



## АКТУАЛЬНІ РЕЛІГІЄЗНАВЧІ ПРОБЛЕМИ СЬОГОДЕННЯ

*За редакцією професора А.Колодного*

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. (044) 279-48-12 – головний редактор, (044) 279-04-18 – редакція бюлетеня.

E-mail: uar-press@online.ua

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

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

\* Подані рукописи рецензуються, не повертаються.

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

\* Редакція не вступає в листування з автором.

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

\* Усі права застережені (с)

Редакційна колегія:

А. Колодний, доктор філософських наук, професор  
(головний редактор)

А. Арістова, доктор філософських наук, професор  
Е. Бистрицька, доктор історичних наук, професор  
А. Васіляускене (Литва), докт. істор. наук, професор  
Л. Виговський, доктор філософських наук, професор  
К. Елбак'ян (Росія), доктор філос. наук, професор  
В. Климов, доктор філософських наук  
Г. Надтока, доктор історичних наук, професор  
П. Павленко, доктор філософських наук  
О. Саган, доктор філософських наук, професор  
Р. Сігарчук, доктор історичних наук, професор  
Н. Стоколос, доктор історичних наук, професор  
Л. Филипович, доктор філософських наук, професор  
О. Уткін, доктор історичних наук, професор  
Г. Хоффманн (Польща), докт. філос. наук, професор  
В. Шевченко, доктор філософських наук, професор  
П. Яроцький, доктор філософських наук, професор

Рецензенти: докт. філос. наук Л. Виговський, д. філос. н. Т. Гаврилюк,

*Рекомендовано до друку  
вченою радою*

*Відділення релігієзнавства*

*Інституту філософії*

*імені Г. С. Сковороди НАН України,*

*Протокол № 7 від 15 березня 2016 року.*

Спонсори видання : А. Арістова, О. Бучма, А. Колодний

© Українська Асоціація релігієзнавців, 2016

© Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди  
НАН України, 2016

© Автори статей

## З М І С Т

<b>ВСТУП. Трагічна доля успішного академічного релігієзнавства України</b>	4
<b>Розділ I. РЕЛІГІЄЗНАВСТВО. ТЕОЛОГІЯ.</b>	
1. Юрій БОРЕЙКО (Луцьк). Релігія в структурах та формах вияву повсякденності	6
2. Тимофій ЗІНКЕВИЧ (Луцьк). Начала і сутність громадянської релігії	11
3. Сергій ПРИСУХІН (Київ). Діалог релігії та науки: аспект дослідження в працях Івана Павла II	17
4. Ганна КУЛАГІНА-СТАДНІЧЕНКО (Київ). Категорія любові як аксіологічний маркер індивідуальної релігійності православного віруючого	22
5. Релігієзнавець Ігор Козловський в лабетах промосковських сепаратистів	28
<b>Розділ II. ФРАНКІВ ЮВІЛЕЙ</b>	
1. Анатолій КОЛОДНИЙ (Київ). Іван Франко про природу і функціональність релігії	32
<b>Розділ III. РЕЛІГІЯ В СУЧАСНОМУ СВІТІ</b>	
1. Алла АРІСТОВА (Київ). Міграційна карта в Європі: виклики для міжрелігійних відносин	41
2. Світлана ШКІЛЬ (Київ). Рецепція зустрічі патріарха Кирила та папи Франциска в інформаційному просторі РПЦ	47
3. Віталій ДЕРНОВИЙ, Петро ЯРОЦЬКИЙ (Київ). Ситуація із відзначення в РФ тисячоліття так званої присутності «Русской Церкви» на Афоні	54
<b>Розділ IV. ПРОТЕСТАНТИЗМ В ЙОГО ІСТОРІЇ І СЬОГОДЕННІ (до півтисячоліття християнської конфесії)</b>	
1. Олена ПАНИЧ (Київ). Інституалізація евангельського протестантизму в Україні	58
2. М. МОКІЄНКО (Львів). Основні тенденції трансформації п'ятидесятирічних центрів у пострадянській Україні	69
3. Г. СМЕЛЬЯНЕНКО (Донбас). Екзистенціалістська складова протестантської теології П. Тілліха	77
4. Роман СОЛОВІЙ (Київ). Західний протестантизм в контексті постмодерну: богословські та соціологічні інтерпретації руху <i>Виникаючих церков</i>	86
<b>Розділ V. РЕЛІГІЯ І ЦЕРКВА В ПОСТРАДЯНСЬКІЙ УКРАЇНІ</b>	
1. О. ГОРКУША, Л. ФИЛИПОВИЧ (Київ). Церква – активний учасник утвердження громадянського суспільства (Майдан 2013-2014 рр.)	91
2. А. КОЛОДНИЙ, М. ТАТАРЧУК (Київ). Міжконфесійні відносини в реаліях сьогоднішньої України	109
3. ЦЕНТР РОЗУМКОВА. Релігія і Церква в українському суспільстві	110
<b>Розділ VI. НА ДОПОМОГУ ВИКЛАДАЧЕВІ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА</b>	
1. Олег ШЕПЕТЯК (Київ). Священне писання юдаїзму	130
<b>Розділ VII. РЕЛІГІЄЗНАВЧЕ БЕЗСМЕРТЯ</b>	
1. Анатолій КОЛОДНИЙ (Київ). Вічне життя в релігієзнавчій пам'яті	138
2. Отець Іван ДАЦЬКО (Рим). Вшануймо отця Івана МУЗИЧКУ!	140
<b>Наукові видруки Відділення релігієзнавства 2014-2015 років</b>	153
<b>Автори № 77 «Українського релігієзнавства»</b>	154

## **ВСТУП. Трагічна доля успішного академічного релігієзнавства України**

Загальні збори трудового колективу Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди, що відбулися 9 лютого 2016 року, обговоривши Постанову Президії НАН України №11 від 20 січня 2016 року і прийнявши до уваги її обґрунтування, схвалюють:

1. відзначити те, що в останнє п'ятнадцятиліття із-за постійного скорочення обсягів фінансування Відділення вже фактично пройшло ту оптимізацію своєї структури і ущільнення штату, на чому наполягає Постанова. Замість наявних раніше трьох відділів – філософії релігії, історії релігії, соціології релігії й науково-дослідницької групи з ісламознавства залишилися урізані в штаті лише два відділи – філософії релігії та історії релігії і практичного релігієзнавства з одночасним скороченням працюючих із 35 до 15, зокрема, окрім штатних скорочень, ще й двох державних пенсіонерів, за їх згодою виведенням тимчасово за штат декретниць та взяттям на себе керівником Відділення безоплатно обов'язків зав. віділом релігії. Відтак вважаємо неможливим подальше скорочення як штатів, так і відділів;

2. наше рішення мотивується тим, що подальші якісь скорочення взагалі призведуть до ліквідації академічного релігієзнавства як однієї із виплеканої в Національній Академії наук в пострадянський час нової для України галузі гуманітарної науки, наявного нині поєднання у Відділенні фундаментальності досліджень (відділ філософії релігії) і практично-прикладного значення її (відділ історії релігії і практичного релігієзнавства); до ліквідації наявної нині постійно діючої конфесійної зорієнтованості дослідницької діяльності науковців;

3. нашої діяльності потребує держава і релігійні інституції: ми працюємо в науково-експертних радах при міністерстві освіти і науки, міністерстві юстиції, міністерстві закордонних справ, в науковій раді департаменту у справах релігії і національностей при Міністерстві культури, із Всеукраїнською Радою Церков і релігійних організацій, в Українському Біблійному товаристві та ін., готуємо для них необхідні науково-аналітичні матеріали і науково-експертні записки (за останні 10 років підготовлено -135), проводимо експертизу для Мінюсту проєктів законів щодо релігійної сфери. Ми маємо постійні зацікавлені відносини із Церквою Київського Патріархату і Православною Автокефальною, із греко- і римо-католицькими Церквами, основними протестантськими й мусульманськими спільнотами, новими релігійними течіями. Наявна в країні загалом толерантність у міжконфесійних відносинах є наслідком нашої роботи протягом минулих років із конфесіями разом із держдепрелігій. Працюємо нині над вирішенням питання організації при Українській Асоціації релігієзнавців Міжконфесійної Ради релігійних меншин, проведенням наради зав. кафедрами релігієзнавства вузів, семінару журналістів, які спеціалізуються на релігійній тематиці та ін.;

4. ми не є коноючою і непрацюючою академічною інституцією, яку можна скоротити із-за її бездіяльності чи непродуктивності у праці когось із наших співробітників: за останні десять років (2006-2015 роки) нашою невеличкою науковою інституцією видруковано 61 монографію, 72 наукових збірників, 23 підручників і навчальних посібників, 18 чисел щорічника «Релігійна свобода» і 76 чисел кварталника «Українське релігієзнавство» загальним обсягом 4730 д.а.; організовано і проведено 137 наукових конференцій, підготовлено за замовленням владних органів і за завданням Президії НАНУ 135 науково-аналітичних матеріалів і науково-експертних записок, здійснено 143 наукові відрядження в 29 країн світу; відтак наше рішення співпадає із положенням Постанови про необхідність збереження провідних наукових шкіл;

5. мотивація наша ще й та, що із скороченням Відділення прийдеться припинити роботу діючу при нас докторську Спеціалізовану вчену раду з релігієзнавства із-за відсутності в ній 2/3 докторів з установи, при якій вона створена, а відтак припиниться в

Україні випуск кадрів найвищої наукової кваліфікації із релігієзнавства (до цього у нас захистилося 39 докторських і до сотні кандидатських);

6. наше рішення мотивується ще й моральними мотивами: ми – люди, а відтак не можемо плодити безробітних науковців і безхатченків (троє з наших, закінчивши аспірантуру, залишилися жити в академічних гуртожитках);

7. наше рішення мотивується ще й патріотичними мотивами: ми були активними учасниками Європейського Майдану, не боячись за своє життя, попадали під кулі снайперів, вибухові і газові пакети, виносили із місць зіткнення поранених і вбитих, матеріально підтримували майданівців, брали їх у свої помешкання, то ж чому влада тепер нам платить за це безробіттям чи безхатченством, а не тих в Академії, які виявляли свої симпатії до януковичької влади, залишилися якщо не ворогами, то байдужими до майданівських і післямайданівських подій;

8. розуміючи всю складність нашого нинішнього суспільного життя, погоджуємося перейти на 0,5 посадового окладу, ліквідувавши сумісництво (одну посаду –  $\frac{1}{4}$  ст. наук. співробітника,  $\frac{1}{4}$  - мол. наук. співробітника і  $\frac{1}{2}$  - бухгалтера), залишивши лише оплату комунальних послуг, бо ж видрук нашої наукової праці, наукові відрядження, організація і робота конференцій, проведення інших наукових заходів у нас і до цього відбувався за десь знайдені нами кошти; залишені при цьому кошти ми розподілимо міжмалооплачуваними і потребуваними лікування, використаємо на оплату видруку наших праць; з метою вкладення у виділені Відділенню кошти можна скористатися й іншими шляхами, зокрема пониженням всіх працюючих за їх письмової згоди в своїх посадах, а чи ж шляхом переходу на меншодобовий робочий тиждень чи кількадечну безоплатну відпустку;

9. Відділення з метою заробляння коштів вирішує створити при собі Центр практичного релігієзнавства з відділами: 1. підготовки кадрів вищої наукової кваліфікації; 2. наукових експертиз і консультацій; 3 написання й видання релігієзнавчої продукції.

**Керівник Відділення – професор А.КОЛОДНИЙ**

## Розділ I. РЕЛІГІЄЗНАВСТВО. ТЕОЛОГІЯ.

### 1.1. Юрій БОРЕЙКО. Релігія в структурах та формах вияву повсякденності.

В статті Ю.Борейка аналізуються структури і форми вияву повсякденності як сфери емпіричного життя віруючого індивіда і релігійної спільноти. Повсякденність є інтерсуб'єктивним простором соціальних взаємовідносин, в яких релігійні індивіди, спільноти, інститути самоідентифікуються на основі форм відтворення соціальності. Структури повсякденності не зводяться до якоїсь універсальної понятійної чи ціннісної системи, оскільки не існують готові еталони і норми із формування. Релігійна повсякденність детемінується буденною свідомістю, практиками, соціальною складовою життя в релігійній громаді, конститууються комунікацією. Основними структурами релігійної повсякденності є ментальний зріз буденної релігійної свідомості, релігійної практики, релігійного досвіду, релігійна комунікація, релігійні стереотипи. Повсякденність є сферою взаємодії соціального і трансцендентного світів, в якій релігійні практики є складовою соціальних взаємовідносин і об'єктивацією релігійного досвіду через призму належності індивіда до конкретного віросповідання, засобом включення трансцендентної реальності в контекст повсякденності. Повсякденність віруючої особистості формується в динаміці традицій і новацій, механізм взаємодії яких впливає на простір і час, відзначаючись відкритістю в межах живого світу. Неперервана модифікація повсякденності, зміни її основних структур детерміновані процесами сучасної соціальної і технічної трансформації життя суспільства.

**Ключові слова:** структура повсякденності, релігія, релігійні спільноти, віруючий індивід, релігійна спільнота.

#### **Yuri Boreyko. Religion in the structures and forms of manifestation of everyday life.**

The article analyzes the structure and manifestations of everyday life as the sphere of the empirical life of the individual believer and the religious community. Patterns of everyday life are not confined to certain universal conceptual or value systems, as there is no ready-made standards and rules of their formation.

Everyday life is intersubjective space of social relations in which religious individuals, communities, institutions self-identified based on form of reproduction of sociality. Religious everyday life determined by ordinary consciousness, practices, social aspects of life in the religious community, which are constituted by communication. The main religious structures of everyday life is mental cut ordinary religious consciousness, religious practice, religious experience, religious communication, religious stereotypes. Everyday life is the sphere of interaction between the social and the transcendental worlds, in which religious practices are an integral social relationships and the objectification of religious experience through the prism of individual membership to a specific religion, a means of inclusion of transcendence in the context of everyday life. Religious practices reflect understanding of a religious individual objects of the supernatural world, which is achieved through social experience, intersubjective interaction, experience of transcendental reality.

The everyday life of the believing personality is formed in the dynamics of tradition and innovation, the mechanism of interaction of which affects the space of social existence. It exists within the private and public space and time, differing openness within the life-world. Continuous modification of everyday life, change its fundamental structures is determined by the process of modern social and technical transformation of society.

**Keywords:** structures of everyday life, religion, the individual believer, the religious community.

**Постановка наукової проблеми та її значення.** Як одноманітна соціальна реальність повсякденність постійно повторюється, має власні закони та принципи розвитку. З іншого боку, повсякденність є реальністю, яка трансформується під впливом щоденних змін, зумовлюється певними структурними елементами. В сучасних дослідженнях повсякденності особливе місце посідає пошук її структурних елементів, які в спробах фіксації сутності повсякденності, переплетення її різноманітних порядків, вчені називають константами, категоріями, дефініціями, детермінантами, фундаментальними одиницями. Очевидно, що дослідження повсякденності, зокрема релігійної, можливе як з'ясування сутнісних характеристик її структур та взаємозв'язків між ними з урахуванням розмитого характеру меж цих структур. З огляду на ускладнення в сучасному суспільстві життя окремого релігійного індивіда і повсякденності загалом актуальним видається аналіз структур повсякденності як сфери буття релігійного феномена.

*Аналіз досліджень цієї проблеми.* Феномен повсякденності є предметом наукових праць О. Агаджаняна, Л. Астахової, П. Бергера, С. Боголюбової, М. Бубера, П. Бурдьє, Л. Вітгенштейна, Ю. Габермаса, М. Гайдегера, В. Гараджі, Г. Гарфінкеля, І. Гофмана, Е. Гуссерля, У. Джемса, Е. Дюркгейма, У. Еко, М. Еліаде, О. Забіяко, І. Касавіна, О. Крилова, В. Лелеко, Ю. Лотмана, Т. Лукмана, Н. Лумана, Д. Міда, І. Полякової, Л. Савченко, А. Шюца, К. Ясперса та інших. Різноманітні проблеми, що пов'язані з повсякденністю, досліджують українські вчені І. Карпенко, А. Колодний, А. Лустенко, О. Недавія, І. Папаяні, О. Саган, Л. Филипович, М. Черенков, Ю. Чорноморець, В. Шевченко. Оскільки більш детального вивчення потребують питання ролі релігії в повсякденному житті, мета статті полягає у визначенні специфіки розгортання релігійної повсякденності в різноманітності її структур та форм вивау.

*Вклад основного матеріалу й обґрунтування результатів дослідження.* Незважаючи на очевидність повсякденності в свідомості та життєдіяльності людини і виразний уклад її буттєвих структур – спілкування, житла, речей, повсякденного знання, мови, звичок, щоденної поведінки тощо – все ж визначення смислових координат повсякденності постає складним завданням. Основним критерієм осмислення повсякденності можна вважати відчуття людиною безпосередності свого існування, максимального наближення до буття та інших людей, яке здійснюється, насамперед, на рівні побуту – традиційної сфери життя, що не переростає в суспільну сферу, проте містить досвід поколінь, культурні стереотипи, тобто є середовищем перебування людини, яке циклічно повторюється і підпорядковується певним правилам. Визначення побуту як простору повсякденного життя людей дає підстави вважати побут основою структурної організації повсякденності. В побутових речах поєднуються практичні, соціальні, несвідомі функції, що задовольняють потреби людини. Побут є середовищем поведінки людини, виховання, спілкування, звичок, звичаїв, традицій, цінностей, що впливають на організацію побуту інших людей.

Цивілізаційні виклики сьогодення актуалізують пошуки духовно-ціннісних основ існування людини, сприяють активізації впливу релігійного чинника у сприйнятті повсякденного модусу суспільства. Водночас традиційні церкви часто демонструють відірваність від повсякденного життя, нездатність запропонувати форми релігійності, які виражають духовні прагнення їх послідовників. З іншого боку, індивідуалізація релігійного життя зумовлює переконання, що усвідомлення належності до певної конфесії не означає прийняття всіх декларованих нею релігійних приписів. У цьому контексті особливої ваги набувають філософські експлікації структур повсякденного життя віруючої людини.

Поняття «структури повсякденності» ввів у науковий обіг Ф. Бродель, який запропонував так званий тотальний підхід до історії, в рамках якого розробив тернарну систему історичного буття – «культура – соціум – економіка». На цій основі Ф. Бродель виокремив три рівні історичного буття – побутово-політичний, соціально-економічний та природно-географічний, розвинувши в такий спосіб теорію «довготривалих періодів» представника попереднього покоління «анналістів» – М. Блока. Трагуючи минуле як послідовність «довготривалих періодів» Ф. Бродель вважав, що вони містять повсякденно-побутову складову. На економічному рівні він виокремив два рівні структур – життя матеріальне та життя нематеріальне, яке охоплює щоденні практики та психологічні аспекти. Цей другий рівень, який містить усе, що оточує людину й опосередковує її життя щодня – географічні й екологічні умови життя, трудова діяльність, потреби в житлі, харчуванні, одязі, лікуванні та можливості їх задоволення – і був названий Ф. Броделем «структурами повсякденності» [1].

Структури повсякденності складають «субстанцію» соціальної історичної пам'яті, оскільки соціальне життя має інтерсуб'єктивну природу, яка виявляється в щоденному відтворенні історично сформованих відносин, форм спілкування, самоорганізації, покарання, заохочення тощо. «Світ інтерсуб'єктивний, – пише А. Шюц, оскільки ми живемо серед інших людей: нас пов'язує спільність турбот, праця, взаєморозуміння. Він – світ культури,

адже від початку повсякденність постає перед нами смисловим універсумом, сукупністю значень. Однак ця сукупність значень – і в цьому відмінність царства культури від царства природи – виникла і продовжує формуватися в людських діях: наших власних та інших людей, сучасників і попередників» [2]. Соціальна дійсність формується з типового і випадкового, стандартного і оригінального, стереотипного та унікального матеріалу, тому людина існує одночасно в кількох життєвих світах з різними способами включеності в них.

Елементами повсякденності, що конституують її як особливу форму реальності А. Шюц визначив активну трудову діяльність, зорієнтовану на перетворення зовнішнього світу; еросе природної установки, тобто утримання від будь-якого сумніву щодо існування зовнішнього світу та щодо того, що цей світ може бути не таким, яким він постає перед індивідом; напружене ставлення до життя; специфічне сприйняття часу, тобто циклічний час трудових ритмів; особистісна визначеність індивіда, що бере участь у повсякденності всією повнотою особистості, яка реалізується в діяльності; особлива форма соціальності, тобто інтерсуб'єктивно структурований і типізований світ соціальної дії та комунікації. В повсякденності вчений вбачає світ самоочевидності, який кожен індивід поділяє з іншими та відтворює за звичкою в стабільних ситуаціях. Повсякденність як сфера широких значень взаємодіє зі спеціалізованими сферами, які є областю кінцевих значень, створюючи разом з ними великий запас знань, необхідний для відтворення суспільства.

Структурними елементами повсякденності вчені вважають сфери повсякденності (побут, праця, дозвілля), рівні повсякденності (здоровий глузд, функціональну і сутнісну раціональність), елементи (потреби, здібності, свідомість, діяльність), різні види діяльності, її темпоральну і просторову складову. Першорядною за значимістю складовою повсякденного життя особистості є її трудова діяльність, яка забирає значну частину часу щодня, підтримуючи життєдіяльність людини, забезпечуючи матеріальну грань її буття, сприяючи реалізації особистісного потенціалу. Натомість сфера дозвілля сприймається як своєрідна бездіяльність, час, який людина проводить у формі пасивного відпочинку, спрямованого на відновлення фізичних та моральних сил. Дозвілля ототожнюється також зі святами, які, незважаючи на їх регулярність та ритуалізований характер, часто виключаються з повсякденного життя. Визначальною частиною повсякденності є професійна діяльність, що впливає на діяльність людини в побутових умовах та своєрідність відпочинку. Комплексний аналіз вказаних елементів дає цілісне уявлення про феномен повсякденності [3: 23-24].

Релігійна повсякденність є середовищем віруючих людей з власним комунікативним простором, який забезпечує соціалізацію людини, сукупністю досвіду, уявлень, поведінки, цінностей, що відображає погляди членів релігійної спільноти. За визначенням К. Елбакян, це щодня підтримувана на рівні буденної свідомості релігійна віра, що ґрунтується на особистому релігійному досвіді, а також релігійні практики, символи, моделі поведінки, релігійні уявлення і оцінки дійсності, які відображають цю віру [4]. З точки зору феноменологічної традиції повсякденність віруючої особистості є однією з кінцевих сфер смислу релігійного життєвого світу.

Релігійна повсякденність акцентує увагу на відстороненні від поцейбічного життя і орієнтації на трансцендентну реальність, специфічному розумінні просторово-часової перспективи, надає сакрального змісту явищам, які не піддаються інтерпретації в нерелігійному середовищі. Водночас релігійна повсякденність є площиною емпіричного життя віруючого індивіда чи релігійної спільноти і формує особливу систему раціональності мирського світу. Виявлення характеристик повсякденності як соціального середовища, яке забезпечує релігійну соціалізацію, визначає систему відносин, контрольне поведінкові установки віруючої особистості, дає підстави вважати релігійну повсякденність сферою, що детермінує функціонування буденної свідомості, практик, комунікації та соціальної складової життя в релігійній громаді суб'єкта повсякденності – віруючого індивіда або релігійної спільноти.

Повсякденність є структурно-функціональною характеристикою, що містить діяльність, мислення, цілепокладання, виникнення та перебіг яких відбувається в



актуальному соціально-індивідуальному часі за заданою схемою. Повсякденність містить механізми трансформації особистості, які формують поле взаємодії індивіда та соціуму, що постає умовою відтворення життєво важливих відносин. Повсякденність – це багатовимірний і складний об'єкт, що постійно розвивається, включає нові форми реальності, відчуває на собі будь-які соціальні зміни. Предметного вираження та інституційності структури повсякденності набувають у різних видах соціальної практики. Відтак повсякденність охоплює діяльність, мислення, цілепокладання, ілюзії та фантазії, які виникають тут і зараз у суспільстві [5].

В цьому контексті варто зауважити, що повсякденність постає сферою взаємодії соціального і трансцендентного світів, у якій, з одного боку, релігійні практики є складовою соціальних взаємовідносин, з іншого – об'єктивацією релігійного досвіду крізь призму належності індивіда до конкретного віросповідання. Релігійні практики відбивають розуміння віруючим індивідом об'єктів надприродного світу, що досягається завдяки соціальному досвіду, інтерсуб'єктивній взаємодії, переживанню трансцендентної реальності. Релігійні практики постають не лише відображенням релігійного досвіду, а й способом його адаптації та символізації, засобом включення трансцендентної реальності в контекст повсякденності.

Повсякденність характеризується різноманітними формами вияву – ментальними, когнітивними, діяльними, комунікативними, ідентифікаційними структурами. Особливо важливою є функція повсякденності як регулятора комунікативних відносин, оскільки вона постає основою комунікації та інтеракції. Коректне вживання мови означає визнання еквівалентності повсякденності та життєвих практик, комунікацій, що вимагають визначення зі ставленням до інших людей [6, 18]. В умовах повсякденності суб'єкти комунікації спрямовані на пошук можливостей для досягнення взаєморозуміння в рамках процесу комунікації, збереження життєвих світів, відносин у малих групах. Мова має груповий характер, тому не існує індивідуальної розмовної мови. Важливе значення мають такі фактори як група-носії мови, ставлення індивіда до групи, ставлення групи до інших груп, динаміка всередині групи [7].

За допомогою повсякденності звичним габітуалізованим феноменом життя людини стає ідентичність. Ідентифікація індивідів, спільнот є складовою соціальних відносин та взаємодій, а структури повсякденності лежать в основі індивідуальної та групової ідентифікації. Формування самоідентифікації віруючих індивідів у процесі релігійної соціалізації відбувається в релігійній громаді. Інтерпретація повсякденності як інтерсуб'єктивного простору конструювання ідентичності, площини соціальних взаємовідносин, у якій релігійні індивіди, спільноти, інституції самовизначаються на основі форм відтворення соціальності, дає можливість констатувати, що основними ідентифікаційними структурами релігійної повсякденності є ментальний зріз буденної релігійної свідомості, релігійні практики, релігійний досвід, релігійна комунікація, релігійні стереотипи.

На думку дослідників, структури повсякденності – це те, що вбудоване в буденність, має безпосереднє відношення до влаштування та вкорінення людини в бутті. На динаміку змін у побуті, буденності, способі життя можуть впливати цивілізаційні зрушення. Проте структури повсякденності, що проникають у найбільш глибинні пласти життя, не зникають, залишаючись останнім оплотом навіть за часів криз. Структури повсякденності не протистоять елітарній культурі, мистецтву, науці, не будуються штучно за допомогою готових еталонів та норм, а обживаються. Відсутні й експерти, експертизи, проектувальники, які могли б їх спроектувати та побудувати. Інакше кажучи, структури повсякденності витримують інноваційні зрушення в разі природного зростання нових структур, подібно до того, як живий організм відновлює свої клітини і протягом певного часу цілком оновлюється [8: 61-62].

Очевидно, що повсякденність, зокрема віруючої людини, формується в динаміці традицій та новацій, механізм взаємодії яких фундаментально впливає на конструювання

простору соціального буття. Вона існує в межах приватного і публічного простору та часу, істотно відрізняючись відкритістю в межах життєвого світу. Зміни основних структур повсякденності детерміновані процесом сучасної соціальної та технічної трансформації життя суспільства. Наслідком розвитку сучасних інформаційних технологій є безперервна модифікація повсякденності, значне прискорення визнання того, що ще недавно не належало до сфери повсякденного життя. Перетворень зазнають усі сфери повсякденності, її структура і соціальні функції, проте найбільш суттєвих – життєвий простір, комунікативне середовище, темпоральність. Трансформації темпоральності має свої особливості, адже тоді як одні індивіди вільно оперують часом, інші живуть в умовах циклічного часу природних ритмів або лінійного часу індустріальної епохи.

Натомість соціальний простор має важливе значення у формуванні картини світу, що втілена в міфах, відображена в системі релігійних уявлень, відтворюється в обрядах і ритуалах, закріплена в мові, матеріалізована в плануванні людських поселень та організації внутрішнього простору жител. Освоєння простору передбачає участь у його структуризації, головним елементом якої є побудова соціальних взаємодій, що припускає використання комунікативних, знакових, смислових соціокодів. Так, простір людського житла утворюється сукупністю функціональних зон, найважливішими з яких є зони харчування, сну, догляду за тілом. В традиційній слов'янській культурі ці зони і простір будинку загалом поділяється на чоловіче (праве) і жіноче (ліве), сакральне (покуття) і мирське (піч). Повсякденний простір поселення протистоїть владно-адміністративному, сакрально-релігійному та святково-рекреативному простору. Прилеглий до культових та адміністративних будівель простір, що часто оформлений у вигляді площі, має значення владно-адміністративних та сакральних центрів простору поселення, топологічно і символічно організовує його територію [9].

Висновки. Таким чином, основою людського буття є структури повсякденності – базові уявлення, ідеї, ідеали, норми, які не формуються штучно, не зводяться до певної універсальної понятійної або ціннісної системи, оскільки не існує готових еталонів та норм для їх формування. Життєвий світ обживається, збагачуючись культурно-практичними формами, які природним способом вбудовані в етос. Повсякденність, завдяки своїй очевидності для індивіда, постає нетематизованою сферою, що вислизає від його рефлексії. Оцінювання і відтворення структур релігійної повсякденності відбувається в буденній свідомості та повсякденних практиках, в контексті життя в релігійній громаді завдяки спільному комунікативному простору. З огляду на це основними структурами релігійної повсякденності можна вважати ментальний зріз буденної релігійної свідомості, релігійні практики, релігійний досвід, релігійну комунікацію, релігійні стереотипи.

### Джерела:

1. Бродель Ф. Матеріальна цивілізація, економіка і капіталізм XV – XVIII вв. В 3-х тт. – Т.1. Структури повсякденності: можливе і неможливе. – М.: Весь мир, 2007.
2. Шюц А. Структура повсякденного мислення // Социолог. исследования. – 1988. – № 2. – С. 129-137.
3. Полякова И. П. Повсякденность в социально-философском контексте: теоретико-методологический анализ: автореф. дисс. доктора филос. наук: 09.00.11 – социальная философия. – М., 2011.
4. Элбакян Е. Повсякденность религии или религия повсякденности? [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://religiopolis.org/religiovvedenie/5985-povsednevnost-religii-ili-religija-povsednevnosti.html>.
5. Савченко Л. А. Повсякденность: методология исследования, современная социальная реальность и практика (социально-философский анализ): автореф. дисс. доктора филос. наук: 09.00.11 – социальная философия. – Ростов н/Д, 2001.
6. Боголюбова С. Н. Повсякденность: пространство социальной идентичности: автореф. дис. ... доктора филос. наук: 09.00.11 – социальная философия. – Ростов-на-Дону, 2011.
7. Касавин И. Т., Щавелев С. П. Анализ повсякденности [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://do.gendocs.ru/docs/index-78652.html>.
8. Карпенко І. В. Філософія і світ повсякденності // Філософські обрії : наук.-теорет. часопис. – К. - Полтава, 2009. – Вип. 22. – С. 59-71.
9. Лелеко В. Д. Пространство повсякденности в европейской культуре. – СПб., 2002.

## 1.2. Тимофій ЗІНКЕВИЧ. Начала і сутність громадянської релігії

У статті *Т.Зінкевича «Начала і сутність громадянської релігії»* досліджується питання про початки громадянської релігії і своєрідність цього явища. Доведено положення, що громадянська релігія – це такий суспільно-культурний феномен, у якому кризь призму своєрідної релігійної мови і специфічних практик обґрунтовується доконечність постання і ствердження національної держави, що бере свій початок у потребі спільноти знаходити сакральне у трансцендентного одвічно-лінійного, вґрунтованого в історію територій, чину.

**Ключові слова:** громадянська релігія, національність, релігія, спільнотні стосунки, територія, трансцендентальне, трансцендентне.

**Актуальність дослідження.** Сучасні глобалізаційні процеси, що захоплюють Україну у свій коловорот, своєрідність соціокультурних зрушень у нашій країні є спонукуючою як до постання нових проблем у соціально-духовному, суспільно-політичному житті суспільства, так і до їх філософсько-релігійнознавчого осмислення. Одним із таких питань, що все частіше починають турбувати суспільність і кола вчених, є громадянська релігія. Цей феномен є надзвичайно складним, а можливо саме тому він дуже неоднозначно сприймається і серед науковців, і серед загалу. Одні розглядають громадянську релігію як відмову від цінностей «традиційної релігії», інші ж – як спробу «американізувати» нашу суспільність, натомість, хтось бачить у ній одну з умов згуртування нації і дотримання громадянського миру.

Відтак наявною є суперечність між, з одного боку, таким суспільним феноменом як громадянська релігія, який щораз сильніше впливає на суспільні умонастрої й поведінку, і його недостатнім філософсько-релігійнознавчим осягненням, а з другого, тим, чим саме зумовлюється нагальність його дослідження.

**Аналіз останніх публікацій.** Якщо на Заході проблемі громадянської релігії присвячено багато праць [14; 15; 16 та ін.], то на просторах колишніх пострадянських країн вона лише стає об'єктом прискіпливої уваги вчених і перед тут ведуть російські й українські дослідники [2; 4; 5; 6; 7; 8; 9; 10; 11.]. Особливу увагу вони звертають на «американську» природу цього феномена, на можливість постання такої релігії у своїх країнах. Проте відсутні праці у яких би досліджувалися питання початків громадянської релігії, а відповідно і її сутності.

**Мета цієї статті** вбачається у науковому пошуку осереддя громадянської релігії і на цій основі означення її сутності, а завдання - в окресленні можливості постання громадянської релігії і маркерів між останньою та традиційною (трансцендентальною) релігією.

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

Пояснимо цю думку докладніше. Громадянська релігія зазвичай розглядається по аналогії з американською громадянською релігією, але остання, можна сказати, є свідомим, штучним витвором, адже її формуванням спеціально займалися, принаймні, з часів батьків-засновників. Є підстави припустити, що ця релігія була своєрідним ідеологічним проектом, покликаним згуртувати різновидну і в етнічному, і в релігійному, і в класовому та інших аспектах суспільність задля створення якісно нової спільноти. Можна вважати, що це завдання було успішно виконано. Але оскільки це був проєкт, то він і понині залишає місце для різних маніпуляцій.

На наш погляд, американський приклад показує, що громадянська релігія своє опертя (принаймні, у своїх початках) знайшла у свідомій політичній волі, але у такому випадку припасовувати під неї інші (неамериканські) громадянські релігії непродуктивно. До того ж, якщо витoki такої релігії сягають лише свідомої політичної волі, то ставиться під сумнів і її самодостатність, і її укоріненість у бутті нації, що й відкриває шлях для всіляких маніпуляцій. Звідси випливає, що онтологічні засади громадянської релігії вочевидь є набагато глибшими.

