.

РОЗДІЛ 9

МІЖКОНФЕСІЙНІ ВІДНОСИНИ У ФОРМАХ ЇХ ВИЯВУ

Міжконфесійні відносини є специфічним різновидом суспільних відносин і, як такі, є сукупністю відносно стійких зв'язків і взаємодій між релігійними суб'єктами, які належать до різних конфесій. Відтак *суб'єктами міжконфесійних відносин* можуть виступати релігійні громади та організації різної конфесійної ідентичності, церкви, деномінації, духовенство, вірячи тощо.

Світ міжконфесійних відносин – надзвичайно складний, суперечливий і динамічний. Він охоплює як історично вкорінену систему відносин між традиційними для тієї чи іншої нації, регіону, держави конфесіями (найбільш стійкий і консервативний тип міжконфесійних взаємин), так і нововиниклі зв'язки (скажімо, із новітніми, нетрадиційними конфесіями), які об'єктивно встановлюються між суб'єктами єдиного поліконфесійного простору. Його творять як відносини толерантності, співробітництва, солідарності, партнерства між конфесіями, так і відносини суперництва, нетерпимості, конфлікту, конфесієфобії, ворожнечі, опору.

Зміст і характер взаємодії конфесій значною мірою визначається *об'єктом міжконфесійних відносин*. Його можуть складати: правовий статус конфесій в державі і суспільстві та правові гарантії їх діяльності (відтак формуються відносини рівності/нерівності, домінування/підпорядкування, дискримінації чи рівноправ'я, соціального партнерства чи протиборства); внутрішньо- та геополітичні інтереси церковних і владних еліт; адміністративний статус церков; процеси диференціації існуючих конфесій, релігійні розколи і конфлікти; питання власності, майнової забезпеченості, належності культових будівель, земельних ділянок, коштів тощо; характер і напрямки місіонерської і прозелітичної діяльності; питання віровчення (витлумачення догматів, канонів, церковних правил, священних текстів) і культової практики; потреби вирішення гострих соціальних проблем (злиденність, злочинність, наркоманія, безпритульність, падіння моральності, зростання розлучень, суїцидів, глобальні проблеми); спільне соціальне служіння та ін.

На генезис, характер та форми вияву міжконфесійних відносин впливає ціла низка конкретно-історичних чинників, серед яких особливої ваги набувають:

- ✓ рівень загального благополуччя і стабільності в суспільстві (закономірно, що в країнах зі стабільно високим рівнем життя населення, міжконфесійні відносини вирізняються толерантністю та тенденцією до інституалізації партнерства на шляху вирішення соціальних і глобальних проблем);
- ✓ особливості історичного генезису суб'єктів міжконфесійних відносин, у тому числі фактор їх спорідненості, спільності

історичного коріння (чим ближчими є віросповідання, на ґрунті яких сформувалися різні конфесії, тим конфліктнішими є відносини між ними, тим більше в них претензій одна до одної щодо «чистоти» віровчення і «правильності» культури – чи не найгострішими є відносини між конфесіями, що постали внаслідок розколу колись єдиної церкви);

- ✓ правовий статус різних конфесій і релігійних організацій в суспільстві, реально діючі, а не задекларовані, принципи державно-конфесійних відносин;
- ✓ рівень політизації релігійної сфери, зокрема ступінь сполучення політичних груп, кланів, партій, еліт з різними конфесіями, церковними структурами; практика втручання політиків у сферу внутрішньо-церковного життя; процеси конфесійної поляризації партій і політичної диференціації релігійних спільнот; розвиненість інститутів і структур громадянського суспільства;
- ✓ конфігурація конфесійної структури в країні;
- ✓ матеріальна і соціальна база діючих у суспільстві конфесій;
- ✓ етноконфесійний склад населення та історично сформована система міжетнічних, міжнаціональних відносин; національна психологія і ментальність;
- ✓ стан і вектори розвитку міжнародної ситуації, зовнішні геополітичні впливи; зміна геоконфесійної мапи великих світових регіонів; ескалація міжнаціональної і міжрелігійної напруги; світові глобалізаційні процеси.

Окрім того, характер і форми міжконфесійних відносин обумовлюються як релігійними нормами, приписами, правилами, що вироблені в межах певної конфесії і визначають припустимі межі і принципи її взаємодії з іншими конфесійними спільнотами, так і світськими правовими нормами, що покликані забезпечити стабільне і толерантне функціонування громадянського суспільства.

Під впливом усієї сукупності цих факторів витворюється конкретний характер міжконфесійних відносин – толерантний чи конфліктогенний, агональний чи антагональний, конструктивний чи деструктивний, пасивний чи активний, орієнтований на співпрацю чи на церковно-конфесійну автаркію, спрямований на діалогові чи на екстремістські практики щодо інших конфесій.

Міжконфесійні відносини мають динамічну, процесуальну природу, виявляються у найрізноманітніших формах і найширшому діапазоні, впливаючи більш або менш помітним чином на всю систему суспільних відносин, духовні, політичні, правові, етнонаціональні, соціокультурні процеси в суспільстві. До *основних форм вияву міжконфесійних відносин* можна віднести: «міжконфесійні контакти», «міжконфесійну співпрацю», «міжконфесійну конкуренцію», «міжконфесійний конфлікт». Кожна з них, у свою чергу, охоплює різні підвиди й інваріанти міжконфесійної взаємодії.

Своєрідною «метаформою» міжконфесійних відносин виступає діалог релігій, конфесій, церков, духовенства, мирян тощо, який чимдалі стає не тільки засобом, інструментом досягнення порозуміння між конфесіями, узгодження їх діяльності, розв'язання конфліктних ситуацій, але й нагальною потребою і метою соціального і духовного буття.

Розглянемо виділені форми вияву міжконфесійних відносин детальніше, апелюючи головно до українських реалій. За нинішніх умов, коли релігійна мережа в Україні представлена 55 віросповідними напрямками, що охоплюють понад сто двадцять різних конфесій, течій, церков, спостерігаємо найширший спектр форм і виявів міжконфесійних відносин. Закономірно, що проблема їх нормалізації та оптимізації зберігатиме свою актуальність ще не одне десятиліття.

Міжконфесійні контакти – нерегулярні, спорадичні зустрічі представників різних конфесій в межах участі у конференціях, фестивалях, форумах, в роботі світських або міжрелігійних організацій, при відзначенні урочистих подій, іноді – у проведенні спільних молебнів. Як правило, ініціювання тих заходів належить не релігійним спільнотам, а науковим, громадським, державним структурам.

Визнаємо, що конфесії нерідко уникають активної комунікації, контактів, діалогу, обираючи шлях більш або менш терпимого, але загалом пасивного, неконструктивного й непродуктивного співіснування. На жаль, в українських реаліях закріпилася саме така модель міжконфесійних стосунків: конфесії зайняті головно своїми «внутрішніми справами», зосереджені на вирішенні власних організаційних, кадрових, майнових, фінансових, господарчих, правових та ін. завдань, не шукають приводів для регулярних зустрічей, спільних акцій, взаємодії, рідко погоджуються на участь у міжконфесійних заходах. Зрештою, це можна було б назвати міжконфесійним індиферентизмом, але, звісно, бути цілковито ізольованим від суспільства, незалежним від інших суб'єктів релігійного поля і байдужим до їх діяльності неможливо.

Реалії суспільного життя спонукають до міжконфесійних контактів і взаємовпливів. Так, у 1996 р. за ініціативою світської влади створюється Всеукраїнська рада Церков і релігійних організацій (ВРЦіРО), до складу якої увійшли не лише 14 християнських церков та деномінацій, а й мусульманські та іудейські центри. Попри всі нарікання на її адресу, її роль як першої в Україні міжконфесійної організації широкого представництва і плацдарму для налагодження міжконфесійних контактів та взаємодії не слід недооцінювати. У 1997 р. підписується Меморандум християнських конфесій про неприйняття силових дій у міжконфесійних зносинах, який не зменшив ідеологічне протистояння, але спонукав різно-конфесійні спільноти вдатися до інших (політичних, інформаційних) засобів.

Прикро, але в одному із найважливіших стратегічних документів РПЦ (який є настановою до діяльності всіх її канонічних складових) – «Основах соціальної концепції Російської Православної Церкви», що ухвалені на

ювілейному Архієрейському Соборі в серпні 2000 р. – навіть не виокремлено спеціального розділу, присвяченого взаємовідносинам з іншими релігіями та конфесіями. Охоплюючи доволі широкий спектр питань взаємодії церкви із соціальним середовищем, цей документ фактично залишає поза увагою поліконфесійну й полірелігійну світову реальність, а свідчення налаштованості РПЦ на діалогові процеси обмежене мало не одним параграфом (Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. _Разд.1, п.1.4. – www.patriarchia.ru). Правда, згаданий Собор затвердив як окремий документ «Основні принципи ставлення Руської Православної Церкви до інославія», але його зміст свідчить про обачливе, а часом і упереджене ставлення Церкви до міжконфесійної взаємодії: РПЦ виключає будь-які можливості літургійного спілкування з «інославами», вважає неприпустимою для себе участь у будь-яких «так званих екуменічних чи міжконфесійних богослужіннях», вбачає мету діалогу в «істинному свідченні» про Православія, себто увиразненні реально існуючих розбіжностей між Православіям та іншими віросповіданнями (Об отношении Православной Церкви к инославленным вероисповеданиям и межконфессиональным организациям. Документы – <http://www.Patriarchia.Ru/db/text/26054.gtbi>).

Натомість, свою відкритість до міжконфесійних контактів і взаємодії за роки незалежності довела Українська Греко-Католицька Церква, чимало ранньо- і пізньопротестантських деномінацій. Маємо і непрості уроки міжправославної комунікації, зокрема переговорних процесів і навіть «кроків назустріч» між Українською Автокефальною Православною Церквою (далі - УАПЦ) та Українською Православною Церквою Київського Патріархату (далі - УПЦ КП).

Все більшої уваги перебирає нині проблема ісламо-християнських міжрелігійних контактів, актуальність якої чимдалі зростає як для України, так і для більшості країн Європи і Північної Америки, де мусульманські анклавні існують у християнському оточенні. Так, від 1986 року відбувається низка зустрічей і тематичних нарад представників мусульманських та православних конфесій; 2008 рік – став роком проведення вже одинадцятого Католицько-Ісламського колоквиуму; відомі спроби досягти більшого порозуміння та розпочати діалог між ісламом та християнством на рівні богословського спілкування (Батт Риазат, Хупер Джон. Авторское изложение письма 138 мусульманских богословов христианским лидерам // The Gardian. – 12. X.2007). Попри всю важливість міжконфесійних контактів, їх замало для подолання вікових міжрелігійних протистоянь, відчуженості, спотворених образів цих релігій у масовій свідомості (з одного боку, мусульманофобії, упередженості щодо ісламу, як «агресивної» і «фанатичної» віри, «ідейного оплоту міжнародного тероризму», а з іншого – антихристиянської істерії в країнах ісламського світу).

Відзначимо, що підвалини для конституювання європейського і глобального простору міжрелігійної комунікації вже закладені. Останнім

часом замість помпезних міжрелігійних форумів, що мали, переважно, «презентаційний», «піарний», пафосно-декларативний характер і мало прислуговувалися справі дійсного примирення і співпраці діючих конфесій і релігій, відбувається творення спеціальних організацій, комісій, міжконфесійних об'єднань, товариств, асоціацій виразно прагматичного спрямування, котрі є базою для міжконфесійних контактів. Глобалізаційні процеси призвели до розбудови цілої міжнародної мережі таких організацій, серед яких: Парламент релігій світу, Міжнародна Асоціація за релігійну свободу, Міжнародний міжрелігійний центр, Світова конференція релігії і миру, Світовий конгрес релігій, Світова спілка міжрелігійних рад, Асамблея релігій світу, Всесвітні організації християн, мусульман, буддистів тощо. Сучасні умови не тільки сприяють, а й спонукають представників різних релігій та конфесій до обговорення нагальних питань європейської та світової безпеки, проблем євроінтеграції, глобальних проблем людства, етики використання сучасних технологій і наукових відкриттів, активної присутності церкви в гуманітарній, освітній, культурній сферах.

На жаль, Україна не презентована своїми конфесіями у подібних організаціях, а історичні Церкви залишають без уваги пропозиції взяти участь у роботі цих структур. Важко переоцінити, у цьому зв'язку, ті активні дії (міжконфесійні заходи, конференції, фестивалі, форуми, Дні релігійної толерантності, численні видруки), які проводить в різних регіонах країни Українська Асоціація релігієзнавців (УАР), Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України, Центр релігійної інформації і свободи (ЦеРІС), Державний комітет України у справах національностей та релігій з метою підтримувати контакти і зорганізувати систематичний діалог між представниками різних релігійних течій, конфесій, рухів, спільнот, поширити серед громадськості об'єктивну інформацію про їх діяльність.

Міжконфесійна співпраця – усталена, систематична, конструктивна взаємодія між конфесійними суб'єктами у різних сферах релігійної та позарелігійної діяльності. Йдеться про такі форми взаємодії як партнерство та співробітництво у вирішенні суспільно значущих проблем; поєднання зусиль у сфері соціального служіння (захисту прав і свобод людей, пацифістської й миротворчої діяльності, благодійництва, розбудови медицини, освіти, надання соціальної підтримки); створення дієвих міжконфесійних об'єднань та організацій; координація зусиль релігійних організацій у розв'язанні питань інституційного розвитку; взаємодія в контексті сучасного екуменічного руху та ін.

Систематична і тривала взаємодія конфесій може перебігати на різних рівнях – індивідуальному, організаційному (громадівському), інституціональному, на рівні мирян і духовенства, очільників конфесій і пересічних віруючих. В кожному разі, основою такого типу міжконфесійних відносин є релігійна толерантність, повага і терпимість, відмова від претензій на конфесійну винятковість і єдиноістинність, усвідомлення спільності ціннісних засад буття. Якщо розвиток міжконфесійної взаємодії у сфері

релігійно-церковної діяльності (спільні молитовні й богослужбові практики, богословський діалог з питань догматики і культу, співпраця у місіонерстві та духовній освіті) – справа доволі складна через існування приписів і канонів, які подібну практику забороняють або обмежують, то соціальне служіння було і залишається широким полем для співробітництва.

