

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



## Українське релігієзнавство

№54

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

\*Видається щоквартально з 1996 року.

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

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

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

E-mail: cerif2000@gmail.com

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

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

\*Подані рукописи рецензуються, не повертаються.

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

\*Редакція не вступає в листування з автором.

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

\*Усі права застережені (с)

# Українське релігієзнавство

Редакційна колегія:

А.Колодний, доктор філософських наук  
(головний редактор)

Л.Виговський, доктор філософських наук

М.Закович, доктор філософських наук

О.Нельга, доктор соціологічних наук

П.Панченко, доктор історичних наук

М.Пірен, доктор соціологічних наук

О.Саган, доктор філософських наук

Р.Сітарчук, доктор історичних наук

Н.Стоколос, доктор історичних наук

О.Уткін, доктор історичних наук

Л.Филипович, доктор філософських наук

М.Чурилов, доктор соціологічних наук

В.Шевченко, доктор філософських наук

П.Яроцький, доктор філософських наук

П.Павленко, доктор філософських наук  
(відповідальний секретар)

*Рекомендовано до друку*

*вченою радою*

*Відділення релігієзнавства*

*Інституту філософії*

*імені Г.С. Сковороди НАН України,*

*Протокол №12 від 29 червня 2010 р.*

© Українська Асоціація релігієзнавців, 2010

© Відділення релігієзнавства Інституту філософії  
імені Г.С. Сковороди НАНУ, 2010

© Автори статей

## ЗМІСТ

### 1. ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ

<i>В.Климов (Київ)</i> . Західноєвропейський скептицизм й інакодумання як інтелектуальний поступ (релігієзнавчий аспект). .....	5
<i>О.Горкуша (Київ)</i> . Теоретико-гносеологічне розуміння релігійної свідомості Б.Лобовиком. ....	16
<i>А.Яковенко (Луганськ)</i> Особливості екклезіологічної діалектики М.Тарєєва. ....	24
<i>Г.Христокін (Київ)</i> . Вчення про богопізнання в інтелектуальному інтуїтивізмі Г.Флоровського. ....	31
<i>І.Папаяні (Донецьк)</i> . Конструювання релігійної ідентичності: теоретично-релігієзнавчий аналіз. ....	40

### 2. КОНФЕСІОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ

<i>П.Яроцький (Київ)</i> . Католицька концепція інтегрального розвитку людства як вияв взаємовідношення сакрального і секулярного в глобалізованому світі. ....	49
<i>Ю.Недзельська (Київ)</i> . Богословське осмислення життя православних мирян в суспільстві. ....	64
<i>А.Олексенко (Київ)</i> . Соціально-психологічні чинники та адаптативний потенціал неохристиянських культів: український контекст. ....	71
<i>О.Козерод (Київ)</i> . Історія та сучасність релігійного антисемітизму: найновіша англomовна історіографія проблеми. ....	78
<i>С.Гераськов (Донецьк)</i> . Релігійно-філософська складова японських будо (на приклади Айкідо). ....	88

### 3. ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ

<i>П.Павленко (Київ)</i> . Іудей Ісус із Назарету – засновник месіансько-есхатологічної гілки іудаїзму. ....	95
<i>Н.Недзельська (Херсон)</i> . Проблема свободи жінки в богословських концепціях авраамістичних релігій. ....	107
<i>М.Черенков (Київ)</i> . Християнські виміри демократії в історії західної цивілізації і історіософські роздуми релігієзнавця. ...	112
<i>М.Галіченко (Херсон)</i> . Проблема симфонії держави та церкви крізь призму ідеологеми «Москва – Третій Рим». ....	118

#### 4. ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ В УКРАЇНІ

<b>В.Шевченко</b> ( <i>Київ</i> ). Візити патріарха Московського і всія Русі Кирила в Україну як іспит її громадян на духовно-історичну зрілість. ....	125
<b>С.Ковиуняк, М.Заставецький</b> ( <i>Івано-Франківськ</i> ). Ідейно-змістовні акценти іконопису періоду українського бароко. ....	136
<b>Р.Шеретюк</b> ( <i>Рівне</i> ). Набутки чину св. Василя Великого в освітньо-виховній галузі та ставлення до них російського самодержавства наприкінці XVIII – в першій третині XIX століття. ....	147
<b>О.Буравський</b> ( <i>Житомир</i> ). Римо-католицьке духовенство Правобережної України в умовах репресивної політики російського самодержавства в 30-х рр. XIX століття. ....	158
<b>В.Ніколаєнко</b> ( <i>Полтава</i> ). Методи і засоби боротьби з релігійними громадами протестантів у 50-60-х роках XX століття в Україні. ....	166
<b>SUMMARY</b> .....	175
<b>ДО ВІДОМА АВТОРІВ</b> .....	176
▪ Правила оформлення статей.....	176

*В.Климов* \* (м. Київ)

УДК 1, 14; 3, 32, 322

## ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКИЙ СКЕПТИЦИЗМ Й ІНАКШЕДУМАННЯ ЯК ІНТЕЛЕКТУАЛЬНИЙ ПОСТУП (релігієзнавчий аспект)

*Незважаючи на спрощені, поверхові, назагал негативні, хоча й розхожі характеристики середніх віків як «темних», «глухих», схоластичних, ортодоксально-догматичних, якими наділяли цей історичний період надто прямолінійні й необ'єктивні наступники, саме середньовіччю наступні етапи цивілізаційного розвитку і, зокрема епоха Відродження, мають бути зобов'язані своїми успіхами в осмисленні людиною свого місця і значення в історії, піднесенні активного, творчого потенціалу людини, у виробленні нею понять рівності, свободи, людської гідності, світоглядних та моральних цінностей, у формуванні інститутів власності, держави та нації; досягненнями в науці, культурі, техніці, праві, освіті, медицині, видавничій справі, географії, астрономії, становленні національних мов, поступовій диференціації релігійно-церковної і нерелігійної компетенції та ін.*

**Основний зміст статті.** В умовах існування на європейському континенті десятків і сотень світських держав, часто надзвичайно подрібнених і слабких, централізовані Святим престолом християнські структури в окремі періоди почували себе настільки впевнено і потужно, що намагалися довічно утвердити себе силою, що стояла над світською владою; остання, за цих обставин могла набути владні повноваження не інакше, як через отримання їх з рук релігійних зверхників: історія фундації Римської імперії Карла I – яскравий тому приклад. У майже суцільно католицькій Західній Європі (в 1492 р. на Піренейському півострові був ліквідований останній потужний опонент християнства – ісламський Кордовський халіфат) встановилася неподільна християнська монополія на ідеологію, устрій життя, духовні цінності та орієнтири, спосіб мислення. Подібно до того, як денний і річний цикл життя середньовічної людини диктувався по містах і селах

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

регулярним церковним дзвоном, так все її буття назагал проходило під знаком релігійних догм, приписів, моральних оцінок, церковних дозволів, поведінських установок.

Однак за всієї неподільності панування релігійного світобачення та світорозуміння, укладу життя, поведінки, цінностей, жорсткого і жорстокого реагування духовно домінуючого християнства та його структур на будь-які прояви інакшесудумання чи інакшебачення, на ознаки недовіри, сумнівів щодо встановлених у суспільстві догматів та ціннісних установок, цей період європейської історії поволі, але з невідворотністю породжував у надрах релігійно-церковного буття свого ідейного опонента – скептичний, критичний погляд на офіційну, освячену авторитетом християнства картину світу, на людське суспільство, роль особи у цьому світі, на панівні ідеали та цінності, на ступінь допустимої свободи людини у християнських координатах, на реальні можливості й межі людини думати і діяти у земному світі.

Парадоксально, але на цьому новому витку історії, людство, багато в чому, забувши про інтелектуальну сміливість стародавніх віків задавати незручні питання («якщо є потойбічний світ, то чому ще ніхто звідти не дав знати про себе?»), розгубивши духовну розкутість, ідейну принциповість й вільнодумство грецької та римської античності (згадаймо Аристотелівське «Платон мені друг, але істина дорожче»), в особі своїх найсміливіших європейських мислителів знову почало ставити «незручні» для домінуючої християнської ідеології питання. Мислителів, які могли дозволити собі засумніватися в істинності теологічних тлумачень традиційних догм чи біблійних положень, скептично поставитися до звичної практики посередницької присутності кліру у ланці зв'язку віруючого з Богом, піддати сумніву твердження про цілковито залежне від Бога становище людини і абсолютно пасивну роль останньої, як не дивно, дало саме релігійне середовище. У представників чернечих корпорацій, викладачів духовних і нецерковних навчальних закладів, найбільш освіченого кліру поволі з'являлися сумніви у неподільній правоті чи істинності окремих релігійно-церковних установок, догматичних положень, символів, уособлень, основоположних текстів, відверто або приховано скептичне ставлення до аргументації служителів християнської ідеології, до авторитетності їх ідеологічних виразників – богословів, проповідників, священників; непоодинокі спроби критично налаштованих представників вченого чернецтва чи кліру співставляти декларовані християнством постулати, рішення соборів, папських енциклік і реалії релігійно-церковного буття.

Причин зародження і розвитку скептично-критичних поглядів у середовищі, що своїми головними завданнями мало б виконання богословсько-апологетичних, богословсько-освітніх, герменевтичних функцій, на нашу думку, кілька. Серед них:

- традиція латентного чи напівлатентного існування опонуючих офіційним приписам та установкам, скептичних, критичних

поглядів у середовищі релігійно-інтелектуальних спільнот, що, в залежності від соціально-політичних, правових та релігійно-церковних умов у суспільстві, більшою чи меншою мірою успадковувалася наступними поколіннями мислителів, стаючи базою для подальшого розвитку скептично-критичного способу реагування на реалії існуючого суспільства та релігійно-церковної сфери і зумовлюючи духовно-інтелектуальний поступ цього суспільства;

- поволі наростаюче впродовж середньовіччя падіння впливу християнських структур на тлі дедалі успішніших намагань європейських монархій звільнитися від всесилля римських пап і надмірної церковної опіки;
- тривало панівне становище християнської церкви в Європі, що в умовах духовного монополізму вихолостило в ній прагнення до розвитку, здатність самокритично ставитися до себе як земної інституції, призвело до помилкового переконання, що запорука власного монополізму – в ідеалізації консерватизму, ортодоксії і догматизму, жорсткого придушення інакшесудмання і вільнодумства;
- реальні суперечності доктринального та концептуального характеру в християнському віровченні, богословсько-інтерпретаційному сегменті, у відносинах із світською владою, церковно-структурній та практично-обрядовій сферах діяльності християнської церкви, що все очевидніше ставали об'єктами скепсису, недовіри, критичного ставлення;
- зміни в характері європейської громадської думки, яка, назагал не ставлячи під сумнів власне християнство, його ідейно-догматичний, морально-ціннісний компендіум, ставала більш скептично, критично налаштованою до церковних структур та кліру під впливом невідповідностей між декларованими християнськими приписами і досить факультативним їх дотриманням християнськими ієрархами, духовенством, чернецтвом, частиною віруючих;
- формування в середовищі високоосвіченого чернецтва та кліру інтелектуального ядра, яке, спираючись на широку джерельну базу (у тому числі апокрифічні, еретичні твори, інші заборонені церквою джерела), володіючи мовами, маючи в монастирях прийнятні умови для творчості, поширення своїх поглядів та переконань, нерідко перебуваючи під захистом впливових патронів з числа аристократичних чи королівських родин, могли дозволити собі погляди, що не зовсім вкладалися в прокрустове ложе офіційно-церковних установок та теологічних інтерпретацій.

З кращих і досить щирих міркувань повернення до витоків християнства, поліпшення, вдосконалення християнської системи

світобачення і світорозуміння, вдумливого ставлення до біблійних текстів, з метою попередження наскоків противників християнства в особі язичників, єретиків, іновірців та інших ці мислителі пропонували конкретні шляхи і засоби щодо вдосконалення тлумачень релігійних ідей, догм, концепцій, більш досконалі і адекватні оригіналам переклади головної книги християнства – Святого Письма; змістовніші, адекватніші часу й конструктивніші, на думку нового покоління мислителів, тлумачення походження світу, світобудови, характеру взаємозв'язку Бога і людини, можливостей людської активності і волі; пропонували свою інтерпретацію співвідношення знання і віри, благочестя, богопізнання, людського самовдосконалення як наслідування Христа та ін.

Церква скоріше інстинктивно, спираючись на вивірені віками позиції традиційної ортодоксії, з міркувань запобігаючого захисту своїх догматичних та канонічних засад, їх непорушності, від початку з насторогою поставилася до пропозицій своїх вчених adeptів таким способом і на такому шляху прислужитися релігійно-церковній інституції. Ретроспективний аналіз становлення та розвитку скептичної, критичної, вільної від ортодоксії та догматизму європейської думки засвідчує, що християнська церква небезпідставно підозрювала у подібних інтелектуальних новаціях потенційну загрозу своєму монополізму – церковно-владному, ідеологічному, духовному, світоглядному, морально-психологічному, культурному, освітньому. Вже своїми сумнівами, скептичним ставленням до релігійно та церковно усталеного, допуском іноваріатності, самою, по суті крамольною, думкою про можливість перегляду, реформування непорушного, віками недоторканного ці мислителі розхитували старанно вибудований моноліт панівного в Європі та поза її межами християнського світоустрою й світобачення, закладали підмурок майбутнього менш догматизованого бачення світу і людини в ньому, робили крок у напрямі допуску і узвичаєння інакшесудання, створювали передумови для поступового звуження тотальної присутності релігії та церкви в суспільстві та людській свідомості.

Багато в чому латентний поступ через скептицизм у бік свободи мислення й інакшесудання відбувався досить повільно навіть для загалом-то неенергійного, неспішного, незмагального середньовіччя. На відміну від часів античності з їхньою поліконфесійністю та багатобожжям, певним плюралізмом думок, віросповідною терпимістю та свободою, критично або й вільнодумно налаштовані мислителі середньовіччя і, зокрема Передвідродження та Відродження, діяли вже в умовах універсального панування християнських цінностей і установок, супутнього ідеологічній та духовній монополії релігійного пресингу, мали перед собою потужних опонентів в особі християнства, церкви, розгалужених, але чітко централізованих церковних структур, армії богословів та духовенства, нерідко релігійно узалежнених університетів, шкіл, широкої мережі монастирів як центрів ортодоксальної й догматичної думки та ін. Нагадаємо, зокрема, що вже в XI–XIII ст. лише одна структура релігійно-церковної



системи – монастирі – охоплювала християнськими впливами практично всю Європу. Один з найбільших на континенті монастирських комплексів – Клонійське абатство включав понад 1000 католицьких монастирів, близько 20 тис. ченців, а за своїм економічним та людським потенціалом істотно перевищував ресурси папи Римського [Лінч Джозеф. Середньовічна церква. – К, 1994. – С. 156, 262], маючи по суті безмежні можливості контролювати і формувати усі сфери людської життєдіяльності і, в першу чергу, духовну практично на всьому континенті.

Для людини середньовіччя християнські приписи та оцінки були тотально присутні скрізь – в душі, сім'ї, людських відносинах, суспільстві, державі, світобудові; під релігійними гаслами і цілями засновувалися міста, велася колонізація, військове захоплення нових територій, розвивалися фінансово-господарські, соціальні й міждержавні відносини, здійснювалися наукові відкриття і освоєння сільськогосподарських угідь; в релігійних координатах розвивалися мораль, філософія, культура, мистецтво і вдосконалювалася сама особистість. Релігія, церква, богослов'я для середньовічної людини утворювали ту, за словами А.Гуревича, загальнозначущу знакову систему, в термінах якої члени феодального суспільства тільки й усвідомлювали себе і свій світ, віднаходили в ній обґрунтування й пояснення свого існування [Гуревич А. Категории средневековой культуры. – М., 1980. – С. 11].

Однак як би там не було, паростки скептичного, недогматизованого, інакше- і вільнодумного, а згодом критичного світобачення, світосприйняття і мислення при цьому вперто пробивалися у всіх сферах людської життєдіяльності: філософській, теологічній, політичній, науковій, релігійно-церковній, моральній, мистецькій, народно-побутовій. Незважаючи на всеохоплюючі християнські імперативи, на вагомість релігійно домінуючої громадської думки, жорстку реакцію церковно-релігійних та владних структур, репресивні заходи щодо інакшесудання, проява скептичного ставлення до панівних церковно-релігійних установок йшла по наростаючій. Цілковито перебуваючи у суто релігійній площині, ці вияви скептичного ставлення до релігійно непорушного і недоторканного появлялися спочатку в головах окремих мислителів, ставали темами полеміки у дружньому листуванні, пізніше перетворювалися на предмет обговорення в гуртках однодумців, незважаючи на заборону подібних зібрань. Це вже значно пізніше – в XVIII–XX ст. християнство скорегувало свою позицію світоглядної нетерпимості, а в середні віки недопущення інакшесудання побутувало як органічна позитивна ознака релігійної принциповості, запорука чистоти християнства, як прояв зрозумілої непримиримості до ворогів церкви і т. п.

Умови ідейної й ідеологічної інтолерантності диктували й відповідні за формою та змістом вияви неформального, неофіційного мислення скептично мислячих, інакше думаючих, тих хто сумнівався, – несміливі, з оглядкою, нерідко анонімні, метафоричні, з побоюваннями бути звинуваченим у ересях,

у замаху на основоположні духовні засади, з численними запевненнями любові до своєї віри, у вірності християнству, з неодмінними присвятами впливовим патронам, сильним світу цього.

Середньовічний скептицизм не був тотожним скептицизму античному. Тим більше – античній *школі* скептицизму, оскільки духовні, ідеологічні, суспільні, церковно-релігійні умови середніх віків диктували інші допустимі і прийнятні прояви скептицизму: античний скептицизм як заперечення можливості усталених суджень, як скептицизм релятивістський концептуально суперечив середньовічній духовності з її незмінним, усталеним компендіумом християнських положень як істин останньої інстанції, що не могли бути піддані сумніву, запереченню чи позначені ступенем вірогідності. Підозра в скептицизмі, звинувачення в недовірливому ставленні до канонізованого в середні віки були такими ж оціночно вбивчими, як і звинувачення в ересі (доля П'єра Абеляра, Арнольда Брешіанського, Сігера Брабантського, Іоана Вікліфа, Яна Гуса, Еразма Ротердамського й інших – переконливі тому приклади).

В умовах античності, еллінізму скептицизм розвинувся від малозмістовного піронізму до значення досить важливої своєю конструктивністю якості усієї грецької філософії. Середньовічний скептицизм, критично засвоївши здобутки філософського скептицизму античності, зокрема концепцію однакової ймовірності істинності і хибності наших уявлень, відносності знань, скепсису щодо можливості пізнання абсолютної істини, але ймовірності наближення до неї та інші, в умовах середньовічних духовних пріоритетів стає істотно скорегованим за сферою, напрямками, об'єктами та способами свого виявлення, суб'єктами реалізації, легітимністю свого існування в умовах панівного християнства.

Беручи це до уваги, водночас зазначимо, що значною мірою середньовічний скептицизм у релігійній сфері – це явище самобутнє, формоване не тільки і, можливо, не стільки богословсько-філософським середовищем відносно розкутих інтелектуалів-вільнодумців, скільки народом, що у масі своїй, як визнають самі богослови та священнослужителі, по-своєму, досить поверхово, приблизно, формально, не дуже зацікавлено, спрощено, а тому назагал неадекватно офіційним установам сприймав християнсько-богословські складнощі трактувань, починаючи від картини світу та його походження і закінчуючи ключовим у релігії Христа Символом віри. Як до всього незрозумілого, але офіційно нав'язуваного церквою, владою, місцевим духовенством та чернецтвом, до християнських тонкощів витлумачення існуючого й неіснуючого народ ставився тривалий час не лише з ритуальною повагою (як до незрозумілого, але церковно і владно санкціонованого), острахом і побоюваннями (адже в кінцевому рахунку йшлося про відповідальність за гріхи), а й з прихованою недовірою, скепсисом, із зрозумілими спробами оцінити релігійні оповіді, настанови та аргументи (особливо в тлумаченні місцевих священно- та церковнослужителів) з позицій життєвого досвіду і здорового глузду. У

зв'язку з цим не можна не згадати потужну за змістом і масштабами проявів середньовічну усну народну творчість Європи, із антицерковно, античернецьки, антимонастирськи спрямованим сміхом і гумором якої не могла нічого вдіяти навіть повновладна релігійно-церковна цензура, а в пізньому середньовіччі – інквізиція. Цей народний пласт скептичних настроїв, що охоплювали не лише релігійну сферу, а й всі інші – політичну (причини війн, ставлення до влади, до інших народів тощо), соціальну (відносини багатих і бідних, соціальна справедливість, рівність, непорушність існуючих відносин між соціальними станами), моральну (соціальні аспекти добра і зла, свобода та її межі та ін.), – був у середньовічному суспільстві, незважаючи на його територіальну розірваність та локальність, вочевидь, значно впливовіший і резонансніший, аніж філософсько-релігійний скептицизм порівняно вузького, елітного кола мислителів. Він слугував не лише індикатором і оціночним критерієм суспільних подій та процесів, а й був джерелом творчої наснаги, інтелектуальної сміливості середньовічних мислителів-скептиків, а згодом – критиків релігійних положень та практик, інакшесудуючих, вільнодумуючих та церковних реформаторів.

Очевидним був дрейф скептицизму з філософської сфери, у якій він переважно розвивався за античності, до релігійної сфери свого застосування і буття у середні віки. Незважаючи на неофіційні, часто не оприлюднені, а нерідко й репресивні (з боку середньовічних владних світських та церковних чинників) умови існування, в найбільш активному інтелектуально тогочасному середовищі – релігійному – скептицизм істотно розширив межі свого втручання та впливу. Своім стартовим скептично-проблемним ставленням до об'єкту сприйняття скептицизм цього періоду інтелектуальної історії створив умови для розвитку конструктивної складової пізнання світу та людини, підготував ґрунт<sup>1</sup> для європейського переходу від бездумного сприйняття готових релігійних істин на рівні пересічного віруючого до їх критичного осмислення і пізнання, до вільнодумства; став важливим кроком до легалізації і наступного унормування такої цивілізаційної ознаки, як інакшесудумання. Скептицизм, сповідуваний широким колом його носіїв, – від університетського чи монастирського мислителя до іронізуючого ремісника або селянина, став свого роду інтелектуально-побутовим підмурком для розгортання реформаційних процесів, наближення доби Гуманізму та Просвітництва.

---

<sup>1</sup> Один із скептично-критичних творів видатного італійського мислителя, філософа-гуманіста, філолога-латиніста Лоренцо Валли, спрямований проти Арістотелівської діалектики, препарованої середньовічною схоластиком, мав у цьому сенсі красномовну назву «Перекопування усієї діалектики разом із засадами загальної філософії» / *Валла Лоренцо*. Перекапывание всей диалектики вместе с основаниями всеобщей философии / *Валла Лоренцо*. Об истинном и ложном благе. О свободе воли / Приложение. – М.: Мысль, 1989 / Памятники философской мысли. *Отв. ред. Горфункель А.Х.* – С. 291–367.

Умови формування і проявів середньовічного скептицизму, на відміну від піронівського скептицизму античності, академічного скептицизму доби еллінізму, були істотно іншими, що зумовило низку його особливостей.

Характерними ознаками релігійного скептицизму середніх віків, доби Передвідродження і Відродження в Європі, на нашу думку, були:

- його існування не як окремої, самостійної, специфічної філософської чи філософсько-богословської школи, чітко означеного філософського напрямку, а як особливість онтологічного чи гносеологічного підходів, як методологія осмислення, первісного реагування окремих, зазвичай енциклопедично освічених, неортодоксальних мислителів на релігійно-догматичні суперечності, усталені релігійні догми та церковні настанови, на виведені за межі переосмислення чи критики богословські концепції, на ортодоксалізовані теологічні інтерпретації, нав'язані чи прийняті імперативи релігійної поведінки, догматизовані моральні норми, канонізовані тексти тощо;
- логічно, раціонально аргументовані сумніви, недовіра, часткове чи повне неприйняття ортодоксальних, догматизованих істин, невіра у віднайдення або досягнення остаточних істин, що мали своїм наслідком (на відміну від агностицизму або малозмістовного чисто піронівського скептицизму) *конструктивну, евристичну* націленість скептично налаштованої людини на подальший пошук і наближення до істини (в першу чергу, у сфері релігійного), перегляд і вдосконалення вже досягнутого, розширення меж пізнаваного і т. п.;
- відмінний від античного періоду об'єкт скептичного ставлення: на місце переважно філософсько-абстрактного об'єкту гносеологічних пошуків піронізму, платонівських Середньої і Нової академій приходять досить конкретизовані об'єкти скептицизму середніх віків та доби Відродження – богословська ортодоксія, догматизм, тривала й дорога обрядовість, обтяжливі для утримання парафіянами церковні структури, біблійні тексти, церковні документи, богословські трактування, особливості фінансування Святого престолу, рівень індивідуальної святості та моральності головних виразників християнських цінностей – від римського понтифіка до рядового ченця та багато інших;
- позиція контрортодоксії, антидогматизму, демістифікації, обґрунтована багато в чому *раціоналістичними* (в межах християнського віровчення) підходами до об'єктів дослідження та аналізу, що розходилася з офіційним, консервативним за характером курсом церкви, суперечила йому і зумовлювала церковну оцінку позицій мислителів-скептиків здебільшого як єретичну;
- просвітительський характер середньовічного скептицизму, в чому знайшло творче відображення і середньовічна рецепція важливої риси античного скептицизму – бути однією з основних властивостей

усієї грецької філософії та літератури, через них позитивно впливаючи на духовний розвиток суспільства [Лосев А.Ф. Культурно-историческое значение античного скептицизма и деятельность Секста Эмпирика // Секст Эмпирик. Соч. в 2-х т. – Т.1. – М., 1976. – С. 57];

- перебування скептично налаштованих філософів, богословів, церковних діячів, університетських професорів, письменників-полемістів *цілком у християнських координатах*, що не передбачало критику, перегляд чи реформування *засадничих принципів християнства*, не ставило під сумнів саму суть релігійних догм, орієнтирів чи цінностей, кваліфікувало цих мислителів-скептиків як лояльних панівній релігії, налаштованих прохристиянськи, хоча й не апологетично. Наочний вияв цієї особливості середньовічного скептицизму – його активна апеляція до біблійних, патристичних джерел як переконливих і вирішальних аргументів у богословських дискурсах, породжених скепсисом;
- націленість середньовічного скептицизму на поліпшення, вдосконалення окремих сторін, аспектів функціонування християнства як найбільш поширеної релігії на європейському континенті, сприяння усуненню очевидних вад практичного християнства (у богословствуванні, обрядовості, проповідництві, ефективності релігійної полеміки, освіти, запровадженні послідовно християнського способу життя, релігійно вмотивованих моралі та поведінки; у подоланні зовнішньої набожності, показного богопочитання, обрядовірства; у піднесенні довіри пастви до християнських ієрархів, кліру та чернецтва тощо);
- найбільш розповсюдженими носіям скептичних настроїв, підходів, способів реагування були здебільшого представники самої християнської (у Західній Європі – переважно католицької) церкви – від рядових ченців до діячів римської курії і кардиналів, що мало свої причини для внутрішньоцерковного скепсису (більші можливості цих представників церковної спільноти для узагальненого, масштабного бачення релігійно-церковних вад на всіх рівнях, їх широка інформованість, високий ступінь освіченості, знання мов, доступ до джерельної, у тому числі закритої бази – монастирських скрипторіїв, книгосховищ, бібліотек, архівів; творчі зв'язки релігійних інтелектуалів різних країн, можливість вільного пересування по Європі і знайомства з духовними настроями у регіонах; обізнаність не лише з офіційними, а й неофіційними оцінками стану справ у церкві, членство в закритих або напівзакритих гуртках інтелектуалів-гуманістів; наявність матеріальних умов, вільного часу для дослідницьких і творчих занять та ін.).

Якщо узагальнено представити найбільш активно розроблювані напрями скептичного осмислення релігійно-церковної, богословської, філософсько-богословської, морально-релігійної, державно-церковної, канонічно-правової та іншої проблематики мислителями XIV–XVI ст., то ними були:

- спроби більш точного перекладу текстів Нового Завіту і всього біблійного кодексу на латинську, а згодом – на національні мови, породжені скепсисом щодо якості існуючого перекладу грецького оригіналу за всієї поваги до авторитету св. Ієроніма та інших перекладачів Вульгати (результатом таких скептичних підходів став творчий доробок з цих питань Лоренцо Валли, Еразма Ротердамського, Мартина Лютера та ін.); яскравим свідченням творчих потенцій скептичного сприйняття не лише існуючих перекладів канонічних текстів, а й інших церковних джерел було, зокрема, історико-лінгвістичне дослідження достовірності так званої Дарчої грамоти Костянтина», здійснене Л. Валлою (1439 р.) [Валла Лоренцо. Рассуждение о подложности так называемой Дарственной грамоты Константина; Дарственная Грамота Константина, как она дана в декрете Грациана // Итальянские гуманисты XV века о церкви и религии. Приложение. – М., 1963], що підштовхнуло інших європейських вчених до аналогічних досліджень;
- сумніви в правильності богословського і церковного витлумачення співвідношення віри і знання, пропозиції переглянути традиційну католицьку інтерпретацію взаємозв'язку і взаємовпливів цих сфер людського буття;
- недовіра, сумніви в універсальності і конструктивності схоластичного методу, релігійного догматизму, на яких базувалася вся середньовічна система світобачення і світорозуміння, логіка католицької теології та філософії, середньовічна освіта й просвітництво, християнські проповідництво й полеміка;
- скептичне ставлення до традиційного в католицькій церкві тлумачення характеру зв'язку людини і Бога, Божої благодаті і людської свободи волі, ініціативи його перегляду і переосмислення в частині потенціалу людської активності, свободи волі, моральної відповідальності людини за свої вчинки, співвіднесених з Божою благодаттю;
- скепсис щодо теократичних прагнень католицької церкви в особі римських понтифіків, їх намагань повною мірою досягнути не лише церковну, а й світську владу;
- скептично-критичне ставлення до освячених католицькою традицією авторитетів, особливо до поглядів та позицій представників офіційної теології: в позиції мислителів-скептиків щодо цієї проблеми критичне ставлення до церковних авторитетів

- логічно корелюються з можливістю незалежного і вільного мислення, справжньою науковою творчістю;
- сумніви в адекватності існуючої католицької обрядовості суті первісного християнства, що з подачі церковних структур розрослася, підмінивши живе духовне спілкування віруючого з Богом обрядовіством, марновіством тощо;
  - скептичне сприйняття лицемір'я, демонстративної побожності практикуючого духовенства, чернецтва, церковних ієрархів, в середовищі яких, на думку мислителів-скептиків, відбувалися процеси відходу від справжнього благочестя, від християнських вимог про послух, бідність, нестяжательство, дівство (безшлюбність), що зрештою призвело до моральної кризи, деградації, розкладу самого інституту головних проповідників християнської моралі – «породи людей... ненависної всім» [Роттердамський Еразм.. Похвала Глупоті, або Похвальне слово Дурості, виголошене Еразмом Роттердамським. Домашні бесіди. – К., 1993. – С. 75];
  - сумніви в правомірності освячення церквою соціальної нерівності, переконаність у благородстві людини, що визначається не знатним походженням, а високою освітою, інтелектом, добрим вихованням; утвердження права людини на рівність, свободу, гідні умови існування;
  - скептичне ставлення до тогочасного релігійного тлумачення війн, переростання антивоєнного скепсису у широко трактований пацифізм;
  - якісна трансформація скептицизму щодо деградуючого католицького чернецтва та духовенства у критику власне інституту духовенства, у сформування ідеї про недоцільність існування цієї ланки загалом і можливість безпосереднього спілкування віруючого з Богом.

Існували й інші напрями скептичного сприйняття і переосмислення традиційно-релігійного витлумачення проблем у релігійній сфері.

Таким чином, європейське середньовіччя дає чимало переконливих прикладів побутування в суспільстві скептичної ментальності, скептичного характеру реагування на релігійний авторитаризм та догматизм, на нав'язаний церквою і теологічною думкою схоластичний спосіб мислення. Культура центральних століть середньовіччя (X–XIII ст.) засвідчує на різних соціальних рівнях непоодинокі вияви фактів неприйняття на віру цілої низки ключових християнських догм, канонів та доктрин, релігійно мотивованого способу поведінки; проявів скептично-критичного реагування на церковно-теологічні установки сприймати сакральні джерела як незаперечні, позакритичні, що не підлягають перегляду і можуть бути прийняті тільки як істини останньої інстанції. Йдеться, насамперед, про появу в середовищі європейських інтелектуальних еліт (представників освіченого чернецтва,

ієрархії, магістрів та професорів університетів, церковних і світських нецерковних навчальних закладів, освіченої феодальної верхівки, багатих міських жителів) вчених особистостей, особливо з числа теологів, філософів, істориків, логіків, мовознавців, які вже вважали нормальним «досліджувати те, що благочестивий розум сприймає через живу віру». Їх не влаштовувала церковна установка, коли «віра благочестивих» лише «вірить, а не розмірковує»; вони погоджувалися вірити лише тому, що «дослідили раніше з допомогою розуму» [Письмо Бернара Клервоского кардиналу и канцлеру Гаймерику. Письмо № 338 // Абеляр Петр. История моих бедствий. – М., 1959. – С.150]. Ці *інакше думачі* освічені особистості не були матеріалістами чи атеїстами, вони прилюдно заперечували звинувачення на свою адресу у сповідванні скептицизму і при нагоді всіляко засвідчували вірність християнській вірі й церкві, своє бажання через дослідження зробити віру ще більш переконливішою та досконалішою. Водночас, спираючись на свої високі професійні знання в певних галузях науки (теології, філософії, історії, логіки, мовознавства, перекладі та ін.), такі мислителі прагнули у пізнанні предмету, спираючись на спадок своїх вчених попередників доби античності, патристики, йти далі, поступово розширюючи межі досліджень, вдосконалюючи методи та підходи в пізнанні досі непізнаного. Логіка інтелектуального поступу з невідворотністю привела до думки включити в об'єкт професійних досліджень саму область сакрального.

За такого скептично-критичного підходу ареал остаточних, викінчених, непідсудних науковому аналізу релігійних істин, до яких відносили переважно істини догматичні, істотно звужувався, а компендіум життєвизначальних релігійних догматів сприймався вже не таким духовно монолітним і переконливим.

*О.Горкуша\** (м. Київ)

УДК 1, 13-14

## ТЕОРЕТИЧНО-ГНОСЕОЛОГІЧНЕ РОЗУМІННЯ РЕЛІГІЙНОЇ СВІДОМОСТІ Б.О. ЛОБОВИКОМ

*Розмірковуючи сьогодні про науковий внесок такого видатного українського релігієзнавця, яким є професор Б.О. Лобовик, ми не можемо не звернути увагу на незмінну актуальність тих фундаментальних його ідей, що стосуються як гносеологічної природи релігії, так і структури релігійної свідомості. Справедливо названий “творцем в Україні наукової школи з гносеології релігії”, цей видатний вчений залишив нам цілий ряд*

\* Горкуша О.В. – кандидат філософських наук, науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.



*методологічно-теоретичних засобів для наукового вимірювання об'єктивних параметрів релігійної свідомості, використання яких робить сучасне дослідження тих процесів, що відбуваються як в релігійній свідомості, так і з релігією в сучасному світі, адекватним дійсності в її раціональному осягненні та продуктивним у виявленні сутнісних причин трансформацій у цій сфері через аналіз змістовно-сислового наповнення релігії.*

**Основний зміст статті.** Визначаючи зміст головної категорії релігієзнавства – *релігії*, Б.О. Лобовик наголошував на тому, що її предметне поле «включає в себе не лише універсальні схеми релігійного комплексу, а й суб'єкт-об'єктне релігійне відношення, умови існування релігійності, її функціонування в суспільстві, роль у житті особи ..., охоплює всю цілісність системи “людина-релігія”» й постає у різних дослідницьких вимірах. [Лобовик Б. Релігія як феномен і категорія релігієзнавства // Українське релігієзнавство. - 1996.- №4. - С. 3-12.]. Отже, змістовне наповнення цієї фундаментальної для релігієзнавства категорії може бути варіативним залежно від умов дослідження та інтересів і засобів дослідника. Саме тому надзвичайно важливим є встановлення “осереддя власного змісту релігії”, що забезпечує і визначення сутнісної смислової складової цієї категорії. Ним постає, за переконанням Лобовика Б.О., “надприродне” та “ідея надприродного” (відповідно). Визнання “надприродного” як “осереддя власного змісту релігії” дає можливість здійснити й історичну періодизацію релігії спираючись на такі “критерії «рубрикації» розвитку уявлень про надприродне й буттєвих детермінацій релігійності”, як: “характер уявлень про зв'язок надприродного з природним, спосіб його уособлення, функціональність надприродного, сфера впливу на довкілля, вид сакрального практично-духовного освоєння світу”[Лобовик Б. Проблема періодизації історії релігії // Українське релігієзнавство. - 1996.- №5. - С.3-8].

Спираючись на гносеологічний підхід, Б. Лобовик виокремлює три історичні типи релігії - чуттєво-надчуттєвий, демоністичний та теїстичний. Сама релігія, як форма суспільної свідомості, розглядається ним не ізольовано від пізнавальної і всієї духовної діяльності людства, а впливає із людського пізнання дійсності. Взагалі науковий інтерес Б. Лобовика сконцентровано саме на гносеологічній стороні релігії. У своїй визначній праці “Религиозное сознание и его особенности” (К., 1986) вчений намагається проаналізувати “механізм” гносеологічної можливості з'яви релігійних уявлень та прослідкувати реалізацію цієї можливості в ході історичної еволюції типів уявлень про надприродне. З цією метою він особливу увагу приділяє аналізу буденного й теоретичного в релігійній свідомості, замислюється над специфікою прояву на цих рівнях богословського і “практичного” модернізму й консерватизму, розмірковує щодо взаємовідношення між ілюзорним і реалістичним в свідомості віруючого.

Центральну ідею будь-якої релігійної свідомості утворює уявлення

про надприродне й особливі зв'язки людини з ним. Але “зміст тих чи інших поглядів і уявлень, в тому числі релігійних, залежить не лише від того, що в них відображається, але і як відображається” [Религиозное сознание и его особенности. - С. 25]. Найхарактернішою особливістю гносеологічного релігійного відношення є подвоєння світу на природний та надприродний. Останнє є специфічним відображальним відношенням суб'єкта до предмету вірувань – надприродного. “Під надприродним ми розуміємо той зміст поняття і уявлень, який, будучи фантастичним відображенням, не має собі аналогу в дійсності, але мислиться субстанційним, постає як існуюче реально” [Там само. - С.105]. В реальність надприродного в релігійній свідомості вірять. Відтак віра в надприродне є головною ознакою в монотеїстичних релігійних віруваннях.

За переконанням Б. Лобовика, релігійна свідомість може виростати лише на ґрунті поцейбічного людського пізнання. Специфіка ж гносеологічного релігійного відношення, на його думку, може бути визначена через виявлення змісту понять суб'єкт та об'єкт релігійної свідомості. Суб'єкт релігійної свідомості (як і будь-якого пізнавального відношення) – це реальна людина з усіма властивими їй якостями й, водночас, суспільство з усією його історією, “з його світом матеріальної і духовної культури, його формами предметної і духовної діяльності, що існують і здійснюються, звичайно, не в абстракції, а в діяльності індивідів” [Там само. - С. 88-89]. Окрема ж людина проявляється як суб'єкт співмірно з тим, як вона виступає особистістю в її соціальній якості, наскільки в ній живе, діє, пізнає, переживає людство, наскільки вона оволоділа його досягненнями.

То ж релігійність витворюють і відтворюють не індивіди, а суспільство. І навіть тоді, коли віруючий мислить про надприродне, переживає своє відношення до нього чи ж осмислює те чи інше явище під кутом зору релігійних вірувань, він діє на суспільній основі й суспільним чином, тобто використовуючи структуру “мови” релігії, загальнолюдські категорії мислення”, вироблені релігією уявлення про світ. Але, як зазначає Борис Олександрович, на відміну від пізнавального відношення взагалі, релігійне відображення має своїм об'єктом не будь-яку сторону реальної дійсності, з якою суб'єкт знаходиться в практичній взаємодії, а лише ту її галузь, яка проявляє себе як дещо стихійне, що владарює над людиною, не підвладне їй в її життєвій практиці. Це є та сфера об'єкта пізнавального відношення, яка для даного рівня розвитку суспільного суб'єкта виявляється непідвладною досягнутому ним в предметній і пізнавальній діяльності, й у відношенні до якої він, таким чином, не є вільним.

Крім того, аналізуючи зміст релігійного відображення дійсності у свідомості віруючих, гносеолог-релігієзнавець звертає нашу увагу на те, що релігійне відображення віруючим дійсності відбувається за участю “готових” релігійних ідей. Релігійні погляди і уявлення не існують поза свідомістю конкретних віруючих, але, як суспільно-історична форма світорозуміння,

вони виступають як незалежні від окремих особистостей. Тому, як зазначає Б.Лобовик, “суспільно спродуковані релігійні погляди і уявлення виступають і як «субстанція» (основа) релігійної свідомості індивіда, і як суб’єкт, тобто виявляють свою реальність в самому процесі відображення. Релігійне світорозуміння і світосприйняття є, відтак, взаємообумовленими сторонами єдиного процесу” релігійного усвідомлення дійсності. За переконанням вченого, “історія суспільної релігійної свідомості є не просто відтворенням одного разу випродукованих поглядів і уявлень, але і їх виробництвом, яке здійснюється не інакше, як у свідомості конкретних індивідів. Засвоюючи наявне релігійне “надбання”, суб’єкт під кутом зору цього “надбання” сприймає оточуюче, релігійно осмислює його і в ролі гносеологічного суб’єкта (а не як окрема особистість) творить релігійний світогляд” [Там само. - С. 77-78].

Отже, як бачимо, уявлення про надприродне (специфіковане певною релігійною інтерпретацією), що лежить в основі релігійного світогляду як увірваний фундаментальний її визначник, є, з одного боку, суспільно спродукованим залежно від буттєвих (соціально-історичних та культурних) обставин, а з іншого – саме стає дієвим чинником формування світорозуміння віруючого й, за необхідністю, піддається творчому переосмисленню у змінених пізнавальних-світоглядних умовах.

Розмірковування українського релігієзнавця є надзвичайно цінними в добу інформаційного розгублення, світоглядного плюралітивізму, ідейного релятивізму та зневіри в раціональних шляхах освоєння дійсності. У них, очевидно, й знаходяться вказівки на причини сучасного релігієтворення наперекір колишнім прогнозам занепаду релігії. Занепад релігії передбачався за умови, що людина поступово звільнятиметься від сил, які владарюють над нею й природи та сутності яких вона не розуміє, все більше пізнавально та практично оволодіваючи дійсністю. Такі прогнози щодо поступового занепаду релігії не передбачали, що людство зіткнеться з межами своїх пізнавальних здібностей навіть в основі провідних наукових теорій та із суперечністю доцільності перетворювальної практики інтересам збереження самого життя. Ми спостерігаємо, що в неорелігійних пропозиціях виповнюється саме ті пізнавальні нестачі, які засвідчують безсилля людини контролювати й освоювати дійсність в найбільш життєво важливих її параметрах. Це відбувається тоді, коли: пізнавальне відношення людини до дійсності наштовхується на суперечливі наукові гіпотези; на відсутність адекватних засобів верифікації інформації; на суперечність споживацько-перетворювального відношення людини до дійсності її власним креаційним задаткам й меті збереження життя; за відсутності достатніх підстав для визначення реальності відображення пізнавального об’єкту та при доступі до значного масиву гіпотетичної інформації щодо нього та ін.

Варто також звернутися до виділення Б.О. Лобовиком у структурі релігійної свідомості її буденного й теоретичного рівнів. Теоретичний рівень релігійної свідомості в порівнянні з буденним, на думку вченого, сутнісно

специфікується тим, що тут іншу роль відіграють чуттєве й раціональне, ніж в буденній релігійній свідомості. Основою змісту останнього є чуттєве, те, що піддалося певній раціональній обробці, яка, однак, не виводить його за межі емпіричного. Звідси – абсолютизація буденною релігійною свідомістю факту, наголос на один чи декілька зв'язків безвідносно до їх справжньої значимості. Якісно міняється відношення чуттєвого і раціонального на теоретичному рівні релігійної свідомості. Тут основний зміст релігійних образів визначається не чуттєвим, а результатами раціональної його обробки. “На цьому рівні мислення є не лише формою вираження даних чуттєвого досвіду, але й засобом набуття такого змісту, який безпосередньо не впливає з емпіричного” [Там само. - С. 51-53].

Відтак, вказавши на специфіку релігійного гносеологічного відношення до дійсності та релігійного світогляду, Б. О. Лобовик звертається до детального аналізу буденного рівня релігійної свідомості, що в гносеологічному плані співвідноситься з її теоретичним рівнем. Найхарактернішою особливістю релігійної свідомості є те, що “в аргументації своєї віри в надприродне людина звичайно виходить із засновку про реальність надприродного, а тому і в даних випадках її аргументація виявляється аргументацією в собі... і для цих віруючих в загально гносеологічному плані їх релігійність суб'єктивно зумовлена нерозумністю явищ оточуючого світу” [Там само. - С. 108].

Що стосується традиційних богословських доказів (онтологічний, космологічний, телеологічний, моральний доказ) на користь надприродного і віри в нього, то, як вказує Борис Олександрович, у свідомості пересічного віруючого мають місце лише ті чи інші елементи цих доказів, адже релігійна свідомість пересічних віруючих здатна засвоювати з богослов'я ті положення, які легше піддаються осмисленню. В аргументації віри буденна свідомість виходить з “очевидного” і спирається на “здоровий глузд”. Тож, якщо необхідною ознакою надприродного в релігійній свідомості є уявлення про визначальний вплив предмету вірувань на оточуючий світ, перш за все на людину, то в буденній свідомості ця віра пов'язана з безпосередньо-конкретними потребами й умовами життя віруючого.

Таким чином, головними видовими ознаками надприродного в релігійній свідомості є віра в його реальне існування, віра в здатність надприродного чинити визначальний вплив на людину й оточуючу дійсність, уособлення надприродного [Там само. - С.111-112].

Як продукт відображального релігійного відношення, образи надприродного мають емпіричний зміст. Теоретичне в поглядах на релігійне надприродне, на думку Б.Лобовика, – результат не відображальної діяльності самої релігійної свідомості, а наслідок релігійного осмислення набутків теоретичного мислення в нерелігійній сфері.

Саме в буденній релігійній свідомості маси віруючих абстрактне мислення відіграє здебільшого роль форми вираження результатів безпосереднього досвіду і тому, скажімо, зміст поняття душі в буденній

релігійній свідомості є чуттєво-конкретним. Тут загальне не диференційоване від одиничного, сутнісне – від випадкового. Зв'язок між ними не обґрунтований в своїй необхідності і виступає як чинник безпосередньо даного. Тому, наголошує релігієзнавець, зміст поняття душі в буденній релігійній свідомості має дифузний характер (злиті в ціле різнорідні елементи: духовне і органічне), об'єкт осягається фантастично, в сукупності своїх властивостей. Так, зокрема, віруючий, вважаючи, що душа вічна і незмінна, водночас приписує їй характеристики мінливих явищ (піддається впливові, відчуває, залежить від інтелектуальних та моральних якостей людини тощо) [Там само. - С. 139-141]. Це свідчить, що в свідомості пересічного віруючого поняття душі й уявлення про неї ніби зрослися. Тож віруючий не стільки оперує поняттями надприродного взагалі, скільки мислить його в чуттєво-конкретних образах, уявляє. Відтак зміст буденної релігійної свідомості спирається на емпіричну основу й отримується в процесі елементарного абстрагування.

Такий прискіпливий та ґрунтовний аналіз структури релігійної свідомості, здійснений Б.О. Лобовиком, дає нам ефективні засоби для дослідження сучасних процесів у релігійній сфері в нашому суспільстві. Дотримання наукового підходу в ході його гносеологічного аналізу допомогло досліднику чітко розмежувати буденний та теоретичний рівень релігійної свідомості, виявити специфіку логічного апарату, пов'язаного з цими рівнями, відділити поняття релігійної ідеології та теології від поняття теоретичного рівня релігійної свідомості, вказати на некоректність змішання понять буденний рівень релігійної свідомості та масова релігійність чи релігійна психологія.

Тож коли ми говоримо, що сьогодні значного поширення релігія набуває саме на буденному рівні релігійної свідомості, ми вказуємо не стільки на кількісний показник релігійності наших громадян, а на якісний – механізми та способи засвоєння релігійної інформації (від практики - релігійної та суспільної через діяльність - релігійну та позарелігійну до засвоєння релігійних уявлень внаслідок практичного пересвідчення чи поступового досвідного переконання в їхній корисності для покращення життя); емпірична форма релігійного відображення дійсності, що оперує, як і вся буденна свідомість, елементарним абстрагуванням, яке будує образи уяви з чуттєвих та досвідних (хоча й оброблених мисленнєво) даних. За нашим переконанням буденний рівень релігійної свідомості допускає недиференційоване змішання різнопланової релігійної та досвідної інформації у деяку умовну цілісність, яка, не будучи логічно-послідовною і структурно збалансованою, може містити суперечливі уявлення й спирається на ситуативну доцільність як у тлумаченні певного феномену, так і в сприйнятті нової інформації. Не виділяючи сутнісних характеристик уявлень про надприродне, буденний рівень релігійної свідомості уможливорює підміну значення головних світоглядно-релігійних концептів, що зрештою може привести і до трансформацій в релігійній сфері, і до маніпуляцій свідомістю

самих віруючих.

Головним критерієм істинності релігійної інформації для буденного рівня релігійної свідомості, на нашу думку, є практична корисність й доцільність та емпірична очевидність, несуперечність здоровому глузду.

У період економічної і політичної кризи зросла потреба громадян нашої держави у релігії. Ми не маємо підстав говорити про те, що вони “здійснюватимуть свій фундаментальний вибір основ власного світогляду”, а, натомість, ми констатуємо бажання на рівні буденної свідомості віднайти механізми подолання безвихідної ситуації і прийнятні схеми орієнтації у дійсності, пошук елементарної надії на покращення життя, користування “роздвоєністю” світу, аби мати змогу втекти із тієї його площини, де раціональні схеми розуміння не діють.

Традиційні церкви в Україні, здається, ще не відчувають потреби кореляції теоретичного обґрунтування ідеї надприродного та системи взаємозв'язків із ним людини та світу, бо ж основна маса віруючих задовольняється буденним рівнем релігійної свідомості й не піднімається до її теоретичного рівня. Однак контекст інформаційної доби створює специфічні умови значної поінформованості громадян у різних сферах людського знання й присутність значної кількості альтернативних світоглядних пропозицій, а сучасні суспільні умови забезпечують особистість свободою вибору (якщо вона такою здатна скористатися). Тож, можливо, віруючий поступово ставатиме більш вибагливим щодо свого особистого вибору основ світогляду. Крім іншого, як не дивно, в розумінні причин зміни своїх релігійних вподобань віруючими, гадаємо є надзвичайно корисною саме та (вимушено й об'єктивно зумовлена) ідеологічно заангажована частина дослідження Б.О. Лобовика, в якій він, згідно з атеїстичною метою, намагається віднайти можливі механізми подолання релігійності громадян. Так Борис Олександрович слушно наголошує, що в складному протистоянні ідеологій виграватиме та, яка заволодіє свідомістю людей. “Незрілу” свідомість “можуть пригнічувати окремі явища”, вони навіть “можуть штовхати в обійми релігії людей, що не мають достатнього загартування, відірваних від активної участі в суспільному житті, не мають міцних світоглядних переконань”. Тобто, на думку Лобовика Б.О., особистість, що має міцні світоглядні переконання й приймає активну участь в суспільному житті є достатньо загартована від впливів конкуруючих ідеологій. Головна проблема тут полягає у розтлумаченні “сил, що владарюють над людиною в повсякденному житті”. Виграє, очевидно, та ідеологія, яка ефективно раціоналізує причини суспільних, економічних, гносеологічних, морально-етичних негараздів. Ослаблені ж альтернативні ідеологеми перебуватимуть на периферії суспільного буття громадян. Тож саме “включеність громадян в свідому активну історичну творчість” (раціоналізовану певною ідеологією), та “світоглядна зрілість”, що фундується на теоретичному, а не на буденному рівні світогляду, є надійною формою резистенції від альтернативних світоглядних пропозицій (Там само. – С.103-104, 240). Вочевидь, що й одну з

причин зміни релігійних вподобань віруючими сьогодні можна пошукати саме у відсутності чи нерозвиненості або й невідповідності сучасним інтелектуально-культурним запитам теоретичних релігійних основ світогляду.

Сучасне українське релігієзнавство має цілий ряд невирішених проблем, які потребують значних дослідницьких зусиль та концентрації й застосування усього арсеналу методологічних та теоретичних розробок у цій пізнавальній сфері для адекватного аналізу ситуації релігійного життя в Україні сьогодні. Зважаючи на це, ми аж ніяк не можемо нехтувати тими працями українських релігієзнавців, які, хоч і були написані в таку добу існування нашої галузі, коли принципи сучасного академічного релігієзнавства не видавалися настільки очевидними в своїй доцільності (зокрема - принцип ідеологічної незаангажованості), бо ж і сама галузь тоді розумілась як така, що має ціль, яка очевидно виходить за межі цілей власне пізнавальних. З іншого боку, тенденція застосування у сучасних релігієзнавчих дослідженнях апологетично-релігійного підходу якраз і може бути збалансованою на загальному рівні врахуванням результатів тих осмислень релігії, які здійснювалися за радянської доби (критично-атеїстичного підходу щодо релігії). Будучи видатним науковцем, невтомно заглиблюючись силою своєї думки в сутнісні глибини предмету дослідження, Борис Олександрович Лобовик запропонував такі наукові методи аналізу релігійної свідомості, які володіють достатньою мірою універсальності, аби витримати випробовування й зміною цільових підходів до предмету дослідження, й кардинальним переформуванням світоглядного контексту, й значною трансформацією досліджуваного об'єкту, умов та тенденцій його буття. Його вагомі теоретичні розробки й до сьогодні залишаються ефективними засобами наукового аналізу релігійної свідомості, що, очевидно, має велике практичне значення. Здійснюючи гносеологічний аналіз релігії, Борис Олександрович не лише показав релігію як специфічну форму суспільної свідомості, що необхідно вбудовується в пізнавально-практичне освоєння людиною дійсності, а й виділив три історичні типи релігії залежно від змістовного наповнення релігійної свідомості (зокрема, розуміння надприродного). Його праці стали основою для теоретично-гносеологічних та дієвою допомогою для практичних релігієзнавчих досліджень в сучасній Україні.

**ОСОБЛИВОСТІ ЕККЛЕЗИОЛОГІЧНОЇ ДІАЛЕКТИКИ М.ТАРЕЄВА**

*Постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок з важливими науковими та практичними завданнями.* Особливість проблематики соціальної доктрини держави базується навколо вічних проблем людського буття та містить інформацію про необхідність розкриття сьогоденних викликів епохи, необхідність пошуку шляхів розв'язання конфліктів у просторі матеріальної та духовної культури і суті комунікативних стосунків між людьми. Ефективна модель вирішення вищепоставленої проблеми як актуального завдання щодо здійснення перебудови нашого суспільства з новим моральним мисленням має увібрати в себе і досвід християнського розуміння духовного взаємозбагачення української держави, відродження української культури, в якій чільне місце посідає християнство як духовний феномен українського соціуму.

Формування основ українського національного моральнісного імперативу, якому притаманні основні етико-духовні пріоритети, знайшло своє відображення в Указі Президента України № 456/99 від 27 квітня 1999 року «Про заходи щодо розвитку духовності, захисту моралі та формування здорового способу життя громадян»; у дорученні Президента України № 1-1/657 від 08.07.2005 року „Щодо подолання морально-духовної кризи суспільства” й наказі Міністра освіти і науки України №437 від 26.07.2005р.

*Аналіз останніх досліджень, в яких започатковане розв'язання даної проблеми.* Серед християнських мислителів, у чийх творах порушувались питання дослідження образу Христа, питання формування християнського світогляду, який постає як поступовий процес інтегрування теологічних знань, екзистенційних філософських надбань і рефлексії над здобуттям практичного досвіду формування особистості навколо християнських цінностей, слід відзначити твори Орігена, Августина Блаженного й інших. Августин Блаженний у своїй праці „Про узгодження євангелістів” зазначає, що Ісус Христос постає перед людством не тільки як трансцендентний Бог, а насамперед як християнський кеносисний Бог.

Аналіз останніх наукових досліджень надав можливість усвідомити, що однією з головних моделей, які визначали філософський процес в Україні кінця ХІХ – початку ХХ століть, є система, яку можна позначити як співпраця християнської теології і філософії. В зв'язку з цим поновлюється та поглиблюється інтерес до спадщини філософів і теологів Київської

---

\* Яковенко А.І. – кандидат філософських наук, доцент кафедри світової філософії та естетики Східноукраїнського національного університету імені Володимира Даля (м. Луганськ).



академії (С. Гогоцького, П. Юркевича, О. Гілярова, Г. Челпанова, П. Ліницького, М. Грота й інших).

Методологічні засади дослідження проблем християнства, аналіз феномену релігійності розроблено і знайшло своє обґрунтування в працях провідних українських філософів, релігієзнавців, соціологів, політологів, зокрема В. Андрущенка, Т. Горбаченко, В. Горського, Л. Губерського, М. Заковича, А. Колодного, А. Конверського, В. Кременя, В. Лубського, І. Надольного, Н. Паніної, Л. Филипович, В. Ярошовця, С. Ярмуся, що дало можливість проаналізувати світоглядний потенціал християнської релігії та проблеми релігійної свідомості, обґрунтувати нові підходи до оцінки релігії як невід'ємного елементу духовності, духовної культури.

Для розуміння та висвітлення сутності християнського розуміння всесвіту, християнської духовності потребує глибшого вивчення та релігійно-філософського осмислення теологічний твір С. Ярмуся «Духовність українського народу: короткий орієнтаційний нарис». Головна мета цього релігійно-теологічного дослідження показати на основі християнській релігійній філософії еволюції релігійно-етичної думки в Україні.

Безумовний інтерес у дослідженні представляє огляд В. Горським особливостей функціонування релігійно-філософських ідей в культурі Київської Русі, що знайшло своє відображення у праці «Ідея наслідування Христа в давньоруській агіографії». В цьому дослідженні особлива увага приділяється аналізу образу Христа, вивченню духовно-моральнісних вимірів образу святості, сформованого на терені киеворуської культури.

**Формування цілей статті.** Мета роботи – проаналізувати проблематику співвідношення релігійної філософії і християнської теології в еkleзіологічному контексті, у поглядах християнського релігійного філософа, тісно пов'язаного з його соціальними переконаннями; дослідити потенціал соціально-євангельської концепції християнського релігійного філософа М. Тареева як суттєвої складової загальної системи духовних цінностей християнства.

**Виділення не вирішених раніше частин загальної проблеми котрим присвячується дана стаття.** Соціальна антропологізація православної теології відбувається в другій половині XIX – початку XX століття. Вона здійснювалася в руслі релігійної філософії, що формувалася й стала поєднаною зі звертанням теології до святоотечеської традиції й активним втіленням принципу історизму до аналізу й оцінки релігійних явищ. Соціальна антропологізація теології й релігійної філософії свідчить, що людина та її життєдіяльність стали головним об'єктом у релігієзнавстві та філософії релігії – відбулася інверсія головної теми: "Бог і людина" перетворилась у тему "людина і Бог", що стає предметом все більшого числа філософських, релігієзнавчих і теологічних досліджень в Україні.

**Основний зміст статті.** Щодо екклезіології християнського релігійного філософа, його ставлення до церковності, то як важливий момент слід відзначити еволюцію поглядів свідомості над індивідуальним, інтимним проявом релігійності у переконаннях М.Тареева. З погляду М.Тареева, не стільки сама релігійна віра, скільки відданість церкві є головною умовою спасіння і нового життя в Бозі. У своїй ранній роботі «Мета і сенс життя» М.Тареев розглядає церкву цілком ортодоксально. Він характеризує її як скарбницю дарів Святого Духу і пише, що «основний характер християнської церкви полягає в переказі і єдності. Поза церквою християнське спасіння для людини неможливе. Особливість християнського життя – благодать Святого Духу в церкві Христовій» [Тареев М.М. Цель и смысл жизни. – СПб., 1912. – С. 134]. Ці характеристики церкви відбиваються в її ієрархії: «Життя церкви затверджується на переказі і церква має духовних отців і вчителів, як община – представителів, як скарбниця дарів Святого Духу управляється духовними предстоятелями, освяченими благодаттю» [Там само. – С. 135].

Значення церкви для духовного життя людини пов'язане з дією Святого Духу, у віруючих - з благодаттю. Благодатна дія стала можливою завдяки етичному подвигу Христа після його воскресіння з мертвих і Його піднесення до Бога-Отця і здійснюється через церкву як тіло Христове. Необхідність благодаті викликається обмеженістю нашої волі в своїй дії на природу. Благодать діє на тіло людини, перетворюючи його за подібністю славного тіла Христа, на всю зовнішню природу, яка чекає одкровення синів Божих і своєї свободи від рабства тління, і нарешті на цей світ, символічно освячуючи його (освячення шлюбу). Ставлення церкви до світу можливе лише на засадах існування християнства і світу в окремій людині. М.Тареев висуває такі вимоги до церкви: «Живучи в світі, церква повинна зберігати незмінним свій характер не від миру сього, повинна зберігати себе святою і неспоганеною світом. Вона мусить обмежитися числом справжніх християн. Приналежність до церкви не повинна доставляти людям жодних матеріальних і мирських вигод. Вона має уникати будь-чого мирського в своєму громадському житті, в своєму устрої» [Там само. – С. 150].