До цього часу у науковій літературі достеменно не з'ясовано, що становить собою громадянська релігія? Вказується лише на те, що вона має свої відмінності від, кажучи словами А. Колодного, трансцендентальної релігії, однак маркери її не дуже чіткі. Тому відкритим залишаються такі питання: громадянська релігія є особливою формою «традиційної» релігії чи окремою релігією як такою, а чи ж є особливим соціально-духовним явищем? яке поняття є родовим щодо громадянської релігії?

Вочевидь, коли йдеться про громадянську релігію, про національну віру, то розгляд проблеми необхідно розпочинати з того соціально-культурного утворення, яке в літературі означається як етнос, нація, національність і яким у вітчизняній і світовій науці присвячено безліч розвідок і у яких, крім іншого, досліджується зв'язок між етно- (нацією) і релігієгенезисом.

Автори-дослідники звертають увагу на те, як культура певної спільноти спричиняється до появи тих чи інших вірувань, як останні здатні модифікувати культуру, зрештою - впливати на перебіг етно- (нацією-)генезису. Для означення обопільності таких впливів використовують поняття етнорелігієгенезис.

Але і такий підхід, коли йдеться про джерела громадянської релігії, нас не може повністю задовольнити, оскільки він дуже добре означає доконечність постанови релігії (в тому числі і світових) спочатку з етнічних коренів, а потім їх функціонування у національних «штатах», модифікуючи їх зміст і форму. Саме тому говорять про грузинське православ'я, Українське християнство і т.п. Але чи можна з таких позицій відповісти на питання про доконечність постанови громадянської релігії, чи можна віднайти джерела, з яких починає «живитися» національна віра? На нашу думку, тут потрібні додаткові аргументи, а відтак і залучення інших методологічних підходів.

Тож підійдемо до цього питання з іншого боку і почнемо з проблеми національності. Це питання, як відомо, дуже активно розробляється у науковій літературі, починаючи з кінця XIX ст. Наприкінці XX і початку XXI ст. інтерес до цієї теми підживлюється і утворенням нових держав, і бажанням окремих національних спільнот, які перебувають у межах суверенних держав, вибороти свою незалежність, і потребою у з'ясуванні долі сучасних націй та ін. Найгостріші дискусії точаться навколо питань природи етносу і нації, часу їх постанови, сутності національності тощо. Ми не станемо аналізувати тут різні підходи, оскільки таке завдання виходить за межі нашого дослідження, а звернемося до концепції американського соціолога А. Шилза.

Вчений виходить із засновку, що національність є станом колективної самосвідомості, а нація утворюється певною колективною свідомістю, референти котрої народжуються на обмеженій території або ж є нащадками мешканців такої території. Всупереч поширеній думці, що нація і націоналізм є продуктами постреволюційної епохи в Європі, А. Шилз наголошує на тому, що термін нація у сучасному його розумінні сягає середньовіччя. Більше того, на його переконання, «абсолютно доцільним уявляється також вести мову про нації у класичну давнину. Допоки людські істоти усвідомлювали своє членство у територіальній колективності, обумовленій спорідненістю й етнічністю, як переконливий критерій колективного самоусвідомлення, існувала рудиментарна національність. Ці переконання, - продовжує свою думку дослідник, - побутували серед освічених і авторитетних верств суспільства. Хіба буде перебільшенням твердження, що Поховальна Грамота Перикла була помірно-націоналістичною презентацією національних досягнень?» [13: 83].

Виникнення націй у новітні часи пов'язано передусім з розширенням суспільств; цей процес носив поступовий характер. Населення зростало і приходили часи, коли за існування нових кордонів мусили висловлюватися рішуче і остаточно: або за або ж проти. Але зазвичай це відбувалося після остаточного розширення суспільства за межі його старих кордонів з тим, щоб інтегрувати мешканців прилеглих територій. Суспільство, котре розширювалось, опановувало нові назви для нових категорій. Оскільки кількість категорій спорідненості збільшувалася, то зростала й кількість нових назв для них. «Назви patria і nation з'явилися тому, - зазначає вчений, - що позначали нові і важливі речі. Члени чиєсь patria і nation стали приблизно рівними з іншими колективними одиницями. Так виникали нові нації [13: 84]. Саме розширення суспільств змушувало їхніх речників звертатись до територіальних чинників як основи для єдності, яку вони мусили мати органічно замість первісних біологічних критеріїв.

У контексті нашої теми нам важливі ті зауваги А. Шілза, які він зробив у своєму дослідженні: нації існують завдяки чутливості людських істот до одвічних фактів походження та територіального місцезнаходження; у спадок національності передається саме «територіальність», а не «кров» чи будь-які інші фізичні якості; нація хоча й може претендувати на простежуваність її походження від спільного предка чи групи пращурів, таких як «отці-засновники» (Вашингтон, Ромул і Рем, Ісаак і Яків тощо), але, зазвичай національність не тотожна етнічності, хоча є випадки їх часткового злиття. Причиною останнього є тенденція пов'язування біологічного походження з тривалим проживанням на спільній території.

Ґрунтуючись на таких методологічних настановах американського вченого, «вдивимось» у джерела громадянської релігії й почнемо з проблеми національності. Остання, стверджує А. Шілз, є «необхідністю людського існування. Це – наслідок потреби знаходити сакральне не тільки у духовній трансцендентальності, але й у трансцендентному одвічно-лінійного, вґрунтованого в історію територій, чину. Жодній світовій релігії з церковною систематикою та універсалістськими прагненнями (християнство, буддизм, іслам) ще ніколи не вдалось уґрунтувати свої трансцендентальні доктрини. Вони поверхнево засвоїли певні території, але не змогли подолати духовно-телуричний сплав язичницьких віровчень, змушені були прийняти у свої культові системи елементи цих релігій, над якими нібито тріумфували» [13: 93].

Отже, національність постає як наслідок потреби знаходити сакральне не тільки у духовній трансцендентальності, але й у трансцендентній одвічно-лінійній діяльності, яка вґрунтована в історію територій. Звідси випливає, що «справжня», «традиційна» релігія сягає духовної трансцендентальності, а тому і говорять що то є трансцендентальна релігія. Релігія ж, як вираз трансцендентного чину, що має одвічно-лінійний характер і вґрунтований в історію територій, отримала назву *civil religion*. Можна сказати: тому і отримала таку назву, яка в нашому перекладі читається як громадянська релігія.

Відтак бачимо розмежованість двох релігій, яка пов'язана з розмежованістю сакрального, з його неоднаковою смисловою спрямованістю: справжня сакральність - справжня релігія, сакральність, як освячення трансцендентного чину спільноти (громади) на своїй території – громадянська релігія.

Отож джерело громадянської релігії варто шукати у потребі відзнайдення сакрального. Якщо національність постає як наслідок потреби, образно висловлюючись, у двоякому сакральному вимірі, то громадянська релігія є одним із способів задоволення цієї потреби. Громадянська релігія – це таке соціально-духовне утворення, яке, з одного боку, задовольняє потребу у знаходженні сакрального, а з другого – стверджує і відтворює сакральний вимір життя спільноти.

З наведеного, хоч і попередньо, можемо висновувати, що основними взаємозалежними «точками опори» громадянської релігії є територія («Вченим ще доведеться дізнатися, чому територія – ця зручна для буденної діяльності умовність – раптом починає зводитись до рангу сакрального» [Там само].) і стосунки у межах національної

спільноти, яка на ній проживає. “Потреба людського розуму у спілкуванні з собі подібними, а не тільки з божествами, і незнищенні звички і схильності усередині цього спілкування з ближніми – ось у загальному фундамент спільнотних стосунків” [13: 93]. Ось ця «незнищенність» своєрідності спілкування у спільноті і є найважливішим об’єктом поклоніння у громадянській релігії.

Проілюструвати, а то й вияскривити сказане можна словами Тараса Бульби: «Хочется мне вам сказать, панове, что такое есть наше товарищество. Вы слышали от отцов и делов, в какой чести у всех была земля наша: и грекам дала знать себя, и с Царьграда брала червонцы, и города были пышные, и храмы, и князья, а не католические недоверки. Все взяли бусурманы, все пропало. Только остались мы, сирые, да как вдовица после крепкого мужа, сирая, так же как и мы, земля наша! Вот в какое время подали мы, товарищи, руку на братство. Вот на чем стоит наше товарищество. Нет уй святое товарищества! Отец любит свое дитя, мать любит свое дитя, дитя любит отца и мать. Но это не то, братцы: любит и зверь свое дитя. Но породниться родством по душе, а не по крови, может один только человек» [1:133].

У плеканні спільнотних стосунків, у вірності товариству на рідній землі вбачається вищий смисл людського життя, який схвалюється самим Господом.

Саме такі думки вкладає М. Гоголь у уста своїх героїв. Балабан, передчуваючи смертні муки, виголошує: «Пусть же цветет вечно Русская земля!..». А смерть іншого героя один з найбільших світових письменників XIX ст. описує так: «Повел Кукубенко вокруг себя очами и проговорил: «Благодарю Бога, что довелось мне умереть при глазах ваших, товарищи! Пусть же после нас живут еще лучшие, чем мы, и красуется вечно любимая Христом Русская земля!» И вылетела молодая душа. Подняли ее ангелы под руки и понесли к небесам. Хорошо будет ему там. «Садись, Кукубенко, одесную меня! – скажет ему Христос, - ты не изменил товариществу, бесчестного дела не сделал, не выдал в беде человека, хранил и сберегал мою церковь» [1:139].

З наведеного твердження можна зробити декілька важливих висновків у контексті нашої проблематики. По-перше, національність як необхідність людського існування має двоякий сакральний вимір. По-друге, “земна трансцендентність” є нездоланою, оскільки виражає найпотаємніші прагнення спільноти. А тому людські істоти неспроможні позбутися своєї споконвічності. Взнявши до уваги попереднє твердження, звідси, по-третє, висновуємо, що усамостійнення таких стосунків неможливе без духовно-ідеологічного вмотивування. І, по-четверте, таке обґрунтування, за визначенням, потребує іншої соціально-світоглядної якості, аніж «традиційні» релігії.

Більш розгорнуто глянемо на спілкування як фундамент спільнотних стосунків в контексті постання і відтворення громадянської релігії, і зупинимося на таких двох моментах. Оскільки нація, як зазначалося, є трансгенеративною спільнотою, то можна стверджувати, що її сакральність впливає майже з того факту, що її прийняття не вписується у наявний, звичний, буденний стан речей. Адже смерть одного з представників нації чи її генерації не розглядається як смерть спільноти, тобто долається суперечність між часовим і вічним і у такий спосіб формується уявлення про безсмертя спільноти взагалі і кожного з її представників зокрема. Принагідно згадаємо Шевченкове «І мертвим, і живим, і ненародженим землякам моїм в Україні і не в Україні моє дружнєє посланіє». Безсмертя – одне з найважливіших положень громадянської релігії. І в цьому вона схожа до трансцендентальної релігії, яка на світоглядному рівні існує як вирішення суперечності між кінечністю і безкінечністю, між смертю і безсмертям, між неможливістю у даний час сягнути бажаного і його отримання опісля. Звідси стає зрозумілим, чому громадянська релігія користується мовою трансцендентальної релігії, хоча ці мови мають різне смислове навантаження.

А зараз знову повернемося до постулату Е. Шілза про “земну трансцендентність” спільноти і поглянемо на цю проблему дещо з іншого боку. Ось ця “земна трансцендентність” має безпосереднє відношення до безперервності історії. «Безперервна

історія, – читаємо у М. Фуко, – це незамінний корелят основоположної функції суб'єкта: це гарантія того, що все, що вислизнуло від нього, може бути йому повернуто; це переконаність у тому, що час нічого не розсіє без того, щоб потім знову не звести його у відтворену єдність; це - обіцянка, що суб'єкт зможе одного дня – у формі історичної свідомості – знову привласнити речі, розкидані відмінністю, поновити свою владу над ними й віднайти, якщо можна так висловитися, свою оселю» [12:21].

І хоча М. Фуко якраз наголос робить в історичних дослідженнях на феноменах розриву, але історична свідомість нації має саме окреслені вище властивості. Звідси можна прийти до висновку, що й громадянська релігія особливим предметом свого замилування має саме безперервність історії свого носія, яка зазвичай має героїчний характер. Ті розриви, які мали місце в історії спільноти, можуть розглядатися як «кара Божа» за недотримання його заповідей, або ж як підступи ворогів, які колись були союзниками, чи як недолугість керманців, або ж як прикра випадковість чи як щось інше. Але коли нація знову «здіймається на ноги», акцентується увага на нерозривності зв'язку, на неминучості саме такого «фіналу», бо ж спільнота перебувала під Божим покровительством. Саме тому громадянська релігія - це віра не лише у безперервність свого буття, але й віра у невідворотність кращої долі, в те, що «своя оселя» буде віднайдена, якщо вона тимчасово втрачена. Такі світоглядні орієнтації «розкидані» у творах мислителів, в поезії, у фольклорі, в пісенній творчості тощо.

Яскравим прикладом вияву такої релігії є «Протестація» православної ієрархії 1621 р., яка була відновлена завдяки козаччині. У ній митрополит Йова Борецький зі своїми владиками визнавали перед урядом і усім католицьким світом, що козаччина є наступницею і спадкоємицею «тієї старої Русі», що за нею зітхав автор «Перестороги» і всі ревнителі колишньої руської слави й сили – старих руських князів, їх подвигів для Руської держави, для православної церкви і її культури. Як бачимо, безперервність зв'язку чітко окреслюється, наголос робиться на втішенні сьогодення, а не на прикре минуле, на неминучість настання саме такого, справедливого для спільноти ходу подій. «Се ж бо те плем'я славного народу Руського, – читаємо далі у цьому знаменитому творі, – з насіння Яфетового, що воювали Грецьке царство Чорним морем і сухопуттю. Се з того покоління військо, що за Олега, монарха Руського, в своїх моносилах ходило морем і землею (приробивши до човнів колеса) та Константинополь штурмувало. Се ж вони за Володимира, святого монарха Руського, воювали Грецію, Македонію, Ілірик. Се ж їх предки хрестилися разом з Володимиром, приймали віру від Константинопольської церкви і по сей день в цій вірі родяться, хрестяться і живуть» [За: 3: 19].

Впадає в око, що «плем'я славного народу Руського» бере початок з «насіння Яфетового» (про що не йдеться в жодному «Святому писанні», окрім як національного – «Повість ...»), вказується на наступність його репрезентантів, оминаючи при цьому їхню належність до різного віровизнання, бо ж на кону стоять інтереси «Руської держави», які набувають сакрального характеру. Відповідно, козакі, як наступники «монархів Руських», це – дійсні лицарі Христові, які покладають для нього найбільші заслуги. Це - велике знаряддя Боже на захист християнства і страх невірним, котрими сам Бог і керує. «Бог керує ними, – стверджують автори «Протестації», – і Він тільки знає, на що Він захоче останки тої старої Русі та їх правди й силу на морі й землі розширяє так далеко й широко. Як хтось писав, що Бог положив татар, як перуни і громи, щоб ними навіщати й карати християн, так Він положив козаків як другі перуни і громи живі на землі й морю, щоб ними страшити й громити невірних турків і татарів» [3:19-20].

З наведеного можемо окреслити таке: можливість постання громадянської релігії криється у потребі спільноти знаходити сакральне у трансцендентному одвічно-лінійному, вгрунтованому в історію територій, чину. Далі. Важливим предметом освячення у громадянській релігії є спільнотні стосунки. Характер цих стосунків впливає на сприйняття, розуміння Бога спільнотою, на своє покликання у світ, на ставлення до інших спільнот тощо. Тут можна стверджувати таке: громадянська релігія надбудовується над історичним

розгортанням спільнотних стосунків нації на визначеній території. Розвертання спільнотних відносин, які, власне, носять безперервний характер, на одвічній території громади формують таке важливе поняття громадянської релігії як споконвічність. Громадянська релігія – це визнання спільнотою своєї споконвічності, її віра не лише у безперервність свого буття, але й віра у невідворотність кращої долі (Ще нам, браття молодії, усміхнеться доля).

Відтінимо особливість території як одного з ключового поняття громадянської релігії. Оскільки на визначеній території розгортаються спільнотні стосунки, зокрема соціальні, культурні, політичні, родинні та ін., то територія у розглядуваному феномені не виступає як географічна категорія, а, передусім як соціальна категорія, соціально-одухотворена, чому вона й виступає об'єктом поклоніння. Скажімо, у києво-руській суспільній думці земля означає й людей, і народ, і державу та ін.

Відтак громадянську релігію можна розглядати як сакральний вимір одвічного прагнення нації до самодостатності, самоствердження, спосіб освячення її волі як історичної особовості, що постає у формі покликання (Принагідно згадаємо постулат «братчиків» про месійне призначення України). Тут звернемося до важливого концептуального положення М. Вебера, яке не суперечить попередньому викладу і згідно з яким нація, як спільнота, ґрунтується на почуванні, рівнозначним відповідником якої буває держава. Ось тут попередньо необхідно дати ґрунтовніше визначення громадянської релігії.

Громадянська релігія – це такий суспільно-культурний феномен, в якому кризь призму своєрідної релігійної мови і специфічних практик обґрунтовується доконечність постанови і ствердження національної держави, що бере свій початок у потребі спільноти знаходити сакральне у трансцендентному одвічно-лінійного, вґрунтованого в історію територій, чину.

У продовження можна сказати ще й таке: громадянська релігія – це сприйняття нацією свого буття як богоданого, приділеного, визначеного, а відтак й виправданого, належного, неминучого. В ній певні соціально-політичні настанови набувають форм релігійних міфів, легенд тощо.

Громадянську релігію можна розглядати як спосіб обґрунтування національною спільнотою своїх прагнень до утвердження в бутті, своєрідність якого полягає в апеляції до Вищих Сил, Бога, Абсолюта. Якщо наша аргументація правильна, то родовим поняттям по відношенню до громадянської релігії буде не поняття релігійна свідомість, а швидше поняття національність як стан колективної самосвідомості у викладеному тут розумінні цього Е. Шилзом.

Підведемо підсумки. Громадянська релігія – це такий суспільно-культурний феномен у якому кризь призму своєрідної релігійної мови і специфічних практик обґрунтовується доконечність постанови і ствердження національної держави, що бере свій початок у потребі спільноти знаходити сакральне у трансцендентному одвічно-лінійному, вґрунтованому в історію територій, чину.

Викладене тут бачення початків і сутності громадянської релігії потребує дальшого вивчення, а саме з'ясування таких питань: як громадянська релігія співвідноситься із традиційною релігією, а також з тими категоріями, у яких ключовим є термін релігія; як виявлялася громадянська релігія в історії українського суспільно-культурного життя; які її перспективи побутування в сучасній Україні та ін.

#### Джерела:

1. Гоголь Н. Тарас Бульба // Повести. Ревизор.- М., 1984.
2. Гофман А. Социология и гражданская религия в России // Социология и современная Россия. Под. ред. А. Гофмана.- М., 2003.
3. Грушевський М. Історія української літератури: В 6-ти т., 9-ти кн. - Т. 6., кн. 1. - К., 1996.
4. Задорожнюк І. Гражданская религия в США // Религии мира. Ежегодник.-1986.- М.: Мысль, 1986.
5. Задорожнюк І. «Гражданская религия» в США: концепции Р. Беллаха и реальность // Вопр. научн. атеизма.– Вып. 36.– 1987.
6. Задорожнюк І. Гражданская религия в Америке: настоятельность новых интерпретаций // Вопросы философии.- 2008.- № 3.



- 7.Задорожнюк И. Гражданская религия в США: дис. ... доктора филос. наук: 09.00.11.- М., НГОУ «Современная гуманитарная академия.
- 8.Колодний А. Україна в її релігійних вивах. – Л., 2005.
- 9.Колодний А. Історіософія релігії. - К., 2013.
- 10.Легойда В. Религиозность в безрелигиозную эпоху. Статья вторая // www/Foma.ru/text/about/legoyda/pages 2.
- 11.Мирошникова Е. Гражданская религия. Возможна ли она в России // Религия и право. – 2004. – № 1.
- 12.Фуко М. Археология знания. - К.: Основы, 2003.
- 13.Шилз А. Нація, національність, націоналізм і громадянське суспільство // Незалежний культуролог. Журн. «І».- 2001.- № 21.
- 14.Bellah R. The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial. – New-York, 1975.
- 15.Bellah R., Hammond P. Varieties of Civil Religions. – Harper-and-Row, 1980.
- 16.Encyclopedic Dictionary of Religion. – Washington, 1979.

### 1.3. Сергій ПРИСУХІН. Діалог релігії та науки: аспекти дослідження в працях Івана Павла II

В статті *С.Присухіна «Діалог релігії і науки: аспекти дослідження в працях Івана Павла II»* проаналізовано філософсько-богословські рефлексії Івана Павла II щодо сутнісних характеристик діалогу релігії і саме сучасної науки, завдання його вдосконалення в контексті становлення і розвитку культури життя (за концепцією Понтифіка).

**Ключові слова:** діалог релігії і науки, повага до наукових знань, Папська Академія захисту життя, проблемне поле діалогу між Католицькою Церквою і сучасною наукою.

The article analyzes the philosophical and the theological reflections of John Paul II in relation to the essential characteristics of a dialogue of religion and modern science, the task of its improvement in the context of the formation and development of the culture of life (the concept of John Paul II).

**Key words:** the dialogue of religion and science, evaluation of a dialogue of religion and modern science, respect for science, the Pontifical Academy of the protection of life, the problem field of the dialogue between the Catholic Church and modern science

**Метою статті є** дослідження проблеми діалогу між Католицькою Церквою і сучасною наукою, виокремлення специфіки діалогу між ними в контексті норм і вимог культури життя (за концепцією Івана Павла II).

**Аналіз основних документів:** філософсько-богословські аспекти діалогу між релігією та сучасною наукою були розглянуті в Конституції Другого Ватиканського Собору «Gaudium et Spes», енцикліках Івана Павла II «Fides et Ratio», «Centesimus Annus», праці Хабермаса Ю., Ратцингера Й. «Діалектика секуляризації. Про розум і релігію», апостольському повчанні Папи Франциска «Evangelii Gaudium». В світській філософії проблема відношення між наукою та релігією репрезентована зокрема монографічним дослідженням В. В. Климова «Відношення між наукою і релігією як індикатор духовного поступу: релігієзнавчий аспект» та ін.

**Основні результати дослідження.** Відомо, що на початку Третього тисячоліття наукове пізнання посіло центральне місце в системі цінностей культури сучасної цивілізації. Цей факт є беззаперечним, хоча ставлення до науки й оцінки її ролі та значення в історії неоднозначні, почасти навіть гостро суперечливі — від повного поклоніння до критичних звинувачень в усіх бідах сучасної цивілізації (сциєнтизм і антисциєнтизм). Від оцінок досягнень і прорахунків сучасної науки не залишився осторонь і Магістеріум Католицької Церкви, який у власний спосіб тлумачить процеси наукового пізнання світу та пропонує новий рівень діалогу між християнським богослов'ям та наукою. Актуалізована кризою сучасної цивілізації відповідну модель такого діалогу було запропоновано Папою Римським Іваном Павлом II (пontiфікство 1978—2005 рр.).

Проблемне поле організації зазначеного діалогу виокремили положення, які були озвучені Іваном Павлом II на засіданні Папської Академії наук з нагоди сторічного ювілею з дня народження А. Ейнштейна (1979 р.). Не менш значущими стали виступи папи з нагоди з 50-річного ювілею створення Папської Академії наук (28.10.1986 р.), промова з нагоди 300-ї

річниці праці І. Ньютона «Математичні начала натуральної філософії» (12.11.1983 р.), а також виступ з нагоди завершення роботи спеціальної комісії щодо перегляду справи Г. Галілея (31.10.1992 р.). Практичний підхід Івана Павла II в питаннях здійснення діалогу між релігією та наукою зумовив створення нових Папських академій. До десяти вже існуючих і були долучені новостворені Академія соціальних наук та Академія захисту життя.

Папську Академію соціальних наук було засновано 23 грудня 1991 р. з метою «забезпечити кваліфікований внесок Апостольського престолу у дослідження в царині дуже важливий, своєчасний і оновлювальний розвиток доктрини» (3), що стало продовженням численних папських ініціатив, пов'язаних із вивченням та поширенням соціальної доктрини Католицької Церкви (1991 р. — «Рік соціальної доктрини Церкви»). Головний зміст і мета діяльності започаткованої Академії соціальних наук (*Motu proprio Socialium Scientiarum*, 01.01.1994 р.) співвідносилися із положеннями енцикліки «*Centesimus Annus*» («Сотий рік», 01.05.1991 р.), яка підсумовувала майже сторічний досвід Церкви з дослідження й вирішення соціальних питань. Згідно із статутом Академії, головною метою її науково-дослідницької діяльності стало сприяння «вивченню і просуванню соціальних, економічних та юридичних наук в світлі соціальної доктрини Церкви»(2).

Папську Академію на захист життя (*Motu proprio Vitae Misterium*) було засновано Понтифіком 11 лютого 1994 р. В Апостольському посланні, яким обґрунтовувалася необхідність створення цієї академії, зокрема зазначалось, що «присутність Церкви у галузі охорони здоров'я триває століттями... Проповідуючи «Євангеліє життя» у мінливій історичній і культурній ситуації, необхідно слідувати істині Євангелія і бути уважними до «знаменн часу». Зокрема, у сфері охорони здоров'я необхідно залучити всі можливі знання на службу людському життю, оскільки там, де техніка не в змозі дати вичерпні відповіді, має виявитися «закон любові»» (2)3. Метою діяльності Академії стало вивчення питань захисту життя, а також інформування суспільства про наукову діяльність у цій царині (напрями, об'єкти, результати дослідження), про існуючі загрози людському життю, яке дароване людині Богом (сприяти формуванню шанобливого та бережливого ставлення до всіх форм життя на Землі).

Згідно з її статутом, Академія на захист життя складається із 70 членів, кандидатури яких затверджує Папа на основі їхніх професійних якостей, досвіду й беззастережного служіння праву на життя кожної людини (ст. 3—5). Академіків обирають, незважаючи на релігійні вподобання, національну належність, серед священнослужителів і простих мирян, фахівців різних дисциплін, що досліджують різні аспекти розвитку людського життя (медицини, біології, права, теології, філософії, соціології, антропології). Єдина вимога, яка об'єднує академіків, — визнання вчення Католицької Церкви щодо цінності людського життя (недоторканість людського життя від зачаття до природної смерті) і гідності людини (ст. 2, 3, 5, 6, 13) (4).

<sup>1</sup> Папська ватиканська академія образотворчого мистецтва і словесності віртуозів при Пантеоні (1542 р.), Папська академія наук (1603 р.), Папська Римська богословська академія (1699 р.), Папська Церковна академія (1701 р.), Папська Літургійна академія (1748 р.), Папська академія непорочної Діви Марії (1835 р.), Папська Римська археологічна академія (1810 р.), Папська академія вшанування мучеників (1871 р.), Папська Римська Академія св. Томи Аквінського (1879 р.), Папська міжнародна Маріанська академія (1946 р.) // Католическая энциклопедия. — Том III. -М.: Научная книга, 2007. — С.1264—1270.

<sup>2</sup> Giovanni Paolo II. Lettera Apostolica in forma di «*Motu Proprio*» *Socialium Scientiarum del sommo Pontefice Giovanni Paolo II con cui viene costituita la Pontificia Accademia delle Scienze Sociali* [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/motu\\_proprio/documents/hf\\_jp-ii\\_motu-proprio\\_01011994\\_socialium-scientiarum\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_01011994_socialium-scientiarum_it.html), вільний. Назва з екрана. .

<sup>3</sup> Giovanni Paolo II. Lettera Apostolica in forma di «*Motu Proprio*» *Vitae Misterium con la quale viene Istituita la Pontificia Accademia per la Vita* [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/motu\\_proprio/documents/hf\\_jp-ii\\_motu-proprio\\_19940211\\_vitae-mysterium\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_19940211_vitae-mysterium_it.html), вільний. Назва з екрана. — Мова італ.

<sup>4</sup> Giovanni Paolo II. Lettera Apostolica in forma di «*Motu Proprio*» *Socialium Scientiarum del sommo Pontefice Giovanni Paolo II con cui viene costituita la Pontificia Accademia delle Scienze Sociali* [Електронний ресурс]. —

Вектор розвитку взаємодії релігії й науки конкретизували такі програмні енцикліки, як «Centesimus Annus» («Сотий рік», 01.05.1991 р.) та насамперед «Fides et Ratio» («Віра і розум», 14.09.1998 р.). У «Fides et Ratio» Святий Отець оприлюднив основоположну тезу Магістеріуму Церкви в ставленні християнського віровчення до розуму: «Віра і Розум — ніби два крила, на яких людський дух підноситься до споглядання істини. Сам Бог прищепив людському серцю прагнення до пізнання істини, остаточною метою якого є пізнання Його самого, щоб людина, пізнаючи і люблячи Його, могла досягнути повноти істини про себе» (5). Останнє стає підставою вирішення давньої дилеми двох суперечливих позицій — «вірити, щоб розуміти» та «розуміти, щоб вірити», що надає право всім людям як віруючим, так і невіруючим на пошук істини в межах відносно автономного земного життя.

Свого часу зазначену дилему було розглянуто на Другому Ватиканському Соборі (1963—1965 рр.), акцентувавши при цьому на необхідності активніше пізнавати земний світ, уважаючи, що ця «справа зовсім слухна; а цього не тільки вимагають люди нашого часу, але воно згідне також з волею Творця. Бо з самої таки сотвореної природи всі речі є випосажені своєю, собі питомою сутністю, правдою, добротою, собі властивими законами і ладом, які людина повинна шанувати, признаючи всім наукам і мистецтву властиві їм методи. Тому методичне досліджування в усіх науках, як тільки воно проводиться способом справді науковим та й за моральними засадами в дійсності ніколи не супротивляється вірі, бо і справи світські, і справи віри походять від одного і того ж Бога»<sup>6</sup>. Таким чином, є можливість виокремити основні завдання, від вирішення яких залежить зміст діалогу релігії та науки, ураховуючи потреби поступу суспільного життя і необхідність подолання системної кризи сучасної цивілізації.

Першим завданням є організація взаємодії філософсько-богословських досліджень щодо вирішення найболючіших проблем сучасної людини як особи (ураховуючи вимоги соціальної доктрини Католицької Церкви) із всіма галузями наукового та гуманітарного знання, які своїм предметом визначають сутнісні характеристики особи та вивчення умов її істинного буття. В енцикліці «Centesimus Annus» Іван Павло II аргументував: «Щоб повніше втілити у життя одну-єдину істину про людину в мінливих соціальних, економічних і політичних умовах, воно (соціальне вчення Католицької Церкви. — Авт.) вступає в діалог з різними дисциплінами, які досліджують людину, і засвоює все, що в них є цінного» (7). Такий діалог надає соціальній доктрині Церкви характеристик істинності, конкретності, актуальності, щоб «краще прислужитися кожній людині, пізнаючи її і люблячи в усій повноті її покликання» (8). Водночас гуманітарні науки завдяки діалогу з релігією конкретизують зміст своїх досліджень у світлі нових перспектив, які відкриває християнське віровчення.

Другим завданням діалогу релігії та науки, на думку Соціального Вчителства, є утвердження загальної поваги до раціональних (наукових) знань, понад те, Церква залишає за собою право їх критичної переоцінки в межах функціонального значення та окреслення необхідних і бажаних соціально-гуманітарних перспектив, які витікають із сутнісних потреб

Електрон. дан. — Режим доступу: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/motu\\_proprio/documents/hf\\_ip-ii\\_motu-proprio\\_01011994\\_socialium-scientiarum\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/motu_proprio/documents/hf_ip-ii_motu-proprio_01011994_socialium-scientiarum_it.html), вільний. Назва з екрана.

<sup>5</sup> Іван Павло II. Енцикліка «Fides et Ratio — Віра і розум» Святішого Отця Івана Павла II до єпископів Католицької Церкви про співвідношення віри й розуму. [Текст] — К.-Львів: Свічачо, 2000. -С. 5.

<sup>6</sup> Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія — Gaudium et spes» [Текст] // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, Декрети, Декларації. — Львів: Свічачо, 1996. — С. 537.

<sup>7</sup> Іван Павло II. Сотий рік (Centesimus Annus) енцикліка Вселенського архієрея Івана Павла II до достойних братів у єпископському служінні, священиків і дияконів, членів релігійних спільнот, до всіх вірних християн і всіх людей доброї волі з нагоди сотої річниці енцикліки «*Rescriptum novarum*». [Текст]. — К.: Кайрос, 2001. — С. 97.

<sup>8</sup> Іван Павло II. Сотий рік (Centesimus Annus) енцикліка Вселенського архієрея Івана Павла II до достойних братів у єпископському служінні, священиків і дияконів, членів релігійних спільнот, до всіх вірних християн і всіх людей доброї волі з нагоди сотої річниці енцикліки «*Rescriptum novarum*». [Текст]. — К.: Кайрос, 2001. — С. 97.

та інтересів людини як особи. Нові технічні й наукові знання слід поставити на службу істинним потребам людини, поступово збільшуючи їх загальний позитивний потенціал для всіх людей без винятку, що унеможливить вузькопрагматичну монополію на знання, яка поглиблює існуючі форми соціальної несправедливості.

Третім завданням діалогу Католицька Церква визначає взаємодію її соціальної доктрини із соціально-економічними науками, які віддзеркалюють характер і форми суперечливих соціально-економічних відносин на рівні глобалізованого суспільства. У промові до Папської Академії суспільних наук (06.03.1999 р.) Іван Павло II наголосив на тому, що соціальні конфлікти набувають раніше невідомих і небезпечних характеристик. Позитивні чинники науково-технічного прогресу (наприклад, реорганізація і перерозподіл праці), які забезпечують сталий економічний розвиток, можуть водночас мати негативний зміст (збільшуючи неконторольовану експлуатацію робітників у тих чи тих сферах економіки або безробіття), якщо не враховують людські й моральні аспекти. У такому разі весь поступ економіки буде замінений тенденцією регресивного розвитку «руйнацією людської особистості» (9). Ось чому однією з можливих передумов, які сприяють подоланню «культури смерті», є організація науково-гуманітарних досліджень щодо оцінки впливу на економіку духовних цінностей. Відомо, що метою економіки є не сама економіка, а її людське і суспільне призначення, «економіка, праця і бізнес в першу чергу слугують особі» (10). Останнє твердження отримало свою прописку у філософії та інших соціальних науках. В такому значенні Церква радить в керуванні сферою економічних процесів брати до уваги християнські етичні та метафізичні аргументи, за висловом Папи Івана Павла II, «ми маємо переконалися в пріоритеті етики над технологією, приматі світу людини над світом речей, перевагу духу над матерією... Людина науки дійсно допоможе людству, якщо для неї переважатиме «трансцендентність людини над світом і трансцендентність Бога над людиною»» (11).