Можливо, найвиразнішим на теперішній час прикладом інституалізації й толерантизації відносин між конфесіями є *єкуменічний рух* – взаємодія різних християнських церков та деномінацій, спрямована на їхнє взаємне зближення, консолідацію, навіть об'єднання. Зініційований протестантськими деномінаціями, єкуменічний рух призвів до заснування цілої мережі міжконфесійних організацій міжнародного, регіонального і національного рівнів, інституційним центром яких є Всесвітня Рада Церков (1948 р.). Хоча у складі ВРЦ представлені і православні, і старокатолицькі церкви, але сегмент протестантських деномінацій залишається найбільшим і домінуючим: традиційні протестанти найпослідовніше демонструють свою віротерпимість і відкритість, готовність до подолання відчуженості та спілкування з іно-конфесійними суб'єктами, активно обстоюють ідею і практичне спрямування єкуменічного руху. Така готовність до взаємодії віднаходить своє теологічне підґрунтя у поміркованому сприйнятті конфесійного різноманіття (концепт «християнства-дерева», яке не страждає від появи нових «гілочок» та «листочків») та концепції «соціального Євангелія» (сєнс якої полягає у практичній реалізації християнських заповідей, заохоченні мирської активності віруючих).

Великого значення питанням буття церкви у поліконфесійному середовищі та розбудови сталих міжцерковних відносин надає Римо-Католицька Церква після започаткованого в середині ХХ ст. грандіозного процесу доктринального, організаційного, діяльнісного оновлення. Вируючи в котлі бурхливого соціального, політичного, релігійного життя Європи, католицизм не тільки визнав реальність релігійного плюралізму, а й проголосив «богоугодність» і «життєву необхідність» міжцерковного і міжрелігійного діалогу, взаємодії між різними культурами і релігіями та створив відповідні організаційні структури.

Останнє десятиліття відзначилося кількома резонансними прикладами успішної і плідної взаємодії та діалогу між православними конфесіями. Свідченням того є конструктивні єкуменічні процеси між Російською Православною Церквою та Російською Православною Церквою Зарубіжною (вироблення у 2005 р. Акту про канонічне спілкування церков, його ратифікація архієрейськими соборами та об'єднання церков); об'єднання розколотого православ'я в Болгарії та ін.

Відбуваються помітні зміни у діяльності неорелігійних течій, значна частина яких відмовляється від принципів «протестності» і «клаузальності» і виявляє зацікавленість в активному включенні у соціум, готовність до взаємодії у філантропічній та культурно-освітній діяльності, бажання налагодити стосунки з традиційними церквами (щоправда, останні посідають

здебільшого упереджену позицію щодо НРТ і не вбачають серед них гідних партнерів для діалогу).

Що стосується України, то міжконфесійна толерантність, взаємоповага та співпраця, спільне соціальне служіння, складають, скоріше, окремі винятки, аніж нормальний і звичний стан речей. Тим не менш, заснування міжконфесійних, міжцерковних організацій та об'єднань, стало ознакою поступової нормалізації та самоорганізації релігійного середовища. Серед представницьких інституцій, що були засновані в результаті об'єднавчої ініціативи самих конфесій: Нарада представників християнських Церков України (2003 р.); Українська міжцерковна рада (2003 р.); Рада євангельських протестантських церков України; Українська Асоціація релігійної свободи (до якої діючі в Україні конфесії увійшли за їх бажанням); Міжрелігійна рада СНД (2004 р.) тощо; крім того, від 2005 р. з'являються місцеві ради церков, що подають приклади екуменічної позиції. Згадані міжконфесійні спілки та об'єднання з різною мірою дієвості намагаються скоординувати зусилля конфесій у культурних, соціальних, добродійних та інших проектах. Слід визнати, що міжконфесійне співробітництво в українських реаліях нерідко обумовлене не стільки внутрішньою потребою конфесій до зближення, скільки зовнішніми чинниками, які спонукають до міжконфесійного спілкування. Ця обставина ускладнює можливість надійних прогнозів щодо розвитку міжконфесійного співробітництва і взаємодії, перспектив екуменічного руху та реалізації етики толерантності, діалогу і співпраці.

Можна висувати і про помітну регіоналізацію України за характером міжконфесійних відносин. Найприхильніше до міжконфесійного партнерства ставляться в Західних регіонах України, де здавна культивувалися демократичні європейські традиції: найбільш екуменічно налаштованою є УГКЦ; чимало протестантських громад різних конфесій стали реальними осередками міжконфесійного спілкування, міжнародних релігійних та громадських контактів. Натомість на Сході, в умовах авторитарної політики УПЦ МП, систематичне міжконфесійне співробітництво і взаємодія фактично відсутні: Церква, для якої вступ в екуменічний діалог практично заборонений, традиційно прагне до тотального домінування, розглядає існуючу поліконфесійність як вияв слабкості держави і кризовості соціуму, нерідко вдається до справжньої інформаційної війни проти інших християнських церков. На Півдні, у Кримському ареалі, в умовах надзвичайно складних православно-мусульманських і внутрішньо-мусульманських відносин, набирає силу чергова хвиля міжконфесійної напруги. Відтак, немає сумніву, що Україна ще тривалий час перебуватиме у пошуку дієвих форм міжконфесійної злагоди і взаємодії.

Узагальнюючи процеси у сфері міжрелігійної взаємодії, доходимо висновку, що на зламі тисячоліть у відносинах між релігіями намітилися дві важливі тенденції: 1) перехід на рівень глобально-орієнтованого діалогу із залученням до спілкування, посередництва, співпраці релігійних і світських інституцій з різних країн світу, міжнародних організацій та громадських

об'єднань; 2) налагодження міжрелігійного діалогу з найбільш «болючих» для конфесій питань – віроповчального, догматичного, богословського змісту. Це свідчить про початок нової – більш глибокої і серйозної – фази міжрелігійної взаємодії.

Міжконфесійна конкуренція – гостре суперництво між конфесіями, їх інституціями та ієрархами за доступ до дефіцитних ресурсів, отримання кращих позицій, привілеїв чи переваг. Аксиоматично, що діяльність будь-якої конфесії як відносно самодостатнього організму спрямована на те, аби здобути і утримати певне місце в соціумі. Постмодерний поліконфесійний світ відкрив для цього нові перспективи, розвиваючи правові гарантії і ціннісні смисли свободи релігії і церкви, свободи совісті і віросповідання, співіснування і взаємодії в соціумі множини релігій, конфесій, рухів, течій, організацій. Закономірно, що прагнення різних конфесій до чіткого відособлення власного віровчення, правил, канонів, літургійної практики, оборони та збереження своєї конфесійної ідентичності, з одного боку, та намагання досягти максимальної соціальної успішності – з іншого, породжує різноманітні форми протидії, змагання, суперництва і навіть антагонізму щодо інших конфесійних спільнот. Доки ця протидія, суперництво, прагнення до домінації (регіональної, територіальної, майнової, політичної) перебігають головно у правовому полі і не набувають гострих антагоністичних форм вияву, йдеться про міжконфесійну конкуренцію, а не міжконфесійний конфлікт.

В умовах світової глобалізації, поширення ринкових відносин не тільки на економічну, а й на політичну, культурну, релігійну сферу, полірелігійні й поліконфесійні суспільства все більше відчують тиск і наслідки конкуренції конфесій. Динамічний розвиток поліконфесійного середовища призвів до значних змін у традиційній архітектоніці конфесійної структури цілих регіонів: колись домінуючі конфесійні інституції втрачають духовну монополію, йде диференціація вже існуючих конфесій і активне творення нових конфесійних суб'єктів; увиразнюється відставання, консервативність одних конфесій і модернізаційний виклик інших. Прикметною ознакою постмодерної доби стає поширення відверто прагматичних тенденцій у світоглядних орієнтаціях і соціальних практиках індивідів і груп, морально-правовий релятивізм, егоцентричне прагнення до зиску, що захоплює і сфери конфесієтворення та міжконфесійних стосунків.

В реаліях незалежної України конкуренція конфесій стала серйозним випробуванням і для пересічних індивідів, що прагнули духовно-релігійного оперття, і для історично традиційних церков, і для державних інституцій. Відверті форми такої конкуренції призводили до загострення міжцерковних і внутрішньо-конфесійних відносин, взаємних звинувачень у прозелітизмі, лицемірстві, незаконному володінні майном і культовими спорудами, неканонічності, розкольництві, прислужництві істеблішменту тощо. Гостра конкуренція різноконфесійних християнських церков у боротьбі за зони впливу призвела, в тому числі, і до штучного розширення

релігійно-інституційної мережі, утворення її «фантомних» сегментів на кшталт фіктивних парафій або ж заснування вкрай нечисельних релігійних громад і монастирів з мінімальною кількістю осіб (необхідних для реєстрації статуту).

Серйозним випробуванням для традиційних Церков, в першу чергу православних, стала конкуренція з боку добре фінансованих, мобілізованих і досвідчених зарубіжних місіонерських структур. Дійсно, нетрадиційні конфесії з їх духом універсалізму й космополітизму, базовані на успішному використанні сучасних технологій менеджменту і комунікації, роботи в мікрогрупах, колективно та індивідуально спрямованої пропаганди – стали «популярними товарами» на новоствореному «ринку» релігій і конфесій. Враховуючи потреби і виклики часу, вони пропонували такі форми вияву релігійності, які більше імпонували сучасним віруючим, перш за все, молоді, представникам творчої, технічної, наукової інтелігенції, бізнес-класу. Не дивно, що православна церковна ієрархія повсякчас апелює до державної влади з вимогою обмежити присутність та свободу релігійно-культурної діяльності іноземних місіонерів, як виразників чужорідних глобальних ідеалів і цінностей, чужих національних і політичних ідей, здатних спотворити культурне обличчя суспільства і зруйнувати його ідентичність.

Подібну позицію посіли і ранньопротестантські церкви в Україні (баптисти, адвентисти, п'ятидесятники). Унікаючи відкритого протистояння з історично домінуючими Церквами, традиційні протестанти нарощують напругу у відносинах з неохристиянськими, головню харизматичними, спільнотами, які здобули помітного суспільного успіху. Тим самим опосередковано визнається успішність та конкурентоспроможність реалізації неорелігійних проектів на терені України.

Зрештою, строкатість релігійної сфери в Україні, зіткнення різноспрямованих інтересів і прагнень численних конфесій за відсутності традицій віротерпимості і толерантності стали суттєвим дестабілізуючим чинником у суспільстві.

Відтак, поліконфесійність постає як складний і динамічний феномен, закономірний для сучасних реалій. Природно, що проблема пошуку оптимальних моделей улаштування поліконфесійної сфери, усталення правових і цивілізованих форм конкуренції і співіснування конфесій, управління міжрелігійними відносинами стає актуальним і стратегічним суспільним завданням.

Міжконфесійні конфлікти – різновид релігійних конфліктів, деструктивні форми зіткнення різноконфесійних суб'єктів у намірах реалізувати власні інтереси, уявлення і цінності, зберегти або перерозподілити владу, вплив, майно, ресурси, статуси, привілеї та ін., захистити власну ідентичність. Науково-теоретичне розуміння сутності міжконфесійних конфліктів враховує: «принцип антагонізму» (актуалізація

гострих, важко переборних суперечностей між суб'єктами конфлікту), «принцип інтеракції» (розуміння конфлікту як активної взаємодії принаймні двох сторін, а не внутрішньо-особистісної чи уявної боротьби), «принцип специфіки суб'єктів» (якими є носії відносно стійкої конфесійної ідентичності).

Міжконфесійні конфлікти є константним, універсальним видом суспільних конфліктів, закономірністю історичного розвитку релігії від початку процесів конфесієтворення. Серед їх істотних ознак виділимо:

- ✓ стійкість, історична тривалість і відтворюваність;
- ✓ схильність до перетворення на стан хронічної напруги між конфесіями;
- ✓ глибинний історико-генетичний, соціокультурний, ментальний зв'язок з етнонацієгенезом та міжнаціональними відносинами (через що міжконфесійні конфлікти нерідко набувають змісту етноконфесійних);
- ✓ тенденція до набуття політичного й етнополітичного характеру;
- ✓ прихованість глибинного змісту (маскування за видимим об'єктом конфлікту інших підстав для протистояння);
- ✓ схильність до швидкої ескалації, консолідація і мобілізація вірних;
- ✓ висока психологічна і духовно-емоційна напруженість, наростання ворожості, конфесійної нетерпимості, агресивності сторін, масової невротизації, спалахів релігійного фанатизму; особлива роль харизматичних лідерів;
- ✓ здатність розгортатися одночасно на різних рівнях (локальному, регіональному, державному) і в різних сферах соціорелігійної взаємодії.

Міжконфесійні конфлікти традиційно типологізують за віросповідними напрямками конфліктуючих конфесій: православно-мусульманські, православно-католицькі, мусульmano-іудейські та ін. Найчастіше вони розгортаються навколо питань конфесійної ідентичності, віросповідної «чистоти», культової практики, правового або церковно-юридичного статусу конфесій, володіння майном, прозелітизму в поліконфесійному середовищі тощо. Втім, їх генезис та пролонгація тісно пов'язані з політичними, етнічними, расовими, культурними чинниками, загостренням глибоких соціальних протиріч. Міжконфесійні конфлікти нерідко переростають в етноконфесійні – у разі зіткнення конфесій, які історично й генетично пов'язані з еволюцією певних етносів, націй, через що суб'єктам конфлікту притаманне стійке переплетення етнічної і конфесійної ідентичностей.

За характером перебігу розрізняють конфлікти стихійні (сутички вірян, самовільне захоплення майна чи культових споруд, вияви протесту, масових заворушень, громадянської непокори) та легітимовані (судові

позови, офіційні звернення до державних органів виконавчої влади, місцевого самоуправління, апеляція до посередництва, арбітражу тощо).