Вже на цьому етапі М.Тареев формулює ряд новаторських положень, які надалі творчо розвинув у своїй системі. Серед них особливо виділяються: негативне відношення до теократії взагалі і до політичної діяльності церкви зокрема. Православний філософ пише: «Для церковного життя не можна ставити за мету видимість царства Небесного на землі» [Там само. – С. 151]. На противагу цим утопіям, він вважає головним змістом церковного життя спілкування розсіяних по світу християн, а не виселення їх зі світу; визначення самостійності світу та його значення для окремої людини-християнина. М.Тареев твердить, що «до Христа можна прийти тільки з світу. Християнин не повинен цілком відвертатися від мирського, в іншому разі його духовний розвиток віддаляється від життя» [Там само. – С. 144]. Від християнина у ставленні до мирського життя потрібна мудра розсудливість і постійна бадьорість.

Перші два положення М.Тарєєва виявляють бачення ним способу впливу церкви на світ: «Вона освітлює світ перш за все в тому сенсі, що набуває зі світу чад своїх. Це є її справжня дія на світ. Церква живе в миру і освячує його» [Там само. – С. 153]. Інша мета церкви в світі – віддокремлення «кукол від пшениці», яка направлена до чіткої постановки в серцях людських питання: Христос або антихрист?. Бог у Святому Письмі каже: «Залишить, – хай обоє разом ростуть аж до жнив; а в жнива накажу Я (Ісус) женцям: зберіть насамперед кукіль і його пов'яжіть у снопки, щоб їх спалити; пшеницю ж спровадьте до клуні моєї» (Мт 13:30).

Поступово виокремлюючись зі світу і звільняючись від символів, духовне християнство знаходить у світі матеріал для світового вогню, що не піддається дії духу, щоб потім воскресла людина духовно, з духовним тілом, аби встановилося повне духовне царство і Бог став усім у всьому. М.Тарєєв критично ставиться до положення, яке йде від отців церкви, про те, що благодать замінює людську волю. На думку релігійного мислителя благодать діє в тому, хто зусиллями досягає її, навіть сама участь у благодаті «ставить людині з особливою силою борг у вигляді особистих зусиль волі» [Тарєєв М.М. Цель и смысл жизни. – С. 134]. М.Тарєєв відзначає, що християнство корисне для мирського життя не у всій своїй повноті. Християнська культура не є справжнім духовним життям, – це мирське життя і служіння в їй Христу не дійсне, а тільки символічне.

Розвиваючи ці положення, М.Тарєєв у своїх пізніших працях, зокрема таких, як «Філософія життя» та «Християнська філософія», відходить від первинних, традиційних поглядів на церкву. На цьому етапі він характеризує її як другорядну, довільну реальність в християнстві і підкреслює неспівпадання церковної форми християнського життя з духовним життям віруючих, навіть розглядає церковність як антитезу особистої релігійності. Специфічне значення церкви Тарєєв вбачає вже не в благодаті, а в тому, що «вона утворює разом з духовним, особистим, релігійно-абсолютним життям суспільно-історичну земну подобу християнства. Вона вирішує тимчасові умови задачі» [Тарєєв М.М. Философия жизни. – М., 1907. – С. 137].

Характеризуючи головні риси церкви, М.Тарєєв виділяє особливо для нього непривабливі: харизматичний момент (переказ), догматизм і містеріальну (символічну, тобто чужу духу Христа) практику церкви. Проте було б неправильним вважати, що М.Тарєєв вирішує питання про відношення особистого і церковного «у дусі протестантизму й услід за його ідеологами в містичній формі проповідує індивідуалізм, який був співзвучний інтересам частини релігійного налаштованої інтелігенції» [Шапошников Л.Е. Русская религиозная философия XIX-XX веков. – СПб., 1991. – С. 125]. Проти звинувачень М.Тарєєва в протестантизмі досить обґрунтовано виступав М.Бердяєв, але найкращим опонентом такої точки зору був сам М.Тарєєв. Він писав: «Православний принцип свободи особистого християнства на відміну від протестантизму виступає услід, а не до ступеня християнської церковності. У протестантизмі особисте

переконання – остання інстанція християнської істини, в православ'ї, окрім неї, є ще аспект церковний. Церква оцінює особисті дослідження, індивідуальні торттури, вибирає між ними - відкидає або приймає. Відмінність православ'я від католицизму в тому, що дає місце індивідуальній різноманітності, особистій глибині, воно надає перевагу особистій творчості перед церковним вживанням. Це робить православ'я живим організмом, якому відомо благо вільної творчості, духом якому не властиве насильство. Свобода – стихія православ'я, необхідна не тільки для членів церкви, але й для її власного життя» [Тареев М.М. Філософія життя. – С. 35-36].

М.Тареев завжди підкреслював, що «він будує свій особистий релігійний світогляд, особисте розуміння християнства, яке не може бути порівняним із загальнозначущим вченням церкви» [Флоровский Г. Пути русского богословия. – Загорск, 1961. – Ч. 1. Машинопись. – С. 442]. У цілому правильну характеристику ставлення М.Тареева до церкви дав Г.Флоровський, який писав, що для М.Тареева «в образі церкви християнство набуває природного та історичного значення, стає культурною силою. Це тільки зовнішній план, область умовностей і символів. Природа християнства – в його інтимності, в релігійній абсолютності добра, в абсолютній цінності особи» [Там само. – С. 445].

У ставленні до віруючих, до християнського народу як народу-богоносця православний філософ пише: «Народ – орач має всі підстави бути народом-філософом, а саме, філософом релігійним...» [Тареев М.М. Истина и символы в области духа. – СПб., 1908. – С. 43]. Особливо цінними рисами народної вдачі М.Тареев вважає її здатність зрозуміти сенс подвигу віри, любові з сприянням виробленню в нім (народі) ясного розуміння свого християнського покликання, своїх євангельських завдань.

Вельми цікаве й маловивчене питання про ставлення М.Тареева до соціалізму. М.Тареев, на відміну від багатьох своїх колег, котрі бачили в соціалізмі лише економічну доктрину, вважав, що марксизм «є цілісне світобачення, він має своє метафізичне вчення» [Там само. – С. 45]. Більше того, релігійний філософ називав теорію наукового соціалізму пробним каменем для нашого знання і для нашої совісті. Як предмет знання, марксизм, на думку релігійного мислителя, є найрадикальнішою, найвідвертішою і повнішою постановкою соціально-господарських питань, це пізнання сфери, де складається матеріальне тіло людства, де одночасно втілюються і людське зло, і людське спасіння. З моральної точки зору, соціалізм реалізує в суспільному устрої найсвятіші вимоги справедливості й любові до пригноблених. Найродючішою ідеєю М.Тареев також вважає соціалістичну вимогу відокремлення церкви від держави, проголошення релігії особистою справою кожного.

Проте православний мислитель зовсім не ідеалізує марксизм, зазначаючи його ворожість до релігії. Ця ворожнеча зумовлена тим, що соціалізм викидає з життя будь-який небесний зміст, будь-які ідеальні пориви та обмежується законами й цілями природного і суспільного життя.

Найнепривабливіше в соціалізмі для М.Тареева те, що ця доктрина не знає інших засобів, окрім суспільного насилля, яке «нічого не може створити, а лише неворотньо руйнує» [Тареев М.М. Основы христианства // Сочинения: В 6-ти т. – СПб., 1897. – Т.3. – С. 315]. Було б проте не правильно стверджувати, що М.Тареев не бачить компромісу між релігією та соціалізмом. Він пише: «Нам потрібно визнати свободу природного історичного розвитку. Проте умовність природно-суспільного життя не усуває можливості її релігійного освячення та можливості поєднання з нею абсолютного змісту. Носієм цього абсолютного змісту може бути християнська духовна особа» [Там само. – С. 316].

Розглядаючи походження соціалізму, М.Тареев виходить з протестантських ідей, доведених до свого логічного кінця. З цієї точки зору соціалізм – релігія, але релігія без Бога, без неба, безповоротно земна, абсолютно людинобожеська.

Основні положення євангельської науки про найбільш загальні закони розвитку християнської релігії М.Тареева стали основою для розробки ним другого напрямку філософського аналізу християнства - відношення до реального людського життя. М.Тареев визначав християнство як особистотворчу, розумну й вільно-духовну релігію, що володіє універсальністю та абсолютністю і за своєю природою тотожна абсолютному змісту особистого духовного життя. Відштовхуючись від цього визначення, М.Тареев аналізує стосунки християнства з іншими формами суспільної свідомості як з продуктами розвитку людського духу.

Найцікавішою й найоригінальнішою є концепція Тареева щодо взаємозв'язку християнства та моральності. У цій концепції він враховує еволюцію моральної та релігійної свідомості й сумлінно вказує на наявні точки зору з приводу їх взаємин. Засуджуючи спроби ототожнити мораль і релігію, з яких би позицій вони не робилися, М.Тареев розрізняє релігію і мораль як різні і взаємно самостійні сфери людського духу. Вони виражають ставлення до різних об'єктів: релігія – до універсуму, а мораль – ставлення людини до людини і до суспільства. Проте є між ними і якась спільність, яку М.Тареев бачить у тому, що з суб'єктивного боку релігія і мораль гарантують самозбереження людської особи перед обличчям універсуму й суспільства та її свободу.

Проаналізувавши відносини релігії і моралі на різних етапах їх розвитку, православний мислитель приходять до висновку, що етично-філософська точка зору має для християнства вирішальне значення, оскільки вона відкриває християнство як життя, як факт внутрішнього досвіду, як духовне благо, як цінність, й, крім того, демонструє його соціальні функції. Етично-філософський критерій, який М.Тареев розуміє як життєву установку, що містить загальну теорію цінностей, пояснює загальнолюдські шукання і завдання та вибирає в різноманітті духовного досвіду євангельську етичну містику як найвідповідніший шлях їх рішення.

Пильна увага М.Тареева до проблеми взаємин християнства і моральності дала підставу Г. Флоровському характеризувати його як представника «крайнього моралізму» [Флоровский Г. Пути русского богословия. – Загорск, 1961. – Ч.І: машинопись. – С. 439] в академічній православній філософії.

Слід також визначити, що в цій концепції дуже яскраво виявилися ірраціоналістичні мотиви релігійної філософії М.Тареева. Так, розглядаючи перехід від етичної свідомості до християнського одкровення, він підкреслює ту, що не виводиться з розуму людської моральності, ірраціональність містичного християнського досвіду, який є «нез'ясована таємниця, одкровення» [Тареев М.М. Философия жизни. – С. 122]. На основі аналізу взаємин християнства і моральності М.Тареев приходять до парадоксального для конфесіального мислителя висновку, а саме, що християнської моральності немає, а є лише етична філософія, яка самою своєю можливістю постулювала містичний християнський елемент вперше ставить проблему земного на протигагу небесному, людського - на протигагу божественному і зрештою знаходить абсолютний цінний критерій моральності.

Значне місце в системі М.Тареева відводиться дослідженню можливості синтезу християнства і філософії. Протиставляючи їх як сфери містичного і раціонального, М.Тареев все ж таки намагається поєднати їх в християнській філософії. Більше того, він хотів створити якусь синтетичну філософію життя, об'єднуючу християнство, філософію і моральність, яка змогла б «у самому понятті чистої духовності, усередині містичного досвіду мала коріння затвердження життя, у всій барвистості її конкретного змісту» [Там само. – С. 141].

**Висновки і перспективи подальших розвідок у даному напрямку.** Розглядаючи відношення християнства до соціальних інститутів і суспільного життя взагалі, М.Тареев виходить з основного положення своєї антропології (взаємної свободи плоті і духу) та формулює принцип християнської свободи. Цей принцип припускає свободу абсолютного релігійного духу від умовності історичних форм і свободу природно-історичного життя від зовнішніх домагань релігійної влади. Сфера особистого релігійного досвіду і сфера матеріального земного життя – різнорідні сфери, що походять з різних внутрішніх джерел, але саме в цій різнорідності лежить підстава їх вищої гармонії. Трагізм і гідність положення християнства в сучасному світі полягає в тому, що він приймає на себе повну відповідальність за обидві історичні традиції, а саме церковно-релігійну і секулярно-культурну, що розійшлися в своїх шляхах, не втішаючи себе їх фальшивим примиренням. Людина прагне на свій страх і ризик з'єднати обидва начала в особовій дії, для якої немає апріорного рецепту і яке є чисто життєвим рішенням. Аналіз відношення християнства до життя виводить М.Тареева на новий пласт екзистенціальної проблеми, а саме проблеми вибору й відповідальності за цей вибір в рамках внутрішнього життєвого процесу.

## Анотації

В статті **А.І.Яковенка «Особливості екклезіологічної діалектики М.Тарєєва»** обґрунтовується думка, що в системі духовної аксіології християнства, як її інтерпретує православний філософ, євангельська ідея перебуває у філософському вбранні тому, що релігійний філософ переклав євангельську ідею мовою людського духовного досвіду, не відкидаючи при цьому екклезіологічних догматів.

**Ключові слова:** християнство, релігія, християнська філософія, християнська любов, Святе Письмо, духовність, духовно-моральні цінності.

В статті **А.І.Яковенко «Особенности экклезиологической диалектики М. Тареева»** показана релігійна філософія М.Тарєєва як один із самобитних варіантів релігійно-ідеалістическої філософії, котра предвосхитила цілий ряд тенденцій філософії життя, релігійного екзистенціалізму і діалектичної теології. Розглядається і аналізується екклезіологічна діалектика особистого релігійного досвіду і сфера матеріальної земної життя як різноманітні сфери.

**Ключевые слова:** християнство, релігія, християнська філософія, християнська любов, Святе Письмо, духовність, духовно-моральні цінності.

**Yakovenko A.I. Features of ekleziological dialectics of M.Tareeva.** In the article an idea is grounded that in the system of spiritual aksiology of christianity, as it is interpreted by M.Tareev, an evangelic idea is in a philosophical dress because a religious philosopher translated an evangelic idea into the language of human spiritual experience, not casting aside ekleziological dogmas.

**Keywords:** christianity, religion, christian philosophy, christian love, Sainted Letter, spirituality, spiritually moral values.

*Г.Христокін\** (м. Київ)

УДК 2–14+271.2–1

## ВЧЕННЯ ПРО БОГОПІЗНАННЯ В ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОМУ ІНТУЇТИВІЗМІ Г. ФЛОРОВСЬКОГО

*Проблематика богопізнання посідає чільне місце в теологічному доробку речників православної неопатристики. Її представники розробили досить цілісне вчення про типи, способи і форми пізнання Бога. Окремо варто виділити погляди на пізнання Бога одного із засновників неопатристики Георгія Флоровського (1893-1979). Цей російський богослов був не лише*

\* Христокін Г.В. – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри філософії та політології Національний університет державної податкової служби України.

автором концепції неопатристичного синтезу, але й творцем оригінальної теорії теогності.

Різні аспекти богословських та зокрема теогностичних поглядів Г. Флоровського аналізували Е. Блейн [Блейн Э. Жизнеописание о. Георгия Флоровского // *Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ.* – М., 1995. – С. 7-240], М. Гаврюшин [Гаврюшин Н. К. Русское богословие: Очерки и портреты. – Нижний Новгород, 2005. – С. 275-311], І. Євламπίєв [Евлампиев И. И. Георгий Флоровский: путь богослова // *Георгий Флоровский, прот. Вера и культура: Избранные труды по богословию и философии.* – СПб., 2002. – С. 5-48], О. Кирлєжєв [Кырлежев А. Георгий Флоровский // *Избранные богословские статьи.* – М., 2000. – С. 307-312], Е. Лайт [Louth A. *The patristic revival and its protagonists // The cambridge companion to orthodox christian theology.* – Cambridge: University Press, 2008. – P. 188-202], Д. Уільямс [Уильямс Д. Неопатристический синтез Георгия Флоровского // *Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ.* – М., 1995 – С. 307-366], С. Хоружий [Хоружий С. Неопатристический синтез и русская философия // *О старом и новом.* – СПб., 2000. – С. 35-61; Хоружий С. С. Шаг вперед сделанный в рассеянии // *Опыты из русской духовной традиции.* – М., 2005. – С. 329-446], О. Шмеман [Шмеман А. *Русское богословие: 1920–1972: Вводный Обзор [Электронный ресурс] // Библиотека Якова Кротова / Режим доступа в Интернете: [http://krotov.info/libr\\_min/25\\_sh/shme/man\\_39.html](http://krotov.info/libr_min/25_sh/shme/man_39.html)].*

Найбільш вагомим результатів в дослідженні поглядів Г. Флоровського досягнув англійський дослідник архієпископ Роуєн Вільямс, на думку якого саме Флоровському вдалося критично оцінити розвиток російської богословської думки та висунути ідею «неопатристичного синтезу» [585, 508]. За Вільямсом, теологію Флоровського відрізняють дві риси: вчення про особливу роль грецької теологічної мови у виникненні й розвитку догматичної теології, і грецької культури – у формуванні літургії та православної культури та апологія персонального історичного знання [Williams R. *Eastern Orthodox Theology // The modern theologians. In introduction to Christian Theology in the twentieth century.* – University of Cambridge, 1997. – P. 508-509]. Р. Вільямс вважає, що Флоровський знаходився під впливом В. Дільтея і Дж. Колінгвуда, коли зазначав, що теологія повинна бути особистою герменевтикою Св. Письма і переказу, а також коли доводив історичну достовірність християнства як релігії, що сповіщає про факти, пізнані особистостями минулого. На думку Вільямса, персоналізм Флоровського проявляється у наданні особливого значення особистому знанню для формування нарративної християнської традиції, її сприйняття і відновлення [Там само. – С. 509]. В той же час комплексного релігієзнавчого дослідження вчення про богопізнання Г. Флоровського до цього часу не було проведено. Аналіз основних особливостей поглядів Флоровського на пізнання Бога є завданням запропонованої роботи.



**Основний зміст статті.** Основні принципи вчення про богознання Г.Флоровський викладає у роботі «Теологічні уривки» (1931), яка відноситься до зрілого етапу творчості автора. Лише на перший погляд тут викладається традиційна теорія трьох джерел релігійної істини (Святе Письмо, переказ та вчительство церкви), доповнена роздумами про прийняття істин одкровення в «релігійному досвіді». Насправді концепція Флоровського відрізняється від аналогічної теорії мислителів грецької патристики, спекулятивних концепцій російської релігійної філософії про містичний «досвід переживання» людиною одкровення й догматів та схем православної академічної теології.

Флоровський намагається побудувати теорію теогносії як догматичну теологію на основі одкровення, не долучаючи до неї гіпотези про Бога природної теології. Знання Бога можливе для російського богослова лише на основі слова Божого, зверненого до людини, яка здатна адекватно «споглядати Бога», бачити, як він сходить до людини, являється їй [Флоровський Г. Богословские отрывки // Вера и культура: Избранные труды по богословию и философии. – СПб., 2002. – С. 442]. Використовуючи свою природну розумність та вміння розмовляти, людина записує «почуте слово Боже» і «побачене» у богоз'яві. Таким записом одкровення є Св. Письмо. В ньому фіксуються не лише почуті від Бога слова і нав'язані ним видіння, а й почуття, переживання та слова людини, яка спілкується зі своїм Творцем [Там само. – С. 442]. Флоровський переконаний, що слова людської мови здатні передавати одкровення, не послаблюючи його абсолютності [Там само. – С. 441]. Ця теза ґрунтується на принципах релігійної телеології: людина як розумна і вільна істота може сповна чути і розуміти Бога, а її мова спроможна адекватно виразити слова розумного та вільного Творця [Там само. – С. 441-442]. Отже, адекватне пізнання Бога можливе лише через цілком відкрите християнину одкровення, а інші форми теології, в порівнянні з теологією одкровення, вторинні.

Суттєвими характеристиками богознання, згідно з Флоровським, є його історичність та можливість його раціонального розуміння. Адже людина живе лише в історії, є словесною та здатною до розуміння істотою [Там само. – С. 442]. Бог, як Логос, втілюється і являється людині в історії. Після ж заснування Христом церкви, він постійно перебуває в історії [Там само. – С. 442]. Без одкровення Бога в історії не було б трансцендентного знання, а були б лише гіпотези розуму про Бога та його містичні видіння. Тільки дії Бога в історії реально відкривають людині трансцендентне, що пізнається як Енергія, Світло, Життя тощо. Отже, Г. Флоровський розвиває своєрідний *теологічний історизм*, згідно з яким одкровення не відбувається і не усвідомлюється поза контекстом історії людства. Тим самим догматична теологія Флоровського розходиться з підходами представників містичного емпіризму та екзистенціалізму, які будували теологію не на засадах історичного одкровення. Для Флоровського усі містичні споглядання чи екзистенційні переживання Бога поза його одкровенням в історії не мають

значення джерела релігійних знань, а роздуми про дії Бога поза одкровенням в історії є лише гіпотезами, пустими припущеннями.

На нашу думку, означені тези Г. Флоровського аналогічні до протестантського вчення про Писання як єдине джерело одкровення Бога. Але, на відміну від протестантських теологів, російський богослов вважає, що одкровення виражене ще й у церковній традиції, яка постійно продовжується в історії. Точніше, одкровення здійснюється та виявляється в історії, а фіксується у Писанні та священній традиції. Саме по собі Писання та сама по собі традиція не мають статусу божественного одкровення, вони його лише адекватно фіксують. Отже, Г. Флоровський намагається віднайти об'єкт релігійного пізнання, що був би несумнівно-наявним, очевидним. Для нього несумнівними об'єктами знання є дії Бога в історії, його слова в Писанні.

Спроба отримати незаперечний об'єкт теогносії спонукає Г. Флоровського сприймати слова Бога в Писанні як історичні факти – від створення світу до його кінця, факти священної історії єврейського народу, історії Ісуса Христа і церкви. При цьому богослов відкрито не ставить герменевтичне питання: чи справді в Писанні зафіксовані історичні факти? Він ухиляється від вирішення проблеми: в якому сенсі сюжети «творіння» світу, «потопу» чи «Вавілонської вежі» були не лише легендами, але й історичними фактами? Флоровський припускає, що достатньо буквалістського та типологічного підходів до Біблії (при відкиданні алегоричного тлумачення), щоб події історії постали у всій своїй об'єктивності. На нашу думку, така телеологія історичних подій стирає різницю між подіями, описаними в Писанні, та їх значущістю для релігійної свідомості віруючого [Там само. – С. 443-444]. Тим самим Флоровського можна вважати об'єктивним ідеалістом, для якого події, зафіксовані в Біблії, є об'єктивною істиною. Зрозуміло, що біблійні історії лише видаються богослову об'єктивними, насправді довести їх достовірність неможливо. З цим, фактично, погоджується і сам теолог, коли зазначає, що об'єктивність священної історії та слів Писання цілком можна визнати лише вірою [Там само. – С. 124].

Проблематика суб'єкту богопізнання вирішується Г. Флоровським в контексті релігійного персоналізму. Пізнає Бога «жива людина», емпіричний суб'єкт, вільна особистість [Там само. – С. 444-445]. Богослов заперечує інші тлумачення суб'єкту релігійного пізнання – як «свідомості взагалі», «екзистенції», «благодатної віри», «містичної інтуїції» чи «трансцендентального суб'єкту» [Там само. – С. 444]. Г. Флоровський відстоює *біблійний персоналізм*, для якого особистість може сприйняти одкровення в мовчанні, звільнившись від усіх гіпотез про Бога [Там само. – С. 445]. Утримується від суджень конкретна людина, для якої сприймання одкровення є особистісним переживанням віри, яка лише здається „містичною” [Там само. – С. 445]; втім нічого суто містичного в мовчанні свідомості при прийнятті одкровення Бога на віру немає. Ця німота – звичайне утримання від суджень, проста відкритість до дійсності, в даному

випадку, – до слів Писання [Там само. – С. 445], особиста свідомо довіра Богу.

Флоровський не містифікує своє вчення про осягнення Бога. Головним предметом релігійного пізнання у нього є Бог, що виявляє себе в історії. Християнський Бог – це не «абсолютно невідомий Бог» містиків [Там само. – С. 445-446]. На відміну від православних екзистенціалістів, Г. Флоровський заперечує самостійне значення апофатичного мовчання і вважає його лише виразом смирення віруючого перед одкровенням. Мовчання не має самодостатнього значення і тому не дає богознання. Останнє може виникнути, якщо суб'єкту з'являється Бог, або якщо людина сприймає Слово явлене в історії [Там само. – С. 445-447]. Тобто, мовчання не мета, а засіб, завдяки якому свідомість може прийняти вірою одкровення [Там само. – С. 445-446]. Таким чином, лише через те, що людина бачить дії Бога в історії, сприймає його слова в Писанні, вона вірить в очевидності побаченого й почутого [Там само. – С. 445-446]. Отже, у своїй теорії теогносії Флоровський уникає апофатизму та містичного емпіризму і схиляється до християнського персоналізму, в межах якого розвиває вчення про можливість позитивного знання Бога через надприродне одкровення.

Теорія теогносії Г. Флоровського уникає характерного для містичного емпіризму та екзистенціалізму подвоєння суб'єкту пізнання. Богослов намагається звільнитися від психологізму взагалі та містичного психологізму зокрема. Також він свідомо долає побудови російської релігійної філософії про суб'єкт пізнання як особливу «цілісну» індивідуальну чи колективну свідомість. Натомість, богослов намагається представити об'єкт релігійного пізнання як історичний факт [Там само. – С. 443-444, 445], що пізнається емпіричною свідомістю [Там само. – С. 444-445]. Це свідчить, що побудована Флоровським теорія теогносії характерна для теології ХХ ст., і не є реконструкцією позиції грецьких отців. На нашу думку, російському богослову лише видається, що грецька патристика визнавала достатнім для богопізнання об'єктивність одкровення, що вона завжди виступала тільки за пізнання історичних фактів, а органами пізнання вважала звичайну свідомість та віру. Насправді у отців церкви помітне місце у теогносії посідала інтелектуальна та містична інтуїція, а поширеним методом тлумачення одкровення виступала алегорія. Нам видається, що сприйняття розповідей Писання як фактів історії не є нормативним для патристики, а алегоризм – основне для християнської екзегези явище. Ми переконані, що означений підхід приписує православній традиції такий об'єктивізм та реалізм, якого вона не мала. Є підстави припускати, що Флоровському була близькою теологія Барта з властивим їй визнанням алегоризму в тлумаченні Біблії, чітким розрізненням Писання як документа про історичні факти одкровення та міфічних оповідей, визнанням принципового значення віри у сприйнятті одкровення [Там само. – С. 443-444].

Намагаючись утвердити принципи історизму та об'єктивізму в теології, Флоровський переглядає характерну для отців конвенційну концепцію

істини. Для богослова релігійне пізнання надприродного одкровення – це не гіпотези, які вимагають доведення, а опис *фактів* історії, очевидних для людей зі звичайною свідомістю. Відповідно, людям, які не сприймали ці історичні факти, залишається лише вірити досвіду інших – вірити тому, що апостоли і пророки бачили і чули [Там само. – С. 445-446]. На думку теолога, абсолютними і постійно присутніми в історії фактами, які можна споглядати, є Христос і його церква [Там само. – С. 444-445, 446-447]. Богослов вчить про можливість інтелектуального схоплення в церкві слів Бога та споглядання його справи. Так, під час читання Святого Письма чи проповіді про Христа в церкві формується «образ Христа» [Там само. – С. 447], який відтворює той образ, що був у апостолів як свідків його слів і дій. Така самоочевидність образу Христа для Г. Флоровського не є психологічним феноменом, а об'єктивною характеристикою, притаманною самому одкровенню Євангелія [Там само. – С. 447]. Отже, конвенційна теорія встановлення істини через Святе Письмо, переказ і вчительство церкви замінюється у Флоровського теорією істини як адекватності суджень і віри фактам біблійної історії. Церква і є таким колективним очевидцем, що зберігає свідчення та розповідає про факти, свідками яких були пророки і апостоли [Там само. – С. 447].

Загалом, теорія істини як знання, адекватного «історичним фактам», що мають статус «несумнівних», «очевидних» навіть при їх «пригадуванні» [Там само. – С. 447], постає у Флоровського теорією об'єктивно-ідеалістичною. Звідси можливий висновок, що богослов зводить релігійну свідомість до філософської свідомості об'єктивного ідеаліста. На нашу думку, відповідно до об'єктивно-ідеалістичної філософської позиції Флоровського, релігійне пізнання не передбачає подвоєння об'єкту, суб'єкту і процесу пізнання. Питання про істинність тверджень Писання, переказу та соборів церкви стає питанням про істинність богознання авторів Писання, переказу та діячів церкви. Цим самим істинним вважається досвід богознання пророків та апостолів, а всі інші повинні його приймати та осмислювати. Тільки так народжується теологія взагалі та догматична теологія зокрема [Там само. – С. 447-455].

Догматичні формулювання, для Г. Флоровського, теж виникають не конвенційно, як у отців церкви, а є відображенням об'єктивної надприродної реальності. Догматична теологія виражає у логічних поняттях реальний досвід: побачене, почуте, усвідомлене з надприродного одкровення [Там само. – С. 448-450]. Предметом догматичних формул, зазначає богослов, виступають факти біблійної та церковної історії, тобто дійсність як така. А формою догматичних визначень стають філософські поняття, запозичені з різних систем античної філософії, але переосмислені для вираження нової реальності [Там само. – С. 450]. За таких підходів догматичні формули стають виразом дискурсивного знання про Бога, а не безпосереднім його знанням, адже догмати відсилають до «споглядання» надприродних реальностей, про які в них йдеться. Г. Флоровський переконаний, що хоча в

словах та логічних формулах неможливо сповна передати всю надприродну дійсність, але все, що вдається виразити і описати, є необхідними і, головне, правильними судженнями. Їхня неповнота не применшує необхідності саме таких формул, не послаблює точності сформульованого. Тим самим, Г. Флоровський пропонує ще один шлях до богоснання: не лише через Біблію, але й через догматичні формули. При цьому для богослова і слова Святого Письма, і догматичні формули однаково успішно дають знання Бога – зрозуміле, ясне, очевидне для розуму, хоча і не повне [Там само. – С. 450-452]. Отже, категорії богослов'я Г. Флоровський тлумачить аналогічно категоріям філософії – вони покликані відображати дійсність.

Застосування теорії адекватної істини у догматичній теології створює помітні складності для концепції російського теолога. На нашу думку, прийняти необхідність певних догматичних формул, виражених за допомогою переосмислених понять грецької філософії неможливо без повернення до конвенційної концепції істини в догматиці. Сам Флоровський пояснює факт придатності понять античної філософії у догматичній теології промислом Божим [Там само. – С. 449-450]. На його думку, згода єпископів на соборах – це результат не конвенції, а єдиного об'єктивного пізнання Бога [Там само. – С. 456-458]. Єдність пізнання, таким чином, обумовлена єдністю об'єкта та єдністю способу причетності до об'єкта – через життя в церкві. При цьому Г. Флоровський критикує теорії російських релігійних філософів про колективну («соборну») свідомість. Для Г. Флоровського такої свідомості не існує, бо комунікативна згода, що існує в церкві, зумовлена не самим спілкуванням, а єдиним об'єктом пізнання та спільним життям у причетності до нього. Чим же пояснюється відсутність єдиного догматичного знання у віруючих? Флоровський визнає, що в ідеалі знання повинно бути однаковим [Там само. – С. 455], але його відсутність в реальності богослов пояснює тим, що не всі пізнають Бога, не всі живуть у причетності до нього, і не всі вміють цей досвід правильно виражати [Там само. – С. 455, 459]. Виходить, що вірно пізнати і відобразити істину в категоріях можуть лише святі, а також ті єпископи, яким вона відкрита по благодаті. Проте, і навіть тоді вони лише її констатують, не маючи права виходити за межі цієї істини. Водночас богослов не підтримує позицій містичних емпіриків, які обмежують пізнання істини святими. Вийти з цього положення теолог пропонує через своє вчення про церкву. Джерелом істини є церква в минулому та сучасності, церква як народ і як священна ієрархія [Там само. – С. 453-458]. Способи встановлення об'єктивної істини Г. Флоровський вважає історично змінними [Там само. – С. 458], такими, що не гарантують результату [Там само. – С. 457-459]. Навіть згода всієї церкви може виявитися неістинною проти думки одинака, а тому, немає безпомилкових і формальних емпіричних критеріїв встановлення істини. Об'єктивна істина в історії церкви перемагає рано чи пізно, хоча «подолання суб'єктивізму та розділень дається нелегко» [Там само. – С. 458-459].

Для позначення богознання в текстах Г. Флоровського використовуються поняття «досвід» і «переживання». На нашу думку, автор вживає їх в об'єктивно-ідеалістичному та інтелектуалістичному сенсі ранньої феноменології Е. Гуссерля. Ми переконані, що використання цих термінів у значеннях, властивих для містичного емпіризму чи екзистенціалізму, не було характерним для богослова. Між тим, починаючи з Й. Романідіса, з'являються православні теологи, які тлумачать слова Флоровського про досвід в сенсі містичного емпіризму. Така інтерпретація, на нашу думку, некоректна щодо позиції російського теолога, бо його методологія є не лише об'єктивно-ідеалістичною взагалі, а й персоналістичною зокрема. Як мислитель ХХ ст. російський богослов шукає об'єктивне буття Бога, покладаючись на інтелектуальне споглядання, яке, однак, так не називає. Умовою можливості такого споглядання для філософа є відкритість самого об'єктивного буття пізнанню людини. Ця відкритість називається одкровенням. А оскільки людина є істотою історичною, то буття відкривається людині в самій особистості та історії. Оскільки людина є істотою суспільною, то буття відкривається їй через суспільну свідомість.

За результатами дослідження стає очевидним, що у Г. Флоровського в теологічній формі виражені філософські теорії про суспільно-історичну природу людської свідомості та відкритість людини до трансцендентного. Ці ідеї онтології та філософської антропології поєднані у Флоровського з пафосом об'єктивно-ідеалістичного підходу до історичного пізнання. Флоровський, як і Гуссерль, Шелер, Гайдеггер та Барт, намагається йти «до самих речей». У нього це означає – йти до самоодкровення Бога, який являє себе не в незвіданих «містичних» теофаніях, а в історії. Флоровський у своїй методології не йде далі ідей раннього Гуссерля та Шелера, що робить його прибічником об'єктивного ідеалізму та теорії інтелектуальної інтуїції. Віра, мовчання – це назви для феноменологічної редукції, а змінений погляд на світ дозволяє бачити буття і виражати його в логічних поняттях і судженнях. Флоровський намагається подолати будь-які прояви суб'єктивізму, прагматизму й конвенціалізму. І хоча в його текстах зустрічаються поняття, характерні для цих течій філософії, але вони використовуються лише в тих сенсах, які б надавав їм об'єктивно-ідеалістичний феноменолог. Головну проблему релігійної гносеології – можливість пізнати надрозумне і виразити зміст пізаного в поняттях – Флоровський намагається вирішити апеляціями до споглядання, до раціонального досвіду, до відкритості релігійних об'єктів пізнання. Так само всі проблеми релігійної герменевтики богослов вирішує через апеляцію до розуму грецьких отців, які настільки вдало перетлумачили поняття грецької філософії, що в них стало можливим виразити об'єктивну істину, що споглядається розумом. На нашу думку, Г. Флоровський недостатньо усвідомив проблематичність можливості істинного вираження абсолютного буття у логічних формулах, інакше б він повернувся у догматичній теології до конвенціалізму. Останній дозволяв отцям більш переконливо вирішувати проблему вираження істини у догматичних текстах.

Отже, загалом об'єктивістська позиція Г. Флоровського в методології теогносії набула виразних рис інтелектуального інтуїтивізму. В теорії богопізнання Г. Флоровський дотримується основних рис метафізичної системи грецької патристики: об'єктивного ідеалізму, персоналізму, інтелектуалізму, інтуїтивізму. Водночас можна відмітити, хоча і непрямий, але конструктивний вплив на Г. Флоровського сучасної західної філософії та теології, зокрема персоналізму та феноменології раннього Е. Гуссерля. Критика суб'єктивізму попередньої філософії та намагання віднайти об'єктивні критерії у пізнанні Бога, в тому числі об'єктивно-історичну відкритість буття, дозволили Г. Флоровському звільнитися від стереотипів російської релігійної філософії та сформулювати оригінальну сучасну теорію теогносії інтелектуального інтуїтивізму. Г. Флоровський з повним на те правом назвав її неопатристичною: «патристичною» – оскільки аналогічна теогносії отців, «нео» – оскільки зазнає впливу сучасної філософії та теології К. Барта. В результаті запропоновану Г. Флоровським теорію богопізнання, можна назвати, означаючи її суть та характеристики, персоналістично-історичним інтелектуальним інтуїтивізмом.

### А н о т а ц і ї

В статті Г.Христокіна «**Вчення про богопізнання в інтелектуальному інтуїтивізмі Г. Флоровського**» досліджується теорія богопізнання представника неопатристичного об'єктивного ідеалізму Г. Флоровського. Аналізується його вчення про об'єкт, суб'єкт та процес богопізнання. З'ясовуються, що православний богослов використовує методологію інтелектуального інтуїтивізму. Для Флоровського об'єктом богопізнання виступає Бог, що діє в історії, Бог одкровення, а суб'єктом - людський розум, що інтуїтивно сприймає факти з'яви Бога. Встановлюється, що на погляди православного богослова вплинули неокантіанська методологія “наук про дух” та феноменологія раннього Е. Гуссерля.

**Ключові слова:** неопатристика, вчення про богопізнання, теогносія, неопатристичний інтелектуальний інтуїтивізм.

В статье Г. Христокина «**Учение о богопознании в интеллектуальном интуитивизме Г. Флоровского**» исследуется теория богопознания представителя неопатристического объективного идеализма Г. Флоровского. Анализируется его учение об объекте, субъекте и процессе богопознания. Устанавливается, что православный богослов использует методологию интеллектуального интуитивизма. Для Флоровского объектом богопознания выступает Бог, который действует в истории, Бог откровения, а субъектом есть человеческий разум, интуитивно воспринимающий факты явления Бога. На взгляды православного богослова повлияли неокантианская методология «наук о духе» и феноменология раннего Гуссерля.

**Ключевые слова:** неопатристика, учение о богопознании, теогносия, неопатристический интеллектуальный интуитивизм.

**Khrystokin Gennadiy**, Candidate of Philosophical Sciences, senior teacher of the Philosophical Department, NSTSUU. «**Doctrine of the Knowledge of God in the Intellectual Intuitionism by G. Florovskiyi**»: The theory of knowledge of God by a

representative of neo-patristic objective idealism G. Florovsky is studied in the article. His doctrine of an object, subject and process of knowledge of God is analyzed. It is found that an the orthodox theologian develops a neo-patristic intellectual intuitionism and according to its principles an object is God operating in history, God of revelation, and a subject is a human mind which perceives the facts of epiphany by intuition. It is proved that the ideas of the orthodox theologian were influenced by Neo-Kantian methodology of "spirit science" and phenomenology by A. Gusserl.

**Keywords:** *Neo-Patristics, doctrine of the knowledge of God, knowledge of God, neo-patristic intellectual intuitionism.*

*І.Папаяні\** (м. Донецьк)

УДК 001.361:291.1

## **КОНСТРУЮВАННЯ РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ: ТЕОРЕТИЧНО-РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АНАЛІЗ**

**Постановка проблеми.** Проблема релігійної ідентичності й ідентичності загалом є достатньо актуальною з огляду на трансформаційні процеси сучасності. Вплив останніх на людину актуалізував «перманентну екзистенційну кризу або, іншими словами, стан релігійної аномії існування останньої в світі, а відтак подолання такого стану стало основою буття людини. Як зазначає французький дослідник Ж.-П. Віллем, «в ситуації релігійної аномії, коли релігійні традиції не мають тої культурної очевидності, а індивід повинен орієнтуватися в плюралістичному й складному всесвіті сам, індивідуальна релігійна тотожність (релігійна ідентичність- авт.) не дається а має бути побудованою» [Віллем Ж.-П. Європа та релігії. Ставки ХХІ-го століття. – К., 2006. – С. 197]. Ця, доволі влучна теза дослідника, що характеризує сучасний вимір релігійної ідентичності, на рівні теоретичного релігієзнавства ставить проблему окреслення специфіки, особливостей і методів побудови або, іншими словами, конструювання релігійної ідентичності.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Проблема релігійної ідентичності була актуалізована в багатьох дослідженнях як закордонних, так і вітчизняних авторів. Зокрема на ній акцентують свою увагу зарубіжні дослідники Е. Сміт [Сміт Е. Національна ідентичність. – К., 1994] та С. Хантінгтон [Хантінгтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. – М., 2004.]; С. Клеман і П. Коллінз. *Religion, identity and change: perspectives on global transformations*. [Електронний ресурс] / [edited by S. Coleman and P. Collins]. – Aldershot, 2004. – Режим доступу : <http://books.google.ru/books?id>; Віллем Ж.-П. Європа та релігії. Ставки ХХІ-

---

\* Папаяні І.В. – аспірант кафедри філософії і релігієзнавства Державного університету інформатики і штучного інтелекту (м. Донецьк).



го століття. – К., 2006; вітчизняні релігієзнавці А. Колодний, В. Єленський, Л. Филипович, О. Саган, С. Здіорук, М. Бабій. Релігія і нація в суспільному житті України й світу. – К., 2006; Мадей Н.. Феномен конфесійної ідентичності в українському суспільстві // Релігія в контексті соціокультурних трансформацій України. Відп. редактор – д. філос. н. Л.Филипович. – К., 2009; В. Шевченко. Роль релігії в ідентифікації українського народу і провідні тенденції церковно-релігійного розвитку сучасної України // Релігія та соціум. – 2008. – № 1. – С. 125-128] та інші. Однак, саме проблема конструювання (формування) релігійної ідентичності, її теоретичні і практичні аспекти, багатьма дослідниками релігієзнавцями актуалізовані не були.

**Об'єктом** роботи є феномен релігійної ідентичності. **Предметом** теоретичні виміри конструювання (формування) останнього. **Мета** даної роботи полягає в теоретико-релігієзнавчому аналізі, окресленні й характеристиці, особливостей і специфіки процесу конструювання релігійної ідентичності. Таким чином, спираючись на думку Ж. Дерріди, автор вважає за потрібне, провести процедуру так званої методологічної «деконструкції» релігійної ідентичності в класичному розумінні цього терміну, запропонованого філософом, адже «деконструкція повертає нас до витоків буття, дає змогу зрозуміти те, як щось влаштовано. Перш ніж знищити, потрібним є зрозуміти як певний ансамбль був сконструйований, реконструювавши його для цього» [Деррида Ж. Письмо японському другу // Вопросы философии. – 1992. – №4. – С. 53].

**Основний зміст статті.** Перш ніж розпочати розробку проблеми, яка була запропонована автором і зафіксована в меті роботи, слід зупинитись на характеристиці базових термінів, без окреслення яких розкриття останньої буде неможливим. Таким найбільш важливим терміном, який потрібно розглянути і дати визначення, є релігійна ідентичність. Виходячи з філософської парадигми феноменологічного конструктивізму, релігійну ідентичність автор розуміє як соціально-психологічний конструкт (сформована чимось конкретним - культурою, людиною, соціальним інститутом тощо), сутність (зокрема, соціальний конструкт – це сутність, породжена конкретною культурою або суспільством), характерною особливістю буття якої є її існування винятково в силу того, що індивіди погоджуються діяти так, немовби це «щось» існує як таке, виконуючи певну сукупність умовних правил), що окреслює єдність релігійної групи, яка досягається інтерсуб'єктивною орієнтацією членів групи на загальний ідеалізований набір символів, які актуалізують сутність онтологічних, аксіологічних та етичних регулятивів релігійної віри та відтворюються завдяки загальним священним практикам. Ідентичність, як атрибут, є належність індивіда до певної соціальної цілісності – в нашому випадку релігійній общині. Як окремих випадок соціальної ідентичності, релігійну ідентичність можна вважати однією з форм відображення під певним кутом

соціальної реальності, що постає завдяки процесу створення й конструювання образу соціального світу. Під конструюванням автор розуміє приведення в систему інформації про світ, організація цієї інформації в пов'язні структури з метою осягнення її змісту. Результатом цього процесу виступає зведений онтологічний образ світу, який постає перед індивідом у вигляді певної соціальної реальності - в нашому випадку релігійної [Папаяні І.В. Релігійна ідентичність в межах теоретичного релігієзнавства // Українське релігієзнавство.-2009.- №52.- С. 22-29].

Проблема формування ідентичності доволі чітко сформульована в творчому доробку Е. Еріксона. Дослідник розгортає думку про те, що формування ідентичності відбувається в процесі розгортання вісьмох життєвих стадій індивіда і актуалізується у трьох формах. Зокрема щодо останніх, то дослідник виокремлює наступні: по-перше, інтродукція - примітивне вживання в образ; по-друге, ідентифікація - спів-тотожність із значними символами й конкретними представниками роду, громади або суспільства загалом; по-третє, формування ідентичності - відтворення певної сукупності ідентифікацій і включення останніх в єдину цілісність [Заковоротная М. В. Идентичность человека. Социально-философские аспекты [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000729/index.shtml>]. Таким чином дослідник фактично відтворив функціональні особливості формування релігійної ідентичності які базуються на зовнішніх проявах особи. Як зазначила дослідник Н. Мадей, «така схема формування ідентичності в соціології релігії отримала визначення „традиційного відтворення релігійності”» [ Мадей Н. Феномен конфесійної ідентичності в українському суспільстві. // Релігія в контексті соціокультурних трансформацій України. Відп. редактор Л.Филипович. – К., 2009.]. Посилаючись на праці Н. Дудар, Н. Мадей стверджує, що сучасність демонструє повну втрату традиційних механізмів конструювання і відтворення релігійної ідентичності. Якщо раніше формування релігійної ідентичності актуалізувало трансляцію уявлень і знань про навколишній світ, міжособові стосунки тощо, то в період сучасності конструювання ідентичності на перше місце виводить проблему пошуку і відтворення сенсу. «Тобто, основною мотивацією стає прагнення подолати екзистенційну кризу - кризу сенсу» [Там само]. Виходячи з вище зазначеного конструювання релігійної ідентичності як на теоретично-релігієзнавчому, так і на релігієзнавчо-практичному рівнях, потрібно розглядати вже в контексті тенденцій сучасності. Тому автор пропонує власне бачення специфіки конструювання релігійної ідентичності.

Конструювання релігійної ідентичності знаходиться в межах повсякденності індивіда та відбувається завдяки актуалізації певних релігійних практик, які, в свою чергу, складають основу релігійного досвіду особи (культового, позакультового, містичного тощо), в якому релігійна ідентичність конструюється, актуалізується, конкретизується і

трансформується, набуваючи певних рис і особливостей, що стають основою її відмінності від інших різновидів соціальної ідентичності..

Спосіб конструювання релігійної ідентичності із застосуванням практик надприродного, сенсом якого, за П. Бергером, є вихід за межі повсякденності і формуванням ширшої від неї реальності, є не завжди прийнятним, адже досвід переживання священного та надприродного не є притаманним кожному віруючому. Такий спосіб формування релігійної ідентичності є підвладним хіба що пророкам і містикам. Сучасному віруючому, повсякденням якого є модерне секуляризоване суспільство, вищезазначений спосіб конструювання релігійної ідентичності є, по-перше, недосяжним, а по-друге, непотрібним.

Для того, щоб релігійний досвід отримав своє місце у суспільстві на рівні багатьох індивідів, він повинен бути легітимізованим повсякденністю. Конструювання релігійної ідентичності в повсякденні, на нашу думку, розгортається й актуалізується на рівні двох умовно окреслених практик, а саме дискурсивних і недискурсивних. Проаналізуємо кожен з них окремо.

Рівень недискурсивних (іншими словами, тілесних) практик представляє собою певний набір візуальних, слухових, тактильних образів, за допомогою яких конструюється та чи інша релігійна ідентичність. У процесі такого відтворення важливу роль відіграють естетичні фактори – маркери релігійної ідентичності, які можна не тільки сприймати на візуальному рівні, а також на рівні слуховому й тактильному. Релігійна музика, сакральна архітектура, священні страви, різні особливі деталі одягу та зовнішнього вигляду - всі ці маркери є елементами конструювання і репрезентації власної релігійної ідентичності як на індивідуальному, так і груповому рівнях. Вони відіграють особливу роль в повсякденній комунікації, створюючи для індивіда смисловий простір «власного пізнаного». Іntenція свідомості на даний маркер відтворює або позитивний елемент релігійної ідентичності, тобто віруючий знаходить своїх одновірців і намагається приєднатися до їхнього загального «Ми», або ж навпаки - саме ці маркери стають тими важливими елементами, на основі яких конструюється власна ідентичність за принципом: «Ми не Вони», а «Ми». Останній приклад конструювання релігійної ідентичності в межах повсякдення може виступати як негативний фактор актуалізації конфліктів на релігійному ґрунті. В умовах конфліктної ситуації маркери ідентичності стають конструктивними моментами громадської, політичної, а іноді й військово-екстремістської дії. Найяскравішим прикладом тут є конфлікт між двома гілками православної церкви в Україні, зокрема між УПЦ КП та УПЦ МП. Незважаючи на те, що маркери ідентичності лишилися незмінними (дуже складно відрізнити клірика одного релігійного напрямку від іншого, а віруючих – взагалі неможливо), конструювання ідентичності в даній ситуації є більш заполітизованим, ніж скерованим у суто релігійне річище.

Дискурсивний рівень конструювання релігійної ідентичності (останній можна окреслити як рівень «мови в мові») розгортається завдяки «нараціям».

Він є доволі складним і багатовимірним, адже включає в себе багато елементів, починаючи від соціокультурного середовища і процесу ідентифікації та закінчуючи так званими оповідями (іншими словами, наративами), що забезпечують трансляцію певного досвіду і в дослідницькій літературі окреслюються як «колективна пам'ять». Важливим елементом конструювання релігійної ідентичності в дискурсивному просторі виступає ідентифікація. Однак, виходячи з модерністської парадигми, якої дотримується автор, процес ідентифікації розуміється не тільки як ототожнення віруючим себе з певною релігійною групою, а й як актуалізація або прояв (самоопис) власного «Я» завдяки релігійній спільноті. У такому разі фіксація ідентифікації віруючого і релігійної спільноти не є жорсткою, заданою раз і назавжди. Через ідентифікацію віруючий засвоює певну релігійну систему, її цінності, зразки поведінки та соціальні ролі. У широкому сенсі ідентифікація (тожсамість) розуміється як динамічний феномен, процес співвіднесеності особою власного «Я» з кимось або чимось. У структурі повсякдення ідентифікація є неодмінним, базовим елементом практичної дії з окреслення людиною власної тожсамості. Саме завдяки своїм ідентифікаційним практикам, скерованим на релігійні складові (культ, символіку, громаду), особа конструює релігійну ідентичність.

Межа між дискурсивними й недискурсивними практиками конструювання релігійної ідентичності є доволі розмитою. Така форма як ритуал (літургія), на нашу думку, виступає як така, що поєднує в собі дискурсивні і недискурсивні практики конструювання релігійної ідентичності і виступає завдяки своїй символічності як важливий елемент актуалізації когнітивних взірців для конструювання ідентичності особою. Поєднання мов «перформенсу та наративу», за П. Каннертоном, створює і актуалізує поєднання в ритуалі дискурсивних та недискурсивних практик конструювання релігійної ідентичності. Мова літургії (з одного боку, актуалізована у вигляді не дискурсивних практик, а саме певних запахів, жестів, положень тіла тощо, а з іншого - дискурсивними ідентифікаціями присутніх з певними елементами сакральної історії), завжди оперує такими займенниками, як «ми» та «нас», що задає гештальт внутрішньогрупової релігійної ідентичності. Зокрема, в третій частині православної літургії, а саме «Літургії Вірних», священник виголошує такі промови, які конструюють в символічному плані релігійну ідентичність віруючих, актуалізуючи їх належність до православної церкви: «Вас і всіх православних християн нехай пом'яне Господь Бог; Полюбимо один одного, щоб однодумно сповідувати; В премудрості будьмо уважні; Благодать Господа нашого Ісуса Христа і любов Бога і Отця і причастя Святого Духа нехай буде зо всіма вами» тощо [Закон Божий. Під заг. ред. Патріарха Філарета.. – К., 2005. – С. 594-595]. Форма множини вказує на те, що існує певна кількість тих, хто промовляє, але діють вони разом, утворюючи тим самим корпоративну особистість.

Однак, як зазначає П. Каннертон, ще до використання такого займенникового обороту повинна існувати непомітна невисловлена

колективна готовність в підтвердженні своєї релігійної ідентичності, яка виражається в присутності усіх віруючих у тому місці, де буде відбуватись літургія [Каннертон П. Як суспільства пам'ятають // Зміна парадигми. – Вип. 7. – К., 2004. – С. 96]. Через займенник «ми» базова релігійна ідентичність конституюється серед всіх присутніх, які беруть участь у літургії. Вимовляючи його, віруючі тим самим зустрічаються з подібними до себе не тільки в фізичному, але й у лінгвістичному просторі мовної комунікації. Їхня мова не містить того, якою така спільнота може бути, так само вона не є відображенням якоїсь спільноти, що утворилась раніше і поза межами цієї мови. У власній ритуальній мові на груповому рівні спільнота віруючих конструює власну релігійну ідентичність і нагадує собі про своє ж існування. У свою чергу, на особистісному рівні кожен з віруючих конструює для себе свою власну релігійну ідентичність завдяки причетності до спільних ритуальних дій. Таким чином, виступаючи одним з основних елементів релігійного простору, ритуал (літургія) поєднує в собі як дискурсивні, так і недискурсивні практики й завдяки своїй формалізації та вираженню в формі дійства є певним «мнемонічним механізмом», що забезпечує конструювання і підтримання релігійної ідентичності.

Розглядаючи вище роль ідентифікаційних практик в процесі конструювання релігійної ідентичності, автор намагався окреслити «ідеальний тип» цього процесу в його «веберіанський» трактовці. Однак слід зауважити, що процес конструювання релігійної ідентичності в сучасних умовах полірелігійності в певному плані є відмінним від змальованого. Сучасна людина, конструюючи свою релігійну ідентичність, є доволі далекою від традиції. У процесі конструювання вона має на меті не повне відродження традиції зі всіма її архаїчними символами, елементами, ритуалами і практиками, а навпаки - створення нового для себе «самоопису» завдяки актуалізації тільки певного доступного їй кола традиційної символіки. У цьому сенсі можна повністю погодитися з філософом З. Бауманом, який стверджує, що конструювання ідентичності сучасною людиною «епохи модерніті» – це є процес уникнення всілякої традиції (остання, на думку автора, є повністю мертвою). Він зауважує, що ідентичність конструюється на могилі традиції із зовсім хибною інтенцією на її воскресіння [Бауман З. Индивидуализированное общество. – М., 2002. – С. 5-25].

Таким чином, проблема конструювання релігійної ідентичності в сучасному суспільстві повністю змінила свій вигляд. Якщо модерне суспільство, яке вже зіткнулося із секуляризацією, конструюючи свою ідентичність, вирішувало цю проблему за допомогою відповіді на символічне питання «Як стати і бути достойним католиком, чи православним, чи правовірним мусульманином?», то сучасна людина постмодерну просто намагається відповісти на питання: «Як взагалі можна якимось стати кимось?», незалежно від того, які символи – етнічні, релігійні, професійні – при цьому використовуються. Як зазначає З. Бауман: «Мета полягає не стільки в тому,

щоб знайти більше сил рухатися до поставленої мети через перемоги й поразки по натоптаній стежині, скільки у тому, щоб вибрати найменш ризикований поворот на найближчому перехресті» [Бауман З. Индивидуализированное общество. – С. 5-25]. Іншими словами, проблема, що актуалізується людиною, складається не стільки в тому, як отримати бажану ідентичність, скільки в тому, яку ідентичність вибрати і як зробити наступний правильний вибір, якщо попередня ідентичність втратила цінність або позбавилася своїх привабливих рис.

У сучасному суспільстві з його швидкоплинними тенденціями великий вплив на конструювання релігійної ідентичності мають умови життя особи, зокрема жорстке чи динамічно-структуроване суспільство, полі- або монорелігійне середовище тощо. Ситуація активної міжрелігійної комунікації дає можливість отримання віруючим більшого об'єму знань як про особливості своєї конфесійної групи, так про інші конфесійні групи.

У науковому плані все більше дослідників намагаються відійти від лінійного розгляду конструювання релігійної ідентичності та соціальної ідентичності загалом. Адже індивід може одноразово ідентифікувати себе з деякими соціальними групами. Дану тезу можна підтвердити, базуючись на результатах багатьох соціологічних опитувань, які проводились в Україні і стосувалися питання виявлення релігійності та релігійної ідентичності українців. Парадоксальним чином сукупність віруючих серед них була меншою за кількість православних християн [Дудар Н. П. Релігійність українського суспільства: останні дослідження // Людина і світ. – 2003. – № 2. – С. 8-13].

Отже, сучасний індивід, одночасно ідентифікуючи себе з деякими релігійними та нерелігійними напрямками, втілює проблему виразу того чи іншого різновиду соціальної ідентичності. Таким чином, для сучасного дослідника вагомим аргументом при дослідженні специфіки конструювання релігійної ідентичності стає використання так званої «моделі двох вимірів ідентичності», яка доволі широко застосовується в етнології та етнопсихології. Виходячи з неї, можна говорити про моносоціальну ідентичність більшості індивідів як про певний «ідеальний тип». У свою чергу в полікультурному середовищі для віруючого стає можливим конструювання полірелігійної ідентичності завдяки ідентифікації не з однією, а багатьма релігійними групами (культами, напрямками, течіями тощо). Зокрема, сучасний віруючий конструюючи свою релігійну ідентичність і, вважаючи себе, наприклад, православним, у символічному плані дуже легко поєднує складові останнього з певними видами магічних практик, окультизмом, парапсихологією. У такому разі можна стверджувати, що в сучасному полірелігійному суспільстві фактично конструюється багатовекторна релігійна ідентичність, яка виявляється в оволодінні віруючими багатозоровою релігійною компетентністю.

Усвідомлюючи існування багатьох релігійних напрямків і культів, сучасна людина доволі швидко змінює свою релігійну ідентичність, адже

такий стиль поведінки дає можливість усвідомлювати і органічно співвідносити різні ракурси сприйняття світу, потрібні їй в той чи інший момент життя. Швидка заміна однієї релігійної ідентичності іншою є нормою сучасності, адже конструкт базується не на відродженні традиції, а на символічних залишках останньої. За умов сучасності релігійна ідентичність віруючого (як і певна сукупність інших соціальних ідентичностей) не є ані даною, ані авторитетно підтвердженою. Її треба постійно конструювати, але для цього не має критеріїв та заданого алгоритму.

Конструювання релігійної ідентичності віруючим складається з сукупності спроб та помилок. Відповідно до цього даний процес не може бути описаний як прогресуючий. Як зазначає З. Бауман: «Саме базперервна нелінійна активність самокатегоризування, створює ідентичність агента» [Бауман З. Рассказанные жизни и прожитые истории // СОЦИС. – 2004. – № 1. – С. 1 - 20].

**Висновки.** Отже, підсумовуючи, можна сказати, що в сучасному релігієзнавстві ще не зовсім вироблені чіткі уявлення щодо механізмів та критеріїв конструювання релігійної ідентичності. Проведений вище автором теоретичний аналіз є спробою обґрунтування і осягнення останнього. Проблема конструювання релігійної ідентичності пов'язана перш за все з пошуком механізмів, які дозволяють індивіду співвіднести свою повсякденність з минулим у вигляді священної історії і майбутнім у вигляді певного «Божого промислу», інтегрувати у ньому соціальні й культурні тенденції і завдяки всьому цьому знайти своє місце в складному й динамічному суспільному просторі. Релігійна ідентичність є залежною змінною, з одного боку – похідною від соціокультурного контексту, а з іншого – категорією, яка активно впливає на процес особистісного становлення людини, адаптації її до культурного середовища певної релігійної системи і суспільства загалом. У цьому сенсі можна стверджувати думку про те, що при домінуванні релігійної ідентичності в сукупності соціальних ідентичностей особи вона виражає певний спектр особистісних проблем віруючого в контексті реального соціокультурного середовища, а також специфіку адаптації особи до соціокультурного простору. В подальшому автор планує зосередитися на практичних аспектах конструювання релігійної ідентичності які характерні як традиційним так і сучасним релігійним організаціям.

### А н о т а ц і ї

**В статті «Конструювання релігійної ідентичності. Теоретично-релігієзнавчий аналіз» Папаяні І.В., в кордонах теоретичного релігієзнавства розглядає проблему конструювання релігійної ідентичності. Посилаючись на дослідження українських релігієзнавців він доводить, що традиційні схеми які відображають специфіку побудови релігійної ідентичності особою, не відповідають викликам сучасності. Автор розгортає власну теорію конструювання релігійної ідентичності в якій основними елементами побудови останньої виступають**

релігійні дискурсивні і не дискурсивні практики в кордонах повсякдення. В подальшому автор планує зосередитися на практичних аспектах конструювання релігійної ідентичності характерних для традиційних і сучасних релігійних організацій.

**Ключові слова:** *Релігійна ідентичність, конструкт, дискурсивні і не дискурсивні практики, повсякденність.*

**В данной научной статье «Конструирование религиозной идентичности. Теоретико-религиоведческий анализ» Папаяни И. В.,** в границах теоретического религиоведения рассматривает проблему конструирования религиозной идентичности. Ссылаясь на работы украинских религиоведов, он доказывает, что традиционные схемы, которые отображают специфику формирования религиозной идентичности и не отвечают вызовам современности. Автор раскрывает собственную теорию конструирования религиозной идентичности, в которой основными элементами формирования последней выступают религиозные дискурсивные и недискурсивные практики в границах повседневности. В дальнейшем автор планирует сосредоточиться на раскрытии практических аспектов конструирования религиозной идентичности характерных для традиционных и современных религиозных организаций.