Четверте завдання виявляється в тому, що позиція у ставленні Церкви до науки має сприяти соціальному прогресу загалом. Оцінка ролі та значення сучасної науки і техніки Церквою зазвичай позитивна. Сучасна наука й техніка, як відомо, є ключовими чинниками соціального прогресу. Позаяк Церква не опирається на прогресу, а навпаки - намагається його підтримати, вважаючи «науку і техніку чудовим плодом людської творчої діяльності, здатністю, до якої людину наділив Бог» (12). Основною вимогою до сучасної науки й техніки стає таке застосування їх новітніх досягнень, яке враховує сутнісні потреби та інтереси людей (13).

П'яте завдання полягає в забезпеченні нового рівня діалогу релігії та науки, урахуваючи спільну критичну оцінку глобальних проблем сучасної цивілізації й насамперед тих небезпек, які виникли у відносинах між людиною та довкіллям. Іван Павло II доводив,

9 Address of John Paul II to the participants in the Fifth General Assembly of the Pontifical Academy of Social Sciences. Saturday, 6 March 1999 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/speeches/1999/march/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19990306\\_acd-sciences\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1999/march/documents/hf_jp-ii_spe_19990306_acd-sciences_en.html), вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

10 Address of John Paul II to the participants in the Fifth General Assembly of the Pontifical Academy of Social Sciences. Saturday, 6 March 1999 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/speeches/1999/march/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19990306\\_acd-sciences\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1999/march/documents/hf_jp-ii_spe_19990306_acd-sciences_en.html), вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

11 John Paul II. Apostolic journey to Pakistan, Philippines I, GUAM (United States of America II), Japan, Anchorage (United States of America II) (February, 16-27, 1981). Address of His Holiness John Paul II to Scientists and representatives of the United Nations University. Hiroshima, Wednesday, 25 February 1981 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/speeches/1981/february/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19810225\\_giappone-hiroshima-scienziati-univ\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1981/february/documents/hf_jp-ii_spe_19810225_giappone-hiroshima-scienziati-univ_en.html), вільний. Назва з екрана.

12 John Paul II. Apostolic journey to Pakistan, Philippines I, GUAM (United States of America II), Japan, Anchorage (United States of America II) (February, 16-27, 1981). Address of His Holiness John Paul II to Scientists and representatives of the United Nations University. Hiroshima, Wednesday, 25 February 1981 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/speeches/1981/february/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19810225\\_giappone-hiroshima-scienziati-univ\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1981/february/documents/hf_jp-ii_spe_19810225_giappone-hiroshima-scienziati-univ_en.html), вільний. Назва з екрана. Мова англ.

13 Компендіум соціальної доктрини Церкви. [Текст] — К.: Кайрос, 2008. — С. 283.

що прагматичне використання природних ресурсів («завоювання та експлуатація») має попередню й тривалу історію, починаючи з первісної землеробної до сучасної технологічної культури. Головний ризик сьогодні полягає в тому, що, використовуючи довкілля як «ресурс», людство ризикує знищити навколишнє середовище як свій «дім» (14). Святий Отець нагадував про безумовну відповідальність християн як перед Богом, так і перед іншими людьми за збереження цілісного й здорового довкілля (природи) як спільного блага. Узагальненим і перевіреним імперативом стає ідея про необхідність поєднання досягнень науково-технічного прогресу та цінностей християнства, які гарантуватимуть їх здійснення на користь всіх людей. «Якщо людство сьогодні досягне успіху в об'єднанні новітнього наукового потенціалу з міцними етичними вимірами, воно, безумовно, буде в змозі зберегти довкілля, як дім, і довкілля, як ресурс для людини і людства» (15).

В передостанніх рядках енцикліки «Fides et Ratio» Папа Іван Павло II звернувся із закликом до науковців: «Слова захоплення й заохочення я звертаю до тих сміливих піонерів науки, яким людство великою мірою завдячує свій нинішній розвиток, але водночас я маю обов'язок закликати їх продовжувати свої зусилля, не випускаючи з поля зору горизонту мудрості, яка поряд із науковими й технічними здобутками розглядає також філософські та етичні цінності, які є характерними та невід'ємними виявами ідентичності людини» (16).

Тема діалогу між релігією та наукою в філософсько-богословських напрацюваннях Івана Павла II не вичерпується перерахованими вище завданнями і імперативами, насправді їх існує набагато більше, але обмежений обсяг дозволяє коротко перерахувати лише ті проблеми, які актуалізують дискурс статті. Наприклад, проблема досягнень біотехнології і відповідальності науковців; наука і постачання продовольства; діяльність мирян у світі науки; проблема діяльності католицьких асоціацій у сфері медицини й медична наука; культура і наукові дослідження; сенс життя та науковий прогрес.

Позицію Івана Павла II підтримують аргументи папи Бенедикта XVI (понтифікував в 2005—2013 роках), який також вважає, що розум (як наукове пізнання) є «способом очищення і впорядкування релігії». Водночас, сучасна цивілізація містить певні «патології розуму», які є гранично небезпечними в своїх земних проявах. Прикладами слугують створення атомної бомби, штучної людини як продукту генної інженерії тощо. «Ось чому розум, — на думку Бенедикта XVI, — також повинен пройти очищення, відчуті свої межі і навчитися слухати те, про що говорять великі релігійні передання людства. Коли розум повністю емансипується і заперечує готовність вчитися, від «корелятивності» він стає руйнівним. ... необхідна «корелятивність» розуму і віри, розуму і релігії, покликаних до взаємного очищення і освячення, які потребують одна одну і які повинні це визнати» (17).

Як висновок до статті можна використати слова Папи Франциска, оприлюднені ним в Апостольському повчанні «*Evangelii Gaudium*» («Радість Євангелія», 24.11.2013 р.) щодо вдосконалення організації діалогу між релігією та наукою у спеціально виокремленому підрозділі «Діалог між вірою, розумом і наукою». Франциск констатує, що діалог між релігійною вірою та наукою є частиною євангелізаційної місії Католицької Церкви, яка сприяє облаштуванню миру в людському співжитті: «Віра не боїться розуму, а навпаки, шукає його і довіряє йому... Євангелізація уважно стежить за науковим прогресом і прагне

<sup>14</sup> John Paul II. Address of His Holiness Pope John Paul II to Conference on Environment and Health. Monday, 24 March 1997 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/speeches/1997/march/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19970324\\_ambiente-salute\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1997/march/documents/hf_jp-ii_spe_19970324_ambiente-salute_en.html), вільний. Назва з екрана. — Мова англ.

<sup>15</sup> John Paul II. Address of His Holiness Pope John Paul II to Conference on Environment and Health. Monday, 24 March 1997 [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/speeches/1997/march/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19970324\\_ambiente-salute\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1997/march/documents/hf_jp-ii_spe_19970324_ambiente-salute_en.html), вільний. Назва з екрана. Мова англ.

<sup>16</sup> Енцикліка Fides et Ratio Святого Отця Івана Павла II до єпископів Католицької Церкви про співвідношення віри й розуму. [Текст] — К.: Кайрос, 2000. — С. 147—148.

<sup>17</sup> Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Діалектика секуляризації. О разуме и религии [Текст] / Пер. с нем. — М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. — С. 105—106.

освітити його світлом віри і природним законом, щоб завжди зберігалася повага до центральності і найвищої цінності людської особи на всіх етапах її життя. Усе суспільство може бути збагачене завдяки цьому діалогу, який відкриває нові горизонти думки і розширює нові можливості розуму. Це є також шлях гармонії і миру» (18).

#### 1.4. Ганна КУЛАГІНА-СТАДНІЧЕНКО. Категорія любові як аксіологічний маркер індивідуальної релігійності православного віруючого

Автор статті «Категорія любові як аксіологічний маркер...» Г.Кулагіна-Стадніченко розглядає категорію любові у богословському контексті сучасності, що дозволяє визначити її аксіологічний потенціал та праксеологічну цінність для реалізації індивідуальної релігійності православного віруючого, визначити певні колізії, пов'язані з практичною реалізацією концепту «любов» у православ'ї.

**Ключові слова:** сакральність любові, ідеологічні викривлення християнського поняття «любов», світське та православне розуміння любові, уранополітизм, теорія теологуменів, «гібридне православ'я», християнський патріотизм.

**Hanna Kulagina-Stadnichenko in her article "Category of Love as a axiological marker by individual religiosity of the Orthodox believer"** is examines the love category in the theological context of the present, to determine its axiological and praxeological potential value to the implementation of individual religious Orthodox believer, identify certain impacts related to the practical implementation of the concept of "love" in Orthodoxy.

**Keywords:** sacred love, ideological distortion of the Christian concept of "love", secular and orthodox understanding of love, uranopolityzm, theory teolohumeniv, «hybrid Orthodoxy», Christian patriotism.

**Актуальність дослідження.** Як засвідчують соціологічні опитування, серед головних цінностей православного віруючого важливе місце займає любов: її з православ'ям асоціюють 30% прихожан церков (19). Друге та третє місця у рейтингу посідають дотичні до любові категорії милосердя, доброти, допомоги ближньому (21%) та віри (15%). Четверте місце православні відводять «церковно-літургійним цінностям» (14%). Слід відзначити гендерні відмінності респондентів. Так, при самовизначенні щодо аксіології православ'я, у жінок категорія віри перейшла з третього місця на четверте, поступившись «церковно-літургійним» цінностям, список яких склали, зокрема, «храм, срібний хрест, свята вода, ікони, святині», що вказує на деяку «матеріалістичність» жінок порівняно з чоловіками. Останні церковно-літургійні поняття поставили на четверте місце за своєю значущістю, включили до них «слово Боже», «Царство Небесне», «Христос». Для чоловіків «віра» посідає друге місце, а третя позиція відводиться цінності милосердя. Водночас обидві групи православних респондентів вважають любов ціннішою за віру.

З іншого боку, у свідомості сучасного православного віруючого сакральність любові утилізується на догоду певного соціуму, зазнає ідеологічних викривлень. Трансформуються головні чинники любові: толерантність, справедливність, любов до ворогів, ближнього, Батьківщини. Сьогодні значно заповільзоване православ'я формує спосіб життя, світогляд, ціннісно-нормативні погляди своїх вірних. Так, деякі священники вважають, що толерантність означає нерозбірливість між добром і злом, оскільки «ніхто не має монополії на істину», однак Православна Церква та її Божественна істина виступає єдиною альтернативою цьому. Відповідно, формується образ «ворогів Православ'я» (20). Останніми постають не лише держави (21), окремі політики (22), публічні особи (23), а й вища суспільно-політичного

<sup>18</sup> Папа Франциск. Апостольське повчання «Радість Євангелія» // За ред. о. Тараса Барщевського. — Львів: Свічачо, 2014. — С. 180.

<sup>19</sup> КТО ТАКИЕ СОВРЕМЕННЫЕ ВЕРУЮЩИЕ И ЧТО МОЖЕТ ОСКОРБИТЬ ИХ ЧУВСТВА? // СОЦПРОС СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ СЛУЖБЫ «СРЕДА» - 13.06.2013. РЕЖИМ ДОСТУПУ: [HTTP://WWW.NSAD.RU//ARTICLES/KTO-TAKIE-SOVMRENNYE-VERUYUSHNIE-I-SHTO-MOZHET-OSKORBIT-IN-CHUVSTVA](http://www.nsad.ru/articles/kto-takie-sovremennye-veruyushnie-i-chto-mozhet-oskorbit-in-chuvstva)

<sup>20</sup> Доклад для круглого стола «Православие и патриотизм». — 13.12.2015. — Режим доступу: <http://r-vs.su/statia/doklad-dlya-kruglogo-stola-pravoslavie-i-patriotizm>

<sup>21</sup> Прот. Александр Ильяшенко. Почему Православие – главный враг Америки? (Часть I). –Режим доступу: <http://www.pravmir.ru/pochemu-pravoslavie-glavnyj-vrag-ameriki-chast-1/>

життя, як-то екуменізм, або ж й інші релігії, віровчення, що сприймаються апологетами Церкви на кшталт ересей, виголошуються невластивою для істинної Церкви та нетерпимою у ній «суцільною брехнею» (24). Водночас православна традиція розглядає любов як домінуючу ознаку християнської досконалості, визнає її «вищою за справедливість» (25).

Православна онтологія любові надто специфічна. Відзначимо її персоналістичність, яка виявляється у кількох площинах - до Бога та до людей. Заклик «Бог є любов» яскраво вказує на її першість щодо решти аксіологічних категорій, визнає її вищим ідеалом та метою життя Церкви, окремого віруючого, передбачає подолання егоцентризму, отожднюється з милосердям, самовіддачею, самопожертвуванням, прощенням, буттям для іншого, є найсильнішим та найяскравішим почуттям: «Це є стан особливої духовної близькості, найсильнішого тяжіння людини до людини та людини до Бога» (26).

Богослови покладають значні сподівання на почуття любові при формуванні християнського способу життя, вважають на її виховну роль в індивідуальній релігійності православного віруючого, прагнуть з її допомогою подолати важливі виклики сьогодення: вийти з екологічної кризи, вирішити проблему трансплантації органів, сприяти подружній вірності, підняти авторитет традиційної, християнської сім'ї у суспільстві, розв'язати проблему батьків і дітей, переконати молодь дотримуватись високих соціальних та моральних стандартів, відмовитись від раннього статевого життя, абортів, пияцтва, тютюнопаління, наркоманії, залежності від руйнівного впливу засобів масової інформації. З огляду на це, «християнство виступає зреченням світу, але не запереченням світу» (27). З'ясування праксеологічного потенціалу категорії любові у системі моральних цінностей сучасного православного віруючого постає метою нашого дослідження.

Виклад основного матеріалу. Богослови твердять про винятковість значення, місця любові для тріадології та христології, вважають її головною онтологічною властивістю Трійці. Сутність православного розуміння любові визначається такими особливостями:

1) любов виступає «єдністю різних», коли всі чинники, складові особистості перебувають у повноті своєї унікальності, жодним чином не поглинаються, не зливаються, не нівелюються;

2) джерело любові завжди особистісне: у її вищому, ідеальному сприйнятті ним постає особа, іпостась і аж ніяк – природа чи певна сутність;

3) джерело любові завжди особистісне: у її вищому, ідеальному сприйнятті ним постає особа, іпостась, і аж ніяк – природа чи певна сутність;

4) різні вияви повноти буття, що набуваються особистостями у єдності любові, розповсюджуються ними на всіх оточуючих, а відтак – на весь світ. Туг богослови спираються на вчення В. М. Лосського про поширення від Трійці нетварних божественних енергій поза таємною, недоторканною, святою для сотвореного світу сутністю (28).

В ідеалі, для православного повнота любові визначається кількома чинниками. Зупинимось на них більш детально.

<sup>22</sup> «Враг №1 русского Православия» Збигнев Бжезинский признался в любви к России, русским и русской культуре. - Режим доступу: [http://www.religion.in.ua/news/foreign\\_news/12159-vrag-1-russkogo-pravoslaviya-zbigne-v-bzhezinskij-priznalsya-v-lyubvi-k-rossii-russkim-i-russkoj-kulture.html](http://www.religion.in.ua/news/foreign_news/12159-vrag-1-russkogo-pravoslaviya-zbigne-v-bzhezinskij-priznalsya-v-lyubvi-k-rossii-russkim-i-russkoj-kulture.html)

<sup>23</sup> Страна должна знать «героев». Список открытых врагов Православия, 203 фамилии. - Режим доступу: <http://www.3rm.info/page,1,2,27541-spisok-otkrytyh-vragov-pravoslaviya-203-familii.html>

<sup>24</sup> Истинное православие и его враги в современном мире. - Режим доступу: <http://www.pochaev.org.ua/?pid=1341>

<sup>25</sup> Прот. Георгий Схиртладзе. Любовь выше справедливости. - Режим доступу: <http://www.pravoslavie.ru/48005.html>

<sup>26</sup> Протоіерей Іван Михайлішин. Вічні цінності християнства та виклики сучасності. - Режим доступу: <http://www.kp-osvita.org.ua/news/31-vustyp.html>

<sup>27</sup> Протоіерей Георгій Флоровський. Вища правда любові. - Режим доступу: [http://otrok-ua.ru/ua/sections/art/show/vysshajja\\_pravda\\_lyubvi-1.html](http://otrok-ua.ru/ua/sections/art/show/vysshajja_pravda_lyubvi-1.html)

<sup>28</sup> Лосский В. Н. Исхождение Святого Духа в православном учении о Троице // Лосский В. Н. Богословие и боговидение: Сборник статей / Под общ. ред. В. Пислякова. - М., 2000. - С. 372 - 374.

Передусім, в індивідуальній релігійності православного віруючого маркером любові є образ Ісуса Христа, який пропонує абсолютний приклад досконалого особистісного способу життя за подобою Божественних Осіб.

Для православних єдність молитовного прагнення любові Бога виявляється через Євхаристію, тобто засвоєння «надприродних божественних енергій», що у богослов'ї окреслюється станом обоження. Віруючий покликаний розповсюдити євхаристичний досвід любові на всі сфери людських відносин у Церкві та поза нею, надаючи, таким чином, світу особистісного виміру, неминущого сенсу. Особливі можливості для повноти особистісного спілкування у любові людина отримує від Бога завдяки таїнству шлюбу, що також розглядається богословами через євхаристичну перспективу (29).

Як результат вільного самовизначення, досконала любов можлива лише за умови особистісної свободи та індивідуального вибору. Така любов не опосередкована жодними родинними, національними, економічними, природними мотивами, зв'язками, закономірностями, а відтак визнається православ'ям надприродною (30). Жертовне служіння Богу та людям всією цілісністю індивідуалізованої природи, життям, передбачене заповіддю любові до ворогів, яка виокремлюється на тлі природної любові до люблячих. Жертовність не означає порушення цілісності особистості, оскільки призводить до набуття нею повноти життя у спілкуванні завдяки проявам емоцій співстраждання, розділеної спільної радості, співпереживання, послуху оточуючим, співучасті у єдиному житті всіх живих істот (31). Самовіддана любов несумісна з індивідуалістичним, замкненим способом існування, нетолерантністю.

У богословському розумінні, повнота любові передбачає особистісний вихід за межі індивідуалізованої природи, що призводить віруючого до набуття цілісності, знищує смерть як його останнього ворога. Натомість індивідуалізм означає відокремлення суб'єкта від Бога, світу, втягнення до процесів занепаду, старіння, неузгодженості, розпаду.

Сьогодні богослови кажуть про утвердження особистісної ідентичності не лише через любов Божественної Трійці, а й завдяки людям, які конституують своє існування «за образом і подобою» Божественних Осіб. Відтак визначальним принципом буття особистості постає такий: «Мене люблять, отже, я існую». При цьому відповідний принцип актуалізації особистісного способу буття окреслюється наступною максимом: «Я люблю, отже, я існую» (32). Завдяки жертовній, самовідданій любові вірянин набуває такої унікальності, що не зводиться до низки певних індивідуальних якостей (33), а також стверджує надприродну особистісну одиничність, неповторність тих, кого він любить.

Таким чином, в індивідуальній релігійності православного віруючого стан повноти любові означає актуалізацію всіх значущих ознак особистісного способу життя, набуття особистісної досконалості як уподібнення Богові.

Православні наголошують, що універсальний конституюючий принцип любові набуває своєї вивершеності при реалізації принципу єдності у різноманітті. У реаліях світу він відображається у вертикальному та горизонтальному вимірах, що окреслюють ієрархічну впорядкованість онтологічних рівнів буття та внутрішню узгодженість кожного з них. Зокрема, патристикою визнається наявність любові як метафізичного чинника законів

<sup>29</sup> Мейендорф Иоанн, протоиерей. Брак и Евхаристия // Мейендорф Иоанн, протоиерей. Православие в современном мире. – Клин, 2002. – С. 22 – 27.

<sup>30</sup> Чурсанов С. А. Лицом к лицу: Понятие личности в православном богословии XX века. – М., 2008. – С. 169 – 171.

<sup>31</sup> Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Лосский В. Н. Богословие и богочинение: Сб. статей / Под общ. ред. В. Пислякова. – М., 2000. – С. 93. Софроний (Сахаров), архим. Рождение в Царство Непоколебимое. – Эссекс, 1999. – С. 96, 138.

<sup>32</sup> Чурсанов С. А. Любовь // Богословская антропология. Под науч. ред. прот. Андрея Лоргуса, Б. Штубенрауха. – М., 2013. – С. 115.

<sup>33</sup> Антоний (Блум), митр. Труды / Пер. С англ. и фр. Е. Л. и Т. Л. Майданович при уч. А. И. Кырлежева и Е. В. Шохиной. – М., 2002. – С. 290 – 291.



неживого світу (34). Богослови не заперечують вияв інших, природних форм любові поза Церквою та повнотою віри у Пресвяту Трійцю: «Коли бо ви любите тих, хто вас любить, то яку нагороду ви маєте?... І коли ви вітаєте тільки братів своїх, то що ж особливого робите? ...будьте досконалі, як досконалий Отець ваш Небесний» (35).

Маркерами продуктивності любові виступають обумовлені причетністю до загальнолюдського простору та індивідуальними природними схильностями прагнення людини до співробітництва, взаємодопомоги, турбота про рідних, дружнє спілкування, спільна виробнича діяльність, участь в об'єднаннях за інтересами, тощо.

Разом з тим існує точка зору щодо розмежування світського та православного розуміння цінності любові. Богослови вказують на її особистісний характер, пов'язують з терміном *агаре*, що походить від дієслова *агаран*, вживається у грецькому перекладі Біблії, Септуагінті, як протипага літературному тлумаченню любові. Останнє підкреслює відмінність свогоислового навантаження словом *èròs* у якості любові до прекрасного з відтінком бажаного, жаданого. «Ерос» - не обов'язково чуттєва любов, яка, однак, шукає взаємності, певної відповіді іншого суб'єкта.

Натомість дієслово *агаран* передбачає повагу, пошанування. У розмовній мові має синонімом *агаран* постає *philein*, що означає почуття особистісної, дружньої прихильності. Сутність «філії» виявляється у взаємовідносинах між членами сім'ї: братів та сестер, дитини та батьків. Натомість «агапе» уявляється самовідданою любов'ю, безкорисливою самовіддачею, специфічною ідеєю Ісуса та християнської традиції у цілому.

Новий Завіт використовує поняття «агапе» надто часто. Це уможливило казати про його вживання у якості технічного терміну (*terminus technicus*) (36) на позначення любові, що відрізняється від своїх грецьких еквівалентів - «еросу» та «філії».

У IV столітті при перекладі Біблії латиною (Вульгата) Єронім відмовився від поняття *апог*, оскільки воно використовувалось язичниками, запровадив у вжиток інший термін *charitas*, від якого походить французьке *charité* із значенням «милосердя». Цей термін передбачав винятково християнську любов до людей.

У Біблії любов набуває більш широкого, багатовекторного, божественного значення з різноманітними проявами, а саме: Бога – до людей, людей – до Бога, людини – до людини, має значення «милостині», милосердя, сердечного дару на користь біднішого, ніж ти сам, благого діяння.

Згідно із священними текстами, де вказується на милосердя за прикладом діянь пророків Старого Завіту, євангельське милосердя передбачає вимогу радикальної справедливості (37). Загалом, Новий Завіт використовує поняття «агапе» надто часто. Це навіть уможливило казати про його вживання у якості технічного терміну (*terminus technicus*) на позначення любові, що відрізняється від своїх грецьких еквівалентів - «еросу» та «філії» (38).

Таким чином, любов включає милосердя щодо друзів та ворогів, терпимість, вона вища за віру та справедливість, хоча останні постають важливими її чинниками.

Зазначене вище наближає до розгляду такої вкрай актуальної проблеми, як-то любов православного віруючого до Батьківщини, еквівалентом чого подеколи виступає поняття патріотизму. Сучасні християнські мислителі приділяють значну увагу цій проблематиці. Однак одностайності позицій тут не спостерігається. Маємо різні, навіть конфронтаційні, точки зору щодо сакральності терміну «патріотизм», доцільності його вживання православним християнином.

<sup>34</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus // Богословская антропология. Под науч. ред. прот. Андрея Лоргуса, Б. Штубенрауха. – М., 2013. – С. 115.

<sup>35</sup> Мт. 5:46-48

<sup>36</sup> Майкл МакГэрри. Любовь. Христианский взгляд // Иудейско-христианский диалог. Под ред. Леона Кленецкого и Джеффри Вайгодера. – М., 2004. – С. 150.

<sup>37</sup> Хто наш ближній. Притча про милосердного самарянина: Лк. 10:29-37; Останній суд: Мт. 25:31-46.

<sup>38</sup> Майкл МакГэрри. Любовь. Христианский взгляд // Иудейско-христианский диалог. Под ред. Леона Кленецкого и Джеффри Вайгодера. – М., 2004. – С. 150.

Так, ієрей Олексій Шляпін вважає, що нині надто поширений нав'язаний державою помилковий стереотип про патріотизм як чинник християнства: «Насправді, патріотизм – це язичницький світогляд, одна із хвороб церковної свідомості», - пише він (39). Внаслідок більшої радикальності та підтримки з боку держави, патріотизм небезпечніший за націоналізм, він «паразитує на православ'ї», слугує викривленням при означенні поняття «православного патріоту». Натомість біблійне розуміння слів «батьківщина», «вітчизна» визначає два аспекти, а саме: територіальний та генеалогічний, тобто - місце походження та родичів, а відтак значно вужче патріотичного їх вжитку.

Не слід розуміти під патріотизмом природне тяжіння, прив'язаність до рідних місць, це – морально-нейтральне почуття, що не постає якоюсь чеснотою. Відносно понять «батьківщина», «вітчизна», що вживаються у значенні «держави», то патріотизм тут завжди ототожнюється з ідеологією, «розчиняє християнство», «додає зайвого до слів Бога», називається «великим безумством», оскільки «річ бездушна, безглузда, мертва не здатна до взаємної любові», людині варто любити «свідомою, жертвовною, ідеологічною любов'ю» лише Бога та те, що причетне до вічності за ознакою святості. Територіальна належність святинь для християнина має лише практичне значення і аж ніяк – не ідеологічне.

Православний віруючий не може «служити» вітчизні чи державі, його практичне виконання обов'язку зводиться до формально-зовнішньої ознаки «віддати кесареве», вшанувати владу «без участі серця та якоїсь ідеології». В іншому випадку йдеться про «гріх ідолослужіння»: «Держава не має права вимагати служіння вітчизні», - існує чисто практичне, технічне виконання військових обов'язків, тобто «робота воїна» (40). Таким чином, християнин не служить людям, країні, державі, нації чи народу, визнається лише діяння у розумінні опікування ними задля їх вічного спасіння та тимчасового благополуччя.

Від вірянина вимагається вийти із середовища свого етносу, власної вітчизни, покинути світ з метою долучення до народу Божого: «Церква – це інший народ, який мандрує по територіях всіх народів, однак не належить їм, позбавлений з ними солідарності... Земна вітчизна – це місце гріха, місце вигнання та знеславлення для нас, наших братів і сестер, де наші близькі страждають. Тому для Християнина воно не може бути батьківщиною» (41).

Поведінка православного віруючого та патріота можуть співпадати практично, але не ідеологічно. Так, патріот «вбиває і вмирає» не заради Заповіді Христа про любов, не за конкретних людей чи святині. Його дії обумовлені земною ідеологією, «любов'ю до абстрактних понять». Відмінність мотивацій патріота та віруючої людини підкреслює неможливість явища та некоректність поняття «християнський патріотизм»: «Заповідь Божя важливіша за державну присягу» (42).

Надто гріховним, бурливим, неприпустимим явищем постає війна між християнами. У цьому випадку вірянин не повинен дослухатися до уряду, брати участь у війні. Він має право воювати лише з оборонною чи звільнювальною метою проти агресора, насильника, захищати конкретних людей, що потерпають від образ, потребують захисту, заради цнотливості, любові, і аж ніяк – через інтереси вітчизни чи етносу.

Фактично, така позиція ієрея Олексія Шляпіна відповідає запропонованому священиком Данилом Сисоевим вченню про «уранополітизм» (від грец. Uranos – небо, polis – місто). Відповідно до цього вчення, християни позбавлені вічного громадянства на землі, їх майбутнє полягає у здобутті небесної батьківщини, визначається приматом Царства Отця над усіма природними прагненнями людини. З цієї точки зору, любов до вітчизни постає

<sup>39</sup> Ієрей Алексий Шляпін: «Православие и патриотизм». – Режим доступу: <http://orthoview.ru/ierej-aleksij-shlyapin-xristianstvo-i-patriotizm/>

<sup>40</sup> Там само.

<sup>41</sup> Там само.

<sup>42</sup> Там само.

нейтральним почуттям, не має самостійної цінності, узалежене від багатьох чинників, у свідомості різних людей набуває взаємовиключних значень.

Дійсно, світогляд сучасних православних складає мікс псевдохристиянської міфології, а слово «православ'я» не завжди визначене. За влучним спостереженням священника Данила Сисоева: «Нам надто заважає «теорія теологуменів», коли кожен бажачий приписує слову «православ'я» будь-які значення» (43). З іншого боку, висловлювання «просто християнин» уможливило звинувачення у протестантизмі. Такому «гібридному православ'ю» протиставляється поняття уранополітизму, певна «Христова програма життя у земному світі»,<sup>44</sup> що включає конкретні форми взаємовідносин з різними виявами державної влади, не сполучається із жодною існуючою ідеологією, проте чітко позиціонує власне ставлення до процесів світської життєдіяльності.

Все частіше богослови виступають проти обмирщення Церкви та домінування «світського» підходу до розгляду релігійних питань, наголошують на тому, що світський характер взаємовідносин постає цілком природним для секуляризованого суспільства, однак небезпечний для внутрішнього життя православ'я, висловлюють стурбованість проникненням до церковної свідомості гуманістичних уявлень та упереджень. Так, проголошуючи людину мірою всіх речей, гуманізм веде до індивідуалізму, відокремлення людей одне від одного, протистояння, оскільки кожним управляє його власне «я», яке живе за законами боротьби за виживання: «Гуманістичний альтруїзм закінчується там, де починається протистояння індивідуальних інтересів, він забезпечує особистісну ізольованість, недоторканість» (45). Саме в цей контекст культури сучасне світське суспільство готове включити і Церкву: вона необхідна лише як гарант суспільного благополуччя, повинна служити засобом забезпечення прав особистості. Держава дивиться на Церкву як на світський інститут, а відтак існує небезпека, що з часом віряни почнуть сприймати її як світський інститут.

Дехто із священників називає абсурдом сприйняття патріотизму в якості церковного вчення, висловлює нерозуміння канонізацією воїнів, державних діячів, зазначають, що серед більшості віруючих «абсолютно втрачене уявлення, в чому власне полягає їх святість, і в чому вона повинна складатися у православних святих» (46).

Водночас офіційним православ'ям підтримується концепція «християнського патріотизму», що відображається в її Основах соціальної концепції (47). Поняття

<sup>43</sup> Священник Даниил Сисоев. Уранополитизм и патриотизм. – Режим доступу: <https://uranopolitism.wordpress.com>

<sup>44</sup> Там само.

<sup>45</sup> Діодор (Ларіонов), монах. PRO DOMO SUA: Про православ'я та національний патріотизм. – Режим доступу: [http://pravoslavnews.com.ua/articles/PRO\\_DOMO\\_SUA/](http://pravoslavnews.com.ua/articles/PRO_DOMO_SUA/)

<sup>46</sup> Там само.

<sup>47</sup> «Християнський патріотизм одночасно виявляється щодо нації як етнічної спільноти і як спільноти громадян держави. Православний християнин покликаний любити свою вітчизну, яка має територіальний вимір, і своїх братів по крові, які живуть по всьому світі. Така любов є одним із способів виконання заповіді Божої про любов до ближніх, що включає любов до своєї родини, одноплемінників і співгромадян. Патріотизм православного християнина повинен бути дійовим. Він виявляється в захисті вітчизни від ворога, праці на благо вітчизни, піклуванні про упорядкування народного життя, у тому числі шляхом участі у справах державного управління. Християнин покликаний зберігати й розвивати національну культуру, народну самосвідомість. Коли нація, громадянська або етнічна, є цілком або здебільшого моноконфесійним православним суспільством, вона певною мірою може сприйматися як єдина громада віри — православний народ. Водночас національні почуття можуть бути причиною гріховних явищ, таких як агресивний націоналізм, ксенофобія, національна винятковість, міжетнічна ворожнеча. У своїх крайніх проявах ці явища нерідко спричиняються до обмеження прав осіб і народів, до війн та інших видів насильства. Поділ народів на кращі й гірші, приниження будь-якої етнічної чи громадянської нації суперечить православній етиці. Тим більше незгодні з Православ'ям учення, які ставлять націю на місце Бога або зводять віру до одного з аспектів національної самосвідомості. Протидіючи таким гріховним явищам, Православна Церква здійснює місію примирення між витягнутими у ворожнечу націями та їхніми представниками. Так, у ході міжетнічних конфліктів вона не виступає на чийомусь боці, крім випадків явної агресії або несправедливості однієї із

патріотизму вводиться нині в коло християнського світогляду, отримує богословське обґрунтування. Православна доктрина вже не прагне конфронтаційно протиставляти релігійність та включеність вірного до соціально-політичних процесів країни. За віруючим визнаються його громадянські обов'язки перед державою.

Однак претензія Церкви бути державоформуючим чинником, «загальною національною релігією» (48), її крайній, неприхований цезаропапізм, призводить до маніпуляцій поняттям «патріотизм» на догоду різним політичним режимам, зокрема, - з тоталітарними прагненнями панування. Звідси маємо доктрини «Третього Риму», «руського миру» тощо (49). Тут православ'я практично висловлює «національну ідею» держави, незважаючи на форми її реалізації (50).

Висновки. Колізія полягає у тому, що існування православ'я в іншому етнічному просторі з необхідністю вимагає його пристосування до відмінних соціально-політичних видів життєдіяльності держави, ігнорування чого призводить до непорозуміння та конфліктів на міжнародному, а, подеколи, – на міждержавному, ґрунті. Нехтування культуровідтворюючою функцією православ'я перетворюється на загрозу для існування традиційних, побутових форм відтворення релігійності вірних, їх етнічної ментальності, світорозуміння та світовідчуття (51), реалізується у протестній релігійній поведінці. Натомість християнське уявлення про любов враховує унікальність людини як носія «духовного розуму» та того соціокультурного ландшафту, де ця унікальність мусить зреалізуватись, визнає абсолютне право на власну гідність та індивідуальний розвиток (52), а Бог тут «виступає неперевершеним філантропом, який безмежно любить людей і просить, щоб у відповідь любили його самого» (53).