За *формою* перебігу можна виділити: міжконфесійну конфронтацію (тривале пасивне протистояння суб'єктів конфлікту із цільовим застосуванням політичних, адміністративних, інформаційних ресурсів, але без систематичних силових акцій); міжконфесійну боротьбу (активні силові зіткнення між суб'єктами конфлікту, гоніння інакомислячих, нищення майна і святинь, прояви насильства та віктимності); релігійну війну (масштабні збройні зіткнення, вмотивовані релігійною нетерпимістю, етноконфесійний геноцид).

Окремої розмови потребує питання про міжконфесійні конфлікти, що вибухнули у постсоціалістичному світі: перехідні суспільства в стані радикальних трансформацій перетворилися на міцний вузол внутрішніх і зовнішніх напруг, криз, конфліктів, гострота яких деколи сягала рівня національної й державної безпеки. Саме такий рівень загрози продемонстрували релігійні протистояння у більшості країн Центрально-Східної Європи, у тому числі в Україні. На теренах цих країн утворився особливий геоконфесійний простір, де переплелися навзаєм: 1) нововиниклі чинники міжрелігійних і міжконфесійних протистоянь, зумовлені процесами релігійного відродження, різкими змінами конфесійної структури в умовах стрімкої демократизації суспільства; 2) історично вкорінені причини міжконфесійних конфліктів і протистоянь, прояв яких назовні вже не блокувався тиском тоталітарного режиму; 3) глобалізаційні фактори, які обумовили ескалацію політичної і релігійної напруги на різновіддалені сегменти взаємозалежного світу; 4) потужні конфліктогенні впливи роздертої протиріччями політичної сфери, конфронтації розбіжних внутрішньополітичних і геополітичних орієнтацій різних соціальних верств, протиборства політичних, економічних і церковних еліт. Відображенням цього стали церковні і конфесійні розколи, етноконфесійні конфлікти, спотворені, деструктивні форми міжконфесійних відносин. Гострих міжконфесійних конфліктів не вдалося уникнути, ані Росії, ні Болгарії, Румунії, країнам Балтії, Молдові, Україні, а в країнах колишньої Югославії політичні й релігійні протистояння сягнули рівня етнічного геноциду та міжконфесійної війни.

Україна, відтак, подала один із найвиразніших прикладів системної конфліктності релігійно-конфесійного середовища, що склало серйозну небезпеку для суспільної стабільності і значно обтяжило нелегкий етап реформування суспільства. Міжконфесійні конфлікти розгорталися одночасно по різних напрямках:

- 1) розкол в Українському Православ'ї та конфронтація православних церковних структур різної юрисдикції (УПЦ МП, УПЦ КП, УАПЦ);
- 2) актуалізація історично за давнього конфлікту між православ'ям і греко-католицизмом (разом із відродженням УГКЦ); а з

- поширенням римо-католицьких парафій – наростання православно-католицьких протистоянь;
- 3) загострення відносин між православними і протестантськими конфесіями;
 - 4) православно-мусульманські протистояння (у південних регіонах України, головно АРК), ускладнені напругою в етнонаціональних відносинах та внутрішніми розколами в ісламському середовищі;
 - 5) конфліктні стосунки між традиційними і нетрадиційними для України конфесіями (здебільшого іноземного походження);
 - 6) протиріччя всередині мусульманських, іудейських, рідновірських спільнот, які призвели до штучного множення конфесійних суб'єктів, течій, рухів, з усіма наслідками «біляррозкольницької» ворожнечі.

Множинні міжконфесійні конфлікти, обтяжені численними проблемами і кризами внутрішньо-конфесійного розвитку, втягнули у протистояння значні маси населення і зрештою призвели до етноконфесійної регіоналізації України. В умовах стрімкого соціального розшарування, гострої політичної боротьби, економічних криз, болючих уроків державотворення міжконфесійні конфлікти набували специфічної забарвленості – ставали не просто конфліктами віри та інтересів, а конфліктами етнічного й геополітичного вибору. Зауважимо, що найвища гострота міжконфесійних зіткнень в Україні (як, власне, і в інших постсоціалістичних країнах Європи) припала на першу половину 90-их років ХХ ст. Предмет міжконфесійної напруги еволюціонував разом із розбудовою релігійної мережі: переділ церковного майна і культових споруд, боротьба за паству і території впливу, резонансні церковні розколи і проблеми дієвості нового законодавства; зрощення політичних та релігійних структур і фактична дискримінація окремих конфесій, втручання у внутрішньо-конфесійні справи державних органів і місцевих адміністрацій тощо.

Після нетривкого затишшя перших років нового століття на українських теренах від 2006-2007 рр. спостерігається чергове наростання напруженості між конфесіями, деномінаціями, релігійними об'єднаннями, повертається практика зіткнень віруючих із застосуванням сили, виявів агресивної нетерпимості, нетолерантності, конфесієфобій. Ключові фігуранти міжконфесійних протистоянь з моменту незалежності України фактично не змінилися: це – УПЦ МП, УПЦ КП, УАПЦ, УГКЦ, мусульманські, протестантські та неопротестантські громади. Відбувається інтенсивне ускладнення релігійної ситуації в Кримському ареалі, гострота якої помітно наростає в останні роки і перетворюється на першочергову проблему в усьому комплексі міжетнічних та міжконфесійних відносин.

Однією з головних перешкод до нормалізації міжконфесійних відносин був і залишається двоєдиний процес політизації релігії та оцерковлення політики: відверті ставки конкуруючих політичних сил на

різні церковні структури, практика активного втручання політичного істеблїшменту у міжконфесійні проблеми, спроби створення офіційної церкви, штучна стимуляція міжправославного єднання.

Аналіз ситуації в релігійному середовищі приводить до висновку, що хїба не головним генератором міжконфесійної напруги і протистоянь стає наразі діяльність УПЦ МП. Ця конфесія знаходиться у стані відкритих або латентних конфліктів хїба не повсякчас з різними православними, католицькими, протестантськими церквами, мусульманськими громадами, неорелігійними течіями, політичними партіями, громадськими організаціями тощо. Явна чи прихована опозиція УПЦ МП щодо нинішнього політичного курсу України відбивається, в першу чергу, на її стосунках із національно налаштованими церквами. Так, за давнена ворожнеча між Російським Православ'ям і Українським Греко-Католицтвом, яка чотири століття зберігала радикальні форми аж до кривавого протиборства, у 80-их рр. ХХ ст. спалахує з новою силою. Резонансне і стрімке відродження «катакомбної церкви» за лічені роки перетворило УГКЦ на потужного конкурента, із дедалі зростаючим впливом завдяки послідовній позиції служіння національним інтересам України. Після етапу силових зіткнень між віруючими (яке спершу охоплювало понад 1,5 тис. поселень) і введення міжконфесійних відносин у межі правового поля, РПЦ і УПЦ МП, як її складова, розгортають справжню інформаційну війну проти греко-католицизму. Одним серед її головних напрямів є дискредитація уніатства і формування у масовій свідомості гранично негативного стереотипу цієї конфесії як чужої для України церкви, виразника інтересів Ватикану серед «споконвічно православного населення».

Що стосується міжправославних взаємин, то спілкування УПЦ МП з іншими православними конфесіями виголошується можливим лише за умови усвідомлення ними «гріха розколу», покаяння та повернення «в лоно канонічної церкви», готовністю понести церковно-дисциплінарні покарання, передбачені канонічним правом. Еклезіологічна рівноправність УПЦ КП та УАПЦ категорично відкинута, названі структури не визнаються як церкви, а характеризуються як «релігійні організації, засновані світськими особами», розкольницькі угруповання, «лжецеркви», у поміркованій версії – спільноти «заблудлих братів, позбавлених високих релігійних почувань» (Украинская Православная Церковь. Летопись. Год из жизни – 2006. - К., 2007. – С. 506; Чому розкольницькі угруповання в Україні називаються неканонічними (історико-канонічний аналіз). – К., 2007. – С. 47). На жаль, великий духовний потенціал УПЦ у справі міжконфесійного спілкування і примирення лишається наразі нереалізованим.

Відносини традиційних християнських конфесій з неорелігійними утвореннями також сформували міцний вузол протиріч з виразними елементами ворожості. Спрямовано витворюється образ неорелігій як

«псевдо-релігій», «тоталітарних», «деструктивних» сект, що руйнують особистість та суспільство, загрожують культурній самобутності та національній ідентичності.

Серйозні протиріччя роздирають сьогодні ісламську спільноту: зіткнення впливів «арабського», «турецького», «російського» ісламу на мусульман України, зміцнення ісламського фундаменталізму, радикалізація й політизація мусульманського середовища, мережеве поширення екстремістськи-налаштованих політико-релігійних угруповань – все це безперервно нарощує конфліктогенність ісламського чинника на українському терені.

Отже, сьогодні потенціал антагонізму, напруженості, нетерпимості у міжконфесійних відносинах зберігається і відтворюється, що примушує визнати міжконфесійні конфлікти стійкою формою релігійних взаємин.

Безумовно, всю складність міжконфесійних відносин не можна звести до охарактеризованих вище форм їх вияву; ці форми можуть сполучатися і співіснувати, а сам відносини між конфесіями динамічно еволюціонувати від конфлікту, конфесієфобії до діалогу і співпраці. Можна твердити про існування певних закономірностей в еволюції міжконфесійних відносин залежно від тривалості та «суспільної успішності» існування тієї чи іншої конфесії. Події новітньої історії засвідчили: нерідко молоді конфесії, які тільки-но вийшли на постмодерний «релігійний ринок», обирають шлях активного протистояння щодо традиційних конфесій і вдаються до ідейної, територіальної та пастирської експансії. У разі, коли конфесія перетворюється на визнаного суб'єкта полірелігійного середовища, самозабезпечує своє існування, її агресивність щодо інших релігійних організацій різко спадає. Із розвитком правових держав та інститутів громадянського суспільства доволі виразно простежується тенденція до нормалізації й толерантизації взаємин між конфесіями, поступового витіснення їх антагоністичних форм та ізоляційних позицій, розбудови легітимної, динамічної і плюралістичної системи міжконфесійних відносин Волова Л.А. Межконфессиональные отношения как феномен современной культуры. – Запорожье, 2002. – С. 23,51).

Визнанням засобом і умовою цивілізованого улаштування поліконфесійного середовища є міжрелігійний, міжконфесійний, міжцерковний діалог. Варто усвідомити, що діалог – це не просто спілкування заради спілкування, триваючий обмін думками з теологічних, релігійно-моральних, соціокультурних, суспільно-політичних та ін. питань між представниками різних конфесій та релігійних організацій. Найглибший смисл діалогу полягає в тому, що ця форма взаємодії *спрямована на конструктивний і значущий для суб'єктів результат*: чи-то узгодженість в оцінках, рішеннях і позиціях, чи налагодження співробітництва, чи консолідація зусиль у соціальному служінні та вироблення програми спільних дій (Толерантність: сфера міжконфесійних

відносин. Релігієзнавчий аналіз. – К., 2004. – С.28). А відтак діалог – єдина дієва альтернатива індиферентизму, упередженості, ворожості, ізоляціонізму у міжконфесійних відносинах, чинник утвердження етико-толерантних цінностей у суспільній свідомості. Закономірно, що в останні ХХ ст. відбувається виразна еволюція міжнародного законодавства в бік розробки цілого пакету правових документів, що закріплюють діалог і толерантні відносини між релігійними суб'єктами як засадничий соціальний інститут.

Однак, демонстрована готовність до діалогу та навіть самий факт початку діалогового процесу – ще не є запорукою його успішності, дієвості, конструктиву. Релігійні і світські діячі, науковці й богослови постали перед необхідністю вироблення комплексу умов, принципів і правил поведінки, які сторони мусять додержуватися, вступаючи або приєднуючись до міжрелігійного діалогу. Без їх дотримання діалог не тільки не буде успішним, а й здатен спровокувати загострення міжконфесійних стосунків (Див.: Арістова А.В. Ризики міжконфесійного діалогу// Релігійна свобода. Науковий щорічник. №12. – К., 2008. – С. - 36-38).

Конструктивна співпраця, взаємопорозуміння, взаємоповага і толерування, дійсна, а не декларативна солідарність, наразі важко торують собі шлях у міжконфесійних відносинах. Але іншої дороги у глобалізованому світі нема: він «приречений» на поліконфесійність усім своїм історичним та сучасним досвідом. Жодного сумніву, що формування геоконфесійного простору, де ефективний діалог, попри всі складнощі і проблеми, буде умовою і нормою функціонування численних конфесій, стає питанням життєздатності і стратегічної перспективи людства.

РОЗДІЛ 10

ПЕРСПЕКТИВИ РЕЛІГІЙНОГО ПЛЮРАЛІЗМУ В СУЧАСНОМУ СВІТІ

Релігійне різноманіття, множинність й релігійний плюралізм: спільне та відмінне. Розмірковування над проблемами релігійного плюралізму передовсім приводить до висновку, що, власне, плюралізм є чимось більшим, аніж просто множинний стан, як це випливає з етимології самого слова *plural*. Очевидно, релігійний плюралізм є визнанням того, що різні вірування, навіть такі, що суперечать одне одному й ґрунтовані на них системи цінностей та поведінки можуть і навіть повинні співіснувати. Плюралізм не релятивізує істину. Він радше відкидає претензію на те, що якась з релігій тримає в своїх руках абсолютну істину, яка (істина) відтак в жодний спосіб не може бути притаманною іншим релігіям. Релігійний плюралізм передбачає: 1) множинність й різноманітність; 2) визнання цієї різноманітності суб'єктами релігійного життя; 3) наявність у цих суб'єктів можливостей довести до інших сутність своїх відмінностей; 4) наявність вільного вибору для тих, хто хоче змінити свою релігійну належність; 5) бажання знайти спільне за усвідомлення масштабів протиріч. У богословському дискурсі під релігійним плюралізмом інколи розуміють визнання того, що та чи інша релігія не є єдиним і виключним джерелом істини і що, принаймні, частина істини і справжніх цінностей може міститися також і в інших релігіях. Очевидно також, що релігійний плюралізм, на відміну від релігійної багатоманітності, яка часто є великою мірою даністю, постає як досягнення, котре потребує зусиль, часом – дуже значних, а також – процесом, котрий не розвивається лінійно та має й відкатці фази. При цьому релігійний плюралізм зовсім не означає відсутності не лише дискусій, але й конфліктів між суб'єктами релігійної взаємодії. Межею, де релігійний плюралізм закінчується, слід, очевидно, вважати застосування насильства [Religious Pluralism, Globalization, and World Politics. Edited by Thomas Banchoff. - New York: Oxford University Press, 2008. - P. 5].