**Ключевые слова:** *Религиозная идентичность, конструкт, дискурсивные и недискурсивные практики, повседневность.*

**In the given scientific article «Designing of religious identity. The science of religion analysis»** Ivan Papayani in borders of theoretical religious studies considers a problem of designing of religious identity. Referring for works Ukrainian scientists it proves, that traditional schemes which display specificity of formation of religious identity and do not answer present calls. The author opens own theory of designing of religious identity in which as basic elements of formation of last experts in daily occurrence borders act religious discursiv and undiscursiv. Further the author plans to concentrate on disclosing of practical aspects of designing of religious identity characteristic for the traditional and modern religious organisations.

**Keywords:** *Religious identity, construct, discursive and undiscursive experts, daily occurrence.*



*П.Яроцький\** (м. Київ)

УДК 2, 21-26

**КАТОЛИЦЬКА КОНЦЕПЦІЯ  
ІНТЕГРАЛЬНОГО РОЗВИТКУ ЛЮДСТВА  
ЯК ВИЯВ ВЗАЄМОВІДНОСИН САКРАЛЬНОГО І СЕКУЛЯРНОГО В  
ГЛОБАЛІЗОВАНОМУ СВІТІ**

*У своїх перших двох енцикліках Бенедикт XVI заявив про себе як про теолога, увага якого сконцентрована навколо таких християнських цінностей як любов (енцикліка „Deus Caritas” – „Бог є любов” від 1 грудня 2005р.) і надія (енцикліка „Spe Salvi” – „Спасенні надією” від 28 листопада 2007р.). Католицька світова спільнота, вчені-ватиканісти очікували наступної енцикліки, яка б рефлексувала третю важливу християнську цінність – віру. Проте світовий розвиток у 2008-2009 рр. привернув увагу понтифіка від винятково сакральних понять і узагальнень до сучасного секулярного стану речей в глобалізованому світі.*

**Основний зміст статті.** Оприлюднена 27 червня 2009 р. третя енцикліка Бенедикта XVI („Caritas in Veritate” – „Любов в істині”) присвячена винятково проблемам, породженим світовою фінансово-економічною кризою. І хоча сама назва енцикліки має сакральну спрямованість, проте її можна вважати найбільш соціальною, економічною і сутнісно практичною за всю історію розвитку соціального вчення Католицької церкви, почавши від енцикліки Лева XIII „Rerum Novarum” („Нові речі”) від 1892р. Новацією „Caritas in Veritate” є поєднання сфери сакрального і секулярного у процесах суспільного життя в сучасному глобалізованому світі. По суті, це є нова дефініція інтегрального розвитку людства, в якому не може існувати відокремлено, відрубного і камерного ні поняття сакрального, ні поняття секулярного. Епоха глобалізованого світу, що так всеохоплено заявила про себе у першому десятиріччі XXI століття насамперед фінансово-економічною кризою, привернула увагу понтифіка до нових розмислів над сакральним і секулярним. По суті, в рефлексіях Бенедикта XVI знаходимо поєднання

\* Яроцький П.Л. – доктор філософських наук, провідний науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.

теологічної витонченості й економічно-етичної аналітики в оцінці тенденцій розвитку людства.

Читання енцикліки „Caritas in Veritate” вимагає економічних знань, зокрема в галузі природи сучасного підприємництва, розуміння процесів і тенденцій у світі бізнесу, фінансів, торгівлі, економічної політики і стратегії. Бенедикт XVI свою концепцію інтегрального розвитку людства в глобалізованому світі, як чесний автор цієї, по суті, економічної праці, не приписує винятково своїм знанням і своїй аналітиці, оскільки для роботи над енциклікою залучалися провідні фахівці-консультанти зі сфери економічних досліджень для осмислення причин і наслідків загальносвітової фінансової та економічної кризи.

Звертає на себе увагу по суті революційна константа цієї енцикліки: **необхідність повної заміни векторів загальносвітового розвитку**, оскільки криза засвідчила, що соціалізм не може, а капіталізм не хоче включати етичний компонент в економічну сферу суспільного життя. „У Церкві Бенедикта XVI тепер нема ані конкурентів, ані співрозмовників: ані соціалізму, ані лібералізму. Їй (Церкві – П.Я.) залишили розхитану і несправедливу систему, яка ігнорує трагізм бідності, голоду, нерівності, фанатизму, расизму... Список довгий... Лібералізм збанкрутував, залишивши після себе безмежне поле несправедливості. Соціалізму більше немає. Схоже, що відтепер тільки Церква виступатиме за економіку, яка відстоює пріоритет людської гідності в економіці” [L'Osservatore Romano.– 19 липня 2009 р.].

У катехизі Бенедикта XVI з нагоди публікації енцикліки „Caritas in Veritate” звернено увагу на фундаментальні критерії інтегрального розвитку – соціальну справедливість і спільне благо, які побудовані на таких узагальненнях:

по-перше, розвиток фінансової та економічної кризи показує, що у світі є соціальна і економічна незбалансованість;

по-друге, глобалізація може стати реальною нагодою для довгоочікуваних реформ, які подолають відмінність розвитку різних країн за умови глибокого морального і культурного оновлення, відповідальності в ухваленні рішень, через які досягається спільне благо;

по-третє, вироблення нового економічного плану розвитку людства надасть нового бачення просуванню шляхом глобалізації, базуючись на етиці відповідальності перед Богом і перед людьми як творінням Божим;

по-четверте, енцикліка не надає технічних рішень важливих соціальних проблем сучасного світу – це не в компетенції вчення Церкви, – але акцентує увагу на таких принципах інтегрального розвитку людства, як: повага до життя людини, яка є центром всього розвитку; вшанування права на релігійну свободу; відмова від „Прометеевої концепції”, що вважає людину винятковим творцем її власної долі; визнання ілюзорності необмеженої віри у владу технологій.

Бенедикт XVI у своїй катехизі звернув увагу на те, що потрібно переглянути роль держави та її владно-політичних повноважень в епоху,

коли національний суверенітет обмежується в новому економічно-торговельному та міжнародно-фінансовому контексті. Це потребує (саме на цьому робиться наголос в енцикліці) розширення відповідальної участі громадян у національній і міжнародній політиці через утворення асоціацій працівників, покликаних об'єднати зусилля на місцевому і міжнародному рівнях.

У зв'язку з цим Папа підкреслив важливий сенс *принципу безоплатності і „логіки дарунку”* в ринковій економіці, в якій особиста вигода не може вважатися єдиним критерієм і мірилом підприємництва. Він закликав економістів і політиків, виробників і споживачів докласти зусиль для формування етичної свідомості у ринкових відносинах, побудованих на принципах *субсидіарності й солідарності* в дусі спільнотної взаємодії, що повинно сприяти співпраці віруючих і невіруючих для розбудови справедливості й миру на Землі. Відтак, кожна програма в контексті інтегрального розвитку має передбачати, крім матеріального, ще й духовне зростання людини. Саме в цьому Папа вбачає сенс цілісного інтегрального розвитку через поєднання сакрального і секулярного в епоху глобалізованого світу [Див.: Католицький вісник. – 9 серпня 2009 р.].

Зробивши такий вступ і коротку аналітику концепції інтегрального розвитку людства, озвучену в катихизі Бенедикта XVI, присвяченій енцикліці „*Caritas in Veritate*”, перейдемо до більш детального і стислого аналізу структури, змісту, основних положень і висновків цієї енцикліки, яка складається з 6 розділів. Назвемо їх: 1. Послання „*Populorum progressio*”; 2. Розвиток людства в наш час; 3. Братерство, економічний розвиток і громадянське суспільство; 4. Розвиток народів, права і обов'язки, довкілля; 5. Співпраця людської родини. 6. Розвиток народів і техніка.

Відтак, філософія енцикліки сконцентрована навколо актуальних проблем: економіка, ринок, людина; глобалізація, знання, культура; релігія, етика, співпраця віруючих і невіруючих; теологія, метафізика, наука в контексті міждисциплінарного розвитку і співпраці. Сутнісний зміст енцикліки виявляється в інтегральній сукупності, гармонії й дисгармонії перелічених понять і категорій. Ідея енцикліки – знайти шляхи до інтегрального розвитку людства, оскільки ні соціалізм і колективізм, ні капіталізм і лібералізм не стали надійною основою і віховим шляхом для такого розвитку.

### **1. Економіка, ринок, людина**

Цей блок проблем в основному стосується витоків, сучасного стану, перспектив подолання фінансово-економічної кризи та майбутнього інтегрального розвитку людства. Папа вважає, що *картина сучасного розвитку є поліцентрична*. У чому полягає поліцентричність сучасного розвитку?

По-перше, наявність багатьох учасників і причин як у відсутності, так і у відсталості розвитку, які проте часто і в штучний спосіб спрощують

реальний стан речей в самому розвитку (чи недорозвитку) і об'єктивний людський вимір цього процесу. Збільшується світове багатство в глобальному вимірі, але водночас катастрофічно зростає нерівність. Навіть у багатих країнах зубожіють нові категорії суспільства, постають нові форми соціальної деградації. Поруч з найбільш убогими групами населення помітно випинаються групи з розповсюдженим чванливим споживацьким надрозвитком, який контрастує з постійною ситуацією нелюдської злиденності. Корупція і безправність присутні в економічній й політичній сферах багатих країн, старих і нових, як і в бідних країнах.

По-друге, людські права працюючих часто порушуються великими інтернаціональними підприємствами, а також локальними виробничими групами, які співпрацюють з ними. Міжнародна допомога надається всупереч її призначенню, без відповідального ставлення до неї як з боку надаючої, так з боку відбираючої сторони. Водночас спостерігаються надмірні форми закритості й охорони знань та наукових здобутків з боку багатих країн, що позбавляє користуватися з права інтелектуальної власності нерозвинуті й бідні країни.

По-третє, після розпаду економічних і політичних систем в комуністичних країнах Східної і Центральної Європи і зникнення військових блоків необхідно було, як заповідав Іван Павло II, докорінно переосмислити нове глобальне проектування розвитку в цих країнах, а також в західних країнах і країнах, що розвиваються. Оскільки цього не сталося, наступив „разючий дисбаланс розвитку”.

По-четверте, ринок, який став глобальним, сприяв багатим країнам у пошуку регіонів для виробництва своєї продукції з найменшими затратами коштів. Таким чином, глобальний ринок перетворився в експансію багатих країн і неконкурентну спроможність країн, що розвиваються. Ці процеси потягли за собою редукацію сфери соціальної безпеки, яка була замінена пошуком більшої конкурентної користі. Це й створило велику небезпеку для прав працюючих і фундаментальних прав людини, для солідарності, що реалізується в традиційних формах соціальної держави [Caritas in Veritate, § 22-26].

По-п'яте, сучасний стан і тенденції розвитку сприяли збільшенню надмірного і морально неприйняттого посідання багатства. Системне збільшення нерівності між суспільними групами, масове зростання бідності, як зазначається в енцикліці, веде не лише до зруйнування згуртованості суспільства, а й загрожує демократії та негативно впливає на всю сферу економічних і суспільних відносин, а саме: веде до ерозії „суспільного капіталу”, тобто всієї сукупності зв'язків довіри, вірогідності дотримання норм співжиття у громадянському суспільстві; структурна ситуація економічних диспропорцій створює антипродуктивні настрої, спричиняє занепад раціональності і творчої віддачі працюючих і стимулює їх пристосовництво до ролі автоматичних механізмів замість постійного вияву своєї продуктивної креативності.

Які висновки в сенсі подолання цих негативів знаходимо в енцикліці? Насамперед висувається теза, що продуктивність праці у розвитку економіки невіддільна від моральних критеріїв, оскільки людські цінності є водночас і цінностями економічними, а погане функціонування економіки знецінює людські цінності, нівелює моральні підмурки людяності. Оскільки ринком керує засада так званої *обмінної справедливості*, то соціальне вчення Католицької Церкви невтомно підкреслює як домінанту економічно-соціального розвитку *розподільчу справедливість*. Папа вважає, що ринок, керований засадами рівновартості обмінних товарів, неспроможний створити міцну солідарну, згуртовану „суспільну тканину”. Без внутрішніх форм солідарності й взаємної довіри ринок не може виконувати своєї економічної функції. Сьогодні цієї довіри забракло, а її нестача є великою втратою для інтегрального розвитку людства.

Щоб подолати економічно-соціальну диспропорцію, Папа вважає необхідним запровадити *нові ринкові відносини* на засадах *безоплатності* і „логіки дарунку”. Необхідність введення нових економічних і ринкових відносин замість існуючих в енцикліці обґрунтовується у такий спосіб: „Великим викликом, який ставить перед нами проблема розвитку в епоху глобалізації, і яка стала ще більш нагальною з причини фінансово-економічної кризи, є усвідомлення того, що не тільки не можна занедбувати або послаблювати традиційних засад суспільної етики (таких як відкритість, повага, відповідальність), але водночас у ринкових відносинах *засада безоплатності*, а також „логіка дарунку” як вияв братерства можуть і повинні виступати в межах нормальної економічної діяльності” [Caritas in Veritate, §36].

Концепція *безоплатності і дарунку* (добродійності, меценатства) в енцикліці посідає домінуюче місце. Вона обґрунтовується наступним чином:

- В епоху глобалізації економіка підлягає впливам конкурентних моделей розвитку, пов'язаних з надто порізаними між собою культурами. Вихідним пунктом економічно-підприємницької діяльності є переважно принцип *обмінної справедливості*. В економічному житті, без сумніву, потрібен контракт, який регулює обмінні відносини між рівноцінними вартостями. Однак, потрібні також справедливі права і форми *поділу доходів*, які є компетенцією політичної влади (законодавчої і виконавчої), а також чинники, які відкривають вхід для „логіки і духу дарунку”. Глобалізована економіка преферує логіку обміну, що ґрунтується на контракті, хоча вона потребує також логіки політичної і логіки дарунку без компенсації [Caritas in Veritate, §37].
- В епоху глобалізації економічна діяльність не може відчужуватися від безоплатності, яка сприяє зміцненню солідарності й відповідальності за справедливість і спільне благо. Солідарність означає, що всі відчувають себе відповідальними за всіх і за спільне благо, оскільки цю відповідальність не може нести тільки держава.

„Ще вчора можна було твердити, що найперше потрібно дбати про справедливість, а на безоплатність та її практичне виявлення ще не прийшов час. Сьогодні вже можна сказати, що без безоплатності не можна реалізувати справедливості” [Caritas in Veritate, §37].

- Концепція цивілізованої економіки в умовах глобалізації вимагає, щоб поруч з налаштованими на дохід приватними підприємствами, а також різними публічними підприємствами, мали можливість для виникнення і функціонування промислові організації, які мають служити взаємодопомозі й суспільним потребам. З їх взаємної конкуренції на ринку можна очікувати „перехрещення” підприємницької діяльності, а відтак – і турботу про цивілізовану економіку. У цьому випадку *любов в істині* означає, що потрібно надати економічним ініціативам таку спрямованість і такий організаційний кшталт, щоб, не ігноруючи стимулювання дохідності, вийти на логіку рівноцінного обміну і доходу як меті в самій собі [Caritas in Veritate, §38].

Оскільки ринок не може бути самодостатнім і нерегулюючим, то „логіка ринку і логіка держави повинні знайти порозуміння, щоб зберегти монополію на теренах свого впливу, а це сприятиме поступовому виникненню солідарності і почуття спільності у стосунках між громадянами, безінтересової діяльності, які є чимось іншим ніж дати, щоб мати (що характеризує логіку обміну), а дати як обов'язок” [Там само]. Відтак, енцикліка стимулює прийняття такої формули подолання недорозвитку як поступовий перехід у світовому контексті на такі форми економічної діяльності, які характеризуються елементами безоплатності й спільності.

Так як біноміум ринок-держава руйнує спільне співжиття, то, навпаки, солідарні форми економіки сприяють розвиткові суспільного співжиття. Оскільки безоплатного ринку немає і юридично бути не може, то й немає підстав узаконювати цей ринок. Натомість і ринок і державна політика потребують людей, відкритих на „взаємність дарунку” [Caritas in Veritate, §39].

В енцикліці обґрунтовується нова концепція підприємництва, суть якої полягає в наступному. Однією з найбільших загроз є залежність підприємства від того, хто в нього інвестує, що обмежує суспільне значення підприємництва. У зв'язку з розширенням підприємництва і потребою щораз більших капіталів, все менше їх фактично очолює сам підприємець, який несе відповідальність за життєдіяльність свого підприємства та її наслідки для людей праці. Щораз менше підприємців пов'язані з якоюсь однією територією підприємницької діяльності. Відбувається *делокалізація підприємництва*, тобто його вихід за означену територію попереднього засягу. Відтак, підприємець починає нехтувати інтереси окремих груп працівників і місцевої громади і з більшою відповідальністю ставиться до інтересів акціонерів, не пов'язаних з місцевою територіальною громадою і надзвичайно мобільних [Caritas in Veritate, §40].

У результаті такої делокалізації підприємництва міжнародний ринок капіталів, як підкреслюється в енцикліці, користується великою свободою у своїй діяльності, і разом з цим зменшується суспільна відповідальність підприємництва. Це виявляється в тому, що керівники підприємств здебільшого надають перевагу тільки інтересам його власників, не дбаючи про інтереси всіх інших категорій працівників, які беруть участь в життєдіяльності підприємств [Там само].

Папа наполягає на тому, щоб підприємство мало „широкоаспектне значення”. „Щоб оживити економіку, яка в найближчій час буде служити благу у своїй країні й у світі, треба орієнтуватися на розширене значення підприємництва, яке сприяє обміну і взаємній формації між різними типологіями підприємництва з використанням здібності й переваг від світу non profit до світу profit, який уособлює громадянське суспільство, від світу широкорозвиненої економіки до світу країн, що знаходяться на шляху розвитку” [Caritas in Veritate, §41].

В енцикліці особлива увага звертається на „трансфер капіталів за кордон” для виключно особистої користі володарів цього капіталу. При цьому зазначається, що інвестування завжди має морально-етичне значення, а не лише економічне. Оскільки ринок капіталів у наш час надто лібералізований і сучасна технологічна ментальність схильна до мислення, що інвестування є тільки технічним чинником, а не рівночасно людським й етичним, то Святий Престол, в цілому не заперечуючи інвестування капіталу за кордоном країни його набуття, застерігає проти будь-якого „порушення зв'язку справедливості й етики”. Папа рекомендує брати до уваги саму природу формування такого капіталу, а також шкоду, яку принесе відсутність його інвестування в регіоні його постання. Це застереження має на меті протидіяти спекулятивній концентрації фінансових засобів і спокусі пошуків легких й привабливих зисків всупереч інтересів реальної економіки в країні постання такого капіталу та економічних ініціатив в країнах, що розвиваються.

Святий Престол не виключає й такого радикального заходу, як „редистрибуція благ”, тобто перерозподільче осягнення соціальної справедливості між бідними й багатими країнами. Оскільки економічна діяльність не може вирішити всіх суспільних проблем шляхом „розширення ринкової логіки”, Папа рекомендує для досягнення рівноваги в сфері користування суспільними благами відокремити економічну діяльність, яка займається відтворенням багатства, від політичної діяльності, якій належить контролювати „досягнення справедливості через редистрибуцію благ”.

Складний і загрозливий характер сучасної економічної ситуації у світі вимагає, на думку Папи, опрацювання „нового сценарію розвитку світу”, що потребує культурного, етичного і духовного оновлення. Фінансово-економічна криза диктує необхідність переосмислення розвитку світу і сучасної технічної цивілізації, інноваційності у виробленні нових засад і

нормативів людської життєдіяльності. У цей спосіб криза може стати okazією для усвідомлення й відворення нових ефективних проектів розвитку.

## 2. Глобалізація

До цієї проблеми постійно звертаються керівні органи Ватикану, різні установи Римської курії. У цілому позитивно ставлячись до цього всесвітнього процесу, Бенедикт XVI в енцикліці „*Caritas in Veritate*” уточнює сутнісну природу глобалізації, акцентуючи передусім на методологічних рефлексіях.

У ставленні до глобалізації, наголошується в енцикліці, „спостерігається подекуди фаталістичний підхід”, неначе актуальні процеси є наслідком анонімних і безособових сил, а також структур незалежних від людської волі. „Глобалізацію слід розуміти як суспільно-економічний процес, хоча її вимір не єдиний, бо за цим процесом проявляється реальність людства, яке стає дедалі дужче взаємозалежним” [Caritas in Veritate, §42]. Тому, як вважає Папа, „детерміністична інтерпретація” глобалізації позбавляє істинних критеріїв її оцінки і спрямування. „Глобалізація є людською справою і може мати різні людські вияви, які вимагають розпізнання” [Там само].

Сутність „розпізнання глобалізації” в енцикліці зводиться до наступного:

- правда про глобалізацію як об'єктивний процес та її фундаментальний критеріум етично спирається на „єдність людської родини” та її розвиток у бік того, що є благом;
- потрібно контролювати, щоб культурний напрям процесу планетарної інтеграції мав „характер персоналістичний і спільнотний, відкритий на трансценденцію”;
- глобалізація апріорі не є ані добра, ані зла, оскільки буде такою, якою її зроблять особи. „Ми не повинні бути її жертвами, а відігравати в ній активну роль, поступаючи розумно, керуючись любов'ю і правдою”;
- глобалізацію творять особи і народи, яким цей процес повинен приносити користь і розвиток завдяки відповідальності як з боку окремих осіб, так і спільноти;
- сліпий опір глобалізації був би помилкою, упередженням, легковаженням процесу, який має як позитивні аспекти, так і ризик утратити великий шанс використання розвитку, який дає глобалізація. [Там само].

Але головне, на чому акцентується в енцикліці у ставленні до глобалізації, полягає у тому, що процеси глобалізації, відповідно зрозумілі і спрямовані, „створюють можливість великої редистрибуції багатства планетарного виміру, як ніколи раніше”. Разом з тим, зазначається, що „потрібно виправити зле функціонування глобалізації, інколи навіть загрозливе, яке призводить до нових поділів між народами і в самих



народів, і зробити так, щоб редистрибуція багатства не була пов'язана з редистрибуцією бідності” [Caritas in Veritate, §42]. У цьому контексті розглядаються й інші загрози і виклики глобалізації, які спричиняють зростання бідності й нерівності, а також ті, що призвели до всесвітньої фінансово-економічної кризи.

Бенедикт XVI попереджає, що „глобалізація є явищем багатомірним і багатостороннім”, а тому її потрібно розуміти і оцінювати у „різномірності та єдності її вимірів, включно з теологічним”. Саме це, переконаний Папа, дозволить протидіяти негативним процесам глобалізації людства і керувати всіма напрямками глобалізації в контексті економічного розвитку.

Зі змінами, які викликає процес глобалізації, пов'язані великі труднощі й небезпеки, які можна подолати, за визначенням автора енцикліки, тоді, „коли усвідомимо собі, що, по суті, глобалізацію скеровує до солідарної гуманізації антропологічна й етична душа”. Разом з тим, відзначається, що „цю душу часто принижують і дескримінують етично-культурні перспективи, які спрямовуються індивідуалістичними й утилітарними міркуваннями” [Там само].

Завершуючи розгляд теми про глобалізацію, відзначимо, що з позитивним розвитком глобалізації пов'язується така засада католицької соціальної доктрини, як *допоміжність*, значення якої прирівнюється до „найефективніших антидотумів на будь-яку форму патерналістичного асистенціалізму”. Відтак наголошується на необхідності „ефективного управління глобалізацією” з метою її спрямування на „правдивий розвиток людства”. „Щоб не створити небезпечної універсальної влади монархічного типу, управління глобалізацією повинно відзначитися засадою допоміжності, вираженої на різних рівнях і різних ділянках співпрацюючих суб'єктів. Глобалізація, безперечно, потребує влади, оскільки ставить перед собою проблему досягнення спільного глобального блага. Але керуюча глобалізацією влада повинна бути організованою на засаді допоміжності й розрізнення компетенції, щоб не порушувалася свобода і щоб була ефективною” [Caritas in Veritate, §57].

У цілому сприймаючи глобалізацію як об'єктивний історичний процес, Католицька Церква завдяки процесам глобалізації намагається зміцнити свою присутність у країнах, що розвиваються на африканському і азійському континентах. Пом'якшуючи негативні наслідки глобалізації для окремих країн і народів через залучення державного управління її процесами і використання таких засад соціальної доктрини католицизму як *допоміжність*, *солідарність* і *субсидіарність*, Магістеріум Бенедикта XVI намагається пристосувати глобалізацію до своїх євангелізаційних планів на цих континентах. Відтак, на цьому прикладі яскраво відображається сутнісність католицької концепції інтегрального розвитку людства як вияв взаємовідносин сакрального і секулярного в глобалізованому світі.

### 3. Аспекти державного, культурного, релігійного життя в умовах інтегрального розвитку

Енцикліка „*Caritas in Veritate*” відзначається такими інноваціями, як піднесення ролі держави в умовах глобалізації й фінансово-економічної кризи. По суті, в цій інновації спостерігається певний відступ від ще недавно бажаних для самого понтифіка ціннісних векторів лібералізму в державному управлінні. До фінансово-економічної кризи Бенедикт XVI висловлював тверде переконання, що, „базуючись на ліберально-християнських підвалинах, Європа віднайде свою ідентичність і не стане космополітичною реальністю” [Католицький вісник. - 2009. -№2. – С.2]. У розглядуваній енцикліці категорично наголошується на тому, що „зінтегрована економіка нашого часу не виключає ролі держави, а навпаки - зобов'язує уряди налагоджувати взаємну співпрацю. Мудрість і розважливість примушують визнати, що надто рано ще оголошувати кінець ролі держави” [Caritas in Veritate, §41]. Магістеріум Бенедикта XVI вважає, що „у ставленні до сучасної кризи роль держави буде зростати і їй буде повернуто різні напрями діяльності” [Там само], оскільки „державна влада безпосередньо заангажована у виправлення помилок в економічно-фінансовій діяльності” [Caritas in Veritate, §24]. Автор енцикліки вважає необхідним употужнити роль держави та її владно- політичних повноважень саме в наш час, коли національний суверенітет обмежується в новому економічно-торговому та міжнародно-фінансовому контексті. Одночасно ініціюється розширення участі громадян у національній і міжнародній політиці через утворення асоціацій працівників, які покликані об'єднати зусилля на місцевому і міжнародному рівнях.

Важливу роль в інтегральному розвитку людства посідає культура. В умовах глобалізації збільшилася можливість взаємовпливу культур, що створює нові перспективи для міжкультурного діалогу, якому Святий Престол надає пріоритетніше значення, ніж міжрелігійному діалогу, особливо з нехристиянськими монотеїстичними релігіями (ісламом, іудаїзмом) і навіть з політеїстичними релігіями. Проте сучасний стан культури та її функціональний ресурс неоднозначно оцінюється в енцикліці „*Caritas in Veritate*”. Йдеться, зокрема, про те, що „непотрібно легковажити факту, що зростаюча меркантилізація культурних обмінів сприяє виникненню подвійного роду небезпек. По-перше, часто спостерігається некритичне сприйняття культурного еkleктизму: культури зближуються між собою і вважаються засадничо рівноцінними і обмінними”. Це явище характеризується як „піддавання релятивізму”, який не сприяє справжньому міжкультурному діалогу. „По-друге, - як зазначається в енцикліці, - існує інша небезпека, а саме: культурне стулення, культурний ізоляціонізм, одноосібний стиль культурного життя” [Caritas in Veritate, §26]. Ця небезпека, як вважає автор енцикліки, загрожує втратою визнання глибокого значення культур інших народів, традицій інших етносів, націй. Відтак, і культурний еkleктизм, і культурний ізоляціонізм відокремлюють культуру від людської

природи, що загрожує культурній ідентичності кожного народу. У такий спосіб людство наражається на нову небезпеку поневолення й маніпулювання. І ця небезпека зростає в умовах глобалізації, яка загрожує передусім культурам народів тих країн, які розвиваються і стають об'єктом глобалізованої експансії „культури смерті” проти „культури життя”.

Відокремлюючи глобалізовану експансію „духовних відходів культури смерті” від проблем інтегрального розвитку, автор енцикліки закликає до „взаємодії різних складових людського знання”. „Різні дисципліни повинні взаємодіяти завдяки упорядкованому міждисциплінарному застосуванню” [Caritas in Veritate, §30]. Проте Бенедикт XVI застерігає перед абсолютизацією людського знання і вважає, що людське знання є апіорі недостатнім, а прирощення знання і результатів наукових досліджень „ніколи не зможе самочинно вказати шлях до інтегрального розвитку людства” [Там само]. Саме в такий спосіб автор енцикліки намагається проблему пріоритетності людських знань поставити в іншу площину виміру – взаємодії розуму і віри. В дусі самої назви енцикліки, в якій фігурують поняття „любов” й „істина”, Бенедикт XVI розвиває (що характерно для його понтифікату) такий міждисциплінарний вимір: „Надмірне вираження і відособленість знання, закритість гуманітарних наук на метафізику, труднощі, які виникають під час діалогу гуманітарних наук з теологією, наносять шкоду не тільки розвитку знань, а й розвитку людства, оскільки це заважає побачити сукупність багатства людини у різних вимірах, які її характеризують” [Caritas in Veritate, §31].

Отже, відходячи від ригоризму середньовічного концепту „філософія – служанка теології”, енцикліка все ж не відпускає людське знання у „вільне плавання”, а намагається у міждисциплінарному контексті поєднати метафізику, гуманітарні науки, теологію. У цьому сенс смислу енцикліки „Любов в істині” (останні поняття мають і сакральний і секулярний підтекст).

У міждисциплінарному вимірі все ж застосовується приваблива формула про „розширення концепції розуму”, оскільки послуговування цією концепцією є „необхідним, щоб виважити всі поняття, пов'язані з темою розвитку і вирішення суспільно-економічних проблем” [Там само]. Відтак, знову знаходимо філігранне підтвердження католицької концепції інтегрального розвитку людства як вияв взаємовідносин сакрального і секулярного. Зрештою, ця концепція під час понтифікату Бенедикта XVI набула досить лапідарної формули: „розум потребує очищення вірою, релігія потребує очищення розумом” [Caritas in Veritate, §56]. Таким чином, метафізика, гуманітарні науки, теологія запрошуються „зайняти своє місце в рамках співпраці у службі для людини”.

В енцикліці розкрито ставлення Магістеріуму Бенедикта XVI до різних понять, пов'язаних з релігією: *релігійної свободи, релігійної байдужості, релігійного фундаменталізму, релігійного фанатизму, практичного атеїзму, співпраці віруючих і невіруючих*. Папа захищає „право вільного вибору і проголошення своєї релігійної віри” і вважає, що „вилучення релігії з

публічної сфери, а також релігійний фундаменталізм унеможливають співпрацю для розвитку людства” [Caritas in Veritate, §56]. Заперечення права на релігійну свободу, пояснює Папа, відбувається там, де „виникають релігійні конфлікти, мотивація яких є прикриттям інших намірів – влади і збагачення”. Відноситься це насамперед до тероризму фундаменталістського спрямування, який несе страждання, руїну, смерть, блокує діалог між народами і культурами, унеможливує мирне й цивілізоване використання величезних людських і природних засобів.

Таку ж загрозу, крім релігійного фундаменталізму, який підживлюється релігійним фанатизмом, Папа вбачає також у „запрограмованому поширенні релігійного індивідуалізму або практичного атеїзму”. Що стосується сутності *практичного атеїзму*, то він виявляється там, де споживатство і релігійна байдужість формується стилем життя в секулярному і глобалізованому світі, в якому навіть віруючі люди живуть так наче „Бог для них є зайвим, непотрібним”.

Запрограмоване поширення релігійного індивідуалізму відбувається, як пояснюється в енцикліці, за допомогою економічно розвинутих країн або країн, що знаходяться на шляху до розвитку, які „експортують до бідних країн в контексті їх культурних, торговельних і політичних відносин звужену візію особистості та її призначення. Це – шкода, яку автентичному розвитку наносить „надрозвиток”, коли його супроводжує „недорозвиток моральний” [Caritas in Veritate, §29]. Одже, поширення релігійного індивідуалізму і практичного атеїзму з боку багатих країн, як зазначається в енцикліці, „суперечить розвитку народів, оскільки позбавляє їх духовної і людської енергії”.

Релігійний індивідуалізм і практичний атеїзм, за визначенням понтифіка, знаходять для себе відповідний ґрунт там і тоді, „якщо людина обмежує свій інтерес до вузьких горизонтів ситуації, в якій живе так, неначебто все зводиться до історії й культури, а людська природа не вважається призначеною для подолання самої себе в надприродному житті” [Caritas in Veritate, §29]. Коли ж держава пропонує певні форми практичного атеїзму через споживатство і секуляризм, то цим, як вважає Папа, вона „позбавляє громадян моральної і духовної сили, потрібної для діяльності з метою інтегрального розвитку людства” [Там само]. Відтак, лаїцизм (строга світськість, вилучення релігії з публічної сфери) і релігійний фундаменталізм (надмірна фанатична релігійність) „виключають можливість плідного розвитку і корисної співпраці розуму і віри”.

Проте насторожує такий висновок цієї енцикліки: „Релігійна свобода не означає, що всі релігії мають ту ж саму цінність. Особливо для виконавців політичної влади необхідне розпізнавання внеску культур і релігій у будівництво суспільної спільноти і пошанування спільного блага... „Ціла людина і всі люди” – то критерій для оцінювання також культур і релігій. Християнство, як релігія „Бога в людському обличчі”, містить в собі цей критерій” [Caritas in Veritate, §55]. „Розпізнавати” за поданим критерієм

релігії – то скоріше проблема теологів і науки. Але зобов'язувати „виконавців політичної влади” робити таке „розпізнавання” – то заклик до втручання у справу релігії, тим більше, коли стандартом для такого втручання є лише вимір позитиву християнської релігії, поза якою всі інші релігії і культури є вже під підозрою.

І все ж пом'якшуючим аспектом зазначеного ригоризму є визнання того, що „віруючі зобов'язані поєднувати свої зусилля з усіма людьми доброї волі іншого віросповідання і невіруючими, щоб цей світ дійсно відповідав Божому плану: жити як одна сім'я под оком Сотворителя” [Caritas in Veritate, §55]. Критерієм співпраці віруючих і невіруючих є засада *субсідіарності*. Зрештою, досить толерантним є заклик до „плодотворного розвитку віри і розуму”, що „збільшує результативність справ милосердя і створює найсприятливіші передумови для розвитку співпраці віруючих і невіруючих” [Там само].

#### 4. Виклики і ризики технологічного розвитку людства

Гідність людини в соціально-етичному і правовому вимірах – найважливіший концепт персоналістської філософії Івана Павла II. В енцикліці „Caritas in Veritate” тема розвитку народів також стисло пов'язана з утвердженням гідності й розвитку кожної окремої особистості. Розвиток народів актуалізується в контексті проблем сучасної технологічної цивілізації. У зв'язку з цим акцентується увага на тому, що розвиток особистості деградується, якщо людина намагається бути єдиним творцем себе самої. Аналогічно й розвиток народів зазнає деградації, якщо людство вважає, що може „створитися по-новому, послуговуючись „чудами техніки” [Caritas in Veritate, §68].

Розвиток в умовах технологічного прогресу поряд з дивовижними досягненнями, наприклад, в біологічній галузі, в енцикліці розглядається здебільшого під кутом викликів і ризиків. У чому вони проявляються? Як вважає Бенедикт XVI, технологічний розвиток може породити ідею самовистачальності техніки, коли людина, ставлячи собі питання *як*, не застановлюється над багатьма *для чого*, які схиляють її до технологічної ментальності. Крім того, процес глобалізації несе загрозу заступити ідеологію технікою, яка сама б стала ідеологічною владою, наражаючи людство на ризик замкнення всередині певного *a priori*, з якого не можна вийти, щоб існувати в істині. Техніцистична ментальність провадить до утотоження істини з річчю, яку можна витворити. Інтелігентна ментальність, навпаки, є ключем до прогресу, оскільки здібна осмислити техніку і зрозуміти людський сенс діяльності людини, а в перспективі і сенс особи, взятої в цілості свого буття [Caritas in Veritate, §70].

Саме під таким кутом розглядається етична відповідальність при використанні техніцистичного мислення, оскільки відхід технічної ментальності від її гуманістичних первнів нині очевидний в явищах технізації розвитку людства. Розвиток народів здебільшого вважається

проблемою фінансової інженерії, відкриття нових ринків, знесення мита, зростання виробничих інвестицій, запровадження інституціональних реформ, – одним словом, єдино технологічною проблемою. Відтак, коли верх бере абсолютизація техніки, відбувається зміщення засобів і цілей. Підприємець буде вважати єдиним критерієм своєї діяльності продукційний зиск, політик – зміцнення своєї влади, науковець – результати своїх відкриттів [Caritas in Veritate, §71].

Бенедикт XVI вважає, що актуальним полем битви між абсолютизмом техніки та моральною відповідальністю людини сьогодні є *біотехніка*, в царині якої вирішується проблема інтегрального розвитку людства. Йдеться, як зазначає Папа, про надто делікатну і вирішальну сферу, в якій драматично вирішується фундаментальна проблема: чи людина є витвором самої себе, а чи також залежить від Бога. Наукові відкриття в цій царині, а також можливості завдяки їхньої технічної інтервенції настільки чільно заавансовані, що схиляють до вибору між двома категоріями раціональності: розуму, відкритого на трансценденцію, або розуму, замкненого в імманенції. Стоїмо перед вирішальним *або-або*. Проте раціональність технічної діяльності, сконцентрованої на собі, виявляється ірраціональною, оскільки пов'язана з відкиданням сенсу і цінностей. Не випадково замкнення на трансценденцію веде до зіткнення з труднощами мислення: як з нічого відбулося існування, а також як з випадку народилася інтелігенція.

Щоб вирішити цю драматичну проблему, пропонується один вихід: розум і віра повинні взаємно підтримуватися. Тільки в єдності віри і розуму можливий прогрес в інтегральному розвитку людства. „Стимульований чистим технічним діянням розум без віри приречений на загибель в ілюзії власної всемогутності. Вірі без розуму загрожує ізоляцію від конкретного життя особистостей” [Caritas in Veritate, §74].

Розглядаючи світовий горизонт суспільної проблеми, яка стала радикальною антропологічною проблемою, автора енцикліки турбує передусім не тільки спосіб зачаття життя, а маніпулювання життям, яке дедалі більше лежить в „людській руці” завдяки біотехнології. Запліднення *in vitro*, дослідження на ембріонах, можливості клонування і гібридизації людської істоти виникають і поширюються в сучасній культурі, яка переконана, що відкрила всі таємниці, оскільки досягла уже „коренів життя”. В цьому абсолютизм техніки знаходить свій найвищий вираз. У цьому типі культури сумління має єдиний вибір – прийняття до відома виключно технічної можливості. Висновок папи песимістичний: „не слід мінімізувати загрозливих сценаріїв для майбутності людини і нових потужних знарядь, які має для своєї диспозиції „культура смерті” [Caritas in Veritate, §75].

Одним із аспектів сучасного техніцистичного духу в енцикліці характеризується психологічно-неврологічна схильність розглядати проблеми і напруження внутрішнього життя людини. Застереження папи стосується того, що в цей спосіб внутрішній світ людини поступово втрачає „свідомість онтологічної людської душі та її духовних глибин”. Проблема

розвитку Папою пов'язується з розумінням людської душі, її духовної сутності. Але з психологічної точки зору та нейрологічного редукціонізму „я” особистості часто зводиться до психіки, а здоров'я душі ототожнюється з добрим емоційним почуттям.

Відтак, до концепції інтегрального розвитку особистості зокрема і людства в цілому в енцикліці вводиться важлива духовна складова. „Суспільство добробуту, яке розвинуте матеріально, але принижуюче і притискуюче душу, уже саме собою не скероване на автентичний розвиток. Нові форми поневолення через наркотики і розпач, яких зазнають багато осіб, пояснюються не тільки соціологічно і психологічно, але й в спосіб істотно духовний. Порожнеча, в яку опускаються душі, помимо численних терапій для тіла і для психіки, приносить терпіння. Немає повного розвитку і загального добра спільного без духовного і морального здоров'я особи в розумінні повноти душі й тіла” [Caritas in Veritate, §76].

Проте в цілому енцикліку не можна характеризувати як опонууючу сучасному науково-технічному прогресу. Техніка ідентифікується як „фактор глибоко людський”, пов'язаний з автономією і свободою людини. У техніці виявляються і підтверджуються „панування духа над матерією”. Техніка зменшує ризики, заощаджує працю, поліпшує умови життя. У техніці „виражається висота людського генію”, оскільки „людина пізнає саму себе і реалізує свою людськість”. Техніка „виявляє людину в її аспіраціях до розвитку” і відповідно вписується до Божого наказу „управління і доглядання довкіллям” [Caritas in Veritate, §69]. „Захопленість технікою” рекомендується „урівноважувати етичною відповідальністю”. Абсолютизм техніки у світовідчутті й світосприйнятті вимагає, як зазначається у висновку енцикліки, „нових очей і нового серця”, здатних піднятися над матеріалістичною візією людських подій, щоб доглядіти у розвитку щось „понад”, чого техніка дати не може [Caritas in Veritate, §77].

Відтак, сучасна католицька концепція інтегрального розвитку людства досить еластична в оцінці сакрального і секулярного вимірів і співвідношень розвитку в глобалізованому світі. Спостерігається гнучка диспозиційність у ставленні до сакрального і самого Бога, з одного боку, і секулярного у розвитку людства, з іншого. Разом з тим ригористично співставляється гуманізм людський і гуманізм християнський. Бенедикт XVI безкомпромісний у тому, що „гуманізм, який виключає Бога, є нелюдським гуманізмом” [Caritas in Veritate, §78]. Лише гуманізм, відкритий на Абсолюта, вважається успішним у реалізації і утвердженні форм суспільного і громадянського життя – в сфері структур, інституцій, культур і етносів, – і здатний врятувати людство перед викликами і ризиками технологічного розвитку в глобалізованому світі.

## БОГОСЛОВСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ ЖИТТЯ ПРАВОСЛАВНИХ МИРЯН В СУСПІЛЬСТВІ

**Постановка проблеми.** Релігія всеосяжно діє на віруючу людину формуючи специфічні норми життя. Вона визначає смисложиттєві орієнтири, регламентує всі дії і помисли вірянина, підкоряючи їх єдиній визначеній нею меті всього земного життя – наближення до Бога. Тому для віруючого не може бути сфери життя, яка б знаходилась поза дією релігійних установок та переживань. В яких би ситуаціях віруюча людина не опинилася, якими б не були її зовнішні щодо неї життєві умови, вона завжди і в їхніх оцінках, і в своїх реакціях на них повинна керуватись вченням своєї конфесії. У зв'язку з цим велику увагу сучасні православні богослови приділяють суспільному життю мирян, яке є виявом горизонтальних відносин віруючих на рівні “людина-людина”, а тому має неабияке значення у справі спасіння – головній меті життя, згідно з православним віровченням.

**Стан розробленості теми.** Аналіз релігієзнавчих досліджень засвідчує, що проблема життя православних віруючих в суспільстві порівняно добре розроблена. Зокрема нею займались релігієзнавці А. Колодний, О. Магеря, В. Сергійко, О. Титаренко та ін.; релігійні філософи та богослови митрополит Антоній (Блум), отець В. Боцановський, отець О. Мень, архієпископ М. Мудьюгін та ін. Серед сучасних богословських праць питанню життя мирян в суспільстві великої приділено в «Основах соціальної концепції УПЦ МП» та в доповідях патріарха Філарета (Денисенко), які є, по суті, соціальною концепцією УПЦ КП.

**Об'єктом** нашого дослідження є суспільне життя православних мирян. **Предмет** – особливості саме богословського осмислення життя мирян в суспільстві. **Мета роботи** полягає у комплексному філософсько-релігієзнавчому аналізі суті православно-богословського розуміння життя мирян в суспільстві як вияву горизонтальних відносин віруючих на рівні “людина-людина”, що є важливим для цілісного розуміння життя вірян. Досягнення поставленої мети зумовило постановку та вирішення ряду **завдань**: проаналізувати православно-богословське розуміння та регламентацію основних сфер життя мирян в суспільстві й, виходячи з цього, з'ясувати роль суспільного життя для віруючих з точки зору богослов'я.

---

\* Недзельська Ю.К. – кандидат філософських наук, молодший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.



**Основний зміст статті.** Для православної церкви нині актуальною проблемою є відсутність уніфікованих поглядів з тих чи інших богословських питань, як це є в інших конфесіях. Важливою спробою уніфікації поглядів щодо питань суспільного життя мирян в РПЦ та УПЦ МП є „Основи соціальної концепції”, прийняті в 2000 р. Намаганням розробити соціальну концепцію Української Православної Церкви Київського Патріархату можна назвати “Доповідь Святішого Патріарха Київського і всієї Русі-України Філарета” на Помісному Соборі 9–10 січня 2001 року. Соціальні погляди УПЦ КП не відрізняються самотністю підходів до вирішення нагальних соціальних проблем. Опрацювання соціальної концепції УПЦ КП засвідчує її генеалогічну спорідненість з вихідними положеннями й оцінками соціальної концепції Російської Церкви. Як зазначає дослідник О. Титаренко, УПЦ КП у соціальних поглядах дотримується загальноправославного ставлення до більшості „викликів часу”, що дозволяє констатувати певну вторинність соціальних побудов УПЦ КП. Поряд з тим, ставлення патріарха Філарета до церковно-суспільних відносин відрізняється більшою толерантністю до поліконфесійного середовища, більшою динамічністю щодо церковно-державних відносин, стриманістю в геополітичних висловлюваннях. Це свідчить про готовність та здатність УПЦ КП до модернізації своєї концепції суспільного статусу православного віруючого [Титаренко О. Р. Соціальне християнське вчення в контексті релігійного модернізму: автореф. канд. філос. наук. – К., 2004.].

Зважаючи на попередні зауваги, як в УПЦ МП, так і в УПЦ КП, найважливішою складовою суспільного життя віруючих є, перш за все, ставлення до ближніх, тобто до оточуючих людей. Православна церква вчить поводитись з іншими так, як людина хотіла б, щоб чинили з нею, незалежно від того, яка людина перед нею за статтю, віком, віросповіданням, становищем у суспільстві. Любов до ближніх, як свого часу повчав Іван Кронштадтський, повинна виявлятися у смиренні, покорі, простоті у спілкуванні зі всіма. Людина повинна вважати себе не лицемірно нижчою за всіх у душевному плані, тобто найбільш грішною і немічною. На його думку, від гордині виникає пиха, зверхнє, нещире ставлення до тих, хто нижчий за статусом, або ж з тими, від кого не можна отримати користі [Кронштадтський Іоанн. Моя жизнь во Христе. – М., 1991. – С. 24].

У православному віровченні любов до ближнього має визначальне значення, оскільки вона є відображенням любові до Бога. У ближньому і через ближнього людина, повчають православні богослови, має любити Бога. Звідси й вимога – любити всіх. Якщо ж людина любить вибірково, одним платить добром, а іншим – злом, то тим самим вона приймає на себе прерогативу Бога, вважаючи, нібито сама може вирішувати, що справедливо і що несправедливо.

Любов до ближніх повинна виявлятися не лише в думках, а й у діях. Згідно з православним вченням, творіння добра іншій людині постає як головний вияв святості повсякденного життя. Як підкреслюють сучасні

православні богослови, маленькі добрі діла більш необхідні, ніж великі. „Без великого добра, – наголошує патріарх Філарет, – люди можуть жити, а без малих щоденних справ жити не можуть... Безкорисливе добро саме по собі несе духовну радість тому, хто любить ближнього”.

Загалом, у розумінні православ'ям життя мирян в суспільстві можна відзначити кардинальні зміни, що відбулися останнім часом. Ще на початку ХХ століття Церква заявляла, що вона не повинна займатись економічними питаннями, не може мати своєї думки щодо соціальних та політичних питань, бо ж православ'я повинне стояти вище земних інтересів. Ідею „невтручання” богослови обґрунтовували протиставленням „духовного життя” і „земних інтересів”, адже головним для людини є „вічне”, а не поцейбічне, „земне” життя. В сучасному ж богослов'ї зазначається, що місія християн у суспільстві полягає у тому, щоб бути „світлом для світу” (Мт. 5:14): „Шукати найперше Царства Божого й праведності його”(Мт. 6:33). Православних мирян закликаються стати прикладом у наслідуванні для інших людей. Такі трансформації призводять до зміщення акцентів у витлумаченні моральної відповідальності особи. Так, якщо традиційне богослов'я розцінювало внутрішнє духовне зростання і моральне удосконалення людини як єдиний шлях до єднання з Богом і спасіння, що практично зводилося до проповіді соціальної пасивності, то сучасне богослов'я висуває на перший план соціальне служіння і соціальну відповідальність мирян, які розглядаються тепер уже не як перешкода на шляху до спасіння, а як необхідна умова належності християнина до Церкви.

Участь мирян в суспільному житті, згідно з „Основами соціальної концепції УПЦ”, має ґрунтуватися на засадах християнської моралі. У первосвященницькій молитві Ісус просив Бога за своїх послідовників: „Не благаю, щоб ти їх з світу забрав, але щоб зберіг від злого” (Ів. 17:15). Неприпустимим для мирян, за вченням сучасних богословів, є маніхейське нехтування життям навколишнього світу. Участь християнина у ньому має ґрунтуватися на розумінні того, що „світ, соціум, держава є об'єктом Божої любові, бо людина призначена до преображення й очищення на засадах заповіданої Богом любові” [Основи соціальної концепції Української Православної Церкви. – К., 2002. – С. 4].

Відтак, православ'я вже не вимагає від мирян повного відсторонення від навколишнього середовища, а допускає участь в ньому кожному мірою його можливостей або необхідності. Отже, сучасне православне богослов'я прагне врахувати соціальну активність мирян, зростання їхнього освітнього рівня, прагнення до активної участі у вирішенні різних соціальних та політичних проблем, що стоять перед суспільством. Хоча, звичайно, відповіді Церкви на виклики часу не завжди є своєчасними, часто запізнілими.

Пропагуючи соціальну активність віруючих, православ'я концентрує основні зусилля на перешкоджанні „обмирщенню” їхньої свідомості, щоб ця активність не була зведена до турботи про винятково земні справи. Тому

православні богослови ведуть мову про необхідність формування у віруючих нового суспільно-християнського служіння, яке здатне синтезувати православну віру, відданість традиціям із сучасним способом мислення, із свідомим і відповідальним служінням у церкві, суспільстві, державі. В такий спосіб здійснюється спроба трансформувати соціальну активність віруючих у соціально-релігійну.

В результаті зміни ставлення до соціального питання серед сучасних богословів формується думка, що для спасіння однієї віри недостатньо, бо ж для цього потрібні ще й практичні дії. „Як тіло без духа мертве, так і віра без діл мертва” (Як. 2:26). Відтак тепер християнство розглядається православними богословами не як філософія або мертва умоглядна система, а як реальне життя, одкровення у світі Божественної любові й заклик людини до участі у цьому житті і в цій Божественній любові. „Слова, що говорив їх вам, то дух і життя,” – проголошує Ісус Христос (Ів. 6:63). Відтак завдання християнства полягає не лише в тому, що б допомогти людині засвоїти християнську істину розумом, а й в тому, щоб ця істина стала законом її серця і була б виправдана її життям. „Не кожен, хто каже до мене: Господи! Господи! Увійде в Царство Небесне, але той, хто виконує волю Отця мого, що на небі” (Мт. 7:21). Християнство, на думку протоієрея В. Боцановського, є живим життям, виявом любові до Бога і до ближнього, причому любові не лише платонічної, не лише словом, а й справами [Боцановський В., протоієр. Християнство і соціальне питання // Голос Православ'я. – 2000. – № 10. – С. 6].

Саме тому, в сучасній богословській антропології на передній план виходить релігійне обґрунтовується тлумачення людської діяльності та, перш за все, праці. Якщо ще недавно „теологію праці” розробляли переважно протестантські теологи-модерністи, прихильники „нової теології” (зокрема, Тейяр де Шарден), то зараз їй присвячують дедалі більше уваги й православні богослови.

Праця, згідно християнського вчення, є органічним елементом людського життя. У книзі Буття зазначено, що спочатку „не було людини, щоб порати землю” (Бут. 2:5), але створивши райський сад, Бог поселяє в ньому людину, „щоб порала його й обробляла його” (Бут. 2:15). Праця – це творче розкриття в людині образу та подоби Божої, а відтак - і одвічної богоподібності. Людині, за своєю суттю, дано бути співтворцем і співробітником Бога, але первородний гріх призвів до відпадання людини від Творця та зміни характеру її праці: „У поті свого лица ти їстимеш хліб, аж поки не вернешся в землю, бо з неї ти взятий. Бо ти порошок і до пороку вернешся” (Бут. 3:19). Творча складова праці дещо втратила для людини свій первісний сенс і стала переважно знаряддям здобуття засобів до існування.

З християнського погляду, праця сама по собі не є безперечною цінністю. Вона є такою лише тоді, коли являє собою співпрацю з Богом і сприяє виконанню його замислу щодо світу й людини. Проте праця неугодна Богу, якщо вона спрямована на служіння егоїстичним інтересам особи або

людських спільнот, а також на задоволення гріховних потреб духу й плоті. В Біблії виокремлено два види моральних спонук до праці: по-перше, праця для власного виживання, щоб нікого не обтяжувати, а по-друге – праця, щоб подавати нужденним. Апостол Павло пише: „Краще нехай працює та чинить руками своїми добро, щоб мати подати нужденному” (Еф. 4:28). Така праця виховує душу і зміцнює тіло людини, дає християнину можливість проявляти свою віру в богоугодних справах милосердя й любові до ближнього. Апостол Павло зазначає: „Як хто працювати не хоче, нехай той не їсть” (2 Сол.3:10).

Відтак, сучасні богослови позитивно оцінюють суспільно корисну працю, яку розуміють як працю з Богом і в ім'я Бога для досягнення вічного життя в Царстві Божому, тобто діяльність в суспільстві, яка підпорядкована вищій меті.

Церква благословляє будь-яку працю на благо людей. При цьому перевага не надається жодному з видів людської діяльності, якщо вона відповідає християнським моральним нормам. У притчах Ісус Христос постійно нагадує про різні професії, не виділяючи жодної з них. Він говорить про роботу сіяча (Мк. 4:3–9), слуг і домоправителя (Лк. 12:42–48), купця й рибалок (Мт. 13:45–48), управителя й робітників у винограднику (Мт. 20:1–16). В „Основах соціальної концепції УПЦ” зазначається, що сучасність породила розвиток цілої індустрії, свідомо спрямованої на пропагування розпусти й гріха, задоволення згубних пристрастей і звичок, зокрема таких, як пияцтво, наркоманія, блуд і перелюб. Зрозуміло, що мирянам не можна брати участь в такій діяльності, оскільки вона розбещує не тільки працюючого, а й суспільство в цілому [Основи соціальної концепції Української Православної Церкви. – С. 30].

Віруючий, за православним вченням, беручи участь у загальному служінні в церкві і поза нею, повинен виконувати свої особливі функції. Кожному дається особливий дар для служіння всім. „Служіть один одному, кожен тим даром, якого отримав, як доморядники всілякої Божої благодаті” (1 Петр. 4:10). „Одному бо Духом дається слово мудрості, а другому – слово знання тим же Духом, а іншому – віра тим же Духом, а іншому дари оздоровлення тим же Духом, а іншому – творення чуд, а іншому пророкування, а іншому розпізнавання духів, а тому різні мови, а іншому вияснення мов. А все оце чинить один і той Самий Дух, уділяючи кожному осібно, як Він хоче” (1 Кор. 12:8–11). Дари різноманітної благодаті Божої подаються кожному окремо, але, для спільного служіння народу Божому, у тому числі й для служіння світові. І це є спільне служіння Церкви, що здійснюється на основі не одного, а різних дарів. Різноманітність дарів створює і різноманітність служінь, але „є й різниця між служіннями, та Господь той же Самий, є різниця й між діями, але Бог той же самий, що в усіх робить усе” (1 Кор. 12:5–6).

Отже, православна церква позитивно оцінює всі професії (військових, медиків та ін.), але наголошує при цьому, що християни повинні керуватись християнським віровченням у будь-якій своїй діяльності.

Значну увагу сучасні богослови приділяють питанням участі мирян у суспільному житті як активних громадян держави. Християни покликані бути законослухняними громадянами „земної вітчизни”, погоджуючись з тим, що кожна душа повинна „коритися вищій владі” (Рим. 13:1) і водночас пам'ятаючи Христову заповідь: віддавати „кесареви кесареві, а Богові Боже” (Лк. 20:25). Як зазначається в підсумковому документі Ювілейного Архієрейського Собору РПЦ (Москва 2000 р.), патріотизм православного християнина повинен бути діяльним. Він може виявлятися у захисті батьківщини від ворога, праці на благо вітчизни, турботі про впорядкування народного життя, в тому числі й в участі у справах державного управління. Християни покликані зберігати й розвивати національну культуру, народну самосвідомість тощо [Русская церковь на рубеже веков: Юбилейный Архиерейский Собор Московской Патриархии. – СПб., 2001. – С. 73].

Що стосується ставлення православних до світської влади, то тут можна виявити двояку позицію. По-перше, богослови не лише радять своїм вірним коритись державній владі незалежно від переконання і віросповідання її носіїв, але й закликають молитися за неї. Водночас християни повинні уникати її абсолютизації, зважаючи на її винятково земну, тимчасову цінність, що зумовлена наявністю в світі гріха і необхідністю утримування від цього. За вченням Церкви, сама влада також не повинна абсолютизувати себе, розширюючи свої межі до повної автономії від Бога й встановленого ним порядку речей, що може призвести до зловживання владою і навіть до обожнення можновладців [Там само. – С. 77]. По-друге, в розділі III пункті 5 „Соціальної концепції Російської Православної Церкви” зазначено, що якщо влада змушує православних віруючих до відступу від Христа і його Церкви, а також до гріховних душезгубних дій, тоді Церква має право спротивитись державі, а християни, слідуючи велінням совісті, можуть не виконувати накази влади, які змушують до скоєння тяжкого гріха [Социальная концепция Русской Православной Церкви. – С. 54].

Значної уваги в сучасному богослов'ї надається також питанням економіки, грошей. Як відомо, довгий час багатство в православ'ї розглядалось негативно. Нині ж майновий стан людини сам по собі не може розглядатися як свідчення того, чи угодна, а чи ж неугодна вона Богові. За вченням Церкви, люди одержують усі земні блага від Бога, якому й належить абсолютне право володіння ними. Відносність права власності для людини Христос неодноразово показує у притчах: це або виноградник, даний у користування (Мк. 12:1–9), або таланти, розподілені між людьми (Мт. 25:14–30), або ж масток, відданий у тимчасове управління (Лк. 16:1–13). Гріховне ставлення до власності породжує розділення й відчуженість між людьми. Водночас, матеріальні блага не можуть зробити людину щасливою: „Остерігайтеся всякої зажерливості, бо життя чоловіка не залежить від достатку маєтку його” (Лк. 12:15). Гонитва за багатством, як повчають православні богослови, згубно впливає на духовний стан людини і здатна спричинитися до цілковитої деградації особи.

У Біблії відсутній осуд багатства як такого. Не грішить той, хто, володіючи значними статками, використовує його згідно з волею Бога, котрому належить усе суще. Бо радість і повнота життя людини – не в придбанні й володінні, а в даруванні та жертві. Апостол Павло закликає „пам'ятати слово Господа Ісуса, бо він сам сказав: „блаженніше давати, ніж брати” (Дії 20:35). Церква закликає християнина сприймати власність як дар Божий, що дається для використання на благо собі й ближнім. Водночас Святе Письмо визнає право людини на власність і засуджує зазіхання на неї. У двох з десяти заповідей Декалогу прямо сказано про це: „Не кради. ... Не жадай дому ближнього свого, не бажай жони ближнього свого, ані раба його, ані невольниці його, ані вола його, ані осла його, ані всього, що ближнього твого” (Вих. 20:15–17).

**Висновки.** Вивчаючи канонічну регламентацію православ'ям суспільного життя своїх послідовників, ми дійшли до висновку, що нині богослов'я продовжує проповідувати активну позицію мирян у суспільстві. Відбувся відхід від повного заперечення можливості активного життя. Нині соціальна активність розглядається як служіння Богу, а не як завада на шляху до спасіння. Разом з тим, богослови наголошують на недоліку „обмирщення” свідомості мирян. Миряни можуть займатись будь-якою професійною діяльністю, брати участь в громадських організаціях, політичних партіях, але при цьому вони повинні керуватись християнськими принципами життєдіяльності і моралі.

### А н о т а ц і ї

**В статті Ю.Недзельської** аналізуються основні засади богословського бачення життя віруючих в суспільстві. Розглянута сутність зокрема православно-богословського розуміння життя мирян як один із виявів горизонтальних відносин віруючих на рівні “людина-людина”.

**Ключові слова:** *релігія, православ'я, людина, миряни, суспільне життя.*

**В статті Ю.Недзельской „Богословское осмысление жизни православных мирян в обществе”** проаналізовано богословское понимание жизни верующих в обществе. Рассмотрена сущность православно-богословского понимания жизни мирян в обществе как одно из проявлений горизонтальных отношений верующих на уровне “человек-человек”, что является важным для целостного понимания жизни верующих.