## 1.5. Релігієзнавець Ігор Козловський в лабетах промосковських сепаратистів

### Шановні колеги – релігієзнавці України!

Тривожна звістка про арешт в Донецьку вузівського викладача, релігієзнавця, кандидата філософських наук Ігоря Козловського надійшла до нас відразу ж. Проте його колеги і члени сім'ї просили нас не акцентувати на цьому увагу, бо ж сподівалися вирішити питання його звільнення шляхом порозуміння із наявною там владою. Нині ж маємо інформацію про прагнення вчинити над І. Козловським якусь політичну розправу, віднісши його до ворогів наявної в Донецьку влади, ледь не американського агента, організатора якоїсь змовницької організації. Останньому може слугувати те, що науковець об'єктом свого дослідження мав релігійну спільноту американського походження Церкву Божу. Але ж у цьому щось антизаконне не знаходитимуть в будь-якій демократичній країні їх державні органи. Релігієзнавство не є політичною наукою. Якщо прийняти абсурдну логіку звинуваттів вченого, то тоді будемо вважати індійськими агентами тих, хто, скажімо, вивчає кришнаїзм, японськими тих, хто вивчає синтоїзм, а німецькими тих, хто об'єктом свого наукового інтересу має німецьке лютеранство і тому подібне. Ігор Козловський є

---

сторін» // Цит. за: Основи соціальної концепції Української Православної Церкви. - Розділ II. Церква і нація. - Режим доступу: <http://orthodox.org.ua/page/sotsialna-kontseptsiya>

<sup>48</sup> Бочков С.О. Православие — общенациональная религия России. – Режим доступу: [http://dpr.ru/pravo/pravo\\_20\\_22.htm](http://dpr.ru/pravo/pravo_20_22.htm)

<sup>49</sup> Див., приміром: Сергін Сергей. Духовно-нравственный аспект русского патриотизма. – Режим доступу: <http://russouz.ru/duhovno-nravstvennyj-aspekt-russkog/>

<sup>50</sup> Патриотизм – национальная идея России. – Режим доступу: [http://dpr.ru/pravo/pravo\\_20\\_22.htm](http://dpr.ru/pravo/pravo_20_22.htm)

<sup>51</sup> Про своєрідність українського християнського бачення див, приміром: А. Колодний, В. Бодак. Український Східний обряд далекий від «русского мира» // «Русский мир» Кирила не для України. Збірка наукових статей. За редакцією проф. А. Колодного. – К.: УАР, 2014. – С. 166 – 184.

<sup>52</sup> Тетяна Ковальчук. Світські та релігійні аспекти уявленнь про людську гідність. - Режим доступу: <http://dspace.npnu.edu.ua/bitstream/123456789/2076/1/Kovalchuk.pdf>

<sup>53</sup> О. П. Марея. Феномен любові: релігійно-етичний аспект. – Режим доступу: <http://enpuir.npnu.edu.ua/bitstream/123456789/6908/1/Mageria.pdf>

представником українського релігієзнавства й очолює Донецький осередок Асоціації релігієзнавців. Його наукові здобутки відомі за межами нашої країни, а тому маємо телефонне збурення до нас багатьох знаних вчених світу, які знали свого донецького колегу. Всіх турбує те, що ув'язнення позначиться на плідній творчій праці знаного науковця, матиме відчутний негатив в розвитку тієї сфери гуманітарного знання, в якій він, продукуючи значимі наукові праці, є незамінним. Наші релігієзнавці працюють за принципами об'єктивності, толерантності, історизму, відкритості. Що в цьому ворожого щодо себе знайшла нині діюча влада ДНР? В чому вона вбачає ворожість щодо себе в наукових працях вченого, у тих східних практиках, до яких вдається І.Козловський і яким він навчає інших, будучи затурбованим здоров'ям ближніх? Що ворожого владі ДНР у прагненнях науковця до толерантизації міжцерковних і міжконфесійних відносин, які виявляв він у своїй діяльності практичного релігієзнавця? Сфера чистої релігії знаходиться далеко від того, що маємо в політичному житті. До цього закликав Ісус Христос, коли вчив, що кесарева – кесарю, а Боже – Богові. Цей принцип проводить у своїй науковій діяльності наш колега. Гордитися ним треба донечанам, а не ув'язнювати!

Ігор Козловський міг стати переселенцем, якби відчував за собою якусь ворожість до наявного стану речей в Донецьку. Якби ми знали про з'явлену йому загрозу, то могли б приютити його в одному із міст України, відзнайшовши там для нього і житло і можливість праці як вузівського викладача. Але він якось безпечно поставився до можливості одержання наявної нині своєї неволі. Він не очікував такого. Не очікував ще й тому, що має на руках тяжко хворого сина, система лікування якого прив'язана до донецьких лікувальних закладів.

Знаючи, що п. Ігор вимушено залишається на окупованій території, ми переживали щоденно за його долю. Тим більше, що знали в якому антиукраїнському, ворожому щодо нього оточенні він працював ще до промосковських подій в регіоні. Ректорат Донецької політехніки не давав йому необхідні документи для вирішення питання захисту дисертації в Спецраді Відділення релігієзнавства. Злісні листи щодо І.Козловського з погрозами ми одержували від вченого секретаря цього університету. Знаючи ситуацію, прийшлося «обійти» антиукраїнське керівництво вузу: Ігор Козловський став кандидатом наук.

Сказане вище дає нам підставу сподіватися, що наш колега не заслужив на наявну нині в ДНР оцінку його діяльності через ув'язнення, сподіватися на те, що він скоро вийде на свободу.

*Президент Асоціації релігієзнавців України проф. А.Колодний.*

### **Науковцям і освітянам Донбасу!**

Шановні колеги! Нам стало відомо ще 27 січня, що місцевими владними органами ДНР заарештовано куратора тамтешнього осередку нашої Релігієзнавчої Асоціації Ігоря Анатолійовича Козловського, вилучено з його квартири документи, рукописи, техніку, речі і книги. Але в перші дні арешту його родичі і друзі просили нас не виявляти якусь затурбованість цим фактом, бо ж вбачали в цьому якийсь непорозуміння. Нині дещо прояснилося. Вже маємо висунуте владою звинувачення І.А.Козловському в якомусь «бандитизмі», «протидії владі» та ін. Не визнаючи достовірність такого вироку, звертаємося до Вас з проханням проявити професійну солідарність і використати свій вплив та авторитет, аби сприяти звільненню нашого колеги.

Як спеціаліст в галузі релігієзнавства, автор біля трьохсот публікацій, І.А. Козловський широко відомий в наукових колах України і за її межами. Він завжди був і є захисником наукової істини, лишаючись за будь-яких умов гранично об'єктивним у питаннях змісту й суті релігійних вчень і практик. Незрозуміло, що ворожого щодо себе знайшла донецька влада в наукових працях вченого, в тих східних практиках, до яких вдавався Ігор Анатолійович і яким він навчає інших, будучи затурбованим здоров'ям ближніх.

І. А. Козловський понад 25 років успішно працював на посаді головного спеціаліста з питань релігії в Донецькій обласній державній адміністрації, виявом чого була наявна в

регіоні толерантність в міжконфесійних відносинах. Як кандидат наук, доцент, він працював викладачем у низці вузів Донецька, зокрема в Інституті штучного інтелекту. Його професійна діяльність завжди була спрямована на утвердження принципів взаємоповаги, миру і порозуміння у відносинах між конфесіями, сприяла формуванню багатой етнокультурної і конфесійної палітри Донбасу, В статусі міжконфесійного миротворця І.А.Козловського приймав патріарх Російського Православ'я Олексій II, папа Іван-Павло II, патріарх Константинопольський Варфоломій, головний рабин Ізраїлю Шломо Амар, президент Федерації єврейських громад СНД Леві Левай та інші високі релігійні діячі. Відтак арешт викликав збурення багатьох зарубіжних приятелів І.А.Козловського, насамперед російських.

Нас турбує те, що ув'язнення позначиться на плідній праці знаного науковця, матиме відчутний негатив у розвитку тієї сфери наукового пізнання, де він нині практично є незамінним. Гадаємо, що наш (і Ваш) колега не заслужив на оцінку ув'язненням його наукової діяльності. Гордитися таким науковцем мали б донетчани, а не запахторенням його в кутузуку. Ігор Анатолієвич вільно міг стати переселенцем, якби відчував за собою якусь ворожість до наявного стану речей в регіоні і, як знаний науковець, мав би за фахом місце праці у нас. А так безтурботно залишався в Донецьку разом із своїм тяжко хворим сином, який потребує щоденного меддогляду.

Ми закликаємо Вас, шановні колеги, докласти всіх можливих для Вас зусиль, зорієнтованих на якнайшвидше звільнення І.А.Козловського.

*З повагою -Президент Української Асоціації релігієзнавців  
доктор філософських наук, професор А.М.КОЛОДНИЙ  
Березень 2016 року*

### 2.1. Анатолій КОЛОДНИЙ. Іван Франко про природу і функціональність релігії.

Ототожуючи вільнодумство з атеїзмом у нас часто не визнається наявність релігійної вільнодумності. Справа в тому, що Церкви ще якось сприймають свободу релігії, свободу віросповідань, але кожна з них не допускає собі свободу В релігії, свободу В своєму віросповіданні. Будь-які відхилення від догматів чи канонів, довільне витлумачення окремих положень віровчення, а тим більше антиклерикалізм, сприймається нею як ересь, а зрештою кваліфікується як атеїзм. Саме тому незручним був Іван Франко для церковного керівництва греко-католиків Галичини, а православні користувалися тими його творами, де він піддавав критиці Ватикан, його політику щодо слов'янства. Про праці мислителя, в яких ним розглядалися світоглядні проблеми, навіть не йшла мова.

Іван Франко (1856 — 1916) — епохальна постать в історії української духовності. Саме тому його намагалися і намагаються зарахувати до свого активу послідовники різних світоглядних орієнтацій. Він — матеріаліст і пантеїст, атеїст і віруючий, діалектик і метафізик, марксист і антимарксист, інтернаціоналіст і націоналіст.

В розвідках про світоглядні засади творчості І.Франка радянської доби мислитель беззастережно відносився до непохитних матеріалістів та войовничих атеїстів, поставав надто “близьким до марксизму”. При цьому в дослідженнях домінувала не об’єктивність чи наукова чесність, а скоріше патетична риторика і схоластичні узагальнення, побудовані переважно на окремих цитатах, вирваних із цілісного контексту творів мислителя і довільно підтасованих під діалектико-матеріалістичну світоглядну позицію. І тут можна погодитися з оцінкою таких викрутасів дрогобицьким філософом Іваном Герасим’яком, який зазначав, що тоді в оцінках ми мали “відверто кон’юнктурно-практичне прочитання творів Франка, як і абсолютизацію його окремих суб’єктивно-поетичних рефлексій чи емоційно-загострених публіцистичних висловів, далеке від розуміння сенсу справжнього, хоча місцями і суперечливого освоєння мислителем духовної культури людства, ролі й місця в ній релігії і Церкви. Тому в дослідженнях його творчого здобутку передусім варто повернутися до самого Франка, а не займатися різними вигадками навколо його великого імені ( Герасим’як Іван. Релігія – явище національного життя // Релігія в духовному житті українського народу. – К., 1994. - С.104-105).

Дійсно, на початках своєї творчості Іван Франко не сприймав як неістинний і небезпечний самовпевнений висновок основоположників марксизму про необхідність абсолютного ідейно-теоретичного подолання релігії як хибного світогляду. Проте згодом мислитель утвердився в думці, що ідея такого “подолання” переслідувала не загальнолюдські, гуманні інтереси, а слугувала вузькопартійним, егоїстичним цілям, являла собою подолання “для себе”, а “не для інших”. Зрештою вона трансформувалася у “формальну релігію, основувану на догмах ненависті і класової боротьби” (Франко Іван. Передмова до збірки поезій “Мій Измарагд” // Давнє і Нове.- Львів, 1911. – С.9).

В останні роки з’явилася низка публікацій, автори яких доводять, нібито Іван Франко вже не був атеїстом і вважати його таким могли лише ті, хто керувався принципами вульгарно-соціологічної методології. Але “реабілітанти” І.Франка, знову ж таки як і ті, від кого він реабілітується, скажемо їх же словами, припускаються поверхового і відверто кон’юнктурного прочитання праць Каменяря, абсолютизації його окремих суб’єктивно-поетичних рефлексій або емоційно загострених публіцистичних висловів. Так, Зіновія Франко, хоч і заперечувала правомірність твердження “Франко — атеїст”, водночас зауважувала: “Що казати! Певна основа для такої вивіски була” (Франко Зіновія. Іван Франко – атеїст // Людина і світ. 1991. - № 1. – С. 27-30).

Внучка мислителя сама визнавала, що атеїзм Франка засвідчує критичний підхід до політики Ватикану стосовно східних слов’ян, до унії, до владик і їхньої діяльності в XVII — XVIII століттях, до міфології християнства і до священників москвофільської орієнтації, що були речниками денационалізації.

Не маємо змоги цитувати тут окремі думки з численних творів І.Франка атеїстичного спрямування. Згадаємо насамперед його "Ех nihilo. Монолог атеїста", який починається словами:

Нема, нема вже Господа на небі!  
 Немає Творця; ані самодержавця,  
 Нема того, що всемогучим словом  
 Усе з нічого вивів! Наче тинь  
 Велика, залягав він світ цілий,  
 Тьмив мозги людські сотні тисяч літ.  
 А нині шез він! Сонце! Сонце! Світло!  
 Нема його! Свобода! Я черв'як,  
 Я, незапримітний атом в природі,  
 Я вбив його, розпанахав, розвіяв!  
 ...Моя перемога!  
 Я пхнув його у те ніщо безмірне,  
 Його нема і не було ніколи!

З котрого повороту вже немає! ( Франко Іван. Ех nihilo. Монолог атеїста // Франко Іван. Про Ватикан, унію і католицизм. – К., 1981. – С. 14).

Розкриваючи своє розуміння основного в релігії — ідеї Бога, І.Франко доводить, що вона є людським витвором: "Чоловік творив Богів з нічого, все на образ свій і на свою подобу" ( Там само. – С.19).

Питання релігійності щодо себе І.Франко називав "найменше спорним". Ще 1878 року в листі до Ольги Рошкевич він писав, що "як у всякім іншій вигляді, так і в релігійнім, я не думаю мовчати і таїти своє переконання, обзираючись на побічні обставини, на крики поліції, духовенства і пр. Правда понад усе!" ( Франко Іван. До О. Рошкевич, 20 вересня 1888 р.// Вибрані суспільно-політичні і філософські твори.- К, 1956, С. 135). Тому спроби декого з нинішніх авторів у той чи інший спосіб підправити мислителя є некоректними. Франко говорить сам за себе. У листі до М.Драгоманова в липні 1890 року поет згадує свою розмову з професором Львівського університету Шараневичем: "Старий був по обіді... і, вдарившись в щирість, розпочав розмову зо мною зовсім так, як щедринський становий: Ну, скажіть мені, вірите в особистого Бога, чи ні? Признатись, я трохи сконфузився таким питанням і почав звертатися так, що се діло приватне, інтимне і т. д., але він не унявся. Тоді я сказав, що не вірю" (Франко Іван. До М.Драгоманова, 18 липня 1890 р.// Твори. У 20-ти т.- Т. 20. – К.,1965. – С.407). Арелігійність І.Франка — то не вияв якоїсь молодечої вдачі, як це твердять ті, хто намагається залічити мислителя до глибоко віруючих і довести, що "Божа іскра" жевріла в ньому все його життя аж до останнього віддиху. Із статті о. Романа Луканя "Д-р Іван Франко і василіяни" дізнаємося, що навіть будучи смертельно хворим і вітаючи радо священників-василіян, які навідували його, поет "зажартував собі" з пропозиції о.Теодозія Галушинського прийняти у нього сповідь і "скоро перевів розмову на щось інше. Час від часу трапив притомність, хоча загалом говорив речево" (Дукань Р. Д-р Франко і василіяни // Віра батьків. – 1990. -№15. – С. 9).

Проте арелігійність Франка — це не якийсь голий войовничий антитеїзм. Філософ по-своєму розумів релігію. У статті "Радикали і релігія", розкриваючи своє розуміння сутності релігії, він писав: "Релігією називається не тільки, віра в якісь надземні вищі істоти, обдаровані вищою силою, ніж люди; не тільки віра в те, що і в людях є часть тої найвищої істоти (душа) і що люди повинні своїм життям і своїми учинками наближуватися до тої істоти. До релігії належить також чуття, любов до тої вищої істоти і до інших людей, любов до добра і справедливості, а в кінці також добра воля, постанови жити й самому так, щоб наближувати себе і інших до тої вищої істоти" (Франко Іван. Радикали і релігія. – Львів, 1898. – С.3). Підсилюючи сказане, мислитель зазначає: "Оці три складники конечні для поняття релігії. Віра без любові і без сильної волі, що показується в ділах, не кончить ще релігійного чоловіка. Так само самі вчинки без віри в вищу справедливість і без любові до



тої справедливості і до інших людей чинять чоловіка фарисеєм, але ще не правдиво релігійним чоловіком" (Там само. – С. 5).

З наведених думок І.Франка щодо природи релігії випливає два висновки: 1) релігія — це не лише віра в надприродне, що, зауважимо, характеризує ще проявлену в нашій літературі марксистську концепцію її природи; 2) релігія включає в себе також любов до добра і справедливості, до інших людей і прагнення жити так, щоб твоє життя відповідало тим ідеалам добра, які притаманні вищим істотам. Саме тому філософ закликає у справах релігії "поступити розумно", "як личить розумним і просвіченим людям". "Ми видали війну на смерть темноті і туманенню. Але ми твердо переконані, що розум і просвіта не суперечні релігії і правдивій релігійності, але противно, мусять бути їх головною основою. І коли ми випустили точку про раціоналізм із нашої програми, то се для того, що... не потребуємо займатися релігійними справами" (Там само. – С. 9-10).

Отже, арелігійність Івана Франка – це не якийсь усталений, включений в русло певної світоглядно-ідеологічної доктрини (як у марксизмі) феномен, а одна із складових рис детермінованої всіма складностями і суперечностями часу тодішньої історії його цільної культурологічної концепції; визначальними аспектами якої були гуманізм, українські національні і загальнолюдські ідеали.

Критерієм оцінки ролі релігії і Церкви, на думку І.Франка, має слугувати об'єктивний аналіз закономірної логіки їх постання і розвитку. Передрелігійні мотиви спочатку не виділялися як щось особливе і самостійне, а були безпосередньо вплетені в різні звичаї, обрядово-побутові практики, виступали невід'ємною складовою господарсько-виробничої діяльності первісної людини. "Совість, моральність, релігія тонули і щезали ще зовсім в мраці церемоній, і аж звільна почали з неї виділюватись, різниціватись... Церемонії були вступною школою релігійності" (Франко Іван. Мислі о еволюції в історії людськості. //Твори. У 50-т т. – Т. 45. – С.108-109). Виконуючи через включення в обрядово-звичаєву сферу функцію згуртування "єдиничного чи й суспільного життя людей", релігія поступово реалізовувала свій вищий "духовний" потенціал, стаючи для людини засобом її самопізнання й самоусвідомлення, особливим засобом суб'єктивно-емоційного освоєння світу. "Чоловік мусив мати якісь темні вірування про душу в собі самім і про духів своїх предків, про духів убитих ним звірів і т.д." (Там само). Як окрема, незалежна форма людського життя, первісні релігійні вірування "втягують у свій обсяг і найбільшу часть обрядів, ... забирають в свої руки власть над усіма поступками, над цілим життям чоловіка" (Там само).

Відтак І.Франко розумів складність відношень людини і природи як відношень частини й цілого. Тому прямолінійним спрощенням є прагнення розглядати лише як фігурально метафоричний, позбавлений серйозного філософського навантаження вислів героя поеми І. Франка "Страшний суд":

«І почую в собі силу // І безмірну духа владу // І перед найвищим Духом // В пориві любові впаду.

Глибокий філософський зміст має заклик поета "через часове і тілесне проникать в духовне й вічне". Людина є органічною частиною не лише певного етносу, всього людства, а й Всесвіту як цілого і при тому не тільки в матеріальному, а й у духовному значенні. «Я ростиму й сам в безмежність. // Все проникну, все прогляну, //Все скоштую — вище — глибше — // розвіюся в нірвану ( Франко Іван. Страшний суд // Франко Іван Твори. В 50-ти т.-Т.3. – С.182).

Визнаємо, що належно ще не оцінено дослідниками Франкову "Поему про сотворіння світу", написану ним у зрілому віці – в 1905 році. У ній вперше в історії суспільної думки України дається науковий аналіз релігійного вчення про створення світу, розглядаються старозавітні основи християнства. Уніатський каноник Микола Кондрат, виходячи з того, що релігійні догмати "наставлені розумом Бога" і людській критиці не підлягають, назвав поему "кощунством". А це тому, що, спираючись на історичний метод дослідження і використовуючи здобутки порівняльної міфології, І.Франко показує, що так звані Мойсеєві

книги є не символом якоїсь "божїї премудрості", а витвором людської думки, "висловом дитячої віри недосвіченого чоловіка" (Франко Іван. Поема про сотворення світу // Твори. В 50-ти т.- Т. 35. – С. 282-283).

Біблійні оповіді, на думку І. Франка, слід розглядати як відображення певного рівня розвитку уявлень людини про світ, бачення нею довкілля. Оскільки три тисячі років тому, коли створювалися ці оповіді, наукового пізнання як такого ще не існувало, то в поясненні явищ навколишнього світу головну роль відігравало фантастичне мислення, яке найчастіше ґрунтувалося на простих аналогіях. Знаючи здебільшого саму себе, спосіб своєї діяльності, людина прагнула перенести ці знання, як достовірні для неї, на світ загалом, віднайти в ньому (а то й приписати йому) ті самі процеси й дії, які їй були безпосередньо доступні. Ось тому й виходило, що світ обов'язково хтось творить, а сама людина також є продуктом творіння якоїсь іншої істоти, а не простим витвором природного саморозвитку, частинкою природи.

Оцінюючи спроби алегоричного витлумачення біблійних оповідей, І.Франко зауважував, що "така оборона божеського походження сеї повісті далеко гірша від простого заперечення. Бо коли той, хто писав першу главу Книги Буття, справді знав, як творилося небо і земля і все живе на землі, то виявляється питання, нащо він писав про се так неясно, що тисячі літ люди не могли розуміти його! Коли Бог справді вітхнув того письменника і диктував йому ті слова, то яку ціль міг мати Бог, дурачи людей" (Там само).

Аналіз спадщини І. Франка дає підстави для висновку, що він був релігійною людиною, але не в усталеному досі розумінні релігійності. Його релігійність — це не віра в якогось особистісного бога. За характером останньої філософ наближався до Л.Фейербаха, у якого в ролі істинної релігії виступала любов між людьми. "Правдива релігійність" І. Франка ґрунтується на вірі у найвищу справедливість, вартісність діяння людини відповідно до морального ідеалу, що є виявом розумного внутрішнього переконання й пізнання світу. Атеїст, за І.Франком, — це не той, хто кидається в бій проти релігії, а той, хто, не сподіваючись на постійну допомогу і сприяння Бога, бо наділенийним свободою волі, горить бажанням "добувати хоч синам, як не собі, кращу долю в боротьбі". Такий атеїзм поет сприймав, таким атеїстом був і він сам. Ідеал вільної людини у вільній Україні був для поета символом справжнього щастя.

Бог для І.Франка — це не щось антропоморфне, зриме, пізнаване, досяжне. Він є виявом прагнення людини до абсолюту, волі, справедливості, добра, є її духовним витвором. Тому поет закликає: «Прокинься! Час на власні ноги стати // І бачити себе самим собою, // Час свою велич і слабість пізнати // ясно, в спокою».

Традиційно-релігійним уявленням І.Франко давав свою інтерпретацію, використовуючи пантеїстичні концепції Спінози й Бруно. Йому явно імпонувало позбавлене "грубо-антропоморфічного шкарлупиння" спінозівське розуміння Бога як внутрішньої сутності, субстанції Природи-Всесвіту. Своє витлумачення Бога поет вклав навіть у міркування про Всевишнього Івана Вишенського: «Бог — се світло і тепло! се тепло — // воно за хвилину в мертв'ї тілі творить душу, // у душі тій родить віру —// вицвіт віри тої — Бог (Франко Іван. Іван Вишенський і його твори // Там само.- Т.30. – С. 67).

Навіть Христа поет вважав земною людиною з пантеїстичним світобаченням, ставлячи його в один ряд з великими Вчителями Людськості, "ищущих царствія Божія и правды его". Вважаючи відчуття прекрасного залежним від індивідуального розвитку кожної людини, І.Франко основою цього "індивідуального світу" називав "іскру божества, которою наділений дух людський". Життя може її розвинути, може розпалити в ясний промінь, котрий палає в людськїм серці. Саме тому мислитель визначав поезію як "винайдення іскри Божества в дійствительності".

На думку І.Франка, людина, будучи частиною Всесвіту, не є йому цілком підвладною, а так саме вільною в своїх діях, як і все навколо неї.

Пізнай, що ніт тобі над тебе власти!

Пізнай, що в тобі твоя надія!

Знай, що лиш сам себе ти  
можеш спасти,

Ти — твій месія! (Франко Іван. Нема, нема вже владаря грізного // Атеїзм українських революційних демократів. – К., 1961. – С. 60).

Будь-яке релігійне вчення філософ сприймав як продукт діяльності людини. Але вона своїм розумом, гадає він, не в змозі збагнути абсолют, ество "волі і простору", навіть наблизитися до їх пізнання. Тому мислитель висловлює сумнів щодо вірогідності заземлених у Біблії основних догм іудейської і християнської релігій, показує їх невідповідність здоровому глузду.

Франко обстоював думку, що Церква, якщо вона претендує на "носія мудрості", носія освіченості, не повинна розглядати свої догмати і канони як незмінні і незаперечні істини, непідвладні вимогам конкретних реалій суспільного розвитку. Така орієнтація Церкви, на думку Івана Франка, лишає її самоцінності та суспільної значимості, позбавляє її можливості розвитку відповідно вимогам часу, перетворює релігію в носія "догматичної моралі", відірваних від життя "колінопреклонних, поклонобийних та черствосердих установок, що вносять в суспільність не "чисте підкріплююче вино", а "наркотик на приспання" (Франко Іван. Передмова до збірки "Поєми" // Франко Іван. Твори. В 50-ти т. – Т. 5. – С. 8).

Провідним у ставленні І. Франка до релігії було не просте заперечення цього сповненого загальнолюдського змісту духовного феномена, а прагнення виявити те, якою мірою вона, а також її інституції можуть служити інтересам народу, виконувати роль його духовного взірця, сприяти національному самовиявленню й розвою. При цьому мислитель враховував місце релігійного фактора в національному житті. Поняття "народність" (нація), за І. Франком, фіксує два моменти життя і розвитку народу — "природну форму", куди входять географічне середовище, расові ознаки, мова і "культурний зміст". Щодо останнього, то він не є природним, даним людині від народження, а тим, що набувається в процесі життя (зокрема, такими є всі галузі людського знання. Серед них виняткового значення І. Франко надавав саме релігії).

Чітко розмежовуючи релігію як різновид духовності і церкву як організацію віруючих, філософ показує різну їх роль у суспільному розвитку взагалі і житті етносу зокрема. Якщо релігія, виражаючи ідеал людськості, загалом сприяє поступові нації, то вплив церкви тут надто суперечливий. Він залежить як від особливостей особистісного фактора — діяльності духовних осіб, що її складають, насамперед служителів культу, так і від характеру церковної організації, умов і можливостей функціонування в суспільстві релігійних інституцій. Саме діяльність отців церкви призвела до того, що християнство першим дало світові зразки воєн і різні розуміння Бога.

Хоч Церква як спільнота одновірців в ролі суспільної інституції виникла самостійно, але в процесі державотворення вона поступово перетворилася із рівноправного партнера в покірну заложницю влади, позбуваючись своєї самостійності і самотності. Трансформація в такий спосіб релігії в суспільне життя спричинила нівелювання її істинно-природного покликання як духовно-морального і консолідуючого провідника суспільності, призвела до продукування й поглиблення "ненависті, погорди та ворогування" між народами і конфесіями, освячення і виправдання навіть апоступових сил і устремлень. Оцінюючи первісне християнство, мислитель зауважує, що воно "зовсім не тягло назад, ... але старалося піднести всіх людей вище. Воно проповідувало загальне братерство в душі і правді, піднімало людей з їх буденних матеріальних інтересів до вищого морального життя, додавало їм твердості і сили в боротьбі з різними спокусами життя і тим самим було чинником поступовим" (Франко Іван. Що таке поступ // Твори. В 50-ти т. – Т. 45. – С. 325).

Водночас, спираючись на історичні реалії Російської імперії, Франко відзначав, що "всевладна бюрократія... потребує лише фіктивного, мальованого фарисейського православ'я, зведеного до абсурду і втопаного в багно, zdegradovanого до ролі слуги, поліцейського та шпіона душ, бо тільки таке православ'я може давати санкцію всім її огидним заходам" (Франко Іван. Подуви весни в Росії // Там само. – С. 354).

Іван Франко висловлює своє вдоволення тим, що церковно-політичні комбінації зрештою не спроможні були досягнути тотально-руйнівних наслідків, не ввійшли глибоко в душу нашого народу, не перетворили українців у "безглузде стадо".

Викриваючи "негідну щодо слов'ян" політику Ватикану як "світської влади начальників католицизму", І.Франко при цьому зауважує, що в діяльності пап часто людське, світське домінувало над релігійним. Саме тому "відколи тямить історія, католицизм був усе завзятим ворогом слов'янщини, і хто знає, чи не приніс їй більше шкоди від усіх кривавих війн з мадярами, німцями та татарами" (Франко Іван. Католицький панславизм // Франко Іван. Твори. В 20-ти т. Т. 19. – С. 33).

У Ватикані добрими дорогами вважалися ті, які мали за мету придбання престолові "нових слуг", "нової опори". Тому папська політика щодо слов'ян, зауважує І.Франко, була "двуличною". Папство кокетувало щодо тих слов'янських народів, які були віддані католицизмові. І там, де католицизм прийняв форми та складники, які відповідали духові народу та часу, він не був надто шкідливим і навіть сприяв "до здвигнення народності". Щодо тих слов'янських народів, які перебували поза сферою впливу католицизму (а ними були й українці), Ватикан провадив політику підступу й приниження.

Щоб втягнути до своєї курії східнослов'янські землі, папа Лев XIII влаштував 1881 року у Ватикані свято просвітителів Кирила й Мефодія. На думку І.Франка, останнє було політичним, "з видом на державу, ніж з видом на народи". Значущих наслідків це свято не мало, бо метою його було забезпечити зростання лав вірних католицизму, а не добра слов'янським народам, серед них і українському, адже його єпископи там були присутні. "Про ніякі слов'янські діла, про ніякі інтереси тих мас народних, заселяючих слов'янські землі, не було при тій святі ані згадки" ( Там само. – С. 36). Верховодили на святі ті, хто відверто бореться проти освіти і добробуту робочих людей, хто робить слов'ян "безглуздим стадом, придатним тільки на обстриження та до тягла" ( Там само. – С. 38).

На думку І.Франка, не треба ототожнювати відносини кліру різних народів з відносинами до всього церковного мирян. Поїздка на свято українських духівників аж ніяк не означала прихильності до Ватикану всього народу. Світську політику релігійних інституцій має провадити не лише побожна особа, а насамперед та, яка знає практичні справи нації, бореться за її інтереси. Таким український митрополит Сембратович, на думку І.Франка, не був. Тому в нашому люді знайдуться сили, які доведуть римській курії, що її панування як на Заході, так і в Слов'янщині недовговічне.

Мислитель доводить, що католицизм, стаючи можливою живою струною національного життя, карає етнос політично. Це він ілюструє прикладом Польщі. "Переїняття латинства принесло Польській державі і польському народові необчисленні шкоди". Латинство — сила міжнародна, а тому воно противне почуттю всякої народної окремішності. Єднаючись з ним, Польща тим самим обмежувала всілякі можливості свого подальшого існування. "Латинство ставило її вороже до Сходу, т.е. до її природних аліантів (союзників. — *Авт.*), а зате хилило її до Заходу, т.е. до сильніших від неї ворогів, котрих жертвою вона мусила стати частю по часті" (Франко Іван. Наш погляд на польське питання // Франко Іван. Про Ватикан, унію та католицизм. –С. 176). Таке становище було в XIX столітті, коли поруч з культуркампфом відбувався процес онімечення поляків. Польська шляхта з католицьких мотивів єдналася з німецькими клерикалами також і в Галичині.

Все це дало підставу І.Франкові розглядати захист українства від латинення як прогресивний вияв прагнення до національного самозбереження. Криваві війни козацькі, зауважує він, окрім національного і соціального, мали також виразний мотив релігійного. А це тому, що наступ латинства на Східний обряд — руське богослужіння, календар, трираменний хрест тощо — означав наступ зовнішніх сил на те, що становить елементи національної культури, української душі.

Неоднозначною є оцінка І.Франком і Берестейської церковної унії 1596 року. Численні домисли і спекуляції навколо цього питання втрачають свій сенс у контексті

світоглядно-політичної орієнтації мислителя, бачення ним місця релігії в духовно-культурному розвитку людства.

Як і в запровадженні християнства на Русі, так і в унії І.Франко бачив багато суб'єктивних, політично-кон'юнктурних і відверто чужих природному розвитку Української Церкви моментів і чинників. Унія, на його думку, була причиною тривалої і важкої боротьби всередині українського народу і в кінцевому підсумку відзначилася великими втратами в його духовному і політичному розвитку. Цілком слушними були й лишаються Франкові міркування про прагнення польських панівних верств, шовіністично настроєної інтелігенції і духовенства використати унію як своєрідний "узаконений акт" для посилюючого ополчення українського народу, позбавлення його власної національної ментальності. Та церковно-політичні комбінації та інтриги католицизму як "завзятого ворога слов'янщини", констатував І.Франко, не спроможні були досягнути тотально руйнівних наслідків, "не ввійшли глибше в душу нашого народу", не перетворили українців у "безглузде стадо" (Франко Іван. Іван Вишенський і його твори. - С. 143).

Розглядаючи унію в контексті розвитку Західної Європи як необхідний момент цілісного ходу історичного розвитку, філософ однозначно вирізняє в наявних на той час інтеграційних процесах між Сходом і Заходом "завдатки розвою і поступу". "Не цураючись традицій греко-руських, унія розвинула народ — ті ж двері для впливів західних на нашу суспільність, впливів безпосередніх і багатших, ніж се досі було можливе" (Франко Іван. Духовна і церковна поезія на Сході й на Заході // Франко Іван. Твори. В 50-ти т. - Т. 39. - С. 143). Об'єктивна логіка історії вела українців, як і інші народи, в XV — XVI столітті до формування нової національної релігії — греко-католицизму, що є синтезом елементів східної і західної церковних культур.

Як засвідчує історія, великої шкоди національному розвитку українства завдав національний клерикалізм. Галицьких клерикалів завжди не задовольняло те, що переважна частина українців є православною. Вони ненавидять їх і з обрядових причин. "Збруч в очах наших клерикалів, — зауважує І.Франко, — є для галицьких українців далеко глибшим кордонним ровом, ніж Сян або Вислок. Звідси й виходить, що цей клерикальний українізм стає на практиці політичним індивідуалізмом" (Франко Іван. Українські партії в Галичині // Франко Іван. Про ватикан, унію та католицизм. - С. 204).

Український патріотизм, що виходить за межі греко-католицького обряду, для галицьких клерикалів є мало не злочином. Саме тому, закликаючи до злагоди з поляками тільки на тій основі, що вони католики, до безумовної покірності шляхті, що управляла Галичиною, клерикали цим самим вели "до злагодності українського патріотизму", до припинення боротьби за національне визволення.