Ще однією з проблем, які хвилюють дослідників у розглядуваному контексті, є питання стосовно того, як саме цей феномен співвідноситься з релігійною активністю, зокрема, наскільки він сприяє залученню до діяльності релігійних організацій, відвідинам богослужінь тощо. Дискусія навколо цієї проблеми точиться з полярних позицій. Одні автори вважають, що північно-американці, наприклад, є релігійними попри, а не завдяки релігійному плюралізмові [Olson D.V.A. Religious Pluralism and US Church Membership: A Reassessment // Sociology of Religion. -1999. - Vol. 60. - Issue 2. - P. 171]. Інші висновують, що релігійні практики сильно і позитивно пов'язані із плюралізмом [Finke R, Stark R. 1998. Reply to Olson: religious choice and competition // American Sociological Review. - 1998. - Vol. 63. - P. 762]. Однак американські соціологи у своєму дослідженні дійшли висновку, що

твердження, нібито релігійний плюралізм і релігійна залученість позитивно корелюються, не підтверджуються. Не знайшли вони і негативної кореляції між цими явищами [Chaves Mark, Gorski Philip S. Religious Pluralism and Religious Participation // Annual Review of Sociology. - 2001. - P. 261]. Це свідчить, однак, лише про те, що ринковий підхід до вивчення релігії (конкуренція в певній сфері сприяє динамічному її – сфери – розвитку) не може вважатися в усіх випадках однаково продуктивним.

Релігійне багатоманіття світу початку III тисячоліття. Релігійний ландшафт світу на початку XXI ст. виглядає таким чином. Християн майже 2 млрд., мусульман -1,2 млрд., 811,3 млн. індуїстів, 384,8 млн. прибічників китайських народних релігій, 360 млн. буддистів, 228.4 млн. прибічників різних етнічних язичницьких релігій, 102,4 млн. - азійських неорелігій, 23,3 млн. сикхів, 14 млн. іудеїв, 12,3 африканських, афро-латиноамериканських, афро-карибських та ін. анімістів, 7,1 млн. бахаїстів, 6,3 млн. конфуціанців, 4,2 млн. джайністів, 2,8 млн. синтоїстів, 2,6 млн. таоїстів, 2,5 млн. зороастрійців. 918 млн. землян не належать до жодної релігії, а 150 млн. є атеїстами. Цей ландшафт може вважатися вражаюче різноманітним, якщо ми не візьмемо до уваги ту очевидність, що етнічне, національне й культурне різноманіття світу є не менш вражаючим. Він, тобто релігійний ландшафт, зберігає історико-географічну сегментацію і деякі країни виглядають досить гомогенними з огляду на релігійну приналежність своїх громадян. Мусульмани, наприклад, складають понад 98% населення Мавританії, Мальдивів, Тунісу, Сомалі, Марокко, Ємену, Афганістану та інших країн; приблизно така ж питома вага християн на Мальті, у Парагваї, Гватемалі, Еквадорі, Сальвадорі й Польщі; три чверті населення Таїланду, Бутану і Камбоджі є буддистами, а Індії й Непалу – індуїстами. Але гомогенність ця розмивається; релігії зустрічаються одна з одною вже не тільки на „зовнішніх місійних полях”, як це було, скажімо, з християнством й ісламом свого часу в Африці, а на своїх традиційних полях. Мечеті вже давно стали звичними атрибутами західноєвропейських міст, ніхто не дивується мормонам – дітям монгольських кочівників, так само, як і буддистським монахам бельгійського походження. Навернення і перенавернення, які ще в минулому столітті мали місце переважно до християнства, а потім, дедалі більше – до ісламу, наявні у різних релігійних традиціях. Наприклад, в останні три десятиліття серед чорного населення Бразилії та Великобританії відбулися навернення до нігерійської релігійної традиції народу Йоруба, а серед не білих американців помітним став перехід у так звані примітивні релігії. В літературі докладно описані випадки навернення християн в іудаїзм, буддистів – у п'ятидесятництво і навіть цілого індійського села - в буддизм.

Ще однією і, мабуть, чи не найбільш очевидною в оцінці перспектив релігійного плюралізму тенденцією є подальше й неухильне урізноманітнення релігійної картини світу. Особливо активно цей процес розгортається в християнстві. Достатньо зазначити, що на початку XIX ст. у

Сполучених Штатах було лише 20 релігій, а наприкінці ХХ ст. – понад 1500. В цілому ж, якщо 1800 р. в світі було, до прикладу, 500 християнських деномінацій, то впродовж ХІХ ст. їхня кількість зросла у 3,8 рази, а впродовж ХХ ст. – у 9,8 рази. Тільки за перших сім років ХХІ століття число християнських деномінацій зросло з 33 800 до 39 тисяч.

Впродовж лише одного століття „глобальне” обличчя християнства радикально змінилося. Передовсім – трьома хвилями „пробудження”. Перше з них, п’ятидесятницьке, охопило 65 млн. християн і 750 деномінацій у 225 країнах світу; друге – харизматичне, охопило 173 млн. людей, об’єднаних у 6500 деномінацій у 235 країнах. Нарешті, третє, неохаризматичне, заторкнуло приблизно 225 млн. у 18800 релігійних групах. Ще одна хвиля змін вирішально „зсунула” християнство на Південь. У 2005 р. “біле”, “північне” християнство охоплювало 11 300 різних деномінацій і три тисячі нації, які говорять на 3,5 тисячах мов. Тоді як “південне” християнство, відповідно, – 22 500 деномінацій і 6 тисяч націй, які говорили десятками тисячами мов. До того ж, раніше майже повністю моноконфесійні регіони такими бути перестали: втратило свою монополію Православ’я в низці європейських країн, буддизм - у Південній Кореї. Ще в середині минулого століття Латинська Америка була цілковито католицькою, а наприкінці цього сторіччя тут було вже 12 % протестантів, дві третини з яких – п’ятидесятники. Причому у Сальвадорі протестантів було 20%, Бразилії – 21%, Гватемалі – 24%, а у Чилі – 27,9%. Цікаво, що на президентських виборах у Гватемалі 2003 р. змагалися три кандидати – католик, протестант і священник туземної релігії майян.

Християнство остаточно втратило свою європейську ексклюзивність і дедалі більшою мірою набирає африканських й азійських обрисів. У 2005 р. “біле”, “північне” християнство охоплювало 11 300 різних деномінацій і три тисячі націй, які говорять на 3,5 тисячах мов. Тоді як “південне” християнство, відповідно, – 22 500 деномінацій і 6 тисяч націй, які говорили десятками тисячами мов. У 1900 р. 63% всіх католиків були європейцями і 22% - латиноамериканцями. У 2000 р. європейці склали лише 22% католицької світової громади, латиноамериканці - 45,5%, африканці - 13% (проти 0,8% в 1900 р.) й приблизно по 9% в загальній питомій вазі католиків світу складають північноамериканці та жителі Океанії.

I Ватиканський собор (1870 р.) був, по суті, переважно європейською подією. Натомість II Ватиканський собор був уже, на правду, всесвітнім: двісті прелатів робили делегацію США другою за чисельністю, а в останній сесії Собору взяли участь 228 африканських та азійських єпископів - вихідців з цих континентів. Починаючи від папи Бенедикта XV (понтифікат з 1914 р. до 1922 р.) Ватикан бере курс на подолання європейської колоніальної спадщини в африканському й азійському католицизмі, ядром якого стає формування місцевого духовенства та єпископату. Колегія кардиналів, яка обирала 1978 р. Івана Павла II, вже включала 12 африканців, 13 азіатів і 19 латиноамериканців. Італійців серед них було менше чверті (в 1946 р. - дві

третини). І це стало далеко не останнім чинником, який спричинився до вибору першого за понад чотири з половиною століття неіталійського папи [Casanova Jose. *Globalizing Catholicism and the Return to a "Universal" Church // Transnational Religion and Fading States / Eds. Susanne Hoerber, Rudolph James Piscatori. - Boulder, Colorado. - 1997. - P. 135].*

Європейській свідомості все ще важко усвідомити всю різноманітність культурного обличчя християнства. Вона часом не готова сприйняти запити африканських чи азійських народів до християнства, їхні спроби одягти релігію Ісуса в національний одяг. Зокрема, африканські католики наполегливо підкреслюють, що "ми, африканці, маємо свою власну життєву філософію і ми здатні висловити християнське послання в своїй власній термінології, яка не обов'язково ідентична аристотеле-томістській системі" [Cheza M., Derroite H., Luneau R. *Les eveques d'Afrique parlent (1969-1991). Documents pour le Synode Africain. - Paris, 1993. - P. 126].* Африканські католицькі єпископи питають у Апостольської Столиці: як далі жити чоловікові, який увірував в Ісуса й палко прагне наслідувати Його, проте за свого дохристиянського, "політеїстичного життя" набув чотирьох дружин, які народили йому з півтора десятка дітей? Кого йому залишити у своєму домі, а кого викинути за двері? Вони також впевнені, що позитивні елементи африканських традиційних вірувань, культура шанування предків, колективний зв'язок з космосом зовсім не суперечать християнству. Африканські протестанти часом не можуть зрозуміти, чому їхні білі одновірці наполягають на буквальному прочитанні одних біблійних пасажів, а інші вважають лише повчальними переказами. Зокрема, африканські конвертити прагнули віднайти у Старому Завіті виправдання полігамії, бо ж в африканських суспільствах полігамія була символом економічного успіху і знаряддям формування політичних альянсів. Вибір на користь моногамії нерідко означав для неофітів втрату соціального статусу, влади, персональних зв'язків і, зрозуміло, приязні членів родини. Для багатьох ціна була занадто високою. Після того, наприклад, як у 1917 р. Англійська співдружність стала застосовувати дисциплінарні покарання до мирян Нігерії, які мали більше однієї дружини, то почався вихід нігерійців-християн з англійства і створення „протестної” Об'єднаної Африканської методистської церкви.

Християнству деяких народів Третього світу притаманні й прагнення зберегти в ньому традиційні обряди та вірування і, водночас, щирість та неофітський захват стародавніх християн. Так, хрещення в деяких конголезьких єпархіях – це і духовна напруга, яку відчували оглашенні в Римі на початку християнської ери, і суворість ініціації, якій піддається в первісному суспільстві людина, що переходить в інший, принципово новий стан. Кандидат на хрещення готується до таїнства поза своїм домом, а саме таїнство супроводжується екзорцистськими практиками і змінами масок – хрещення стає відокремленням від занепалого світу і старої поганської тотожності.

Християнство поєднується з традиційною міфологією у настільки вигадливий спосіб, що вірування, які виникають внаслідок цього синтезу, виглядають гранично далекими від християнського віровчення (хоча далеко не ортодоксальні вірування можна знайти і у європейських, „старохристиянських” народів). Скажімо, народність Тарахумара у північній Мексиці вірить у Бога, його дружину, Діву Марію, та їхнього сина – Ісуса, які створили всіх індіанців. Неіндіанці є нащадками диявола і його дружини. В центрі літургійного року – Страсний Тиждень, єдиний час, коли диявол здатний перемогти Бога. Відтак, народ збирається у церквах, щоби захистити свого Бога і довести власну силу.

Починаючи від I Світової війни дедалі більш різноманітним стає світ ісламу. Цьому сприяли розпад Оттоманської імперії та утворення національних держав, які підривали єдність „нації ісламу”. Деякі мусульманські автори схильні вбачати в цьому історичному розвитку некритичне запозичення західної траєкторії з її парадигмами „тягара білої людини” та національної держави, яка означала стосовно ісламського світу кінець шанованого дотоді мультикультуралізму та толерантності відносно немусульман, початок боротьби із тим, що сприймалося як войовниче християнство та єврейський націоналізм, а також – агресивний прозелітизм щодо немусульман. „Прецедент, встановлений каліфом Умаром бен Аль-Хаттабом, який у 638 р. благородно вітав православного патріарха Єрусалима, даруючи захист християнам і запросив сімдесят єврейських родин іммігрувати до Єрусалиму з Тиберії, щоб відновити єврейську общину в місті Давида, навряд чи надихають сьогодні багатьох молодих мусульман”, - пише з цього приводу імам Фейсал Абдул Рауф [Feisal Abdul Rauf. *Western, Muslim and Future // Cross Currents. - Vol. 55. - Issue 1. Spring, 2005. - P. 100*].

Дві тенденції є прикметними для усвідомлення процесів уніфікації і, водночас, урізноманітнення ісламу XXI ст. Перша – це певною мірою деарабізація ісламу, позбавлення його тавра, як казав колись один з батьків-засновників ісламського нео-фундаменталізму й провозвісник держави Пакистан Мохаммед Ікбал, нав'язаного цій світовій релігії „арабським імперіалізмом” [Beverly Milton-Edwards. *Islamic fundamentalism since 1945. - New York: Routledge, 2005. - P. 25*]. При цьому, якщо християнство зміщується на Південь, то іслам – на Схід, за межі арабського світу, з Близького Сходу до Східної Азії. Принаймні, на початку XXI ст. трьома країнами з найбільшою кількістю мусульманського населення були не арабські країни: Індонезія (170 млн. визнаючих ісламу), Пакистан (136 млн.) та Бангладеш (106 млн.) Лише менше чверті мусульман світу – араби. Деякі мусульманські автори навіть пропонують відмовитися від поняття „ісламський світ” як такий, що вигаданий на Заході, ігнорує національну ідентичність народів, які традиційно сповідували іслам і не здатний вловлювати все багатство відмінностей, існуючих між культурами Близького Сходу і Східної Азії, Північної Африки й Поволжя. Інші ж вважають, що хоча іслам - це лише один елемент в історії й культурі 55 націй світу, але

елемент ключовий, такий, що з'єднує всі ці нації і надає їм чітке відчуття спільності.