**Ключевые слова:** *религия, православие, человек, миряне, общественная жизнь, верующий.*

**In the article of Yu. Nedzel'ska „The theological comprehension of a life of orthodox laymen in a society”** is analysed theological understanding of a life of believers in a society. The essence of orthodox-theological understanding of a life of laymen in a society as one of displays of horizontal relations of believers at level "person-person", that is important for the integral understanding of life of believers.

**Keywords:** *religion, Orthodoxy, the person, laymen, a public life, believers.*

## СОЦІАЛЬНО-ПСИХОЛОГІЧНІ ЧИННИКИ ТА АДАПТИВНИЙ ПОТЕНЦІАЛ НЕОХРИСТІЯНСЬКИХ КУЛЬТІВ: УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ

*Актуальність теми дослідження.* Справжній вибух новітніх релігійних рухів спостерігався у другій половині ХХ століття. Єдиної точки зору з приводу часу виникнення новітніх релігійних рухів немає, як і немає єдиної відповіді на питання, які саме релігійні рухи називати новими. Одні дослідники пропонують називати новими релігійні рухи, які зародилися у 1960-1970-х рр., другі – у 1940-1950-х рр. Нарешті треті, наполягають віднести до неорелігій течії, які з'явилися за останні 150-200 років.

Не оминув процес розповсюдження неорелігій і України. Щоправда з'явилися вони дещо пізніше, ніж в країнах Західної Європи і США, і можливо не набули такого розмаху в своєму поширенні. Проте це не означає, що їхня діяльність в Україні є менш помітною. Згадаємо Велике Біле братство, синкретичне релігійне утворення, яке з'явилося на теренах України. Після скандально відомого захоплення білобратчиками 10 листопада 1993 року Софійського собору, українське суспільство чи не вперше заговорило про діяльність різних нових релігійних організацій. Окрім того, поява Великого Білого братства, а також інших неохристиянських та неоорієнталістських культів, дала українським дослідникам ґрунт для їх серйозного вивчення.

*Метою нашого дослідження виступає* аналіз взаємозв'язку соціально-психологічних, економічних чинників та адаптаційних можливостей поширення неохристиянських культів на теренах України, а також акцентувати увагу на психологічних особливостях навернення до неохристиянських культів.

*Дослідженість теми.* Духовна невизначеність, в якій перебуває нині Україна, ініціює появу різноманітних релігійних рухів і культів. Останнім часом кількість їх збільшується, а вплив на суспільне життя зростає, що вимагає ретельного дослідження поширення в Україні неорелігій. Проте неорелігійні течії тривалий час в Україні не вивчалися оскільки вважалося, що такий феномен у нас взагалі відсутній. Оскільки вважалося, що були церква і були секти, які до неї не належали. Наявною була лише інформація про західноєвропейський і американський кришнаїзм, діанетику, мунізм. Спроби західних релігієзнавців розібратися в причинах появи неокультів, вникнути в сам механізм, який діє при виборі саме нетрадиційних релігій, певною мірою підштовхнули й наших дослідників до вивчення неокультів. Серед сучасних

---

\* Олексенко Артем – аспірант кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

*вітчизняних дослідників, які займаються проблематикою нових релігійних рухів, можна виокремити Єленського В. Є., Филипович Л.О., Дудар Н.П., Колодного А.М., Титаренко В.В. Серед російських дослідників питанням про нетрадиційні релігійні рухи на пострадянському просторі, займалися Балагушкін Є.Г., Кантеров І.Я., Єгорцев А.Ю., Фаліков Б.З. Всі ці автори на величезному емпіричному матеріалі аналізували сутність внутрішньої структури, особливості віровчення та культової практики в нових релігійних рухах. Особливо загострювалася увага на проблемі типологізації релігійних організацій. Проте не прозорим залишається питання про соціально-економічні передумови та психологічні особливості поширення неохристиянських культів на пострадянському просторі.*

**Основний зміст статті.** За словами англійського культуролога К.Г.Доусона, «культурний процес є відкритим для змін в обох напрямках. Будь-які матеріальні зміни, які змінюють зовнішні умови життя, будуть також змінами культурного способу життя і тим самим створить нове релігійне відношення» (Доусон К.Г. Религия и культура. - СПб., 2000.- С.101). Подібним чином релігійна свідомість без сумніву підлягає впливу сучасної культури. В культурі «багато народжується в глибині несвідомого»[Гуревич П.С. Бессознательное как фактор культурной динамики // Вопросы философии. – 2000. – №10. – С.38]. Наприклад, міф, як продукт колективного несвідомого, кристалізація універсального досвіду людства. Завдяки міфу людина живе в циклічному часі, періодично повертаючись до акту творіння. Вони постійно відтворюються в культурі, особливо в політиці і релігії. З часів свого виникнення, міф розширював свої межі. Будучи народженням на стадії верховенства архаїчної свідомості, міф не залишає історію. Постійне звернення до язичництва в людській культурі, лише засвідчує те, що воно набагато ближче безпосереднім людським запитам, аніж християнство. Воно не лише набагато доступніше, але й уособлює багато з того, що несе в собі людська природа.

В наш час міфотворчі властивості знову запрацювали. Міф, який породжує цілісне сприйняття реальності, відкрив можливість певним чином структурувати стихію, хаос життя. Сучасна цивілізація з все більшим технологічним розвитком, інформаційними системами, комп'ютеризацією фактично усіх форм суспільного життя, відлучає людину від духовної, ідеальної сторони буття. Міф необхідний людині, він виводить її за межі буденності, але в той же самий час створює безліч ілюзій. Різнопланові і фантастичні ілюзії й міфи, які торкаються глибинних основ людської психіки, створюються не лише в політиці, як засіб маніпулювання свідомістю мас, а й в різного роду нових релігійних утвореннях, які є досить розповсюдженими в наш час.

Щоб зрозуміти процеси, які відбуваються в сучасному суспільстві, в тому числі і поширення неохристиянських культів, необхідно враховувати конкретний історичний контекст. У нашій країні, внаслідок особливостей



розвитку радянського суспільства, попит на «релігійні альтернативи» придушувався протягом десятиліть. Наслідки панування тоталітарного режиму, зокрема нав'язаного силою світоглядного монізму, обов'язкова атеїзація суспільства. Інтерес, який довго придушувався, зрештою став джерелом та рушійною силою надлишкового попиту на ринку альтернативної релігійності. В результаті краху комуністичної ідеології суспільство позбулося твердої ідейно-моральної основи існування держави і особистості – розуміння єдності їх спільних інтересів, завдань і цілей. При цьому ще не сформувалася нова ідеологічна концепція розвитку суспільства, що відповідно відображається на ідейно-моральній атмосфері. «Духовна денаціоналізація значного масиву населення України в умовах соціалістичного панування призвела до значної втрати національних традицій, рідної, батьківської віри, потреби зберігати зв'язки між поколінням через духовну традицію» [Дудар Н.П., Филипович Л.О. Нові релігійні течії: український контекст (огляд, документи, переклади). – К., 2000. – С.125-126].

Радикальні політичні та економічні зміни спричинили істотні зміни у різних галузях життя і діяльності громадян. Перехід на ринкові відносини господарювання несе з собою властиві ринку негативні сторони – інфляцію, безробіття, зростання цін, розшарування на багатих і бідних. Руйнуються в процесі реформування налагодженні системи соціального захисту працівників, системи охорони здоров'я та освіти. «Невпинний процес розпаду Радянського Союзу та наступне розмежування країн, що виникли на його уламках, поряд зі зростанням національно-патріотичних тенденцій, мав своїм наслідком ностальгічні настрої значної частини населення за втраченою політичною єдністю та соціально-економічною стабільністю суспільства» [Гринько В.В. Велике Біле братство як неорелігійний феномен. – К., 1998. – С.5]. Ускладнення звичних і життєво важливих умов позбавили більшість населення колишньої стабільності життя. Радикальне реформування створило в сучасному суспільстві правове та духовно-моральне беззаконня і дало повну підставу сприймати період як непередбачуваний.

Сучасна ситуація у світі – це планетарна екологічна криза, що загрожує загибеллю людства. Загальна та локальна суспільно-політична нестабільність, постійні військові конфлікти загострюють сприйняття реальності як катастрофічної, посилюються релігійні почуття і настрої. Відтак формується особливий психологічний стан – потреба заспокоєння, стабільності, впевненості у власних силах. Якщо частина дорослого населення залишається вірною традиційним релігійним стереотипам, то молодь без достатніх знань і досвіду залишається наодинці з існуючими світовими і особистими проблемами і шукає їх вирішення в різноманітних релігійних новоутвореннях. На відміну від традиційно-релігійного перенесення вирішення конфлікту в життя після смерті, культу декларують віднайдення порятунку на Землі. Цього можна досягти різноманітними способами самовдосконалення та самореалізації. Глибокої кризи зазнала

християнська релігійні свідомість, яка не змогла адекватно відповісти на зміни у суспільному житті, дати пояснення природних і соціальних катаклізмів. Їх фундаментальні і богословські моделі орієнтації виявилися недостатніми для того, щоб досягнути культурний розвиток і творчо вплинути на нього. Як відзначає В. Налімов, «всі офіційні конфесії злишаються зануреними в далеке минуле. Вони не хочуть бачити того, що змінилася сама людина. Змінилася радикально»[Налімов В.В. В поисках иных смыслов. – М., 1993. – С.33]. В новій ситуації виникають суттєво інші проблеми, тому не можна говорити про віру, не даючи їй сучасної інтерпретації, яка б відповідала потребам сьогодення. Зростаючий утилітаризм побутового життя в поєднанні з інформатизацією усіх верств населення розвинув кризу церкви.

На думку Ю.В.Рижова, «першим найважливішим етапом на шляху появи нової релігійності став «антропоцентричний поворот», який відбувся в епоху Відродження» [5, 44]. Саме в цей час середньовічний християнський теоцентризм відходить на задній план, місце Бога-Творця займає людина творець. «Бог в епоху Відродження почав розумітися як безликий дух, який проявляє себе в цьому світі, а відтак людина виявилася єдиною особистістю у Всесвіті» [Там само]. Проте окультно-містичні вчення Відродження не змогли привести до появи власне нової релігійності, оскільки для цього не було відповідних соціокультурних передумов. Для епохи Нового часу в цілому було характерним прагнення організувати життя на раціональних началах, окресливши при цьому автономію розуму і віри. На практиці релігія все більше втрачала свій вплив, по мірі розвитку науки і техніки все більше ставала помітною невдоволеність суспільства традиційним християнством.

Відсутність чітких доказів по відношенню до вищих сил, роздування засобами масової інформації ажіотажу навколо різного роду паранормальних явищ, в поєднанні з нездатністю традиційної церкви дати відповіді на ці питання, викликає необхідність у створенні нових загальнофілософських концепцій, що й призводить до виникнення неохристиянських культів як альтернативи існуючому традиційному християнству. «Хоча християнство розповсюдило ідеал братства на все людство, але після двох його тисячоліть братство залишається лише ідеалом»[Киселев Г.С. Современный мир и «новое» религиозное сознание // Вопросы философии. – 1997. – №6. – С.18-33].

Не можна не бачити гріхи історичної церкви і християнських держав проти милосердя і любові до ближнього. Одним із основних напрямків християнського «ревізійнізму» є критика церкви за її байдужість до народів третього світу, які страждають від бідності, за самовдоволеність і заспокоєння, тобто по суті за терпиме ставлення до зла цього світу.

Якщо дивитися цілісно, то стає зрозумілим те, що основною причиною успіху нових релігійних течій є тенденції розвитку нашого суспільства в напрямі щораз більшої деперсоналізації. Люди стають номерами. Їх не розцінюють як особистостей. Так у міжлюдських стосунках виникає холод і самотність. Очевидно, що такий стан суспільства найкраще віддзеркалює

сім'я. Зростання кількості розлучень, брак діалогу в сім'ї мають без сумніву, вирішальний вплив на те, що молодь шукає інших спільнот, в яких вона може задовольнити свої елементарні психічні й духовні потреби. Серед молодого покоління є люди, які чекають від церкви більшого, ніж просто соціальної етики. Багато з них шукало там залучення таїнства, містицизму. Важливе значення в картині кризи християнської церкви і формування нових релігійних рухів має зростаюча невдоволеність християнською традицією.

Двохтисячолітнє заперечення гностицизму дало в результаті свої плоди – в сучасному світі, якому знадобився саме «гнозис», зник інтерес до чистої бездоказової духовності. В особистісному плані інформаційний хаос і висока соціальна навантаження сучасної цивілізації призводить до висновку про безглуздість існування окремого індивіда, в результаті чого різко зростає значимість відсутнього в християнстві особистого посвячення в деякі таємниці і таїнства. В сучасному інформатизованому суспільстві, де кожна людина, не розцінюється як унікальна і неповторна істота, а навпаки перетворюється на частину безликої маси, кожен шукає місце, де б він чи вона, були залученими до спільної справи, бути причетним до «обраних», що різко підвищує самооцінку і створює унікальний стан внутрішнього психічного комфорту. Потрапляючи до культу, молоді люди отримують можливість виразити себе і знайти гідне застосування здібностям, які не були затребувані в сім'ї або в суспільному житті. У пошуках вирішення різних проблем і вибору світоглядної позиції, відповідей на хвилюючі питання про сенс і мету життя, позбавлена об'єктивної і критичної інформації щодо релігії, знаходить відповіді на свої запитання в неохристиянських рухах.

Не менш істотним фактором навернення молодої людини до нових релігій є психологічна схильність для прийняття абсолютних істин і багатообіцяючих перспектив у житті. Це такі душевні стани, як довірливість і відкритість, емоційна втома від одноманітності життя, пошук морально-світоглядних цінностей. У цих станах у молодих людей з'являється інтерес і бажання вступити до релігійної організації. Особливі умови вразливості створює поєднання несприятливих життєвих умов з відповідною психологічною налаштованістю.

Одна з основних психологічних передумов навернення до нових релігійних організацій – очевидне розчарування в сучасному суспільстві, яке не може забезпечити людині гідне життя. Не вирішуються життєво важливі проблеми, не вказуються перспективи розвитку. У більшості населення втрачається колишня впевненість у завтрашньому дні, з'являється почуття страху, непередбачуваності майбутнього.

Для навернення віруючих до новітніх релігійних рухів існують сприятливі умови. Людина не народжується релігійною, вона стає такою в процесі взаємодії з соціальним середовищем. Досить важливим фактором, який формує релігійність індивіда є релігійна спільнота. Кожна релігійна громада – це згуртований колектив, який має групові потреби і єдине завдання. Ставши членом такого колективу, людина відчуває себе учасником

спільної справи. Освоєння нової соціально-економічної реальності, осмислення виниклих проблем і труднощів, визначають напружено-психологічний лад думок, почуттів і поведінки людини. Кризова економічна ситуація є основою для постійних стресових станів, глибоких душевних переживань і хвилювань. Почуття страху, нервова напруга і глибокі переживання – це головні складові психологічної готовності навернення людей до неохристиянських рухів, які пропонують широкий спектр програм допомоги і порятунку в цьому житті. Ці та інші психологічні особливості пояснюють перший порив – необхідність пошуку виходу з духовно-морального глухого кута.

Соціально-економічна нестабільність, погіршення матеріального становища та рівня життя, відсутність належної системи духовного і фізичного оздоровлення, безпосередньо позначаються на фізичному і духовному здоров'ї народу. В останні роки відмічається збільшення захворюваності, смертності населення. При цьому різко погіршилось медичне обслуговування – платне лікування, неспроможність медицини в лікуванні низки хвороб тощо. Все це змушує багатьох звертатися до екстрасенсів, цілителів, в різні лікувальні центри. Склад людей, які навертаються до неорелігій неоднорідний, але психологічна мотивація однакова – бажання отримати зцілення від своїх хвороб, причому якомога швидше.

Велику роль в підтримці інтересу до «таємничого», «надприродного», космічного начала і віри в їх реальність зіграли ЗМІ, періодична преса, масове видання релігійної, теософської, окультно-містичної літератури. Екстрасенси проводили сеанси зцілення по телебаченню і радіо, астрологи радили людині керуватися у життєвих справах положенням зірок на небі, зріс авторитет знахарів і різних цілителів. У ЗМІ велася масована і одностороння пропаганда релігійних чудес і одкровень, різних урологічних сенсацій тощо.

**Висновки.** Проаналізувавши соціально-економічні аспекти поширення неохристиянських культів, можна зробити висновок про те, що, **по-перше**, поширення неохристиянських та біляхристиянських культів є наслідком ідеологічного голоду, відсутності позитивних ідеалів, оптимальних перспектив розвитку людського суспільства; **по-друге**, всезагальна і глибока суспільна та економічна криза створює соціально-психологічну основу для пошуку нового знання, нового підходу до розв'язання кризових ситуацій. Почуття страху, нервова напруга, глибокі душевні переживання – це основні психологічні складові того фундаменту, на якому створюються неохристиянські культу, що пропонують різноманітний спектр програм порятунку в цьому житті; **по-третє** – це криза християнської релігійної свідомості, яка не змогла відповісти на зміни у суспільному житті, дати пояснення природних і суспільних катаклізмів.

Зміни відбуваються не тільки в релігійних організаціях. Значної трансформації зазнає і релігійна свідомість. Релігійність основної маси віруючих нашої країни великою мірою відрізняється від традиційних

поглядів і уявлень, зафіксованих в святих книгах. В їх свідомості акценти давно змістилися з питань, що стосуються релігійної картини світу та смислу життя, до актуальних питань сучасності: влаштування суспільного життя, буття людини з її складним внутрішнім світом, глобальні проблеми та інші цінності, котрі мають загальнолюдське значення. Розчарування в офіційних цінностях споживацького технократичного суспільства, почуття самотності, втрата життєвої перспективи – все це стало соціально-психологічною причиною пошуку нової системи цінностей, нових життєво важливих суспільних ідеалів, іншого способу життя. Релігійний «супермаркет», який ми спостерігаємо в сучасному суспільстві, є відповіддю на духовні запити людини.

### А н о т а ц і ї

У своїй статті **Артем Олексенко** розглядається взаємозв'язок соціально-психологічних та економічних факторів, які сприяють адапційним можливостям виникнення і розповсюдження неохристиянських культів на території незалежної України, а також проаналізовані психологічні чинники навернення до неохристиянських культів.

**Ключові слова:** *неохристиянство, неорелігій, релігійне навернення, культу.*

В статті **А.Олексенко** «Социально-психологические факторы и адаптивный потенциал неохристианских культов: украинский контекст» рассматривается взаимосвязь социально-психологических и экономических факторов, которые способствуют адаптационным возможностям распространению неохристианских культов на территории независимой Украины.

**Ключевые слова:** *неохристианство, неорелигии, религиозное обращение, культ.*

In the article of **A.Oleksenko** «Socio-psychological factor and the adaptive potential Neo-Christian cult: Ukrainian context», research the correlation socio-psychological and economic factors which favour adaptive possibility of spread Neo-Christian cult in independence Ukraine territory .

**Keywords:** *Neo-Christian, neoreligion, religion converse, cult.*

## ІСТОРІЯ ТА СУЧАСНІСТЬ РЕЛІГІЙНОГО АНТИСЕМІТИЗМУ: НАЙНОВІША АНГЛОМОВНА ІСТОРІОГРАФІЯ ПРОБЛЕМИ

*В останній час у світовій англомовній історіографії відбувається відчутне зростання інтересу дослідників до проблем релігійного антисемітизму. Це пов'язано, з одного боку, із розвитком подій на Близькому Сході, а з іншого – із зростанням напруженості між різними конфесіями в умовах цивілізаційного й культурного протистояння Сходу та Заходу і різними аспектами політичного та економічного життя в окремих країнах світу. Завданням нашої статті є вивчення сучасного стану розробки проблеми та основних робіт, присвячених релігійному антисемітизму в англомовній історіографії, які вийшли друком у 2009 році, а також окреслення основних шляхів та напрямів її розвитку.*

*На даний час у Великій Британії, США, країнах Європи працюють декілька відомих інститутів, метою яких є дослідження феномену релігійного антисемітизму та визначення основних характерних рис, властивих цьому явищу у сучасному світі. Одними з найбільш відомих інститутів на американському континенті є структури «Йельська ініціатива для міждисциплінарного дослідження антисемітизму» (The Yale Initiative for the Interdisciplinary Study of Antisemitism (YIISA)), яка була створена при Інституті соціальних та політичних досліджень Йельського університету [Див.: <http://www.yale.edu/yiisa/>] та Інститут вивчення глобального антисемітизму та політики (The Institute for the Study of Global Antisemitism and Policy) [<http://www.isgap.org/>].*

**Основний зміст статті.** Історія перших досліджень та моніторингу антисемітизму у континентальній Європі розпочалася у 2004 року, коли у Відні був заснований Моніторинговий центр расизму та ксенофобії (Monitoring Centre on Racism and Xenophobia (EUMC)) при Євросоюзі, який почав акумулювати інформацію щодо антисемітської літератури та проявів цього явища у різних країнах континенту, щодо проявів антисемітизму, а також видання антисемітської літератури у різних частинах об'єднаної Європи. У 2005 році при Євросоюзі була створена Агенція фундаментальних прав (European Union Agency for Fundamental Rights (FRA)) яка виробила на основі наукових праць представників різних країн Європи єдині правила щодо визначення антисемітизму релігійного спрямування та протидії йому, які були б легко зрозумілими для тих, хто повинен боротися із проявами цього явища, в тому числі для широкого кола правоохоронних органів,

\* Козерод О.В. – доктор історичних наук, науковий співробітник Інституту політичних і етнонаціональних досліджень НАН України.

органів правосуддя і державних посадових осіб, а також неурядових організацій та експертів, які допомагають у процесі моніторингу. Документи цього органу, які видаються англійською мовою є результатом аналітичної роботи представників наукових шкіл та незалежних дослідників із різних частин Об'єднаної Європи [Див.: <http://www.european-forum-on-antisemitism.org/working-definition-of-antisemitism/>]. Велику роботу проводить створений у Берліні Європейський форум з антисемітизму (European Forum on Antisemitism), який акумулює інформацію, пов'язану з антисемітизмом, у тому числі викликаного причинами релігійного характеру. Організація об'єднує експертів з різних країн Євросоюзу та проводить моніторинг проявів антисемітизму у Об'єднаній Європі [Див.: <http://www.isgap.org/contact.html>].

Іншою науково-дослідною організацією став заснований у 2007 році у Лондоні «Європейський Інститут вивчення сучасного антисемітизму» (The European Institute for the Study of Contemporary Antisemitism (EISCA) [Див.: <http://www.eisca.eu>].

Усі наукові та аналітичні центри видають регулярні звіти про моніторинг антисемітизму, у тому числі викликаного міжконфесійними чинниками, а також часописи, монографії та збірки статей, присвячених різним аспектам історії та сьогодення антисемітизму. Крім того, існують декілька регулярних видань з проблем антисемітизму, найбільш відомим з яких є створений у Нью-Йорку групою незалежних дослідників «Часопис з питань дослідження антисемітизму» (The Journal for the Study of Antisemitism), який виходить щоквартально [Див., наприклад: [http://www.jsantisemitism.org/pdf/jsa\\_1-1.pdf](http://www.jsantisemitism.org/pdf/jsa_1-1.pdf)].

На сучасному етапі увагу англійських дослідників привертає історія антисемітизму та його прояви у різних країнах, в тому числі у країнах Східної Європи, Німеччині, Росії, країнах мусульманського світу тощо. Особливо цікавою є проблема взаємопроникнення різновидів антисемітизму та вплив релігійного антисемітизму та інші різновиди антисемітизму, у тому числі побутовий, політичний тощо. Разом з тим вчених цікавить різні аспекти цього явища, в тому числі економічний, соціальний, культурний, політичний тощо.

Однією з важливих робіт, присвячених християнському антисемітизму, стала книга Алана Фармера під назвою «Антисемітизм і Голокост», яка вийшла у видавництві «Транс-Атлантик паблішерс» у 2009 році. Автор розглядає історію антисемітизму від 19-го століття до подій Голокосту та досліджує роль християнських політичних груп та партій та окремих діячів на поширення антисемітських поглядів у німецькому суспільстві.

Дослідник також робить аналіз антисемітизму від його витоків до становлення та розвитку у 1930-х роках гітлерівської концепції масового знищення єврейства, яка призвела до подій Голокосту. Усі ці проблеми розглядаються автором у рамках більш широкого історичного дискурсу. Він відображає процес дискусії щодо питання – хто повинен нести провину за

Голокост та погромні акції ХХ століття та чим загрожує заперечення Голокосту у сучасному світі. У книзі наводяться основні історичні факти, таблиці, діаграми, що стосуються антиєврейських акцій та розвитку антисемітських угруповань та партій. Загалом, книга стала одним з основних навчальних робіт, які включили до себе матеріал, пов'язаний з історією антисемітизму [Anti-Semitism and the Holocaust by Alan Farmer.- NY: Trans-Atlantic Publishers, 2009.- 178 pp.].

Книга «Залишитися у межах пристойності: історія антисемітських переслідувань у Росії» Майкла Девитта вийшла у видавництві у середині 2009 року. Дослідник вивчає історію створення «економічної Сибірі»-поселень євреїв у межах смуги осілості в період 1804-1882 років у царській Росії. Він робить висновок про те, що «досягнення або статки купців, вчених та видатних євреїв не могли пересилити корисних планів національного уряду тому що в них були сильно виражені антисемітські почуття». Він також підкреслює, що важливим чинником антисемітських настроїв була позиція православних ієрархів, які підтримували думку влади щодо того, що іудеї не повинні змішуватися з православними та повинні жити у межах «смуги осілості». Таке відношення до євреїв, на думку автора, мало як релігійно-культурні, так й соціально-економічні наслідки. Автор зазначає, що «усередині цієї економічної Сибірі бідним євреям залишалось досить мало шансів на працевлаштування, а їх боротьба за існування поступово перетворилася у поєдинок між зростанням населення та вузької області економічних можливостей». У підсумку, на думку автора, неприродність таких умов життя євреїв призвела до численних порушень євреями закону та вимушеного переходу до православ'я представників торгової еліти єврейства, яким надавалося право безперешкодного підприємництва за умови зміни віри. Злидні, незаконні види діяльності, контрабанда, продаж алкогольних напоїв, ухилення від податків, хабарництво і корупція - все це стало об'єктом уваги доповіді Імператорської комісії, датованої 1812 роком, зміст якої став основним документальним джерелом роботи Майкла Девітта.

Автор також аналізує систему антисемітських законів та законодавчих постанов, які існували за часів царату та стримували євреїв у смузі осілості [Within the Pale, the Story of Anti-Semitic Persecutions in Russia by Michael Davitt.- Books LLC, 2009.- 104 pp.].

Проблемі створеної деякими державами філософської та морально-релігійної ділеми: або зберегти свою віру, або мати життєвий успіх та рівні права у суспільстві та глибинним корінням антисемітизму присвячена праця Яна Асмана «Ціна за монотеїзм», яка була видана в видавництві Стенфордського університету. Книга відомого німецького єгиптолога та фахівця з історії антисемітизму досліджує питання: чому іудаїзм, як найдавніша Авраамічна релігія, з одного боку, була витоків інших релігій та релігійних течій, а з іншого - викликала відчуження та ненависть щодо себе з боку представників інших націй та культур [The Price of Monotheism by Jan Assmann, Robert Savage Stanford university press, 2009.- 152 pp.].



Важливою роботою, присвяченою антисемітизму у регіоні Східної Європи, стала книга «Винахід єврея: антисемітські стереотипи в Румунії та інших центрально-східних європейських культурах» Андрія Ойстеану. Автор виокремлює деякі основні особливості антисемітських стереотипів у православній Румунії. Зокрема, він стверджує, що популярним на цій території був образ єврея як шинкаря, часто-густо поєднаний із звинуваченням у приготуванні отруйних напоїв. Він відзначає неоднозначність образів євреїв в усній народній творчості Румунії. Так, євреїв в багатьох народних казках представляють як розумних і хитрих, а в інших - дуже нерозумних і простодушних. Додатково їх зображували як глухих, сліпих та німих, що досить просто можна пояснити наявністю християнської уяви про «народ, який не чує правдивої звістки про Ісуса». Демонізація євреїв у усній народній творчості протягом віків у Румунії та інших православних країнах, на думку автора, набула досить широкого розповсюдження. У різних літературних та усних творах часто-густо зазначалося, що «євреї будуть горіти у пеклі» та що «їх віра не є правдивою». Це є у колядках, іконах, настінному росписі церков і народних вірувань. Образ «Юди зрадника» можна знайти у народних переказах, піснях румунських легіонерів періоду 1910-х років, а також творах філософа Нае Іонеску, який створював свої твори у 1930-х. Монографія Андрія Ойстеану стала першим подібним дослідженням у англійській історіографії цієї цікавої теми [Inventing the Jew: Antisemitic Stereotypes in Romanian and other Central and Other Central-East European Cultures by Andrei Oisteanu.-Lincoln: Nebraska University Press, 2009.- 480 pp.].

Питання самоідентифікації та ненависті до євреїв були підняті у праці Девіза Мамета «Нечестивий син: антисемітизм, ненависть до себе та євреїв». Книга лауреата Пулітцерівської премії, відомого драматурга, режисера та есеїста містить аналіз питання про те, як формувалася ненависть до євреїв починаючи від часів Ахашвероша до сьогодення, та аналіз процесу того, як у самих євреїв поступово вироблялася захисна реакція на цю ненависть. Автор використовує метафору нечестивого сина у пасхальній седер, коли один з синів запитує у батька: «що ця історія значить для вас?» Він задає, зокрема, питання: чому євреї інколи постають у очах інших народів як «нечестиві сини». Він досліджує вплив єврейства на розвиток політичних рухів, у бізнесі, сфері розваг та робить висновок про те, що антисемітизм, як і раніше, відіграє важливу функцію у справі формування ідеологій як окремих партій та рухів, так й цілих суспільств [The Wicked Son: Anti-Semitism, Self-Hatred, and the Jews by David Mamet.-London, Knopf Doubleday Publishing Group, 2009.- 189 pp.].

У книзі викладача манчестерського університету Марселя Штотцлера досліджуються проблеми державного та християнського антисемітизму протестантського спрямування у Німеччині у період 19-го століття, а також спору між ліберальною традицією, яка існувала у цій країні та антисемітських у тому числі політичних сил. Ця дискусія розпочалася у 1879

році, коли провідний німецький ліберальний діяч Генріх фон Трейчке, написав статтю, в якій містилась підтримка анти-єврейських акцій. Трейчке був професором історії Берлінського університету, викладав у Лейпцизькому, Гейдельберзькому університетах та його думка на той час була вагомим у німецькому суспільстві. Професор писав про зростаючу міграцію польських євреїв до Німеччини, про лихварство і підтримку третьосортних інтелектуальних талантів євреїв тощо. Він був відомим прибічником асиміляції євреїв та погоджувався на збереження іудаїзму в статусі єврейської релігії. Як, зокрема, слушно підкреслював Генріх фон Трейчке: «Наша вимога до співгромадян-євреїв проста і елементарна: нехай вони будуть німцями, просто та істинно будуть почувати себе німцями, не спотворюючи при цьому свої старовинні, святі для них спогади і віру, яку всі ми поважаємо. Ми не бажаємо, щоб на зміну тисячолітній культурі Німеччини прийшла епоха змішаної єврейсько-німецької культури» [The State, the Nation, and the Jews: Liberalism and the Antisemitism Dispute by Marcel Stoetzler: - NY, 2009.- 540 pp.].

Автор досліджує також інші диспути у Веймарській Німеччині, зокрема ті, які стосуються національної ідентифікації, параметрів національної ідентичності. У період нової об'єднаної Німеччини проходили також дискусії щодо етнічної належності, розвитку держави, нації, рас та релігій. Марсель Штотцлер пропонує критичний погляд на лібералізм та його погляди на національну самобутність. Автор дає можливість розуміння тенденцій розвитку антисемітизму у ліберальних суспільствах, що загалом перетворюється на звинувачувальний акт щодо лібералізму у цілому [Див.: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/1168230>].

Комплексний аналіз проблем релігійного та політичного антисемітизму містить праця Дана Кон-Шербока «Антисемітизм», яка вийшла у американському видавництві історичної літератури у липні 2009 року. Прослідковуючи витоки та прояви антисемітизму, автор у своїй праці показує, як ця форма дискримінації виявлялася у історії західної цивілізації протягом більш ніж 3000 років. На фоні нетерпимості та осуду, які супроводжували євреїв Європи протягом останніх століть, автор реконструює процес емансипації євреїв, починаючи з 18-го століття та розвиток політичних і націоналістичних ідеалів сіонізму. Дослідник вивчає різновиди антисемітських течій, зокрема арабського, комуністичного, релігійного расизму та ін. У підсумку свого аналізу науковець робить песимістичний висновок. Історія переслідування євреїв у XX столітті, підкреслює він, мала стільки релігійних і філософських виправдовувань, що антисемітизм Голокосту може бути лише початком наступних антисемітських акцій [Anti-Semitism by Dan Cohn-Sherbok.- NY: The History Press, 2009.- 368 pp.].

Проблемам історії та сучасності антисемітизму, як суспільно-політичного явища, присвятив свою монографію британський дослідник Хаям Маккобі. Історія різновидів антисемітизму, підкреслює автор, повинна

бути ще раз переглянута та проаналізована у зв'язку із загостренням конфлікту між Ізраїлем та палестинцями. Маккобі робить спробу розглянути такі актуальні дослідницькі питання, як: «Чому так виходить, що середньовічне упередження щодо євреїв оказалось настільки міцним та потужним?», «У чому полягають корні антирелігійного антисемітизму?», «У чому полягають корні релігійного антисемітизму?», «Чим відрізняються корні християнського і ісламського антисемітизму?», «Як так сталося, що багато з найбільш поважних діячів періоду Просвітництва (таких, як Вольтер), незважаючи на загальний терпимість і плюралізм, мав злобній антисемітизм?». Усі ці питання, як і інші, розглядаються Маккобі, який досліджує антисемітизм, прослідковуючи його від періоду його виникнення та показує, як він змінився у відповідності до реалій сучасного світу, але залишився константним за своєю сутністю [Antisemitism and Modernity: Innovation and Continuity by Nuam Maccoby.- London, 2009.- 196 pp.].

Історія антисемітизму у післявоєнній католицькій Польщі складає на даний час одну з найбільш важливих дослідницьких проблем. Реакція польського суспільства на вихід тих євреїв, яким судилося залишитися у живих, з гетто, стала несподіванкою для всього світу у часи повоєнної Польщі та викликало масовий виїзд євреїв з цієї країни. Дослідженню цього історичного моменту присвячена монографія Яна Томаша Гроса під назвою «Страх: антисемітизм у Польщі після Аушвіцу: історичні есе». Як зазначає автор, масштаби Голокосту у Польщі були страшними, загинуло близька п'яти мільйонів польських громадян, більш половини з яких були польськими євреями. І все ж, незважаючи на спільну трагедію євреїв та поляків, закінчення Другої світової війни та Голокосту принесли лише загострення міжнаціонального та міжконфесійного конфлікту між двома громадами. Автор досліджує події єврейського погрому, який відбувся за участю поляків у місті Кельці 4 липня 1946 року, та реакцію на нього серед керівництва католицькою громадою.

Ян Томаш Грос відповідає на питання: як так сталося, що католицька церква, комуністична партія, інтелігенція та інші сили допустили організацію такого погрому у Кельці та розпалюванню антисемітизму в інших регіонах післявоєнної Польщі. Дослідник стверджує, що теза про те, що «євреї принесли комунізм до Польщі», була помилковою, бо ж «навпаки - вони були остаточно вигнані з країни в період комуністичної влади». Як підкреслює автор, антисемітизм став об'єднуючим чинником між комуністичним режимом і суспільством, багато з членів якого брали участь у нацистській кампанії пограбувань і вбивств. Автор посилається на слова лауреата Нобелівської премії Чеслава Мілоша: «комуністичні керівники виконали мрію польських націоналістів шляхом створення умов для етнічно чистої держави». За його думкою, антисемітизм у післявоєнній Польщі не може розглядатися як продовження довоєнного антисемітизму. Навпаки, він розвивався у контексті Голокосту та приходу до влади комуністів [Fear: Anti-

Semitism in Poland After Auschwitz: An Essay in Historical by Jan Tomasz Gross.- Princeton, 2009.- 336 pp.].

Важливою частиною досліджень антисемітизму є книга професора англійської мови Індіанського університету Сьюзан Губар, яка дослідила взаємозв'язок між образом Іуди та антисемітських поглядів. Дослідниця зібрала велику кількість згадок Іуди від християнських писань до літератури, музики, мистецтва, тощо. Вона досліджує питання про те, чому цей образ ідентифікувався з єврейством і як його демонізація відобразилася протягом багатьох сторіч на розвитку антисемітизму [Susan Gubar's Judas: A Biography - New York: W.W. Norton & Co., 2009.- 453 pp.].

Монографія доцента сучасної історії Трирського університету Олафа Блашке, яка вийшла 1 грудня 2009 року у видавництві університету Небраски, присвячена католицькому антисемітизму та питанням міжконфесійного діалогу в Німеччині. Він досліджує питання взаємовідносин між іудаїзмом та німецьким католицизмом в період «культурної боротьби», в період політики Бісмарка. Доцент аналізує припущення щодо того, що антисемітські настрої виникають в період соціальної напруги та економічних негараздів. Олаф Блашке на матеріалах єврейської та католицької преси вивчає взаємовідносини між світськими євреями та католицькою церквою, характер антисемітських поглядів та висловлювань, властивих представникам католицькій інтелігенції та культурної еліти Німеччини [Offenders or Victims? German Jews and the Causes of Modern Catholic Antisemitism by Olaf Blaschke.- Nebraska, 2009].

Тему протистояння католицизму та єврейства продовжує Леонард Байда у своїй новій монографії, яка вийшла у вересні 2009 року. Дослідник досліджує єврейські коріння католицьких символів віри, релігійної служби, церков. Він розглядає історію стосунків католиків та євреїв, починаючи від появи християнства та католицизму зокрема [Insights: The Catholic-Jewish Faiths by Leonard F. Badia.- NY: AuthorHouse, 2009.-112 pp.].

Питання християнського антисемітизму у його протестантському аспекті піднімає також дослідник Андерс Гердмар у своїй монографії «Коріння теологічного антисемітизму: німецька інтерпретація Біблії та євреїв», яка вийшла у 2009 році. Автор зокрема підкреслює, що прихід до влади та широка підтримка народних мас антисемітської політики Гітлера не могла відбутися без допомоги німецької церкви. В цілому, Андерс Гердмар вбачає у цьому явищі коріння давнього протистояння між церквою та єврейством, які мають більш ніж 200-річну історію. Він звертається до коренів богословського антисемітизму, питань про те, як євреї та іудаїзм сприймалися протестантськими теологами та розбирає відмінності біблійної інтерпретації між ними та традиційним іудаїзмом. Це він робить на прикладі перекладачів біблійних текстів з 1750-х по 1950-ті роки та показує, як теологія легітимізує пригнічення євреїв та негативне ставлення до представників іудейської релігії [Roots of theological anti-Semitism: German

biblical interpretation and the Jews, from Herder and Semler to Kittel and Bultmann by Anders Gerdmar.- NY: Brill, 2009.- 675 pp.].

Цю тему продовжує також дослідник Джо Кейсор у своїй роботі «Гітлер, Голокост та Біблія: текстуальний аналіз антисемітизму, націонал-соціалізму та церкви в нацистській Німеччині», яка вийшла у квітні 2009 року. Автор робить спробу проаналізувати ідеологічний базис найбільш відомих у світі тиранів, в тому числі Сталіна, Гітлера, Пол Пота, Мао Цзедуна тощо. Автор аналізує справжні джерела нацистської ідеології та контрасти поведінки Гітлера й біблійних принципів. Він аналізує платформу фашистів, які репрезентували свої ідеології як «позитивне християнство», а також аналізує історію взаємин Гітлера та протестантської церкви у період зростання фашистської ідеології й розвінчує міфи про те, що звірства фашистів та їх антисемітизм були зумовлені християнською етикою і біблійними текстами. Він робить висновок про те, що жорстокість та масові вбивства не можуть бути оправдані християнською етикою, яка забороняє будь-яке насильство над людьми та живими істотами взагалі. Дослідник робить висновок про те, що на масові акції проти євреїв Гітлера надихнули світський расовий антисемітизм та німецькі інтерпретації дарвінізму. Ця книга є найбільш широким дослідженням на тему «Гітлер та християнство», яка дискутується в широких колах німецьких та європейських фахівців. Позитивним елементом праці є використання широкого кола літератури, робіт німецьких теологів та філософів, що дає змогу зрозуміти джерела антисемітизму Гітлера та його анти-християнської поведінки [Hitler, the Holocaust, and the Bible: A Scriptural Analysis of Anti-Semitism, National Socialism, and the Churches in Nazi Germany Joe Keysor. - Athanatos Publishing Group, 2009.- 404 pp.].

Проблемі мусульманського антисемітизму у Європі присвятив свою роботу Рафаель Ізраелі. У своїй монографії «Мусульманський антисемітизм у християнській Європі: елементарний та остаточний антисемітизм» він порівняв ситуацію із боротьбою ірландців та англійців та прослідкував особливості розвитку мусульманського антисемітизму до та після Ліванської операції у 2004 році. Професор ісламських студій Рафаель Ізраелі приходить до досить оригінального висновку: сучасний ісламський антисемітизм є не тільки наслідком арабо-ізраїльського конфлікту, а й наслідком християнського антисемітизму, який існував на ісламських територіях під час панування там західних колоніальних держав. Автор пов'язує хвилі еміграції мусульман до Європи, США та Австралії із зростанням антисемітизму в цих країнах та змішування ісламського антисемітизму із традиційним антисіонізмом, фашизмом, расизмом та ксенофобією, які існували до цього часу на цих територіях [Muslim Anti-Semitism in Christian Europe: Elemental and Residual Anti-Semitism by Raphael Israeli .- Edison: Transaction Publishers, 2009.-284 pp.].

Вплив карикатур та екстремістських творів стали важливим чинником у розвитку антисемітизму та анти-ісламських настроїв у країнах Європи та

об'єктом дослідницької уваги вченого Джоеля Котека. Як підкреслює автор монографії, карикатура є однією з популярних і ефективних засобів комунікації. Багатьом відомий випадок із карикатурою на пророка Моххамеда, яка з'явилася у датській газеті та викликала шквал інтересу у країнах Близького Сходу. Відомо, що «у відповідь» на публікацію у датській газеті іранське видання оголосило про проведення карикатур на тему Голокосту. Подібні ілюстрації вже давно друкуються у арабомусульманських медіа. Так, у вересні 2001 року в ході конференції у Дурбані розповсюджувались такі карикатури, в яких євреї зображаються у вигляді садистів, кровожерів та монстрів, що цікавляться лише грошима та владою. Дослідник проаналізував у своїй роботі більш ніж 400 таких антисемітських карикатур, які він знайшов у арабських і західних засобах масової інформації. Автор намагається засудити розповсюдження ненависті до євреїв у засобах масової інформації та сподівається на підняття цього питання та політичному рівні [Cartoons and extremism: Israel and the Jews in Arab and Western media by Joël Kotek.- London: Vallentine Mitchell & Co Ltd, 2009.- 201 pp.].

Продовжує тему ескалації ісламської ненависті до євреїв книга «Джихад і ненависть до євреїв: ісламизм, нацизм і корні 11 вересня» Маттіаса Кунтцеля, яка вийшла у видавництві «Телос Пресс». Німецький дослідник ставить та вирішує важливу дослідницьке завдання – розібратися у питанні: звідки почалася історія протистояння ісламського та іудейського світу, розквіт якого ми спостерігаємо у сучасний період світової історії? Автор відносить початок антисемітської риторики до 1928 року, коли було засновано «Мусульманське братство», після того розпочалася хвиля антисемітизму. Він показує, як діяльність «Мусульманського братства» та інших ісламістських організацій поступово перетворили Єгипет з країни, де поважають євреїв на країну де їх активно ненавидять. Автор розглядає історію ісламського антисемітизму до подій 9 вересня 2001 року. Він стверджує, що той класичний гітлерівський антисемітизм, який перестав існувати після 1945 року, продовжив свою ядовиту місію у мусульманському світі. Автор порівнює мусульманський та німецький антисемітизм та формулює нове поняття «ісламофашизм» та нові реалії розвитку терористичного руху, який базується на анти єврейських та анти-західних гаслах.

Дослідник робить спробу оцінити місце антисемітизму у явищі глобального джихаду. Ідеологічно привід для антисемітизму у арабів був - в зв'язку із небажанням у 7-му віці євреїв прийняти пророка Моххамеда. Але процес створення антисемітської системи поглядів відбулося, на думку автора, саме в період 1930-1940-х років, коли свого світового розголосу набув саме німецький фашизм. Тому, підкреслює автор, розуміння процесу протистояння ісламського та єврейського світоглядів у сучасний історичний період неможливо без аналізу поняття «ісламофашизм». Деякі послідовники ісламського джихада, як і раніше, переконані, що євреї та Америка борються за світове панування і що з ними треба «покінчити» через повне знищення

єврейського народу. Робота отримала гран-прі Лондонського книжного фестивалю та є однією з впливових робіт з історії та ідеології ісламського антисемітизму у сучасному західному суспільстві [Jihad and Jew-Hatred: Islamism, Nazism and the Roots of 9/11 by Matthias Kuentzel Telos Press, Limited, 2009.-180 pp.].

Слід зазначити, що вивчення проблеми антисемітизму у сучасному світі залишаються актуальними для англomовної історіографії. Автори досліджуються в основному такими напрямками антисемітської ідеології, як релігійний та расовий антисемітизм, зосереджують свою увагу на історичних аспектах даного явища, вивчення найбільш злочинного по відношенню до євреїв режиму - німецько-фашистського. Загалом більшість дослідників підкреслюють масштаби цього явища та широкий спектр сьогочасних антисемітських концепцій, як світського, так й догматичного спрямування. Варто підкреслити, що подальший розвиток англomовної історіографії цієї проблеми буде неподільно пов'язаний із дослідженням спільних рис між фашистською та ісламською антисемітськими концепціями та дослідженням нових проявів антисемітизму у Європі та США, а також організація нових моніторингових центрів для аналізу публікацій у пресі та літератури антисемітського спрямування.

### А н о т а ц і ї

**Козерод О.В. Історія та сучасність релігійного антисемітизму: найновіша англomовна історіографія проблеми.** Стаття є першим комплексним дослідженням сучасної англomовної історіографії антисемітизму у світі, в якому розглядаються найбільш важливі наукові дослідження щодо антисемітизму та проблем боротьби з ним, які вийшли у 2009 році у провідних західних видавництвах. У підсумку аналізу досягнень сучасної світової історіографії антисемітизму сформульовано низку основних проблем та напрямів її розвитку у країнах ЄС та Сполучених Штатах Америки.

**Ключові слова:** *антисемітизм, історіографія, Європа, США, католицизм, іудаїзм, євреї, іслам, християнство.*

**Козерод О.В. История и современность религиозного антисемитизма: новейшая англоязычная историография проблемы.** Стаття являється першим комплексним исследованием современной англоязычной историографии проблем религиозного антисемитизма. В ней рассматриваются наиболее важные исследования по таким вопросам, как история антисемитизма и современное положение с данным явлением, которая вышла в течение 2009 года в ведущих западных издательствах. В итоге, в результате анализа достижений современной западной историографии антисемитизма сформулированы основные направления и характерные черты ее развития в странах ЕС и Соединенных Штатах Америки.

**Ключевые слова:** *антисемитизм, историография, Европа, США, католицизм, иудаизм, евреи, ислам, христианство.*

**Kozerod O.V. History and Modern Religious Anti-Semitism: Modern English Historiography of Terrorism.** This is the first comprehensive research of the Modern

English Historiography of Modern Religious Anti-Semitism in Ukrainian Science, considered the most important facts about new books about this problem in the world. It also includes analysis of the most impotent literature about Problems of Christian and Muslim Anti-Semitism in History and Modern World. As a result there are conclusion are formulated on the basic problems of Modern English Historiography of Religious Anti-Semitism of 2009.

**Keywords:** *Anti-Semitism, Historiography, Europe, USA, Catholic, Judaism, Jews, Islam, Christian.*

*С. Гераськов* \* (м. Донецьк)

УДК 2, 21

### **РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКА СКЛАДОВА ЯПОНСЬКИХ БУДО (НА ПРИКЛАДІ АЙКІДО)**

*Воїнські традиції у тому чи іншому вигляді продовжують зберігатися в сучасній Японії. Їх зовнішні вияви є досить численними й різноманітними, бо ж охоплюють майже всі сфери життя - починаючи від кінематографічних образів і завершуючи специфікою японських ділових відносин. Кульмінацією цього впливу можна вважати феномен японських будо, які швидко отримали популярність в усьому світі, в тому числі й в Україні. Але не всі, хто практикує будо, усвідомлюють важливість релігійно-філософської складової для «воїнських шляхів». Як наслідок, сенс занять останніми часто пролягає у суто прикладній, технічній площині, що в деяких випадках може стати навіть загрозою для суспільства. Відтак дослідження японських воїнських практик в контексті їх релігійно-філософського наповнення постає вельми необхідним і актуальним, зважаючи й на те, що інтерес до будо в сучасному світі невпинно зростає.*

*У сучасному світі воїнській практиці Сходу, зокрема Японії, викликають багато різнопланових думок і тлумачень. Тим не менше, важко виокремити роботу європейського чи американського автора, яка б охоплювала весь спектр проблем, що містяться в понятті «бойові мистецтва». З іншого боку, дослідження японських авторів (Й.Імамура, К.Вататані, Ц.Нандо, Н.Хіракамі, Е.Ікегуті) є змістовними, але часто мають недостатньо науковий характер, зводяться до переказу відомих легенд тощо. Що ж до робіт російських японознавців, то при ретельному вивченні російської наукової літератури виявляється, що японські воїнські практики саме у релігійно-філософській площині в ній майже не розглядалися. Існує багато праць, що стосуються або історії розвитку*

---

\* Гераськов С.В. – магістр релігієзнавства, аспірант кафедри філософії і релігієзнавства Державного університету інформатики і штучного інтелекту (м. Донецьк).



власне військових традицій (В.М. Мендрін, О.А. Долін, Г.В. Попов), або розвитку певних релігійних систем в Японії (О.М. Ігнатович, О.М. Мецєряков, О.О. Накорчевський та ін.), натомість бракує досліджень, які б поєднували одне з іншим. Як виняток, можна згадати наукові розвідки О. Горбильова, О. Маслова та О. Спеваковського.

Відтак **метою дослідження** є проведення релігієзнавчого аналізу японських будо на прикладі айкідо шляхом виокремлення з нього релігійно-філософських ідей, які є важливими з точки зору адекватного сприйняття японської традиції. **Об'єктом дослідження** постає японська культурна реальність, тоді як **предметом** є айкідо як репрезентанта японських будо, в контексті його релігійно-філософської наповненості..

**Основний зміст статті.** Міфологічні та історичні передумови виникнення самурайства свідчать про те, що війнські практики Японії були тісно пов'язані з сакральним від самого початку свого існування. Невід'ємними для становлення самурайського класу факторами, що багато в чому зумовили шлях, яким розвивалися війнські традиції, були релігійні та філософські системи. Коректніше було б зазначити «релігійно-філософські», оскільки релігійна і філософська думки в Японії часто перепліталися, що призводило до практично неможливого їх розділення [Гераськов С.В. Проблема екзистенції японської філософії // Наука. Релігія. Суспільство. - Донецьк, 2006. - № 4. - С. 96-101].

До середини ХІХ ст. весь комплекс бойових мистецтв Японії мав назву *будзюцу*, що власне і означало «бойові мистецтва». Лише потім, під впливом, з одного боку, дзенської естетики і філософії, а з іншого - завдяки наповненню бойових мистецтв духовним змістом розповсюдився термін *будо* – «бойовий шлях». Як зауважує Д. Дреггер, між *будзюцу* і *будо* пролягає велика різниця [Дреггер Д. Классические будзюцу.- К., 2000. – С. 20]. *Будзюцу* являють собою бойові системи, розроблені воїнами для воїнів з метою самозахисту як окремої особи, так і групи осіб. *Будо* – це скоріше духовні системи, які не обов'язково були розроблені воїнами чи для воїнів; метою їх було самовдосконалення особистості.

В історії японських війнських традицій поставала нова доба, дуже яскрава і суперечлива. В ній поєднались ностальгічні настрої стосовно самурайських ідеалів і націоналізм, потреби японських розвідкових служб, пріоритет внутрішньої і зовнішньої політики держави. Це була доба особистостей, імена яких сьогодні відомі у всьому світі: Кано Дзігаро, Фунакосі Гітін, Уесіба Моріхеі, Ояма Масутацу та інші. Історія японських будо ідеалізувала живих людей, зробивши їх легендами. Феномен багатьох японських бойових мистецтв сучасності ніби допомагає повернутися до самурайського минулого Японії, точніше – до певного духовного стану, в якому, як вважається, перебували самураї. *Будо* перетворились в сучасне втілення японських національних ідеалів.

Релігійно-філософська складова має значення детермінанти в усіх сучасних японських *будо*, однак найбільш показово її можна простежити на прикладі айкідо, заснованого Уесіба Моріхеі (1883-1969). Айкідо в поглядах Уесіба набуло характеру саме релігійно-філософського вчення і, як вважає О.О. Маслов, в жодному іншому виді *будо* духовний аспект не відіграє такої значної ролі [Маслов А.А. Тайные коды боевых искусств Японии. - Ростов-на-Дону, 2006. – С. 245].

Прообразом сучасного айкідо була школа *Дайто:-рю айкі-дзюцу*, яку, згідно з легендою, заснував шостий син імператора Сейва (859-876) принц Тейдзюн. Він проходив навчання у буддійського ченця школи *Тендай*, який був знайомий з китайським бойовим мистецтвом *ціньна*, що базувалось на застосуванні внутрішньої енергії *ці*. Тейдзюн, який опанував унікальним вмінням концентрувати енергію і спрямував її у будь-яку точку тіла разом з невеликою кількістю бойових технік, таємно передав ці знання своєму синові Цунетомо. Під час конфлікту між кланами Тайра і Мінамото в XI ст. Цунетомо став на бік Мінамото і розпочав навчання кращих воїнів цього клану, назвавши свою систему *айкі-дзюцу*. Таким чином, клан Мінамото монополізував володіння *айкі-дзюцу*, а пізніше до нового мистецтва виявилися схильними багато самурайських кланів. Наприкінці XI ст. патріархом школи *айкі-дзюцу* стає член клану Мінамото, воїн і лікар Сінра Сабуро Йосіміцу, більш відомий як Мінамото Йосіміцу. Свого часу Йосіміцу отримав класичну самурайську освіту і вивчив чимало традиційних воїнських мистецтв. Він творчо підійшов до успадкованої системи і вдосконалив багато технік [Долин А.А., Попов Г.Е. Кэмпо – традиция воинских искусств. - М., 1991. – С. 317].

Головний маєток, на території якого знаходився центральний храм роду Йосіміцу, мав назву *Дайто* - Великий Схід. Саме там і проходили заняття *айкі-дзюцу*. А оскільки в Японії було прийнято називати школу на ім'я того місця, храму чи будинку, де займалися бойовим мистецтвом, то швидко поширилась назва *Дайто:-рю* – Школа Великого Сходу. Після смерті Йосіміцу патріархом школи став його син Йосікію, який переїхав до центральної провінції Кай і прийняв ім'я Такеда, що поклато початок нового клану. З того часу клан Такеда згадується, коли мова йде про витоки *айкі-дзюцу*. Вся подальша історія цього бойового мистецтва пов'язана з послідовниками Такеда.

В ХХ ст. традиції *Дайто:-рю* розвивав Такеда Сокаку (1860-1943), який був вчителем Уесіба. Сокаку походив з області Айдзу, відомої своїми майстрами *дзю-дзюцу* і *кендо*. В 1875 р. йому запропонували успадковану посаду сінтоського священнослужителя *каннусі*. Але Сокаку більше покладався на свої надзвичайні здібності до бойових мистецтв, ніж на духовну діяльність *каннусі*. В період з 1898 по 1915 рр. він подорожував північною частиною Японії і заробляв на життя, викладаючи техніки *Дайто:-рю*. Під час своїх подорожей Сокаку перемагав в усіх, хто кидав йому виклик. Збереглося чимало історій, в яких описується його воїнська

майстерність [Стивенс Дж. Морихэи Уэсиба. Непобедимый воин: Иллюстрированная биография основателя айкидо. - М., 2001. – С. 35-37]. В 1911 р. Сокаку запросили до відділу поліції Хоккайдо для проведення занять з особовим складом. Він переїхав на Хоккайдо і оголосив про відкрите викладання мистецтва своєї школи. Понад тридцять тисяч людей пройшли навчання особисто у Сокаку, з них лише близько двадцяти отримали ліцензії на викладання технік *Дайто:-рю айкі-дзюцу* [Омия С. Скрытые корни айкидо. Айки Дзюдзюцу Дайторю. Секретные техники древнего воинского искусства. - К., 2000. – С. 16].

Одним з найвідоміших учнів Сокаку був Уесіба Моріхеі. Вперше він зустрів Сокаку в 1915 р. і тренувався у нього протягом семи років, поки не пройшов атестацію на ступінь *кьодзю дайрі*, що означало засвоєння всіх базових знань *Дайто:-рю*, і не отримав ліцензію на викладання. На той час *Дайто:-рю* стала занадто комерціалізованою, і Уесіба підійшов до межі, коли суто бойові аспекти *будо* вже його не задовольняли. Виникла потреба в новому вчителі. Таким вчителем для нього став Дегуті Онісабуро (1871-1948), лідер неосінтоської течії *Оомото-кьо* («Школа великої основи»). Засновницею *Оомото-кьо* була Дегуті Нао (1836-1918), яка в п'ятдесятисемирічному віці отримала послання від божества Кондзін [Стивенс Дж. - Цит. пр. – С. 43]. Познайомившись з Нао, Онісабуро розпочав свою діяльність з інтерпретації її ідей в рамках синтоської термінології. Це стосувалося насамперед ідей «одержимості божеством» (*камігакарі*) і «заспокоєння душі» (*цінкон*), які С.В. Капранов характеризує як синтоські психотехніки [Капранов С.В. Психотехніка та містичний досвід у синто: до питання про типологію // Східний світ. - К., 2007. - № 3. – С. 107-113].

В період свого розквіту, тобто в 1920-30-ті рр., *Оомото-кьо* об'єднувала близько 2 млн. людей [Народы и религии мира. Энциклопедия / Гл. ред. В.А. Тишков. - М., 2000. – С. 790]. Подібна популярність пояснюється тим, що вчення *Оомото-кьо* було близьким до традиційних народних вірувань. Згідно з поглядами Онісабуро, існує Єдине або Істинне божество – «Велика основа» (*Оомото*) цього світу. Єдине божество є трипостасним – сутність, енергія *кі* та душа. Дегуті Онісабуро, який був миролюбною людиною, не засуджував захоплення Уесіба бойовими мистецтвами, а, навпаки, вважав, що через розуміння внутрішньої сутності *будо* людина здатна усвідомити найвищу мету свого розвитку – досягнення гармонії з Єдиним божеством [Маслов А.А. - Цит. пр., С. 238]. Онісабуро також підказав Уесіба наступний підхід: супротив злу повинен бути адекватним до нападу. Ця думка стала головною у філософії айкідо.

Ідеї *Оомото-кьо* справили сильне враження на Уесіба. В 1922 р. він відкрив власну школу, яку назвав *айкі-будзюцу* («бойове мистецтво єдності енергії»). З терміна *будзюцу* стає помітним, що вона зберегла принципи і техніки давніх видів бойового мистецтва, які значно відрізнялися від сучасного айкідо. Але, зауважує О. Горбильов, під впливом релігійних традицій війські практики поступово перетворювались із суто прикладних

систем, призначених для застосування під час битви, у особливий шлях – до: [Горбылев А. Синтоистская традиция воинских искусств // Синто – путь японских богов. - Т 1: Очерки по истории синто. - СПб., 2002. – С. 602]. Практика воїнського мистецтва як до: передбачала саморозкриття людини, реалізацію її творчого потенціалу і досягнення гармонії шляхом оволодіння воїнськими техніками і трансформації стану свідомості та світосприйняття. Помітивши, що школи бойових мистецтв відмовляються від складової *дзюцу* на користь до:, Уесіба в 1938 р. змінив назву школи на *айкі-будо*. Нарешті, в 1941-1942 рр. його школа набула остаточної назви - *айкідо* («шлях єдності енергії»).

Син Уесіба, Кіссьомару, загострював увагу на тому, що специфіка айкідо багато в чому пояснюється використанням сполучення *айкі* у назві [Уэсиба К. Дух айкидо. К. София, 2000. – С. 100]. Примітно, що поняття *айкі* («єдність / гармонія енергії») фігурувало в усіх варіантах систем Уесіба. На думку Дж. Стівенса, *айкі* є одним з найбільш важливих факторів усіх бойових практик не тільки Японії, але і Азії взагалі [Стивенс Дж. Секреты айкидо. - К., 2001. – С. 47]. Цей термін у застосуванні до бойових мистецтв з'явився ще в IX ст., а сам по собі – навіть раніше. В Китаї, наприклад, таким чином (кит. *хеці*) називали деякі даоські ритуали, що практикувалися з III ст. Пізніше це поняття перейшло до буддизму, набувши значення містичного поєднання людської енергії з енергії Всесвіту, тобто з «тілом Будди». Сам Уесіба інтерпретував айкі у такий же спосіб [Уэсиба К. – Цит. пр. – С. 25-27]. Згідно з його поглядами, людина повинна об'єднати свій розум з Божественним, для того щоб опанувати мистецтво *будо*. У такому випадку людина спроможна передбачити будь-яку атаку і стати невразливою. Уесіба неодноразово демонстрував дієвість своїх ідей на практиці [Стивенс Дж. Морихэи Уэсиба. Непобедимый воин: Иллюстрированная биография основателя айкидо. - М., 2001. – С. 99-106].