Визнаючи позитивну роль церкви в справі національного відродження, Іван Франко водночас зауважує, що неупереджений досвід історії нашого народу показує, окрім незаперечних заслуг деяких осіб з-поміж духовенства, також і те, що переважна більшість його була досі частіше гальмом, аніж підмогою нашого народного поступу. Духівництво бачило упадок українського народу через брак шкіл, але ніколи не давало гроші на розвиток освіти. "Противно, коли львівські міщани за зебрані гроші заклали у Львові школу і шпиталь, то православний єпископ Балабан виступив як найзавзятіший ворог тої справді національної праці" (Франко Іван. Радикали і попи // Там само. - С. 235). Уніатський священик Осип Левицький схвалив конфіскацію австрійськими властями "Русалки Дністрової" М.Шашкевича. Газета "Руський Сіон" уніатського митрополита Сембратовича піддала анафемі твори Т.Шевченка. Попи й єпископи навчили наш народ бити поклони перед кожним урядом, домагаючись прав і користей у такий спосіб для себе. "Скажемо коротко: не попи удержали українську народність, а хлопці. Не попівська політика піддержити і розвине далі ту народність, а хлопська, а при тім широко поступова, радикальна" (Там само. - С. 236).

Своєрідним докором православ'ю є поема І.Франка "Іван Вишенський". Автор, використовуючи різні художні прийоми, засуджує афонського аскета за те, що він для

України "давню... вмер", віддавшись цілком боротьбі за спасіння власної душі, внутрішньому релігійному самоспогляданню. Мертовими для України у франкову добу були православні парафії, які виконували функцію провідника великоросійської політики царського уряду. Намагаючись хоч якось розтопити егоїстичне прагнення І.Вишенського врятувати себе для "Божої ласки", відродити в нього почуття громадянського обов'язку, І.Франко насилає на свого героя "запах" рідної української природи, що спонукає його на роздуми:

Та неже ж та Україна —  
Сей квітчастий рай веселий,  
Се важке, кроваве пекло —

Ще для мене не чужа ? (Франко Іван. Іван Вишенський // Франко Іван. Твори. В 20-ти т. – Т. 11. – С. 203).

Хвиля любові до рідної землі розтинає душу аскета, який бажає повернутися в Україну, щоб очолити в ній боротьбу з її визискувачами. Через образ Івана Вишенського Франко передає свою мрію про відродження саме Українського Православ'я, включення його на правах визначальної сили до процесу національного розвитку.

Нещастям українства вважає І.Франко те, що більша частина його інтелігенції — попи. Хоч і мають вони певні заслуги в національному відродженні, та все-таки вони наклали на нього свій відбиток, намагаючись втиснути його в тісні рамки своїх інтересів (Франко Іван. До Е. Ожежко, 13 квітня 1886 року // Там само. – Т. 20. – С. 318). На думку філософа, народний поступ можливий лише на плечах незалежної світської інтелігенції.

Український етнос не вперше в своїй історії розпочинає процес національного відродження, не будучи ще сформованим як єдина національна спільнота, нація. Така ситуація склалася в Україні наприкінці XIX — початку XX століть. Окреслюючи її "дійові задачі", які стояли перед українською громадськістю, Іван Франко зазначав, що потрібно "витворити з величезної етнічної маси українського народу українську націю, суцільний культурний організм, здібний до самостійного культурного і політичного життя, відпорний на асиміляційну роботу інших націй, відки б вона не йшла, та при тім придатний на присвоєння собі в якнайширшій мірі і в якнайвищій темпі загальнолюдських культурних здобутків" (Цит. за: Баган О. Іван Франко і теперішнє становище нації. – Дрогобич, 1991. – С. 7).

Розв'язання національного питання мислитель вважав одним із важливих завдань демократичного руху. Заслугою його є те, що це розв'язання він оцінював як лише один із виявів розвитку народу, ставлячи цю проблему в один ряд з питаннями економічними, громадянськими, освітніми. Аналізуючи "Хуторну поезію" П.Куліша, в якій обстоюється думка, що "без чуда і без руки Божої не може бути оновлення і розбудження українського народу", І.Франко пише: "Тут, як ніде і ніколи в світі, ані чудів, ані рук божих не потрібно, а тільки рук і розумів людських" (Франко Іван. Хуторна поезія П. Куліша // Франко Іван. Твори. В 20-ти т. – Т. 17. – С. 180). Успіх національного руху значною мірою залежить від того, чи навчимося ми "чутися українцями", чи ми "пізнали ту свою Україну", чи ми "боліємо кожним її частковим, локальним болем" і радіємо "кожним ... її успіхом", чи почуваємо себе частиною всіх виявів її життя. Стоячи на специфічних світоглядних позиціях, Іван Франко доводив, що "Царство Боже" спаде на землю не завдяки молитвам до Бога. "Молитва — слаба там підмога, де лиш розум і труд у пригоді стає".

## Розділ третій. РЕЛІГІЯ В СУЧАСНОМУ СВІТІ

### 3.1. Алла АРІСТОВА. Міграційна криза в Європі: виклики для міжрелігійних відносин

У статті Алли Аристової «Міграційна криза в Європі: виклики для міжрелігійних відносин» визначені й систематизовані особливості сучасної міграційної хвилі з мусульманських країн на терени Європи, її відмінності від попередніх міграційних напливів останнього століття та потенційні впливи на міжрелігійні відносини та соціорелігійні процеси в європейському соціумі.

**Ключові слова:** міграційна криза, міжрелігійні відносини, мігранти-мусульмани, ксенофобія, європейське суспільство.

The article of Alla Aristova «Migrant crisis in Europe: challenges for interreligious relations» identifies and classifies main features of the current wave of migration from the Muslim countries to Europe, its differences from the previous migration inflows of the last century, and the potential impact on inter-religious relations, social and religious processes in European society.

**Keywords:** migration crisis, interreligious relations, Muslim migrants, xenophobia, European societies.

**Постановка проблеми.** Нинішня хвиля напливу мігрантів з мусульманських країн до Європи не є першою в новітній історії, але вже розцінена як найінтенсивніша від часів Другої світової війни. Та справа не лише в її кількісних показниках, а й в якісній інакшості, що, поза сумнівом, потягне за собою дуже серйозні зміни в різних сферах європейського суспільства: від міграційної і фінансової політики – до засад улаштування Євросоюзу, від соціальних програм і освітніх реформ – до міжрелігійних відносин. Як наслідок, у науковому дискурсі актуалізувалися дослідження, присвячені аналізу політичних та економічних чинників міграції, питанням державного управління міграційними процесами та загрозам для національної безпеки, соціологічним і статистичним вимірам світових міграційних потоків, гендерним, демографічним, геоконфесійним та іншим аспектам міграції.

**Аналіз публікацій.** Процеси міжнародної міграції опинилися у фокусі досліджень науковців різного фаху, але в контексті обраної проблематики найвагомішим є доробок представників соціально-гуманітарних наук. Зміна етноконфесійного ландшафту Європи як продукт історичних міграційних процесів та її суперечливі наслідки: різні аспекти формування нової системи міжрелігійних відносин стали об'єктом теоретичних зацікавлень цілої низки зарубіжних дослідників, серед яких К. Варнер, М. Веннер, Д. Еспозіто, Ж. Зайончковська, Х. Кочлер, В. Малахов, Г. Хайнзон, М. Халлер, та ін. Теоретико-релігієзнавчому аналізу світової міграції присвячені праці вітчизняних дослідників: О. Бучми, В. Сленського, А. Колодного, Л. Филипович, П. Яроцького, О. Яроша. Важливу емпіричну інформацію постачають міжнародні дослідницькі агенції Eurostat, Pew Research Center, The Gallup Organization, ECRI (European Commission against Racism and Intolerance).

Проте нинішня хвиля міграції до країн Євросоюзу, котра вже розцінена як масштабна міграційна криза, досі лишається об'єктом переважно статистичної фіксації, політично-популістських заяв та медіа-сенсацій. Натомість бракує серйозних аналітичних розвідок щодо її специфіки, характеру, реального і потенційного впливу на соціорелігійну ситуацію в європейських країнах.

**Метою роботи є** визначення специфіки новітньої міграційної хвилі як чинника змін в сфері міжрелігійних (передусім, християно-мусульманських) відносин; аналіз сучасних і майбутніх викликів для державного управління, які генерує сформоване масовою імміграцією поліконфесійне і конфліктогенне релігійне середовище.

**Основна частина.** Якщо взяти до уваги георелігійні аспекти глобальної міграції, то тут чітко простежуються три потужні хвилі міграції мусульманського населення на терени Європи протягом останнього століття.

Перша – з кінця 40-их до середини 60-их років ХХ ст., що пов'язана з розпадом світової колоніальної системи. Іммігранти з колишніх європейських колоній в Азії та в

Африці масово перебиралися в країни-метрополії, задовольняючи гостру потребу останньої у робочій силі. Саме на цій хвилі утворилися етнічно й територіально визначені мусульманські меншини: у Франції – мігранти з арабського Магрибу, в Іспанії – з Марокко, в Німеччині, Голландії, Австрії, Данії – переважно з Туреччини, у Великій Британії – з Пакистану і Бангладеш. У великих європейських містах з'явилися особливі «мусульманські райони», релігійно і культурно гомогенні, з однаково низьким соціально-економічним рівнем життя їх мешканців, відносно закриті і слабо сполучені з європейським соціумом.

Друга хвиля міграції – 80-ті-90-ті роки ХХ століття – пов'язана з припиненням холодної війни та завершальним етапом деколонізації Африки. Її рушіями стають загальне економічне неблагополуччя у країнах Третього світу, гострі соціальні проблеми, авторитарні політичні режими і поширення радикального ісламу, масова бідність і безробіття, злидні і голод, епідемії і конфлікти. Мусульманські діаспори Європи зростають як за рахунок мігрантів і членів їх сімей, так і завдяки демографічному приросту, втім, як і раніше, лишаються слабо асимільованими суб'єктами економічних відносин, без політичної та культурної інтеграції в соціум. Європейська модель мультикультуралізму (на відміну від Канади, США, Росії) постала у практичній площині як мозаїка чітко диференційованих, відчужених одна від одної етнокультурних спільнот, що зберігали свою ідентичність і межі.

Разом з тим, перетворення ісламу на другу після християнства за кількістю сповідників релігії в європейських країнах (29 млн.) потягло за собою відчутні зміни у способі буття мусульманських меншин. Від початку нинішнього століття спостерігаємо активну політизацію європейських мусульман, артикуляцію їх зростаючих політичних і правових вимог, прагнення лобювати свої інтереси не через традиційно-європейські, а через власні новостворені або відроджені інститути. Парадоксально, але розбудована мусульманська інфраструктура ще більше закріпила культурне і релігійне відособлення мусульманських меншин, замість інтеграції обумовила їх клаузацію, надавши їм усі можливості для задоволення базових потреб саморозвитку і самовідтворення (поза європейськими інституціями).

Нова геополітична реальність закономірно тягла за собою різні форми радикалізації ісламу, а відтак поширення ксенофобії і нетолерантності, наростання міжтнічної і міжрелігійної напруги. Крім того, ознакою часу ставала жорстка конкуренція за домінування між етноконфесійними групами всередині мусульманських діаспор.

Третя хвиля міграції – нинішня, спровокована ескалацією військових конфліктів. Її відлік ведеться від подій «арабської весни» (з кінця 2010 р.), що охопили близько 20-ти країн Африки і Близького Сходу. Кінцеві межі її важко спрогнозувати – досі лишається дискусійним питання, чи пік цієї міграційної хвилі вже досягнутий, а чи ж його ще слід чекати попереду. Більшість біженців цієї хвилі прибувають з теренів Сирії, складаючи понад 50% мігрантів; вагома частка припадає на вихідців з Афганістану (14%), Еритреї (8%), Нігерії (4%), Іраку (2%). Очікується, що вже до 2030 р. частка мусульманського населення складе принаймні 8% від населення Європи.

Та вже зрозуміло, що нинішня хвиля міграції на терени ЄС принципово відрізняється від попередніх. Такі відмінності можна простежити:

за кількістю мігрантів і біженців, загальним обсягом міграційного потоку, який зріс настільки, що став економічно і соціально обтяжливим для європейських суспільств. За даними Міжнародної організації з міграції (The International Organization for Migration (IOM)), тільки в 2015 р. до кордонів Європи дісталася понад 1 млн. мігрантів (переважно біженців з Близького Сходу)<sup>54</sup>. За перші п'ять місяців 2016 р. (січень-травень) кількість мігрантів біля кордонів ЄС сягнула майже 195 тис. осіб, вдвічі перевищивши аналогічні показники минуло року.<sup>55</sup> Під тиском настільки інтенсивного іммігрантського напливу

<sup>54</sup> Migrant crisis: Migration to Europe explained in graphics [Електронний ресурс] / European Statistical Office (2015). – Режим доступу: <http://ec.europa.eu/eurostat/home>

<sup>55</sup> Mediterranean Migrant Arrivals in 2016 [Електронний ресурс] / International Organization for Migration. – Режим доступу: <http://www.iom.int/news/mediterranean-migrant-arrivals-2016>



гостро постало питання про те, а чи ж взагалі здатен Євросоюз перетравити цю кількість «прибульців» без саморуйнівних наслідків;

за характером ця хвиля міграції є: а) вимушена, зумовлена військовими діями (якщо попередні приносила в Європу гастарбайтерів та їх сім'ї, то нинішня – біженців, котрі рятуються від війни або прагнуть використати хоч який шанс потрапити у забезпечене суспільство і скористатися тими соціальними благами, які воно гарантує); б) слабо контрольована, стихійна; в) з потужним нелегальним компонентом; г) маргінальна, в тому сенсі, що маса соціально знедолених осіб (а не зацікавлених пошукачів робочих місць) здатна до асоціальної поведінки, порушення діючих норм і законів, є чужорідною в іншому культурному середовищі, схильною до екстремізації тощо;

за напрямками (векторами) міграційного потоку – при визначенні мети мігрування немає прямої «екс-колоніальної залежності» між країною-донором і країною-реципієнтом; визначальну роль відіграють тепер рівень розвитку європейської країни, політика надання притулку в ній і гарантовані соціальні блага, умови тимчасового проживання в країні; враховуються також пропускання здатність головних логістичних вузлів і нелегальних міграційних маршрутів, розбудовані мережі міграційного транзиту;

за способами протидії неконтрольованому потоку міграції з боку урядів європейських країн. За останні 20 років країни ЄС випробували різні інструменти міграційної політики, але більшість заходів мала або договірний (угоди, домовленості) або пропагандистський характер. Відтепер міграційна політика фактично перетворюється на антиміграційну, а основними заходами стають фільтраційні, поліцейські й безпекові. Відчутно змінилася й лексика: замість понять «імміграція», «гуманітарна катастрофа», «імміграційна криза» все частіше вживаються вислови «боротьба проти еміграційного припливу», «демографічна війна», «вторгнення країн Третього світу в Європу». Чимдалі тимбільше відкидається і політкоректність; політичні та громадські діячі, мас-медіа відкрито називають мігрантів «біженцями другого сорту», «плодами з відхиленнями», навіть «роєм настирливих комарів» і висувають завдання «позбавити їх жодної можливості облаштуватися в Європі»;

за дестабілізуючими економічними і соціокультурними наслідками, які вона потягне за собою. Якщо попередні десятиліття загострили проблему інкультурації мусульманських спільнот в європейське суспільство, а, разом із тим, проблеми міжнаціональних і міжконфесійних відносин, то нинішня хвиля – здатна перетворити ці проблеми на пряму загрозу національній і континентальній безпеці, діючій моделі європейської інтеграції. Отже, участь держав-членів у міграційній стратегії Євросоюзу відтепер постала як складова ширшої проблеми – збереження складу ЄС та його статусу в глобальному світі.

В контексті наукового обговорення економічних, політичних, культурних аспектів нинішньої міграційної кризи висловимо кілька міркувань щодо наслідків останньої для міжрелігійних відносин в Європі.

По-перше, спостерігаємо процес, який, за відсутності кращого терміну, умовно назвемо «декультуризациєю». Про що йдеться? На відміну від XX століття, коли європейські країни, приймаючи мігрантів, вказували інтерес до східної культури, вдавалися до просвітництва в системі освіти і виховання, знайомили європейський світ з мусульманською цивілізацією, культурою, літературою, мистецтвом, способом життя, ісламськими інститутами, сприяли заснуванню міжкультурних центрів і розвитку міжкультурних і міжрелігійних контактів, то нинішня хвиля міграції не виконує функцій культурної інвазії. Культурницький інтерес до носіїв мусульманської (інакшої) ідентичності практично відсутній, місце колишньої (хай і зверхньої) зацікавленості посіла ксенофобія. Якщо попередні хвилі міграції впливали на формування європейської ментальності як відкритої до мультикультуралізму, готової до сприйняття інших культурних світів і цінностей, то нині про творення позитивно-ментальних концептів не йдеться; в широкому загалі головує явне роздратування і політично артикульовані наміри комфортного (для Європи) поглинання мігрантів або ж навіть їх видалення звідти. Європа усвідомлює, що вона марно відмовилася від своєї історичної пам'яті, національних почуттів та релігійної ідентичності, а відтак

знають зміни ті принципові засади, на яких європейські лідери відтепер готові вести міжрелігійний діалог.

По-друге, логічним наслідком міграційної кризи, як вже зазначалося, стає зростання ксенофобних настроїв, але їхньою відмінною ознакою стає зрощення мігрантофобії та ісламофобії, поширення протестних антимігрантських рухів, які набувають відверто антиісламського характеру. Цій тенденції сприяло те, що нинішній міграційний вибух припав на високий сплеск націоналізму в європейських країнах (найперше Великобританії, Франції), зростання популярності ультраправих, націоналістичних партій і рухів.

Згідно опитувань громадської думки британців газетою «The Telegraph» (вересень 2015 р.), 61% респондентів висловилися у підтримку відмови від прийняття мігрантів у рамках встановлених Євросоюзом квот; за різними даними 57-63% англійців пов'язують іслам з тероризмом. У Франції та Німеччині понад половина населення переконана в тому, що кількість мусульман в цих країнах занадто велика, а подальше зростання їх чисельності внаслідок міграції є небезпечним (так, в Німеччині систематичні опитування соціологічної агенції INSA від початку 2016 р. стійко фіксують понад 60% респондентів, незадоволених прийняттям великої кількості мігрантів; за даними кінця 2015 р. 53% німців визнали, що їх лякає іслам, а кожен четвертий (24%) вважає, що імміграція мусульман в країну має бути припинена). Ця ісламофобна істерія підігривається ЗМІ, причому воліють не помічати питання про притягнення до відповідальності ЗМІ, які підживлюють і поширюють антиісламські настрої і провокують насильство; розпалені ненавистю он-лайн мережі.

Подібні суспільні настрої втілюються у девіантну соціальну поведінку: кількість злочинів, вчинених проти мусульман в Лондоні зросла за 2015 рік в середньому майже на 70%; за даними МВС Німеччини кількість неонацистських нападів на мігрантів зросла за півтора роки у 6 разів; в Австрії кількість насильницьких ісламофобних акцій зросла у 2,7 разів за минулий рік, а опитування громадської думки зафіксували найвищий серед 16 європейських країн рівень негачі щодо мігрантів.

Аналітики ведуть мову про різні типи ісламофобії, які вже вкорінилися в європейському суспільстві: латентну (негативне ставлення до мусульман та ісламу, сформоване під впливом медіа та браку знань, не артикульоване в соціальній поведінці) й відкриту, або активну – публічно оприсутнені й пропаговані антиісламські настрої; політичну й громадську; ірраціональну й усвідомлену, тощо.

Міграційна криза сприяла, відтак, зміцненню старих стереотипів сприйняття ісламу і мусульман: серед них найстійкіші – звинувачення іммігрантів у злочинності, неосвіченості, безкультур'ї, нероботі, дикунських сімейних звичаях, екстремізмі. Та, разом з тим, принесла і нові побоювання, що під виглядом біженців до країни масово проникатимуть релігійні й політичні терористи, нові ланки радикальних ісламістських мереж. За даними дослідження, проведеного авторитетним світовим дослідницьким центром Pew Research Center навесні 2015 року, дуже стурбовані через ісламський екстремізм в своїй країні 67% французів, 61% іспанців, 53% італійців, 52% англійців, 46% німців.<sup>56</sup> (При цьому простежено, що від 2011 року частка населення, які дуже побоюються ісламського екстремізму в своїй країні, зросла у Франції на 38%, в Іспанії – на 29%, у Великій Британії – на 21%, в Німеччині – на 20%, сягнувши в провідних європейських країнах понад половину населення).

Показово, що чергова доповідь Європейської комісії з протидії расизму й нетерпимості (European Commission against Racism and Intolerance (ECRI)), опублікована в липні 2015 р., визначає «драматичне зростання» антисемітизму, ісламофобії, розпалення ненависті в он-лайн мережах, соціальних медіа і ксенофобії в політичному дискурсі як головні тренди 2014 року, пов'язуючи останні з військовими конфліктами на Близькому

<sup>56</sup> Extremism Concerns Growing in West and Predominantly Muslim Countries [Електронний ресурс] / Pew Research Center (2015). – Режим доступу: <http://www.pewglobal.org/2015/07/16>

Сході, актами ісламістського насильства, безпрецедентним напливом мігрантів в країни Європи.<sup>57</sup>

По-третє, гойдання політичних терезів в бік відмови від політики мультикультуралізму й до захисту традиційних європейських цінностей не виключає, що Європа, в свою чергу, може стати колицюю для нових форм християнського фундаменталізму і нової доби його суспільного успіху (а що являє собою модерний православний фундаменталізм та його наслідки для міжконфесійних відносин, ми, в Україні, пересвідчилися на власному досвіді, зазнавши вияв православного «русского мира» в формі фактичної війни Росії з нашою країною). Таким чином, вірогідність протистоянь і конфліктів на релігійному ґрунті між фундаменталізмом християнським та ісламським – конфліктів стихійних, слабо контрольованих, ірраціонально-афективних – зростатиме по мірі загострення міграційної кризи. Релігійна дистанція між корінним населенням Європи і мігрантами зримо стає складовою новостворюваної ціннісної матриці.

По-четверте. Зростає вірогідність не тільки міжрелігійних конфліктів, але не меншою мірою внутрішньо-релігійних, зокрема внутрішньо-ісламських. Зміна етноконфесійної структури соціуму під тиском міграційної хвилі веде до порушення анклавів історично сформованої культурної гомогенності не тільки корінних європейських націй, але і власне мусульманських меншин. Як наслідок, вступають у дію чинники, що закономірно матимуть конфліктогенний вплив: 1) зростають ризики конфліктів між різними групами і течіями ісламу, як проєкція конфліктних відносин між ними на батьківщині; 2) зростаючі мусульманські діаспори набувають нових форм внутрішнього розшарування, закономірним наслідком чого стає загострення конкуренції між етноконфесійними групами за територіальне домінування; 3) по мірі припливу соціально невлаштованої мусульманської молоді йде радикалізація мігрантського середовища, у т.ч. прищеплення радикальної ідеології новим генераціям вже осілих мусульман (не зайве врахувати, що середній вік мусульман в Європі – 32 роки, а це вік значної соціальної активності); 4) ще більше ускладнюється завдання створення великих мусульманських асоціацій, які б репрезентували інтереси значної частки умми і були авторитетними суб'єктами міжрелігійного діалогу (наприклад, у Німеччині, навіть за умови, що держава демонструє свою готовність визнати й фінансувати якусь єдину Ісламську раду чи організацію, співтовариство мусульман лишається розділеним принаймні на 100 різних організацій; Рада мусульман Великобританії називає понад 250 окремих ісламських організацій, діючих в країні).

Поза тим, очікувані реформи в міграційній політиці, які нині жваво обговорюються європейськими політиками, напевне потягнуть за собою серйозні зміни в сфері розміщення, улаштування, економічної зайнятості, фінансового забезпечення, суспільного контролю мусульманських анклавів. Маючи приклади того, як реагує радикалізована мусульманська молодь на будь-які обмеження чи санкції, не зайве припустити, що акти непокори і масові заворушення найближчим часом не просто вірогідні, а й невідворотні.

По-п'яте. Як доводять соціологічні дослідження, проведені на замовлення Антидифаматійної ліги (авторитетної правозахисної суспільно-політичної організації) значний відсоток мусульманської спільноти, що осіла або осідає в Європі, є носієм антисемітських поглядів: за даними 2014 р., близько 55% мусульман в Бельгії, Франції, Німеччині, Італії, Великобританії, Іспанії дотримуються антисемітських поглядів і поділяють антисемітські стереотипи (порівняно з 11-29% автохтонного не-мусульманського населення Європи). Однак, мігранти, прибуваючі з держав Близького Сходу і Північної Африки, є членами суспільств, де антисемітські погляди поділяє до 75 % населення. Тож помітне зростання антисемітських та антиїудаїстських тенденцій спостерігається серед молоді в мусульманських іммігрантських спільнотах. Цей чинник потенційного загострення міжконфесійних відносин теж варто враховувати.

По-шосте. На часі – зміни у характері міжрелігійного діалогу в європейських реаліях.

<sup>57</sup> Annual Report on ECRI's Activities 2014 [Електронний ресурс] / European Commission against Racism and Intolerance. – Режим доступу: [https://www.coe.int/t/dghl/monitoring/ecri/activities/Annual\\_Reports/2014.pdf](https://www.coe.int/t/dghl/monitoring/ecri/activities/Annual_Reports/2014.pdf)

З одного боку, Європа усвідомлює важливість своєї історичної пам'яті, національних почуттів та релігійної ідентичності, а відтак зазнають зміни ті принципові засади, на яких європейські лідери відтепер готові вести міжрелігійний діалог (не як перелік взаємних поступок, а як список взаємних вимог, відмова від рівності всіх релігій на користь релігій, що формували європейську ідентичність). З іншого боку, відбуваються зміни у способі і характері функціонування мусульманських інституцій. На відміну від минулих років, коли діючі регіональні мусульманські союзи, асоціації, об'єднання в Німеччині, Британії, Франції тощо намагалися вирішити широкий спектр культурних, соціальних, релігійних проблем місцевих мусульман, усвідомлювали важливість інтеграції мусульман в європейське суспільство, прагнули до міжрелігійного діалогу, нині набирають ваги інституції, засновані на інших принципах, а саме: збільшується частка організацій, улаштованих не на засадах самоуправління й асоціативності, а на принципах керованості з країн виходу мігрантів та з боку міжнародних організацій-спонсорів; котрі ставлять за мету не інтеграцію і діалог із суспільством, а збереження власної ідентичності та адаптацію суспільного середовища під свій спосіб життя, норми і закони; впроваджують норми шаріату і домагаються їх законодавчої легалізації в суспільстві всупереч християнським або секулярним нормам європейського суспільства, цінностям і традиціям світського гуманізму; пропагують радикально націоналістичні ідеї; надають допомогу в організації припливу мігрантів та налагодженні інфраструктури нелегального проникнення біженців на терени Європи. Їх ідеологічна і політична позиція базується на категоричному неприйнятті такого способу функціонування релігії, який відведений європейцями християнству, – тобто існування релігійного як приватного, дистанціювання мови і дії релігії, релігійної норми і припису від повсякденного досвіду.

Відтак, ситуація в міжрелігійних відносинах стає дедалі складнішою, а зрештою в контексті вироблення нової імміграційної та інтеграційної політики Євросоюзу актуалізоване й питання інтегрально-європейської державно-конфесійної політики. Остання мусить, по-перше, враховувати специфіку мусульманського способу життя, реальну і глибоку відмінність психологічних, ментальних, соціальних установок мусульман, розбіжність нормативно-регламентуючої ролі релігійних інститутів у країнах-донорах мусульман-мігрантів і європейських країнах; по-друге, містити імператив адаптації інститутів і цінностей ісламу до європейського суспільства, сприяти створенню і діяльності широко-представницьких, налаштованих на співробітництво, міжрелігійний і суспільний діалог мусульманських організацій в Європі, підготовці кадрів просвіченого, поміркованого і проєвропейськи орієнтованого духовенства; по-третє, містити завдання, засоби та інструменти менеджменту конфліктних відносин в релігійній сфері. Вже зрозуміло, що вироблення такої політики є умовою континентальної безпеки. Самостійною і гострою проблемою є й те, що норми стосовно міжрелігійних, міжконфесійних відносин, закріплені у міжнародних правових документах, на практиці зберігають рекомендаційний характер і позбавлені санкціонуючої сили. Як наслідок, модель, що вписана міжнародним правом і політичними документами, лишається, по суті, абстрактним розумуванням, а не реально втіленим регулятором функціонування поліконфесійного світу.

Зазначені проблеми мають і матимуть своє відлуння і в Україні, бо українська реальність – також простір біженців і переселенців, заданих стереотипів і непорозумінь, проблем інтеграції мусульман у релігійне і громадянське середовище. Це – захищені і вразливі релігійні спільноти на Донбасі і в Криму, що потерпають від дискримінації; міграційні потоки на материкову Україну та мусульманські громади кримських татар, мусульман зі Східної України, які потребують спеціальних соціальних програм; перетворення України на один із шляхів нелегальної міграції в Європу і всі ризики від такого транзиту; облудна інформаційна війна і застосування технологій дезінтеграції суспільства. До того ж, просуватися до Європи і вважати себе вільними від європейських проблем – тільки тішити себе ілюзіями.

Мусульмани, які живуть в Україні – невід’ємна частина українського народу. Абсолютна їх більшість – люди патріотично налаштовані, з високою громадянською відповідальністю, відкриті до соціального партнерства; не просто готові до діалогу, але носії ініціативи діалогу. Мусульмани в Україні більшою мірою європейські, ніж мусульмани в Європі; вкрай важливо, аби українське суспільство усвідомило важливість їх внеску у загальнонаціональну справу. Україна все ще має унікальний шанс – розбудувати і продемонструвати Європі такий тип християно-мусульманських відносин, про які Європа може тільки мріяти. І знехтувати таким шансом – неприпустимо.

Висновки. Нова хвиля міграції населення з країн Близького Сходу та Африки на терени Європи має свою відчутну специфіку: за обсягом міграційного потоку, його складом, векторами і характером, за економічними і соціокультурними наслідками.

На хвилі міграційної кризи, паралельно з інтенсивним і слабо контрольованим збільшенням мусульманської діаспори в Європі, зростає її вплив на розвиток і стабільність європейського соціуму. Ознакою нинішньої доби стає посилення деструктивного вектору цього впливу: зростання відчуженості й конфронтації між європейським суспільством і мусульманськими спільнотами, клаузація і європейського соціуму і діаспор, поширення і зрощення різних форм ксенофобії (ісламофобії, християнофобії, мігрантофобії та ін.), радикалізація ідеології і діяльності мусульманських меншин та організацій, загострення конфліктів всередині сегментованих мусульманських анклавів тощо.

Присутність іммігрантів-мусульман на теренах Європи – це не тимчасове явище, а складова європейського суспільства. Нова суспільна реальність гостро потребує нового правового, законодавчого оформлення, здатного виконати наперед суперечливі функції: з одного боку, сприяти процесу адаптації та інтеграції мігрантів у Західне суспільство, а з іншого – вберегти європейську ідентичність і ціннісні засади європейської культури. Останнє стає не просто завданням соціальної, гуманітарної вагомості, а й важливою умовою національної і континентальної безпеки.

### **3.2 Світлана ШКІЛЬ. Рецепція зустрічі патріарха Кирила та папи Франциска в інформаційному просторі РПЦ**

У статті Світлани Шкіль «Рецепція зустрічі патріарха Кирила та папи Франциска в інформаційному просторі РПЦ» розглянуто реакцію на зустріч релігійних лідерів у Гавані з боку речників трьох течій в російському православ’ї – консерваторів, фундаменталістів, лібералів. Ця безпрецедентна подія викликала широкий резонанс у російському церковному інформаційному просторі, спричинила широку дискусію щодо майбутнього російського православ’я. **Ключові слова:** православ’я, католицтво, сучасність, церква, екуменізм, політика, Росія, РПЦ, патріарх Кирило, папа Франциск, права людини.

**Svitlana Shkil’s article «Reception of meeting Patriarch Kirill and Pope Francis in the information space of the Russian Orthodox Church»** examined reaction to a meeting of religious leaders in Havana speakers of the three trends in Russian Orthodoxy - conservatives, fundamentalists, liberals. This unprecedented event caused a wide resonance in the Russian information space of the church, caused a broad discussion on the future of Russian Orthodoxy. **Keywords:** Orthodoxy, Catholicism, modernity, church, ecumenism, politics, Russia, Russian Orthodox Church, Patriarch Kirill, Father Francis, human rights.

**Актуальність теми.** Перша за історію християнства зустріч між предстоятелем російського православ’я та верховним римським первосвященником залишила гучний резонанс у міжнародному інформаційному просторі. Особливо гучним цей резонанс був у Росії, де за останні роки інформаційне піднесення будь-яких зовнішніх успіхів, у тому числі й дипломатичних, стало невід’ємною частиною державної ідеології. З огляду на безпрецедентність досліджуваної в рамках даної статті події, а також розроблених і підписаних у її наслідку документів, слід констатувати, що актуальність дослідження є визначеною історичними масштабами зустрічі в Гавані. Об’єктом даного дослідження

виступає релігійний дискурс, на розвиток якого безпосередньо вплинула зазначена зустріч папи та патріарха, дослідження якого дасть змогу краще зрозуміти специфіку процесів, що відбуваються в російському православ'ї, Росії в цілому та в міжнародному просторі міжрелігійних комунікацій.

**Стан дослідження.** У рамках даної статті ми сконцентруємо нашу увагу на дослідженні реакції російського світського та релігійного інформаційного просторів на першу в історії зустріч предстоятелів Російської православної та Римо-католицької церкви, що мала місце в лютому поточного року. З огляду на останній факт, видається необхідним використати методологію, що полягає в детальному дослідженні сучасного релігійного дискурсу: аналізі публікацій релігійної та світської періодики, промов, інтерв'ю та статей провідних релігійних діячів тощо. У рамках дослідження специфіки сучасної російської православної традиції подібну методологію використовували російські та українські релігієзнавці - Микола Мітрохін, Сергій Філатов, Юрій Чорноморець та інші науковці. Спираючись на праці зазначених дослідників, ми проаналізуємо ряд текстів, на основі яких виявимо характерні особливості сприйняття зустрічі патріарха Кирила та папи Франциска в російському інформаційному просторі.

**Мета дослідження.** За допомогою аналізу російського світського та релігійного дискурсу: дослідити специфіку сприйняття зустрічі папи Франциска та патріарха Кирила в Гавані; виявити особливості реакції на зазначену зустріч у російському релігійному середовищі: дослідити вплив підписаних підчас зустрічі документів на інформаційний простір і внутрішню риторичку РПЦ.