Друга тенденція – це стрімке зростання внаслідок міграційних процесів числа мусульман за межами традиційно ісламських країн. У США їх на початку століття було 5 млн., в країнах Європейського Союзу – близько 13 млн., або 3,5% населення ЄС. Мусульмани у західному світі опинилися у безпрецедентному становищі з точки зору наділення їх громадянськими правами й свободами, але, попри рівність перед законом, європейські, до прикладу, мусульмани не досягли соціального статусу і рівня економічного добробуту середнього британця, німця чи француза. До прикладу, вихідці з Пакистану й Бангладеш, які становлять ліву частку визнавців ісламу у Великій Британії, удвічі частіше заробляють на життя фізичною працею, ніж білі немусульмани-британці і отримують прибуток у середньому на третину менше за них; у Франції рівень безробіття серед мусульман удвічі вищий за середній по країні. У Німеччині турецькі іммігранти, чверть яких молодші за 30 років, сприймаються як „гості” навіть у другому поколінні, коли вони вже говорять німецькою значно краще, ніж турецькою. Цікаву ілюстрацію „ісламської демаркації” у західних суспільствах наводить З. Шор. Упродовж півстоліття лялька Барбі підкорила 150 країн, а щорічний прибуток від її продажу становить мільярд доларів США. З цією лялькою виростили діти чи не в усіх кутках землі, різних рас і відтінків кольору шкіри за одним суттєвим винятком, яким є ісламський світ. Цей світ не сприйняв ані Барбі, ані спробу досягти ісламського ринку через створення її відповідника – ляльки Лейла – обидві заборонені у Саудівській Аравії, продавців за це штрафують, а ляльок вилучають. Але для цього розгляду важливо, що лялька, яку мусульманські батьки готові дати своїм дітям, була створена саме на Заході. Саме в цьому просторі і у цій атмосфері формується глобальний іслам, до якоїсь міри – іслам західний. Західний не в сенсі лібералізму, а з огляду на те, що він дедалі більше ґрунтується на вільному виборі особи. Релігійні форми, які набирає цей іслам (друге народження, наголос на спасінні, моральних цінностях, громаді вірних, помітний антиінтелектуалізм тощо) перегукуються з формами християнського відродження, хоча це і не тягне за собою щось подібне до християнської Реформації. Звідси успіх салафізму серед другого покоління мусульман Заходу, тобто мусульман, які народилися вже у західних країнах в родинях іммігрантів. Салафізм дає цим мусульманам потужний сенс „чистого” ісламу, ісламу, наділеного глибоким моральним сенсом, глобальною ісламською солідарністю і позбавленого тієї культурної та етнічної конотації, якою наділяли свою віру їхні батьки.

На початку нинішнього століття переважну частину мусульманської умми планети – мільярд і два з половиною мільйони – становили суніти. З-поміж них прибічників ханафітського мазхабу – 531 млн. (Індонезія, Індостан, Афганістан, Туреччина, Середня Азія, Балкани, Кавказ (окрім Азербайджану), Поволжя), шафіїтського – 240 млн. (поширений Сирії, Лівані, Палестині, Йорданії, у сунітів Ємену й Ірану, почасти в Іраку, Східній

Африці, Пакистані, Індії, Малайзії, Індонезії), маликітського – 222 млн. (Лівія, Туніс, Алжир, Марокко, Західна Африка, Кувейт, Бахрейн, частково Єгипет й Судан), ханбалітського – 2,3 млн. (головно Саудівська Аравія); прибічників салафізму, найбільш значущим проповідником якого був Ібн Абд-уль Ваххаб, – 7 млн. Шіїтів було 170 мільйонів, з них 137 млн. – джафарити. Ісмаїлітів – 23,8 млн., зейдитів – 8 млн. Значними групами в мусульманському світі є також ахмадії – 8 млн., алавіти – 1,6 млн., харіджиди (прибічники першого в ісламській історії релігійно-політичного угруповання, яке відокремилося від основної маси мусульман ще у VII ст.) – 1,7 млн.

Гадаємо однак, що не менш серйозними поділами у мусульманському світі, ніж сунітсько-шіїтський, між мазхабами чи етнічними втіленнями ісламу, є такі, що розвиваються по лінії фундаменталістів-консерваторів-традиціоналістів-модерністів-секуляристів. Найбільш гострі суперечки між цими таборами точаться навколо питання про сумісність ісламу й демократії, ставлення до західного за походженням концепту прав людини, зокрема, - гендерної рівності й релігійної свободи, характеру застосування норм шаріату в різних сферах життєдіяльності суспільств й індивідів, значення *шури* як суто ісламської форми парламентаризму в процесі ухвалення рішень, зміст концепту ісламського суверенітету. Хоча на Заході краще відомі жорстко антиліберальні фундаменталістські інтерпретації цих проблем, в ісламському інтелектуальному середовищі існує також і помітна опозиція таким інтерпретаціям. Так, іранський філософ Абдулкарім Сорусх аргументує необхідність запровадження діалогічного плюралізму між тими, хто знаходиться всередині і поза релігійним інтелектуальним полем. Він наполягає на тому, що права людини – феномен, який знаходиться поза цим полем; деякі цінності неможливо видобути з релігії, бо мова релігії і релігійного закону – це мова обов'язків, а не прав [Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush (Ed. Mahmoud Sadri and Ahman Sadri). - New York: Oxford University Press, 2000. – P. 128-129].

Релігійна різноманітність світу виявиться ще більш вражаючою, якщо ми візьмемо до уваги, що термін “індуїзм” є, по суті справи, „парасольковим” поняттям, що об'єднує цілу палітру вірувань, які сповідують понад 800 млн. жителів Землі, 96% з яких становлять індійці. Із загальної кількості індуїстів приблизно 550 млн. належить до вишнуїтів, 216 млн. – до шиваїтів, 26 – до сакті, 17 млн. сповідують різні форми неоіндуїзму і 4 млн. – так званій „реформований індуїзм”. Різноманітність й багатоманіття всередині індуїзму є незрівняними з тими, що існують у монотеїстичних релігіях і тому інструментарій усвідомлення феномену індуїзму є відмінним від того, який застосовує релігієзнавство до вивчення інших великих релігій. Зокрема, індологи доводять, що найкращим шляхом проникнення в індуїзм є ознайомлення з конкретною *сампрадайєю* – духовною традицією і релігійною системою, яка передається від засновника через його наступників

і яка організує послідовників цієї системи в певний духовний і інституційний спосіб. Таке ознайомлення дає уявлення про реальний, „конкретний” індуїзм на відміну від „індуїзму взагалі”. У цьому сенсі в індуїзмі немає того, що могло б вважатися аналогом для християнських церков, деномінацій і сект. Те, що є – це море духовних традицій з суголосними і водночас конкуруючими теологіями й практиками.

Різноманіття в індуїзмі багаторазово посилюється інститутом *гуру*, який є чимось і іншим, і більшим, ніж наставник, вчитель, духовник і навіть старець у православ'ї. Деякі гуру є представниками Бога, інтерпретаторами його вчення і провідниками його волі (Даянанд, Бхактиведанта, Махаріші Махеш Йогі), інші – самі постають як власне боги (Рамакрішна, Сатья Саї Баба і Раджніш), з приводу природи ще інших між учнями точаться запеклі дискусії (Сваминараян і Соамійї Махарадж). В Індії існує величезна кількість натхненних і духовно заглиблених аскетів, але далеко не кожний з-поміж них може стати гуру і не кожний гуру може привабити до себе велику кількість учнів. Наприкінці ХІХ ст. формула успіху гуру саркастично визначалася в такий спосіб: не надто інтенсивна підготовка, трохи такту, трохи вміння говорити і геніальність у винайденні неймовірних легенд. Гуру має через своїх учнів поширювати екстравагантні історії про свою надзвичайну дивовижну владу й можливості, але уникати демонструвати їх. Досягти успіху важко – занадто багато конкурентів. При цьому найважливіше – правильний підбір найближчих учнів; без них немає гуру.

Попри сарказм, традиція духовного порадицтва, опіки з боку гуру є дуже давньою і дуже важливою в індуїзмі й індійській культурі. Своїх гуру мали прем'єр-міністри Індії Індіра Ганді, Нарасімха Рао і Чандра Шехвар.

Зрештою, саме гуру принесли індуїзм на Захід і зробили його потрібним не лише групі The Beatles, яка підтримувала Махаріші, учасникам знаменитого Вудстокського фестивалю, які 1969 р. захоплено вітали Свами Сатчідананта, але й протестувальникам проти війни у В'єтнамі, захоплених мирною впорядкованістю індійської духовності і великій кількості тих на Заході, хто шукав сенсу життя поза традиційними для своїх культур релігійними системами.

Величезним є різноманіття шкіл та їхніх відгалужень в буддизмі. Наприклад, в Україні найбільше буддистів належить до тибетського напрямку буддизму – тантричної традиції Ваджраяна („Діамантова Колісниця”). З них найбільш поширені громади Карма Каг'ю, головного відгалуження тибетської школи Каг'ю-па. Далі йдуть також тибетська школа Нінгма-па та школа Дзогчен. Своїх прибічників – хоча і нечисленних – мають школа Сон (корейське відгалуження школи Чань або ж Дзен та Нітірен-сю – японська школа, представлена в Україні духовним Орденем Ниппондзан-Меходзі). Якщо ж говорити про найбільші буддистські групи, то до прибічників махаяни на початку ХХІ ст. належало 202 млн. людей, до тхеравади – 136 млн. і до ламаїзму – 21,5 млн.

Напрями змін у світовому буддизмі великою мірою залежать від його розвитку в Китаї – країні з найбільшим населенням на планеті і найбільшою кількістю буддистів (102 млн.) Буддистська культура, інститути, монастирі й самі буддисти були піддані захланним атакам в роки „культурної революції”, але після нового курсу з кінця 1970-х років інтерес до цієї релігії в Китаї стрімко відроджується. Станом на початок 2003 р. в країні вже були близько 13 тис. монастирів і понад 180 тис. монахів. Зрештою, голова КНР Чжань Цземінь навіть висловився за використання буддистської моралі й вжив при цьому поняття „де”, яким позначаються як чесноти, так і найкращий спосіб існування кожного окремого створіння. Використання самого цього терміну на протигагу правам людини й громадянським свободам стало наочною демонстрацією спроб обґрунтувати за допомогою буддизму неприйнятність західних демократичних норм для Китаю та ще одним намаганням зафіксувати самотність китайської цивілізації. Період відновлення переживає буддизм також у Камбоджі, де його було піддано розгрому у добу правління „червоних кхмерів.”

Зрозуміло, що чи не найбільш строкатим є світ нових релігій. Зберігаючи генетичні характеристики „материнських” релігій (навіть у разі радикального розриву із ними), а також спільні риси з іншими новими релігіями, вони демонструють величезну різноманітність. Лондонський центр з вивчення нових релігій INFORM має матеріали про більш, ніж 3 тисячі таких релігійних спільнот і щороку отримує інформацію про трохи менше ніж 150 таких груп. Існує велика кількість нових релігій, сам факт існування яких є невідомим нікому, крім самих членів груп та, можливо, їхнім рідним й близьким. Причому, за підрахунками Р.Старка, лише один з кожної тисячі нових релігійних рухів здатний залучити до своїх лав більше, ніж 100 тисяч прибічників. Але, зрештою, навіть більшість таких рухів, яким вдалося досягти такого скромного результату залишаються з часом лише примітками під основним текстом історії релігій. Природно, що труднощі у підрахунку кількості нових релігійних рухів стають ще більшими, коли йдеться про число їх членів. Оглядачі говорили про близько 600 т.зв. культів у США з кількістю членів від 150 до 200 тис.; про 417 сект і 501 культ та 3% населення США в їхніх лавах; про сотні тисяч осіб, які захоплюються рухами Нью Ейдж тощо. Проблема, втім, полягає у тому, що ми розуміємо під новими релігіями.

Хоча ХХ ст. не позначилося виникненням нової світової релігії, воно дало життя творенню межових релігійних субкультур, розвиток яких стає посправжньому помітним феноменом сучасної релігійної картини світу. Йдеться про африканські незалежні церкви (Небесна церква Христа, Християнська апостольська церква, Церква Сіону зулу в Південній Африці, Церква ангелів і серафимів у Західній Африці), які стали своєрідною з’єднуючою аркою між християнством і традиційними локальними африканськими віруваннями; афро-латиноамериканські незалежні церкви; медіативну культуру європейців; неоорієнталістські вірування й практики на

Заході; рух з вивчення кабали, який став активним гравцем на ринку „сенсів життя”, набрав значного поширення поза, власне, іудаїзмом і став привабливим для багатьох західних поп-ідолів, найбільш відомими з яких є співачка Мадонна, акторка Демі Мур та футболіст Девід Бекхем.