В 1925 р., в період завершення аскези у гірському селищі, Аябе Уесіба пережив своє перше просвітлення *саторі*. Ось як він сам про нього згадував: «Одного разу, під час прогулянки, мене несподівано захопило дивне відчуття, ніби під ногами задрижала земля. Якийсь золотавий туман почав підійматися від землі й огортати мене. В той же час і розумом і тілом я побачив яскраве світло, і мені здалося, що я розумію мову птахів, що співали навкруги. Раптом я відчув поблизу себе присутність Істинного божества, духа-творця в його духовному вигляді. Тут мені сяйнула думка, що основою всіх бойових мистецтв повинна бути любов до всього, що є на землі...» [Turnbull S. The Samurai // A Military History. - London, 1977. – P. 204]. Після здобуття цього містичного досвіду Уесіба дійшов до висновку про необхідність створення духовного центру своєї школи. Він усамітнився в селищі Івама (префектура Ібаракі), де побудував храм *айкі*. Храм було присвячено сорока трьом сінтооським божествам *камі* – заступникам бойових мистецтв, царям-драконам та їх інкарнаціям, які вшановували, займаючись традиційними японськими ремеслами. Засновник був переконаний в тому, що його

досягнення в *будо* є не тільки його власним здобутком, але і свого роду посланням від богів, які захищають і підтримують його здібності. Часто самого Уесіба зображували у вигляді сінтоського *камі*, що володіє трьома священними скарбами: мечем миру, дзеркалом провидіння і круглим животом як коштовним каменем, який символізує досконалість [Уэсиба М. Будо: Учение основателя айкидо. - Ростов-на-Дону., 1999. – С. 28]. Він ретельно вивчав тексти «Кодзікі» і «Ніхон сьокі», був переконаний в існуванні *тенгу* та інших істот японського пандемоніуму, обов'язково виконував необхідні ритуали *сінто* перед початком тренування. Не дивно, що образ Уесіба був канонізований ще за його життя.

Подібно до багатьох інших майстрів *будо*, Уесіба передав своє вчення за допомогою символів і алегорій. Його повчання висловлювались мовою *котодама* (сам він віддавав перевагу іншій вимові – *кототама*) – «мовою духу». Незважаючи на те, що *кототама* – японський термін, концепція «слова-духу» глибоко вкорінена в багатьох культурах світу. Для християнської свідомості найбільш зрозумілим аналогом принципу *кототама* є слова, які зустрічаються в Євангелії від Івана: «Спочатку було Слово» [Ів. 1:1]. Іудейські кабалісти вірили, що текст Тори є настільки сильним, що може наділити людину здатністю створювати світи, підіймати мертвих та іншими надзвичайними властивостями. Мусульмани склали сакральні тексти, основу яких утворювали арабські *кототама* (схема *Abjad*). В індійській традиції цей принцип виражався наступним чином: «Боги все роблять за допомогою пісні». Деякі африканські племена твердо вірять в те, що мова сама по собі була першим актом творіння [Религиозные традиции мира. - В 2-х т., т.1.- М., 1996].

Звичайно, Уесіба сформулював своє розуміння *кототама* в контексті японської культури. Його теорія спиралася на досвід у буддизмі школи *Сінгон*, містицизм *Оомото-кьо* та дослідження текстів «Кодзікі» і «Ніхон сьокі». Він глибоко вивчав науку про звук, що викладалася Дегуті Онісабуро, і після багатьох років інтенсивного навчання представив учням власне бачення *кототама*. Вихідною точною теорією був склад *СУ*. В міфології *сінто* *СУ* пов'язується з *Аме-но-мінака-нусі-но камі*, «Богом-Правителем Священного Центру Небес». З цієї точки творіння виникли дві початкові сили, які в *сінто* називаються *такамі-мусубі-но камі* й *камі-мусубі-но камі*. В інших системах ці дві вісі творіння позначаються такими категоріями, як вогонь – вода, Батько - Небо – Мати - Земля тощо. Уесіба стверджував, що звуки *кототама* «спрямовують і гармонізують всі речі у світі, внаслідок чого відбувається об'єднання неба, землі, богів і людства [Стивенс Дж. Сущность айкидо. Духовное учение Морихэи Уэсиба. - К., 2001. – С. 11]. Навіть зображення багатьох будд і бодхисатв були утворені за допомогою складів санскриту. Це якнайкраще втілювало зміст вчення *кототама*: саме людське єство стає живим завдяки звукам. Прагнучи довести це, Уесіба використовував поезію, складаючи вірші у форматі *дока*, наповнені глибоким

духовним змістом [Уэсиба М. Будо: учение основателя айкидо. - Ростов-на-Дону, 1999. – С. 41-46].

Айкідо часів Уесіба базувалось насамперед на релігійному досвіді. Техніки айкідо сприймалися як сакраментальні дії і при цьому справжній сенс рухів залишався потаємним і не розкривався. Однак більшість учнів Уесіба прагнули бачити в айкідо саме бойове мистецтво, нехай і з певним філософським і духовним забарвленням. Цей технічний аспект останнім часом почав домінувати над внутрішньою сутністю як айкідо, так і багатьох інших *будо*.

На сьогодні в світі існують десятки систем, які є більш придатними для самозахисту, для потреб реального бою, ніж японські *будо*. Але не можна забувати, що далекосхідні культури взагалі і японська культура зокрема створили багато видів бойових мистецтв «не для сутичок». Цінність *будо* міститься поза межами прагматики, оскільки пов'язана в першу чергу з духовним підґрунтям. Це стало закономірним наслідком історії розвитку японських воїнських традицій.

### А н о т а ц і ї

**У статті Гераськова Сергія Вадимовича „Релігійно-філософська складова японських будо (на прикладі айкідо)”** проведено релігієзнавчий аналіз феномена айкідо, що представляє японські будо. Показано, що релігійно-філософські ідеї мали сильний вплив на розвиток айкідо з моменту його появи. Автором зроблено висновок про те, що будо в цілому і айкідо зокрема не могли існувати поза межами духовного підґрунтя, і те, що це має фундаментальне значення для адекватного сприйняття будо.

**Ключові слова:** *будзюцу, будо, айкідо, Оомото-кьо, кототама.*

**В статье Гераськова Сергея Вадимовича «Религиозно-философская составляющая японских будо (на примере айкидо)»** проведен религиоведческий анализ феномена айкидо, представляющего японские будо. Показано, что религиозно-философские идеи имели сильное влияние на развитие айкидо с момента его возникновения. Автором сделан вывод о том, что будо в целом и айкидо в частности не могли существовать вне рамок духовности, и то, что это имеет фундаментальное значение для адекватного восприятия будо.

**Ключевые слова:** *будзюцу, будо, айкидо, Оомото-кё, кототама.*

**In the article by Geraskov Serhiy “Religious and philosophical component of Japanese budo (on the example of aikido)”** it is conducted the analysis of religious and philosophical component of aikido representing the Japanese *budo*. It is shown that religious and philosophical ideas had a strong influence to the development of aikido since its origin. The author comes to the conclusion that *budo* on the whole and aikido in particular couldn't exist beyond spiritual basis and that it's of great importance for an adequate attitude to *budo*.

**Key words:** *bujutsu, budo aikido, O:moto-kyo, kototama.*

*П.Павленко* \* (м. Київ)

УДК 2, 26-28

**ІУДЕЙ ІСУС ІЗ НАЗАРЕТУ –  
ЗАСНОВНИК МЕСІАНСЬКО-ЕСХАТОЛОГІЧНОЇ ПІЛКИ ІУДАЇЗМУ  
(єврейсько-іудейське спрямування первіснохристиянського віровчення  
та антисемітські нотки в текстах Нового Завіту)**

*Більшість існуючих євангельських текстів (як канонічних, так і апокрифічних) доводять, що Ісус із Назарету подає себе спасителем євреїв, позиціонує іудейським Месією. Він є євреєм не лише за народженням, не лише за кров'ю, а головне – за світоглядом. Перш за все, це вже доводять синоптичні Євангелії, навіть Євангелія від Івана, якщо не брати до уваги наявні в ній антиіудейські ремарки. «Картина, яку зберегли нам перші три Євангелії, - зауважує Д.Флуссер, - досить ясна: єврей Ісус діє лише серед євреїв і хоче діяти тільки серед них» [Флуссер Д. Иисус, свидетельствующий о себе. - Челябинск, 1999. - С. 82].*

*Ця ідея пронизує наскрізь весь Новий Завіт і навіть тексти апостола Павла, попри те, що його віроповчальна лінія суттєво відрізнялася від офіційної іудеохристиянської. «Не подумайте, ніби Я руйнувати Закон чи Пророків прийшов, Я не руйнувати прийшов, але виконати. По правді ж кажу вам: доки небо й земля не минеться, ані йота єдина, ані жоден значок із Закону не минеться, аж поки не збудеться все» (Мт 5:17-18). Ось як це місце звучить в перекладі Д.Стерна, який автором адаптований для іудеїв і, за його словами, «відображає його (Нового Завіту – П.П.) початкову і невід'ємну суть»: «Не думайте, що я прийшов відмінити Тору чи Пророків. Я прийшов не відмінити, але виконати [доповнити до досконалості]. Саме так! Кажу вам, що до тих пір, поки не щезнуть небеса і земля, навіть йуд чи риска не щезнуть з Тори, доки не станеться все те, що мусить статися» [Еврейский Новый Завет. / Пер. Д.Стерна. - М., 2004. - С. ix].*

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

**Основний зміст статті.** На текст Євангелії від Матвія 5:17-18 існує ціла низка взаємосуперечливих тлумачень, які крутяться всі навколо того, що має на увазі Ісус, коли вживає в цьому місці слово «Закон» (Тору). Більшість коментаторів наголошують, що Ісус даючи Новий Закон (Новий Завіт), тим само зупинив дію Старого, скасував Тору, тобто проголосив про кінець іудейської релігії. Однак інші тексти, і найперше з цієї ж Євангелії, доводять, що Ісус не те що не мислив своє вчення поза контекстом іудаїзму, а розумів його, як його довершення, як наповнення чи доповнення його новим, більш поглибленим духовним змістом. «Тлумачна Біблія» А.Лопухіна подає такий коментар на цей текст Матвія: «Він (Ісус – П.П.) говорить, що не скасовує давнього закону, не хоче його руйнувати чи порушувати (καταλυσαι). Він ставить свої нові закони в генетичний зв'язок із попередніми. Це добре виражене самим Спасителем в іншому місці, у притчі про насіння: «спершу стебло, потім колос, а тоді – повно пшениці в колосі» (Мк. 4:28) ... Старий Завіт походив на пусту, ненаповнену посудину чи, інакше, був лише формою, яка не мала внутрішнього змісту. Христос наповнює цю посудину; дає формі внутрішній зміст і сенс. ... При цьому наповненні залишається недоторканим все, що мало міцну цінність і значення у старозавітній релігії. Але сам цей процес виконання передбачає відміну старозавітної релігії самої по собі. Вона не могла продовжувати тепер свого існування незалежно від Нового Завіту. Тільки разом з ним і при світлі його жодна риска чи йота Старого Завіту не зникає і не минає до кінця світу» [Толковая Библия, или комментарий на весь книги Св. Писания Ветхаго и Новаго Завета: В 11-ти т. - Пб., 1911. - Т. 8. - С. 90-91].

Наголосимо, що певну проблему для точного розуміння Мт. 5:17-18 складає слово πληρωσαι (від πληρωω)<sup>2</sup>, яке перекладають, як «виконати» і за яким фраза розуміється з таким змістом, що Ісус прийшов задля того, щоб разово власноруч виконати старозавітній закон і тим само назавжди зупинити його дію, проголосивши чинність якогось нового закону. Втім, πληρωσαι тут треба розуміти не, як «виконати» (переклад цього слова, хоча й точний, але не логічний за контекстом), а якраз у значенні «доповнити». До речі, саме з цим змістом подає πληρωσαι місце Мт. 5:17 переклад Українського Біблійного товариства 1997 р.: «Не думайте, що Я прийшов скасувати закон або пророків; не прийшов Я скасувати, але *доповнити* (Тут і далі курсив наш – П.П.)». З цим смисловим наповненням перекладає цей текст і переклад Л.Лутковського: «Не подумайте, что Я пришел упразднить закон или писания пророков: не упразднить Я пришел, но *восполнить*» [Четыре Евангелия в ред. Л.Лутковского: [Электрон. ресурс]. - Режим доступа: <http://jesuschrist.ru/software/go.php?sid=21>].

Цілком зрозуміло, що більшість перекладів подають πληρωσαι у Мт. 5:17, як «виконати», але такий переклад суперечить змісту 18 вірша, бо ж там

<sup>2</sup> πληρωω (plērōō) – наповнювати, виконувати, доповнювати, здійснювати.



Ісус зауважує, що «доки існуватимуть небо й земля, жодна йота, жодна риска із закону не скасується». Іншими словами, ні про яке скасування Христом дії іудейського закону в тексті Мт. 5:17-18 мова не йдеться, як про це намагаються довести більшість перекладів і різного роду коментарі.

Якщо бути точними, то грецьке слово *πληρω* має два значення «виконати»: з одного боку, сенс «виконання» зводиться до «завершення», «закінчення» чогось, скажімо, пророцтва чи якоїсь справи, а з іншого боку, «виконати» вживається у сенсі «надання чомусь повноти (наповнення)», «приведення до повного значення». З огляду на це, новозавітні переклади формально вірно перекладають *πληρω*, тобто і як «виконати», і як «наповнити» (рос. – исполнить), але аж ніяк не «доповнити», бо ж *доповнити* – означає додати до чогось ще щось (подібне значення тут є чужим і лише відображає бажання перекладача вкласти в слова Христа пізніше церковне віровчення про видозміну (точніше, заміну) Спасителем іудейського закону «своїм» – новим «законом Христа», «християнським законом».

Проте *πληρω* вжите в Євангелії, із двох можливих, з якимсь одним значенням, але яким? Якщо Ісус наголошує, що він не прийшов скасувати чи «відмінити Тору чи Пророків» і на це вказує слово *καταλυω*<sup>3</sup>, то виходить, що слова *καταλυω* і *πληρω* в тексті Мт. 5:17 мусять бути антонімами: слово *καταλυω* має негативне значення, а *πληρω* – позитивне (не може бути, щоб обидва ці слова мали негативне значення, хоча більшість перекладів саме так і подають цей вірш, ламаючи природній антонізм між першою і другою частинами вірша). Саме це й приводить нас до висновку, що в даному вірші доцільно розуміти слово *πληρω* в позитивному значенні. Це саме по собі доводить, що Спаситель не ламає чи знищує іудейського закону (Тору), а лише «наповнює» наявний закон змістом, надає йому «повного значення», приводить його до «повноти» і в такий спосіб надає Торі пріоритетного значення. Більше того, правильність нашого висновку доводить і наступний 18-й вірш, за яким Тора є так само вічною і незмінною, як вічними є небо і земля і на цій підставі нічого в законі не може бути зміненим, викинутим чи доповненим – «ані йота єдина, ані жаден значок із Закону (Тори) не минеться, аж поки не збудеться все». Фраза «аж поки не збудеться все» означає весь закон, пророцтва (частиною яких є й месіанські тексти). Інакше кажучи, в законі мусить виконатися вся його есхатологічна база і аж тоді прийде закону кінець (а разом і кінець іудейській релігії). Натомість більшість сучасних перекладів Євангелії від Матвія допоки оповіщають ідею про заперечення Ісусом Христом Тори й іудейської релігії.

Що стосується взагалі місця Мт. 5:17, то всі можливі помилки з його перекладами і, відповідно, з розумінням, спричинені тим, що його прочитують з позицій сучасного церковного віровчення, а слід читати очима

<sup>3</sup> *καταλυω* (*kataluō*) – руйнувати, зносити, крушити, скидати, скасовувати, відмінити.

перших християн, при чому іудеохристиян, бо ж Євангелія від Матвія, як відомо, є іудеохристиянським твором (це визнають й чимало з богословів і новозавітних коментаторів). А це означає, що за окремими грецькими словами стоять або фразеологізми, а чи ж специфічна іудаїстська термінологія (єврейський оригінал до нашого часу не дійшов). Більшість вчених, які досліджують рабиністичну літературу цієї доби, переконані, що слова «καταλω» і «πληρω» є грецькими відповідниками іудейських галахічних термінів і тому повинні розумітися не зовсім у прямому смислі, а у відповідності з їх використанням у рабиністичній літературі того часу. Маємо на увазі тут те, що коли рабини в перших століттях вживали щодо Тори «καταλω», то це означало невірне тлумачення заповідей і настанов іудейського закону, а коли говорили «πληρω» – в такий спосіб підкреслювалося правильне тлумачення Тори. Зважаючи на цей штрих, згаданий нами Матвіїв текст також може бути ще одним доказом на користь того, що Назаретянин добре знав не лише Писання, а й був знайомий з галахічною традицією, бо ж оперує він запозиченою з неї термінологією. Відтак, текст Мт. 5:17 правильно було розуміти з наступним смислом: «Не подумайте, ніби Я прийшов спотворити значення заповідей, тлумачити неправильно Закон чи Пророків: Я не спотворити Тору прийшов, але дати істинне й вірне її тлумачення».

За Ісусом, старозавітний закон не скасовується навіть по смерті Спасителя на хресті, як це намагається доводити ап. Павло, а лише *доповнюється*, отримуючи в такий спосіб *повноту*, свій *завершений* зміст. Дія жодного, навіть найменшого, положення чи заповіді в ньому не зупиняється сама по собі, а продовжує діяти, отримуючи через Христа свій, так би мовити, істинний зміст, своє справжнє смислове наповнення. Безперечно, окремі церемоніальні дієства, як то храмова служба, жертвопринесення тощо, в християнстві припиняються, однак сам закон (Тора), сконцентрований в Десятьох заповідях, продовжує бути чинним доти, допоки, за словами євангельського Спасителя, «небо й земля не минеться».

Ось, як це пояснює апокрифічне «Послання Петра до Якова»: «Бо деякі з язичників відкидають мою (ап. Петра – П.П.) справжню проповідь, приймаючи *безглузді й осоружні вчення людини, ворожої до закону* (тут розуміється ап. Павло – П.П.). Деякі ж забобонно спокушали мене, змінюючи мої слова своїми тлумаченнями, що скасовують закон: ніби я вважав так, але не насмілювався висловлювати відкрито, - чого нехай не буде! Це й є опиратися закону, принесеному Мойсеєм, що має свідоцтво від Господа про вічну його тривалість; бо Він сказав: «Небеса і земля проминуть, єдина йота або єдина риска від закону не мине». Він сказав це, щоб все сталося. Вони ж, не знаю який прихований вкладаючи сенс в чути від мене слова, почали тлумачити їх краще за мене..., видаючи тим, кого вони навчають, за мої повчання те, чого у мене і в думках не було. Якщо ж вони насмілюються так брехати ще за мого життя, наскільки ж більш після мене насмілюватимуться ті, хто будуть після мене?» (Послання Петра до Якова II).

Зрозуміло, Ісусова теза про вічність закону (Тори) не вписується не те, що в сучасні традиційно-християнські мірки, а передусім в позицію самого апостола Павла. Певно, тому *πληρωσαι* свідомо перекладається, як «виконати», щоб виправдати пауліністичну лінію християнства як офіційну, в такий спосіб засудивши іудеохристиянську як ересь. Показово, але всі тексти Павла (його чи приписувані йому – справа зараз не в тому: так чи інакше, але вони є пауліністичними) знаходяться в ідейній конфронтації з усіма іншими новозавітними текстами, і передусім з Євангеліями. Тут навіть виникає питання: яким критерієм користувалася Церква, коли ухвалювала канон Нового Завіту, коли вже на рівні канону закладена конфронтація між іудеохристиянством і паулінізмом? І це при всьому, що канон відбирався вже в той час, коли Церква міцно стояла на пауліністичних позиціях. З одного боку, в новозавітному каноні обстоюється, що Ісус є єврейським Месією і як правовірний іудей виконує всі настанови іудейського закону. З іншого боку, він і його учні знаходяться в постійному конфлікті з якимись іудеями, які намагаються протидіяти йому і прагнуть знищити його фізично (неначе ні він сам, ні його учні не були іудеями, а чи ж етнічними євреями?).<sup>4</sup>

Щодо останнього, то подібними недоладностями рябить вся Євангелія від Івана. Приміром, читаємо: «*Ремствували на нього юдеї*<sup>5</sup>, бо сказав: Я є хліб, що зійшов з неба, - і казали: Чи це не Ісус, Йосипів син, батька й матір якого ми знаємо? Як же тепер каже [він]: Я зійшов з неба?» (Ів. 6:41-42); «*Юдеї шукали його під час свята й питали: Де він? І була про нього велика суперечка між людьми. Казали одні, що він добрий; інші ж казали, що ні, він обманює народ. Відкрито ж ніхто не говорив про нього, бо боялися юдеїв. Посередині свята Ісус увійшов до храму й навчав. Дивувалися юдеї, кажучи: Як він знає книги, не вчившись? Відповів їм Ісус, сказав: Моя наука - не моя, але того, хто мене послав*» (Ів. 7:11-16); «*Отакі сказали його батьки, бо боялися юдеїв; юдеї вже були змовилися, що коли хто визнає його за Христа, - та й буде відлучений того від синагоги*» (Ів. 9:22); «*Після цього попросив Пилата Йосип з Ариматеї, який був учнем Ісуса, - але таємним, бо боявся юдеїв, - щоб зняти тіло Ісуса. І Пилат дозволив. Тож прийшов і взяв його тіло*» (Ів. 19:38); «*Того самого першого дня по суботі, пізньої пори, коли*

<sup>4</sup> Подібна ідея яскраво розвивається в апокрифічному «Одкровенні Павла»: «Ще говорив він ці слова, як прийшли троє інших і вітали мене, кажучи: "Радій, Павло, улюбленець Божий, церков хвала, ангелів краса!" І запитав я: "Хто ви?" ... І сказав другий: "Я – Єремія, той, кого *побили Іудеї* каменяками, самі ж навіки залишилися горіти у вогні". І сказав третій: "Я – Єзекиїль, той, кого спалили христовбивці. Всі ці муки зазнали ми, але не змогли повернути кам'яні серця Іудеїв". І ліг я на обличчя своє, волаючи до доброти Божої, бо милостивий Він був до мене, позбавивши *від роду Єврейського*. І був голос, що говорить: "Блаженний ти, Павло, улюбленець Божий, блаженні й ті, що повірили через тебе в ім'я Господа нашого Ісуса Христа, бо їм уготовано життя вічне"» (Одкровення Павла 49).

<sup>5</sup> Тут і далі курсив наш.

двері, де зібралися [Його] учні, були замкнені *зі страху перед юдеями*, - прийшов Ісус, став посередині й каже їм: Мир вам!» (Ів. 20:19).<sup>6</sup>

Конфронтація між Ісусом і його учнями, з одного боку, та «іудеями» – з іншого пронизує практично всі апокрифічні Євангелії. Особливо кидається це у вічі в апокрифах Никодима і Петра, що вказує на те, що вони не могли бути написаними ні цими особами, ні загалом авторами-євреями, тому що, як відомо, всі тодішні євреї були іудеями і не могли своїх одновірців оцінювати негативно, оскільки в такий спосіб, так чи інакше, негативно вони повинні були оцінювати й себе самих. Наприклад, ми не спостерігаємо якогось антиіудейського наповнення в посланнях Петра, Івана чи Якова, автентичність яких є на сьогодні доведена.

Натомість в такому відомому апокрифі, як «Вчення Аддая апостола» під усіма «іудеями» постають винятково вороги Христа, *христовбивці*, буквально – «іудеї-розпиначі». «Коли вони увійшли до Єрусалиму, то побачили Христа і зраділи разом з натовпами людей, які супроводжували Його. І вони побачили також *іудеїв*, які стовбичили і *радилися, що зробити з Ним*, оскільки вони були стурбовані тим, що, як вони бачили, багато хто з їх середовища визнав Його»; «Бо все, що говорили ми вам, (ми говоримо так), як отримали заповіт від Господа нашого. І вчимо ми і являємо ми, щоб знайшли ви життя своє і не погубили душі свої брехнею язичництва, щоб небесне світло засяяло у створеному. А Той, хто вибрав стародавніх отців, і праведників, і пророків і сповістив разом із ними в одкровенні Святого Духу, Він – Бог *іудеїв*, які *розіпнули Його*, і заблудлих язичників, які шанують Його, хоча й не знають Його. Тому що немає іншого Бога на небі і на землі, і ось до Нього сходять хвала від чотирьох сторін землі»; «...Покажи мені Голгофу, де розіп'яли Христа, і дерево хресне, на якому *Він був розіп'ятий іудеями*» [Cureton W. Ancient Syriac Documents relative to the earliest Establishment of Christianity in Edessa. L. -Edinburgh, 1864. - P. h-kg]. Зауважимо, жодним чином ніде в тексті так і не зазначається, що Ісус був страчений лише незначною частиною іудеїв. А це тому, щоб навмисно посилити драматургію Христового розп'яття і тим само викликати гнів віруючих на всіх іудеїв, на весь єврейський народ.<sup>7</sup> Так воно й виходить: цар Агарь настільки

<sup>6</sup> З цього приводу також див. Євангелію від Петра: «Рано вранці дня Господнього Марія Магдалина, учениця Господа, *побоюючись іудеїв*, охоплених гнівом, не здійснила в гробниці Господа того, що зазвичай здійснюють жінки над близькими померлими. Узявши з собою подруг, пішла до гробниці, куди був покладений. І *боялися вони, як би не побачили їх іудеїв*, і говорили: "Якщо й не могли ми того дня, коли був розіпнутий, ридати й стенати, то тепер у гробниці Його зробимо це» (3:2-3).

<sup>7</sup> В одному лише місці, і то опосередковано, можна припустити, щоб під «іудеями» слід розуміти фарисеїв, але це лише натяжка. Так, згідно з апокрифом, Ісус перебуває в «в домі Гамалиїла, вчителя іудеїв», а як відомо, цей Гамалиїл був фарисеєм (Див.: Дії 5:34) і, до слова сказати, вчителем майбутнього апостола Павла. Більше того, «Вчення Аддая апостола» по відношенні до цього Гамалиїла до всього

переконаний у причетності всіх іудеїв до страти Христа, що воліє фізично знищити їх всіх – «попрямувати до Палестини, і вбити іудеїв за те, що вони розіп'яли Христа».

Подібна ідея присутня і в апокрифічних «Діях Варфоломія» («Розіп'яли Його іудеї, думаючи, що підвладний Він смерті» (Дії Варфоломія 6)<sup>8</sup>), і в так званому «Зверненні Пілата»:

«Пілат же сказав:

- О всемогутній цар! Не винен я в цьому, *призвідники ж і винуватці – іудеї*.

Тоді Цезар запитав:

- Хто вони?

Пілат сказав:

- *Ирод, Архелай, Філіпп, Ганна, Кайафа і весь іудейський народ*» [Tischendorf С. Evangelia apocrypha. - Lipsiae, M.D.CCCLIII. - P. 426-431].

Однак в таких апокрифах, як «Дії апостола та євангеліста Івана Богослова», «Євангелія від Никодима (Дії Пілата)»<sup>9</sup> все ж конкретизується, що ініціаторами розп'яття є лише «старійшини», а не всі іудеї. «Схопивши ж Його, *старійшини іудейські* засудили на розп'яття» (Дії апостола та євангеліста Івана Богослова II, 82).

З огляду на ці й подібні до них тексти виникають слушні запитання: хто були ті іудеї, які жили в Палестині поруч з якимись іншими іудеями і яких ці інші іудеї боялися, починаючи з самого Ісуса?; чому Євангелія від Івана<sup>10</sup>, яка є, попри окремі гностичні інтонації, таки яскравим

ще й припускається неточності, називаючи його «первосвященником», який насправді був тільки членом Синадріону («...Ісус одержав лист в домі первосвященника іудеїв»).

<sup>8</sup> Acta apostolorum apocrypha. - Ed. C. Tischendorf. Lipsiae, 1851. - P. 243-260; Bonnet M. M. La Passion de S. Barthelemy en quelle langue a-t-elle ete ecrite? // Analecta Bollandiana. - t. XIV (Bru-xelles, 1895). - P. 353-366; Acta apostolorum apocrypha. V. II. - Lipsiae, 1898. - P. 128-150

<sup>9</sup> Хоча поруч присутнє й узагальнене ставленні до всіх іудеїв як до розпиначів Христа: «І зібралися *всі іудеї* і вигукували між собою гучним голосом...» (Євангелія від Никодима (Дії Пілата) 12:11). Або: «О жінко! жив в цьому місті якийсь лікар, що зцілював хворих одним словом, чому ж *умертвили його Іудеї?*» (Там само 13:8); «Пілат з *Іудеями* неправедно віддав смерті» (Там само 13:18) і т.п. Втім наголошується поруч і на іншому, що водночас таки «...*багато з Іудеїв увірували*, що Він – Син Божий» (Там само 14:9).

<sup>10</sup> На сьогодні існують непрямі докази приблизного часу написання Євангелії від Івана. Так, в Єгипті було відкрито невеличкий папірусний фрагмент цієї Євангелії (її 18 розділ), який папірологи датують припл. 125-130 рр. До цього само часу відноситься й інший фрагмент ще невідомої до цього Євангелії, в якій використана та ж само традиція, яка простежується і в синоптиків, і що найголовніше також в Євангелії від Івана. З цього слідує, що якщо в першій чверті II ст. існували тексти різних Євангелій, які вже переписувалися в Єгипті, то значить створені вони були (у тому числі і цікавляча нас Євангелія від Івана) до цього часу, а значить десь

іудеохристиянським твором, виводить Ісуса з учнями і тих, хто до них пристає якимись *іншими іудеями*, власне, й не-іудеями взагалі, а не зрозуміло ким і якого роду племені? З одного боку, Ісус, як знавець закону, проповідує постійно в храмі, в синагогах і це вказує на те, що він був водночас і етнічним євреєм, й іудеєм за вірою, а з іншого – він виводиться за межі не лише іудаїзму, а й єврейської культури взагалі.

Подібне висвітлення особи Христа в антиіудейських тонах притаманне було якраз пауліністам. Це вони намагалися виставити його якимсь космополітом, неіудеєм і неєвреєм. Для цього в його найголовніших ворогів записували без винятку всіх іудеїв. До речі, у самого ап. Павла нічого подібного ще немає й близько. Він не лише ідентифікує себе євреєм й іудеєм, а й хизується своїм фарисейським походженням (2 Кор. 11:22; Фил. 3:5). Більше того, апостол ревно мріє про спасіння у Христі всього свого народу (Рим. 9:1-5). Однак, закладена апостолом язичників ідея виведення християнства за межі іудаїзму з часом перетворила його (християнство) на самодостатню релігійну систему, яка вже не мала нічого спільного ні з іудейською релігійністю, ні з єврейською культурою. Перетворення християнства на надбання язичників з часом спровокувало спочатку негативне ставлення християн з язичників до іудеїв як колективних ворогів Христа, а пізніше подібне ставлення було перенесено й на весь єврейський народ. Відтак закладений Павлом християнський універсалізм виявився не лише руйнівником початкового Ісусового християнства чи іудеохристиянства, а й водночас провокатором релігійно забарвленого антисемітизму. Не дивно, що в апокрифічному тексті під назвою «Одкровення Павла» в уста ап. Павла вкладаються взагалі відверті антисемітські речі: він дякує Бога за те, що той позбавив його «від роду Єврейського», тобто виходить, що від свого народу, своїх предків, власне, від всього, що вказувало б на його єврейське походження. «І ліг я на обличчя своє, волаючи до добрості Божої, бо милостивий Він був до мене, позбавивши *від роду Єврейського*. І був голос, що говорить: "Блаженний ти, Павло, улюбленець Божий, блаженні й ті, що повірили через тебе в ім'я Господа нашого Ісуса Христа, бо їм уготовано життя вічне"» (Одкровення Павла 49).

З подачі саме апостола Павла вже в II ст. в середовищі еллінохристиян починає зароджуватися негативне ставлення до іудеохристиянства: останнє починає висвітлюватися хоча ще й не прямо, як «іудейська ересь», але однозначно, як якесь «інше», розумій – «хибне», християнство. Ось, що з цього приводу пише Юстин – відомий ранньохристиянський мученик і один з апологетичних мужів і Отців Церкви, який, до слова, ще й був першим, хто

---

протягом 2-ї пол. – останньої чверті I століття [Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии. - М., 1989. - С. 20]. Вважають, що апостол Іван написав її приблизно в 90-100 рр.<sup>10</sup> Для прикладу наведемо тут дати написання інших канонічних Євангелій – Євангелія від Матвія була написана точно після 70 р. (прибл. 85-90 рр.), Марка – приблизно в 60-65 рр., Луки – в 60-70, а чи ж 80-85 рр.

привив християнському віровченню поняття грецької філософії і заклав початок богословського витлумачення історії – у своїй праці під назвою «Розмова з Трифоном іудеєм». Принагідно зазначимо, що хоча автор називає цього Трифона «іудеєм», насправді він є іудеохристиянином (це добре видно навіть з нижченаведеного уривку).

«- Але чи спасеться, - запитав знову Трифон, - той, хто, усвідомлюючи, що це вірно, визнав цього Христа, вірує і впокорується Йому, крім того захоче дотримувати і ці постанови (Мойсеєвого закону – П.П.)?»

- На мою думку, Трифон, - сказав я, - такий спасеться. якщо лише не прагнутиме всіляко схилити до дотримання того ж й інших людей, тобто язичників, через Христа що обрізалися від помилки, і не стверджуватиме, що вони не можуть спастися, якщо не дотримуватимуть тих постанов, як і ти зробив на початку нашої бесіди, висловлюючи, що я не спасуся без дотримання їх.

- Навіщо ти сказав: "на мою думку, такий спасеться", хіба ж є люди, що відкидають можливість спасіння для таких?

- Є, Трифон, - відповідав я, - вони бояться навіть мати спілкування в бесіді або в їжі з такими людьми; але я не згоден з ними. Якщо хто за слабкістю духу захоче дотримувати й деякі, які можна нині, з постанов Мойсея, даних на нашу думку ради жорстокості вашої, і при цьому сподіватиметься на Христа і виконуватиме вічні і природні правила справедливості і святості, житиме з християнами і віруючими, але як я вже сказав, не схилитиме їх обрізуватися, як він сам, дотримувати суботи та інше подібне, то, я думаю, таких повинно приймати і мати спілкування у всьому з ними, як з родичами і братами. Якщо ж, Трифон, - говорив я, - хто з роду вашого (тобто з іудеохристиян – П.П.) говорить, що він вірує в цього Христа, але всіляко змушує язичників, що повірили в Христа, жити згідно із законом Мойсеєвим або не хоче мати спілкування з ними в житті, то таких і я не приймаю. Втім думаю, що можуть спастися ті, які переконані ними поєднувати із сповіданням Христа Божого і дотримання закону. Але жодним чином, на мою думку, не спасуться ті, які, увірувавши і визнавши Його Христом, з якоїсь причини навернулися до іудейського закону, відкинули Христа і не покаялися раніше смерті. Не спасуться також і ті, які, походять від сім'я Аврама, живуть згідно із законом і раніше кончини своєю не увірували в цього Христа, особливо ж ті, які проклинали і проклинають віруючих в цього Самого Христа, аби досягти спасіння й звільнитися від покарання вогнем. Милосердя, людинолюбство і невимірне багатство милості Божої, за словами Єзекіїля, що кається в гріхах приймає як праведного і безгрішного; а того, хто від благочестя або праведності впадає в нечестя і беззаконня, визнає грішником, неправедним і нечестивим. Тому то наш Господь Ісус Христос сказав в чому Я знайду вас, в тому і судитиму» (Юстин Філософ і Мученик. Розмова з Трифоном іудеєм 47).

Показово, що під Юстинове визначення тих, «хто за слабкістю духу» дотримується поруч з вірою в Христа водночас й постанов Мойсея, зокрема

заповіді про суботу, обрізання тощо, цілком підпадають не лише апостоли, а й сам Ісус. В Євангелії від Хоми є така логія Спасителя: «Якщо ви поститесь від світу, ви не віднайдете царства. Якщо не робите суботу суботою, ви не побачите Отця» (Євангелія від Хоми 3:4).<sup>11</sup> Щодо апостолів, то це добре показує полеміка Єрусалимського апостольського собору (прибл. 49/50 рр.).<sup>12</sup>

Засуджуючи іудеохристиянство як ересь, паулінізм водночас засуджував (бодай і приховано на своїх початках) і початкову апостольську християнську традицію, та й справу самого Христа. І хоча Юстин, життя й діяльність якого припадають на II ст. ще визнає, що іудеохристияни, які віруючи в Христа водночас тримаються й іудаїзму таки спасуться («думаю, що можуть спастися ті, які переконані ... поєднувати із сповіданням Христа Божого і дотримання закону»), щоправда за такої умови, якщо не буде схилити до подібної практики язичників («якщо ж ... хто з роду вашого (тобто з іудеохристиян – П.П.) говорить, що він вірує в цього Христа, але всіляко змушує язичників, що повірили в Христа, жити згідно із законом Мойсеевим або не хоче мати спілкування з ними в житті, то таких і я не приймаю»).

Пізніше, коли християнство стане державною релігією Римської імперії, воно, сповнене ненавистю до іудеїв, і головним чином до єврейства як до колективного ворога Христа, як до народу-боговбивці, офіційно засудячи іудеохристиянство вже офіційно, як ересь «іудействующих», знищить його повністю. Це доводять рішення Вселенських соборів, зокрема Шостого Константинопольського<sup>13</sup> і Сьомого Нікейського<sup>14</sup>. Принагідно зазначимо, що «рівноапостольний» імператор Константин був антисемітом і це, у свою чергу, також пояснює чому Церква за часу його правління стає непримиренною до всього іудейського в християнстві і до євреїв взагалі, незалежно від того є хтось з них християнином, а чи ж ні. Церковна схема за Константина передбачала, що всі, хто тримається іудейського закону (бодай навіть частково, як це практикували іудеохристияни) є відступниками від Христа. «Константин, - зауважує А.Карташев, - за настроєм своїм антисеміт, який називав єврейський народ «боговбивчим» [Карташев А.В. Вселенские соборы. - М., 1994. - С. 41].

Без перебільшення можна стверджувати, що існуючі антисемітські нотки в «непавлових» текстах Нового Завіту є результатом пізніших пауліністичних правок. В протилежному разі ніяк не можна пояснити, чому в синоптичних Євангеліях, які є за змістом іудеохристиянськими творами,

<sup>11</sup> У коптському варіанті цієї Євангелії це місце має наступний вигляд: «Говорить Ісус. Якщо ви не зречетеся світу, не знайдете Царства Божого; якщо ви не будете дотримуватися суботи, не побачите Отця».

<sup>12</sup> Див.: 15 розділ Книги Дій апостолів.

<sup>13</sup> Див.: Правила Вселенських Соборів: Святий Вселенський Шостий Собор, Константинопольський (Правила і Послання 11). Собор відбувся в 630 р.

<sup>14</sup> Див.: Правила Вселенських Соборів: Святий Вселенський Сьомий Собор, Нікейський (Правила і Послання 8). Собор відбувся в 787 р.



містяться, дисонуючи з основним змістом, антиіудейські випадки? Чому в Євангелії від Матвія ми раптом читаємо таке: «... *Увесь народ волав: Кров Його на нас і на наших дітях*» (Мт. 27:25-26)? Зверніть увагу, тут озвучується ідея, за якою *весь* народ, *всі* євреї винні в Ісусовій смерті, а відтак *всі євреї* є ворогами Христа, а значить мусять вважатися ворогами і християн.

Між тим, оригінальне Ісусове християнство (іудеохристиянство) мислило себе в контексті іудаїзму, в єврейському культурному полі, оскільки подавало себе месіанською течією в межах тогочасного іудаїзму, розуміло себе завершальним етапом розвитку іудейської релігії, її кінцевим пунктом. Християнство, поставши на своїх початках, як месіанська течія в межах іудаїзму, власне, як етнічна релігія євреїв, з причини втрати євреями своєї державності після руйнування римлянами Єрусалиму в 70 р. н.е., поразки антиримського повстання 66-73 рр. н.е., що виявилось у встановленні безпосередньої влади Риму над Іудеєю, втрачає своє оригінальне єврейське етнокультурне наповнення та іудейську релігійну домінанту і перетворюється на універсальну релігію греко-римського світу, а насправді – релігію космополітів і водночас антисемітів. Саме іудеохристиянство було християнством, заснованим Ісусом Христом (чи Ісусом із Назарету), але яке, вже починаючи, практично, з другої половини I століття, перекривалося паулінізмом чисельно і було знищене ним, про що свідчать рішення Вселенських соборів, ухвалені з позиції домінуючого вже на той час пауліністичного християнства, в яких іудеохристиянство констатується, як ересь.

Втім навіть при поверховому прочитанні Нового Завіту добре видно, що всі тексти, авторство яких приписується апостолу Павлу, надто відрізняються не лише за віроповчальною ознакою, а й за їх спрямованістю на представників елліністичного світу. В протизагугі їм, новозавітні Євангелії, послання Якова, Петра, Івана, Іуди та Послання до євреїв і Книга Об'явлення Івана Богослова орієнтовані суто на єврейського читача, мають чітке проіудейське забарвлення. В той чи інший спосіб, в них постійно наголошується на тому, що Ісус із Назарету є обіцяним єврейськими пророками іудейським Месією. Євангельський Ісус, на відміну від ап. Павла, чітко дає зрозуміти, що він «посланий тільки до овечок загинулих дому Ізраїлевого...», що «не годиться взяти хліб у дітей (тобто євреїв – П.П.), і кинути щеняткам (цебто язичникам – П.П.)...» (Мт. 15:24, 26).

У вченні Галілеянина відчувається традиційно негативне ставлення іудеїв до язичників. Він повчає, що він Месія – визволитель і захисник іудеїв; зауважує, що прийшов до євреїв, бо тільки вони є спадкоємцями Царства Божого і дари Божі, божественні благодать і спасіння належать без винятку тільки іудеям (язичники прилучаються до іудейства через прийняття ними іудаїзму). І якщо Ісус обстоює в цьому відношенні традиційний іудео- та єврейоцентризм, то ап. Павло тримається протилежних поглядів – на його думку, християнство повинне бути виведене за межі єврейського культурно-релігійного комплексу і стати надетнічним, універсальним.

Саме Павлове християнство з часом стало офіційною Церквою Христовою, саме з позицій домінуючого паулінізму були виписані ухвали Вселенських соборів, саме за еллінохристиянськими уявленнями оригінальне Ісусове християнство, а опісля апостольська віроповчальна традиція чи іудеохристиянство витлумачувалося єрессю. Проте, так чи інакше, і як це не виглядає парадоксальним з позицій усталеної церковної традиції, але *Ісус з Назарету був (і є!) засновником іудеоцентричного християнства, основоположником месіансько-есхатологічної гілки іудаїзму – іудеохристиянства.*

### А н о т а ц і ї

**У статті П.Павленка «Іудей Ісус із Назарету – засновник месіансько-есхатологічної гілки іудаїзму (єврейсько-іудейське спрямування первіснохристиянського віровчення та антисемітські нотки в текстах Нового Завіту)»** здійснено аналіз ряду новозавітних текстів з тим, щоб показати, що Ісус із Назарету був фундатором такого «християнства», яке мислило себе в контексті тогочасного іудаїзму, в єврейському культурному середовищі, мало чітке єврейсько-іудейське віроповчальне спрямування. Водночас зазначається, що наявні в новозавітних Євангеліях антисемітські інтонації, обвинувачення іудеїв, весь єврейський народ, у «боговбивстві» є наслідками пізніших правок, здійснених з позицій домінуючого паулінізму, оформленої вже в канонах Вселенських соборів церковної ідеології.

**Ключові слова:** *іудеохристиянство, еллінохристиянство, паулінізм, Ісус Христос, Месія, іудаїзм, Тора, антисемітизм.*

**В статтє П.Павленко «Иудей Иисус из Назарета – основатель мессианско-эсхатологической ветви иудаизма (еврейско-иудейская ориентация первичнохристианского вероучения и антисемитские нотки в текстах Нового Завета)»** осуществлен анализ ряда новозаветных текстов с тем, чтобы показать, что Иисус из Назарета был основателем такого «христианства», которое мыслило себя в контексте тогдашнего иудаизма, в еврейской культурной среде, имело четкое еврейско-иудейское веропоучительное направление. Вместе с тем отмечается, что имеющиеся в новозаветных Евангелиях антисемитские интонации, обвинения иудеев, весь еврейский народ, в «богоубийстве» есть следствие поздних правок, осуществленных с позиций доминирующего паулинизма, оформленной уже в канонах Вселенских соборов церковной идеологии.

**Ключевые слова:** *иудеохристианство, еллинохристианство, паулинизм, Иисус Христос, Мессия, иудаизм, Тора, антисемитизм.*

**In article of P.Pavlenko "Jew Jesus of Nazareth – the founder-eschatological Messianic branch of Judaism (Jewish and Judaic orientation of Primary-Christianity doctrine and anti-Semitic overtones in the New Testament)"** made analysis of several New Testament texts in order to show that Jesus of Nazareth was the founder of "Christianity" that thought themselves in the context of contemporary Judaism, the Jewish cultural environment, few clear-Jewish Judeo doctrine direction. At the same time indicated that available in the New Testament Gospels anti-Semitic intonation, the prosecution Jews, all Jewish people, the "deicide" a consequence of later

amendments made to the dominant position of Paulinism, is executed in the canons of the Ecumenical Councils of the Church ideology.

**Keywords:** *Judeo-Christianity, Hellene-Christianity, Paulinism, Jesus Christ, Messiah, Judaism, Torah, anti-Semitism.*

*Н.Недзельська\** (м. Херсон)

УДК 1, 13-14; 2, 21-22

## **ПРОБЛЕМА СВОБОДИ ЖІНКИ В БОГОСЛОВСЬКИХ КОНЦЕПЦІЯХ АВРААМІСТИЧНИХ РЕЛІГІЙ**

*Представники авраамістичних релігій проблему свободи переважно пов'язують зі свободою волі, тобто обумовленістю чимось чи ж ні вчинків людини зовнішніми умовами. Ці питання досить широко розглядаються богословами всіх конфесій і представлені як в давній, так і в сучасній літературі. Однак проблема має й інший бік. Це - свобода особистості вибрати свою лінію поведінки за різних обставин й мати моральну і соціальну відповідальність за свої вчинки. Розрізняють „негативну свободу”, тобто свободу від злигоднів, експлуатації, соціального та національного пригноблення і т.п., і „позитивну свободу” (для творчої праці, здійснення свого покликання в житті, всебічного розвитку особистості). П'ять дарів, вручених людині, склали ті головні цінності, за розпорядженням котрих, вчать богослови, їй доведеться звітувати перед Всевишнім. Це - її особистість, покликання, час життя, майно і відношення з іншими людьми. [Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолствующего большинства. – М., 1990. – С. 206].*

**Основний зміст статті.** Свобода і рівність жінки з чоловіком втрачені в результаті гріхопадіння, пояснюють богослови. Першою згрішила жінка, то ж першою і була покарана. Покарання жінки пов'язане зі шлюбом та материнством, адже саме тут реалізується її відмінність від чоловіка. Здатність народжувати дітей – це те єдине, чим жіноча стать принципово відрізняється від чоловічої, в чому вона незамінна і що дає їй певні переваги. Конкретні покарання зводились за Старим Завітом до наступного: “Помножуючи, помножу терпіння твої та болі” [Бут. 3: 16]. Це іудейські богослови пояснюють як, по-перше, подовження терміну вагітності, а, по-друге, у жінки з'явилися місячні, що супроводжуються болями та нездужанням (“терпіння твої та болі”). Третє покарання – страждання підчас пологів: “Ти в муках родитимеш діти” [Бут. 3:16]. Четверте – пов'язане зі

---

\* Недзельська Н.І. – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та соціально-гуманітарних наук Херсонського державного університету.

ставленням жінки до чоловіка. У неї з'явилося палке, пристрасне бажання до нього – “ до мужа твого пожадання твоє” [Бут. 3: 16]. Саме тоді й Адам уперше побачив привабливість дружини, але й зрозумів, що вони голі, тобто і з'явився сором, пов'язаний зі статтю. Жінка – істота хтива, пожаданням до одного чоловіка не обмежується. Ця пристрасть заступить жінці страждання, пов'язані з вагітністю та пологами і, штовхатиме її знову й знову в його обійми. Сама вона тим самим помножуватиме власні страждання. Не тільки болі при народженні дітей, але й біль через дітей чекає її все життя. Безсонні ночі, хвороби, турботи, печалі – ось доля жінки. П'яте покарання пов'язане з четвертим. Пристрасть жінки до чоловіка використовуватиме чоловік проти неї – “буде панувати над тобою” [Бут. 3: 16]. Отже, всі покарання, як бачимо, пов'язані безпосередньо з функціональними особливостями жіночої статі та відносинами між статями в сім'ї й суспільстві. Маючи на оці все вище зазначене, Тора однак підкреслює, що, незважаючи на те, що жінка причинила зло, вона заслуговує всілякої поваги, оскільки страждаючи, підтримує життя всього людства [Пятикнижия Моисеево или Тора с русским переводом, комментарием, основанным на классических толкованиях Раши, Ибн-Эзры, Рамбана, Софорно и других и гафтарой. – М., 1991. – С. 62].

На відміну від жіночої статі покарання Богом чоловічої пов'язане не із сім'єю чи стосунками з протилежною статтю, а з працею, її метою та результатами. “Чоловік за своєю природою блукає, він живе поза сім'єю. Дім для нього лише постіль, а не посада”, - зазначає Г. Гроддек [Гроддек Г. Проблема женщины. – СПб, 1904. – С. 66]. Сім'я, діти, дружина для нього не мають такого значення як для жінки. Жінці – народжувати дітей, дбати про сім'ю. І хоч вона не є офіційним ініціатором створення сім'ї, але вона її найбільше потребує: сім'я - це місце, де реалізується сенс її життя. Для чоловіка сім'я лише створює додаткові проблеми, це зайві роти, які треба годувати. Працею покараний Адам – чоловік проводить час у пошуках засобів для проживання. Праця розглядається як спосіб прогодувати себе і сім'ю. До гріхопадіння людей годував Господь. Відтепер, як сказано в Біблії: “Не Бог годуватиме тебе, а земля... будеш їсти від неї” [Бут. 3: 17]. Але земля родитиме бур'яни, бо ж ”проклята через тебе земля “ [Бут.3:19]. Одночасно зміниться раціон харчування: не тільки злаки, але, як і у тварин, трав'янисті рослини стануть їжею – “... ти будеш їсти траву польову“ [Бут. 3:18]. В раціоні з'являється м'ясо, адже виготовлення Богом одягу для людей зі шкіри тварин свідчить про початок полювання, а звідси і споживання м'ясної їжі. Але Адам після вигнання з раю пізнав жінку. І це було нагородою за втрачену райську насолоду. З'являються діти, тобто завершується створення сім'ї в усій повноті.

І чоловік і жінка, згідно Біблії, рівною мірою є носіями образу Божого і гідності людської особи. Але створені вони різними. Звичайно, різнять їх не тільки фізіологічні особливості. Вони по-різному сприймають світ, різне у них покликання. Чоловік і жінка являють собою два різних способи існування в єдиному людстві. Будучи різними, вони потребують один одного,

доповнюють один одного. Саме у взаємному спілкуванні вони отримують повноту буття, зазначає православний богослов [Балашов Н.И. И сотворил Бог мужчину и женщину. Комментарии к социальной концепции Русской Православной Церкви. – М., 2001. – С. 8].

Фемінізм, вважають теологи, на шкоду жінці. “За допомогою красивих слів про рівність жінок прилучили до праці поза домом; вони пішли на другу роботу і не змогли спонукати чоловіків розділити тягар першої. Жінка, як і раніше, пере, готує тощо, а егоїст чоловік отримує вигоду зі “звільнення ” жінки й отримує дві зарплати, не докладаючи жодних зусиль,” – пише відомий богослов, євангеліст Дуглас Уілсон [Уилсон Д. Преобразование брака. – Спб., 2002. – С. 27]. Як зазначає богослов В. Боєчко, “сучасна сім’я на краю прірви, щаслива родини перебуває перед загрозою винищення. Християнський шлюб – новий розділ “Червоної книги духовності ” [Боєчко В. Шлюб з небес. – Львів, 1999. – С. 8].

Свобода для чоловіка та жінки є різною. Статі рівні, але не однакові. Це стосується будь-якого питання. Наприклад, сімейні проблеми. Сім’я, - відображає відношення Христа до Церкви. В Біблії, пише теолог Д.Уілсон, - ви не знайдете заповіді жінці любити свого чоловіка. Це чоловіки мають любити своїх дружин, як Христос полюбив свою Церкву і за неї пішов на хрест [Еф. 5:25]. Дружини мають поважати своїх чоловіків, тому що саме цього вони потребують, жінки - любові від чоловіків, а чоловіки - поваги від жінок, адже любити вони вміють, а поважати - не завжди. Так само як чоловіки не завжди вміють і любити [Уилсон Д. Преобразование брака. – С. 24-25].

Жінка, згідно біблійного вчення, створена після чоловіка: відтак для нього, а не він для неї. Бог дав Адаму певне доручення: обробляти й оберігати Едемський сад, плодитись і наповнювати землю, владарювати над нею. Жінка створена допомагати йому в цьому, а не чоловік їй. Жінка створена Богом пізніше, зазначає автор, щоб назавжди закріпити авторитет чоловіка в сім’ї [1 Кор.11:8-9]. Отже, чоловіки мають певне покликання в цьому світі (кар’єра), а жінки їм мають допомагати. Протилежна думка - не вигадка феміністок, а породження лінивих, безініціативних чоловіків, які не хочуть виконувати доручення Бога. “Фемінізм – дітище нечестивих чоловіків” [Там само. – С. 27-29]. Чоловік має бути керівною силою у всіх справах і відповідальність за все брати на себе, а не доручати дружині самій вирішувати, а потім ще й за це її ж критикувати [Там само. – С. 35]. Чоловік може не бути теологом за фахом, але має бути домашнім богословом – додає Д. Уілсон. В родині, де враховуються біблійні вимоги, дружині легко здійснювати свої функції, вважають теологи.

Потреби в робочих руках та економічні проблеми виводить на перший план проблему участі жінки в суспільному виробництві, що впливає на становище жінки в сім’ї як позитивно, підвищуючи її статус, так і негативно - подвійна зайнятість (жінку ніхто не звільняв від домашньої роботи, але додалось ще й виробництво) призводить до проблем в сім’ї.

Підвищення жіночої освіти й бажання реалізуватись в суспільстві стає в наш час для багатьох жінок важливішим за сім'ю, в догоду кар'єрі створення сім'ї, народження дітей відкладають на більш пізній час, що негативно відбивається на суспільстві в цілому. Так „свобода” жінки обертається проти неї. Отримавши права, вона стала заручницею власної свободи. Можливість являтися вільно в суспільстві, виконувати ті ж функції, що й чоловіки, не позбавили її обов'язку виконувати власне жіночі функції.

Релігії прагнуть використати тенденцію зростання ролі жінок в усіх сферах суспільного життя, їх соціальну активність в інтересах зміцнення позиції церкви в сучасному світі. Деякі християнські та іудейські течії ліквідують монополію чоловіків на посади священників, канторів, рабинів тощо.

Мусульманські країни в свою чергу відчують потребу в робочих руках, але традиції й релігія не дозволяють залучати жінок до суспільного виробництва. Проте перші зрушення в цьому напрямку відбуваються і в багатьох мусульманських країнах.

Не менш важливою є духовно-психологічна функція жінки, що реалізується, як і інші, безпосередньо в сім'ї (виховання моральності, культури спілкування тощо) і одночасно виходить на рівень відношення до Бога. Релігії авраамістичної традиції, проголошуючи монотеїзм, не допускають можливості жіночого Божества. Бог Яхве, Аллах, син Божий Ісус виступають покровителями жінок. Тільки в християнстві жіноче начало уособлюється Марією, інші релігії розвинутого жіночого культу не мають. А звідси й неможливість жінки виконувати у них роль священника, мули, рабина тощо, яку скромно пояснюють відсутністю традиції жіночого священства.

Іудаїзм в ставленні до жінки як патріарха до служниці, котру не помічають поки вона виконує свої господарські справи добре і не порушує закону. Вимоги в іудаїзмі до жінки стосуються лише ті, що позначені і не робити того чи іншого. Поки вона не виходить за ці рамки, її не чіпають. Статеві відносини служать для втіхи кожного в дозволений час.

В ісламі жінка, як власність, яку ні з ким не хочеться ділити, нікому показувати, користуватись в тиші самому. Послушна, гарна річ в руках ревнивого чоловіка. Не просто перед перелюбством, тут страх побачити чужому, таємне, лише для мене насолоду володіння оскверняє навіть думка, погляд.

Відбувається еволюція ставлення до протилежної статі і в християнстві: від Адама, який був джерелом появи жінки до Марії, що привела сина Божого – ролі помінялися. Адам – прах, створений з праху і наділений душею, став матеріалом для створення жінки, щоб потім через жінку прийшов в світ син Божий – Христос-чоловік. Жінка спокусниця стала жінкою спасителькою людства. Богородиця віддає сина на страждання, на муки щоб спокутувати гріх Сви.

Ми маємо в Біблії та інших богословських творах образи злої та доброї жінки. Християнство ніколи не ставилось до жінки лише як до злої істоти.

Вона стала активним членом суспільства: допомагала хворим, немічним, здійснювала місіонерську діяльність, догляд за хворими, немічними. Освячено її заняття по дому як позитивне (як приклад - біблійна Марфа).

Світові релігії зміцнюють сім'ю, а це, в свою чергу, служить утвердженню жінки: вона захищена релігією почувається надійно, спокійно, надійним є її майбутнє в шлюбі, що не залежить від випадковостей, волі людини, бо те, що з'єднане Богом, людьми не може бути роз'єднаним.

В християнстві, особливо в католицизмі, через жінку йде людина до Бога, через Матір Божу - до Ісуса Христа. Богородиця – посередник між людиною і сином Божим, а відтак – і Богом. Правда, Ісус Христос в число своїх апостолів жінку не включив.

Призначення жінки не змінилось за 2000 років, але жінка все частіше в секуляризованому суспільстві забуває своє призначення і стає нещасною. Отже, можна зробити висновок, що криза сучасної сім'ї у відході від первісного плану щодо жінки в сім'ї. Жінка має виконувати свою суспільну функцію в сім'ї, а не поза нею (політика, економіка, бізнес, влада тощо). Найголовніша суспільна функція жінки - зберегти сім'ю, відтак жінка має належати сім'ї.

Богослови покладають надію на державу, яка може прирівняти працю жінки з виховання й утримання дітей до виробничої діяльності, збільшивши час з догляду за дітьми й призначення державою за це пенсії та врахування цієї діяльності в загальний стаж. При необхідності простого відтворення населення слід створити максимальні умови жінці, яка виховує дві, три дитини, щоб не отримати при низькій моральності “розведення дітей” із метою отримання нетрудового доходу.

Знищити економічну потребу в праці жінки для утримання сім'ї у наш час не реально. Релігії виробили ідеал сім'ї і його слід активніше пропагувати, починаючи з малих дітей. Треба формувати громадську думку на користь сім'ї, вважають теологи.

Особистість реалізується через власність. Але величина власності нерівна. Справедливість вимагає, щоб кожен мав власність, а не рівну. Наприклад, селянка чи шляхтянка мали різну власність, але кожна була власницею. У наявності вони рівні. Вони особистості.

Відношення суб'єктивної волі жінки, об'єктивованої в речах /у власності/, до суб'єктивної волі чоловіка веде в сім'ї до спільної волі, яка виникає як результат договору сторін і тим самим власність гарантує жінці рівність з чоловіком, оберігає від ролі іграшки у справах чоловіка. Власність дає свободу дій, певну незалежність, аж до права розірвати шлюб. Власність сім'ї стає не просто власністю чоловіка, а спільною і має характер розривної власності, тобто такої, що може бути розірваною і спільною вона є лише завдяки волі обох сторін [Гегель. Речи директора гимназии // Работы разных лет. – В 2-х т. - Т.1. – М., 1972. – С. 104].

Свобода вступати в шлюб та його розривати тісно пов'язані з правом власності. Можливо, саме наявністю власності у жінки пояснюється те, що

розлучення не забороняється багатьма релігіями, а навпаки допускається. Авраам та Мухаммед провели майнові реформи, що сприяли зростанню ролі жінки в суспільстві, а отже і її свободі. Досить поблажливо ставиться до розлучення як іслам, так і іудаїзм, українське православ'я до входження 1686 року до складу Руської Православної Церкви. Спільність власності в сім'ї у західноєвропейських країнах /католицьких/ приводило до заборони на розлучення.

Аналізуючи проблеми, що стають перед жінкою в сучасному суспільстві, приходимо до висновку, що іудаїзм, християнство, іслам відчують вплив цінностей секуляризованого суспільства. То ж, з одного боку, в богословській літературі ми маємо визнання за жінкою всіх тих прав, які має чоловік, і визнання важливості для неї реалізації себе в професійному плані. З іншого - наголошується, що жінка створена для чоловіка, а відтак має виконувати його волю.

Розглянувши проблеми жінки в сімейному та суспільному житті, можна зробити висновок, що це комплекс різносторонніх проблем, які виникають в житті жінки і потребують переосмислення в кожен епоху. Попри те, що загальні принципи і підходи до вирішення проблем є у священних писаннях іудеїв, християн, мусульман, кожна епоха ставить свої запитання і потребує на них відповіді. До таких проблем можна віднести емансипацію жінки в ХХ столітті, зайнятість в суспільному виробництві, політичне та економічне рівноправ'я тощо.