**Основна частина.** У своїй класичній праці «Російська православна церква: сучасний стан та актуальні проблеми» російський соціолог Микола Мітрохін запропонував виділяти три соціальні групи серед духовенства РПЦ: лібералів, консерваторів та фундаменталістів [Митрохин Н. Русская православная церковь современное состояние и актуальные проблемы. – М.: Новое литературное обозрение, 2004. - С. 209]. Незважаючи на те, що дослідник спирався на матеріали, зібрані протягом 90-х років минулого століття, зазначена ним класифікація залишається й досі доречною. Цей феномен можна легко пояснити фактом консервативності церкви як соціального інституту. Водночас саме консерватизм і стає запорукою збереження сталих міфологічних поглядів на католицизм, що існують у середині сучасного російського православ'я: досвід конфліктів між двома гілками християнства, що існував протягом Середньовіччя, проєктується на сьогодення та суттєво впливає на формування сприйняття католицизму та РКЦ як такої у внутрішньоцерковному середовищі. Зазначені ідеологічні рухи в середині церкви мають власні, суттєво відмінні інтерпретації як історичного досвіду спілкування церков, так і сприйняття цього спілкування в сучасності. З огляду на запропоновану Мітрохіним класифікацію, можна виділити й три фундаментально відмінних відношення до католицько-православного діалогу взагалі, та зокрема «Гаванської зустрічі». Без заглиблення в деталі, умовно позиції лібералів, консерваторів і фундаменталістів можна визначити як позитивну, негативно-індиферентну та радикально-негативну відповідно.

Мітрохін відзначає, що найбільшою групою серед духовенства та віруючих РПЦ є фундаменталісти [Там само]. Певною мірою так і було, особливо в період їх найбільшого розквіту – у 90-ті роки минулого століття. Проте за останні роки, з моменту інтронізації патріарха Кирила, фундаменталісти значно втратили позиції більшості як серед віруючих, так і серед духовенства, уступивши «пальму першості» консерваторам. Характерною особливістю ідеології консерваторів в РПЦ є критичне відношення як до інших конфесій, так і до церковних радикалів (лібералів та фундаменталістів), а також орієнтація на Російське православ'я взірця другої половини XIX століття [Там само. - С. 214]. З огляду на останній факт, легко зрозуміти специфіку формування в консервативному середовищі упередженого ставлення до «Гаванської зустрічі»: для консерваторів будь-який контакт з католицизмом, екуменічний чи суто дипломатичний, сприймається в кращому випадку як недоречна трата часу, у гіршому – як загроза чистоті православного віровчення. Такий радикалізм пов'язаний з фактом спирання критики католицизму в консервативних колах на праці класиків російської

богословської думки позаминулого століття, зокрема єпископів Феофана (Говорова) та Ігнатія (Брянчанінова). «Червона лінія» такої критики спирається на концепцію відсутності в католицтві благодаті внаслідок зміни догматів. На думку консервативних теологів, у результаті цього таїнства католицька церква втратила благодать, що в свою чергу свідчить про те, що католицька церква взагалі втратила статус церкви [Осіпов А. Нет ни одной вероучительной истины, ни одного таинства, не искаженных в Католичество [Електронний ресурс] // Алексей Осіпов // pravoslavie.fm. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: <http://pravoslavie.fm/bogoslovie/aleksey-ilich-osipov-o-katolichestve/>]. Звідси й витікає специфіка ставлення консервативно налаштованих кіл в РПЦ до католицтва взагалі та подій в Гавані зокрема: консерватори не вважають за потрібне вести будь-який, а насамперед екуменічний діалог з РКЦ, апелюючи до концепції про втрату останньою благодаті.

На такому ставленні до католиків ґрунтуються й коментарі консервативно налаштованих священників. Так, на одному з провідних ресурсів РПЦ pravmir.ru були опубліковані коментарі цілого ряду консерваторів, серед яких характерним можна вважати протоієрея Костянтина Островського, який заявив: «Зустріч Патріарха з Папою можна, звичайно, вітати, адже постхристиянський світ все більше занурюється в аморальність, і тому всім віруючим людям, не тільки православним і католикам, треба співпрацювати в протистоянні цьому. Це дійсно необхідність. Що стосується можливості відновлення єдності з католиками, то зараз це абсолютно нереально. Хоча б тому, що сьогодні по обидва боки, на мій погляд, переважна більшість віруючих проти цього. Що стосується догматики, то очікувати, що католики відмовляться від своїх тисячолітніх помилок (примат Папи, чистилище та інше) не доводиться... А православні не погодяться ці помилки прийняти» [Уткина А., Строганова М. Итоги встречи Патриарха и Папы: мнения духовенства [Електронний ресурс] // pravmir.ru. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: <http://www.pravmir.ru/itogi-vstrechi-patriarha-i-papyi-mneniyaduhovenstva/>].

Подібну точку зору висловив й відомий російський консервативний теолог Олексій Осіпов, якого однаково жорстко критикують і фундаменталісти і ліберали. Коментуючи обговорення відносин між православ'ям та католицтвом, що розгорнулися в доволацерковному інформаційному просторі після «Гаванської зустрічі», Осіпов принципово уникнув зауважень у бік патріарха Кирила та спрямував власну критику в бік екуменічних відносин Ватикану та Фанару. Зокрема він зазначив: «Папа Франциск прямо заявив у посланні до Патріарха Варфоломія, що «більше немає ніяких перешкод для євхаристійного спілкування». А що це означає? Виходить, що якщо ми визнаємо дійсність євхаристії там, ми визнаємо, що там – Церква. Ось куди б'ють. Ось яким шляхом йдуть. Замість того, щоб розібратися в питанні – «Церква або не церква», починають з питання про те, чи визнаємо ми таїнства або не визнаємо». Аргументуючи власну ворожість по відношенню до католицького віровчення, Осіпов зауважив: «Немає жодної віроповчальної істини, жодного таїнства в католицькій церкві, у якому б ви не побачили страшного спотворення» [Осіпов А. Нет ни одной вероучительной истины, ни одного таинства, не искаженных в Католичество [Електронний ресурс] // pravoslavie.fm. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: <http://pravoslavie.fm/bogoslovie/aleksey-ilich-osipov-o-katolichestve/>].

Мабуть найбільш несамовиту критику в бік зустрічі патріарха Кирила та папи Франциска висловили представники російського православного фундаменталізму. Напрямок теологічної критики фундаменталістів певною мірою співпав із вектором, який обрали консерватори: відсутність благодаті в католицькій церкві як наслідок зміни догматів. Але водночас в їх риторичі присутні й більш радикальні ноти, що очевидно з намагань надати поточним політичним подіям типового для фундаменталістів есхатологічного тлумачення. З іншого боку, риторика радикалів щодо «Гаванської зустрічі» традиційно базується на історично характерних для російського православ'я негативних поглядах на католицтво.

У рамках аналізу «Гаванської зустрічі» увагу фундаменталістів привернуло майже все: від самого факту проведення даного заходу, до тону в якому було витримано його підсумкову заяву. Годі й казати, що власні коментарі з цього приводу православні фундаменталісти витримали в притаманному для себе дусі. Яскравим прикладом подібної

риторики може бути стаття священника Дмитра Ненарокова з промовистою назвою «Хода антихриста». Головний напрямок критики в даній публікації є традиційним: звинувачення вищої церковної ієрархії в «узурпації церковної влади на користь корпорації єпископату» та зраді «інтересів православ'я» добряче розбавлені характерними есхатологічними алюзіями. Окрема тема, яка також спливає у зв'язці з «Гаванською зустріччю» – підготовка Всеправославного собору, який, на думку автора статті, приведе до зміни догматів православ'я, а відтак несе колосальну загрозу впровадження «нового світового порядку» [Ненароков Д. Шестиві антихриста [Електронний ресурс] // Інститут високого комунітаризма. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: [http://communitarian.ru/publikacii/tserkovnaya\\_analitika/shestvie\\_antihrista\\_16022016](http://communitarian.ru/publikacii/tserkovnaya_analitika/shestvie_antihrista_16022016)].

У подібному ключі розглядається й суто дипломатична зустріч патріарха та папи. Для ілюстративності процитуємо самого автора зі збереженням оригінальних орфографії та пунктуації. «Отже, закінчилася «історична» зустріч Папи Римського і Патріарха Московського і всієї Русі. Відчуття, що злетіли останні маски... Нині перегорнута нова і, може бути, остання сторінка Всесвітньої історії... Незалежно від ставлення кожного з нас до того, що сталося, незалежно від суб'єктивних особистих обставин, в цей день Господь поставив КОЖНОГО перед ГОСТРИМ ТА ВИРИШАЛЬНИМ ВИБОРОМ. Ціна вибору найвища – порятунок або загибель душі» [Там само].

Звісно, що священник Дмитро Ненароков не сказав у цій статті нічого принципового нового, водночас вона якісно демонструє, що характерна для російської релігійної дійсності 1990-х років принципова опозиційність фундаменталістів по відношенню до патріархії залишається й досі актуальною. Незважаючи на значну, у порівнянні з часами патріарха Олексія II, втрату впливу серед пересічних віруючих, фундаменталісти тим не менш залишаються послідовними у власній риториці та не уникають, на відміну від консерваторів та лібералів, прямої критики вищого церковного керівництва та особисто патріарха Кирила. Так, радикально налаштований російський публіцист Микола Каверін у своїй статті на сайті «Благодатний огонь» відкрито заявляє: «Очевидно, що мотивацією зустрічі було тільки одне: марнолюбне бажання Патріарха Кирила увійти назавжди в історію «для рядка в енциклопедії» у якості першого Предстоятеля РПЦ, що зустрівся з римським Папою. Давні симпатії до Риму Патріарха Кирила всім відомі: Патріарх Кирило був особистим секретарем, учнем і ставлеником митрополита Никодима (Ротова), сумно відомого своєю прихильністю до єкуменізму, папізму і обновленства» [Каверін Н. Об истинном мотиве встречи Патриарха Кирилла и Папы Франциска на Кубе [Електронний ресурс] // Благодатный Огонь. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: <http://www.blagogon.ru/news/415/>].

З огляду на послідовне використання протягом останніх 20-ти років патріархом Кирилом консервативної, державницької, а подекуди й відверто націоналістичної риторики, його доволі важко звинуватити у «давніх симпатіях до Риму». Тим не менш автор зазначеної публікації певною мірою залишається правим: патріарх як найбільш амбітний і талановитий учень митрополита Никодима (Ротова), відомого відкритими симпатіями в бік католицизму, певною мірою вшанував власного наставника, ставши першим з предстоятелів РПЦ, що особисто зустрівся з верховним понтифіком. Каверін не враховує головного: з одного боку, церковна дипломатія та зовнішньополітичні інтереси РФ є занадто складною для матриці фундаменталістів матерією, а з іншого – особистість патріарха Кирила багатогранніша, ніж той прозахідний образ, що малюють у власній свідомості фундаменталісти. У одному він залишається безапеляційно правим, вказуючи: «Православні віруючі широ не бажали цієї зустрічі нашого Патріарха з римським «намісником Бога на землі», який уособлює в собі європейську антицивілізацію, що зреклася Христа, повну ліберального фундаменталізму та всеохоплюючої толерантності до всіляких меншин та збоченців. Але зважати на думку віруючих у патріархії вважають непотрібним» [Там само].

Звісно, що влаштуовуючи зустріч на такому високому рівні, чиновники патріархії почали з самим Кирилом навряд чи навіть подумали б спитати дозволу у фундаменталістів (враховуючи факт заздалегідь ангажованої відповіді), але озвучена Каверіним риторика в дусі «віруючих не спитали» раптово віднайшла резонансний відгук у занадто неочікуваному



місці. Голоси «ображених» несподівано пролунали на західній периферії володінь патріарха Кирила – на Буковині. Наприкінці березня 2016-го Банченський єпископ Лонгін (Жар), вікарій Чернівецької єпархії, колишньої кафедри київського митрополита Онуфрія (Березовського) публічно звинуватив патріарха Кирила у «відступі від православ'я» [В УПЦ (МП) бунт: єпископ Лонгін (Жар) обвиняє патріарха Кирила в отступничестве от православия [Електронний ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: [http://risu.org.ua/ru/index/all\\_news/orthodox/uoc/62941/](http://risu.org.ua/ru/index/all_news/orthodox/uoc/62941/)]. Слід зазначити, що цей єпископ має доволі одіозну репутацію: широкому загалу він став відомий влітку 2014-го, коли підчас проповіді витриманої в есхатологічному дусі закликав не брати участь в антитерористичній операції на Сході України та називав тодішню українську владу «проклятою» [Єпископ УПЦ из окружения митрополита Онуфрия проклинает власть Украины, Запад и Америку [Електронний ресурс] // Релігія в Україні. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: <http://www.religion.in.ua/news/vazhливо/26867-episkop-upc-iz-okruzeniya-mitropolita-onufriya-prokлинаet-vlast-ukrainy-zapad-i-ameriku.html>]. Підчас свого виступу Лонгін заявив наступне: «Без Собору, узгодження з Собором, ніхто не мав права їхати зустрічатися з Папою Римським. Вони могли зустрічатися десь в кафе пити чай. Але вирішувати питання Церкви одна людина ніколи не має права. Підписання на Кубі декларації – це зрада, попряння православної віри. І для мене особисто ці 30 пунктів (мається на увазі декларація), є 30 срібними Юди ... Ця декларація про легалізацію вчення антихриста, підписана в аеропорту богоухльно і брехливо, повстає на істину Христову і саме тому ми відкидаємо декларацію, яка несе в собі дух відступництва та спокуси для наших православних християн» [В УПЦ (МП) бунт: єпископ Лонгін (Жар) обвиняє патріарха Кирила в отступничестве от православия [Електронний ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: [http://risu.org.ua/ru/index/all\\_news/orthodox/uoc/62941/](http://risu.org.ua/ru/index/all_news/orthodox/uoc/62941/)].

Варто також відзначити й те, що, як результат власних заяв, буремний єпископ запропонував не поминати патріарха Кирила підчас літургії. «Ми молимося за святішого Патріарха Кирила і брати наші моляться, і ви повинні молитися, але поминати на Літургії я не можу, бо не знаю, хто православний, хто католик, хто єретик», – заявив Лонгін [Там само].

Звісно, що подібних заяв в бік патріарха можна уникати, коли вони звучать з боку рядового духовенства та радикально налаштованих маргіналів, але преосвященний Лонгін, незважаючи на вікарний статус, має сан єпископа, до того ж в такому стратегічно важливому для РПЦ регіоні, як Буковина. Як наслідок, патріархія не забарилася з відповіддю: на провідному інформаційному ресурсі РПЦ pravoslavie.ru було опубліковано офіційне роз'яснення працівниками ВЗЦЗ результатів «Гаванської зустрічі». У рамках даного документу детально роз'яснювались причини, обставини та наслідки зустрічі між двом ієрархами та специфіка підписаної ними Спільної Заяви. Звісно, що «роз'яснення» ґрунтувалося на засадах формального розуміння досліджуваної події, називаючи головними причинами зустрічі патріарха Кирила та папи Франциска проблеми утисків християн на Близькому Сході, збереження традиційних цінностей і протидію збройним конфліктам, у тому числі й конфлікту на Сході України [Опубликовано разъяснение ОВЦС в связи с обращениями по поводу встречи патриарха Кирилла и папы Франциска [Електронний ресурс] // Православие.Ru. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: <http://www.pravoslavie.ru/92514.html>]. Очевидно, що названі в «роз'ясненні» мотиви – певна квінтесенція всього, що обговорювали Франциск і Кирило, мінус політична та релігійна кон'юнктура. Тим не менше важливим залишається факт публікації роз'ясненнь з боку ВЗЦЗ, що може свідчити лише про одне: керівництво РПЦ й досі рахується з впливом фундаменталістів на певні сегменти церковного середовища. Водночас, за зауваженням Миколи Мітрохіна, сам факт проведення «Гаванської зустрічі» яскраво засвідчує те, що фундаменталісти значно втратили власні позиції і вже не впливають на загальноцерковний дискурс [Митрохин Н. Встретились два святейшества [Електронний ресурс] // Грани.ру. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: <http://grani.ru/opinion/mitrokhin/m.248669.html>].

Набагато стриманішу та оптимістичнішу реакцію на «Гаванську зустріч» виявили ліберальні кола РПЦ. Варто відзначити тут те, що саме наявність екуменічних контактів із католицькою церквою та симпатій до сучасного католицизму є однією з ключових особливостей ліберального руху всередині російського православ'я. Ця особливість

базується на характерному для РПЦ остракізмі лібералів з боку більш консервативних віруючих. Звиклі до зверхнього ставлення з боку керівництва церкви та постійних нападок з боку фундаменталістів, ліберали ще за радянських часів почали шукати одностумців серед християн інших віросповідань, насамперед серед католиків, з якими православ'я мало спільне історичне коріння та святих. Не очікуючи на «дозвіл згори», представники ліберального православ'я розпочали екуменічний діалог з іншими християнами («на низовому рівні»), самостійно приймаючи участь в релігійних конференціях, круглих столах, інших екуменічних заходах. Довгий час церковне керівництво дивилося на таку діяльність лібералів крізь пальці, аж поки в середині 90-х років м. ст. вони не стали об'єктом нищівної атаки фундаменталістів, які активно набирали силу та вплив в РПЦ. Під цим впливом окремі ієрархії церкви, що симпатизували фундаменталістам, розгорнули репресії проти лідерів ліберального руху.

Одним із приводів, що використали реакціонери, стало екуменічне спілкування з католиками, несанкціоноване з церковним керівництвом. Зокрема, саме через це було піддано репресіям одного з ідейних лідерів лібералів, відомого іконописця архімандрита Зенона (Теодора) [В Пскове проходять виставки нової псковской іконописи [Електронний ресурс] // Credo.ru. – 2003. – Режим доступу до ресурсу: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=12136>].

Після репресій з боку консервативно налаштованих ієрархів та тиску з боку фундаменталістів православні ліберали принципово уникали публічного простору та намагалися привертати до себе мінімум уваги, залишившись на своїх ідеологічних позиціях. Такі умови існування ліберального православ'я спричинили доволі стриману реакцію його ідейних лідерів на подію, яку федеральні ЗМІ подавали як «зустріч тисячоліття». Тим не менш, окремі ліберали сприйняли факт зустрічі, а особливо Спільну Заяву, переважно оптимістично. Так, коментуючи зазначений документ, відома діячка ліберального православ'я теолог Ольга Седакова звернула увагу на зміну мови Спільної Заяви. Дослідниця зазначила: «Як філолог, не можу не відзначити, що мова, якою написано Заява, – не та мова офіційних документів, до якої ми звикли: мова, повна радянців і бюрократичних оборотів, важка і незрозуміла в формулюваннях. Церква тут говорить на мові, що походить з молитви» [Ольга Седакова о совместном заявлении Патриарха и Папы [Електронний ресурс] // pravmir.ru. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: <http://www.pravmir.ru/olga-sedakova-o-sovmestnom-zayavlenii-patriarha-i-papy/>]. Щодо змісту заяви та самої зустрічі, Седакова зауважила: «У Заяві ми чуємо християнський голос Церкви: подяку, благословення, солідарність, турботу про все на світі (і в першу чергу про слабких, безпорадних і гнаних в цьому світі). Ми відвикли від цієї мови в офіційних церковних документах» [Там само].

Доволі оптимістично оцінив «Гаванську зустріч» і спільну заяву ієрархів і відомий православний біблеїст Андрій Десницький. У своїй статті з промовистою назвою «Вийти з гетто», він, як і Седакова, звернув увагу на те, що в рамках спільної заяви керівництво РПЦ вперше за багато років використало нехарактерну для себе риторичку. Дослідник вважає, що використання «оптимістичної риторички» матиме вплив на розвиток внутрішньоцерковного дискурсу: «Хтось скаже: обліште, як в радянські часи, для закордону просто підбирається інша риторика. Не без цього, звичайно. Але, як і в радянські часи, ця риторика неминуче змінює картину всередині країни» [Десницький А. Выйти из гетто [Електронний ресурс] // Газета. ru. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: <http://www.gazeta.ru/comments/column/desnitsky/8075885.shtml>]. На думку дослідника, зміна риторички не лише якісно свідчить про ймовірність трансформації внутрішнього ідеологічного простору РПЦ, а також вказує на вірогідність поліпшення відносин з католиками. «Подальше зближення католиків і православних, безсумнівно, буде дуже довгим, складним і важким процесом. На нього будуть впливати і внутрішні події у кожній з конфесій, і світова політика, і закулісні інтриги різного роду. Ймовірно, нинішньому поколінню ієрархів не судилося побачити якісь суттєві результати цього зближення на своєму віку. Але церковній політиці прийнято мислити довгими дистанціями», – зазначає Десницький [Там само].

У подібному дусі оцінив спільну заяву й відомий російський історик і релігієзнавець Андрій Зубов. На думку науковця, підписаний у ході зустрічі ієрархів документ був наповнений бажанням згадати духовну суть християнської віри та колишню єдність у Христі. Зубов вказує також на наявність консенсусу між патріархом та папою в питанні вирішення важливих світових проблем. «Декларація попереджає, що світ стоїть перед важкими часами, що перспектива світової війни – реальна. І Церкви відповіли на цей виклик так, як тільки і повинні були відповісти – твердим сповіданням своєї єдності, визнанням минулих жорстокостей у відношенні один до одного – гріхом і злочином проти Христа», – вказує А.Зубов [Зубов А. Совместная декларация Патриарха и Папы пронизана желанием вспомнить наше единство во Христе [Електронний ресурс] // Благовест. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: <http://www.blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=7&id=66637>].

Голос консерваторів та фундаменталістів прозвучав значно вагомніше у інформаційному просторі РПЦ, оскільки ліберали були систематично репресовані у попередні роки церковним керівництвом. В результаті, замість створенні сприятливої ситуації для провідної ролі патріарха Кирила на Всеправославному соборі, зустріч із папою породила хвилі протесту та підірвала довіру значної кількості вірних до предстоятеля РПЦ.

**Висновки.** У внутрішньому інформаційному просторі РПЦ сприйняття «Гаванської зустрічі» було в значній мірі обумовлене контекстом, що існує в середині РПЦ. Найважливішим фактором тут виступила традиційна для російського православ'я антикатолицька риторика, популярна у внутрішньому інформаційному просторі церкви. З іншого боку, важливим інструментом поширення такого ставлення до католицизму була внутрішня політика керівництва РПЦ, ключовим елементом якої була активна протидія місіонерській діяльності католиків на теренах колишнього СРСР, яка витлумачувалася як «напад на канонічні території» Московської патріархії. Ці фактори сформували в російському церковному середовищі жорстку неприязнь до РКЦ, результатом якої стало багаторічне ігнорування будь-яких спроб Ватикану організувати зустріч між римським папою та московським патріархом. Тим не менш, під впливом зовнішньої політичної кон'юнктури, така зустріч відбувалась. Певною мірою «Гаванська зустріч» стала результатом загального вектору зовнішньої церковної політики часів патріарха Кирила, зпрямованої в бік активної співпраці РПЦ та державної влади. Виступаючи провідником політичної місії Кремля, Кирило став заручником агресивної антикатолицької політики попередників: зустрівшись з папою, він піддав під шквал послідовної критики з боку консервативних та фундаменталістських кіл РПЦ. Останні, в свою чергу, навіть звинуватили патріарха у «відступі від православ'я та ігноруванні «інтересів віруючих». Більш оптимістичні оцінки зустрічі дали ліберальні кола РПЦ, звернувши увагу на факт використання з боку обох церков «позитивної риторики» та відступу від традиційних ідеологічних кліше.

### **3.3. Віталій ДЕРНОВИЙ, Петро ЯРОЦЬКИЙ. одо ситуації із відзначенням в Росії 1000-ліття рисутності Русской Церкви» на Афоні**

Керівництвом Російської Федерації проводяться помітні організаційні заходи та вкладаються значні фінансові ресурси на підтримку Російської Православної Церкви, перетворення останньої в цементуючий ідеологічний компонент Московської державної влади, її різноманітної агресивної політики. Так, з 2012 року розпочалась державна підтримка запланованого на 2016-й рік святкування «1000-ліття русского присутствия на Афоне». З цього приводу діє спеціальне розпорядження Президента РФ В.Путіна від 16 жовтня 2012 року за №468-рп «Про створення робочої групи...». МЗС України звернулося спеціальним дистом до Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ з проханням прокоментувати чергове прагнення Російської Федерації з виткрадення української історії, приписування собі того, до чого москалі аж ніякого прямого відношення не мають.

**Довідка.** Про появу на півострові Афон (провінція Халкідіки, Греція) перших монахів відомо з VII ст. н.е. В 963 р. тут було засновано перший монастир - Велику Лавру. Афон став визначним осередком чернецтва, який опісля протягом століть мав великий вплив на весь християнський світ. Від 1046 року Афон називається **Святою горою**.

Після запровадження християнства в Київській Русі за князя Володимира на Афоні з'являються перші руські (українські) поселення. Це роки, коли про Москву навіть згадки якоїсь не було. Мешканці краю жили в густих лісах тайги без якихось своїх цивілізаційних виявів. Близько 1030 року на Афоні було засновано монастир Успіння Богородиці (Ксілургу), вихованцем якого був Антоній Печерський. Саме він став зачинателем чернецтва на Русі, фундатором печерного монастиря в Києві. Антоній в 1069 році заснував також Печерний монастир святої Богородиці в Чернігові – другий після Києва-Печерського. Свій чернечий подвиг Антоній продовжив на Афоні, де й донині зберігається його печера. Вернувшись з Афону на Русь наприкінці 40-х рр. XI століття, він усамітнися в невеличкій печерці на березі Дніпра. Свій життєвий шлях Антоній завершив в одному із скитів Києво-Печерської обителі. Канонізований Православною Церквою як преподобний на межі XIII--XIV століть. З Афону вийшли також руські (українські) ченці, які в 60-х рр. XI століття заснували Святогорський Зимненський монастир поблизу Володимира (нині це місто Володимир Волинський).

1169 року руським (українським) ченцям на Святій горі-Афоні було надано монастир святого Пантелеймона, який у джерелах називається Руссиконом або Старим Руссикомом. В ньому постійно перебували ченці з Руської землі. Афон користувався на Русі великою популярністю як релігійно-духовний центр, взірець чернечого подвижництва. Афонський монастирський статут (устав) відзначається суворим аскетизмом.

Тут варто наголосити на тому, що термін «Руська земля» який вживався в середньовічних джерелах, мав чітке означення: 1) територія Київської держави X-XII століть та її наступників у XIII-XV століттях; 2) історичне ядро Русі в Середньому Подніпров'ї; 3) населення цього регіону. Відтак поняття «Руська земля» не виходило за межі Києва та його околиць, а відтак не мало ніякого відношення до Московських земель, не є тотожним вживаному в Московській державі поняттю «Русская земля». Значення «Руська земля» як Середнє Подніпров'я розвинулося на рубежі X-XI століть і відповідало освоєній князем Володимиром Святославичем території.

Отже, немає підстав сучасній Росії претендувати на носія первісного (чи «первозваного») значення поняття «Русь», «Руська земля», оскільки до цих понять та їх означень Росія не має жодного відношення. Проте вона прагне украсти їх у нас, українців, нахабно крадучи в такий спосіб для себе ще шмат нашої історії. Ми, українці, мали б відзначати в цих роках тисячоліття своєї присутності на Афоні, а не фальсифікатори історії із так званого «русского мира». Світ той був не «русским», а «фрусским», що не є одним і тим же.

З 1381р. до 1912 р. півострів перебував у складі Турецького султанату. Незважаючи на це, монахи Афону зберігали православну культуру, православні святині (вціліло понад 10 тисяч древніх рукописів, традиції хорového співу тощо). У 1749 р. На Афоні навіть створили духовну академію «Афоніада», яка вважається центром просвітництва на Балканах.

Нині Афон входить до Греції як «Автономна чернеча держава Святої Гори Афон», яку очолює Священний Кінот, що обирається щорічно із представників всіх 20 монастирів і стількох приблизно чернечих скитів. З боку світської влади на Афоні перебуває особливий представник Грецької республіки, з боку Церкви – єпископ, що представляє Вселенського патріарха (Афон входить у склад Константинопольської Православної Церкви). Територія Афону - 335,6 кв. км, населення – біля 2230 осіб чоловічої статі. За проникнення на Афон жінок передбачена кримінальна відповідальність - 8-12 місяців позбавлення волі. До комплексу Святої гори входять грецькі, болгарські, сербські монастирі, привласнений Російською Церквою Пантелеймонів монастир.

Переказ про «русский след на Афоне» виник в 40-х роках XIX ст. у віддаку за щедрі пожертви царської сім'ї, коли на Акті Великої Лаври, датованому 1016 роком, серед 22 інших, було віднайдено підпис: «Герасим - монах, милостю Божою пресвітер та ігумен обителі Роса». У 1169 році руським монахам (так називають також інших слов'ян – болгарів та сербів) було надано у користування, як вище вже зазначалося, напівзруйнований храм, який був освячений на честь Св. Пантелеймона. Сучасний храм, який називають Руссікон (або Новий Руссік) з'явився після 1765 року. Нині пантелеймонів монастир Афону нараховує десь 50 населників.

Розпорядженням Уряду РФ від 26.12.2015 року з метою відновлення культурної і духовної спадщини «Русского на Афоне Свято-Пантелеймонова монастиря» було передбачено проведення урочистих, культурно-просвітницьких, науково-освітніх заходів у містах Афіни, Салоніках, Москві, Санкт-Петербурзі та регіонах РФ, на що виділено з федерального бюджету понад 131 млн. рублів. Виконавцями цього розпорядження є Міністерство культури, Міністерство освіти і науки, Росспівробітництво, Мінкомзв'язку, Росдрук та інші, які частину запланованих заходів фінансують також із власних бюджетів.

Про масштаб підтримки Російською державою заходів Церкви свідчить факт видання державним коштом 25-томної серії книг «Русский Афон XIX-XX веков», над яким понад чотири роки працювало кілька російських наукових інституцій.

Принагідно зауважимо, що дата тисячоліття власне української чернечої присутності на Афоні залишилася поза увагою як нашої світської влади, так і українських Церков. Цим і скористалися москалі з метою набуття для себе ще одного аргументу на користь концепції «русского мира».

Для виправдання власних зазіхань на православну спадщину Афону російська сторона подає в публікаціях підконтрольних їй ЗМІ відірвані від історичного тла факти та цифри. Так, начебто до 1912 року на Святій горі перебувало понад 5000 російських монахів, яким, окрім Свято-Пантелеймонівського монастиря, належали також 6 скитів, 82 келії, 187 калав (окремі будинки з домовим храмом для проживання 3-6 монахів) і на їх утримання російський уряд щорічно надавав до 100 тисяч рублів золотом. На ту ж дату греків на Афоні було не більше 3900. І лише в часи «холодної війни» Європи проти Росії Афон став переважно грецьким. Нині зміцненню «русских традицій» нібито перешкоджають країни Євросоюзу, які фінансують всі монастирі, окрім Руссікона, вимагаючи відкриття Афону для відвідування позаконфесійними туристами та жінками.

Така активність російської сторони щодо Афону викликала занепокоєння губернатора Афону Арістоса Касміроглу (офіційний представник МЗС Греції), який вважає такі публікації тенденційними, приводячи інші загальновідомі факти. Так, винуватцем зменшення чисельності російських ченців на початку XX століття є тодішній царський уряд. Саме російськими військовими, «з метою подолання бунту еретиків-ім'яславців», у 1913 році близько тисячі монахів (із 1700 за тодішнім переписом) було примусово вивезено до міста Одеси. З початком Першої світової війни в 1914-1915 р.р. у російську армію було мобілізовано 90 ченців, що викликала погolos в Греції: «на Афон царських уряд засилає шпигунів і солдатів, оскільки в планах Російської імперії є анексія Греції та її розподіл між сусідніми слов'янськими державами».

Незважаючи на такі дискусії, російська сторона наполягала на участі в урочистостях на Афоні 18-20 травня п.р., які очолюватиме Московський патріарх Кирил, президента РФ В.Путіна. За російські кошти було відремонтовано дорогу від Свято-Пантелеймонівського монастиря до столиці півострова м. Кар'есу та будинок для відпочинку високого гостя. Однак, Священний Кінот, незважаючи на тиск уряду Греції, відмовився приймати його як офіційну особу і готовий допустити на територію Афону лише в статусі паломника. Виключення з правил могло б викликати осуд з боку світового православ'я, що є небажаним для РПЦ в період підготовки до Всеправославного собору (червень п.р.), на якому російська сторона очікує посилення власних позицій в православному світі.

Адміністрацією Президента РФ було анонсовано офіційний візит В.Путіна до Греції в рамках «перехресного року культури Росії та Греції», в ході якого передбачена ще одна двохденна поїздка на Афон та завершення урочистостей з нагоди 1000-літньої російської присутності тут. Анонсувався на жовтень, а відбувся з невідомих причин чомусь у червні.

Для підготовки зазначених заходів та з метою посилення російського впливу, було значно збільшено штат Генконсульства Росії в Салоніках (виступає посередником в здійсненні організованого паломництва на Афон) та створено у 2009 році Російського центру фонду «Русский мир».

Варто відзначити, що в російських «дослідженнях» свідомо ігнорується «український слід» на Афоні, зокрема факт заснування першого руського монастиря вихідцями з Київської Русі часів князя Володимиром, чи постриг на Афоні, значно раніше до дати, що відзначається, засновника Києво-Печерської Лаври пр. Антонія (до 1013 року) і підмінюється поняттям «руський», що в їх розумінні - синонімічно «російський». У XVII-XIX століттях на Афоні існував суто український Іллінський козацький скит, у формулярах монахів деяких інших монастирів поряд з іменами та прізвищами стояло слово «козак». Навіть у наш час, у Свято-Пантелеймонівському монастирі більша частина ченців, як і його ігумен священноархімандрит Єремія, що несе послух на Афоні понад 30 років, українського походження.

На Афоні в різні роки перебували знані українські ченці - Платон Величковський та Іван Вишенський. Відомий чернець-полеміст. Величковський в 1741 році прийняв чернечий постриг в Києво-Печерській Лаврі саме з іменем Платон. З 1746 року він майже 17 років жив на Афоні і заснував там скит св. Іллі-пророка. Скит був під протекторатом Коша Запорізької Січі. Повернувшись з Афону, Величковський у різний спосіб продовжував підтримувати зв'язки із Кошем Запорізької Січі. Займався перекладом і переписуванням пам'яток патристики та філософії, організував в Лаврі друкарню. Вчення Величковського знайшло своїх послідовників в Росії, зокрема старців Оптиної пустині.

В 70-х роках (за іншими інформаціями в 90-х) ХУІ століття поселився на Афоні відомий чернець-полеміст Іван Вишенський. Під впливом афонської аскетичної практики і самоосвіти він формується як ортодокс старого руського благочестя, виразник православного консерватизму, вбачаючи саме на цьому шляху вихід із тієї кризи, в якій знаходилася тогочасна Україна. Вишенський помер на Афоні в 1606 році.