У деяких кутках Земної кулі релігійна множинність і різноманітність зустрічається з дедалі більш усвідомленим і серйозним прагненням це розмаїття визнавати і перетворювати його на чинник суспільної консолідації. У цьому контексті чи не передовсім згадують Сполучені Штати Америки – країну, яку створила протестантська євангельська культура. С.Гантингтон наполягав, що саме протестантське походження надає американській нації унікальність і допомагає зрозуміти, чому навіть у ХХ столітті релігія лишалася ключовим елементом американської ідентичності. Америка народилася протестантською; буржуазний же, ліберальний дух сформувався пізніше, причому він не стільки був „імпортований” з Європи, скільки розвинувся самостійно, виріс з протестантської культури перших громад. При цьому „американський характер” викристалізували „протестанти в протестантизмі”, „інакомислячі серед інакомислячих”, а основою американського протестантизму став євангелізм – від пуритан й індепендентів через баптистів, пієтистів, методистів до п’ятидесятників та харизматів. Ці рухи сильно вирізнялися між собою, але мали спільний стрижень: впевненість у прямому спілкуванні людини з Богом, визнання авторитета Біблії як дійсного Слова Божого, віри в спасінні через віру і можливість „другого народження”, у особистій відповідальності за навернення іновірців, а також демократична побудова церкви і участь кожного в її справах. США лишаються країною з найбільшим християнським населенням, але імміграція, не підважуючи домінантного становища християнства на її карті, змінює культурне обличчя американського суспільства. 2000 року 35 млн. американців належали до іспаномовної культури, причому 60% з них мали мексиканське коріння. Ще майже 12 млн. американців прибули зі Східної чи Південно-Східної Азії. Таким чином, „іспанці” та азійці становлять до 15 % населення країни, але їхня питома вага зростає до чверті у 2025 р. та до третини - у 2050 р. Християнами – але вже іншими християнами – переважно є не тільки іммігранти з Латинської Америки, але й з Азії. Частина з-поміж них прибула з країн християнської культури (як-от, Філіппіни); інші - з країн, які мають численні християнські меншини (як В’єтнам чи Південна Корея; серед американців корейського походження, наприклад, християни співвідносяться з буддистами як 10 до 1). Християнство, яке несуть із собою нові іммігранти, є більш харизматичним, „іншосвітним” і фундаменталістським. Деякі з них прибувають з країн, охоплених безпрецедентним релігійним ентузіазмом й натхненністю. Дедалі глибше коріння у американських містах пускають африканські харизматичні церкви, що практикують зцілення і екзальтовані практики.

Про горизонти релігійного плюралізму свідчать такі віхи: 1993 р. у Збройних Силах США з’явився перший капелан для мусульман. 1997 р.

солдату-індіанцю було дозволено використовувати у своїй релігійній практиці галюцогенний гриб пейот. 1999 р. неоязичники були визнані як легітимна релігія для Збройних Сил і нині понад 40 язичницьких священнослужителів відзначають весняні ритуали у Форд Худі (Техас).

Наш плюралізм, говорить американський історик Ч.А.Корс, свідомий, яскравий і ґрунтований на вільному виборі щодо найголовнішого [Kors Charles Alan. Pluralism and the Catholic University // *First Things: A Monthly Journal of Religion and Public Life*. - April 2002. - P. 11]. Серед опитаних 2007 р. Pew Forum 35 тис. дорослих американців 68 % вважають, що існує більше, ніж один правдивий шлях для інтерпретації засад їхньої власної релігії. 57% відвідувачів євангелічних церков припускають, що багато релігій ведуть до життя вічного і 70% всіх опитаних, які мають релігійні переконання, поділяють цю думку. Серед традиційних протестантів таких 83 %, членів афроамериканських протестантських церков 59 %, католиків 79 %, іудеїв 82 %, мусульман 56 %.

Однак виклики релігійному плюралізмові часом кидає також й історико-релігійний контекст США. Дебати навколо його сутності з новою силою спалахнули після того, як 12 липня 2007 р. група християнських фундаменталістів намагалася зірвати 90-секундну молитву, що її збирався виголосити індуїстський капелан Раджан Зед у Сенаті США. Це стало першою відомою спробою оскаржити молитву в Сенаті від часу його створення в 1789 р. Фундаменталісти пояснювали свою нетерпимість тим, що Бог, до якого звертається нація у своєму гаслі – це монотеїстичний Бог християн й іудеїв і що жодного зв'язку між Америкою та індуїстським політеїзмом не існує.

Макс Стекхаус вважає, що попередження фундаменталістів, які, в свою чергу, здатні супроводжуватися насильством, потребує дотримання принаймні таких принципів: наявності відокремленості між політикою і релігійними інституціями; постійного уточнення підвалин віри у критичному і діалогічному режимі; чутливості до людей і спільнот, чії життєві основи завантажені змінами і, тим більше, які піддаються переслідуванням; бути здатним проголосити фундаменталізм „схизматичним” і еретичним і бути готовим довести це. Зрештою, любити своїх ворогів і ставитися до тих же фундаменталістів з милосердям, прагнути залучити їх до діалогу і розвивати в них більш глибоке, широкое й відповідальне бачення світу [Stackhouse Max L. *Fundamentalism Around the World* // *The Christian Century*. – 1985, August 28 - September 4. - P. 769-771].

При цьому в експертному середовищі дедалі більше зміцнюється впевненість у тому, що міжрелігійний діалог сьогодні неможливий без участі в ньому представників фундаменталістських спільнот, рухів й теологічних шкіл. У ХХ ст. фундаменталізм перетворився на один з визначальних елементів релігійної мозаїки і одну з потужних рушійних сил суспільно-політичних, культурних й духовних змін і не може бути ігнорованим.

Конфлікти й насильство на релігійному ґрунті у протидії релігійному плюралізмові. Здавалося б, релігійний розвиток планети великою мірою підтверджує схему еволюції релігії Р.Белли, де після примітивної, архаїчної, історичної та раннесучасної епох має настати доба плюралістичної релігії. Тобто релігії, яка все більше індивідуалізується і де вибір тих чи інших релігійних символів та уявлень стає актом вільного вибору. Між тим, цей конструкт „працює” лише для частини світу, причому для частини не більшої, передовсім – Північної Америки й Європи. Епоха вільного вибору релігії не настала ані для більш ніж мільярдної мусульманської умми планети, ані для 1,3-мільярдного Китаю. Більше того, у глобальному масштабі зростаюча множинність і різноманітність постають радше джерелом загострення конкуренції, ніж пошуку плідного діалогу. Релігія відіграє суттєву роль у великій кількості військових конфліктів сучасності, вона стає виправданням насильства відносно визнаців інших релігій і „чужих” віросповідань всередині однієї релігії. При цьому, хоча релігія й рідко постає як єдине джерело конфлікту, конфлікти на релігійному ґрунті стають у ХХІ столітті більш загальним явищем, ніж у столітті минулому; релігійні меншини дискримінуються частіше, ніж будь-які інші. У понад п'ятдесяти конфліктах сучасного світу присутні виразні або приховані релігійні елементи.

Закінчення холодної війни посилила роль релігійного чинника у глобальних і регіональних конфліктах. Глобальне протистояння між Заходом і Сходом разом із гранично нерівномірними рівнями озброєності різних країн, сильно послаблювали вплив тих чи інших релігійно-культурних характеристик у глобальному розвитку. Ситуація після холодної війни змінилася кардинально. „У сучасному світі релігія є центральною, можливо найбільш центральною силою яка мотивує і мобілізує людей, – пише С.Гантингтон. – Наївно вважати, що оскільки радянський комунізм повалений, Захід виграв світ на всі часи. А також, що мусульмани, китайці, індуси та інші збираються сприйняти західний лібералізм як єдину альтернативу. Поділ людства, спричинений холодною війною позаду. Але більш фундаментальні поділи людства за етнічною, релігійною, цивілізаційною ознакою лишаються і породжують нові конфлікти” [Huntington Samuel. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. - New York: Simon & Schuster, 1996. - P. 58]. Конфлікти, де релігія відіграє дуже серйозну роль в процесі політичної та військової мобілізації, жевріють або палають в самих різних куточках планети. Хінду-мусульманський конфлікт, який з новою силою наприкінці лютого 2002 р. спалахнув в Індії, впродовж першого тижня свого розвитку забрав сто людських життів щодня. Від тридцяти до шістдесяти тисяч індусів і мусульман загинули від 1989 року в Кашмірі. Конфлікт між християнами і мусульманами в Нігерії 2000 року суцільно зруйнував місто Кадуну, 400 осіб загинуло, 200 тисяч стали біженцями, 80 тисяч лишились без даху над головою. Православно-

католицько-мусульманське протистояння в окремих частинах колишньої Югославії убезпечує від нової ескалації лише присутність миротворчих контингентів. На шляху зіткнення “двох Кипрів” – грецько-православного та турецько-мусульманського також стоять вояки з ООН. В переліку “гарячих точок” Дарфур, Руанда, Судан, Косово, Філіппіни, Кот Дивуар, Східний Тимор, Близький Схід і Південна Африка.

Насильство на релігійному ґрунті в ХХІ ст. все частіше пов’язується з ісламом. Більшість нових терористичних груп, які були створені, починаючи з 1980-х рр., виправдовували свої дії ісламом. Терористи, котрі діють від імені ісламу, у цьому столітті розгорнули справжню антицивілізаційну війну без правил, без лінії фронту, без конвенційних армій і, як зазначив М.Юргенсмейєр, без чітких уявлень про зони контролю [Juergensmeyer Mark. Gandhi vs. Terrorism // Daedalus. - 2007. - Volume 136. Issue 1. - P. 30]. Девід Рапопорт, який доводить, що світ зараз переживає хвилю саме релігійного тероризму, висновує, що новочасний тероризм еволюціонує хвилеподібно. Першою хвилею був анархістський терор 1880-х років, який заступила антиколоніальна хвиля 1920-х - вона тривала десь 40 років; третя хвиля – лівацька – почалася у 1960-ті і спала до кінця 2000-х рр. Нарешті, з 1979 р. почалася релігійна хвиля і, за Рапопортом, вона триватиме десь до середини 20-х рр. цього століття. Релігійний терор істотно вирізняється від „секулярного” терору. „Секуляристи” воліють вбивати високопосадовців, релігійні – прагнуть актів з максимальною кількістю жертв, „секуляристи” схильні зводити число жертв серед мирного населення до мінімуму, що потрібно для збереження власне організації, релігійні воліють максимальної кількості жертв – людське життя для них, включно з життям соратників, – ніщо. Світські атакують символічні об’єкти – для релігійних важлива не лише символіка, але й кількість жертв.

При цьому нарощення присутності ісламу на Заході супроводжується як спробами віднайти адекватні механізми адаптації та міжкультурного й міждрелігійного співіснування, так і очевидними агресивними тенденціями. Зокрема, впливовий сунітський клірик Шейх Юсеф аль-Кварадхаві постійно підкреслював, що „іслам ще повернеться до Європи завойовником”. При цьому він часто цитував добре відомий хадис, де пророка Мухамеда спитали: Яке місто буде завойованим першим – Константинополь чи Рим? Місто Геракла (тобто Константинополь) буде завойоване першим. Отже, черга за Римом, висновує Шейх Юсеф аль-Кварадхаві, і додає: „Іслам повернеться до Європи переможцем після того, як він двічі був звідти вигнаним”. У подібних категоріях змальовує майбутнє ісламу саудівський шейх Мухамед бен Абд Аль-Рахман Аль-Аріфі у статті „Не сумуйте, Аллах з нами”: „Ми контролюватимемо Ватикан; ми контролюватимемо Рим і запровадимо в ньому іслам. Так, християни, які вирізали хрести на грудях мусульман у Косово, а перед тим – у Боснії, а перед тим у багатьох кутках світу, ці християни принижено платитимуть нам джизію (податок, які платили немусульмани під мусульманським володарюванням – Авт.) або навернуться до

ісламу” [Цит. за: Rubenstein Richard L. Religion and the Clash of Civilizations // World and I, 2005. - February. Vol.20. Issue 2]. Частина дослідників передбачає поширення фундаменталістських настроїв на весь ісламський світ і вважає їх більш небезпечними, ніж комуністичні, бо ж люди, які з легкістю йдуть на смерть заради свого бога, набагато небезпечніші за людей, які хочуть жити заради творення земної утопії. Ф.Джескінс також вважає, що ті, хто розмахують прапорами войовничого ісламу і християнства, апелюють до апокаліптичних значень, а не до текстів Мао чи Маркса, а тому є не безпечнішими. Проте лінію поділу він вбачає не між християнством й ісламом, а між багатою Північчю й бідним Півднем [Jenkins Philip. The Next Christendom: The Coming of Global Christianity. - Oxford University Press, 2002. - P. 161].

Винайдення моделей релігійного плюралізму: богословські й філософські перспективи. Все це вимагає від теологів, філософів і релігійних діячів принципово нових ідей, які б сприяли перетворенню релігійної різноманітності планети саме на релігійний плюралізм, а не на джерело ворожнечі й непорозумінь. Після катастроф Другої Світової війни ця проблема стає надзвичайно актуальною для багатьох відповідальних інтелектуалів, у тому числі й тих, хто розробляв теологічні засади християнсько-іудейського діалогу. Зокрема, англіканин Д.Пракс став одним з перших, хто впродовж багатьох років розробляв двозаповітну модель, у підґрунтя якої покладено ідею двох різних, але взаємодоповнюваних одкровень, отриманих людством на Синаї та на Голгофі. Інші теологи висувують концепції одного завіту, за якою християнство і іудаїзм простують до єдиної есхатологічної події, яка дотепер ще лишається справою майбутнього (М.Хельвіг). Порівняно недавно сформульовано й багатозаповітну концепцію іудейсько-християнських відносин, котра розглядає Синай і Христа лише як два з невизначеної кількості досвідів, що їх пережило людство [Див.: Павликовський Дж. Иисус и теология Израиля. - М., 1999. - С. 43-67]. Постає ще й таке питання: якщо Бог обирає один з народів, чи це означає, що він може робити це знов і знов?

Зрештою йдеться про парадигмальні зміни у сприйнятті один одного різними релігійними традиціями і створення надійного ідейного підґрунтя для релігійного плюралізму. Знаменитий британський філософ релігії Дж. Хік вважає, що настав час перейти від птоломейської парадигми сприйняття релігійного життя людства до парадигми коперникіанської. Подібно до того, як революція Коперника знаменувала собою поворот від за давньої птоломейської догми, згідно з якою Земля є центром, навколо якої обертається Всесвіт, до усвідомлення сонцецентричності Всесвіту, сучасна християнська теологія мала б звершити перехід від християноцентричності до теології, де центром постає Бог, навколо якого обертаються і якому служать всі релігії людства.