*М. Черенков\** (м. Київ)

УДК 2, 27-29; 9, 930

### **ХРИСТИЯНСЬКІ ВИМІРИ ДЕМОКРАТІЇ В ІСТОРІЇ ЗАХІДНОЇ ЦИВІЛІЗАЦІЇ: ІСТОРІОСОФСЬКІ РОЗДУМИ РЕЛІГІЄЗНАВЦЯ**

*Християнство та демократія в добу постсучасності, тобто критично-історичного філософського та теологічного ревізійонізму, виявляють всю повноту та неоднозначність зв'язків. Те, що раніше видавалося очевидним – позитивна спорідненість християнської віри та демократичних форм соціального життя, втрачає довіру. Справа не тільки в очевидній кризі обох, але й у взаємному розчаруванні та навіть ressentiment.*

*Спроби вивести генеалогію спільної кризи вказують на неможливість відмежування історичних ліній, отже актуальним завданням є не так критика демократії чи християнства в їх поодинокості, як прояснення*

---

\* Черенков М.М. – доктор філософських наук, віце-президент місіонерської асоціації «Духовне відродження».



*характеру їх зв'язків, причин невдачі спільного проекту, недовершеності їх синтезу. Класичні праці М. Данилевського, О. Шпенглера, А. Тойнбі були спрямовані на критику західного християнства. Сучасні ж філософи постхристиянської доби, розібравшись з християнством, обирають предметом деконструкції ті демократичні форми, що сформувались на християнському Заході і в непрямий спосіб донині продовжують виконувати роль християнського суспільного вчення.*

**Основний зміст статті.** Мало хто всерйоз, без постмодерністської іронії, осмислює той факт, що на синтезі християнства та демократії досі тримається світова цивілізація, а тому навіть теоретичні закиди проти їх діалогу та синтезу ставлять під загрозу єдність світу, точніше історично складені міжрелігійні та міжкультурні відносини. В українській науці доленосні для цивілізації взаємини християнства та демократії найбільш всебічно та ґрунтовно досліджувались групою Ю. Пахомова, С. Кримського, Ю. Павленка [Пахомов Ю.М. Пути и перепутья современной цивилизации. — К., 1998]. Змістовне дослідження закономірностей розвитку громадянського суспільства, здійснене А. Карасем [Карась А. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях. — К., 2003], дозволяє визначити і роль християнства в соціальному житті, участь церков у побудові громадянського суспільства. Загальні тези названих теоретиків цивілізаційного процесу і демократії мають знайти і релігієзнавчі експлікації, зважаючи на особливу роль християнства та демократії для культурно-духовного та соціально-політичного дискурсів мислячої, проєвропейської спільноти України. Християнство, як духовний вибір нації, і демократія, як форма самоорганізації суспільства, передбачають, підтримують одне одного. Прикметно, що для прибічників демократії це не завжди очевидно, проте критики демократії неминуче зачіпають і західне християнство. Для них вони є однопорядковими явищами.

Те, що було поєднане протягом майже двох тисячоліть, навряд чи варто розривати сьогодні. Проте доцільно передивитись природу та типологію їх зв'язків, виходячи із багатого історичного досвіду. Отже, метою наших роздумів буде обґрунтування нерозривності-незлитності християнства та демократії в історичному та теоретичному аспектах.

Історичний досвід світової цивілізації доводить невипадковий характер демократії як ідеї та соціальної форми. Ця теза свідомо ставиться в опозицію думці С. Гантінгтона про унікальність Заходу з його антично-християнською демократією. Можна казати про унікальність умов виникнення демократії, своєрідність її певних форм, але не можна назвати унікальною традицію, що домінувала в ойкумені, а потім і в глокальному (glocal поєднує глобальний та локальний рівні) всесвіті дві тисячі років.

Християнство виникає в імперії, але ця імперія адаптувала багато демократичних традицій ранньої античності, зберігши ініціативу та соціальний потенціал громадян, право висловитись, можливість вірити або не

вірити. Взагалі то, немає прямого та необхідного зв'язку між демократією та релігійною свободою. В історії людства часто саме імперії дивували релігійним плюралізмом – Вавілонська, Персидська, Македонська, Римська. Однак дуже швидко і непередбачувано часи свободи змінювались переслідуваннями іновірних, адже права ґрунтувались не на кодифікованому праві, а на милості і рівні особистої духовної культури імператора.

Завдячуючи давнім грекам прикладами демократії, що відбулась (в тому й полягає унікальність західної демократії, що вона стала соціальною реальністю, зійшла з неба на землю), ми маємо сказати і про універсальність демократичних ідей, які вітали у повітрі, пробивались скрізь, але зникали, так і не народившись, не перетворившись на соціальну плоть та кров.

Насправді, демократія починалась з інтуїцій поетів, генія мислителів, екзальтації пророків - з колективної культурної пам'яті народу як такого, незалежно від історико-географічного ареалу його життя. Демократія є вродженою ідеєю, колективним архетипом золотого віку людства, його едемської простоти та свободи, коли людина жила з Богом в саду, не будувала міста, не засновувала царства, з їх складною соціальною структурою.

Демократія має безперервну лінію в історії, яка йде від античності до сьогодення. З моменту виникнення в умовах імперії християнство стало вираженням багатьох демократичних ідеалів та цінностей, звісно, надаючи їм власного наповнення. Навіть такі самодостатні держави як середньовічна Венеція жились християнськими ідеями плюралізму та демократії. За доби Ренесансу християнство читали крізь демократію, і навпаки. Ніщо не зникло нікуди і з пустоти не виникало, мали місце різні типи культурних, соціальних, релігійних, політичних синтезів. Ніхто не заперечував християнські витоки демократії, навіть «титани Відродження», як їх називали в радянській історіографії, лише додавали елементи античності і спробували дати власні інтерпретації антично-християнському синтезу.

Ренесансний розквіт культури – і духовної, і політичної – був перерваний Реформацією, яка поставила на порядок денний теолого-політичні проблеми. «Осінь Середньовіччя» реформатори пропонували перетворити на весну Нового часу, оновити історичний час, підтримати паростки нового – національних рухів і держав, капіталізму і його творців, реформованої церкви та її союзу з новою владою.

Реформація дала життя новим історичним силам – людям чистого капіталу і чистої влади, вільним від попередньої доби та її ідеології, але втримати контроль за ними не змогла. Реформатори, які закликали церкву до чистої віри - без політики та бізнесу, тим самим підтримували чисту політику та чистий бізнес – без віри обов'язкової, примусової. Але надії реформаторів на те, що демократія та капіталізм вільно та свідомо оберуть своєю основою реформоване християнство і будуватимуть нове суспільство на ньому, в історичному масштабі не справдились.

Громадський союз, або колективний договір чистої політики та чистої економіки з чистою вірою, не відбувся. Більшість людей обирали віру **або** суспільні справи, не замислюючись над соціально-богословськими апоріями. Це можна було б назвати невдачею реформаторів, якщо не зрозуміти, що іншого і бути не могло – акцент на особистому виборі і свободі передбачав відмову так само, як і прийняття. Розподіл суспільства на тих, хто обирав віру **та** демократію і тих, хто обирав віру **чи** демократію з тих пір визначатиме динаміку західного християнства. Цей вибір був вільним і свідомим й став серйозним випробуванням для демократії, що народжувалась з християнства і вже виходила з його опіки.

Наступним іспитом для християнської демократії стало саме це питання – чи дати волю новій, секуляризованій демократії; чи поступитись місцем новим силам; чи визнати остаточне розмежування віри та політики, яка перестала бути чистою і стала на місце релігії, стала політикою релігійною. Залишатись демократичним в християнському сенсі значило визнати названі зміни і навчитись жити у меншості, жити у світі плюралістичному.

Таким чином, монополія християнства на демократію зберігалась до Нового часу, коли формується простір суспільно-політичного, виникає суспільство як суб'єкт, індивідуалізм як соціальна доктрина, секуляризація як політична програма. Християнство, яке завжди мало усвідомлювати свою інакшість щодо панівного соціального ладу, опинилось на маргінесі суспільства і сповна відчуло забуте відчуження.

Соціально-філософська думка того часу вдало перекладала християнські духовні основи демократії на мову секуляризму, залишаючи від цілісного суспільного вчення лише етичні та прагматичні орієнтири. Після релігійних війн здавалося, що наступить «вічний мир», якщо політика буде керуватись принципом ефективності, якщо *realpolitik* витисне залишки релігійного фанатизму, а разом з ним і будь-якої релігійної аргументації.

Християнство, яке слугувало основою середньовічного суспільно-політичного ладу, розглядалось як його пережиток. Пафос «відокремлення» церкви від держави та освіти панував в суспільстві і підтримував парад інших автономій різних сфер життя від церковного впливу - науки, культури, політики.

Зрештою, автономія всіх від всіх стала загрозою для існування самого суспільства. Наприкінці експерименту з секуляризації та автономізації людина залишається на самоті. Демократичне суспільство, побудоване на єднанні індивідуальних волей і спільного блага, по мірі автономізації породжує небачене донині відчуження. «Розумний егоїзм» закінчується атомізацією суспільства, розбалансуванням соціальної системи. Відсутність етичного консенсусу, відповідальності за іншого і всіх в сучасній філософії пов'язується з втратою Присутності, занепадом соціального метафізики, репрезентантом якої виступало християнство.

Соціальні філософи констатують, що західна демократія втомилась бути на самоті (А. Глюксман) і не може довго підтримувати існування за рахунок комунікації та конструювання з власного соціального матеріалу «того ж самого» (Ж. Бодрійяр). В той самий час в християнстві накоплені величезний смисловий потенціал для заповнення порожнечі старіючих соціальних форм.

Християнство переживало різні культурні та політичні системи і виробило навички виживання та адаптації в кожній з них. Класичне тринітарне богослов'я добросусідства закладає ідейну основу для реконструкції демократії. Сучасне католицьке соціальне вчення та протестантські теологічні підходи конкретизують концепт «єдності у різноманітті» згідно нових викликів і загроз демократії. Західне богослов'я в об'єднує критичне, але водночас лояльне ставлення до демократії. Усвідомлюючи кризовий стан та вичерпаність секуляризованої демократії, теологи працюють над вдосконаленням існуючих форм та формуванням оновленої парадигми. Більше того, теологія адаптувала для церкви саме демократичні способи організації спільного життя та взаємодії з суспільством.

Що цікавить християн у демократичному спадку? По-перше, досвід демократії як народовладдя, прямого управління, підзвітності влади простому люду, тісного та прямого зв'язку вищого рівня влади з нижчим рівнем мас. Подібні схеми реалізуються в певних типах церковної організації. По-друге, демократичний тип суспільного устрою, коли більшість домінує згідно з вибором всіх, але меншість відчувається захищеною, активною, відповідальною, «своєю» в тому ж самому суспільстві, яке наче обрало «інших». Даний тип відносин більшості та меншості дозволяє християнським спільнотам почувати себе захищеними в полірелігійному суспільстві. По-третє, плюралістичний тип соціальної картини світу, в якій є місце різним і право бути рівним. Цей тип організації соціального простору вимагає толерантності та забезпечує соціальну онтологію релігійної свободи. По-четверте, фундаментальне право на внутрішній вибір, свобода совісті, непорушна духовна приватність. По-п'яте, елементарне право висловитись, бути почутим і сприйнятим з повагою в будь-якому разі; адже в демократії поважається не правильна точка зору, а само право мати позицію (будь-яку, але з урахуванням інших) і мужність її обстоювати. Насамкінець, можливість своє висловлювання втілити в життя, **реальна** можливість проєкції власної думки в соціальну дію, коли демократія сповідується не словом **або** ділом, але словом **і** ділом. Вільний та легкий перехід слова в діло, і навпаки, є ознакою демократичного дискурсу і привертає увагу християн, для яких віра та добрі справи, істинне вчення та сумлінна праця є нерозривними.

Поєднання християнства та демократії може й має бути різноманітним і різновимірним. В назву статті винесене поняття про **християнські виміри демократії**, тобто про певну типологічну,

історичну, культурну спорідненість християнської віри і демократичних соціальних форм. Як було показано, історична доля християнство та демократії донині є спільною, проте типи і форми відносин продовжують змінюватись.

Християнські виміри демократії у вигляді соціальної структури та соціальної дії завжди присутні в суспільному житті європейських країн, адже більшість населення залишається християнським і визначає політику відповідним чином. Водночас на тлі демографічної кризи конче актуальними стають виміри ідейні, концептуальні, програмні – чи зможе християнство постхристиянської доби знов взяти на себе відповідальність за секуляризовану демократію і оновити її.

Хочеться сказати і про зовсім прості, на перший погляд, поєднання християнства та демократії – про християнську демократію та демократичне християнство. На сьогодні **християнська демократія** представляє собою політичний бренд, позбавлений власне християнської основи. Так, релігієзнавцям, а тим паче електорату Німеччини і навіть України, цікаво було б почути, що саме християнського мають політичні утворення типу ХДС, що християнського містить «християнська демократія».

Між тим християнська демократія може стати потужним ідейним рухом, якщо запропонує нове наповнення, актуальну перспективу для демократичних, або транзитних суспільств. Перспективи християнської демократії залежатимуть від перспектив **демократичного християнства**. Християнський вплив на демократичні процеси залежатиме від того, наскільки саме християнство здатне бути демократичним, протистояти внутрішнім спокусам тоталітаризму та закритості, тенденціям стагнації, богословській та внутріцерковній кризі.

Концепт демократичного християнство актуалізує історичний досвід здорового індивідуалізму, вільного братства, спільноти, рівності всіх перед Богом, євангельської простоти, соціальної солідарності. Розчарування європейців у демократії прогресує на тлі церковної кризи, що дозволяє зробити припущення: якщо церква буде здатна на нову реформацію і повернення до апостольського образу, вона може стати цікавою для постхристиянського суспільства. У демократії немає внутрішнього ресурсу для оновлення, суспільство доби «пост» виснажене на власні, секуляристські концепти. Отже, нове життя для демократії пов'язане з трансформаціями християнства.

## ПРОБЛЕМА СИМФОНІЇ ДЕРЖАВИ ТА ЦЕРКВИ КРИЗЬ ПРИЗМУ ІДЕОЛОГЕМИ “МОСКВА – ТРЕТІЙ РИМ”

*Розпад Радянського Союзу та виникнення на його теренах нових незалежних держав гостро поставив питання про їх місце в світовому співтоваристві. Особливо гостро розпад СРСР позначився на долі Російської Федерації, яка постала перед світоглядним вибором шляхів розвитку своєї власної державності. Росія вкотре опинилася перед вибором: або рухатись до Європейського Союзу, проводячи політику модернізації за західними зразками, або ж втілювати власний особливий шлях розвитку. Розмірковуючи над витоками власної державності, культури та духовності, більшість російських політологів, істориків та церковних діячів почали звертатись до періоду формування централізованої Московської держави. Таким чином, основна увага була сконцентрована на аналізі ідеологемі “Москва – третій Рим”. Особливістю даної ідеологемі є глибоке поєднання релігійних та політичних мотивів.*

*Оскільки релігійний есхатологізм є невід’ємним від імперського месіанізму, то звернення до ідеологемі “Москва – третій Рим” стало потребувати від керівництва Російської Федерації вирішення питання щодо симфонії держави та церкви. Від реального втілення цієї симфонії буде залежати те, чи зможе Росія в найближчому майбутньому постати як новий світовий центр, як “Третій Рим”. Відтак пошук відповіді на поставлене питання може дати розгляд процесу становлення та розвитку державно-церковних відносин в Росії крізь призму ідеологемі “Москва – третій Рим”.*

**Основний зміст статті.** Ідеологема “Москва – третій Рим” сформульована ченцем Філофеєм в XVI столітті відіграла величезну роль в становленні російської самосвідомості, обґрунтуванні історичної місії Росії, а також у формуванні державно-церковних відносин спочатку в Московському царстві, а потім і в Російській імперії. Починаючи з 60-х років XIX століття, коли були надруковані послання Філофея, розпочинається гостра дискусія щодо значення та впливу ідеологемі “Москва – третій Рим” [Синицына Н.В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции. (XV-XVI вв.) — М., 1998. — С. 13]. Ця дискусія триває й досі.

По-перше, на думку деяких сучасних дослідників дана ідеологема не мала значного впливу на процес формування державної ідеології та церковної думки. Так, Маслін стверджує, “що історіософська концепція

---

\* Галіченко М.В. – асистент кафедри філософії Херсонського державного університету.

Філофея не стала державною ідеологією. Окреслені нею устремління до світового панування були не під силу світській владі. Відповідно в політичному житті країни вона не мала реального практичного значення, а лише відображала зростаючу єдність самодержавства та автокефальної церкви. Тому вважати її складовою частиною офіційної ідеології та елементом національної свідомості немає підстав” [История русской философии: Учебник для вузов. – М., 2001. С. 45]. На думку сучасної дослідниці Н.Синіціної, дана ідеологема є світлим образом есхатологізму, який має розглядатись в контексті розвитку православної думки. Будь-які спроби розгляду цієї ідеологеми в контексті імперського месіанізму є прямою фальсифікацією середньовічної концепції. Окреслена Філофеєм формула зазначає місію держави в рамках середньовічного вчення про *translatio imperii* і не може бути використана для пояснення наступних періодів російської історії [Синицына Н.В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции. (XV-XVI вв.) — М., 1998].

Протилежної думки дотримуються такі сучасні дослідники, як Кісельова М.С., Новікова Л.І., Сіземська І.Н. Зокрема, Кісельова зазначає, що Філофею вдається перетворити біблійну світову історію на національний міф, який постає як насичена ідеологема, яка втілюється в пророчому аспекті. І саме цей національний міф дає змогу повноцінно втілитись російському самодержавству [Киселева М.С. Национальный исторический миф “Москва - Третий Рим” как идеологема древнерусских книжников // Философский век. Альманах 16: Европейская идентичность и российская ментальность. – СПб., 2001. – С. 117]. Л. Новікова та І. Сіземська наголошують, що ідеологема “Москва – третій Рим” є смисловою основою месіанської концепції періоду формування Московської централізованої держави, а також вона постає як пролог усїєї російської філософії історії. Ідеї Філофея мали значний суспільний резонанс, адже відбивали політичні реалії свого часу та очікування широких суспільних верств. Пізніше ідея російського месіанства отримає нову форму та почне розвиватись на основі нової парадигми – в системі філософських побудов щодо відношення Росії до Заходу у зв’язку з пошуком власних шляхів в світовій історії. З часом ідея Філофея почне доповнюватись новими сюжетами, отримувати додаткову аргументацію та нову інтерпретацію. Саме тому зазначена ідеологема стане системоутворюючою для філософської та суспільної думки в цілому [Новикова Л.И., Сиземская И.Н. Русская философия истории: Курс лекций. – М., 1997]. Принципово протилежні щодо ідей Н. Синіціної погляди свого часу обстоювали М. Бердяєв та А.Дж. Тойнбі, які зазначали, що ідеологема “Москва – третій Рим” є політичним аргументом для світового панування Росії. В праці “Руська ідея” М. Бердяєв пише: “Російське релігійне покликання, покликання виняткове, пов’язане із силою та величчю російської держави, з винятковим положенням російського царя. Імперіалістична спокуса входить в месіанську свідомість... Замість Третього Риму в Росії вдалося реалізувати Третій Інтернаціонал, і саме на Третій Інтернаціонал

перейшло багато рис Третього Риму. Третій Інтернаціонал теж є священне царство і воно теж ґрунтується на ортодоксальній вірі” [Бердяев Н.А. Русская идея. – М., 1997]. Тойнбі наголошує, що в московського керівництва після падіння Константинополя був вибір сприйняти або ж не сприйняти серйозно ідею щодо себе як носія істинної православної віри, що забезпечило б появу ідеологеми “Москва – третій Рим”... [Тойнбі А. Дж. Цивілізація перед судом історії: Сборник. – М., 2003. – С. 226]. “Немає сумнівів, що досвід державного будівництва переконав росіян, що Росія – свята країна з унікальною долею... Російська віра в святість змогла пережити політику вестернізації Петра I та підпорядкувати своїм потребам західну ідеологію... Російський комунізм ХХ століття, російське слов’янофільство та російська першість в православному світі ХV століття були послідовним виразом віри в те, що Росія має істину, яка дозволить її розвиватись за умов, коли Захід буде занепадати...” [Там само. – С. 227].

Саме тому постає необхідність повернення до спадщини Філофея з метою її критичної оцінки та з’ясування значення даної ідеологеми для побудови державно-церковних відносин на сучасному етапі.

В своєму посланні до Місюрі Мунехіна Філофей викладає основні принципи ідеологеми “Москва – третій Рим”, яка виглядає як тріада: “Бо два Рима впали, третій стоїть, а четвертому не бути”. Відповідаючи на питання, чи пов’язана загибель християнських царств з рухом зірок, Філофей пов’язує загибель царств з втратою православної віри: “Дев’яносто років, як грецьке царство зруйновано і не відновиться і все це трапилося, тому що вони зрадили православну грецьку віру на католицьку” [Любавский М. К. Лекции по древней русской истории до конца XVI века. — СПб., 2000. – С. 184]. Він наголошує на тому, що не треба вірити католикам, які стверджують, що Рим стоїть досі і його ніхто не зможе захопити, бо диявол вже заволодів їхніми душами через відхід від православної віри. Крім того, однією з причин втрати єдності зазначається коронація імператором Карла Великого.

Цей момент в політичному плані є надзвичайно важливим, адже якщо існує одна християнська церква, тоді має бути і один імператор, який виступає її захисником [Стремоухов Д. Москва - Третий Рим: источник доктрины. // Из истории русской культуры. - Т. II. Кн.1: Киевская и Московская Русь. – М., 2002. – С. 426]. Проголошення Карла Великого імператором призводить до політичного конфлікту з візантійськими імператорами, який тільки загострює церковне протистояння, що в ХІ столітті завершиться остаточним розколом єдиної християнської церкви. В такий спосіб “Перший Рим” відпадає від віри і вже не може бути християнським царством. Розпочинається епоха “Другого Риму”, яка завершиться захопленням у 1453 році турками Константинополя. Незважаючи на укладання Флорентійської унії 1439 року, яка сприймається як зрада православної віри, Константинополь зберігає свою духовну сутність, але втрачає політичну незалежність. Відтак висловлюється думка, що православна церква може реалізувати свою місію лише при наявності сильної



влади. Саме тому Москва постає як “Третій Рим”, в якому істина православна віра отримує підтримку християнського царя. Таким чином, якщо врахувати, що окрім Московського царства не залишилося жодної іншої християнської держави, тоді падіння Москви є знаком приходу Антихриста.

Філофей звертається до апостола Павла, який наголосив, що “Рим – це весь світ”. Тому Філофей закликає в посланні до князя Василя III пам’ятати, про свою велику місію, уникаючи зростання у державі кривд, які лише наблизять прихід Антихриста. В цьому моменті ідеологема “Москва – третій Рим” постає швидше як обов’язок, ніж якась перевага над іншими. Князь зобов’язаний захищати майно церкви, сприяти наповненню церков єпископами та протидіяти вчиненню гріхів. “І якщо добре впорядкуєш царство своє, тоді будеш сином світла та мешканцем гірського Єрусалиму, бо як вище тобі писав, так і тепер кажу: зберігай та утримуй, благочестивий цар, тому що всі християнські царства зійшлися в твоєму одному, що два Рими пали, а третій стоїть, четвертого ж не буде. І твоє християнське царство іншим не зміниться”.

Отже, основними висновками з ідеологеми “Москва – третій Рим” можуть бути: 1. Можливість втілення Царства Божого прямо пов’язується з існуванням православної церкви, яка його вміщує. 2. Православна церква може реалізувати свою місію в християнській державі, в союзі з царською владою. 3. Цар виступає захисником православної церкви та її прав. 4. Православна церква має діяти в інтересах людей.

Розглянемо, яким чином ці принципи були реалізовані в державно-церковних відносинах Московського царства та Російської імперії. Вперше принцип симфонії держави та церкви зафіксовано в передмові до 6 новели імператора Юстиніана (VI ст.), в якій наголошується, що священство та царство є два служіння в єдиному державно-церковному тілі. Без християнської церкви немає християнської імперії, а загибель імперії загрожує існуванню церкви. На думку Д. Стремоухова, за часів Македонської династії візантійська ідеологія зазнає впливу месіанства і саме в такому варіанті потрапляє через хрещення на Руські землі [Там само. – С. 427].

Саме спираючись на це, візантійські імператори залишили за собою право на призначення митрополита та єпископів для Київської Русі. Спроба призначення Ярославом Мудрим митрополитом Іларіона не змінила усталеної традиції. Феодальна роздробленість та монголо-татарська навала призвели до залежності збереження майнових прав церкви від ханської влади Золотої Орди та налагодження стосунків з місцевими князями. В свою чергу, князі були зацікавлені в підтримці з боку церкви, яка мала значну духовну владу та стійкий зв’язок із населенням. Поступова концентрація влади навколо Москви призвело до перенесення центру митрополії з Володимир-на-Клязьмі до Москви.

Посилення Москви викликало занепокоєння в Константинополі. В результаті патріарх Антоній звернувся до московського князя Василя I з посланням, в якому виклав принципи взаємовідносин між державою та

церквою. Він зазначає, що царство та церква мають між собою тісне єднання та спілкування, не можна мати церкву та не мати царя. З цього робився висновок про необхідність визнання влади візантійського імператора та можливість його усунення тільки через входження в ересь. Саме це дозволить в майбутньому, скориставшись унією імператора з Римом на Флорентійському соборі, ставити питання про незалежнення Російської церкви. І вже в 1448 році московський князь Василь II на місцевому соборі обирає митрополитом Іону. Російська православна церква починає самостійне життя без Константинополя.

Початок самостійного розвитку російського православ'я був пов'язаний з жорсткою боротьбою різних релігійних течій, які запропонували дві протилежні моделі розвитку держави: “Свята Русь” та теократія. Розпочинається процес побудови теократичної держави. На першому етапі спостерігається утвердження ідей про перевагу священства над владою князя. Як наголошував Йосип Волоцький: якщо цар підпадає під владу гріхів, то він перетворюється на мучителя. І владі такого царя можна не підкорятись. Відтак не будь-яка влада від Бога. Боротьба між прихильниками Ніла Сорського та Йосипа Волоцького в кінці XV – на початку XVI ст. призводить до того, що князь перебирає на себе функцію суду над релігійними крामольниками. Починається підпорядкування церковної влади світській. Як наголошував Йосип Волоцький: “Самодержець та правитель всея Русі” – ось той, кому повинна підкорятися церква; сам Бог “і церковне, і монастирське, і всю православну державу і всі руські землі на захист йому віддав”; “суд царя ніким не може бути засуджений” [История русской философии: Учебник для вузов. – М., 2001. – С. 41]. Як бачимо, ще до появи послань Філофея утвердилась думка про необхідність союзу між державою та церквою.

Ідеологема Філофея “Москва – третій Рим” підвищила статус цих відносин. Великий князь Московський зміг отримати підстави, аби стати царем та єдиним захисником християн всього світу, а митрополит отримав статус патріарха та незалежність від Константинополя. XVII століття стало важким періодом випробування міцності симфонії держави та церкви. Смута, яка призвела майже до загибелі Московського царства, поставила питання про можливість виконання владою функції захисту православ'я. Але православна церква, використовуючи свої міцні стосунки з населенням, змогла організувати протидію загарбникам та започаткувати й освятити нову династію Романових, тим самим захистивши “останнє православне царство від зникнення”.

Нова династія намагалася відігравати більш важливу роль в житті православного світу, а тому мала завершити політику самоізоляції та націоналізації. Показовим в цьому плані був період володарювання Олексія Михайловича. Його політика просування на Південь, включення українських та білоруських земель, планування визволення поневолених слов'янських народів Балкан сприяла остаточному утвердженню імперських устремлінь. Проте це потребувало проведення реформ російського православ'я. Цю місію

взяв на себе новий патріарх Нікон. Діяльність Нікона сприяла побудові рівноправних відносин між державою та церквою.

Проте церковна реформа була досить негативно сприйнята серед православного населення. Тому з метою залагодження суспільного конфлікту цар усуває патріарха і розпочинає епоху підпорядкування церкви державі. Розкол православної церкви призвів до того, що велика маса православного населення сприйняла реформу як відступ від православ'я, а відтак як загибель православного царства і перехід в пряму опозицію до влади, яка відтепер є владою Антихриста. Старообрядці виявилися більш відданими ідеологемі “Москва – третій Рим”, ніж офіційна влада. На думку багатьох дослідників (Бердяєв, Карташов, Зеньківський, Флоровський), саме розкол середини XVII століття призвів до зародження соціальних рухів, які поставили за мету руйнування офіційної влади та держави, що втілюється в приході до влади більшовиків 1917 року [Синицына Н.В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции. (XV-XVI вв.) — М., 1998. — С. 38].

В період правління Петра I постає проблема в якому аспекті – релігійному чи політичному – Росія має успадкувати досягнення Візантійської імперії. Розпочата за патріарха Нікона спроба відродити Москву як новий Єрусалим не знаходить розуміння Петра. Саме тому він вирішує зробити основний наголос на політичній складовій ідеологемі “Москва – третій Рим”. З цією метою він вирішує побудувати нову столицю, яка буде нагадувати Рим. Таке захоплення Заходом призводить до вестернізації Росії, яка порушує симфонію держави і церкви. Ліквідація патріаршества та заміна його Синодом, який став фактично державною установою, завдав величезної шкоди розвитку православної церкви [4.

Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Отзвуки концепции “Москва — третий Рим” в идеологии Петра Великого // Художественный язык средневековья. — М., 1982]. По-перше, церква втратила свою особисту свободу і була змушена займатися виконанням державних завдань замість порятунку душ та сприянню побудові Царства Божого на Землі. По-друге, починається розкол між церквою та селянством, яке перестає бачити в образі священника свого захисника. Це особливо посилюється в XIX столітті, коли активне закріпачення селян з боку держави збігається з передачею священникам поліцейних функцій на селі. Зміна ідеалу православного царства на образ Росії як великої імперії свідчить, що настанови Філофея не були реалізовані.

Загибель імперії в 1917 році дає православній церкві шанс на відродження. Основні положення цього викладенні в Рішенні собору 1918 року. Православна церква вимагала від держави визнання юридичної сили постанов та рішень церкви, які не суперечили законам держави. Щодо законів, то їх прийняття мало потребувати схвалення з боку церкви. Проте їх реалізації завадив прихід до влади більшовиків, які розпочали активну боротьбу з церквою. З прийняттям Декрету про відокремлення церкви від держави будь-яка симфонія стала вже неможливою.

В сучасних умовах, які склалися після розпаду Радянського Союзу, Російська православна церква опинилася в принципово новій для себе ситуації. По-перше, її канонічна територія охоплює територію багатьох держав світу. По-друге, в багатьох державах склалися умови для поліконфесійності та мультиетнічності. По-третє, поступово посилюється процес створення громадянського суспільства, яке часто позиціонує себе супроти держави.

Важливим документом, який наразі регулює взаємини між державою та церквою за сучасних умов є “Основи соціальної концепції Російської православної церкви”. В ньому зазначається, що церква має дбати про порятунок людських душ, а держава - про матеріальний добробут. В сучасному світі церква і держава мають ряд сфер, в яких вони можуть взаємодіяти. Зокрема, такими сферами можуть бути: розвиток взаєморозуміння та співпраці між державами та народами; розвиток моралі в суспільстві; розробка та реалізація спільних соціальних програм; наука, охорона здоров'я, охорона навколишнього середовища, культура та ін.

Окремо в документі зазначається, що за сучасних умов творення незалежних держав, особливо в Східній Європі, можна спостерігати наявність штучних розподілів між народами. Саме тому церква вбачає свою місію в сприянні створенню міждержавних союзів та утворень, які будуть долати ці розколи [Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Информационный бюллетень ОВЦС МП, 2000. — № 8]. Таким чином, закономірним наслідком реалізації названих завдань постає окреслена в 2009 році концепція “русскоого мира” патріарха Кирила. На його думку, “русский мир” має стати важливим міжнародним гравцем в умовах глобалізованого світу. Цей світ має включати Росію, Україну, Білорусь та Молдову, терени, де живуть росіяни та діє Російська Православна Церква. В основу єдності спільного простору мають бути покладені спільність віри, мови та історичної пам'яті.

Отже, наразі позиція керівництва Російської Православної Церкви не дозволяє побачити, яким чином буде розбудована діяльність щодо нових незалежних держав. Адже налагодження відносини з владою незалежних держав, які утворилися на теренах колишнього СРСР, потребує відмови від закликів до повернення царя і відновлення імперії, які є популярними серед російських монархістів та націоналістів. Крім того, зближення патріарха та керівництва Російської Федерації буде породжувати занепокоєння керівників інших держав щодо підпорядкування їх церков Москві. Намагання Російської Православної Церкви отримати особливі преференції від влади викликає неприйняття інших релігійних громад, а це в свою чергу не сприяє налагодженню взаєморозуміння в суспільстві. Концепція “русского мирп” не враховує сучасні реалії мультикультурного та мультиетнічного світу.

Таким чином, повернення до реалізації ідеологеми “Москва – третій Рим” за сучасних умов ставить надзвичайно багато питань, які потребують чітких відповідей та механізмів їх втілення.

*В.Шевченко\** (м. Київ)

### ВІЗИТИ ПАТРІАРХА МОСКОВСЬКОГО І ВСІЄЇ РУСИ КИРИЛА В УКРАЇНУ ЯК ІСПИТ ЇЇ ГРОМАДЯН НА ДУХОВНО-ІСТОРИЧНУ ЗРІЛІСТЬ

*В українському, як і в російському суспільстві, а також у владних сферах двох сусідніх країн наявні різні погляди, сприйняття та оцінки спільного українсько-російського минулого, в якого є як славні, гідні наслідування, так і ганьбливі сторінки. Відповідно ставлення українських громадян до гегемоністських зазіхань Росії нинішньої є також різним. Під таким оглядом візити в Україну патріарха Московського і всієї Русі Кирила не могли не викликати ескалації церковно-релігійного напруження і стали як в липні 2010 року, так і під час відзначення 1020-ліття Хрещення Руси-України в 2008 році знаковою подією, оприявнивши доволі різне, а іноді й принципово відмінне розуміння Російської Православної Церкви (РПЦ), Української Православної Церкви Московського Патріархату (УПЦ МП), Української Православної Церкви Київського Патріархату (УПЦ КП), Української Автокефальної Православної Церкви (УАПЦ) та іншими церквами цілої низки дотичних до проблеми питань, у тому числі, а можливо й насамперед те, що генеральна лінія розмислів РПЦ йде врозріз зі стратегічним курсом розвитку України.*

**Основний зміст статті.** Водночас, візити патріарха Кирила, а конче ті питання, які він неодноразово порушував на теренах Росії, безпосередньо стосуються сфери великих геополітичних реалій з їх виразною парадигмальною специфікою, де не тільки, умовно кажучи, перетинаються інтереси презентантів Риму III, Риму II та й Риму I, але й дисонують орієнтаційно відмінні ліберально-демократичні цінності, як донедавна вважалося, «загниваючого» Заходу та атавістично оприсутнені цінності відроджуваного православ'я. Інакше кажучи, в сучасній Україні, що справедливо уявляється східно-західним пограниччям православно-католицького та християнсько-мусульманського світів, перетнулися

\* Шевченко В.В. – доктор філософських наук, провідний науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.

секуляризаційно прогресуючі пріоритети постмодерного Заходу та віковічно консервативний, ментально привабливий й історично апробований православний вектор розвитку. Ситуація ускладнюється ще й тим, що українське суспільство, з одного боку, є чулим на різні церковно-релігійні потреби, а з другого, - стає об'єктом посиленої геополітичної уваги тих, чиїм інтересам поява сильної, стабільної, процвітаючої України не відповідає або й суперечить. А з того, крім іншого, випливає, що всім в Україні сущим, надзвичайно важливо усвідомити: живемо в порізнено-множинних системах координат, за яких церковно-релігійне поле незалежної держави стає ареною всезростаючої боротьби за уми, серця і душі громадян. Під цим оглядом маємо обов'язково враховувати, що за неповне 20-ліття державної незалежності українське суспільство не тільки не залишилося осторонь перипетій внутрішньоправославного життя, але й здебільшого пережило значну еволюцію своїх поглядів: від ейфористичних – на початку демократичних процесів до стримано-опозиційних – на сучасному етапі. При цьому констатація того, що значна, а в деяких аспектах і радикальна зміна суспільної атмосфери позначилася та й нині позначається на ставленні громадян України до церковно-релігійної сфери її життя, потребує кількох застережень, а саме: будь-які кризові явища з неминучістю обумовлюють поляризацію суспільних настроїв; йдеться про надзвичайно складний організм, яким є будь-яке суспільство, а поготів про православну паству – вірників найортодоксальнішої гілки християнства, де питання реорганізаційного порядку вирішуються зазвичай важко; значні трансформаційні зрушення, які пережило українське суспільство протягом останніх двох десятиліть, не могли і не змогли заступити домінантності його православних потреб і в період вільного релігієвибору з неминучістю обумовлюватимуть солідаризацію православних за конфесійною належністю, а відтак під тиском різних факторів потенційно уможлиблюватиметься активізація промосковських настроїв серед частини українського громадянства; труднощі державного будівництва в Україні, що впали тяжким тягарем на плечі найменш захищених верств населення, як і проживання в Україні значного числа етнічних росіян та громадян радянської формації виступатимуть додатковим чинником духовно-політичного зближення з Росією і у випадку подальшої ескалації внутрішньоправославного напруження загрожуватимуть проявами регіонального сепаратизму та ймовірністю загальної дестабілізації становища в країні.

Зрозуміло, що, виходячи зі сказаного, будь-які кроки, спрямовані на необхідність подолання кризи Українського Православ'я, мали б бути глибоко продуманими та системно вивіреними з чітким усвідомленням того, що: ніхто Україні її справжні незалежність та суверенітет не подарує; обговорення проблем, які стосуються правомірності/неправомірності проголошення УПЦ автокефальності, мало б носити максимально коректний, а також богословськи обґрунтований та релігійно узasadнений

характер, за якого б роль політичного чинника була мінімізованою; кореляція, а то й ревізія поглядів на українсько-російське минуле є неминучими і потребують неодмінної об'єктивізації, в чому передусім мала б бути зацікавлена Україна і чому з необхідністю всіма можливими засобами спротивлюватиметься та протидіятиме Росія; значною (коли не визначальною!) мірою успішне розв'язання проблем, пов'язаних з подоланням юрисдикційної кризи Українського Православ'я, залежатиме від успіхів держави Україна на шляху свого поступу.

У цьому контексті те, що спостерігалось напередодні приїздів минулорічного й нинішнього патріарха Кирила в Україну, винятку не становило. Предстоятель РПЦ призвичаював свою паству (а можливо й не тільки її!), що він не гість України, а їде до своєї пастви, на свою канонічну територію, до Києва – південної столиці руського православ'я, яку нерідко називав «началом всех начал», колискою трьох братніх східнослов'янських народів. Певне занепокоєння напередодні візитів предстоятеля РПЦ в Україну викликали й заяви нових ідеологів «єдиного славянського государства», а власне активізація неоімперських закликів по збиранню «русського мира», які, навіть, як би того й не хотілося, можна було кваліфікувати як певний виклик державному суверенітету України чи ж щонайменше неповагу до нього.

Багатьом, коли не більшості громадян України, вірилося, що патріарх Кирило не тільки враховуватиме, але й поважатиме український вибір, реалії українського сьогодення. Проголошення Україною державної незалежності стало здійсненням віковичної мрії її кращих синів і дочок, що на вівтар боротьби за її світле майбутнє покладено чимало жертв, що взагалі йдеться про речі святі і сам вияв неповаги ба й неувagi з боку патріарха Кирила до державного статусу України тільки скріпить позиції патріотично налаштованого українства.

Між тим нова поїздка на українські терени зобов'язувала патріарха Кирила усвідомлювати, що незалежна Україна: жадає відновлення історичної справедливості; потребує повноти свого національного самовираження; воліє досягнення свого духовного космосу; вірить в перспективи свого світлого майбуття і скликає народ на толоку Божого домобудівництва!

Щобільше патріарх Кирило мав би виходити з того, що національно свідома Україна пам'ятає: імперські тортури і визиск російського самодержавства щодо українських виразників Духа; заслання і вигуб її мучеників совісті; підступну сутність тих, хто в ХІХ ст. доводив, ба й нині силкується довести, що ні українського народу, як і його мови «немає, не було і бути не може»; тісні обійми «старшого» брата, в яких задихалися в'язні сумління; свавілля тих, хто в ХХ ст. унеможлилював, а то й топив у крові українську незалежність; що в Росії й дотепер, на початку ХХІ ст., живуть ті, хто не хоче і не може погодитися з самим фактом існування держави Україна.

Що ж до воцерковленої частини громадян, то в її середовищі зазвичай запевняли, а нерідко й наполягали: адекватні підходи та правильне розуміння всього комплексу питань, пов'язаних з кризою Українського Православ'я, вимагає неодмінного врахування того, що йдеться про дуже специфічну сферу життя, в контексті якої богословські аргументи та релігійні переконання мають правити за вихідні позиції, виступати аксіологічним ядром будь-яких розумувань. А далі, наслідуючи цій логіці мислення, доводили: патріарх Кирило добре знається на драматичній історії постановки автокефальних Церков Болгарії, Сербії, Румунії та й самої Росії і не допустить, щоб проблема автокефалії УПЦ завела в глухий кут українсько-російські церковні взаємини, а ті - своєю чергою згубно позначилися на їх міждержавному вимірі; Українська державність – це міжнародно визнана даність новітньої доби, в якій виросло ціле покоління громадян відроджуваної держави і цій даності альтернативи не існує; орієнтація патріарха на 8-мільйонний загал етнічних росіян, які проживають в Україні, а також на тих українців, яким близька ідея нового українсько-російського міждержавного союзу, є можливою, природною і навіть частково виправданою, але заледве вкладається в провідні тенденції сучасного розвитку і навіть, з уваги на труднощі українського державотворення, не може бути реально апробованою; маючи чималий душпастирський досвід, патріарх Кирило не може випускати з уваги часової тяглості юрисдикційної кризи Українського Православ'я, періоду, коли йому ввірена паства могла пересвідчитися й засвоїти, що й сама РПЦ, яка нині виступає ревнителем канону, на шляху свого автокефалізаційного сходження упродовж півтора десятиріч перебувала поза повнотою Православ'я, а її історія рясніє святокупствами та актами відвертої непокори матірній Церкві.

Щоправда, в доволі строкатому спектрі українського громадянства мали місце й відверто нігілістичні розмірковування з приводу канонічних пересправ: подумаєш, – нарікали окремі вірники, – в Москві не дозволяють, забороняють, виходять з виключно російських інтересів, ігноруючи чіткі і всіхзобов'язуючі апостольські правила та постанови Вселенських соборів, згідно з якими кожний народ за територіально-адміністративною та національною ознаками має право на церковну самостійність. І, згадуючи поетове, додавали: *«Та нехай собі як знають, божеволіють, конають, нам своє робить»*.

Нічого, – зауважували інші, – виходити нам на велике перехрестя доріг і просити/випрошувати чийхось благословінь: у Москві, Римі III, нас відверто ігнорують до зневажання, на Фанарі, в резиденції ідеолога Риму II, нас ніби й чують і не проти визнати, але, озираючись навсебіч, рахуючи голоси чотирнадцяти автокефальних Православних Церков, ставлення яких до українських потреб розділилося навпіл, побоюються, що ціна вирішення українського питання буде дорівнювати розколу Вселенського



Православ'я, Рим I до кризи Українського Православ'я ставиться так, що радше викликає невдоволення, ніж втіху.

Були, зрештою, й такі, кому перебрання державою ініціативи створення єдиної помісної Православної Церкви чи ж втручання державних очільників або втягування держави в процес внутрішньоправославного примирення здавалися нерозважним кроком, бо, – на їхнє переконання, – канонічні пересправи, які до того ж є надзвичайно чулими на політичну кон'юнктуру, радше перетворилися на привід, аніж питання виняткового релігійного значення, і, загрожуючи політизацією церковно-релігійного життя та ескалацією напруження українсько-російських взаємин, можуть перерости свій формат та спричинити системну кризу.

Даруйте, – заперечували їм палкі речники внутрішньоправославного примирення, – за обставин, як вони склалися, втручання держави в церковно-релігійні справи, є бажаним і неunikним, бо: то біда, коли громадяни України будуть поділені на канонічних і неканонічних, адже такий поділ за церковно-релігійною ознакою загрожує єдності нації, якої вона надзвичайно потребує і яка уявляється запорукою громадянського миру, злагоди та процвітання; то біда, тому що йдеться про єдиновірних братів і сестер, про Православні Церкви, які не розділяють віросповідні відмінності і які за доброї волі всіх вірних та з Господнього попущення могли б досягнути взаємного порозуміння, долаючи зовнішні втручання, а також внутрішні суперечності; то біда тому, що РПЦ, відмовляючи українським громадянам в їхньому праві на автокефалію, чинить супроти правди, ігноруючи при цьому самоочевидність – існування незалежної суверенної держави Україна.

Втім, як відомо, патріарх Кирило всі ці та інші припущення чи ж жадання українських громадян значно скорегував, звузивши їх до меж, що перевершили будь-які сподівання. Принаймні, обравши візитологічним мотто тезу: *«Україна сьогодні долає важкі випробування... Це наш народ і я маю бути з ним у всіх випробуваннях і скорботах»* – він першого ж дня перебування в Києві ще під час минулорічного приїзду не залишив жодних сумнівів, що Україну в його особі візитує достойник імперського трибу мислення та чину дій: заявивши, що автокефалія є вигадкою журналістів і політиків, Кирило сказав зухвалу неправду, яка мала б ображати навіть клір та паству УПЦ МП, вже не кажучи про багатомільйонний загал парафіян УПЦ КП, вірників УАПЦ та й громадян України позацерковної належності; унеможлививши діалог з мільйонами віруючих, які належать до інших Українських православних церков, патріарх Кирило засвідчив, що він не зацікавлений у розв'язанні проблеми, спричиненої юрисдикційною кризою, а відтак не поспішає визнати пострадянські реалії; зазначивши, що питання автокефальності УПЦ не може мати задовільної відповіді навіть на перспективу, Кирило з прогностичного погляду вчинив

не зовсім розважно, вкриваючи перспективи розв'язання юрисдикційної кризи мороком недовідомості.

Понад те, зробивши ставку лише на прихильників РПЦ, патріарх Кирило фактично пристав на імперський принцип: «Розділяй, ...а потім уже владарюй!». При цьому російський першосвятитель: закликав українське суспільство до перегляду свого орієнтаційного вибору, запропонувавши йому повернутися до ідеї нового міждержавного союзу; виходив з того і всіляко намагався довести, що український народ є органічною частиною «руського світу», з чого мало б автоматично випливати, що він не тільки не є якоюсь національною окремішністю, але й не має права мати свою автокефальну Церкву; вдався до довільної інтерпретації канонічного права, а також вітчизняної історії, окремі положення якої заледве чи витримають богословську або наукову критику.

У той спосіб патріарх Кирило поставив перед своєю паствою чимало проблемних питань, відповідь на які вона складатиме ближчим часом і які значною мірою можуть вплинути на перспективи українсько-російських взаємин. Стануть вони поважною причиною і для всебічного аналізу як церковними діячами, так і державними службовцями, бо вразили не одну благочестиву душу і формою (що іноді межувала з безтактністю), і змістом (іноді спекулятивно-фальсифікаційним) запропонованої історичної науки та окремих богословських аспектів.

Відбуваючи свої візити в Україну, патріарх Кирило «везе» до Москви чимало позитивних вражень, випромінюючи оптимізм та згадуючи щирі віншування, бучні прийоми, особливу увагу високих представників української влади зокрема це буде під час цього річного приїзду. Але чи чув він іншу частину народу України, власне українців, тих, хто звирявся: *Ваша святосте! Україна нам болить і важить // Її воля, доля, щастя нас наснажить.// Хай мине її мана імперських зазіхань – //Рудиментів, атавізмів, дум навісних вікова відхлань; кому важило досвідчити: Ваша святосте! // Не скорити Духа України Вам, // Не споганити її Вам найлюбіший крам, // Не згубити її волю, не зганьбити її долю – // Вона свято вірить в Боже: «Азм воздам»; ким керувало напоумливе: Ваша святосте! // Ви в Державі Україна – і цим все сказано! // Ви гість її – на це Вам вказано!// Прийміть її землі сердечні привітання, // Але облиште канонічні домагання!;* хто складав надії на плідні наслідки візиту патріарха в Україну, поєднуючи їх із зверненнями: *Ваша святосте! Врегулювання проблеми юрисдикційного підпорядкування УПЦ та проголошення її автокефальності потребує Вашої благої волі і духовних зусиль! Або супроводжував благаннями: Ваша святосте! Створення Єдиної Помісної Православної Церкви в Україні – нагальна потреба часу! Прислужіться благу її створення!;* воліючи запобігти внутрішньоправославному розбрату й поділам, благав: *Ваша святосте! Не спекулюйте на українських труднощах – вони з попусту Божого! Не діліть її добра – вони не Ваші! Не зазіхайте на її серця і душі – вони Вам*

*не належать! Україна вітає у Вашій особі достойника, який бажає їй миру, благ і процвітання!; хто в стані безвідрадної, страчаючись на останній надії, не без докірливості застерігав: Ваша святосте! Не ганьбіться! Українській незалежності альтернативи не існує. Не ставайте наперекір самоздійсненню України. Не спротивлюйтеся її щирому прагненню до самоспізнання після віків бездержавності. Пристаньте на її святі потреби! Прислужіться благу міжправославного примирення!*

Сміємо наразі висловити припущення, що патріарх Кирило такі чи їм подібні звирення чув або ж принаймні про них знав, але, як уже не раз було в історії українсько-російських відносин, не дослухається до них, зневажає, ігнорує. А ті голоси-волення в своєму тематико-проблематичному розрізі є напрочуд розмаїтими і таки мали б бути не тільки неодмінно почуті, але й оприлюднені та належно проаналізовані хоча б тому, що лунали з народної глибини, впливали з потреб субстанційних. Згадати б наразі звирливість тих «звернень-віншувань», які рясніють численними історичними рефлексіями на кшталт: *Патріарх Кирило, знай // На Вкраїну-неньку ти не зазіхай! // Можеш тут зустріти брата рівного собі, // Але волі, щастя й долі не віддам повік тобі!* або ж містять дещо радикальніші заприсягання зразка: *Духу України не скорити! // Неньку-Україну нам не розлюбити! // Зайдо, знай про це ти назавжди // Її вольності і правди не здолать тобі, не жди!*

Неабияк розширюють і зглиблюють палітру суспільно-ідеологічних поглядів на специфіку сприйняття візитів патріарха Кирила в Україну й ті, хто з ввічливістю дипломата запевняв предстоятеля РПЦ: *Ваші візити в Україну викликають багатомільйонне невдоволення – намагайтеся його збагнути! Ваші претензії на Україну як частину канонічної території криють в собі елементи імперської логіки мислення – погамуйте їх! Ваші амбіції щодо матірної Церкви виглядають на історичний нонсенс і хіба що можуть уповільнити об'єктивно зумовлену ходу поступу – Будьте благорозсудні!* І ті, хто з певністю фахівця в царині канонічного права стверджував: *Ні! – канонічному колоніалізму в Україні! Автокефалії УПЦ – Так! Канонічному узасадненню проблеми юридичного підпорядкування – Так! Духовному колоніалізму в Україні й України – Ні!* І ті, хто, добре знаючись на історичних підтекстах церковно-релігійних пересправ та їх національних вимірах, вказував на неминучість Божого (о)суду: *Українському загалу чужі і неприйнятні Ваші чин мислення і триб дій. Бажаєте розділяти і владарювати?! – Пам'ятайте: Хто сіє вітер, пожне бурю! Хто плекає нечисті помисли, сам від них потерпатиме!* І ті, хто навперейми, ніби позиваючись з предстоятелем РПЦ, наперекір імперській логіці його мислення, заявляв: *Українському самоспізнанню – Так! Українському самоздійсненню – Так! Українському процвітанню – Так! Розпалюванню міжправославної ворожнечі в Україні – Ні!*

Але чи не найзворушливішими як за формою вияву, так і змістом здаються: слова-лозунг звичайної сільської жінки, яка, відклавши на якийсь час тяпку, що нею перед тим порала городину, своїми мозолистими руками поквапливо вивела й обіч дороги залишила для оглядин фактуально доконане: *Україна – не Росія! – Знає світ і Бог-Месія!!!*; доктринально важливе й сутнісно визначальне сповідання-заповіт гурту зодягнених у національні вбрання юнаків та юнок: *Україна має Духа – йому вічно жити! Україна має душу – її не згубити! Україна має волю – її не скорити! В Україні ніжне серце – щастя йме любити!*; виголошення вченого товариства, яке, ніби нітячись від галасу та намагаючись щось пояснити перехожим, якимось непевно та неквапом промовляло: *гасло «Геть від Москви!» може мати в Україні тільки одну мотивацію та виправдання і диктуватися необхідністю дистанціювання від Москви проімперської, шовіністичної, агресивної, експансіоністської, ворожої; українська незалежність, як і феномен Українського Православ'я – це історична даність, з якою слід рахуватися і яку належить поважати; єдинокровність українського і російського народів – імперська вигадка, а її нинішні обстоювання виглядають на науковий нонсенс.*

У поліфонізмі суджень з приводу відвідань України патріархом Кирилом не бракує й інтерпретативного категоризму, минаючи крайнощі якого воліли б навести лише кілька найхарактерніших звірень, а саме: очі вбираюче червонобарвне - *Ні! – третьому Риму в Україні! Ні! – русифікації й імперіоцидній уніфікації! Ні! – «общерусскому благочестію» з примусу! Ні! – маніпулюванню свідомістю благовірної, але аж надто довірливої пастви!*

*Хай відроджується і процвітає незалежна Україна!;* вражаюче своєю злободенністю - *Ні! – імперській фальсифікації історичного минулого України! Ні! – спробам вчених-маніпулянтів притупити етногенну пам'ять українського народу! Ні! – спекуляціям ЗМІ довкола необхідності створення Єдиної Помісної Православної Церкви!;* дивуюче компрометуючою обізнаністю та викривальним пафосом - *Ні! – аргументам московського гаманця! Ні! – підлості газогонних пріоритетів! Ні! – змовам «дарителів» автокефальності! Українській незалежності – Так! Автокефалії УПЦ – Так!*

*Христоролюбивій Україні слава!;* проймаюче громадянською визначеністю - *Ні! – претензійності речників «єдиної і неділимої»! Ні! – імперському ставленню до України як до своєї вотчини! Ні! – поділам на канонічних москвофілів та неканонічних етнофілів. Так! – Єдиній Помісній Православній Церкві в Україні!*

А що ремінісценції такого гатунку не були і не будуть рідкістю на «святі» зустрічі високого московського гостя, з не меншою промовистістю підтверджують декларації, логіка мислення яких зводилася до трактацій:

- ✓ *Проголошення Україною державної незалежності – вирішальний і безповоротний крок до набуття її апостольською Православною Церквою автокефального статусу!*
- ✓ *Духу української незалежності, її свободи, волі й демократії – не скорити!*
- ✓ *Добросусідським відносинам України і Росії – Так! Неоімперським амбіціям РПЦ – Ні!*
- ✓ *Ревнителі канону! Вірники РПЦ та УПЦ! Навчаючи й повчаючи, вказуючи й застерігаючи, будьте пам'ятливі на труднощі, з якими зустрілася Московська Церква упродовж 148-річного шляхом власного автокефалізаційного самоутвердження!*
- ✓ *Московська єдиноістинність – хворобливий наростень на церковному тілі Українського Православ'я!*
- ✓ *Силові чи ж силувані сценарії вирішення проблем канонічного підпорядкування УПЦ – УПЦ КП – безперспективні!*

На неабияку увагу заслуговують й інші «святочні» звірення, які, крім іншого, значно розширюють діапазон уявлень про ступінь громадянської зрілості українського суспільства і які в своїй основі відображають державотворчі інтенції їхніх виразників. Серед них хотілося б зокрема виділити такі: *Ваша святосте! \*Український народ є порізним за релігійними переконаннями, але має спільну мету – мріє жити в незалежній, заможній і процвітаючій державі Україна! \*Торуючи шлях, що веде до автокефальності, УПЦ КП взорується на приклад і досвід Церков-посестр Болгарії, Румунії, Росії, Сербії... \*Україна потребує національної консолідації та монолітної єдності на етапі реалізації свого європейського вибору! \*Юрисдикційно розмежоване Українське Православ'я має об'єднатися задля блага рідного народу в Христом споріднене братство!*

Відтак, підсумовуючи вищевикладене з приводу візитів патріарха Кирила в Україну під оглядом його суспільного сприйняття та оцінки, можемо констатувати: всупереч міжнародно-правовим нормам та визнанню окремі кола в РПЦ і зокрема її предстоятель не налаштовані визнавати сам факт існування Держави Україна чи ж, щонайменше, змиритися з цією історичною даністю; керуючись тим, що єдиним нормативно-правовим регулятивом, який би унеможлиблював у контексті канонічного права надання УПЦ автокефального статусу, РПЦ нерідко вдається до фальсифікації вітчизняної історії, намагаючись зокрема довести, що українського народу як національної окремішності не існує, а сам факт адміністративно-територіальної цілісності Української Держави всіяко замовчує чи ж видає проголошення української державності за історичний прецедент; сам спосіб узасаднення порушених та обстоюваних патріархом Кирилом ідей, яким іноді бракувало не тільки наукової, але й морально-етичної коректності, а вже поготів ідеологічні претексти, що найбезпосереднішим чином сполучалися ним з

правомірністю/неправомірністю проголошення УПЦ автокефалії не тільки означають причини виняткової уваги та безпрецедентної опіки РПЦ української пастви, але й значною мірою розкривають підстави її непогамованого бажання будь-що затримати Україну в орбіті свого духовно-релігійного впливу; уроки з вітчизняної історії, що їх самочинно запропонував патріарх Кирило українському громадянству і зокрема ті твердження, якими супроводжувався виклад основних положень, наочно засвідчують їх критики.

Самозрозуміло, що ці висновкові положення йдуть у розріз з переконаннями переважної більшості українського суспільства, державоцентрична орієнтація якого принагідно може бути представлена постуляціями, в контексті яких зазвичай наголошувалося: Україна як держава постала і є визнаним суб'єктом міжнародного права; в Україні не може бути вищої мети, ніж благо й процвітання рідного народу, що неможливо без її самоздійснення, усамостійнення та наповнення державного суверенітету питомо українським національним духом; Україні потрібні стійкість і мужність у прагненні самоздійснитись, набути тих карбів Святого Духа, коли «ієрихонські стіни» упереджень її відкритих ворогів і прихованих воріженьків впадуть самі по собі; Україна має власний духовний космос, свій неповторний світогляд і потребує їх суверенізації; нагальна необхідність розв'язання вузла внутрішньоцерковних проблем Українського Православ'я потребує консолідації суспільства на всіх рівнях і зрізах, у тому числі духовного зростання всього українського суспільства до вимог і запитів часу, що зробить нас непереможними в усіх змаганнях; віруюча Україна омріяла й вистраждала своє щасливе майбуття і знає, що в боротьбі за умі і серця її громадян з нею Бог; «окормляючи» душі спраглих на правду прочан, Україна пришвидшить тривалий і болісний процес набуття її Православною Церквою омріяної автокефалії; українське суспільство має пережити справжній катарсис, очищення спопеляючим вогнем милосердя, правди та любові, які уможливають не тільки «себенабуття», але й осяють шлях в провіденційно значуще, до істинно Суцього; у багатонаціональній Україні існують проблеми, яких має в достатку кожна країна. Але, розбудовуючи нову архітектуру міжнародних і, насамперед, українсько-російських взаємин, не варто забувати, а також ігнорувати того, що більшість українських труднощів етноконфесійного характеру спричинені російським урядуванням як імперського періоду, так і радянської доби; Україна має зосередити зусилля на стратегічному шляху поступу і вітати будь-який крок, що спрямований на внутрішньоправославне примирення та злагоду.

Що ж стосується вирозумілості суспільного загалу на канонічних аспектах кризи Українського Православ'я, пов'язаної з проблемою юрисдикційного підпорядкування/перепідпорядкування, а також канонічних підстав проголошення УПЦ автокефалії, то, як засвідчують

вищевикладені рефлексії, український народ у своїй основній (коли не переважній!) частині виходить з того, що: ля зняття існуючих проблем та врегулювання внутрішньоправославної ситуації в Україні потрібна добра воля усіх зацікавлених сторін та Божі на те благословення; фундаментом та запорукою успіху при розв'язанні низки спірних богословських питань може бути тільки надійна правова основа, тобто апостольські правила та постанови Вселенських соборів з приводу правомірності проголошення самостійності тієї чи іншої Церкви; канону, яким би регламентувалась процедура надання автокефалії, не існує; диктат РПЦ щодо канонічного підпорядкування УПЦ – шлях в історичну безперспективність; на церковний провід УПЦ МП, УПЦ КП, а також УАПЦ покладається виняткова відповідальність у справі успішного подолання внутрішньоцерковної кризи Українського Православ'я особливо під оглядом того, що на великому пограниччі між Сходом і Заходом її постановня як міцної й незалежної держави улягає в інтереси далеко не всіх країн.