Характерно, що серед 140 пунктів Програми наукових та культурно-просвітницьких заходів, присвячених 1000-літтю російської присутності на Афоні, затвердженій Синодом РПЦ 13 липня 2015р., у яких задіяні всі єпархії та духовні навчальні заклади РПЦ, не заплановано жодного, який пройде в Українській Православній Церкві. Зазначене, ймовірно, погоджене з керівництвом УПЦ, оскільки навіть презентація 25-томного видання «Русский Афон XIX-XX веков» 24 лютого п.р. в Києво-Печерській лаврі пройшла непоміченою, лише за участі представників паломницьких служб єпархій, на відміну від гучних урочистостей у Санкт-Петербурзі, Москві та Салоніках з нагоди виходу у світ названого багатотомника.

Відтак, 1000 років тому існувала Київська Русь і саме вихідці з Київської держави приєднувалися до чернечого поселення на Афоні. Тому говорити про відзначення 1000-ліття присутності саме російського чернецтва на Афоні є некоректним, провокаційним і необгрунтованим.

Поруч з цим Вселенський Патріархат та Священний Кіног демонструють несприйняття нав'язуваної Москвою ідеї «російського чернецтва» та «російського Афону», оскільки вважають, що мова може йти лише про окремих монахів в Афонському чернецтві та грецькому Афоні, а не про якусь масовку, навіть кількісне домінування «руських».

*Стаття є інформативним матеріалом, який підготовлений співробітниками Відділення релігієзнавства на прохання МЗС України від 20 квітня 2016 року*

## Розділ четвертий. ПРОТЕСТАНТИЗМ В ЙОГО ІСТОРІЇ І СЬОГОДЕННІ (до 500-ліття християнської конфесії)

### 4.1. Олена ПАНИЧ. Інституалізація євангельського протестантизму в Україні (1990-ті-2000-ні роки).

В статті **О.Панич** «Інституалізація євангельського протестантизму в Україні (1990-ті -2000-ні роки)» розкривається історія появи і розвитку на українських теренах спільнот євангельського протестантизму, особливості євангельсько-баптистського руху. Розглядається особливості віровчення і способу життя баптистів і євангельських християн.

**Ключові слова:** євангельський протестантизм, баптизм, євангелізм, євангельсько-баптистський рух, Всеукраїнський Союз євангельських християн-баптистів, помісні церкви.

**Актуалізація теми.** Інституалізацію часто розуміють як процес створення організацій. Проте різницю між інститутами та організаціями чітко описав Дуглас Норт. Він вважав, що організації – це «групи людей, об'єднані прагненням спільно досягти якоїсь мети», а інститути – це писані і неписані правила взаємодії, які обмежують та організують стосунки між людьми [9. – С. 18-20]. Інституалізацію слід розуміти як появу нових інститутів для формального закріплення якихось практик, які давно або нещодавно з'явилися в суспільстві. П. Бергер і Т. Лукман розглядали інституалізацію як формальне закріплення повторюваних практик, визнання їх як соціальної норми та легітимізацію в очах суспільства [1:80-150]. Концепція інституалізації є важливою для розуміння тих процесів, які супроводжували розвиток релігійних спільнот в Україні у пострадянські часи. Звичайно, як інститут, релігія існувала і раніше, але ті правила взаємодії, які унормували її існування, робили її «терпимою» в умовах радянського державного атеїзму, суттєво відрізнялися від тих умов, які виникли пізніше. Після падіння радянського режиму відбулося зміцнення та поява нових релігійних інститутів, закріплення їхнього місця в суспільстві.

**Мета цієї статті** полягає в тому, щоб показати, як відбувалися процеси інституалізації у сфері релігії на прикладі євангельського протестантизму. Протестанти, з одного боку, належать до релігійних меншин, але з іншого, їхні позиції в українському суспільстві доволі стабільні. Найбільшою протестантською деномінацією в нашій країні є євангельські християни-баптисти, які певною мірою уособлюють українських протестантів в цілому. Тому ця стаття здебільшого присвячена саме їм. Колективний досвід спільноти євангельських християн-баптистів має свої суперечності і проблемні сторони, які й роблять її цікавою та актуальною для дослідження.

**Дослідженість проблеми.** Тема інституалізації євангельського баптизму в Україні в пострадянський період є доволі новою і порівняно маловивченою. Поширеними є дослідження з акцентом на статистиці і загальних тенденціях духовно-релігійного життя. До числа найавторитетніших авторів в цій сфері належать В. Єленський, В. Любашенко, А. Колодний, П. Яроцький [4; 5; 13; 47]. Такі дослідники, як С. Санников і Ю. Решетніков розглядають баптизм з конфесійної точки зору, концентруючись на ключових історичних подіях [17; 18]. Питання колективної ідентичності баптистів розглядає М. Черенков [24; 25]. Помітним фахівцем з історії баптизму в СРСР є також американський автор В. Заватський [37-39], основний інтерес якого полягає у вивченні євангельської місії, її культурних імплікацій в радянському та пострадянському світі. Останнім часом євангельські християни-баптисти стали також цікаві для зарубіжних соціологів та антропологів релігії (К. Ваннер і Е. Лонг), які проводять інтерв'ю серед віруючих, досліджують моделі їхньої поведінки, мотивації, відношення [31: 42-44].

Існує **значний пласт першоджерел**, які дають цілісне уявлення про протестантські релігійні інститути та їхнє функціонування. Перш за все, це матеріали церков, документи, релігійна література і преса, а також соціологічні опитування, статистика Комітету у справах релігій (з 2010 р. – департаменту у справах релігій Міністерства культури України).

Особливим видом джерел є також інтерв'ю зі служителями та особисті спостереження автора цієї статті.

Вітчизняна євангельсько-баптистська традиція започатковувалась в часи Російської імперії. Перші представники конфесії з'явилися на території імперії у другій половині XIX століття, згодом оформилися у дві течії – євангельських християн і баптистів. Південь України був одним із осередків зародження баптистського руху. Майже одночасно баптизм виник також на Кавказі, а євангельські християни з'явилися в Санкт-Петербурзі. Витоки українського баптизму пов'язані з селянським релігійним рухом під назвою «штундизм» (від нім. Bibel Stunden – біблійні години, або уроки з вивчення Біблії). В цій назві відобразилося запозичення учасниками цього руху практики біблійних уроків від німецьких менонітів, які проживали на цих же територіях. Українські селяни в той час вважалися невід'ємною частиною православного «руського народа», тому «чужа німецька віра», яку вони засвоювали, розцінювалась державною владою Російської імперії як «небезпечна секта». Це призводило до того, що їх переслідували, висилали в малолюдні і непридатні до життя місця імперії, обмежували в правах. З часом штундистів остаточно перейменували в баптистів [19:193-213]. Уявлення про них, як про «чужу віру» та «небезпечну секту» залишалось надовго.

Баптизм був привабливим для українських селян XIX століття з різних причин. Він забезпечував їм певну культурну автономію, давав можливість відчутти себе самостійними у виборі своєї віри, формуванні окремої спільноти. Через свою общинну природу він став майданчиком для розвитку особистості підприємливості і соціальної ініціативи. Баптизм значною мірою відобразив необхідність в освіті, яка в той час загострилась в суспільстві. Він сприяв поширенню освіченості. Багато українських селян, колишніх кріпаків, навчилися читати у дорослому віці саме тому, що прагнули читати і розуміти Біблію.

Штундо-баптизм, як і євангельське християнство, в Російській імперії були не стільки рухами соціального, духовного чи політичного протесту, як це часто буває з новими релігійними рухами, але рухами особистої відповідальності та ініціативи, громадянського суспільства. Про це свідчить те, що він з'явився після ліберальних реформ Олександра II і досяг найкращої динаміки на хвилі розвитку капіталістичних відносин [19].

Активістська і громадянська сутність баптизму яскраво проявилася також в 20-ті роки м. ст. після революційних подій та створення СРСР. В цей час репресії щодо баптистів тимчасово припинилися. Канадська дослідниця Хезер Колман відзначала, що під час більшовицької «культурної революції» середини 20-х рр. м. ст. баптисти та євангельські християни проявили себе як ініціативні «будівники нового суспільства». Серед них була розповсюджена думка, що ключові ідеї соціалізму (крім атеїзму) близькі до християнської моралі. Віруючі активно організовували комуни, артіль, яких загалом було утворено близька ста двадцяти [28.- С.175]. Ці господарства не були довговічними, але стали доволі показовим і символічним явищем. Характерним для баптистів було також бажання створювати гуртки віруючої молоді «бапсомол», «христомол», «трезвомол» за аналогією з комсомолом.

Сьогодні євангельські християни-баптисти вважають 20-ті роки м. ст. «золотим віком» своєї історії. За цей час їхня кількість по всій території СРСР значно зросла. За даними російського дослідника О. Сінічкіна, в 1917 р. баптистів та євангельських християн налічувалося разом 200 тисяч осіб, а наприкінці 20-х років м.ст. баптистів було вже 400 тисяч (дані 1926 року), а євангельських християн – 300 тисяч (1929 рік). Оскільки в церквах практикувалося формальне членство, то йдеться саме про членів помісних громад. Загальна ж кількість членів сімей віруючих в другій половині цих 20-х рр. нараховувалася приблизно десь 1,2 млн. осіб [20: 83].

Однак в 30-ті роки м.ст. євангельські віруючі поруч із багатьма іншими групами населення СРСР пережили масові репресії. Були репресовані майже всі релігійні лідери баптистів, більшість громад припинили своє існування або ж були розсіяні. З двох союзів – баптистів та євангельських християн залишився лише другий, та й той проводив роботу здебільшого формально.



Відродження євангельсько-баптистського руху, як і інших конфесій в СРСР, відбулося під час Другої світової війни, насамперед на початку 40-х років. В цей час зросла роль віри в Бога у житті людей, а держава перестала вишукувати в релігійних організаціях контрреволюційний потенціал і вирішила використати здатність церкви мобілізувати людей для виховання патріотизму. Варто сказати, що ця настанова тією чи іншою мірою зберігалася у відносинах радянської держави та церкви в СРСР і в повоєнний час.

Організаційна структура конфесії євангельських християн-баптистів викристалізувалась після Другої світової війни. Одночасно з цим відбулося поступове підпорядкування церковних структур державним шляхом активної участі органів влади у формуванні цих феноменів і посиленні контролю за ними. Тією чи іншою мірою це відбувалося у той час із всіма конфесіями Радянського Союзу.

У баптистів та євангельських християн такі процеси мали свої особливості. Так як ці деномінації були порівняно не чисельними і спорідненими, то в 1944 році вони були об'єднані в одну структуру – Союз євангельських християн і баптистів (пізніше – Союз євангельських християн-баптистів). Потім до цього союзу були приєднані деякі інші протестантські деномінації та групи, зокрема меноніти [5]. Таке «упорядкування протестантського сектору» в СРСР мало свої позитивні сторони. Вони дозволило різним релігійним групам легалізувати свою діяльність і подолати ізолюваність. З часом в Союзі проявилися й внутрішні протиріччя, які об'єктивно існували серед різних деномінацій. Втім євангельські християни і баптисти поступово «злилися» в одну конфесію й отримали новий поштовх у своєму розвитку.

Вплив радянської держави на протестантську течію призвів до певних трансформацій у самій цій спільноті, зокрема до змін саме інституційного характеру. Була звужена притаманна для баптистів і особливо євангельських християн демократія в устрої церковної структури. Загальні з'їзди Союзу євангельських християн-баптистів була заборонені до 1963 року, хоча потім проводилися регулярно під наглядом уповноважених представників державної влади. Керівництво Союзом здійснювала Всесоюзна Рада євангельських християн-баптистів (ВРЄХБ), склад якої змінювався рідко. ВРЄХБ сконцентрувала у своїх руках суттєві повноваження з контролю за регіонами, але й сама перебувала під постійним контролем Ради у справах релігійних культів (після 1965 року – у справах релігій) при Раді міністрів СРСР. Також традиційний автономний устрій протестантських помісних церков був змінений. Уповноважені у справах релігій системно нав'язували помісним церквам керівників, пресвітерів та пастирів. З'явився інститут «старших пресвітерів», які виконували керівні та контролюючі функції в регіонах. Окремими інститутами всередині громад стали «двадцятки» засновників, виконавчі органи громади, яким законодавчо надавалися окремі повноваження та відповідальність. Завдяки радянському законодавству про культури суттєво змінився характер інституту пресвітерів та пастирів, які зовсім позбавлялися права відповідати за господарські процеси, пов'язані з діяльністю своєї церкви. Доброчинність і милосердя, релігійна освіта, місіонерство та євангелізм, які завжди мали інституційний характер в межах конфесії, були майже повністю ліквідовані.

Треба сказати, що таке викривлення структури та функцій протестантської євангельської церкви сприймалося віруючими як відхід від основ віри. Було дві протилежні стратегії протистояння цьому – пристосування, що демонструвала ВРЄХБ і велика кількість помісних церков, та протест, який виявило опозиційне крило конфесії. Опозиційно-протестний рух з'явився на хвилі хрущовської антирелігійної кампанії (1958-1963) і згодом утворив окремих союз за взірцем вже існуючого Союзу ЄХБ зі своїм колегіальним органом управління під назвою Рада Церков євангельських християн-баптистів. В умовах радянського режиму ця структура діяла підпільно і переслідувалася властями.

Регулятивна політика радянської держави, з одного боку, сприяла об'єднаним тенденціям в середовищі євангельських християн-баптистів, а з іншого, провокувала серед них розколи і конфлікти. Вона стала найбільш помітним чинником, який вплинув на структуру і внутрішні інститути конфесії, визначив її релігійну культуру і традицію.

Протягом всього післявоєнного радянського періоду держава і влада стали знаковими образами «іншого» в релігійному світогляді євангельських християн-баптистів. Під впливом досвіду виживання за умов переслідувань та боротьби за свої права, свободу віровизнань баптисти протягом 60-80-тих років м. ст. засвоїли ескапістську модель поведінки, згідно якої втеча від світу є основним способом виживання віруючого в його земному житті. Дослідник Олександр Попов визначив такі чотири грані святості віруючої людини, які стали фундаментальними для євангельсько-баптистської проповіді та богослов'я у той час: «дружба з Христом», практики посвячення, участь у помісній церкві і страждання [34 : 252-263]. «Дружба з Христом» тлумачилась ним як щось протилежне до «дружби зі світом», розумілась як заперечення світських цінностей. Вона означала в тому числі уникання різноманітної активності в суспільстві, якщо така не була безпосередньо пов'язана з вірою або примусом. В радянський час така позиція була для віруючих захисною реакцією на несправедливий, дискримінаційний характер державної політики. Віруючі прагнули замкнутися в своїх общинах, сконцентруватися на релігійній діяльності, молитовному житті та неформальних відносинах між собою, намагалися звести до мінімуму свої контакти із «зовнішнім недоброзичливим світом». Помісні громади жили своїм творчим життям, де розвивалася музика та спів духовних пісень, християнська лірика. Обмеженість освіти сприяла формуванню народного богослов'я і консервації застарілих елементів релігійного світогляду.

Поступово сформувалася усталена релігійна традиція та культура, або субкультура, як її визначають деякі історики [8: 164-171]. Важливою частиною цієї внутрішньої релігійної культури був набір символів, практик та інституцій, які визначали релігійний світогляд, конструювали соціальну реальність в уяві віруючих, ділили світ на «чужих» і «своїх», пояснювали, що «правильно» і що «неправильно», що «духовно», а що «грішно». Норми поведінки в межах такої картини світу усталювалися та інституцізувалися, визначаючи не лише спосіб мислення, але й спосіб життя. Завдяки цьому євангельські християни-баптисти були доволі згуртованою релігійною групою. Існували стабільні механізми підтримання солідарності всередині неї. Власне, її можна було б вважати групою сектантського типу в веберівському сенсі цього слова, тому що звичка вважати «зовнішній світ атеїстів» реально чи потенційно ворожим світом актуалізувала в них протестну ментальність [25]. Характерним був також акцент на морально-етичних аспектах віри. В радянський час стало звичаєм розпізнавати «віруючих баптистів» по тому, що вони «не п'ють», «не курять», «не крадуть», налаштовані на взаємодопомогу у своїй спільноті і т.п. [25]. За допомогою колективного морально-етичного обличчя вони досягали поваги до себе з боку суспільства і приваблювали нових adeptів як у радянський, так і пострадянський період [43].

Групову солідарність зміцнювали доктрини віри (зокрема доктрина загального священства, обраності, хрещення по вірі), переслідування з боку властей (результатом яких було формування колективного відчуття «гнаної церкви»), а також релігійні практики протестантської громади, щоденні богослужіння (в тому числі підпільні), читання і тлумачення Біблії, спільний спів, наявність особливих смислів та символів, які вкладали у певні слова та форми поведінки (наприклад, звичай жінок носити хустки мав глибоко символічне значення і був важливим маркером колективної ідентичності). Члени групи сприймали свій зв'язок з єдиновірцями як духовно-містичний (коли всі є «дітьми одного Бога», між собою – «братями» і «сестрами»).

Формування такої релігійної культури відбувалося в географічному просторі Радянського Союзу, тому поступово сам цей простір у його комплексній, багатофакторній цілісності та обмеженості став частиною релігійного світогляду, його сакральним елементом. З розпадом Радянської держави традиційні світоглядні настанови євангельської релігійної спільноти мали неодмінно зіткнутися з новою суспільною, політичною та культурною реальністю, дати відповіді на нові питання, одним із яких було ставлення до національної держави, в якій тепер доводиться існувати.

Треба сказати, що переосмислення баптистами своєї колективної ідентичності мало ознаки культурної травми, якщо використовувати термін П. Штомпки [40]. Період після розпаду СРСР став часом викликів для внутрішньої консолідації спільноти, її гомогенної субкультури, яка неодмінно мала трансформуватися [10]. Зникли багато соціальних та політичних чинників, які обмежували релігійне життя та розвиток, але замість того виникли інші протиріччя. Важливою проблемою став вибір подальшої стратегії розвитку. По суті вибирати довелося з двох основних стратегій: використати нові можливості для проповіді та благовістя, модернізуючись та інтегруючись в пострадянське суспільство, яке поступово декомунізувалося, або ж направити зусилля на збереження своєї релігійної традиції, субкультури, своєї глибинної, вистражданої «святості» та «духовності», оберігаючи її від потенційно згубних впливів динамічної світської культури.

Багаж колективного досвіду, здобутого в радянські часи, значною мірою визначив перспективи розвитку баптистської релігійної спільноти в пострадянський період. До кінця радянської епохи, в 1990 році, в Україні було 991 громад, що входили в Союз євангельських християн-баптистів СРСР. Вони об'єднували 80117 віруючих [16: 11]. Українське «братство» та його керівники мали великий вплив на об'єднання ЄХБ в межах СРСР. Про це свідчить той факт, що з середини 1980-х років ВРЄХБ очолювали українці: з 1985 до лютого 1990 року це був одеський пресвітер В.С. Логвиненко, потім - уродженець Хмельницької області Г.І.Комендант. Втім варто відзначити, що українське братства розглядалося в межах Союзу ЄХБ зазвичай невід'ємно від російського братства. Про це свідчить, зокрема, те, що в «Історії євангельських християн-баптистів СРСР», виданій ВРЄХБ у 1989 році, численне українське братство не входило до переліку «національних братств», так як, скажімо, грузинське чи братства прибалтійських республік [3].

Структура Союзу євангельських християн-баптистів так, як вона сформувалася в СРСР, певною мірою нагадувала структуру КППС. Союз мав свої відділення у союзних республіках, але все ж поставав внутрішньо цілісною і неподільною організацією. Після розпаду СРСР на основі колишніх республіканських об'єднань Союзу євангельських християн-баптистів стали виникати об'єднання ЄХБ в межах незалежних національних держав. Були спроби зберегти і загальносоюзне об'єднання, але до 1994 року вони остаточно зазнали невдачі. Національний принцип інституціалізації структури церкви ЄХБ, принаймні її найчисельнішої групи, зрештою, переміг під тиском об'єктивно існуючих геополітичних обставин. Г.І. Комендант був обраний президентом лише Всеукраїнського Союзу об'єднань євангельських християн-баптистів або ВСО ЄХБ (пізніше – Всеукраїнського союзу церков) [14: 23-45]. Але контакти українського братства з російським не припинялися. Багато в чому вони діяли спільно, формували спільну точку зору, зокрема, в питаннях співробітництва із зарубіжними місіями. Одновірці з-за кордону часто не відокремлювали російське братство від українського і загалом сприймали пострадянські території як один геополітичний (Євразійський) та культурний простір «колишнього Радянського Союзу» («Former Soviet Union», або FSU) [3].

Трохи раніше, в 1989 році, п'ятидесятники та інші протестантські деномінації відокремилися від баптистів та сформували свої конфесійні структури. До того ж, і самі баптисти не були цілісною спільнотою, тому що ще з радянських часів існували й опозиційні союзи Ради Церков євангельських християн-баптистів та «автономні церкви ЄХБ». Останні відокремилися від Ради Церков у 1980-х та на початку 1990-х рр. об'єдналися у Братство незалежних церков та місії євангельських християн-баптистів України.

Після прийняття нового закону «Про свободу совісті та релігійні організації» у квітні 1991 року релігійна ситуація в Україні стала розвиватися динамічніше і демократичніше. Американський дослідник Хосе Казанова назвав умови існування конфесій в Україні «релігійним ринком», який сформувався завдяки мінімальному втручанням держави у релігійну ситуацію [27]. Незважаючи на це, баптисти сприйняли українську державу з обережністю. Вони не заперечували того, що ця держава їх не переслідує, але на зібраннях можна було не раз почути нарікання на упереджене ставлення до віруючих на побутовому

рівні [23: 388-392]. Протягом всього пострадянського часу вони все ще відчували себе враженою в правах релігійною групою, хоч поступово при цьому перетворювалися на авторитетну церкву. Їх кількісне зростання протягом перших років незалежності було доволі значним. Протягом 1990-х щороку відривалося в середньому 150 нових церков. За десятиліття кількість нових членів зростає на третину. Втім вони все одно залишалися меншиною. Євангельським протестантам так і не вдалося досягти того, щоб їхня кількість сягала понад 5% від всього релігійного населення України.

Конфесійна ідентичність весь цей час залишалася для баптистів домінуючою у порівнянні з національною. Дослідники початку 2000-х років відзначали байдужість українського протестантизму до проблем національного відродження. Незважаючи на те, що до 80% баптистів були етнічними українцями, більшість з них використовували російську мову під час богослужінь. Викладання в баптистських семінаріях проводилося переважно російською мовою. У всіх регіонах України, крім західного, місіонери розповсюджували християнську літературу здебільшого російською мовою, яка до того ж залишалася важливим засобом комунікації з одновірцями з колишнього СРСР за кордоном [15 :201].

Євангельські християни-баптисти здобули представництво у двох міжконфесійних дорадчих органах – Всеукраїнській раді церков та релігійних організацій (створена 1996 року) та Раді євангельських протестантських церков України (2005 рік). Друга з них об'єднала дванадцять протестантських союзів різних деномінацій. За допомогою цих структур лідери церков отримали можливість публічно висловлювати свою думку на актуальні суспільно-політичні теми, надавати морально-релігійні оцінки. Особливо їм вдалося виконати цю роль під час Євромайдану взимку 2013-2014 року. Міжконфесійність цих об'єднань дозволила випрацювати певний консенсус різних деномінацій та союзів у питанні впливу церкви на суспільство та налагодження контактів з державою.

Протягом 1990-2000-х років головну увагу євангельські християни-баптисти приділяли відбудові своїх помісних церков. Традиційно помісна церква-громада залишалася базовою інституцією і первинним елементом конфесійної структури. Вона складала динамічний осередок життя віруючих, забезпечувала релігійне виховання, формування світогляду.

Про динаміку церковного розвитку в цей час свідчить статистика Всеукраїнського союзу церков євангельських християн-баптистів. На початок 1992 року до нього входило 1127 помісних церков, що об'єднували близько 96 тисяч віруючих. За перше пострадянське десятиліття кількість церков зростає до 2263 з близько 132 тисячами віруючих. Як видно, кількість церков і віруючих в них зростає нерівномірно: якщо кількість перших збільшилась у понад 2 ради, то других – лише на 37-38%. За друге десятиліття незалежності ріст кількості громад і членів уповільнився. В 2010 році на 26 звітно-виборному з'їзді Всеукраїнського Союзу церков ЄХБ було озвучено, що до Союзу входить 2391 церква і 127 тисяч 420 членів. Попри те, що керівництво Союзу звітувало про відкриття нових церков, було зрозуміло, що відбулося фактичне зменшення кількості віруючих (щонайменше на 4 тисячі осіб). Та й кількість церков збільшилась не суттєво – на 128 громад протягом останніх десяти років. Втім, незважаючи на це, структура братства в основному стабілізувалася.

Варто звернути увагу на кількісні параметри помісних громад. У більшості з них станом на 2010 рік було від 10 до 20 членів (783 церкви) та від 20 до 50 осіб (773 церкви). Поширеними стали також громади до 100 осіб (329). Зі складом до 200 осіб налічувалося 158 церков, до 500 – 82 церкви, до 1000 – 20 церков, і понад 1000 членів – 11 церков [7:27]. Це великою мірою пояснюється загальною політикою Союзу. Усталилося таке розуміння, що відкриття маленьких церков та груп є доцільним, тому що вони можуть бути плацдармом для поступового розширення. Певну роль відіграє також і демографічна ситуація в тих населених пунктах, де знаходяться церкви. Великі громади зазвичай функціонують у великих містах, а маленькі організовуються в селах та містечках. Наявність великої кількості маленьких громад стала можливою саме як результат припинення радянської політики державного атеїзму, спрямованої на об'єднання невеликих релігійних осередків на місцях.

З прийняттям нового законодавства про свободу совісті і релігійні організації відбулися також суттєві зміни в питанні матеріального забезпечення громад, особливо щодо володіння ними власними молитовними будинками. В радянський час громади не мали права володіти культовими будівлями, а могли мати їх лише в користуванні чи в орендуванні. Навіть за умови покупки громадою будівлі для своїх богослужбових потреб така будівля передавалася у власність місцевої влади, а та надавала громаді можливість користуватися нею. Ця практика уможливила численні зловживання. Молитовні будинки у віруючих часто відбирали без заміни чи відшкодування збитків.

В 1990-ті роки ситуація змінилася. Церкви та релігійні організації отримали можливість купувати власні молитовні будинки, а також землю під будівництво та інше майно. Це суттєво вплинуло на становище багатьох церков, особливо великих, яким було відносно легко акумулювати матеріальні ресурси або знайти спонсорів для побудови власних домів молитви. Відбудовування молитовних будинків стало одним із головних занять помісних громад, хоча все одно не було масовим. У 1990-і роки баптистами було побудовано 390 молитовних будинків (в тому числі в рамках ВСО ЄХБ - 376). Хоча орендованих приміщень все одно залишалось набагато більше (за статистикою, у церков ВСО ЄХБ їх налічувалося 730) [6: 106]. Певна частина громад все ще збиралася в пристосованих приміщеннях, переданих їм у користування на тих чи інших умовах.

Молитовний будинок в баптизмі не є сакральною будівлею, хоча іноді його також називають храмом. А проте, існують певні архітектурні взірці таких споруд, які виглядають доволі просто і навіть аскетично у порівнянні з православними чи католицькими храмами. У домі молитви головне – функціональність та місткість. Присутність молитовного будинку в населеному пункті була своєрідним маркером осілости тут віруючих. Тому будівництво домів молитви розглядалося як стратегічно важливе питання. Найчастіше це був колективний проект, в якому брала участь вся церква або принаймні активна її частина. Люди молилися про можливість придбати землю та всі необхідні матеріали для власного молитовного будинку. Згодом кожен член громади міг долучитися до будівництва. Чоловіки брали активну участь у будівельних роботах. Жінки займалися декоруванням, прибиранням чи приготуванням їжі [21:60-62]. Така діяльність розглядалася як «служіння Богу». Колективне будівництво Дому молитви сприяло згуртуванню громади. Спогади про нього зберігалися в фотокартках та розповідях, ставали частиною загальної історії церкви.

Залученість до церковного життя, робота задля зміцнення церкви мали здебільшого волонтерський характер, але займала помітну частину (а іноді навіть весь вільний час) віруючих. Пострадянський час показав, що церква-громада може виконувати багато важливих функцій, які раніше суттєво обмежувалися або просто заборонялися. 1990-ті та частково 2000-ні роки були присвячені налагодженню різноманітних напрямків діяльності (служінь), які поступово унормувалися, інституціоналізувалися. В домах молитви стало звичним проводити не лише недільні чи святкові богослужіння, але й велику кількість різних заходів та зібрань: дитячі і юнацькі гуртки, біблійні уроки, уроки духовної музики, різноманітні конференції для молоді, жінок, служителів та ін. У деяких євангельсько-баптистських церквах вдалося розвинути до сорока різних служінь [7: 27]. Всі вони спрямовувались здебільшого на релігійне та морально-етичне виховання віруючих.

Особливо багато часу приділялося дітям. Незважаючи на те, що вони, згідно з доктринами, не можуть бути членами церкви, християнське виховання вважається необхідним для їхнього подальшого навернення. Дослідники описують навернення як поворотний момент в житті віруючої людини, що чітко відділяє її минуле «безбожне» життя від подальшого життя «духовно відродженої особистості» [33; 36; 30]. Богослови характеризують навернення як усвідомлення своєї безпомічності, нескінченної, нездоланної провини і недосконалості, з якого випливає бажання духовного і морального єднання з Богом. Ось як описує це євангельсько-баптистський проповідник:

«Наші думки, цілі, бажання – все заплямоване себелюбством і свавіллям, і веде до страждань та погибелі. Без Бога людина не в силах протистояти їм, її становище стає все

гіршим... Ми, християни, знаходимо повне звільнення від провини і утіху, ховаючись у Христі, в Його рятівних для нас стражданнях і смерті, отримуємо досконалу радість в Його славному воскресінні. Споглядаючи на Нього, ми спроможні рости і просуватися вперед, долаючи власне безсилля і безпорадність» [12 :18-19].

Навернення є моментом або періодом переосмислення фундаментальних життєвих цілей і цінностей. Як результат, людина свідомо приймає рішення бути християнином, жити «християнським життям» і стати частиною християнської спільноти, помісної церкви. З богословської точки зору навернення є духовним процесом, але на практиці воно має інституційний характер, бо є також формальною підставою для членства поруч із водним хрещенням по вірі.

Місіонерство і євангелізм є найважливішими завданнями євангельсько-баптистської церкви. Євангелізаційні заходи (вуличні проповіді, акції, розповсюдження християнської літератури) розглядаються як частина місіонерської роботи поруч із особистим євангелізмом. В 1990-ті роки все це було доволі успішним. За спогадами віруючих, це був період духовного пробудження, зумовлений падінням радянської системи [2]. Церкви прийняли велику кількість новонавернених. Згодом значна частина з них покинула церкву, але склад євангельсько-баптистських церков все одно суттєво оновився. До прикладу, у Волинській області за період з 1992 по 2008 роки в баптистських церквах прийняли хрещення 6348 осіб. Якщо врахувати, що в 2009 році там всього налічувалося 7334 віруючих цієї конфесії, то можна з великою долею ймовірності стверджувати, що середовище євангельських християн-баптистів змінилося майже на 90% [23 :354-355].

Варто зазначити, що поява великої кількості нових членів створила певний виклик для традиційної євангельсько-баптистської культури, особливо для її автентичних звичаїв та традицій. Ситуація ускладнилась також напливом зарубіжних місіонерів.

Зарубіжні місіонери стали активно приїжджати в Україну з кінця 1980-х і продовжували свій приїзд ще протягом 1990-х років. У світі західного християнства вважалося, що ситуація в країнах колишнього СРСР надзвичайно сприятлива для розповсюдження євангельського віровчення. При цьому не бралось до уваги те, що на території України, як і в інших колишніх радянських країнах, вже існували християнські церкви, які були хоч і в пригніченому стані, але зі своїми традиціями і культурою. Американський місіонер і дослідник Джон Уайт писав: «західні місіонери часто приїжджали в СНД, думаючи, що всі люди там атеїсти. А ті, хто хоч щось знав про Православну Церкву, вважали її мертвою церквою» [46 :253].

Запрошені місіонери приїжджали здебільшого у вже існуючі євангельські церкви або релігійні організації, щоб на їхній базі розвивати свою діяльність. Однак їхній спосіб життя, поведінка, проповіді викликали нерозуміння серед місцевих віруючих. Дослідниця К. Ваннер описувала випадок, який відбувся з двома молодими американцями. Вони гостювали у родині євангельсько-баптистських віруючих в Харкові і висловили бажання взяти участь в службінні місцевої церкви. Хазяйка квартири зателефонувала працівнику церкви, щоб повідомити йому про це. Пресвітер запитав: «У що вони одягнуті?». Господиня з'ясувала, що вони в шортах та футболках і відповіла: «Вони виглядають так, ніби зібралися на пляж». «Тоді нехай ідуть на пляж», - сказав пастор [44 :745]. Цей випадок ілюструє домінуючі консервативні настрої серед євангельських християн-баптистів в Україні, які мали конкретні вимоги навіть до зовнішнього вигляду членів своєї церкви. У американців таких вимог не було.

До кінця 1990-х років кількість заїжджих місіонерів поступово спадала, але все ж таки їх було доволі багато. У 1999 році Україну відвідали понад 2600 представників зарубіжних релігійних організацій. У 2001 році тут працювали 463 довгострокових місіонерів, у тому числі 350 з США [44 :740]. Місцеві служителі все ж таки вітали присутність місіонерів, тому що вони часто сприяли притоку фінансів від зарубіжних жертводавців. Донька американського місіонера Естер Лонг, яка проводила соціологічні дослідження серед протестантів України, писала, що серед українських віруючих поширене упереджене, майже

міфологічне уявлення про «Захід» як джерело морального занепаду, але приймати фінансові пожертви від західних одновірців вважається цілком правильним і доцільним [31;32].

Саме завдяки грошам з-за кордону став можливим розвиток нових напрямків діяльності євангельських віруючих, зокрема таких, як релігійна освіта. В радянські часи потреба в релігійній освіті була доволі гострою, і її неможливо було задовольнити через специфіку державної політики. На весь СРСР існувала лише одна офіційна освітня інституція для баптистів – заочні біблійні курси в Москві. У пострадянські часи розвиток освіти став окремим, надзвичайно важливим проектом. Перші євангельські навчальні заклади почали з'являтися на початку 1990-х років. У 1997 році їх було 15, в 2001 – 33, в 2005 – 42, в 2010 – 55 [22 :23]. Серед них були коледжі, семінарії, інститути і навіть університети. До 2000 року програми у більшості з них були очними, на них навчалось близько 3000 студентів. Пізніше стали відкриватися заочні програми, а кількість тих, що навчалися на стаціонарі, зменшувалась. У 2005 році на очних програмах навчалось лише 2169 осіб, а на заочному відділенні – 4777 [22. - С.23]. Багато євангельських закладів були міжконфесійними, і там навчалися не лише баптисти, а й п'ятдесятники і представники інших, споріднених деномінацій. В 1997 році за американським зразком була створена незалежна агенція для оцінки якості та акредитації богословських навчальних закладів – Євразійська акредитаційна асоціація. Незважаючи на це, рівень освіченості служителів зростав повільно. У 2005 році лише 52% пасторів і пресвітерів євангельських громад мали богословську освіту [22 :123]. Багато з них прагнули отримати богословську освіту за кордоном. Створені в Україні семінарії і школи задовольняли далеко не всіх.