Американський католицький теолог П.Кніттер висунув концепцію „об’єднуючого плюралізму”, який є єдністю, де кожна релігія хоча і втрачає

частку своєї індивідуальності (своє відокремлююче ego, водночас поглиблює свою індивідуальність і самосвідомість. Кожна релігія акумулює свою власну унікальність, але ця унікальність розвивається і отримує нову глибину через взаємовідносини з іншими релігіями. П.Кніттер пропонує свою модель для діалогу релігій, яка має розкрити значення Ісуса та його послання не лише для християн, але й для усього світу. Ця модель виключає „абсолютистську мову” сучасного християнства, що ставить християн у домінуюче становище відносно визнавачів інших релігій і не оперує поняттями „одна і єдина”, „остаточна”, „неперевершена” тощо стосовно істини, яка міститься у Новому Завіті. П.Кніттер вважає, що така модель дає християнам шанс утвердити і проголосити Ісуса як дійсного Спасителя світу, не наполягаючи на тому, що він є єдиним Спасителем. Християни, на його думку, мають бути відкритими до ідеї, згідно з якою Христос є сином Божим і Спасителем, але Бог може бути втілений і в інших своїх синах й доньках. Це означатиме, що Церква отримає можливість звернутися з посланням Ісуса до всього світу, але буде готовою вислухати також і інші послання. Турецький історик релігії М.Айдін вважає, що ця модель має бути сприйнятою й ісламськими теологами. Тим, хто переконаний, нібито лише послідовники вчення пророка Мухаммеда спасуться, він ставить низку запитань: Якщо Божя ласка обмежується лише послідовниками інституалізованої релігії Мухаммеда, чи означає це що ті, хто знаходиться поза їхнім колом приречені на довічне покарання? Чи всі ті, хто йдуть „вірним шляхом”, віднайшли цей шлях завдяки власним зусиллям і, пересвідчившись, що всі інші шляхи є недійсними й фальшивими, чи вони стали мусульманами просто тому, що народилися в ісламській родині і в ісламській країні? Чи їхня належність до ісламу стало актом вільного вибору, чи це просто питання ідентичності, яку вони набули при народженні? Якщо народження мусульманином вважається привілеєм для спасіння, то чому Господь дав такий привілей лише меншості і відвернувся від більшості? [Aydin Mahmut. Religious Pluralism: A Challenge for Muslims. A Theological Evaluation // Journal of Ecumenical Studies. - 2001. - Vol.4. - P. 330].

Ці питання постійно постають перед теологами і простими вірними – передовсім й головно послідовниками монотеїстичних релігій, які впевнені в універсальності й винятковості своєї віри. Часом ці питання постають з надзвичайною, вражаючою гостротою. Як-от, перед пресвітеріанським теологом зі США Сарою Мелхер, котра зі своїми студентами відвідала Освенцім. Один з них, просто розчавлений фактом знищення у цьому таборі смерті 1,2 мільйонів євреїв, спитав у професорки: „Ви думаєте, ті євреї, які загинули тут, пішли до пекла?” Приголомшена питанням, професор відповіла словами з давнього пресвітеріанського гімну: „Ласка Божа безмежна, як безмежність моря”. Хоча, як теолог, добре пам’ятала слова з Катехізму своєї церкви: „Той, хто ніколи не чув благої вістки, не знав Ісуса Христа, не вірив у нього, не буде спасений, хоча б як не намагався жити за природним законом чи за законами своєї релігії; немає іншого спасіння, окрім того, що в Христі Ісусі”. Але відповісти студентові словами з Катехізису там, в Освенцимі,

С.Мелхер не знайшла у собі сил [Melcher Sarah J. "Genuine Pluralism" and Reformed Christology // Cross Currents. -Winter 2005. -Vol. 54. Issue 4. - P. 6].

Ці питання не можуть вважатися раз і назавжди розв'язаними, зокрема і для католицької теології. Декларація II Ватиканського Собору „Про ставлення Церкви до нехристиянських релігій” (Nostra aetate) проголошує лише тільки те, що Католицька Церква не відкидає нічого з того, що є істинним і святим в інших релігіях. У зв'язку із цим Карл Раннер у своїй відомій статті „Про важливість нехристиянських релігій для спасіння” зазначив, що питання спасіння нехристиян Собор залишив відкритим [Rahner Karl. On the Importance of Non-Christian Religions for Salvation // Theological Investigations. Vol. 18. - New York: Crossroad, 1983. - P. 288-295].

У документах Собору простежується – хоча там поки ще дуже й дуже приховано – „плюралістична” дискусія між визначними католицькими теологами-езуїтами – К.Раннером і Ж.Даніелу. Даніелу доводив, що нехристиянські шляхи осягнення істини є людськими виразами реального пізнання Бога, доступні людині, яка належно використовує природний розум, щоб досягти надприродної сутності. Але це природне знання про Бога не можна плутати з трансцендентною вірою, яка виходить тільки й винятково від самого Бога через його план спасіння, який починається від Авраама і досягає кульмінації в Христі. Вирішальна відмінність між католицизмом й іншими релігіями полягає, згідно Даніелу, у тому, що всі інші релігії йдуть від людини. Ці традиції є зворушливими і часом чудовими спробами, які високо підносяться у своїх пошуках Бога. Але католицизм – це зворотний рух: не від людини до Бога, а від Бога до світу й людей. І якими б „зворушливими” й „чудовими” не були спроби інший релігій досягти Бога, вони розгортаються в рамках природного закону і безсилі надати людині спасіння, яке Бог уможливорює через свою дію, зокрема – через засновану ним Церкву, у даному випадку, зрозуміло, Католицьку Церкву. Звідси Ж.Даніелу розвиває свою теологію релігій, першим пунктом якої є висновок про преісторію спасіння, яку творили нехристиянські шляхи до Бога. Далі Даніелу послідовно відокремлює природне знання про Бога, яке міститься в інших релігіях як продукт саме природного розуму, від трансцендентної віри, що належить християнам і є результатом акту Божественного одкровення. Разом із цим, як продукт природного закону і частина преісторії, нехристиянські релігії не є самі по собі диявольськими. Християни мають дивитися на інші релігійні традиції як суміш правди і неправди, доброго й злого, що, зрештою, все ж таки мають схилити їхніх послідовників до Христа. І, насамкінець, за теологією Даніелу, християнський шлях є докорінно відмінними від всіх інших шляхів пізнання Бога як релігія, що є трансцендентною відповіддю на людський запит про Божественне, яка (відповідь) присутня в інших релігіях лише як стремління [Див.: Daniélou Jean. The Salvation of the Nations. -South Bend, Ind.: University of Notre Dame, 1962].

У концепції К.Ранера Христос також є кульмінацією Божественного плану спасіння. Але, на відміну від Даніелу, німецький теолог не вважає стіну між природним і надприродним законами непроникненою. Інші релігії не можна розглядати лише як природний вираз людської мудрості й устремлінь. Релігійними практиками мусульман, буддистів, конфуціан та інших Бога благодать передається тим, хто сповідує ці релігії. Відтак, інші релігії не лише є підготовчим етапом до сприйняття Євангелія людиною, вони є надприродними актами Бога. Кожна людина пов'язана з Божественним законом вже тому, що є людиною, створеною за Божою подобою. Це означає, що кожний вияв людської любові, який постає зі свободи, спричинений Божою благодаттю, і являє собою влучення цієї благодаті у світі цьому. І якщо для Даніелу інші релігії не ведуть до спасіння, то для Ранера християни мають усвідомити спасаючу волю Бога в інших релігіях, яка спасає людські душі через ці релігії, а не попри них; можливість спасіння може бути реалізованою поза знанням історичного християнського Одкровення, через те, що К.Ранер називав „анонімним християнством.” У документах Другого Ватиканського Собору ми знаходимо відгуки обох концепцій. І це не дивно, адже і К.Ранер, і Ж.Даніелу вважаються його архітекторами. Але ніде в його матеріалах ми не знаходимо недвозначного ранерівського твердження про спасаючу благодать, яка діє в нехристиянських релігіях. Декларація *Dominus Iesus* (2000 р.) констатує й висновує: „Другий Ватиканський Собор обмежився твердженням, що Бог дарує її (благодать – В.Є.) "відомими Йому шляхами". Богослови прагнуть більш докладно розглянути це питання. Їхня праця гідна заохочення... Однак, виходячи зі сказаного про посередництво Ісуса Христа та винятковий зв'язок Церкви з Царством Божим посеред людей..., не слід висновувати, що Церква – це лише один з шляхів спасіння серед тих, які вказуються різними релігіями...Поза сумнівом, різні релігійні традиції несуть у собі крихти духовності, які дарує Бог... Безумовно, деякі молитви й обряди, відомі іншим релігіям, можуть відігравати роль підготовки до сприйняття Благої Вістки, оскільки це можливість відкрити людські серця для дії Бога. Тим не менше, не можна приписувати їм Божественне походження, спасительну силу й дієвість самим фактом свого здійснення (*ex opere operato*), які мають таїнства християнської Церкви” [*Dominus Iesus* - Господь Ісус // Парафіяльна газета. - 24 вересня 2000 р.]. Можна сказати, що попри те, що питання спасіння нехристиян Декларація все ж таки лишає відкритим, вона більше схиляється до концепції Даніелу, ніж Ранера. Тут таки треба нагадати критику Конгрегацією з питань віровчення праць індійського священника-єзуїта Ентоні де Мелло, де висловлювався сумнів стосовно обов'язковості Церкви для спасіння.

Православне ж богослов'я завжди наполягало на ексклюзивності Православ'я. Православні не можуть прийняти ідею "рівності деномінацій", не можуть розглядати возз'єднання християн як врегулювання відносин між деномінаціями. "Православна Церква - не конфесія, - сказано в Заяві

православних учасників III Асамблеї ВРЦ, - не одна з багатьох і не одна серед багатьох конфесій. Для православних Православна Церква - це саме Церква" [Заявление православных участников III Всемирного Совета Церквей. Нью-Дели, 1961 // Православие и экуменизм. Документы и материалы. 1902-1997. - М., 1998. - С. 211].

"Питання про взаємовідносини з інославною Церквою й церковними общинами, - говорив свого часу митрополит Ленінградський і Новгородський Никодим (Ротов) на IV Асамблеї ВРЦ (Упсала, 1968 р.), - може бути розв'язане лише таким чином, коли ці Церкви та общини, зберігаючи свої національні, історичні й місцеві риси, через наближення до Православ'я у вірі (вченні) й житті, виявилися б здатними увійти в єдність Вселенської Церкви в статусі однієї з автокефальних або автономних Церков" [Никодим, митрополит Ленинградский и Новгородский. Православные Церкви и экуменическое служение. Речь на IV Ассамблее ВСЦ. Упсала, июль 1968 г. // Православие и экуменизм. Документы и материалы. 1902-1997. - С. 215]. Так або інакше ця еклезіологія присутня у виступах й працях і сучасних православних ієрархів. (Напередодні Помісного Собору РПЦ 2008 р. спеціально підкреслювалося, що місцеблюстителю патріаршого престолу митрополит Кирил вважає, що „існує лише одна Церква — Єдина Свята Соборна і Апостольська — та, що у нинішній час виявляє себе у Православ'ї") [Ответ епископа Венского и Австрийского Иллариона на "Открытое письмо" Патриаршему Местоблюстителю митрополиту Кириллу // <http://www.pravaya.ru/dispute/16771>]. Однак, православне богослов'я не виключає інославною зі спасительного плану, який розгортається в історії. Зокрема, в документі "Основні принципи ставлення Православної Церкви до інославною", ухваленого Архиєрейським Собором 2000 р., наголошується: „Громади, які відпали від єдності з Православ'ям, ніколи не розглядалися як повністю позбавлені благодаті Божої”. Предстоятель РПЦ патріарх Кирило відразу після обрання заявив: "Якщо людина живе у згоді зі своєю совістю, простує шляхом спокути, всією душею прагне до здійснення правди Євангелія, то для такої людини двері спасіння не можуть бути зачинені" [Патриарх Московский и всея Руси Кирилл отвечает на вопросы протестантов // <http://baznica.info/pagesid-5500.html>].

Висновки. Релігія є водночас і одним з найбільш яскравих виразів багатоманітності світу, втіленням багатства вірувань й духовних традицій, кожна з яких є по-своєму унікальною й, водночас, постає чи не найбільш потужним викликом самому поняттю плюралізму. Впродовж трьох останніх десятиліть релігія мобілізувала людей на спротив авторитарним режимам у Латинській Америці й Південній Африці, відіграла не останню роль у поваленні комуністичного правління в Польщі і диктатури Маркоса на Філіппінах, у перемозі демократії в цілій низці країн світу. Водночас, релігія утвердила теократичну диктатуру в Ірані, Талібану – в Афганістані і призвела до піднесення нетерпимості, провокованої фундаменталізмами у християнстві, ісламі, індуїзмі, іудаїзмі та ін. Хвиля демократії, яка

прокотилася світом за ці роки не зробила релігію більш толерантною. Згідно з підрахунками Freedom House, кількість країн, які підпадали під категорію „вільні” та „частково вільні”, збільшилося з 93 у 1975 р. до 147 у 2005. За цей час подвоївся рівень писемності серед дорослих у багатьох країнах Африки і Азії, у країнах III Світу зменшилася питома вага земель, які живуть на долар і менше в день. Але у цьому більш вільному, більш освіченому і трохи менш бідному (принаймні, до початку глобальної економічної кризи 2008) світі, релігія стала більш нетерпимою, набагато більш політизованою й вибухонебезпечною. Починаючи з 2000 р., 43% громадянських воєн мали у своєму підґрунті також і релігійну мотивацію (у 1940-1950-х її ця цифра не перевищувала 25%).