Отже, в практично неосяжному діапазоні українських «віншувань», приводом і причиною яких стають візити патріарха Московського і всієї Русі Кирила, були оприявлені найрізноманітніші настрої із взаємозаперечними включно. Зважаючи на вищезазначене, можемо резюмувати, що: українське суспільство не є одностайним у розумінні вектора свого подальшого цивілізаційного розвитку; під гнітом труднощів, що їх викликали до життя кардинальні перетворення доби української незалежності і які стали приводом та причиною численних невдоволь, громадяни України дедалі страчаються на вірі у правильності обраного Україною стратегічного курсу; криза Українського Православ'я є одним з індикаторів цих настроїв, які набувають виразної регіональної специфіки і загрожують ескалацією церковно-релігійного напруження та дестабілізацією життя в загальнонаціональному масштабі.

А це означає, що на шляху шестя в світле майбутнє Україні з неминучістю випадатиме долати не одне двопуття та перехрестя, з яких україно-російське видається найважливішим. У цьому сенсі візити патріарха Кирила в Україну, якого тут одні щиро й сердечно вітали як свого архіпастиря, а інші не залишали сумнівів, що в його особі бачать уособлення імперської зловісності, а відтак тих бід і нещасть, від яких Україна іще не отямилась, вельми насторожує..., а ще показує, що в ім'я й задля блага України її суспільний загал має консолідуватися довкола головної мети, тоді й з орієнтаційним напрямом щораз менше вагатиметься.

С.Ковцуняк\* (м. Івано-Франківськ)  
М.Заставецький\* (м. Івано-Франківськ)

УДК 246.3:7.04:7.034.7

## ІДЕЙНО-ЗМІСТОВІ АКЦЕНТИ ІКОНОПИСУ ПЕРІОДУ УКРАЇНСЬКОГО БАРОКО

*Постановка проблеми, аналіз останніх досліджень.* Бароко, як стиль мислення і тип культури, становить цілу епоху в європейському історико-культурному процесі загалом і в українському зокрема. Неповторне світовідчуття, світорозуміння доби Бароко характеризують її як специфічну форму мислення. Явища й процеси світу сприймалися мислителями цього періоду як символи, алегорії. Реальні предмети і явища втрачали своє буденне значення й ставали елементами мови, поняттями й образами, за допомогою яких створювався інший світ символічних значень.

Період Бароко, за визначенням енциклопедичного словника, є творчо-синтетичним напрямом європейської культури, що виник між епохами Ренесансу та Просвітництва і характеризується, з-поміж іншого, як арена дії антагоністичних сил, граничною динамізацією та символізацією реальності. З'явившись в Італії у XVI столітті, бароко набуває різноманітної, іноді протилежної орієнтації у різних регіонах. Як жоден інший з великих європейських стилів, бароко виявив виняткову здатність пристосовуватись до національних умов, включати елементи національних культур до своєї художньої системи і набувати рис національної своєрідності. Звідси – надзвичайна строкатість національних і регіональних варіантів стилю бароко. Через бароко, що панувало в країнах Центральної та Східної Європи, Україна залучається до загальноєвропейського художнього процесу. Очевидно, що бароко в Україні вирізняється національною самобутністю і оригінальною довершеністю.

Розвиток бароко в Україні збігається з часом існування гетьманської держави, дух якої прославлений військовими подвигами, лицарськими чеснотами, святістю жертви, перемогою життя над смертю. Означенням буття барокової епохи в Україні є образ саду як символу "квітучого світу" та його мудрості. В Україні бароко не було "чистим" стилем, або чітко вираженим культурним напрямом. За концепцією Дм.Чижевського, воно було культурним виразом цілої епохи, в якій барокова свідомість запліднювала навіть відмінні від бароко напрями [Філософський енциклопедичний словник. – К., 2002. – С. 46].

\* Ковцуняк С.І. – кандидат філософських наук, доцент кафедри релігієзнавства і теології Прикарпатського національного університету імені В.Стефаника (м. Івано-Франківськ).

\* Заставецький М.І. – магістрант спеціальності "Релігієзнавство" Прикарпатського національного університету імені В.Стефаника (м. Івано-Франківськ).



В культурі українського бароко своєрідною яскравістю відзначився релігійний живопис. Українські живописці, знаходячись близько до Західної Європи, підхоплювали нові віяння і зрештою створили унікальне художнє явище – ікону доби українського бароко. **На сьогодні існує чимало мистецтвознавчих досліджень барокового релігійного живопису, проте бракує релігійно-філософського аналізу його змісту, що значно увиразнить цілісне наукове бачення іконописних творів українського бароко.**

Вивчаючи ідейно-змістові акценти іконописання періоду українського бароко, звертаємо увагу на роль мистецтвознавчих праць Д. Антоновича, С. Гординського, М. Драгана, В. Свенціцької, Ф. Шміта, Д. Щербаківського, В. Александровича, П. Білецького, Д. Крвавича, Г. Логвина, Л. Міляєвої, В. Отковича (Українське народне малярство XIII–XX ст.), В. Пуцка, Д. Степовика; матеріалів "Історії українського мистецтва в 6-ти томах".

Так, зокрема, Віра Свенціцька, дослідивши творчість Івана Рутковича, з'ясувала ряд важливих питань, пов'язаних із поширеннями реалістичних тенденцій в іконописі XVII ст. В її книзі переконливо показано, як, руйнуючи канони, в український іконопис проникали елементи реального життя, надаючи релігійному живопису характеру побутових жанрових сцен. Факти українського храмового розпису автор розглядає в їх зіставленні з явищами західноєвропейського мистецтва. Стильову концепцію розвитку української ікони висуває й обґрунтовує Д. Степовик в праці "Історія української ікони X–XX ст.". Вчений простежує еволюцію української ікони від початку до сьогодення, висвітлює її національну своєрідність, розмірковує про стильові зміни, подає багатий ілюстрований матеріал.

Відтворення загальної картини розвитку художнього життя в Україні у XVII–XVIII ст., багатий ілюстративний матеріал є в працях П.О. Білецького ("Українське мистецтво другої половини XVII–XVIII ст."), А. А. Жаборюка ("Український живопис доби середньовіччя"), П. М. Жолтовського ("Український живопис XVII–XVIII ст."; "Художнє життя на Україні XVI–XVII ст."; "Монументальний живопис на Україні XVII–XVIII ст."), В.А. Овсійчука ("Українське мистецтво другої половини XVI–XVIII ст.").

Різні аспекти культури українського бароко вивчалися іншими відомими українськими вченими, такими, зокрема, як В. Нічик, Д. Наливайко, В. Крекотень, М. Попович, В. Шевченко, В. Шевчук, А. Макаров, Л. Ушкалов та ін.

Осмисленню ролі ікони в релігійній культурі присвячені праці сучасних богословів та науковців: І. Галича, Г. Круга, О. Мазурика, Л. Успенського, І. Язикової, В. Яреми та інших. Окремі аспекти української ікони доби бароко висвітлюють Т. Паньок ("Інтелектуальні абстракції та теологічне заглиблення барокового іконопису на Слобожанщині"), Л.Квасюк ("Іконопис і словесність у культурі України XVI–XVIII століть: естетичний аспект"), Т.Литвин ("Раціоналізм та ірраціоналізм української філософії доби Бароко") та інші. Вивчення всього обсягу джерел та згадуваних досліджень

дозволяє більш детально виокремити ідейно-змістові акценти іконописання періоду українського бароко.

**Ціль нашої статті:** релігійно-філософська інтерпретація стильової композиції ікони українського бароко. Об'єкт дослідження – барокові іконописні твори та їх роль в українській духовній культурі. Предмет дослідження – релігійно-філософська проблематика іконописних творів українського бароко.

**Виходячи з означеної мети, ставимо завдання:**

- проаналізувати зміст й особливості бароко в українській християнській культурі;
- визначити сюжетні традиції іконописання доби українського бароко;
- виокремити релігійно-філософські ідеї, відображені в іконах періоду українського бароко;
- розкрити національні, регіональні особливості іконописання в даний період;
- з'ясувати роль барокового іконопису в українській духовній культурі.

Починаючи від 30-х років XVII століття й аж до кінця XVIII століття саме культура бароко визначає своєрідність духовного, в тому числі й філософського, життя України.

Філософською основою бароко стало нове, порівняно з ренесансним, світорозуміння, в якому відбилися уявлення про багатогранність світу, його драматичну суперечливість і постійну мінливість. Разом з таким твердженням існує переконання, що центральним об'єктом дослідження барокової філософії, естетики та мистецтва є досконала людина, яка втілює в собі не лише уявний, але й реально досяжний у цьому (земному) житті ідеал людини [Горський В.С. Історія української філософії. – К., 2004. – С. 96. Риси бароко особливо притаманні філософії професорів Києво-Могилянської академії, українським митцям того часу.

Бароко проникає в українську культуру, де сильними ще були середньовічні норми; поєднання різних за характером тенденцій дало виразний художній синтез. Ікона поступово набуває світської інтерпретації. Звернення до реальності змінює її художню структуру, перетворює її живописну мову. Урочистість і світлоносна сила кольорів, їх оптимістичне звучання, підсилене багатством декоративного орнаментування, застосування позолоченого різьбленого тла – все це поєднується у святково-піднесеному ладі ікон, вбирає нові барокові тенденції [Український іконопис XVII–XIX ст. з колекції НХМУ. Альбом. Упор. Ю. Литвинець. – К., 2005. – С. 14]. Саме цим і визначається стиль і своєрідність української ікони епохи бароко.

**Методологічна та теоретична основа дослідження.** У нашій статті, звертаючись до праць філософів, богословів, мистецтвознавців, літературознавців, які розглядали проблему ікони, прагнемо переосмислити ідейно-змістовні основи цього виду сакрального мистецтва. При вирішенні

завдань роботи використовували такі методи як: традиційні (проблемний, історико-хронологічний), метод зіставлення досліджуваних пам'яток, герменевтичні та семіотичні методи.

*Джерельну базу дослідження становлять окремі пам'ятки іконопису XVI–XVIII століть, наукові та богословські дослідження.*

*Теоретичне і практичне значення статті пов'язане з осмисленням ідейно-змістових засад української ікони XVI–XVIII століть і може бути використано при розробці курсів з історії і теорії культури, історії філософії й історії релігії, релігієзнавства, філософії культури, релігійного мистецтва, символіки християнської культури.*

**Основний зміст статті.** Відомо, що Сьомий Вселенський собор, затвердивши догмат про іконовшанування, завершив велику епоху догматичної творчості Церкви, коли святі отці визначали словесне формулювання Божественних Істин. На ньому образ визнано свідченням віри. На думку І. Язикової - викладача Московського Богословсько-Біблійного інституту, "ікона – не звичайна ілюстрація окремої події Священної історії, а плід молитви, свідчення віри, вчення Церкви у фарбах" [Язикова І. Ікона – це вчення Церкви у фарбах / І. Язикова // Режим доступу до джерела: <http://www.orthodoxia.org.ua/ikona.php>]. До ікон висуваються особливі вимоги, ретельно контролюється дотримання канонічних розпоряджень. Більш того, людина, яка вирішила присвятити себе іконопису, не просто вчиться тримати в руках пензлик і змішувати фарби. Тільки самих знань художньої техніки не достатньо для того, щоб написати навіть нескладну ікону. Ікона не може бути простою.

Автори багатьох підручників з іконографії поділяють іконопис на Східний та Західний. Відмінність між цими традиціями вбачають лише в тому, що західні іконописці приваблюють духовним зачаруванням. За словами І.Язикової, "несправедливо вважати, що на християнському Сході ікони пишуть правильно, а на Заході – ні. Адже і там, і там є люди благочестиві і вірні Богу. До поділу Церков іконописні традиції були одним цілим і мали за підґрунтя канонічні правила, вироблені Візантією. Ось, наприклад, якщо звернемось до творів романських іконописців, то помітимо в них окремі риси, властиві Сходу. Згодом Західна Церква відійшла від цього канону. Якщо ми говоримо, що ікона – це вікно в невидимий світ, то, дивлячись на католицькі зображення, бачимо, що їхні автори віддають перевагу земному і тварному. Ці репродукції можна назвати пам'ятниками релігійного живопису, який дещо відмінний від ікони. Якщо релігійний живопис розповідає про окремі євангельські події, то ікона – це обов'язково досвід молитви. Тут мовиться не про те, що гірше чи краще: західна і східна цивілізації пішли різними шляхами розвитку. Для західної ментальності легше уявити все натуралістично, адже людину більше цікавив земний подвиг і страждання Спасителя. А для християнського Сходу був важливий досвід Воскресіння, Перетворення. Ця традиція більш цікавилася тим

образом, якого набуває людина після загального воскресіння. Тобто, якщо вникнути глибше, йдеться про одне й те саме, просто обрано різні підходи до проблеми" [Языкова І. Ікона – це вчення Церкви у фарбах / И. Языкова // Режим доступу до джерела: <http://www.orthodoxia.org.ua/ikona.php>].

Мова ікони досить складна: часом минають роки, перш ніж людина почне щось бачити на полотні. За словами дослідників богослов'я, "зрозуміти ікону можна лише в Церкві". Церковна мова має іншу, протилежну, природу, аніж світська. Українські митці минулого доклали чимало праці, щоб розгледіти зміст за певними символами, знаками і фарбами. Адже і Божественну літургію не просто зрозуміти (тільки постійна участь у богослужінні дасть змогу по-справжньому зрозуміти молитовні тексти). Щоб зрозуміти іконографію, потрібно наполегливо працювати і читати. Водночас має право на існування думка, що ікону зрозуміти набагато легше, ніж книгу. Адже недарма у давнину її називали "Біблією для неписьменних". Невміючи писати, люди осягали християнську віру через художні символи і знаки.

Ікона, як відбиток церковної думки, має дидактичне значення; у той же час вона є предметом шанування, призначається для молитви і повинна піднімати дух християнина, що молиться.. Тому, за словами М.В. Покровського, "в іконі не повинно бути нічого випадкового і грайливого, нічого тривіального, ніяких ефектів, що могли б послабити серйозний молитовний настрій християнина" [Сентюрін Володимир. Стіни храму і дух Божий: про духовне і світське в церковному живопису. - К. – 2005. – С.183.].

Як бачимо, існують протилежні думки відносно ідейно-стильових особливостей ікони. "Золотою серединою" між консервативністю й нововведенням в стилі української ікони є положення окремих сучасних мистецтвознавчо-богословських досліджень, згідно яких ні ренесанс, ні бароко не знищили іконності як такої, а лиш через ікону зміцнили віру в Бога, наблизили Його до нас [Степовик Дмитро. Ікони козацької доби // Українська культура. – 1996. – № 4. – С. 40.].

Українські ікони доби бароко наповнені глибокою символікою. В них українські майстри іконопису опанували засоби західноєвропейського релігійного живопису. Головними передумовами цієї динамічної еволюції стало взаємопроникнення народного і професійного малярства, відображення у творчій практиці провідних художників громадсько-суспільних ідеалів епохи, морально-етичних норм і земних життєвих реалій, які найбільше цінувалися в народі. Все це й не дало українському іконопису перетворитися у відірвану від життя абстрактну схему, якою б могло в нових історико-культурних умовах розвитку суспільства стати релігійне малярство при його жорсткій регламентації [Уманцев Ф. С. Мистецтво давньої України – К., 2002. – С.152].

Компаративний аналіз окремих іконописних творів допомагає виразити їх ідейно-змістове наповнення.

Так, широко відома ікона "Свята Анна" (1680–1685) є свідченням досягнень суттєвих змін трактування релігійного образу. Одягнута у червоний одяг, з квіткою в руці, свята сповнена людської краси і жіночності. Земне начало не позбавляє її поетичної ідеалізації, об'ємне світлотіньове моделювання лику і постаті поєднується з монолітним узагальненням монументального оформлення. Ікона "Покрова" є чудовою зображальною молитвою до Богородиці, а через неї – до самого Бога – про захист від ворогів. Хоч Покрова відома в інших країнах православної віри, однак тільки в Україні вона стала національною іконою. Цей образ вельми глибоко виразив дух та характер народу, набувши неповторних композиційних, іконографічних варіантів і ставши зразком використання стилю бароко в мистецтві ікони взагалі. Ікона "Покрова" (з Богданом Хмельницьким) є своєрідним історичним символом. Персоніфікація особи українського гетьмана набуває тут особливого історичного змісту, обростаючи реаліями навколишньої дійсності. Зображення Богдана Хмельницького та представників козацької старшини можна з великим застереженням назвати портретами, але їх зв'язок з епохою не викликає сумніву. Образи гетьманів, полковників, та інших представників старшини на численних іконах "Покрови", поширених в Україні з кінця XVII і протягом XVIII століття, наділені життєвою характеристикою і становлять своєрідну галерею національних типів.

Згодом композиції з таким сюжетом ще виразніше набувають світського змісту. Такою є "Покрова" з села Сулимівка. Під високим церковним склепінням на тлі прекрасного барокового визолоченого іконостаса, зображено святково вбраний народ, серед якого царські особи, козацька старшина і духовенство. Вся сцена сповнена не тільки відчуттям святості та релігійного дійства, скільки пишної піднесеності придворної церемонії. Художник віддає данину світськості: у переповненому світлом і мальовничим сяянням інтер'єрів вже діють реальні персонажі з певним портретними характеристиками [Свенціцька В. І. Українське малярство XIV–XVIII ст. – Львів, 1990. – С. 39].

Східноукраїнських ікон XVII століття збереглося небагато. Одна з яскраво виражених барокових ікон – за іконографією (сюжетом) "Богоматір на престолі" – можливо, різновид сюжету "Узяття в небеса". Діва Марія з немовлям Ісусом зображені серед хмар в оточенні чотирьох ангелів. В руках у неї символ влади – держава і проросла гілка. В іконі багато динаміки – у звернених до престолу ангелах, у багато оздобленому золотом і сріблом яскравому синьо-червоному одязі, клубчастих хмарах. Вражає лик Марії: іконописець рішуче відмовився від традиційного "візантійського" зображення Богоматері – в ньому немає ні іудейських, ні грецьких рис. Богоматір постає на іконі з характерними рисами української жіночої доброти. Таке трактування ликів було властивим для східноукраїнського бароко рубежу XVII–XVIII століття.

На початку XVIII століття бароко вступає в зрілу стадію свого розвитку, набуваючи особливої пишноти, наповненості змістом, витонченості форм. Найдовершенішими зразками живопису того часу можна назвати "парні" ікони великомучениць: Анастасії та Іулянії, Варвари та Катерини. Вишуканих, витончено жіночих" святих дів написано за новими канонами естетичного, де немає місця аскетичній суворості, умовному відчуженню образів. Усе в іконах переплелось в гармонійній єдності: вишуканість форм, делікатне світло-тіньове ліплення, краса пропорцій постатей, плавність вигнутих ліній. Та найголовніше, що надає іконам чарівності, – їх колорит: кольори переливаються і вражають як самоцвіти. Довершені візерунки й орнаменти на коштовному вбранні (лесуванням по золотому та срібному тлу) разом із позолоченим різьбленням доповнюють усю колірну симфонію, розроблену з дивовижним смаком і благородством.

Вершиною українського бароко вважаються ікони з іконостаса Вознесенської церкви селища Березна на Чернігівщині, збудованої ще в 1760-х роках. Автором іконостаса був видатний невідомий майстер, який чудово володів мистецтвом монументальної побудови та декоративної орнаментики. Є підстави вважати, що він був учнем та послідовником Василя Реклінського, творця кращих в Україні іконостасів другої третини XVIII століття [Жаборюк А. Давнє українське малярство (XI–XVIII ст.). – Од., 2003. – С.119–121].

Таким чином, барокова ікона, що панувала на східноукраїнських теренах, сприймалася своєрідним символом духовного багатства, удосконалення, життєдайним джерелом, допомагаючи у збереженні не лише духовності, а й навіть національної ідентичності.

По-іншому розвивалося мистецтво бароко в західноукраїнських землях. Львівські та волинські майстри відмовилися від зовнішньої ефектності, замінивши її більш внутрішньою, що досягалася за рахунок драматизму, великої емоційної напруги. Яскравим прикладом цьому є багаточастинна ікона "Страсті Христові", зображення сцен "Страшних судів" іконописні композиції "Страсті", що були дуже поширені. Історія земних фізичних терпінь і душевних страждань Христа набула в XVII–XVIII столітті особливої актуальності й алегоричного підтексту. "Страсті" надавали широкий простір для переосмислення морально-етичних категорій й моральності, що мають місце в особистому житті людини. Вважається, що подібним чином барокова ікона здійснювала пізнавально-виховну функцію.

Одну з найкращих сторінок до історії української ікони доби бароко вписали майстри осередку в місті Жовкві. З цією школою пов'язана творчість Івана Рутковича та Йова Кондзелевича. Їхні ікони й іконостаси – це найвище досягнення барокового сакрального малярства на західноукраїнських землях. Біографії та творчий доробок Рутковича та Кондзелевича досліджено на монографічному рівні [Сидор О. Творчість Йова Кондзелевича і українське малярство кінця XVII – першої половини

XVIII століть (канд. дис., К. – 1994); Свенціцька В. Іван Руткович і становлення реалізму в українському малярстві XVII столітті (канд. дис., К. – 1966)].

Окрему групу становлять ікони на алегоричні композиції євхаристичного змісту: "Дерево життя", "Христос у чаші", "Христос у виноградному точилі", "Христос – лоза виноградна", "Недремне око", "Пелікан" та інші. Вони висвітлюють основний догмат християнської символіки – тайну Євхаристії, спокутувальної жертви Христа. Запозичені із західної художньої культури сюжети, насичені бароковою алегоричністю, набули поширення в Україні. Проте складний містичний зміст часто спрощується, прибираючи в іконах ясну, доступну форму художнього втілення.

Особливо поширеним був сюжет "Христос – лоза виноградна", пов'язаний із втіленням найдавнішого християнського символу – виноградної лози, з якою, за євангельським міфом, ототожнював себе Христос.

Ці нові ікони цілком відповідають догматам і канонам Церкви Східного обряду, змісту Святого Письма, історії Вселенської Церкви. Надзвичайна популярність цих ікон серед українського народу, їхня здатність посилювати віру в Бога й спонукати до молитви.

Багато змін в ікономалюванні доби Бароко зумовлені змістом феноменів віри і знання. "Подивися, Боже, на нових людей Твоїх і утверди в них правдиву віру", – ці слова з церковних співів передають готовність нових поколінь людей сприймати незмінні цінності християнства по-своєму, у поняттях і традиціях свого часу та своєї країни [Степовик Д. Історія української ікони Х–XX століть.. – К., 1996. – С. 63]. На думку Д Степовика, з богословсько-есхатологічного погляду, тривимірна ікона за композицією, якої дотримувалися українські майстри, набагато повніше узгоджена з євангельським ученням, ніж ікона площинна, двовимірна.

Формальна схожість із картиною не секуляризує ікони, не робить її різновидом світського мистецтва. Простір в іконі зображається не так, як на реалістичній картині: він ідеальний, небесний. Навіть коли деякі речі взяті з реального середовища, вони розцінюються в контексті небесного. Тло ікон часом мало подвійний характер: одна частина його – плоска, золочена, з тисненим орнаментом, а інша – пейзажна. Повністю пейзажне тло використовувалося в тих іконах, що відображали земне життя Ісуса Христа, Діви Марії чи святих. Іконописці тоді старалися зобразити Палестину чи Грецію так, як ці країни їм уявлялися, тобто найчастіше ідеалізованими. У натуралізацію іконного тла українські іконописці внесли безліч цікавих деталей. Вони наблизили середовище, в якому жили Христос, Діва Марія зі святим Йосипом, апостоли та євангелісти, до природи рідного краю. Пейзажне тло на іконах житійного характеру нагадує природу України, а будівлі – архітектуру українських міст [Степовик Д. Іконологія й іконографія. – Івано-Франківськ, 2003].

Модифіковане розуміння релігійного малярства доби бароко утверджувало незвичне трактування біблейських та євангельських персонажів. Якщо в попередню епоху святі зображувалися в образах ідеальних людей і діяли вони в не менш умовних обставинах, то в бароковому малярстві святі постають земними за образною характеристикою персонажами в конкретному життєвірогідному оточенні. Звісно, автори таких ікон були віруючими й, очевидно, щиро вірили, що малюють святих належним чином, і це було наслідком світоглядних зрушень, що приніс ренесанс в Україну.

Отже, завданням українського іконописного мистецтва XVII–XVIII століть було осягнення божественного світу, який трактувався не як протилежний земному, а як наближений до нього. У цьому знайшла своє теологічне вираження українська ментальність, яка прагнула подолати автономність людського і небесного світів, показати земний простір як втілення вищої благодаті, мудрості й досконалості.

**Висновки.** Український народ завжди брав і продовжує брати найактивнішу участь у творенні культурних і мистецьких надбань України, як європейської держави, вбираючи в себе іноземні впливи й сам впливаючи на інших. Завдяки бароко, що панувало в країнах Центральної та Східної Європи, Україна долучається до загальноєвропейського художнього досвіду. Проте бароко в Україні вирізняється національною самобутністю й оригінальною довершеністю. Творчий доробок українських митців доби бароко говорить про унікальність і неповторність українського народу, виражену безпосередньо в бароковому іконописі, що збагатив скарбницю світового християнського мистецтва.

Відмовляючись від загальноприйнятих канонів і стереотипів, митці створювали образи, які нікого не нагадують, не копіюють, а приваблюють своєю безпосередністю і наївністю. У кожному з іконописних творів образне, емоційне відображення світу.

Український іконопис епохи бароко характеризується наступними ідейно-змістовими духовними й естетичними цінностями (акцентами):

- виразність і простота викладу сакрального сюжету з переконливим усвідомленням теологічно-філософської глибини позицій іконопису;
- звернення до реальності; поєднання святково-піднесеного сюжету ікон із земними життєвими реаліями, які високо цінувалися в народі; разом із канонічними святими в пейзаж включаються реальні історичні персонажі.
- органічний зв'язок людини з природою, не позбавлений емоційності (пейзажне тло використовувалося в іконах, що відображали земне життя Ісуса Христа, Діви Марії, святих);
- глибокий символізм та алегоричність змісту, їх спрямованість на моральне повчання;
- більш детальне проникнення в світ душевних переживань людини;



- прагнення гармонійно розкрити духовний зміст сакрального образу, збагатити його естетичними ідеалами епохи;
- ікона набуває світської інтерпретації змісту;
- формальна схожість із картиною не секуляризує ікони;
- урочистість і світлоносне багатство кольорів, їх оптимістичне звучання, підсилене пишністю декоративного орнаментування, застосування позолоченого різьбленого тла і німбів;
- домінуючий простір в іконі – ідеальний, небесний; земний простір замальовується як втілення вищої благодаті, мудрості й досконалості, а отже – обожнений;
- барокова ікона характеризується пантеїстичними мотивами, хоча в полеміці захист ікон аргументувався ще у візантійському дусі, який все-таки продовжував існувати в означуваний період.

Барокова ікона, що панувала на східноукраїнських теренах, сприймалася своєрідним символом духовного удосконалення, емоційним життєдайним джерелом, допомагаючи у збереженні не лише духовності, а й навіть національної ідентичності.

Мистецтво бароко в західноукраїнських землях характеризується певною відмовою від зовнішньої ефектності й акцентуванням на внутрішній досконалості, що досягалася за рахунок драматизму, великої емоційної напруги.

Відомими взірцями релігійного живопису того часу є: "парні" ікони великомучениць (Анастасії та Іулянії; Варвари та Катерини); ікони на алегоричні композиції євхаристичного змісту ("Дерево життя", "Христос у чаші", "Христос – лоза виноградна", "Недремне око", "Пелікан"), ікони "Свята Анна", "Покрова", "Богоматір на Престоли", "Страсті Христові", "Іоан Богослов з житійними сценами", "Святий Онуфрій", "Святий Дмитро Солунський", "Святий Георгій", "Воскресіння Лазаря", "В'їзд в Єрусалим", "Зішестя в ад", "Архангел Михаїл" та багатьох інших творів українських регіональних шкіл, видатних іконописців.

Завдання українського іконописного мистецтва XVII–XVIII століть – осягнення невидимого божественного світу, який трактувався не як протилежний земному, а як наближений до нього.

Незважаючи на наявність значного наукового доробку, присвяченого релігійному живопису України, сакральному мистецтву бароко, все ж бракує узагальнюючих праць та досліджень проблемного характеру, переосмислення напрацьованого. Далеко не повний перелік іконописних творів українського бароко містить дана стаття. Більш детальне вивчення змісту, історії, типології, релігійно-філософських ідей та стильових особливостей іконопису XVII–XVIII ст. складає перспективу наступних наших досліджень, постає важливим напрямом для вивчення у сучасній українській культурологічній і релігієзнавчій науках, дослідженні християнського мистецтва, релігійної символіки.

## А н о т а ц і ї

**Стаття Світлани Ковцуняк та Михайла Заставецького "Ідейно-змістові акценти іконопису періоду українського бароко"** присвячена релігійно-філософській інтерпретації стильової композиції ікони українського бароко. Автори приходять висновку про самотність українських іконописних творів досліджуваного періоду, глибокий емоційно забарвлений символізм змісту, що, однак, не секуляризує ікону, а посилює возвеличення ідеального в земному; виразність і простота викладу сакрального сюжету переконливо висвітлює одну з яскравих теологічно-філософських ідей українського барокового іконопису: земний простір – втілення Вищої Благодаті, Мудрості й Досконалості, Абсолюту.

**Ключові слова:** *ікона, іконопис, релігійна культура, філософія східного й західного християнства, сакральне мистецтво, бароко, українське бароко, духовність.*

**Статья Светланы Ковцуняк и Михаила Заставецкого "Идейно-содержательные акценты иконописи периода украинского барокко"** посвящена религиозно-философской интерпретации стилевой композиции иконы украинского барокко. Авторы приходят к выводу о самотности украинских иконописных произведений исследуемого периода, глубоком эмоционально окрашенном символизме содержания, которое, однако, не секуляризирует икону, а усиливает возвеличивание идеального в земном; выразительность и простота изложения сакрального сюжета убедительно освещает одну из ярких теологически-философских идей украинской барочной иконописи: земное пространство – воплощение Высшей Благодати, Мудрости и Совершенства, Абсолюта.

**Ключевые слова:** *икона, иконопись, религиозная культура, философия восточного и западного христианства, сакральное искусство, барокко, украинское барокко, духовность.*

**Article of Svitlana Kovtsunyak and Michael Zastaveckogo "Ideological and meaningful accents icons Ukrainian baroque"** is devoted to religious and philosophical interpretation of the style icons of the Ukrainian baroque compositions. The authors come to the conclusion that the identity of Ukrainian iconography of works of the period investigated, the deep emotive symbolism of contents which, however, does not secularization icon, but strengthens the glorification of the ideal in the earth; expressiveness and simplicity of the sacral plot clearly highlights one of the brightest theological-philosophical ideas of Ukrainian baroque icons: earthly space – the embodiment of Supreme Grace, Wisdom and Perfection of the Absolute.

**Keywords:** *icon, iconography, religious culture, eastern philosophy and Western Christianity, sacred art, baroque, Ukrainian baroque, spirituality.*

**НАБУТКИ ЧИНУ СВЯТОГО ВАСИЛІЯ ВЕЛИКОГО  
В ОСВІТНЬО-ВИХОВНІЙ ГАЛУЗІ ТА СТАВЛЕННЯ ДО НИХ  
РОСІЙСЬКОГО САМОДЕРЖАВСТВА НАПРИКІНЦІ XVIII –  
В ПЕРШІЙ ТРЕТИНІ XIX СТ.**

***Постановка проблеми.** Уніатська церква на теренах Правобережжя до її самодержавно-православної ліквідації надбала значний потенціал у галузі освіти. Ця діяльність, започаткована ЧСВВ ще в середині XVII ст., у XVIII досягла своєрідного апогею, справляючи значний вплив на духовну культуру автохтонного населення. Саме тому особливої уваги заслуговують ті зміни, які з часом відбулися в освітньо-виховній, а відтак - кадровій сферах Уніатської церкви Правобережної України.*

***Стан розробленості теми.** Історіографія означеної проблеми має суттєвий доробок, вона збагатилася дослідженнями сучасних вітчизняних істориків і релігієзнавців: С.Жилюка, О.Крижанівського, Н.Стоколос, П.Шкраб'юка, Н.Яковенко та ін. Їхні узагальнюючі праці, а також спеціальні наукові розвідки В.Білик, В.Єршова, Л.Єршової, Б.Хіхлача дозволяють простежити основні віхи історії ЧСВВ, функціонування окремих василіанських освітніх установ, трансформації Уніатської церкви внаслідок трьох поділів Польщі та поступове згортання освітньо-виховної діяльності василіан. Водночас, відсутність комплексного дослідження про набутки ЧСВВ в освітньо-виховній галузі та їх нищення російським царатом наприкінці XVIII – першій третині XIX ст. спонукала авторку звернутися до більш докладного студіювання вказаної проблеми.*

***Об'єктом** даної наукової статті є освітньо-виховна діяльність Чину святого Василія Великого, а **предметом** – її набутки та поступове нищення російським самодержавством наприкінці XVIII – в першій третині XIX ст. **Мета дослідження:** проаналізувати досягнення ЧСВВ у галузі освіти і виховання та з'ясувати основні причини, методи та наслідки їх нищення. Відтак, завданнями дослідження постають:*

- проаналізувати становлення і розвиток основних векторів освітньо-виховної діяльності ЧСВВ;
- дослідити трансформації ЧСВВ, що були зумовлені геополітичними процесами на Правобережжі, та їх вплив на функціонування його освітньої мережі;
- з'ясувати причини, методи та наслідки поступової ліквідації василіанських освітніх установ у контексті релігійно-церковної

---

\* Шеретюк Р.М. – кандидат історичних наук, завідувач кафедри мистецтвознавства і культурології Рівненського інституту слов'янознавства Київського славістичного університету.

*політики Російської імперії наприкінці XVIII – в першій третині XIX ст.*

**Основний зміст статті.** Впродовж усього XVIII ст. своєрідним становим хребтом, зокрема, інтелектуальним ядром Уніатської церкви був Чин святого Василя Великого, заснований Йосифом Вельямином Рутським у 1617 р. Його постання, за задумом Рутського, повинно було посприяти оновленню та піднесенню Уніатської церкви. З цього приводу він наголошував: «Якщо хочемо мати добрих єпископів, подбаємо про добрих ченців» [Мудрий С., владика ЧСВВ. Нарис історії Церкви в Україні. – Івано-Франківськ, 1999. – С.226]. Саме тому одним із пріоритетних напрямів діяльності ЧСВВ стала освітньо-виховна робота. Хоча мережа василіанських навчальних установ складалася зі студій для власних членів, семінарій для єпархіальних священників, колегій для світської молоді та парафіяльних шкіл, головне значення для ЧСВВ мало навчання саме церковних кадрів.

Василіанські студії або новіціати були спільною школою для тих, хто мав намір стати ченцем. Зазвичай ними керував один вчитель-магістр. Перший василіанський новіціат був започаткований у Битені 1613 р. Станом на 1671 р. у ньому навчалося 20 претендентів на чернецтво – т.зв. новіціїв (новиків). У другій половині XVIII ст. такі навчальні заклади для майбутнього чернецтва з'явилися в Березвечі, Вільні та Холмі Литовської провінції ЧСВВ, а також у Добромилі, Почаєві та Білостоці - Руської провінції.

Крім того, ще в першій половині XVII ст. Литовська конгрегація ЧСВВ започаткувала для своїх ченців філософсько-богословські студії в Жировицях. Після Дубенської капітули 1743 р. перед очільниками Литовської і Руської провінцій ЧСВВ було поставлено завдання відкрити по дві студії філософії та теології з метою ґрунтовнішої підготовки чернечого кліру. За досить обмежений термін на виконання цієї вимоги була здійснена значна робота. Так, у Литовській провінції 1748 р. діяли філософські студії в Жировицях і Полоцьку, а богословські – у Вільні. Згодом було започатковано навчання богослов'ю в Полоцьку й Лавришеві, філософії – у Холмі та Вітебську, а риториці – в Онуфрію [Нарис історії Василіанського Чину святого Йосафата // Записки ЧСВВ. Серія II. – Рим, 1992. – С.240]. Руська провінція ЧСВВ в 1773-1774 рр. мала дев'ять наукових студій: богословські – в Кам'янці, Львові та Лаврові; філософські – в Тереховлі, Загайцях-Луцьку і Замості; риторики – в Білостоці, Мільчу та Сатанові [Там само].

В них, окрім спеціальної підготовки, викладалися ще й додаткові дисципліни. Так, студії з риторики передбачали вивчення латинської, а також німецької і французької мов; учні філософських класів вивчали математику, а теології – єврейську мову, Святе Письмо та канонічне право. Крім того, також приділялася увага вивченню мистецтва, геометрії, арифметики, географії, історії та економіки. Зауважимо, що ці навчальні курси відкривалися для тих ченців-василіан, хто не мав можливості їх опанувати

за кордоном. Однак здібніші учні, як правило, отримували можливість набути європейську освіту в Папських семінаріях у Вільні, Бравнсберзі, Празі, Олумунці, Відні та Римі. Про 26 стипендій для них потурбувався ще в 1615 р. митрополит Йосиф Вельямин Рутський.

Великого значення василіани надавали також освітній роботі з єпархіальним духовенством. Особливо активною та результативною вона була в XVIII ст., упродовж якого діяли духовні семінарії у Володимирі-Волинському (1720), у Сверхі (1743), Холмі (1769), Бучачі, Умані та Жировицях. Повний курс у них тривав шість років, два з яких семінаристи опановували філософію і чотири – теологію. 1773 р. під опіку василіан перейшла Папська семінарія у Вільні, організована 1582 р. Папою Григорієм VIII для «русинів і москвичів», що проіснувала до 1799 р. Крім того, невеликі семінарії для уніатського духовенства функціонували також у Житомирі, Радомишлі та Луцьку-Почаєві. Однак їх явно бракувало для належної підготовки парафіяльного духовенства Уніатської церкви. Цю проблему намагалося розв'язати вище керівництво церкви. Зокрема, 1739 р. митрополит А.Шептицький зобов'язав василіан активно долучитися до організації та забезпечення навчання світського духовенства. Генеральна капітула 1772 р. поширила цю практику, зобов'язавши василіанські монастирі приймати на навчання уніатських парафіяльних священників, оскільки «єпархії не мають своїх власних семінарій» [Нарис історії Василянського Чину святого Йосафата // Записки ЧСВВ. Серія II. – Рим, 1992. – С.241-242]. Однак окремі дослідники оцінювали її як недостатньо ґрунтовну та наполегливу. На їх думку, василіани тримали світське духовенство «здаєка від своїх шкіл, щоб не мати суперників на вищих духовних становищах, зате змагали до всевладного впливу в уніатській Церкві» [Чубатий М. Українська Католицька Церква. – Львів, 1992. – С.14].

Своєрідним апогеєм освітньо-виховної роботи василіан стала їхня діяльність у галузі народного шкільництва, започаткована ще в середині XVII ст. У XVIII ст. вона була вже позначена вагомими здобутками. В цей час було відкрито значну кількість василіанських шкіл, зокрема в Бучачі (1721 р.), Шаргороді (1749 р.), Любарі (1758 р.), Умані (1766 р.). Відзначимо, що в багатьох випадках фундаторами цих навчальних закладів були місцеві магнати. Так, наприклад, василіанська школа в Шаргороді була заснована коштом Станіслава Любомирського, в Бучачі – за фінансового сприяння Миколи Потоцького, а в Любарі – Франциска Любомирського [Яковенко Н. Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України. – К., 2005. – С.495].

Програма василіанських публічних шкіл (колегій), де навчалися не лише представники духовенства, а й світські особи – діти шляхти, козацької старшини, міщан, складалася за зразком єзуїтських колегіумів. Це були навчальні заклади двох рівнів – трикласні, у яких вивчалися латинська, польська, німецька й церковнослов'янська мови, а також поетика та риторика, та шестикласні, де викладався ще й курс філософії [Історія української культури: У 5-ти т. – Т.3. – К., 2003. – С.451].

Уніатські колегії функціонували довгий час у Барі, Білостоці, Володимир-Волинському, Гощі, Жировицях, Збаражі, Каневі, Крем'янці, Любарі, Маліївці, Овручі, Острозі, Почаєві, Умані, Шаргороді [Шкраб'юк П.В. Монаший Чин Отців Василян у національному житті України. – Львів, 2005. – С.160]. В них працювали кваліфіковані вчителі-іноземці, викладалися грецька, єврейська, французька, німецька, італійська, англійська мови. В колегіях також приділялася значна увага викладанню гуманітарних і природничих дисциплін. Організовувалися в них і щотижневі наукові диспути. Василянські публічні школи були, як правило, з п'ятирічним терміном навчання. Відомо, що в школі шаргородських василіан у 80-х рр. XVIII ст. налічувалося близько 600 учнів. На початку XIX ст. уманські василіани, школа яких вважалася найпрестижнішою на Правобережній Україні, навчали 263 учні, канівські – 190, овруцькі – 255, володимир-волинські – 125, лисянські, загорівські, жидичинські, тригирські й інші – по кілька десятків. У кінці XVIII ст. у василіанських колегіях нараховувалося до 3 тис. учнів, котрих навчали приблизно 100 професорів [Стоколос Н. «До приведения в совершенное единение с великороссийскими...» // Людина і світ. – 2002. - №9. – С. 29-30].

Однією з найкращих василіанських колегій була школа Барського уніатського монастиря, де на початку XIX ст. навчалася майже 1000 учнів. Вона розміщувалася в двоповерховій будівлі, на першому поверсі якої відбувалося навчання 1-5 класів, а на другому – знаходилися навчальні аудиторії для 6 класу, дві житлові кімнати для вихователів, зала для малювання та професорська кімната. Навчання в шести класах Барської василіанської школи, що велося на польській та латинській мовах, відбувалося з таких предметів: Закон Божий, польська мова та література, математичні науки (арифметика, алгебра, геометрія), географія, фізичні науки (природнича історія, механічна та астрономічна географія – космографія), фізика, хімія, історичні науки та право – природознавче (4 клас), громадянське (5 клас), та політична економія Адама Сміта (6 клас). Крім цього, учні вивчали російську, французьку та німецьку мови, а також навчалися малюванню та музиці. В їхньому розпорядженні була бібліотека, яка мала 987 книг релігійного та світського змісту. Завдяки учнівським внескам ця школа мала свого лікаря, а аптека для малозабезпечених безкоштовно надавала їм необхідні ліки [Хіхляч Б. Навчальні заклади ЧСВВ на Поділлі (середина XVIII – перша третина XIX ст.) // Історія релігій в Україні: Науковий щорічник. 2007 рік. Книга I. – Львів, 2007. – С.903-904].

Шестикласна школа Любарського монастиря, розрахована на 500 учнів, відзначалася з-поміж інших василіанських публічних навчальних закладів тим, що мала дуже хорошу матеріальну базу. Її шкільна бібліотека на той час була однією з найбільших на Волині й нараховувала близько 17 тисяч томів книг на латинській, французькій, німецькій та інших мовах. Серед них, зокрема, була Біблія, що дісталась у спадщину від езуїтської Острозької колегії. Вона була видана в Парижі на 7 мовах: єврейській,

грецькій, латинській, французькій, німецькій, слов'янській і польській. Крім того, гордістю цієї школи був добре обладнаний кабінет фізики, а також ботанічний сад для занять з природознавства з багатою і рідкісною колекцією дерев. Він був створений, за припущенням дослідників, видатним майстром садово-паркового мистецтва Діонісієм Міклером [Єршов В.О., Єршова Л.М. Василіанська школа в Любарі – становлення і занепад // Житомирщина крізь призму століть: Науковий збірник. – Житомир, 1997. – С.40].

Любарська школа мала досить високий рівень професійної підготовки професорського складу. В ній викладало 74 вчителів з 254-х, котрі працювали, крім василіанських, у академічних, піярських, єзуїтських, домініканських, кармелітських, бернардинських, францисканських та протестантських школах. Три чверті викладачів мали педагогічний стаж більше 10 років; у 1825/1826 навчальному році кожен шостий викладач василіанської школи в Любарі мав кандидатський ступінь. Крім того, про значний науковий потенціал викладацького складу цього навчального закладу свідчать досягнення його вихованців, окремі з котрих пізніше стали видатними діячами в галузях мовознавства, педагогіки, історії. Зокрема, учнем василіанської Любарської школи у свій час був Теодор Сероциньський (1789-1857) – автор «Польської граматики», що витримала 26 перевидань упродовж 1839-1889 рр., та монографії «Педагогіка» (1846). Її вихованцем також був Еляш Андрушкевич (1799-1884), котрий згодом написав «Короткий нарис коштулу на Русі» (1883) та «Спогади» в 6 томах (1894). Тут навчалися брати Михал (1811-1864) та Вінцент (1815-1866) Будзинські. Творчість Михала Будзинського розвивалася на поетичній ниві: ним були написані поетична фантазія «Вацлав Жевуський» (1841), збірка «Поезії» (1839) та «Спогади мого життя» (1880). Вінцент Будзинський – автор історичного роману в 2 томах «Ляхи в ІХ столітті» (1843), наукової праці «Декілька спостережень за народну поезію» (1846), численних студій про Адама Міцкевича та інших видатних представників польської культури [Там само. – С.41].

Зрештою, крім студій для василіанського чернецтва та єпархіального духовенства, а також колегій для світської молоді, василіани організовували при монастирях парафіяльні школи, які зазвичай відкривалися там, де не було інших їхніх освітніх осередків. Ці школи були невеликі, загальна кількість учнів у них зазвичай не перевищувала 20. Що стосується навчальної програми, то вона була доволі скромною: дітей навчали читати й писати на руській і польській мовах, основам віри, церковного співу, початкам арифметики та латини.

Наступні поділи Польщі радикальним чином позначилися на Уніатській церкві. Вже після першого з них (1772 р.) вона була поділена між двома імперіями: Габсбургів та Романових. Чин святого Василя Великого розпався на декілька частин, з яких одна (Галицька) відійшла до Австро-Угорщини, а інша – Білоруська – до Росії. Відтак, замість двох василіанських провінцій, Литовської і Польської (Руської), постало вже чотири: Литовська, Польська (Руська), Білоруська та Галицька.

Значні зміни відбулися й у навчально-виховній сфері Речі Посполитої. 1773 р. була створена Комісія національної освіти, яка виникла як реакція на бреве Папи Климента XIV від 21 липня 1773 р. «*Dominus ac Redemptor*» про ліквідацію єзуїтського ордену. Для Речі Посполитої, як зауважує Н.Яковенко, це загрожувало повним крахом шкільництва, оскільки ще з кінця XVI ст. воно майже повністю зосереджувалося саме в руках єзуїтів [Яковенко Н. Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України. – К., 2005. – С.495]. Тож перед Комісією постало завдання реорганізації освітньої роботи та випрацювання її нових засад.

По-перше, були різко зменшені заняття з латини й запроваджено вивчення нових європейських мов: німецької, англійської, французької та італійської. Крім того, до нових навчальних програм Комісії увійшли не практиковані раніше природничо-математичні науки, а також історія та право як окремі дисципліни. Головною ж засадою нової освіти став принцип свободи особистості, а завданням школи – виховання громадянина-патріота без огляду на конфесійну приналежність учнів. Варто наголосити, що одними із найактивніших пропагандистів і дієвих виконавців освітньої реформи Комісії були саме василіани: впродовж 80-х рр. XVIII ст. постала ціла низка їхніх шкіл середнього рівня, серед них – Володимирська, яка отримувала особливо схвальні відгуки про високий рівень викладання. Велику популярність василіанським школам приносили також педагогічні кадри – молоді освічені ченці, часто з європейською освітою [Там само. – С.496-497].

1793 р. відбувся другий поділ Польщі. В «Трактаті, укладеному в Гродно між Її Величності Імператрицею Всеросійською і Його Величності Королем і Яснішою Річчю Посполитою Польськими» від 11-22 червня 1793 р., зокрема йшлося про те, що «Римські обох церковних обрядів католики, які... переходять в підданство Її Імператорської Величності Всеросійської, будуть не лише користуватися у всій імперії Російській повним і вільним відправленням їх закону, ... але... будуть вони залишені в колишньому точно стані спадкових володінь» [Полное собрание законов Российской империи, с 1649 года (далі – ПСЗРИ). – СПб., 1830. - Т. XXIII. - №17.141. – С. 446]. Саме тому імператриця Катерина II підтвердила «за Себе, Спадкоємців і Наступників Своїх залишити цих Римських католиків обох церковних обрядів на вічні часи у спокійній належності переваг, власності і церков, у вільному відправленні їх богослужіння і церковного порядку», а також те, що вона «ніколи не побажає використати права Самодержавства на засудження Римсько-Католицького обох обрядів закону» на землях, які відійшли до Росії [Там само]. Однак відразу після підписання цього документа на нараді вищого православного духовенства від імені імператриці її міністр Пушкін наполягав на необхідності «якнайскоріше і найрішучіше повернути польських уніатів до православної церкви» [Стоколос Н.Г. Конфесійно-етнічні трансформації в Україні (XIX – перша половина XX ст.). – Рівне, 2003. – С. 26].



Документом, який розставив акценти в дійсних пріоритетах російського самодержавства в церковно-релігійній царині Правобережної України, став указ імператриці Катерини II від 22 квітня 1794 р. на ім'я генерал-губернатора Т.І. Тутолміна, де відверто йшлося про викорінення унії й наголошувалося, що «це є найнадійнішим засобом для укріплення народу в одностайності та спокої» [ПСЗРИ. – СПб., 1830. - Т.ХХІІІ. - №17.199. – С.509]. З огляду на це, на генерал-губернатора покладалося завдання «мати пильний нагляд, аби всякий непорядок і неспокій попереджені були, і щоб ніхто з поміщиків, тимчасових власників і чиновників духовних і світських Римського і Уніатського закону не осмілювався робити ні найменшої в тому перешкоди». Як наголошувалося в цьому імператорському указі, будь-яка протидія цій «Богоугодній справі» розглядалася як «непослух» імператорській волі і сприймалася як «кримінальний злочин, що підлягав судові і тягнув за собою секвестр маєтку до закінчення справи» [Там само]. Відтак, царський уряд і вище духовенство Російської православної церкви чітко визначили своє ставлення щодо Уніатської церкви, яка, на їхню думку, була перешкодою на шляху остаточного утвердження влади російського самодержавства на цих теренах. Тому практично із самого початку панування російського царизму на Правобережній Україні він повів цілеспрямовану політику її скасування [Хитровська Ю.В. Громадянсько-політична позиція духовенства Правобережної України наприкінці XVIII – середині XIX ст. (в контексті церковної політики самодержавства) / Автореферат дисертації на здобуття наук. ступеня канд. іст. наук. – К., 2001. – С.11].

Після третього поділу Польщі (1795 р.) вся Правобережна Україна була прилучена до Російської імперії. Царський уряд прагнув не лише територіально, а й духовно-культурно опанувати нею. Одним із вагомих інструментів політики російського самодержавства на цих землях наприкінці XVIII ст. стало утвердження позицій Російської православної церкви. Зміцнюючи своє панування, царизм вдався до тиску на автохтонне населення, спрямованого на обмеження діяльності церковних громад інших християнських віросповідань, насамперед греко-католицького (уніатського), яке за кілька століть вкоренилося на Волині та Поділлі. Головний же удар царату прийшовся на інтелектуальне ядро Уніатської церкви – Чин святого Василя Великого.

1795 р. були ліквідовані уніатські єпархії – Київська митрополіча, Полоцька архієпископська, єпископські Пінська, Луцька та Володимиро-Брестська як непотрібні. Їхні парафіяльні церкви та монастирі були передані білоруському уніатському архієпископу Іраклію Лісовському з повним підпорядкуванням йому духовенства й ліквідацією василіанського орденського керівництва [ПСЗРИ. – СПб., 1830. - Т.ХХІІІ. - №17.384. – С.772]. Загалом 1795 р. Російська православна церква збагатилася 1.010.090 чол. з 1.700 церквами і 1.032 священиками. На кінець правління Катерини II (1796 р.) за рахунок Правобережжя кількість її вірних збільшилася майже на 2 мільйони осіб. Тенденція до скорочення кількісних показників Уніатської

церкви фіксувалася і в наступні роки, внаслідок чого на 1804 р. в Росії нараховувалося 1.398.500 уніатів і 1.388 парафіяльних церков.

Поступово відбувалася й ліквідація уніатських монастирів. За імператорським указом Катерини II від 6 вересня 1795 р., було велено зібрати відомості про їх чисельність та стан і ліквідувати ті з них, «які не займаючись ні освітою юнацтва, ні допомогою німечним і потребуєчим, - є суспільству непотрібні» [Державний архів Волинської області (далі – ДАВО). – Ф.382, Оп.2, Спр.27, Арк.90]. Проведений незабаром перепис уніатських монастирів на Правобережжі зафіксував функціонування 38 чоловічих і 3 жіночих чернечих обителі, 10 з яких було закрито впродовж 1795-1796 рр. Це були Острозький, Загаєцький, Четвертинський Волинської губернії, Шаргородський, Коршовецький, Головчанський, Сатанівський, Кам'янець-Подільський Подільської губернії та Бялловський і Гранівський Київської губернії [Білик В. Закриття василіанських монастирів на Правобережній Україні після її входження до складу Російської імперії (к. XVIII – I тр. XIX ст.) // Минуле і сучасне Волині та Полісся: Володимир-Волинський в історії України та Волині: Збірник наукових праць. – Луцьк, 2004. – С.415]. Зрозуміло, що з припиненням існування цих монастирів руйнувалися й ті освітні осередки, які були там.

Тенденція до поступового послаблення позицій Уніатської церкви, зокрема втрати нею значної кількості василіанських монастирів, спостерігалася і в роки правління імператора Павла I (1796-1801). Його указом від 30 грудня 1797 р. на ім'я кам'янець-подільського генерал-губернатора Беклешева було наказано активізувати розпочате ще Катериною II скорочення василіанських монастирів та відповідне розселення уніатських ченців [ДАВО. – Ф.382, Оп.2, Спр.27, Арк.90 зв.]. 1800 р. була проведена їх чергова візитація. Про її результати у Волинській губернії довідуємося з листа губернського очільника графа І.В.Гудовича до Луцького «уніатських церков Єпископа і Кавалера» Левинського від 13 квітня 1800 р. [ДАВО. – Ф.382, Оп.2, Спр.27, Арк.90-95]. У ньому зокрема йдеться про те, що Волинським губернським правлінням було зафіксовано існування в губернії 22 чоловічих і 4 жіночих уніатських чернечих обителі [ДАВО. – Ф.382, Оп.2, Спр.27, Арк.92 зв.]. У зв'язку з цим Гудович писав: «...26 монастирів мати в одній губернії, де самих уніатських парафій мало, зовсім неспіврозмірно або мало невідповідно і непристойно для двох або трьох ченців мати особливий монастир, тому що їм і не можливо зайнятися, як обов'язок вимагає, ні богослужінням, ні освітою юнацтва, ні допомогою німечним і ніякими іншими богоугодними і корисними суспільству заняттями» [ДАВО. – Ф.382, Оп.2, Спр.27, Арк.93 зв.].

Загроза ліквідації уніатських монастирів, 11 з яких лише у Волинській губернії підпадали під категорію «зайвих», спонукала василіанське керівництво шукати оптимального виходу з цієї складної ситуації. Запропонував його Тадеуш Чацький – візитатор (інспектор) шкіл Волинської, Подільської та Київської губерній, що входили до складу Віленського

навчального округу, опікуном якого у 1803 р. став князь Адам Чарторийський [Даниляк П.Г. Тадеуш Чацький та його роль у розвитку освіти на Правобережній Україні // Український історичний журнал. – 2009. – №2. – С.51-66]. Він полягав у наступному: перетворити василіанський орден із «суто чернечого» на виховний. Ця ідея підкріплялася обіцянкою отримати від російського уряду не лише гарантії щодо збереження цілісності й недоторканості всіх василіанських монастирів, а й дозвіл на відновлення орденського самоврядування. Отримавши на це згоду василіан, А.Чарторийський 1806 р. звернувся до Олександра І з клопотанням, аби ЧСВВ був визнаний як «виконавчий орден», а його фондуші вважалися «загальною навчальною орденською власністю», яка назавжди має залишатись у володінні ченців. Зрештою, ці пропозиції А.Чарторийського хоча й отримали 1807 р. «височайше схвалення», однак втілені в життя не були [Батюшков П.М. Волинь. Історичні долі південно-західного краю. – Дніпропетровськ, 2004. – С.280-281, 284-285]. Наголосимо, що плідна навчально-виховна діяльність василіан стала підґрунтям не тільки для такого задуму очільників навчальних установ на Правобережжі, а й була підставою для клопотань окремих громадських діячів краю до Міністерства духовних справ і народної освіти про збереження освітніх закладів ЧСВВ [Сейко Н.А. Добродійність поляків у сфері освіти України (XIX – поч. XX ст.). Київський учбовий округ. – Житомир, 2007. – С.69].

Нова хвиля наступу російського самодержавства на василіанські монастирі розпочалася 1831 р. За участь у польському повстанні відразу були закриті чернечі обителі в Почаєві та Овручі, а до 1835 р. було закрито ще 10 монастирів ЧСВВ, зокрема Піддубецький, Дубенський, Мильчанський, Гошанський, Луцький та Білостоцький Волинської губернії [Білик В. Закриття василіанських монастирів на Правобережній Україні після її входження до складу Російської імперії (к. XVIII – I тр. XIX ст.) // Минуле і сучасне Волині та Полісся: Володимир-Волинський в історії України та Волині: Збірник наукових праць. – Луцьк, 2004. – С.416]. Водночас були ліквідовані й всі «польські» навчальні заклади, які поширювали «ворожі настрої щодо Росії», у тому числі й Барська василіанська школа, адже багато її вихованців взяли активну участь у повстанні. 1839 р. були закриті останні василіанські монастирі. Відтак, нищилася вся та система освітньо-виховної роботи, яка була пов'язана з ними.

Водночас із посиленням тиску на Уніатську церкву, російський уряд здійснював певні заходи з налагодження духовно-освітньої сфери Православної церкви, яка могла б замінити та перебрати на себе функції скасованої. Так, указом Синоду від 12 липня 1795 р. на Волині в м. Острог була заснована православна єпархіальна семінарія, відкрита 14 травня 1796 р. Вона розміщувалася в будівлях колишнього уніатського Преображенського монастиря [Жилюк С.І. Російська православна церква на Волині (1793-1917 рр.). – Житомир, 1996. – С.24]. Архімандрит Варлаам (Шишацький), помічник архієпископа Віктора (Садковського) у справах впорядкування

православних єпархій на новоприєднаних від Польщі землях, з метою наповнення цієї семінарії учнями, розпорядився відібрати до неї дітей священо- та церковнослужителів православного віросповідання з василіанських шкіл Овруцького, Любарського, Межирицького та Острозького уніатських монастирів. Окремі вихованці цих шкіл були направлені єпархіальним керівництвом до Київської академії для підготовки на учителів семінарії. Для успішного виконання поставлених завдань консисторія Волинської єпархії неодноразово видавала розпорядження про неухильне виконання постанов про направлення до семінарії дітей священників віком 7-15 років, а згодом – 10-13 років. У випадку відсутності на навчанні в семінарії певного учня, консисторія використовувала різні методи тиску на батьків-священиків, зокрема не допускала їх до виконання обов'язків на парафії [Батюшков П.М. Волинь. Історичні долі південно-західного краю. – Дніпропетровськ, 2004. – С.261].

Одним із виявів прагнення російського самодержавства реорганізувати православну духовну освіту в імперії і впорядкувати її, став указ імператора Олександра I «Про удосконалення духовних училищ...» від 26 червня 1808 р. [ПСЗРИ. – СПб., 1830. – Т.XXX. - №23.122. – С.368-396]. У ньому, зокрема, зазначалося, що духовні училища «довгий час існували без будь-якого майже загального нагляду і однакового порядку», а тому «не отримали ще ні загального систематичного впорядкування, ні повного уставу, ні точного зв'язку їх управління з академіями» [Там само. – С.372]. Аналізуючи стан викладання в цих установах, новостворена Комісія Духовних училищ звернула увагу на домінуюче місце латинської мови в навчанні, внаслідок чого «вивчення мов слов'янських і еллінських, для нашої Церкви необхідних, мало по малу слабшало, і нині, при всіх стараннях до відновлення його, ...не у всіх семінаріях знаходиться в належній силі і дії» [Там само]. Саме тому «вивчення давніх мов, і найбільше грецької і латинської, ґрунтовні знання мови слов'янської і слов'яно-російської, студіювання стародавньої історії і особливо священної і церковної, вивчення кращих зразків духовної словесності, і насамкінець вчення богословське» мало стати пріоритетним напрямом навчання і викладання у православних духовних училищах Російської імперії, керівництво якими покладалося на Комісію Духовних училищ «як загального центру» [Там само. – С.373]. Відтак, структура духовних навчальних закладів виглядала наступним чином: в академіях передбачалося здобуття вищої духовної освіти; семінарії, за задумом уряду і Синоду, «дадуть академіям вихованців», а також «Церкві служителів»; повітові училища мали допомогти «батькам ...наставляти дітей в знаннях»; парафіяльні ж училища «розповсюдять галузі однакового і методичного навчання, і розсіяне нині... юнацтво зберуть і з'єднають під загальний і однаковий нагляд» [Там само. – С.374].

Однак відкриття православних духовних закладів на Правобережній Україні, викладачами у яких спочатку, тобто в кінці XVIII – на початку XIX ст. працювали переважно випускники василіанських шкіл, лише частково

забезпечило належний професійний рівень православного парафіяльного духовенства в регіоні. Основна ж маса рядових священнослужителів мала досить низький рівень підготовки. Так, навіть у середині XIX ст., за даними духовної консисторії, в Київській єпархії 242 з 1252 парафіяльних православних священників (тобто кожен п'ятий) не мали ніякої освіти [Крижанівський О.П. Церква у соціально-економічному розвитку Правобережної України (XVIII – перша половина XIX ст.). – К., 1991. – С.24].

**Висновки.** Отже, одним із основних напрямів діяльності ЧСВВ на теренах Правобережжя була освітньо-виховна робота, яка за рівнем організації та викладання посідала вагоме місце серед інших, зокрема римокатолицьких (єзуїтських та піарських) освітніх закладів у регіоні, а в деяких моментах навіть перевершувала їх. Упродовж першої половини XVII – другої половини XVIII ст. зусиллями ЧСВВ була створена багатокomпонентна мережа освітніх осередків: новіціатів, духовних семінарій, публічних шкіл (колегій) для молоді, парафіяльних шкіл. До вартісних набутків навчально-виховної діяльності ЧСВВ можна віднести доступність його освітніх закладів для представників різних верств населення Правобережжя, без різниці їх етнічної та конфесійної приналежності. Її заслугою було те, що вона виплекала плеяду талановитих науковців.

Трансформації Уніатської церкви та ЧСВВ, пов'язані з геополітичними процесами на теренах Правобережжя внаслідок трьох поділів Польщі (1772, 1793, 1795), а саме: помітне скорочення уніатської парафіяльної мережі, перерозподіл та скорочення єпархій, радикальне зменшення чисельності віруючих, духовенства та чернечих осередків, негативно позначилися на діяльності василіанських освітніх закладів та їхньому культурно-виховному впливі на автохтонне населення.

Осередки василіанського шкільництва, що орієнтувалися на кращі взірці європейської організації та забезпечення освіти, за умов поступового ослаблення Уніатської церкви, а згодом її ліквідації, були замінені російським самодержавством на православно-синодальні. Вивчення грецької і церковнослов'янської мов, священної історії та богослов'я як пріоритетний напрям навчання в православних духовних училищах Російської імперії не могло в повній мірі компенсувати інтелектуальний потенціал василіанського шкільництва.

## А н о т а ц і ї

**У статті Руслани Шеретюк** досліджено основні вектори освітньо-виховної діяльності Чину святого Василя Великого (ЧСВВ), вплив на неї геополітичних трансформацій, пов'язаних з поділами Польщі, з'ясовано причини, механізми та наслідки поступової ліквідації василіанських освітніх осередків.

**Ключові слова:** Уніатська церква, Чин святого Василя Великого, василіани, василіанські студії, новіціати, новіції (новіки), семінарії, колегії, парафіяльні школи.

В статье Р. Шеретюк «Достояния Чина святого Василия Великого в образовательно-воспитательной отрасли и отношение к ним российского самодержавия в конце XVIII – первой трети XIX в.» исследовано основные векторы образовательно-воспитательной деятельности Чина святого Василия Великого (ЧСВВ), влияние на нее геополитических трансформаций, связанных с разделами Польши, раскрыты причины, механизмы и последствия постепенной ликвидации василианских образовательных центров.

**Ключевые слова:** Униатская церковь, Чин святого Василия Великого, василиане, василианские студии, новициаты, новици (новики), семинарии, коллегии, приходские школы.

**Ruslana Sheretyuk: The possessions of the rank of Saint Vasyliy the Great in the educational sphere and the attitude of Russian autocracy to them at the end of 18<sup>th</sup> century – the first of the third part of the 19<sup>th</sup> century.**

The article under the title «The possessions of the rank of Saint Vasyliy the Great in the educational sphere and the attitude of Russian autocracy to them at the end of 18<sup>th</sup> century – the first of the third part of the 19<sup>th</sup> century» written by Ruslana Sheretyuk examined the main vectors of educational activity of the rank of Saint Vasyliy the Great and the effect of geopolitical transformations which are connected with the allotment of Poland on it; cleared up the reasons, the works and the results of gradual elimination of Vasylian educational centres.

**Keywords:** the Uniat Church, the rank of Saint Vasyliy the Great, Vasylians, Vasylian schools, noveltists, novelties, seminaries, collegias, parish churches.

*О.Буравський* \* (м. Житомир)

УДК 284 ( 477. 43) “17/19”

## **РИМО-КАТОЛИЦЬКЕ ДУХОВЕНСТВО ПРАВОБЕРЕЖНОЇ УКРАЇНИ В УМОВАХ РЕПРЕСИВНОЇ ПОЛІТИКИ РОСІЙСЬКОГО САМОДЕРЖАВСТВА в 30-х рр. XIX ст.**

*Постановка наукової проблеми та її значення.* Важливим питанням сучасної історії України є роль і місце різних конфесій у суспільно-політичному житті регіонів. У цьому контексті науковий інтерес має проблема участі римо-католицького духовенства в польському національно-визвольному русі на Правобережній Україні в 30-х роках XIX ст.

*Аналіз останніх досліджень із цієї проблеми.* Участь правобережного римо-католицького духовенства в польському національно-визвольному русі в 30-х рр. XIX ст. знайшла своє відображення в працях українських та зарубіжних науковців. У дослідженнях Г.Марахова [Марахов Г.И. Социально-политическая борьба на Украине 20-40-е годы XIX века. – К.,

---

\* Буравський О.А. – кандидат історичних наук, доцент кафедри всесвітньої історії Житомирського державного університету імені Івана Франка.

1979], Л.Баженова [Баженев Л.В. Восстание 1830–1831 гг. на Правобережной Украине: дис. ... канд. ист. наук. – К., 1973.], Ю.Хитровської [Хитровська Ю.В. Громадянсько-політична позиція духовенства Правобережної України наприкінці XVIII – середині XIX ст. (в контексті церковної політики самодержавства): дис. ... канд. ист. наук. - К., 2001] фрагментарно розкрито роль римо-католицького духовенства в польських таємних організаціях на Правобережній Україні. У польській історіографії заслуговує на увагу праця Б. Лопушанського [Bolesław Łopuszański. Stowarzyszenie ludu polskiego (1835-1841) – Geneza i dzieje. – Wydawnictwo literackie Kraków, 1975], в якій висвітлено діяльність правобережних римо-католицьких священників у “Товаристві польського народу” та “Колі студентському”.

У статті зроблено спробу простежити репресивну політику російського самодержавства щодо РКЦ, участь римо-католицького кліру в польських конспіративних організаціях на Правобережній Україні в 30-х рр. XIX ст. на основі документів Державного архіву Російської Федерації та Центрального державного історичного архіву України у м. Києві.

**Основний зміст статті.** Після придушення польського повстання 1830-1831 рр. Микола I вирішив покарати його учасників. Найпершими кроками в цьому напрямку була низка законодавчих актів, дискримінаційних стосовно Римо-Католицької Церкви: указ від 10 червня 1830 р. “Про заборону особам греко-російського та уніатського віросповідання наймитувати при католицьких монастирях”, який змусив римо-католицьке духовенство здавати свої маєтки в оренду світським особам [Бовуа Д. Шляхтич, кріпак і ревізор. Польська шляхта між царизмом та українськими масами (1834–1863). – К., 1996. – С. 303]; указ від 15 червня 1830 р. “Про заходи для запобігання самостійних від’їздів римо-католицьких ченців із Росії в Царство Польське; указ від 10 вересня 1830 р. “Про заборону духовенству римо-католицького віросповідання наvertати осіб православного віросповідання у свою віру” [Хитровська Ю.В. – Вказ. праця. – С. 166].

Акції царизму були спрямовані на закриття тих римо-католицьких монастирів, ченці яких брали участь у збройному виступі. Ще під час повстання на Правобережній Україні були закриті Овруцький, Летичівський домініканські та Дубровицький піарський монастирі. Маєток останнього – Стрільський ключ у Рівненському повіті (1103 душі) й капітали (1000 червінців і 9039 руб. сріблом) – передавався в державну казну [Центральний державний історичний архів України у м. Києві (далі – ЦДІАК України). – Ф. 442. – Оп. 64. – Од. зб. 166 а. – Ч. 2. – арк. 412].

Важливе місце в розробці політичних заходів самодержавства належало Комітету в справах Західних губерній, створеного 14 вересня 1831 р. за вказівкою Миколи I. Його очолив виходець із України князь В.П. Кочубей [Крижанівський О.П. Церква у соціально-економічному розвитку Правобережної України (XVIII – перша половина XIX ст.). – К., 1991. – С. 92-

98]. 3 грудня 1831 р. Комітет затвердив правила конфіскації майна католицьких монастирів. Було визначено три категорії орденів, монастирське майно яких підлягало конфіскації: 1) релігійні ордени, які взяли участь у повстанні; 2) ордени, які мали кріпаків-некатоликів; 3) ордени, монастирі яких не мали мінімальної, встановленої канонічними правилами кількості ченців [Бовуа Д. – Вказ. праця. – С. 299].

19 липня 1832 р. був опублікований царський указ “Про закриття деяких римо-католицьких монастирів”. Обґрунтовуючи цей захід, уряд посилався на буллу папи Бенедикта XIV від 1744 р., в якій доручалося греко-уніатському митрополиту ліквідувати всі некомплектні монастирі (тобто ті, в яких було менше восьми ченців). У буллі роз’яснювалося, що чимало польських монастирів перебувають у надзвичайній скруті, ледве мають можливість утримувати двох або трьох монахів. Такі монастирі, згідно з канонічними правилами, потрібно об’єднувати, у них мало бути 10 або навіть 8 монахів [Государственный архив Российской Федерации (далее – ГАРФ). - Ф. 109. – 1-я экспедиция. – Оп. 7. – Ед. хр. 384. – Л. 26]. На Правобережній Україні до 1830 р. було чимало римо-католицьких монастирів, в яких перебувало всього по 2-3 монахи. Тому Римська курія не заперечувала цій акції, а навпаки публічно схвалювала дії російського уряду, вказуючи на їх користь для Римо-Католицької Церкви [Крижанівський О.П. – Вказ. праця. – С. 95].

Указом від 19 липня 1832 р. також передбачалося: 1) ліквідувати ті некомплектні монастирі, які знаходилися серед населення переважно православного та уніатського віросповідань; 2) монахів із ліквідованих монастирів перевести в обитель ордену, до якого вони належали; 3) закриті монастирі з дозволу міністра внутрішніх справ перетворити у приходські (православні – прим. автора) церкви, а їхні нерухомі маєтки та іншу власність (фільварки, орну землю, луки, лісові угіддя, поселення з селянами та капітали) передати в управління казни для того, щоб ці доходи були спрямовані на відкриття приходських училищ; 4) будинки монастирів, за винятком приміщення для православних священників, передати до загальнокорисних установ, залишивши в кожній єпархії один монастир для утримання пристарілих та хворих священників; 5) у зв’язку з посиленням нагляду за чернечим духовенством передати всю повноту влади над монастирями єпархіальним єпископам, покласти на них відповідальність за управлінням фондами тих монастирів, які не були закриті [ГАРФ. – Ф. 109. – 1-я экспедиция. – Оп. 7. – Ед. хр. 384. – Л. 27-30]. Отже, вищезазначеним указом істотно обмежувалася власність чернечого римо-католицького духовенства, помітно скорочувалася чисельність монастирів, значно збільшувалася кількість православних церков та приходських училищ, що забезпечувало домінування Православної церкви на Правобережній Україні. У західних губерніях було закрито 191 із 305 раніше діючих католицьких та уніатських монастирів. Майже третина з них (61) припадала на Правобережжя: на Волині – 35, Поділлі – 19, Київщині – 7



монастирів. Залишалися діючими 25 монастирів (у Волинській губернії – 18, у Подільській – 5, у Київській – 2) [ЦДІАК України. – Ф. 442. – Оп. 64. – Од. зб. 166 а. – Ч. 2. – арк. 412]. Державна казна поповнилася монастирськими капіталами на суму 1 млн. 106 тис. 765 руб. сріблом. У маєтках монастирів, які передбачалося закрити в західних губерніях, налічувалося 13098 ревських душ кріпаків [ГАРФ. – Ф. 109. – 1-я експедиція. – Оп. 7. – Ед. хр. 384. – Л. 29]. На Правобережній Україні в державну казну перейшли маєтки зі 4317 ревськими душами селян, а саме: на Волині – 2339, на Поділлі – 1251, на Київщині – 727 душ [ЦДІАК України. – Ф. 442 – Оп. 1. – Од. зб. 3621. – Арк. 2-5].

Костьоли закритих монастирів (тринітарських, домініканських, капуцинських, францисканських, августинських, маріанських, бернардинських, кармелітських, реформатських) зусиллями органів місцевої влади передавалися Православній церкві [Крижанівський О.П., Плохій С.М. Історія церкви та релігійної думки в Україні: Навч. посібник: У 3 кн. – Кн. 3. Кінець XVI – середина XIX століття. – К., 1994. – С. 224].

У 1833 р. на Поділлі були закриті монастирі: домініканські – в Кременці, Смотричі, Шаровці, Вінниці, Барі, Тульчині, Сокольці, Солобковцях і Тиврові; домініканський жіночий – в Кременці; францисканський, кармелітський – в Купині; тринітарський – в Браїлові; бернардинські – в Ярмолинцях, Дунаївцях, Куні та Збрижі, тринітарський – в Кам'янці (1842 р.), домініканський – в Морафі (1850 р.). На Волині були ліквідовані Шумський францисканський монастир (1831 р.), Старокостянтинівський домініканський (1833 р.), Городищенський і Вишневецький кармелітські (1832, 1833 рр.) [Хитровська Ю.В. – Вказ. праця. – С. 167-168]. На деякий час були закриті навіть духовні училища та відмінені католицькі свята Тіла Христового, Непорочного Зачаття, Йосафата [Історія релігій в Україні: У 10 т. // Редкол.: А.Колодний (голова) та ін. – Т.4. Католицизм // За ред. П. Яроцького. – К.: Світ знань, 2001. – С. 105]. Такі репресивні заходи викликали обурення римо-католицького духовенства. Київський, подільський і волинський генерал-губернатор В. Левашов 7 квітня 1833 р. надіслав шефу жандармів О. Бенкендорфу секретне відношення за № 593, в якому подільський губернатор доповідав йому, що 18 березня 1833 р. у вірменському костьолі м. Кам'янець-Подільська ксьондз Замбрицький у проповіді різко засуджував політику самодержавства, назвавши її варварською, спрямованою на знищення монастирів, на пониження віри католиків. Він говорив про свободу, яка рано чи пізно прийде, про революцію (польське повстання 1830-1831 рр. – прим. автора), що вже пустила коріння свободи. На вимогу генерал-губернатора, за погодженням міністра внутрішніх справ, було прийнято рішення: тексти виголошуваних проповідей римо-католицьких священиків віддавати цензурному перегляду [ГАРФ. – Ф. 109. – 1-я експедиція. – Оп. 7. – Ед. хр. 384. – Л. 51, 54, 55].

Після заборони монастирям тримати православну прислугу аналогічного обмеження зазнало й біле духовенство (1836 р.), а в 1841 р. були

позбавлені маєтків єпископат і монастирі. Селян, які перебували під владою католицького духовенства, зараховували до розряду казенних. Навіть монахи були переведені на державне утримання. У 1843 р. прийнято рішення про передачу в казну маєтків парафіяльних церков. Внаслідок цих реформ Римо-Католицька Церква позбавлялась права на володіння 40 тис. селян-кріпаків [Історія релігій в Україні: У 10-ти т. // Редкол.: А.Колодний (голова) та ін. – Т.4. Католицизм // За ред. П. Яроцького. – К., 2001. – С. 105].

Незважаючи на урядові репресії, польські патріоти не припиняли боротьби за визволення Польщі. Основною формою стає діяльність конспіративних організацій. У лютому 1835 р. у Кракові виникла таємна організація “Товариство польського народу”, яка ставила перед собою головну мету – домогтися незалежності Польщі [Марахов Г.И. – Вказ. праця. – С. 87]. У серпні 1835 р. її діяльність була поширена в Галичині, зокрема в Перемишлі, Самборі, Санокі, Станіславі, Злочеві. Членом Товариства Каспаром Цеглевичем написана “Вказівка для вчителів руського народу”, в якій зацентровано на обмеженій національній самосвідомості українського селянина. Польський історик Болеслав Лопушанський зазначав: “Хоч ця свідомість, мабуть, існувала, але не так ясно була виражена, як в освічених верств” [Bolesław Łopuszański. Stowarzyszenie ludu polskiego (1835-1841) – Geneza i dzieje. – Wydawnictwo literackie Kraków, 1975. – S. 164].

Поряд з “Товариством польського народу” на Правобережжі діяла польська патріотична організація “Коло руське”. Її члени підтримували гасла таємної організації “Молода Польща”, заснованої в Берні 1834 р. Вона взяла курс на підготовку нового повстання за визволення Польщі. Провідну роль у ній відігравав видатний польський історик та патріотичний діяч І. Лелевель, який доручив підготовку польського повстання в Литві, Білорусії та Україні Шимону Конарському – учаснику повстання 1830-1831 рр. Ця організація в своїй програмі, під впливом масонської ідеології, висунула лозунги: 1) рівність націй і релігій; 2) свобода, рівність і братерство народів; 3) республіканський лад; 4) участь у законодавстві всіх громадян тощо. Соціальні реформи мали бути здійснені після визволення Польщі [Марахов Г.И. – Вказ. праця. – С. 88]. Потрібно зазначити, що Шимон Конарський створив на теренах Західного краю сітку підпільних організацій, в яких взяли участь близько 3 тис. польських патріотів. Мав він також зв'язки із російськими революційними колами. За спеціальним розпорядженням Миколи I, розпочалося справжнє полювання на Конарського, яке закінчилося його арештом у травні 1838 р. До того часу було розгромлено декілька таємних польських організацій у Варшаві, Києві та на Волині. У справі про “конарщину” було притягнуто до суду 215 чоловік. Конарський засуджений до розстрілу, інші – до каторжних робіт, ув'язнення у фортеці, заслання, віддані в солдати [Павлов В.А. Польская политическая ссылка в Казанской губернии во второй половине XIX века. : дис. канд. ист. наук. – Чебоксары, 2004. – 178 с. – Приложение 131 с. – С. 55].

Відзначимо, що вищезазначені товариства були досить релігійними: в них брали участь римо-католицькі священики.

Одим із головних діячів на Волині був настоятель костьолу містечка Локач ксьондз Нарцис Яржина [Bolesław Łopuszański. *Stowarzyszenie ludu polskiego (1835-1841) – Geneza i dzieje.* – Wydawnictwo literackie Kraków, 1975. – S. 256]. Він, син дворянина Волинської губернії, отримав духовну освіту в головній семінарії при Віленському університеті. Після його закриття (1831 р.) повернувся в Луцьку єпархію і був висвячений у священики у Володимирському повіті. У 1836 р. у брата Леопольда Яржини, колишнього секретаря Володимирського повіту, познайомився з емісаром Шимоном Конарським, під псевдонімом Януш, який вразив його своєю промовою. Ксьондз, склавши присягу, був прийнятий Конарським у таємне філократичне “Товариство польського народу” [ГАРФ. – Ф. 109. – 1-я експедиція. – Оп. 11. – Ед. хр. 76. – Ч. 27. – Л. 1]. Спершу Яржина виконував доручення Конарського з ведення таємної кореспонденції [ЦДІАК України. – Ф. 470. – Оп. 1. – Од. зб. 198. – Арк. 14]. Згодом емісар познайомив його з Каспаром Мошковським – керівником таємного товариства “Віра, надія й любов”, який прибув у Володимирський повіт для організації дій товариства. К. Мошковський доручив йому встановити контакти з луцьким духовенством. Щоб виконати це доручення, Яржина почав відвідувати духовні семінарії в Луцьку, Клевані та Олиці, де розповсюджував нелегальну літературу. Мошковський і Яржина втягнули в “Товариство польського народу” віце-ректора духовної семінарії в м. Луцьку Кароля Гааса, який чимало зробив для поширення патріотичних ідей серед римо-католицьких священиків [Bolesław Łopuszański. *Stowarzyszenie ludu polskiego (1835-1841) – Geneza i dzieje.* – Wydawnictwo literackie Kraków, 1975. – S. 256]. Разом з Гаасом вони прийняли до товариства кліриків із Луцької семінарії Ієроніма Саковича та Івана Мрозовського [ГАРФ. – Ф. 109. – 1-я експедиція. – Оп. 11. – Ед. хр. 76. – Ч. 27. – Л. 2]. Ш. Конарський у 1836 р. у с. Бутейки переконав вступити до організації ксьондза Тибурція Павловського, який ще в 1832 р. у м. Рівному оголосив себе довіреною особою Юрія Двірницького. Він розповсюдив 20 примірників твору під назвою “Повстання Двірницького на Волині”. Т. Павловський взяв на себе обов’язок проводити патріотичну агітацію серед місцевих шляхтичів [ЦДІАК України. – Ф. 470. – Оп. 1. – Од. зб. 121. – Арк. 3]. Значну роль у патріотичному русі на теренах Волині відігравав також настоятель костьолу в містечку Колки, що поблизу Луцька, ксьондз Юліан Зелінський. Він налагодив таємні контакти із ксьондзами К.Шалевічем, Б.Адаловічем, Т.Павловським, П.Грабовським, Г.Плоновським, Ю.Єрмоловичем та іншими, які поширювали паріотичні ідеї в краї [Bolesław Łopuszański. *Stowarzyszenie ludu polskiego (1835-1841) – Geneza i dzieje.* – Wydawnictwo literackie Kraków, 1975. – S. 256-257]. У зверненні до російського народу, написаному ксьондзом Слоневським, окреслювалися майбутні відносини з російським народом: “Ми не хочемо вічного розбрату

з Росією, бо бідний російський народ є також мученик своїх царів. Ми хочемо вічної розлуки з царями” [Там само. – С. 236]. Протягом 1838-1839 рр. “Товариство польського народу” було розкрито, поліція заарештувала ряд його членів, і, зрештою, воно припинило діяльність.

Варто зазначити, що в поглядах Нарциса Яржини прослідковувався вплив масонської ідеології. Це видно із матеріалів допитів І. Мрозовського й самого Нарциса Яржини. За свідченнями І. Мрозовського, Нарцис Яржина заперечував окремі догмати й ритуали римо-католицької церкви, зокрема пропонував скасувати “довгі молитви, бо вони – вигадка ксьондзів”. Він твердив, що “целібат запроваджено папою, а не Ісусом” [ЦДІАК України. – Ф. 470. – Оп. 1. – Од. зб. 97. – Арк. 9]. Ксьондз виступав за ліквідацію відмінностей між католицькою та православною церквою, зазначаючи, що “в релігії ніякої різниці не повинно бути, необхідно навчати, що польська й російська віра те ж саме...”, вважав, що “ксьондзи повинні проповідувати істину, справедливість, мають докласти зусиль, щоб виправити моральність людей...” [Марахов Г.И. – Вказ. праця. – С. 92-93]. Під впливом Шимона Конарського, Яржина поділяв ідею братерства слов'янських народів: “Неохідно ліквідувати ту релігійну ненависть, завдяки якій два братерських народи розділені. Кожний народ має любити свою вітчизну, і коли буде покінчено з релігійними забобонами, тоді зникне все зло між ними” [ЦДІАК України. – Ф. 470. – Оп. 1. – Од. зб. 97. – Арк. 9зв.].

Під час допитів лише Нарцис Яржина зізнався у своїй участі в “Товаристві польського народу”. Інші ж – не визнавали свого членства в цій організації й в усьому звинувачували ксьондза Яржину, який, за їхніми словами, “намагався втягнути їх в таємне товариство” [Там само. – Од. зб. 198. – Арк. 14]. К. Гаас, доводячи свою “благонадійність”, свідчив, що не міг вступити в таємне товариство через свої релігійні переконання, адже “будь-яка влада від Бога, й хто опирається їй, самому Богу опирається” [Там само. – Од. зб. – 37. – арк. 11]. Ксьондз Т. Павловський просив у царського уряду прощення: “Я навколішках благаю Його Імператорську Величність помилувати мене...” [Там само. – Од. зб. 121. – Арк. 11].

За вироком військового суду Н. Яржина був засуджений до смертної кари, але за конформацією київського генерал-губернатора в 1839 р. його зарахували до 2-го розряду злочинців з позбавленням дворянства та духовного сану й вислали на каторжні роботи строком на 20 років [ГАРФ. – Ф. 109. – 1-я експедиція. – Оп. 11. – Ед. хр. 76. – Ч. 27. – Л. 9]. Відбував він каторгу в Східному Сибірі (Іркутська губернія). 31 серпня 1857 р. начальник Іркутської губернії повідомив, що Нарцис Яржина звільнений і виїхав із Сибіру до Житомира. 16 вересня 1857 р. волинський віце-губернатор інформував шефа жандармів, що колишньому ксьондзу за повелінням імператора було дозволено повернутися на батьківщину (Волинську губернію – прим. автора) [Там же. – Л. 47-48)]. Зелінський та Гаас також були позбавлені громадянських прав і духовного сану й вислані в Сибір на каторжні роботи строком на 20 років, з конфіскацією майна. Сакович та

Мрозовський були позбавлені громадянських прав і віддані в солдати в Кавказький корпус, з конфіскацією майна [Хитровська Ю.В. – Вказ. праця. – С. 124-125].

В грудні 1835 р. серед студентів-поляків Київського університету св.Володимира започаткована патріотична організація “Коло студентське”, яка ідеологічно була пов’язана з “Товариством польського народу”. В організації брала участь як польська, так і українська молодь. Керівником “Кола студентського” був ксьондз Владислав Гордон [Bolesław Łopuszański. Stowarzyszenie ludu polskiego (1835-1841) – Geneza i dzieje. – Wydawnictwo literackie Kraków, 1975. – S. 258-259]. Окрім нього, головну роль в організації відігравав ксьондз Томаш Морозовський. Йому активно допомагали Станіслав Віницький, Антоній Янішевський, Арістарх Сосновський та ін. Восени 1837 р. відбувся перший відкритий виступ “Кола студентського” проти самодержавства. На стінах університету розвішано віршовані пасквілі на адресу царя Миколи I, що завітав до Києва. В акції протесту звинувачені і заарештовані студенти-поляки Юліан Буяльський, Павло Богданович та Станіслав Рутковський. Ксьондз Гордон спочатку переховувався від переслідування поліції в околицях Києва, а згодом втік до Франції. Діяльність організації була такою значною, що на початку 1839 р. 35 її представників було ув’язнено, частину відправлено на заслання. 17 березня 1839 р. Київський університет св. Володимира за розпорядженням імператора Миколи I був закритий [Там само. – S. 260-261].

Серед прізвищ римо-католицьких священників “конарщиків”, засланих у Східний Сибір, були ксьондзи із Правобережної України: Нарцис Яржина, Кароль Гаас, Томаш Морозовський, Юліан Зелінський, Тибурцій Павловський та ін. [Новински Ф. Польская политическая ссылка в Восточной Сибири 1831-1862 гг.: дис... д-ра ист. наук. –М., 1991.– С. 344].

Відомою особистістю із групи “конарщиків” був Т. Павловський. У 1845 р. він звернувся до місцевої влади з проханням залишитися настоятелем Нерченського костюлу, але одержав відмову. Однак, він виконував обов’язки особистого капелана декабриста М.С. Луніна [Там само. – С. 345].

**Висновок.** Отже, після поразки польського повстання 1830-1831 рр. царський уряд видав низку дискримінаційних щодо Римо-Католицької Церкви законодавчих актів, згідно з якими костюли закритих монастирів передавалися Православній церкві.

Римо-католицькі священники взяли активну участь у боротьбі за відродження Речі Посполитої, зокрема в польських таємних організаціях, які діяли в 30-х рр. XIX ст. на Правобережній Україні. Польська шляхта та римо-католицьке духовенство збиралися з новими силами, щоб знову підняти повстання за відновлення власної державності.

### А н о т а ц і ї

У статті Буравського О.А. “Римо-католицьке духовенство Правобережної України в умовах репресивної політики російського самодержавства в 30-х рр. ХІХ ст.” на основі архівних документів проаналізовано участь римо-католицького духовенства в польському національно-визвольному русі в умовах репресивної політики російського самодержавства на Правобережній Україні в 30-х роках ХІХ ст.

*Ключові слова:* римо-католицьке духовенство, Правобережна Україна, польський національно-визвольний рух, російське самодержавство.

В статье Буравского А.А. “Римско-католическое духовенство Правобережной Украины в условиях репрессивной политики российского самодержавия в 30-х гг. ХІХ в.” на основе архивных документов проанализировано участие римско-католического духовенства в польском национально-освободительном движении в условиях репрессивной политики российского самодержавия на Правобережной Украине в 30-х гг. ХІХ в.

*Ключевые слова:* римско-католическое духовенство, Правобережная Украина, польское национально-освободительное движение, российское самодержавие.

In the article of Buravskiy O.A. “The Roman Catholic Clergy of the Right-Bank Ukraine in the Repressive Policy of Russian Autocracy *in the 30s XIX<sup>th</sup> century*” on the basis of the archive documents the article analyses the participation of the Roman Catholic clergy of the Right-Bank Ukraine in the Polish national liberation movement in the context of Russian autocracy repressive policy in the 30s of the ХІХth century.

*Key words:* Roman Catholic clergy, the Right-Bank Ukraine, Polish national liberation movement, Russian autocracy.

*В.Ніколаєнко\** (м. Полтава)

УДК 322:274/278“19”

### МЕТОДИ І ЗАСОБИ БОРОТЬБИ З РЕЛІГІЙНИМИ ГРОМАДАМИ ПРОТЕСТАНТІВ у 50 – 60-і рр. ХХ ст. в Україні

*Дослідження державно-церковних відносин набуває в наш час особливої актуальності, адже розбудова незалежної України вимагає врахування історичного досвіду минулого заради уникнення помилок пройдеших літ і творення гармонійного полі конфесійного суспільства на сучасному етапі. Маємо приклади в історії, коли навіть за панування атеїстичної ідеології у СРСР держава надавала привілейоване становище*

---

\* Ніколаєнко В.О. – аспірант кафедри історії України Полтавського національного педагогічного університету ім. В.Г. Короленка.

одним конфесіям і відверто утискала інші, виходячи з політичної доцільності. Пошук Україною взаємоприйнятної моделі відносин держави з церквою триває. При цьому надзвичайно важливо налагодити діалог із усіма конфесіями без винятку, не виділяючи «рівнішого серед рівних» і тим самим поважаючи права і свободи громадян.

Антирелігійна політика держави щодо протестантських церков у післявоєнний період вже розглядалася у науковій літературі. Радянська історіографія, виходячи з ідеологічних мотивів, майже не приділила уваги цьому процесу. Із сучасних дослідників необхідно відзначити праці, П. Яроцького, В. Любащенко, В. Єленського, О. Бажана, Ю. Вільхового, О. Лешко та ін., які розширили фактологічну базу означеної нами проблематики і збагатили її концептуально.

Метою нашого дослідження є з'ясування методів і засобів ведення владної політики щодо протестантських громад. Зокрема предметом нашого дослідження є діяльність комісії сприяння виконанню законодавства про культу у боротьбі з «сектантством». Головними завданнями нашої роботи є аналіз методів і засобів боротьби з протестантами, з'ясування ролі комісії сприяння та визначення наслідків їх діяльності для релігійних громад. Хронологічні межі публікації зумовлені періодом посилення антирелігійної політики держави в кінці 50-х років і її послабленням після ряду постанов президій СРСР та УРСР у середині 60-х років ХХ ст. Представлена наукова розвідка ґрунтується головним чином на джерелах Центрального державного архіву вищих органів влади України та Центрального державного архіву громадських об'єднань України.

**Основний зміст статті.** Від початку утворення радянська держава задекларувала курс на побудову атеїстичного суспільства. Її позиція визначалася програмою КПРС, рішеннями партійних з'їздів та конференцій, що проголошували відмову від «опіуму для народу». У квітні 1923 року на XII з'їзді РКП(б) було затверджено спеціальну резолюцію «Про постановку антирелігійної агітації і пропаганди». Наступний XVI з'їзд партії підтвердив необхідність посилення антирелігійної пропаганди, а у рішеннях XVIII з'їзду йшлося про піднесення ідеологічної боротьби на новий якісний рівень. За висловлюванням радянського автора М. Голодного, марксизм-ленінізм вчить, що релігія є одним з видів духовного поневолення трудящих, тому партія завжди розглядала релігію як гальмо прогресу суспільства, як перешкоду в боротьбі за краще майбутнє, за рух уперед. У зв'язку з зазначеним звільнення людей від духовного рабства, на думку М. Голодного, було і є одним з найважливіших завдань партії [Голодний М.О. Радянське законодавство про релігійні культу. – К., 1968]. Це гасло більшовицької влади стало наріжним каменем її політики у 50–60-і роки ХХ ст., хоча форми і методи боротьби з релігією різнилися залежно від історичної і політичної кон'юнктури розвитку країни.

У кінці 50-х рр. ХХ ст. починається чергова активна фаза гоніння церкви. Але порівняно з минулими роками ця антирелігійна кампанія мала свої особливості. Якщо у довоєнний час, особливо у 30-ті роки, влада безжалісно застосовувала репресивні заходи і тотальний адміністративний тиск, то у досліджуваний нами період державні органи починають впроваджувати дещо нові форми і засоби боротьби з церквою. Радянський уряд робить спробу надати боротьбі з релігією наукового обґрунтування, піднести її на новий ідеологічний рівень.

У липні 1954 року ЦК КПРС приймає постанову «Про значні недоліки в науково-атеїстичній пропаганді і заходи її поліпшення», у якій йшлося про завдання, шляхи і методи посилення антирелігійної пропаганди. Але вже 14 грудня 1954 р. з'являється нова постанова ЦК КПРС «Про помилки у проведенні науково-атеїстичної пропаганди серед населення», в якій йшлося про неприпустимість ставлення під політичний сумнів тих чи інших громадян за їх релігійні переконання. Остання постанова була покликана припинити масові адміністративні втручання у справи церкви та образи релігійних переконань віруючих, але аж ніяк не означала ослаблення атеїстичної пропаганди серед населення, на яку робився особливий акцент. Особлива увага приділялася боротьбі з протестантами (адвентистами, баптистами, п'ятидесятниками та ін.). Для підтвердження задекларованих науково-атеїстичних методів розвінчування «релігійних забобонів» у 1958 році створюється спеціальна комісія «з метою глибокого вивчення питання про діяльність релігійних культів на Україні та зменшення їх впливу на населення». До її складу увійшли: директор інституту філософії АН України Д. Острянин, заступник голови правління Товариства для поширення політичних і наукових знань УРСР, секретар ЦК ЛКСМ України С. Кирилова, завідувач відділом суспільних наук АН УРСР І. Головаха та інші [Центральний державний архів громадських об'єднань України (далі – ЦДАГО України), ф. 1, оп. 24, спр. 4927, арк. 117]. З наведеного складу цієї комісії можемо вбачати підтвердження прагненню держави надати боротьбі з «сектантами» наукового, прогресивного характеру.

З прийняттям у жовтні 1958 року постанови ЦК КПРС «Про недоліки науково-атеїстичної пропаганди» держава значно посилила антирелігійні заходи. Разом з тим, урізноманітнилися форми і методи нищення релігійних переконань віруючих. Влада розпочинає широкомасштабну пропагандистську кампанію, до якої залучаються тисячі працівників освіти і науки, службовці, пенсіонери, студенти і учні, активісти. Лише тільки товариством з розповсюдження політичних знань УРСР у 1961 році було прочитано 177140 лекцій на науково-атеїстичну тематику [ЦДАГО України, ф. 4648, оп. 4, спр. 302, арк. 7]. Було видано десятки тисяч примірників журналу «Наука і релігія» (в одному лише Броварському районі Київської області у 1959 році було поширено 498 примірників його.). Широкого розповсюдження набула демонстрація діафільмів атеїстичного змісту, організовувалися спеціальні атеїстично-тематичні відвідини планетаріїв.



Набула поширення практика залучення до антирелігійної пропаганди колишніх віруючих [ЦДАВО України, ф. 4648, оп. 2, спр. 279, арк. 4 ].

У бібліотеках виготовляли лозунги-стенди, організовувалися книжкові виставки на атеїстичні теми, у школах були створені куточки атеїста. На роботі з дітьми робився особливий наголос, так як значний відсоток поповнення громад адвентистів сьомого дня (АСД) і євангельських християн баптистів (ЄХБ) становили діти, проти чого особливо наполегливо боролася влада. Уповноважений Ради у справах релігійних культів (РСРК) при Раді міністрів УРСР К. Полонник у інформаційному звіті за 1961 рік наголошував: «У світлі вказівок, що вміщуються у доповіді М.С. Хрущова на XXII з'їзді КПРС, потрібно різко покращити роботу з дітьми віруючих сектантів, залучаючи їх в культурне та громадсько-політичне життя, звільняючи їх від релігійного впливу батьків та сектантського духовенства, відриваючи їх від секти і релігії загалом... Обов'язок нашої науково-атеїстичної пропаганди – припинити поповнення громад ЄХБ і АСД за рахунок молоді та сімей віруючих» [ЦДАВО України, ф. 4648, оп. 4, спр.302, арк. 42]. Часто такі «відривання» від релігії призводили до травмування дитячої психіки, а подекуди навіть калічили долі молодих людей. Важлива роль у пропагандистській кампанії відводилася пресі. Регулярно друкувалися статті «викривального» щодо релігії характеру [ЦДАВО України, ф. 4648, Оп. 2, спр. 279, арк. 12].

Надзвичайно вагомим важелем впливу на релігійні громади була законодавча база УРСР. До діючого в республіці Адміністративного кодексу, що регулював сферу релігійного життя, додалися нові обмежуючі законодавчі і підзаконні акти. 16 березня 1961 року була введена в дію постановою ЦК КПРС «Інструкція по застосуванню законодавства про культу», що також була направлена на обмеження діяльності релігійних громад та їх цілковиту контрольованість. Активно використовувався владою податковий тиск на служителів культу, які досить часто змушені були відмовлятися від реєстрації через непомірні побори. Так, інструкції міністерства фінансів СРСР від 6 січня 1956 р. «Про прибутковий податок з населення» і від 25 липня 1957 р. «Про обкладення сільськогосподарським податком» передбачали для служителів релігійних культів 100% надбавки до основного оподаткування [ЦДАГО України, ф. 1, оп.24, спр.4704, арк. 236]. Варто згадати і нове положення ЄХБ щодо особливостей діяльності громад в соціумі (розповсюджувалося і на громади АСД), прийняте під тиском влади, що істотно стримувало зростання релігійних громад і надзвичайно обмежувало їх внутрішнє життя.

13 січня 1960 року виходить постанова ЦК КПРС (ЦК КПУ – 19 лютого 1960 р.) «Про заходи ліквідації порушень духовенством законодавства про культу». 16 березня 1961 року з'являється у світ рішення Ради Міністрів СРСР (29 квітня 1961 р. – Ради Міністрів УРСР)

«Про посилення контролю за виконанням законодавства про культу» [ЦДАГО України, ф. 1, оп. 24, спр. 5663, арк. 73].

Безумовно, не можна стверджувати, що влада обмежувалася антирелігійними агітаційною кампанією і законодавчою базою. Продовжувалися, хоч і у меншій мірі, репресивні заходи. Особливий тиск відчували незареєстровані «реакційні і бузувірські секти». Протягом 1961 року до судової відповідальності були притягнуті і засуджені на різні терміни 102 релігійні лідери, головним чином з числа єговістів та п'ятидесятників [ЦДАВО України, ф. 4648, оп. 4, спр. 302, арк. 40]. Відвертий тиск відчували й офіційно дозволені протестантські церкви. Варто згадати організований владою у 1961 році показовий судовий процес над лідером одеської громади АСД Д. Лукашенком, який був засуджений на 5 років [ЦДАВО України, ф. 4648, оп. 4, спр. 310, арк. 124].

Ставилося завдання провести одночасний облік релігійних об'єднань, молитовних будинків та майна, що знаходилось у користуванні церковних органів. З метою втілення у життя цих рішень та прагнучи встановлення тотального контролю над релігійними громадами ЦК КПУ приймає рішення про створення в усіх районах республіки так званих комісій сприяння контролю за діяльністю релігійних об'єднань і духовенства. Комісії мали очолюватися секретарями райвиконкомів, а до їх складу входили голови сільських рад, директори шкіл, лектори-атеїсти, «політично гострі» пенсіонери, які працювали на громадських засадах [ЦДАВО України, ф. 4648, оп. 4, спр. 302, арк. 37]. Адміністративних прав ці комісії не мали, проте були джерелом інформації для уповноважених РСРК.

Розглянемо схему роботи комісій сприяння. Члени цих утворень спостерігали за діяльністю релігійних громад, відслідковуючи, чи залучаються на молитовні зібрання діти, чи виступають з проповідями особи, які не входили до складу виконавчих органів «сектантських» громад, наскільки часто скликаються молитовні зібрання тощо. Зібрана інформація надходила до секретаря райвиконкому, а той у свою чергу інформував про порушення радянського законодавства про культу Уповноваженого СРК відповідної ради, який і вдавався до певних заходів. Однією з ймовірних причин створення комісій сприяння, на нашу думку, також могло бути прагнення отримувати достовірну інформацію про життя релігійних громад, яка досить часто подавалася у спотвореному вигляді.

Члени комісій були зобов'язані суворо стежити за дотриманням радянського законодавства про культу, вивчати методи роботи духовенства серед віруючих, особливо молоді, дітей та жінок. Їм ставилося завдання бути обізнаними з проповідницькою діяльністю, з релігійною обрядовістю в районі, знати склад співочих хорів, виконавчих органів релігійних громад, вивчати їх базу зростання (особливо це стосувалося протестантських громад). В кожній комісії мали бути секції у справах

релігійних культів і у справах російської православної церкви [ЦДАВО України, ф. 4648, оп.4, спр. 305, арк. 203-204].

У 1961 році були зняті з реєстрації 82 служителя культу (79 пресвітерів, 2 священників-старообрядців та 1 ксьондз), 168 проповідників і одна двадцятка в повному складі - разом 270 осіб. Як зазначав у річному звіті Уповноважений Ради у СРК при Раді Міністрів УРСР К. Полонник, більша частина порушень була розкрита членами комісії сприяння контролю [ЦДАВО України, ф. 4648, оп. 4, спр.302, арк. 37]. Загалом же з 1959 по 1961 роки з реєстрації було знято 314 релігійних громад, у тому числі: євангельських християн баптистів – 204, католицьких – 44, іудейських – 24, адвентистів сьомого дня – 24, старообрядницьких – 2, реформістських – 8, караїмських – 1 громада. Мережа громад АСД скоротилася на 20%, ЄХБ – на 7,2%, реформістів – на 8% [ЦДАВО України, ф. 4648, оп. 4, спр.302, арк. 11-13].

Так, у Дніпропетровській області до складу комісії сприяння було залучено 230 чоловік партійного, радянського та профспілкового активу, в тому числі 60 голів та депутатів селищних рад, 50 вчителів шкіл, 40 пенсіонерів, 6 лікарів, 18 культпросвітпрацівників, 23 колгоспники [ЦДАГО України, ф. 1, оп. 24, спр. 5663, арк. 73]. Приміром, у Тячівському районі Закарпатської області таку комісію очолював секретар райвиконкому Митрюк Ф.П.. До її складу входили представники ідеологічного відділу парткому, районного відділу народної освіти, відділу культури, комсомольського комітету, профспілкових органів, вчителі, спеціалісти с/г та ін.[ ЦДАГО України, ф. 1, оп. 24, спр. 5663, арк. 144].

За допомогою комісії сприяння, наприклад, у Черкаському районі, було встановлено, що молитовний будинок АСД в селі Бойбузи систематично відвідували і виступали з проповідями мандрівні проповідники, на богослужіння залучалися діти шкільного віку, організовувалися молодіжні вечори, велася пропаганда релігійного вчення поза стінами молитовного будинку. За ці порушення законодавства про релігійні культу громада була знята з реєстрації [ЦДАГО України, ф. 1, оп. 24, спр. 5663, арк. 74]. Уповноважений Ради у СРК при Раді Міністрів УРСР К. Полонник у звіті про хід виконання постанови ЦК КПРС від 13 січня й постанови ЦК КП України від 21 березня 1960 року «Про заходи до ліквідації порушень духовенством законодавства про культу»: «Цілком виправдовує себе така мобілізація уваги партійно-радянського активу до діяльності релігійних громад, як творення при райвиконкомах комісії сприяння Уповноваженим Рад у справах релігійних культів і у справах православної церкви. Ініціативу в організації цих комісій першим на Україні виявив Чернівецький обком партії. Він забезпечив систематичний інструктаж членів комісій з питань обмежень, передбачених радянським законодавством для релігійних громад, ознайомлення з особливостями певних культів і оперативне інформування комісіями обласних Уповноважених обох Рад про порушення законодавства тією чи іншою

релігійною громадою чи духовенством. І в тому, що в Чернівецькій області протягом 1960 року було знято з реєстрації 6 католицьких громад і 4 громади ЄХБ є певна заслуга і комісії сприяння. Досвід Чернівецького обкому партії вже застосовується в ряді областей Республіки, він вартий того, щоб бути поширеним на всій території України» [ЦДАВО України, ф. 4648, оп. 4, спр. 301, арк. 3-4].

У Сталінській області за допомогою комісії сприяння виявлено 18 порушень, що дало підставу значно підсікти духовне керівництво ряду громад ЄХБ: знято з реєстрації 9 досвідчених, красномовних проповідників, а також 21 члена виконавчих органів, тобто осіб, які складають актив релігійних організацій [ЦДАВО України, ф. 4648, оп. 4, спр. 301, арк. 90].

Так, у м. Артемівську діяла комісія сприяння у складі 42 осіб, до якої входили викладачі, інженерно-технічні і партійні працівники, пенсіонери. Із членів комісії було утворено 10 груп, по 3-5 осіб у кожній, які були закріплені за двома громадами ЄХБ та дев'ятьма православними церквами. Закріплені за громадами ЄХБ члени комісії у бесідах з віруючими дізналися, що віруючому Малецькому І.М. щомісяця виплачується 25 карбованців за його роботу у статусі сторожа молитовного будинку. Державні органи надали трактування благодійництва цьому випадку, піддавши сумніву факт сторожування Малецьким будинку і звинуватили релігійну громаду у порушенні законодавства про культу. Цей випадок послугував приводом до зняття з реєстрації членів виконавчого органу та ревізійної комісії. Так як у складі виконавчого органу були найбільш здібні, активні і впливові проповідники, відсторонення їх від керівництва значно знизило активність громади і викликало певні «бродіння» у її середовищі. За допомогою цієї ж комісії сприяння було встановлено участь дітей у молитовних зібраннях, на що негайно відреагували владні органи.

Уповноважений РСРК при Сталінському облвиконкомі у листуванні з Уповноваженим РСРК при Раді Міністрів УРСР К. Полонником зазначав: «Комісії сприяння за правильної організації їх роботи та інструктажу, безумовно, допомагають радянським органам здійснювати необхідний контроль за дотриманням радянського законодавства про культу, вивчати стан справ у релігійних громадах, допомагають партійним органам у науково-атеїстичній пропаганді та індивідуальній роботі з віруючими по відриву їх від сект і релігії. Ми вважаємо, що комісії сприяння слід називати не комісією сприяння у роботі з обласними уповноваженими Ради, а виконкомом міських та районних рад. Це буде зобов'язувати місцеві органи влади приділяти їм увагу та конкретніше ними займатися [ЦДАВО України, ф. 4648, оп. 4, спр. 310, арк. 215-217].

У 1962 році комісії по контролю за виконанням законодавства про культу були створені у всіх областях УРСР. Але на початок 1963 року в результаті перевірки виявилось, що у ряді областей – Вінницькій, Запорізькій, Луганській, Львівській, Тернопільській, Рівненській,

Черкаській – комісії сприяння майже не працюють, існують тільки на папері [ЦДАВО України, ф. 4648, оп.4, спр.318, арк. 93].

Зазначимо, що діяльність комісій сприяння у різних областях України була неоднаковою. Скажімо, на 1964 р. у Чернівецькій області до складу комісій було залучено близько 900 осіб партійно-радянського активу, у Тернопільській – 3345, Миколаївській – більше 700, у Сумській – тільки 400 осіб [ЦДАГО України, ф. 1, оп. 24, спр. 5908, арк. 7]. Така нерівномірність у кількісному складу комісій сприяння була викликана насиченістю релігійної сітки областей. Так, наприклад, на 1962 р. в Україні налічувалося 90 громад АСД, з них у західних областях діяло 32 громади (36,4 %) і складали 45 % від усієї чисельності адвентистів по республіці. [ЦДАВО України, ф. 4648, оп.4, спр.318, арк. 39]. Також важливу роль у організації роботи комісій відігравали місцеві органи влади та керівники різних рівнів на місцях. Дуже часто, саме від їх бажання і відповідальності залежала організація та діяльність таких утворень.

З прийняттям Президією УРСР від 13 серпня 1965 р. постанови «Про деякі факти порушень соціалістичної законності по відношенню до віруючих» антирелігійна кампанія йде на спад, разом з нею втрачають свою значимість і комісії сприяння, хоча і продовжують існувати.

**Висновки.** Таким чином, можемо стверджувати, що комісії сприяння справили досить значний вплив на хід боротьби держави з релігією. Загалом, можна зробити висновок, що вони виявилися ефективним інструментом в руках у влади, таким собі доповненням розгалуженої системи інформаторів та сексотів тоталітарної держави. Проте перебільшувати ролі комісій сприяння також не варто, зважаючи на нерівномірність їх чисельності та географії. Якщо ж аналізувати загалом методи і засоби боротьби держави з релігією у зазначений нами період, то можемо казати, що форма їх була дещо новою, але із старим змістом. Час вимагав від влади пошуку більш гнучких, різноманітних та ефективних шляхів боротьби для розвінчування і дискредитації релігії в очах у віруючих. Поставлені на службу цій меті масштабна агітаційна кампанія та жорстке законодавство були достатньо дієвими важелями впливу влади на віруючих і певних успіхів у боротьбі з релігією було досягнуто, хоча і далеко не у повній мірі. Влада все ж не вирішила головного завдання – встановлення повного контролю над релігійними мережами протестантів, підризу їх внутрішньої організації та, зрештою, повної ліквідації цих християнських течій. Отже, можемо стверджувати, що антирелігійні заходи влади завдали протестантським мережам значної шкоди, призупинили їх розвиток, але не призвели до остаточного згасання.

В подальшому вважаємо за доцільне продовження наукової розробки означеної нами проблематики у більш детальному і комплексному дослідженні.

### А н о т а ц і ї

**Стаття В.О. Ніколаєнка «Методи і засоби боротьби з релігійними громадами протестантів у 50 – 60-і рр. ХХ ст. в Україні»** присвячена аналізу методів і засобів боротьби влади з протестантськими громадами, досліджується робота комісій сприяння виконанню законодавства про культу.

**Ключові слова:** *протестантські громади, комісії сприяння, держава, церква, антирелігійна кампанія.*

**Статья В.А. Николаенка «Методы и средства борьбы с религиозными общинами протестантов в 50 – 60-х годах ХХ ст. в Украине»** посвящена анализу методов и средств борьбы власти с протестантскими общинами, исследуется работа комиссий содействия исполнению законодательства о культурах.

**Ключевые слова:** *протестантские общины, комиссии содействия, государство, церковь, антирелигиозная кампания.*

**Victor Nikolayenko: Methods and facilities of fight against religious communities of protestants in the 50 – 60th years of XX century in Ukraine.** In Victor Nikolayenko article «Methods and facilities of fight against religious communities of protestants in the 50 – 60th years of XX century in Ukraine» methods and facilities of fight of power against protestant communities are analysed, work of commissions of assistance implementation of legislation about cult is probed.

**Keywords:** *protestants communities, commissions of assistance, state, church, antireligious campaign.*



## SUMMARY

The 54<sup>th</sup> issue of the Bulletin “Ukrainian Religious Studies” consists such thematic blocks:

1. Philosophy of Religion
2. Confessiology of Religion
3. History of Religion
4. History of Religion in Ukraine

In the rubric “Philosophy of Religion” there are in particular the following papers: V.Klimov “Western skepticism and intellectual progress as dissent (religious aspect)”; A.Gorkusha “Theoretical and epistemological understanding of B.Lobovyk religious consciousness”; A.Yakovenko “Features of ecclesiological dialectics of M.Tareeva”; G.Khrystokin “Doctrine of the Knowledge of God in the Intellectual Intuitionism by G. Florovskiy”; I.Papayani “Designing of religious identity. The science of religion analysis”.

In the rubric “Confessiology of Religion” there are in particular the following papers: P.Yarotskyi “The Catholic concept of integral human development as a manifestation of secular and sacred relationship in a globalized world”; Yu.Nedzel'ska “The theological comprehension of a life of orthodox laymen in a society”; A.Oleksenko “Socio-psychological factor and the adaptive potential Neo-Christian cult: Ukrainian context”; O.Kozerod “History and Modern Religious Anti-Semitism: Modern English Historiography of Terrorism”; S.Geraskov “Religious and philosophical component of Japanese budo (on the example of aikido)”.

In the rubric “History of Religion” there are in particular the following paper: P.Pavlenko "Jew Jesus of Nazareth – the founder-eschatological Messianic branch of Judaism (Jewish and Judaic orientation of Primary-Christianity doctrine and anti-Semitic overtones in the New Testament)"; N.Nedzel'ska “The problem of women freedom in theological concepts Avraamistic religions”; M.Cherenkov “Christian dimensions of democracy in the history of Western civilization and historiosophical Religious Studies reflections”; M.Halichenko “The problem of Church and State symphony through the prism of ideology "Moscow - the Third Rome"”.

In the rubric “History of Religion in Ukraine” there are in particular the following papers: V.Shevchenko “Visits of Patriarch of Moscow and All Russia Cyril to Ukraine as examination of its citizens on the spiritual and historical maturity”; S.Kovtunyak and M.Zastavetskogo “Ideological and meaningful accents icons Ukrainian baroque”; R.Sheretyuk “The possessions of the rank of Saint Vasylii the Great in the educational sphere and the attitude of Russian autocracy to them at the end of 18th century – the first of the third part of the 19th century”; O.Buravskiy “The Roman Catholic Clergy of the Right-Bank Ukraine in the Repressive Policy of Russian Autocracy in the 30s XIXth”; V.Nikolayenko “Methods and facilities of fight against religious communities of protestants in the 50-60th years of XX century in Ukraine”.



## ПРАВИЛА ОФОРМЛЕННЯ СТАТЕЙ

Згідно з постановою Президії ВАК України від 15.01.2003 р. №7-05/1, до друку приймаються лише наукові статті, які мають такі необхідні елементи:

- постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими чи практичними завданнями;
- аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання даної проблеми і на які спирається автор, виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується означена стаття;
- формулювання цілей статті (постановка завдання);
- виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів;
- висновки з даного дослідження і перспективи подальших розвідок у даному напрямку.

Рукописи для публікації в наступних числах бюлетеня подаються до редакції в одному роздрукованому примірнику (через 1,5 інтервали) і у вигляді **rtf**-файлу<sup>15</sup> у форматі текстового редактора Microsoft Word на дискеті 3,5" обсягом 0,5 друк. арк. (прибл. 20 тис. знаків із пропусками).<sup>16</sup> Роздрукований примірник статті та її електронний варіант мусять бути ідентичними. Шрифт: *Arial*, 12 чи *Times New Roman*, 12. Автоматичних переносів по тексту не розставляти.

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

1. Прізвище, ім'я, по батькові;
2. Науковий ступінь, вчене звання;
3. Місце роботи / навчання (повна назва установи), посада;

<sup>15</sup> Через свою текстову структуру формат RTF (Rich Text Format) набагато безпечніший із погляду поширення комп'ютерних вірусів, у той час як файли формату DOC є одним з інструментів передачі вірусів між комп'ютерами. Таким чином, створений і збережений Вами у редакторі MS Word текст у форматі doc, Ви мусите зберегти у форматі rtf (Rich Text Format). Для цього у MS Word виберіть «Зберегти як ...»; тип файлу вкажіть «Текст у форматі RTF (\*.rtf)».

<sup>16</sup> Точну кількість символів із пропусками у статті визначає опція Microsoft Word «Статистика» (у версіях MS Word 95-2003 див. меню «Сервіс»).



4. Контактні поштова (а за наявності й електронна) адреса і телефон.
5. Через декілька відступів, з крайнього лівого боку зазначається індекс УДК.<sup>17</sup>
6. Далі, через один відступ по центру, подається назва статті.

Основному тексту статті передують **коротка преамбула**, в якій автор чіткими блоками викладає:

- 1) «**Постановку проблеми у загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими чи практичними завданнями**», розкривається *актуальність* та *новизну* проблеми дослідження.
- 2) «**Стан розробленості теми в науці**», подає *аналіз останніх досліджень і публікацій*, в яких започатковано розв'язання даної проблеми і на які спирається автор, *виділення невирішених раніше частин загальної проблеми*, котрим присвячується означена стаття.
- 3) «**Формулює цілі статті (постановку завдання)**», зазначає *об'єкт та предмет дослідження*, а також *мету і завдання дослідження*.

Обсяг вказаних блоків статті мусить бути коротким (щонайменше 2-4 речення), але обов'язково виділеним окремими абзацом.

У викладі основного матеріалу дослідження (з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів) зазначається *методологічна* та *теоретична* основа дослідження, *теоретичне* і *практичне* його значення

«**Висновки**» оформляти такими чином, щоб чітко відстежувалися *результати дослідження*, а також *перспективи подальших наукових розвідок* з означеної у статті проблематики.

**На останній сторінці тексту** статті мають бути розміщені короткі (3-4 речення) **анотації** українською, російською та англійською мовами, а також ключові слова (українською, російською та англійською). Анотації повинні обов'язково містити ім'я та прізвище автора статті (1), її назву (2) та стислу інформацію про основні ідеї та висновки статті (3). Україномовна, російськомовна та англійськомовна анотації мають бути *ідентичними за змістом*.

Анотації починаються фразами: «У статті такого-то автора [прізвище, ім'я, по батькові] «[назва статті]»...», «В статтє такого-то автора [фамилия, имя, отчество] «[название статьи]»...», «In the article of...»;

*Або:* «Стаття такого-то автора [прізвище, ім'я, по батькові] «[назва статті]» присвячена (і т.п.)...» і т.д.

*Оформлення посилань:*

✓ **Посилання в статті на використані джерела слід наводити прямо в тексті у квадратних дужках** за їх наскрізною нумерацією у відповідності

<sup>17</sup> Див.: на сайті Національної бібліотеки України імені В.І. Вернадського ([www.nbuv.gov.ua](http://www.nbuv.gov.ua)): Універсальна десяткова класифікація (УДК): [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://www.nbuv.gov.ua/libdoc/udc.htm#3>] або в 53 числі «Українського релігієзнавства» [Кодування дисертацій: УДК. 21 Релігія, атеїзм. – С. 196-197].

з існуючим **бібліографічним стандартом**<sup>18</sup> (якщо цитована праця в оригіналі не є україномовною, то в посиланні її автор (автори), назва та місце видання подаються мовою оригіналу і на українську не перекладаються). (Список використаних джерел у кінці статті не подається.) **Цитати з іншомовних джерел (у тому числі й з російськомовних) наводяться автором в українському перекладі** (або з офіційного україномовного видання, або ж у випадку відсутності останнього автор здійснює переклад сам).

*Приклад оформлення посилання:*

*Цитата в тексті:* «Станом на 01.01.99 р. в Україні діє 21,8 тис. релігійних організацій, в т.ч. майже 21,1 тис. громад 80 конфесій, течій і напрямків» [Бондаренко В. Релігійна ситуація в Україні і перспективи її розвитку // Релігійна свобода: природа, правові і державні гарантії: Науковий щорічник. - К., 1999. - С. 73]. Посилання наводити у відповідності з існуючим стандартом. *Або:* [Центральний Державний історичний архів України у м. Києві (далі – ЦДАУ). - Ф. 442, Оп. 642, Спр. 497]; [Державний архів Львівської області (далі – ДАЛО). - Ф. 3, Оп. 1, Спр. 71, Арк. 17].

- ✓ **Посилання на тексти Біблії подавати прямо в тексті в овальних дужках** згідно з прийнятим міжнародним стандартом<sup>19</sup> (скорочена назва книги Біблії, розділ, двокрапка, вірш / вірші).

*Наприклад:* (Мк. 1:9) (де «Мк.» – Євангелія від Марка, «1» – розділ 1, «9» – вірш 9. Скорочені назви всіх книг Біблії наводяться в 21 числі бюлетеня (див.: Бібліографічний стандарт назв книг Біблії // Українське релігієзнавство.- № 21.- 2002.- С. 138-140).

**Можливий виняток:** Доцільно наводити посилання на літературу не в тексті, а оформляти їх як підрядкові (тобто під ризикою на нижньому колонтитулі сторінки) в разі, коли автор відсилає читача до якогось масиву джерел або ж посилання є надто великим за обсягом чи подається всередині речення. Такі підрядкові посилання наводяться арабськими цифрами за наскрізною нумерацією (1, 2, 3, ...) і створюються, приміром, у Microsoft Word опцією «Виноска» (у версіях MS Word 95-2003 меню «Вставка»; в MS Word 2007 і вище – закладка панелі інструментів «Посилання») або ж виведеною на панель відповідною кнопкою «Вставити виноску».

### **Неправильно оформлені наукові статті до розгляду не приймаються і не друкуються**

<sup>18</sup> Див.: Приклади оформлення бібліографічного опису у списку джерел, який наводять у дисертації, і списку опублікованих робіт, який наводять в авторефераті // Українське релігієзнавство.- № 51.- 2009.- С. 202-208.

<sup>19</sup> Це стосується і посилань на тексти інших священних книг, наприклад, Корану, Книги Мормона, Бхагавад Гіти та ін.