Ніде так об'ємно, послідовно й беззастережно не вкорінено дух винятковості, як в релігіях світу, особливо в релігіях монотеїстичних. Маніфестуючи своє мусульманство, людина водночас проголошує, що вона не є ані буддистом, ані сикхом, ані вірним якоїсь іншої релігії. Сповідуючи себе православним, християнин водночас цим самим підкреслює, що він не є католиком або протестантом. Як писав С.Гантингтон, „релігійний поділ є більш гострим і ексклюзивним, ніж навіть етнічний поділ. Людина може бути напів-французом і напів-арабом і, одночасно, навіть громадянином двох країн. Але набагато важче бути напів-католиком і напів-мусульманином” [Huntington Samuel. *The Clash of Civilizations? The Debate* // *Foreign Affairs*. - 1993. - Vol. 72. No 3. - P. 127].

Разом із тим, нинішній етап розвитку релігій й, водночас, глобалізаційні процеси, несуть з собою принаймні три тенденції. В рамках першої ми спостерігаємо подальше урізноманітнення релігійної картини світу, деноміналізацію християнства, поглиблення відмінностей всередині „ісламського моноліту”, посилення нюансів, які вирізняють одну від одної школи буддизму, появу нових релігійних рухів і ще більш новітніх всередині нових. У моноконфесійних середовищах створюються доволі чіткі вододіли між реформістськими і консервативними, ліберальними і фундаменталістськими течіями, кожна з яких вирішує, що саме з віроповчальної спадщини вона візьме з собою у прийдешню добу і що залишатиме у минулому. Глобалізація викликає спротив, релігії прагнуть до проведення жорстких, часом непроникних демаркаційних ліній між собою, до збереження й нових форм маніфестації власної унікальності і неповторної самототожності.

Друга, зворотна, тенденція, також викликана до життя глобалізацією і полягає у творенні транснаціональних ідентичностей й глобальних релігійних феноменів, в яких асимілюються партикулярні віровизнаневі відмінності. Ця тенденція стала очевидною ще у XIX ст., коли Захід зіткнувся з життєздатними і несхильними до вестернізації релігійними культурами Сходу. Результатом цього зіткнення став, наприклад, „глобальний буддизм”, „буддизм взагалі”, перетворення зароджуваною глобальною свідомістю певних відокремлених традицій, за словами російського буддолога

О.Агаджаняна, на свій власний референт – позаконтекстний, транснаціональний, насправду глобальний продукт. Приблизно теж саме можна сказати про індуїзм. Лише жменька індійців – представників вищих каст мали уявлення про Бхагават-Гіту чи Веди аж до XVIII ст., коли ці джерела були перекладені британськими вченими і представлені індійцям як священні тексти „індуїзму”. Але вже у XIX ст. рух, спрямований на реформування „індуїзму”, відродження його втраченої слави, став швидко розвиватися і набирати трансетнічного і дедалі більш глобального масштабу.

I, нарешті, третя тенденція – це формування достатньо потужної інтелектуальної традиції – як філософської, так і теологічної, - спрямованої на створення моделей переплавлення релігійної різноманітності на релігійний плюралізм, вироблення нової глобальної світової етики. Для неї, крім усього іншого, плюралізм розгортається не лише по горизонталі, а й по вертикалі, тобто охоплює історію, яка є не застиглими скрижалями, а відкритою книгою – не написаною, а такою, що пишеться. І якщо Бог обрав, до прикладу, один з народів, він може робити це знов і знов [Greenberg Irving. *Covenantal Pluralism // Journal of Ecumenical Studies*. -1997. Vol. 34. -Issue 3. - P. 425].

Ця тенденція пробиває собі шлях у дуже жорсткій боротьбі з релігійним ексклюзивізмом, зверхністю і ворожістю до „інших”. Сили сторін виглядають нерівними: з одного боку – тисячолітні стереотипи, колективна пам’ять, обтяжена за давними образами, ідеологічні машини цілих держав і розвинуті теологічні школи. З іншого – лише не надто широке коло інтелектуалів, які, до того ж, нерідко є маргіналами для „своїх” релігійних традицій (як-от, автор проекту глобального етосу Г.Кюнг, якому було заборонено викладати в католицьких університетах теологію). Але саме це вузьке коло здатне генерувати найбільш продуктивні і найбільш морально виправдані концепції релігійного розвитку планети [Див. зокрема: Kung Hans and Kuschel Karl-Josef eds. *A Global Ethic*. -New York: Continuum, 1993; *A Global Ethic: The Declaration of the Parliament of the World’s Religions / Ed. by H. Kueng and K.-J. Kuschel*. -New York: Continuum, 1995; Swidler Leonard, Mojzes Paul. *The Study of Religion in an Age of Global Dialogue*. - Philadelphia: Temple University Press, 2000].

КОНФЕСІЇ У ВИДРУКАХ ВІДДІЛЕННЯ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА (1996-2009 рр.)

ХРИСТІЯНСТВО (загальний контекст)

- Християнство: контекст світової історії та культури. Наук. збірник. За ред. А.Колодного і П.Яроцького. – К., 2000.
- Християнство і культура. Наук. збірник. За ред. А.Колодного і А.Гудими. – К.-Тернопіль, 1998.
- Християнство в контексті історії і культури України. Наук. збірник. За ред. А.Колодного, П.Яроцького і О.Сагана. – К., 1997.
- Християнство і духовність. Наук. збірник. За ред. А.Колодного. – К., 1998.
- Християнство і національна ідея. Наук. збірник. За ред. А.Гудими і А.Колодного. – К.- Тернопіль, 1999.
- Павленко П.Ю. Етнічне та універсальне в ранньому християнстві: засади, особливості, тенденції. Монографія. – К., 2009.
- Українська Церква між Сходом і Заходом. Наук. збірник. За ред. П.Яроцького. – К., 1999.
- Християнство і особа. Наук. збірник. За ред. А.Колодного і А.Гудими. – К.- Тернопіль, 2000.
- Християнство і проблеми сучасності. Наук. збірник. За ред. А.Колодного і П.Яроцького. – К., 2000.
- Християнство і мораль. Наук. збірник. За ред. А.Колодного і А.Гудими.– К.-Тернопіль, 2001.
- Павленко П.Ю. Платон і християнство. Монографія.– Біла Церква, 2001.
- Павленко П.Ю. Ісус Христос – постать історії. Монографія.– Біла Церква, 2002.
- Київська традиція і Східний обряд в українському християнстві. Наук. збірник. За ред. А.Колодного і А.Гудими. – К.-Тернопіль, 2004.
- Християнство доби постмодерну. Наук. збірник. За ред. А.Колодного. – К., 2005.
- Християнське милосердя і світська емпатія: деонтологічний аспект. Наук. збірник. За ред. А.Гудими і А.Колодного.– Київ-Тернопіль, 2005.
- Українське християнство: історія трагедій і сьогодення. Наук. збірник. За ред. А.Гудими і А.Колодного. – К.-Тернопіль, 2006.
- Історія християнської церкви на Україні. Колект. монографія. За ред. О.Онищенка. – К., 1991.
- Кондратик Л., Кондратик О. «Українське християнство» Михайла Грушевського. Монографія. – К.-Луцьк, 2006.
- Желовага А.С. Антропологічна природа християнства. Монографія. - К., 2008.

КАТОЛИЦИЗМ

- Католицизм в Україні. Колект монографія. За ред. П.Яроцького. – К., 2001.
- Україна-Ватикан: українсько-ватиканські відносини в контексті суспільних і міжконфесійних проблем. Наук. збірник. За ред. П.Яроцького, С.Кияка і Л.Филипович.– К.-Івано-Франківськ, 2008.
- Україна-Ватикан: контекст культурно-цивілізаційного діалогу – історія і сучасність. Наук. збірник. За ред. П.Яроцького, Л.Филипович, С.Кияка і О.Недавньої. - К., 2009.
- Недавня О.В. Греко-католицизм в контексті духовного самовизначення українців між християнським Сходом і Заходом. Монографія. – К., 2000.
- «Берестя- 1596» в контексті історії українства. Наук. збірник. За ред. А. Колодного і А.Гудими. – К.-Тернопіль, 1996.
- Кияк С.Р. Ідентичність Українського католицизму: генезис, проблеми, перспективи. Монографія. – Івано-Франківськ, 2006.

ПРАВОСЛАВ'Я

- Саган О.Н. Вселенське Православ'я: суть, історія, сучасний стан. Монографія. – К., 2004.
- Саган О.Н. Національні прояви православ'я: український аспект. Монографія. - К., 2001.
- Українське Православ'я. Колект. монографія. За ред. П.Яроцького. – К.,1997.
- Православ'я в Україні. Колект. монографія. За ред. А.Колодного і В.Климова. – К., 1999.
- Історія православної Церкви в Україні. Колект. монографія. За ред. А.Колодного і П.Яроцького. – К., 1997.
- Надтока Г.М. Православна Церква в Україні (1900-1907 роки). - К.,1998.
- Колодний А.М., Бодак В.А. Український Східний обряд. – К., 1996.
- Климов В.В. Українські православні монастирі та чернецтво: позиція в національній історії. Монографія.– К., 2008.
- Феномен Петра Могили. Колект. монографія. За ред. В.Климова. - К., 1996.
- Петро Могила і сучасність. Наук.збірник. За ред. А.Колодного і В.Климова.– К., 1996.
- Петро Могила: богослов, церковний і культурний діяч. Наук. збірник. За ред. А.Колодного і В.Климова. – К., 1997.
- Климов В.В. Святитель Димитрій (Туптало). Монографія. – Львів, 1996.
- Колодний А., Кирюшко М., Филипович Л. Митрополит Іларіон (Огієнко). Монографія. – Львів, 1993.

- Огієнківські читання. Наук. збірник. За ред. А.Колодного та ін. - К., 1997.
- Арсен Річинський – ідеолог Українського Православ'я. Наук. збірник. За ред. А.Колодного, А.Гудими і П.Мазура. – К.-Тернопіль, 1998.
- Арсен Річинський і проблеми Помісної Української Церкви. Наук. збірник. За ред. А.Колодного і А.Гудими. –К.-Тернопіль, 2008.
- А.Річинський. Проблеми української релігійної свідомості. За наук. редакцією А.Колодного. – К.-Тернопіль, 2000, 2007.
- Шугаєва Л. Православне сектантство в Україні: особливості трансформацій. Монографія. – К., 2007.
- Марголіна І. Кирилівська Церква. Монографія. – К., 2001.

ПРОТЕСТАНТИЗМ

- Протестантизм в Україні. Колект. монографія. За ред. і авторства П.Яроцького. – К., 2002.
- Пізній протестантизм. Колект. монографія. За ред. і авторства П.Яроцького. – К., 2007.
- Черенков М. Європейська Реформація та український євангельський протестантизм (генетико-типологічна спорідненість і національно-ідентифікаційні виміри).Монографія. – К., 2008.
- Докаш В.І. Кінець світу: еволюція протестантської інтерпретації. Монографія. - К.-Чернівці, 2007.
- Сітарчук Р. Адвентисти сьомого дня в українських землях у складі Російської імперії. Монографія. – К.-Полтава, 2008.

ІСЛАМ

- Буття ісламу в Україні і світі: історія і сьогодення. Наук. збірник. За ред. А.Колодного і О.Сагана. – К.,2004. (УР. -2004. - №31-32).
- Іслам і Євроінтеграція. Наук збірник. За ред. А.Колодного і О.Сагана. – К., 2006.

НОВІ РЕЛІГІЙНІ ТЕЧІЇ

- Филипович Л.О. Нові релігійні течії та організації в Україні. – К., 1997.
- Филипович Л., Дудар Н. Нові релігійні течії України:огляд, документи, переклади. Монографія. – К., 2001.
- А.Колодний. Церква Ісуса Христа Святих останніх днів. - К., 2001, 2009.
- Нові релігійні рухи в Європі і в Україні. Наук. збірник. За ред. І.Бондарчука і А.Колодного. – К., 2006.
- Нові релігії в сучасній Україні. Наук. збірник. За ред..А.Колодного і Л.Филипович.– К., 2000.
- Нові релігії України. Колект. монографія. За редакторства і авторства А.Колодного. – К., 2010.
- Єленський В., Саган О. Саентологія в Україні. Монографія. – К., 2004.

РІДНОВІРСТВО

- Лобовик Б.О. Вірування давніх українців та їх пращурів. Монографія. – К., 1996.
- Дохристиянські вірування. Прийняття християнстваю. Колект. монографія. За ред. Б.Лобовика. –К., 1996.
- А.Колодний. Рідна Українська Національна Віра. – К., 2002.

КОНФЕСІЙНЕ ЖИТТЯ УКРАЇНИ

- Конфесійне багатоманіття України в контексті її духовного і національного відродження. Наук. збірник. За ред. А.Колодного і А.Гудими. – К.-Тернопіль, 2007.
- Екуменізм і проблеми міжконфесійних відносин в Україні. Наук. збірник. За ред. А.Колодного, П.Яроцького і О.Сагана. – К., 2001.
- Сучасна релігійна ситуація в Україні. В 2-х вип. За ред. П.Косухи. – К., 1994.
- Актуальні питання міжконфесійних взаємин в Україні. Наук. збірник. За ред. А.Колодного. - К., 2005.
- Релігія і Церква років незалежності України. Колект. монографія. За редакторства і авторства А.Колодного. – К., 2003.
- Стоколос Н. Конфесійно-етнічні трансформації в Україні. Монографія. – К., 2003.
- Релігія і Церква в сучасних українських реаліях. Наук. збірник. За ред. А.Колодного і І.Попова. – К., 2007.
- Україна релігійна. Книга перша: Стан релігійного життя в Україні. За ред. А.Колодного. – К., 2008.
- Україна релігійна. Книга друга: Прогнози релігійного життя України. За ред. А.Колодного. –К., 2008.
- Колодний А.М. Україна в її релігійних виявах. Монографія. – Львів, 2005.
- Колодний А.М. Релігійне сьогодення України. Вибрані твори. – К., 2009.
- Шевченко В.В. Україна духовна: події, постаті, явища. Монографія. - К., 2008.
- Литвинов В.Д. Україна в пошуках своєї ідентичності (XVI-XVII століття). Історико-філософський нарис. –К., 2008.
- Гаюк І. Вірменська Церква в Україні. – Львів, 2002.