Ще одним напрямком діяльності євангельських церков і віруючих стало так зване соціальне служіння, яке поєднувало в собі традиційні для церкви доброчинність та євангелізм. У 1990-ті роки євангельські церкви стали осередками отримання і розповсюдження гуманітарної допомоги, яка надходила від різних зарубіжних організацій. Предмети гігієни, побуту, канцтовари, одяг, продукти тривалого зберігання, медичні пристрої і ліки масово заводилися в Україну і передавалися служителю церков лікарням, дитячим садкам, притулком, або ж окремим людям. Поширеною формою милосердя стало відвідування віруючими хворих, людей літнього віку, ув'язнених, дітей-сиріт в інтернатах та інших знедолених груп населення. Згодом, почали розвиватися проекти усиновлення сиріт, створення реабілітаційних центрів для колишніх наркозалежних, притулків для дітей вулиці. Важко визначити точну кількість такого роду організацій, але можна з великою долею ймовірності стверджувати, що спроби створити подібні структури здійснювалися віруючими практично у всіх областях України.

Відсутність досвіду діяти в ринкових умовах приводила євангельських віруючих до того, що кошти, які вони здобували від зарубіжних організацій, витрачалися нерационально. Вони часто сприймали ці кошти як «дар від Бога», а тому не відчували достатньо зобов'язань ні перед жертводавцями, ні перед спільнотою за рациональне використання цих коштів. Дослідниця Мері Рейбер, яка багато років була місіонеркою в Україні, зазначає:

«Одним із результатів біблійної мотивації є бажання частини українських євангельських віруючих стрімко зануритися в нові види діяльності, розширити сфери служіння таким способом, який, з точки зору західного спостерігача, видається радше поспішним, ніж сповненим віри. Замість продумування, планування розподілу фінансових ресурсів, українські євангеліки схильні стихійно рухатися вперед з внутрішнім переконанням, що Бог забезпечить їх усім необхідним» [35 :218].

1990-ті та початок 2000-х років стали періодом масової еміграції євангельських віруючих з країн колишнього СРСР, в тому числі й з України. Основний напрямок еміграції – США. За деякими даними, в цей період туди щорічно виїжджали близько 10 тисяч осіб [26. - С.162]. Основною категорією емігрантів були члени великих сімей баптистів та п'ятдесятників, служителі та віруючі, які в радянські часи переживали гоніння [41; 42]. До середини 2000-х рр. більшість служителів євангельсько-баптистських церков України мали родичів-емігрантів, і майже в кожній сім'ї розглядалося питання можливості еміграції. К.

Ваннер назвала еміграцію євангельських віруючих «нагородою за страждання» [45 : 97-129]. На новій батьківщині вони здобули не лише свободу віровизнання, але й матеріальну забезпеченість. Діти віруючих емігрантів соціалізувалися в новому суспільстві, засвоювали іншу мову, а з нею – інші смисли і цінності. Багато з них не хотіли залишатися в консервативних общинах радянських баптистів, а переходили у більш осучаснені американські церкви або взагалі покидали релігійну спільноту.

Завдяки еміграції та місіонерству українське євангельсько-баптистське братство глобалізувалося. В 2001 році 300 баптистів із України самі служили місіонерами в інших країнах світу, а українські церкви співробітничали з 60 зарубіжними місіями. Всеукраїнський союз об'єднань євангельських християн-баптистів мав у своєму складі не лише церкви України, але й п'ять союзів церков діаспори – США, Канади, Австралії, Аргентини і Парагваю [16. - С.11]. Це сприяло зростанню авторитету його і на міжнародному рівні. Президент ВСО ЄХБ Г. Комендант в 1995 році був обраний віце-президентом Всесвітнього баптистського альянсу, а в 2001–2003 рр. очолював Європейську баптистську федерацію.

Зрештою, саме під впливом контактів із заходом, відбулися певні трансформації в середовищі євангельсько-баптистської спільноти. Поступово сформувалося два основні види помісних церков – консервативний і модерністський («ліберальний»). Відмінність консервативних в основному зводилась до підтримання традиційного стилю одягу, проповідей і музики. В «ліберальних» до цього ставилися більш поблажливо. Оскільки молодь була охоча до нововведень, модернізовані богослужіння виявилися привабливими для молодих людей, а також тих, хто пережив навернення в умовах нового часу. Щоб поєднати обидві тенденції, в деяких церквах почали поєднувати різні форми богослужінь. Слід зазначити, що лібералізм вітчизняного протестантського руху не має нічого спільного з лібералізмом західного типу і не поширюється за межі модернізації деяких богослужбових практик. У богословському відношенні в середовищі євангельських протестантів в Україні домінують консервативні, навіть фундаменталістські настрої.

Підсумовуючи, слід сказати, що процеси інституціалізації в середовищі євангельсько-баптистського протестантизму в умовах незалежної України відбувалися динамічно і послідовно. З одного боку, продовжували існувати базові інститути конфесії, такі як громада з фіксованим членством та своєю внутрішньою структурою. Залишилися також і деякі специфічні інститути з радянських часів – інститут старших пресвітерів, союзне об'єднання в межах країни зі своїм правлінням. Всі вони пережили функціональні зміни. Старші пресвітери переставали бути «чиновниками від церкви», як в радянські часи, а набували більше опікунських функцій щодо громад. Правління союзу помітно демократизувалося. Пресвітери помісних церков стали обіймати більше повноважень, яких у них раніше не було і які дозволяють їм здійснювати різнобічне керівництво громадою. При цьому з'явилися і нові інституції – релігійно-богословська освіта, місіонерство, добротинність. Загалом на прикладі євангельських християн-баптистів можна побачити, як у демократичному українському суспільстві протестантизм поступово перетворився на респектабельну християнську професію.

#### Джерела:

1. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М.: «Медиум», 1995.
2. Головин С. Мировоззрение: утраченное измерение благовестия. - Симферополь: «Диалпи», 2008.
3. История Евангельских христиан-баптистов в СССР. - М., 1989.
4. Колодний А. Україна в її релігійних виявах. - Львів: Сполом, 2005.
5. Любашенко В. Історія протестантизму в Україні. - Львів: Просвіта, 1995.
6. Назаркіна О.І. Протестантські конфесії України в 90-ті роки ХХ ст.: баптистські та п'ятидесятницькі течії. Дис. ... канд. наук. - Донецьк, 2003.
7. Нестерук В.В. Звітна доповідь голови Союзу під час 26 з'їзду Всеукраїнського союзу Об'єднань євангельських християн-баптистів. 27-29 травня 2010 р. - К., 2010.
8. Никольская Т. Русский протестантизм и государственная власть в 1905-1991 годах. СПб., 2009.
9. Норт Д. Институты, институциональные изменения и функционирование экономики. – М, 1997.



10. Панич Е. Евангельско-баптистское религиозное сообщество в Украине в конце XX-начале XXI века: религиозная традиция перед вызовами переходного периода // Перекрестки. Журнал исследований восточноевропейского пограничья. – 2013. – №3-4.
11. Панич Е. Секта или церковь? Определение и самоопределение евангельских христиан-баптистов в условиях позднего советского времени. // Богословские размышления. Специальный выпуск Донецкого христианского университета «Библия. Богословие. Церковь». - Одесса, 2013.
12. Прокопчук А. Невинных нет. // Евангельская нива. – 2002. - №1.
13. Протестантизм в Україні. / За ред.. П. Яроцького. - Київ: Світ Знань, 2002.
14. Райчинец А.В. Воздвигнутые Богом. - Одесса: Духовное возрождение, 2010.
15. Релігія і Церква років незалежності України. / За ред. проф. А.Колодного. -Дрогобич: Коло, 2003.
16. Решетников Ю. Единство духа в союзе мира // Евангельская нива. – 2002. - №1.
17. Санников С.В. История баптизма. Сборник. / Сост. С.В. Санников. - Одесса: Богомыслие, 1996.
18. Санніков С., Решетніков Ю. Огляд історії евангельсько-баптистського братства в Україні. – Одеса: Богомисліє, 2000.
19. Савинский С.Н. История евангельских христиан-баптистов Украины, России, Белоруссии. В 2 т. – Т1. 1967-1917. – СПб.: "Библия для всех", 1999.
20. Синичкин А.В. Российское молодежное евангельское движение в начале XX века. // Вітчизняний евангельський протестантизм: історія, досвід, проблеми/ За науковою редакцією А. Колодного і О.І. Панич. - К., 2011.
21. Токарчук Ф.И. 100 лет Енакиевской церкви. Краткая история церкви евангельских христиан-баптистов г. Енакиева.- Енакиево: Изд-во миссии «Дорога к сердцу», 2005.
22. Эффективность богословского образования в Украине. - Одесса, 2007.
23. Евангельский рух на Волині в документах і долях людей. - Луцьк: ХМ «Українська місія благовістя», 2009.
24. Черенков М. Баптизм без кавычек. Очерки и материалы к дискуссии о будущем евангельских церквей. - Черкассы: Коллоквиум, 2012.
25. Черенков М. Открытая евангельская идентичность: конфликты и границы (на примере баптистских церквей) // ФОРУМ 20. Двадцать лет религиозной свободы и активной миссии в постсоветском обществе. Итоги, проблемы, перспективы евангельских церквей. Под ред. М.Черенкова. - Киев, 2011.
26. Barnett Don. US immigration policy: Asylum-seekers and refugees. The Journal of Social, Political, and Economic Studies; Summer 2002; Volume 27, №2. - P. 151-165.
27. Casanova Jose. Ethno-Linguistic and Religious pluralism and Democratic Construction in Ukraine. Post-Soviet Political Order. Conflict and State Building, Ed. by Burnett R. Rubin and Jack Snyder. - London and New York: Routledge, 1998. - P. 81-103.
28. Coleman Heather J. Russian Baptists and Spiritual Revolution, 1905-1929.- Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2005.
29. Elliott M. R. The Current Crisis in Protestant Theological Education in the Former Soviet Union. Religion in Eastern Europe XXX, 4 (November) 2010. - P.1-22.
30. Lofland J., Skonovd N. Conversion motifs. Journal for the Scientific Study of Religion, 20, 1981. – Pp. 373–85.
31. Long Esther Grace. Identity in Evangelical Ukraine: Negotiating Regionalism, Nationalism, and Transnationalism. PhD Thesis. - University of Kentucky, 2005.
32. Long Esther Grace. Views of the West: Transnationalism in contemporary Ukrainian Baptist churches. Religion, State and Society (35:4) 2007. - P. 335-353.
33. Paloutzian R.F., Richardson J.T., Rambo, L.R. Religious conversion and personality change, Journal of Personality, 67, 6, 1999. - P. 1047–1079.
34. Popov Alexander. The Evangelical Christians-Baptists in the Soviet Union as a hermeneutical community: examining the identity of the All-Union Council of the ECB (AUCECB) through the way the Bible was used in its publications. PhD thesis. University of Wales, International Baptist Theological Seminary, Prague, 2010.
35. Raber Mary. 'Visible and Invisible: Observations on Social Service Ministries among Evangelicals in Ukraine since Independence', in Eastern European Baptist History: New Perspective, Praha: International Baptist Theological Seminary, 2007. - P. 210-223.
36. Rambo L.R. Understanding Religious Conversion. New Haven, Yale University Press, 1993.
37. Sawatsky Walter. Protestantism in the USSR. Protestantism and Politics in Eastern Europe and Russia. The Communist and Post-Communist Eras. Ed. by S.P. Ramet. Durham and London, Duke University Press, 1992. - P. 237-275.
38. Sawatsky Walter. Soviet Evangelicals since World War II. Kitchener, Ontario, Scottdale, Pennsylvania: Herald Press, 1981.
39. Sawatsky Walter. 'The Re-Positing of Evangelical Christian-Baptists and Sister Church Union between 1980 and 2005', in Eastern European Baptist History: New Perspective, Praha: International Baptist Theological Seminary, 2007. - P.187-209.
40. Sztompka Piotr. The Trauma of Social Change: A Case of Postcommunist Societies. Cultural Trauma

- and Collective Identity, Eds. Jeffrey C. Alexander, Ron Eyerman, Bernhard Giesen, Neil J. Smelser, Piotr Sztompka . Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2004. - P. 155-195.
41. Tsvirinko Vyacheslav. Russian Evangelical Emigration: For Better or Worse, East-West Church & Ministry Report 8 Spring 2000 - P. 11.
42. Valuisky Alexander. A Calamity Cloaked in Silence: Russian Christian Emigration, East-West Church & Ministry Report 8 Spring 2000. - P. 9-10.
43. Wanner Catherine. Advocating New Moralities: Conversion to Evangelicalism in Ukraine, Religion, State & Society, 31(3) 2003. - P. 273-287.
44. Wanner, Catherine (2004) "Missionaries of Faith and Culture: Evangelical Encounters in Ukraine" // Slavic Review 63(4) 2004. - P. 732-755.
45. Wanner Catherine. Communities of the Converted. Ukrainians and Global Evangelism. //Ithaca and London: Cornell University Press, 2007.
46. White John. Three Periods of Awakening in Eastern Slavic Lands. // Olena Panych, ed., Theological Reflections, Special Issue of Donetsk Christian University "Bible. Theology. Church", 2013. - P. 244-258.
47. Yelensky Viktor. Religiosity in Ukraine according to Sociological Surveys. //Religion, State and Society, (38:3) 2010. - P. 213-227.

## 4.2. М. МОКІЄНКО. Основні тенденції трансформації п'ятидесятницьких центрів у пострадянській Україні.

У статті М. Мокієнка «Основні тенденції трансформації п'ятидесятницьких релігійних центрів у пострадянській Україні» окреслений вектор розвитку надцерковних структур вітчизняного п'ятидесятництва. Автор з'ясовує історико-теологічні та еклезіологічні передумови інституціоналізації й прагне довести, що інтеграційні процеси в середовищі п'ятидесятництва призвели до централізації їх структур та управління й сприяли утвердженню у вітчизняній релігійній палітрі.

**Ключові слова:** п'ятидесятництво, інституціоналізація, еклезіологія, єпископ.

**M. Mokienko in his article "The key transformative tendencies of the Pentecostal religious centres in post-soviet Ukraine"** points to the direction of development of translocal structures of Ukrainian Pentecostalism. The author examines historical-theological and ecclesiological prerequisites of institutionalisation and argues that integrative processes among Pentecostals led to centralisation of their structures and government and stimulated establishment of these in Ukrainian religious landscape.

**Keywords:** Pentecostalism, institutionalisation, ecclesiology, episcopate

Суспільні трансформації на вітчизняних теренах в кінці ХХ ст. не оминули релігійної сфери. Значною мірою це стосується протестантизму, організаційний розвиток якого наприкінці 80-х років м. ст. продемонстрував прагнення до стійкості, стабільності, що проявилось у створенні формалізованої структури. Невід'ємною складовою внутрішніх змін в пізньому протестантизмі стали процеси, які відбувалися в п'ятидесятництві, релігійному русі, що виник в США наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. як реакція на формалізацію духовного життя радикальних течій (передусім баптизму і методизму).

**Вивчення особливостей трансформації** пізньопротестантських спільнот, в умовах зміни суспільно-політичного та релігійного клімату в державі, перебуває на початковому етапі. Концептуальні засади еволюції протестантизму на зламі епох сформульовані в дослідженнях В. Любашенко. Звуження предмету дослідження характерно для робіт Ю. Решетнікова та О. Назаркіної. Окремі аспекти проблеми знайшли відображення в доробку релігійних дослідників С. Савінського та В. Франчука. Утім, процеси трансформації п'ятидесятницьких релігійних центрів в новітню добу вивчалися авторами побіжно, що зумовило необхідність продовження наукових пошуків у цій царині.

На тлі релігійної лібералізації в СРСР 80-х і напочатку 90-х років м.ст. розпочався новий етап еволюції пізньопротестантських течій, який, за думкою В. Любашенко, можна назвати «етапом подальшого формування сучасних протестантських церков».<sup>(58)</sup> Цей процес, розпочатий в межах окремих течій ще в 20-ті роки ХХ ст., було штучно призупинено

<sup>58</sup> Любашенко В.І. Протестантизм в Україні: генеза, структура, місце в соціокультурних процесах: Дис. ... д-ра філос. наук: 09.00.11. – К., 1998 – С. 304.

через радянський атеїстичний експеримент. Новий виток трансформації більшості пізньопротестантських течій проявився насамперед у явищі релігійної інституалізації, що відбиває процес формування сталого комплексу формальних і неформальних правил, норм, віроповчальних принципів і організаційної структури, який відбувається в міру розвитку спільності, об'єднаної конфесійним статусом (59). Питання формування й трансформації релігійних центрів є однією з головних складових процесу інституалізації. Під релігійним центром у даному контексті ми розуміємо центральний виконавчо-розпорядчий церковний орган, який репрезентує релігійне об'єднання. Подібні центри утворюються на з'їздах або конференціях релігійних об'єднань і діють згідно зі статутами, які ухвалюються на цих форумах.

Питання надцерковних структур не цікавило представників раннього п'ятидесятництва, які позиціонували себе як неформальне об'єднання християн і общин, підхід до церкви яких ґрунтувався на демократичному, децентралізованому русі низових членів. Головні складові вчення про церкву складали транспоновані новозавітні підходи місійності, харизматичності, демократичності й антиклерикальності. За висловом В. Любашенко, “акцент на суб'єктивному моменті робить особливо проблематичною вертикальну модель організації п'ятидесятництва”(60). Тому на тлі інших представників пізньопротестантської палітри, п'ятидесятництво діє як найменш організована течія, що не має єдиного світового центру.

Втім, протягом ХХ ст. світовий рух п'ятидесятництва пройшов шлях від негативного ставлення щодо власного організаційного оформлення до масштабних побудов церковного типу. Водночас, у межах течії продовжують існувати відгалуження, що мають значно нижчий рівень формування релігійних структур. Паралельно до процесів інституалізації п'ятидесятники прагнули поглибити еклезіологічну рефлексію в умовах змін. Так, в останніх еклезіологічних розробках найбільшого у світі п'ятидесятницького об'єднання – Асамблеї Божих – знайшов місце компромісний підхід у дилемі “Церква – організм чи організація”(61). За ним, під Церквою Нового Заповіту розуміється як організм, так і організація. Звідси, тенденції централізації в п'ятидесятницьких осередках можуть змінюються розповсюдженням елементів сектоутворення і навпаки.

Стійкі інтеграційні тенденції у світовому п'ятидесятництві зумовили вищий рівень централізації в межах окремих репрезентів у порівнянні з баптистськими об'єднаннями. Якщо останнім здебільшого характерна конгрегаціоналістська форма управління Церквою, то в організації вже згадуваних Асамблеї Божих поєднані три форми управління духовною організацією – єпископальна, пресвітеріанська та власне конгрегаціоналістська. Причому в питанні співвідношення помісної громади й регіонального (національного) духовного центру в межах Асамблеї Божих застосовано подвійний підхід. Частина громад, що входять до цього об'єднання, вважаються “залежними” від центру в тому, що підкоряються йому в питаннях управління й підтримки, інша частина – досягла так званого “суверенного” статусу і має свободу в прийнятті різноманітних рішень. Однак, в той самий час продовжує підтримуватися “концепція обов'язкової єдності в питаннях доктрини й практики” в межах об'єднання (62).

П'ятидесятництво, що існує в нашій країні з 20-х рр. ХХ ст., також тяжіло до створення єдиного керівного чи координуючого центру. Останній виконував роль своєрідного місіонерського центру, так як пріоритетом діяльності раних вітчизняних магістральних утворень була евангелізація. У післявоєнний період п'ятидесятники втратили можливість формування власного осередку. Автономна реєстрація груп “хрещених Святим Духом”, дозволена радянськими органами в 1968 р., не передбачала наявності легального духовного центру. Таким чином, на кінець 80-х років вітчизняне п'ятидесятництво було

<sup>59</sup> Релігієзнавчий словник / За ред. А. Колодного і Б. Лобовика. – К., 1996. – С. 131.

<sup>60</sup> Любашенко В.І. Вказ. праця. - С. 249.

<sup>61</sup> Дусинг М. Новозаветная церковь // Систематическое богословие / под ред. С. Хортон. 1999. – С. 705–764.

<sup>62</sup> Дусинг М. Вказ. праця. - С. 743.

розділено на декілька частин. Більша з них, принаймні за офіційною статистикою, входила до Всесоюзної Ради ЄХБ за умовами Московської угоди 1945 року. У керівництві Ради напередодні релігійної лібералізації п'ятидесятницькі громади представляли Д. Вознюк, Р. Білас, В. Глуховський, Ф. Папроцький. Діяльність автономно зареєстрованих громад координувала не визнана державними органами Рада пресвітерів, до складу якої входили В. Озеруга, Н. Решиковець, П. Сердиченко та інші. Незареєстрована частина п'ятидесятників, що на цей час також зазнала розколу, мала неофіційний центр. Ним була Рада єпископів на чолі з В. Белих та І. Левчуком. Найявність керівних центрів, з одного боку, свідчила про потенційну можливість утворення власне п'ятидесятницького об'єднання, а з другого – організаційний поділ п'ятидесятництва при відсутності загально визнаного лідера спричинив значні розбіжності в питанні формування єдиного союзу.

Слід зазначити, що до наявних культурних розбіжностей п'ятидесятництва, які існували до 1945 р., додалися нові, викликані різним статусом цієї течії в післявоєнний період. Так намітилися певні особливості в питанні найменування вищих керівників об'єднань. Незареєстровані п'ятидесятницькі угруповання очолювали тепер єпископи. Подібна практика була відсутня під час легального існування Союзу християн євангельської віри (ХЄВ) в 20-ті роки м. ст. На думку дослідника п'ятидесятництва В. Франчука, такий крок було здійснено в часи Другої світової війни задля представництва перед німецькою окупаційною владою, для якої найменування духовників єпископами було звичним через номінальну приналежність (або ознайомленість) із системою керівництва у лютеранській церкві.<sup>63</sup> Відновлений у роки окупації п'ятидесятницький союз називався Єпископальною церквою християн євангельської віри з керівним органом – єпископальною колегією.

Продовження найменування старших пресвітерів єпископами у післявоєнний період в межах незареєстрованого руху не лише термінологічно легітимізувало єпископат, а й засвідчило нову суть влаштування общин, хрещених Духом Святим. Вони тепер вибудовувалися не «знизу - доверху» з метою місіонерської координації, а «зверху – донизу», забезпечуючи згуртованість перед обличчям зовнішньої загрози. Відбувається своєрідний еклезіологічний зсув, в якому пневматологія, яка раніше живила місіюну діяльність хрещених Духом Святим, тепер скоріше підкреслювала особливості їх ідентичності. Останнє сфокусувало вірних на власній духовності й стало фактором зміни розуміння пневмацентризму від «місіонерської общини» до «общини вибраних святих». У такій формі організації єпископ став символом вірності традиції. Фактично для значної частини п'ятидесятництва стався перехід від «відкритої» моделі існування об'єднання, яка корелюється з місіональністю, до «ізоляціоністської», суспільно індиферентної, скерованої до збереження абсолютизованих віронавчальних особливостей. Своєрідною гарантією цієї збереженості ставав єпископат, який дбав не про поширення вчення, а про демонстрацію вірності йому.

Шлях до легалізації та створення єдиного об'єднання п'ятидесятників в СРСР було покладено в 1985 р., коли Рада єпископів незареєстрованого братства уповноважила своїх представників М. Камінського і М. Мельника вести переговори з Радою у справах релігій.<sup>64</sup> Остання дала згоду на реєстрацію п'ятидесятницьких громад лише в грудні 1987 року. Позитивна реакція різних відгалужень п'ятидесятництва на прагнення до легалізації стала передумовою створення у липні 1988 р. Органітету відновлення легальної діяльності Союзу християн віри євангельської (ХВС). Слід зазначити, що лідери незареєстрованого об'єднання В. Белих та І. Левчук поставилися до формування єдиного центру обережно і практичних кроків вирішили не робити. Така позиція очільників стала виявом неготовності цієї п'ятидесятницької течії до інтенсивного просування на шляху інституційного розвитку релігійної спільноти.

Разом із тим зустріч “священнослужителів Церкви ХВС різних напрямків”, на якій вони “примирилися, визнали й благословили один одного... і зробили практичну підготовку

<sup>63</sup> Франчук В. Просила Россия дождя у Господа: В 3-х т. – К.: Світанкова зоря, 2002. – Т. 2. – С. 321.

<sup>64</sup> Виступ єпископа Союзу ХВС М. Мельника на IV з'їзді СХВС. Рівне. – особистий архів автора, 1994 – С. 5.

в питанні керівного центру” (65), а також створення Оргкомітету, стало виявом відмови вітчизняного п'ятидесятництва від подальшого сектантського існування. Привертає увагу й ідентифікація майбутнього об'єднання як Церкви ХВС, що може бути пояснене прагненням до духовної спільності організаційно розгалуженого п'ятидесятництва, а також певною мірою натякає на форму організації цієї п'ятидесятницької течії в наступні роки.

Інтеграційні прагнення “хрещених Святим Духом” наприкінці 80-х років м.ст. виявилися потужнішими за окремі культові розбіжності, однак не означали подальшого співіснування в організаційній єдності з ЄХБ. Відтак, наступним кроком до створення офіційного центру п'ятидесятництва стала Заява керівництва Церкви ХВС на адресу Президії ВРЄХБ з проханням про добровільний вихід п'ятидесятницьких громад зі складу Ради ЄХБ, що означало припинення дії Серпневої угоди 1945 р. Пленум ВРЄХБ задовольнив прохання християн віри євангельської, зазначивши однак, що “ми продовжуємо стояти на позиціях єдності, сповідуючи віровчення євангельських християн-баптистів” (66).

Після проведення обласних конференцій п'ятидесятників та обрання старших пресвітерів разом із пресвітерськими радами, що координувалася Всеукраїнською тимчасовою радою єпископів, 25-26 травня 1990 р. відбувся Всеукраїнський з'їзд християн віри євангельської. На з'їзді делегували своїх представників 430 громад від 55 тисяч членів ХВС України, що становило 80% усієї п'ятидесятницької мережі. (67). З'їзд проголосив відновлення діяльності Всеукраїнського союзу християн віри євангельської і визнав себе спадкоємцем Всеукраїнського союзу християн євангельської віри та Всепольського союзу християн віри євангельської. Незважаючи на те, що відновленому союзу не вдалося об'єднати всіх вірних цієї п'ятидесятницької течії України, результат з'їзду став беззаперечним успіхом з огляду на “неабияку різноманітність, строкатість, застарілі догматичні, культові, особистісні протиріччя...”.(68).

З'їзд обрав старшого пресвітера України, яким став М. Мельник, колишній представник незареєстрованого братства. Інші відгалуження п'ятидесятництва були представлені його заступниками. Крім цього, на з'їзді була прийнята структурна будова союзу, в основу якої покладено колегіальність в організації церкви. Вищим органом союзу було визначено з'їзд представників церков, що обиралися на регіональних, обласних конференціях і церковних нарадах ХВС. Вищий виконавчий орган уособлювала Рада єпископів – старших пресвітерів. Таке найменування стало головною відмінністю від структурної побудови ЄХБ. Втім на початку 90-х років м.ст. в п'ятидесятницькому середовищі не було чіткого розмежування у сані єпископа та старшого пресвітера, про що свідчить відповідне положення Статуту: “Враховуючи історичний розвиток церкви ХВС в нашій країні, зберегти звання керівників областей, регіонів – старший пресвітер або єпископ” (69). У статуті відсутнє положення про автономію помісної громади, а також не були визначені основні засади, на яких громада входить до того чи іншого об'єднання.

У цілому на початку 90-х років відзначаємо певні тенденції щодо централізації в п'ятидесятницькому середовищі, які можуть бути пояснені таким чином:

1. Високим рівнем розвитку процесу інституалізації, що на початку 90-х років досягнув піку, але далеко не вичерпав власних потенцій (з другого боку, певне посилення централізації може бути інтерпретоване як один із рудиментів сектантства з його беззаперечним послухом духовному лідерові або керівній групі).

2. Вітчизняне п'ятидесятництво, на відмінну від євангельського християнства-баптизму, не мало чітко сформульованого вчення про Церкву й не потребувало демонтажу

<sup>65</sup> Інформація оргкомітету Церкви християн віри євангельської в СРСП // Вісник єднання. – 1991. – №2. – С. 8.

<sup>66</sup> Всім церквам християн віри євангельської, які входять до Союзу євангельських християн-баптистів // Вісник єднання. – 1991. – №4. – С. 11.

<sup>67</sup> Виступ єпископа Союзу ХВС М. Мельника на IV з'їзді ЄХВС. Рівне. – особистий архів автора, 1994 – С. 8.

<sup>68</sup> Релігія і церква років незалежності / За ред. А. Колодного. – Київ-Дрогобич, 2003. – С. 190.

<sup>69</sup> Устав Об'єднаного Союзу християн вери євангельської п'ятидесятників. Зареєстрован 28 мая 1991 г. – Б/н., 1991. – 12 с.

ієрархічної системи управління. Навпаки, організаційні потуги сприймалися як такі, що повинні мінімізувати структурну диференціацію п'ятидесятиництва, уніфікувати різні відгалуження цієї течії в межах одного об'єднання.

Зазначимо, що до 1994 р. вітчизняний Союз ХВС входив до складу Об'єднаного Союзу християн віри євангельської, заснованого І Всесоюзним з'їздом у березні 1991 р. На цьому з'їзді було прийнято Статут та обране керівництво об'єднання, що складалося переважно з українців. Однак необхідність такого утворення поступово зникла через розпад Радянського Союзу та інтенсивний розвиток національних п'ятидесятиницьких об'єднань. Протягом 1990–1994 рр. продовжилося налагодження організаційної структури Союзу ХВС. На IV з'їзді були внесені зміни до Статуту об'єднання: з'явився інститут Правління Союзу у складі 11 чоловік, а також було розширено кількість відділів при релігійному центрі (70).

Нові тенденції на суспільно-релігійному ґрунті, а саме - широкий рух місіонерської діяльності, розповсюдження різноманітних духовно-навчальних програм, поширення харизматичного руху, спричинили подальшу централізацію управління Союзу ХВС (із середини 90-х років - Всеукраїнський Союз церков християн віри євангельської-п'ятидесятичників - ВСЦХВСП). Це ілюструє стаття Заступника Голови Союзу П. Сердиченка в офіційному друкованому органі об'єднання "Благовіснику" з промовистою назвою "Централізація – це гарантований успіх". У ній автор, характеризуючи устрій досліджуваного релігійного об'єднання, указав, що "строга підпорядкованість зверху й донизу лежить в основі нашого братства", в іншому разі "...розкиданість, розрізненість церковних громад, їхня певна стійка ізольованість неминуче призводить до розмиття чітких обрисів віровчення, до появи сектантства, групівщини".<sup>71</sup> Автор демонструє позитивні сторони централізованої системи релігійного управління, погоджуючись однак, що "...жорстка управлінська вертикаль – явище тимчасове", тому що стабілізація громади й духовне зміцнення братства виключить необхідність у жорсткій підпорядкованості (72). Слід зазначити, що подібні погляди не знаходили повної підтримки в лавах вітчизняних ХВС, однак вони певною мірою визначали формування системи управління Союзом. Так, у нових редакціях Статуту звання єпископа домінує над званням старшого пресвітера. При цьому регламентуючі документи чи критерії обрання до цього сану відсутні (заввичай, рукопокладення в сан єпископа здійснюється, коли старшого пресвітера обирають на другий чотирирічний термін його керівництва обласним об'єднанням церков, причому звання закріплюється й залишається після складання офіційних повноважень і використовується без зазначення регіону, який раніше очолював той чи інший духівник).

Прихід до керівництва Союзом у 1998 р. нової генерації начолі з М. Паночко закріпив зростаючі тенденції. На кінець 90-х років м.ст. не зникли основні причини, що спонукали до централізації. Зрештою, посилення центру відбулося й за рахунок посилення обласних об'єднань. Цьому сприяв той факт, що безпосередніми заступниками Голови Союзу були старші пресвітери (єпископи) обласних об'єднань (на відмінну від ВСОЕХБ), що екстраполювали власне бачення побудови обласного об'єднання на загальноукраїнський п'ятидесятиницький центр.

Важливі статутні зміни були внесені з'їздом ВСЦХВСП 2002 року. На ньому були окреслені основні обрисів керівної ланки Союзу. Вищим органом керівництва між з'їздами проголошено щорічну звітну конференцію. До керівних органів союзу були віднесені Комітет та Правління Союзу начолі з Президентом. Останній традиційно поєднував керівні та виконавчі функції. Подібні принципи управління переносилися й на обласні об'єднання церков.

Питання взаємин помісних громад з центром окреслені слабо. Вказано лише, що "місцева церква, за рішенням членського зібрання церкви входить в обласне об'єднання

<sup>70</sup> Виписка з протоколу IV з'їзду ХВСП України 19-21 квітня 1994 р. - Рівне, особистий архів автора, 1994. - С. 4.

<sup>71</sup> Сердиченко П.В. Централізація – це гарантований успіх // Благовісник. –1995. – №1. – С.3.

<sup>72</sup> Там же, С. 4.

церков ХВЕП” (73). Доволі розпливчате формулювання пункту призвело до випадків, коли окремі громади входили до складу Союзу, не маючи членства в обласному об’єднанні церков. Поступово в одній області виростали два центри Союзу, і в результаті ускладнення взаємин одна з частин могла припинити власне членство в об’єднанні.

Пояснюючи окремі закиди про відсутність у Статуті положення про автономність помісної громади, Президент Союзу М. Паночко вказав, що прагнення до неї є виявом “еґоїстичних амбіцій”, а “...роздробленість багато не зробить: немає однієї думки, одного напрямку, доктрини, це привід для виникнення ересей...” (74). Не згадується в Статуті й духовне звання єпископа, хоча воно зберігається “як служіння, висунення кандидатів на яке відбувається з числа діючих старших пресвітерів обласних об’єднань, а також пресвітерів, які несуть відповідальне служіння в братерстві...” (75).

Подальше оформлення об’єднання знайшло вияв на XIV позачерговому з’їзді, основним рішенням якого стала зміна існуючої назви Союзу на нову – “Церква християн віри євангельської України” (76). Юридично це не знайшло свого оформлення, бо ж, згідно з чинним Законом “Про свободу совісті та релігійні організації”, статус юридичної особи може мати лише релігійна громада, а не церква. Втім фактично прийняття саме такої назви об’єднання підсумувало період еволюції цього релігійного центру в напрямку централізації та засвідчило завершення етапу становлення найбільшого п’ятидесятницького об’єднання в Україні.

Іншим п’ятидесятницьким об’єднанням, яке виникло в 1990 р., став Союз вільних церков християн євангельської віри (СВЦХЄВ). Його заснування є результатом організаційних ініціатив колишнього члена керівної ланки ВРСХБ В. Глуховського. Союз об’єднав окремі п’ятидесятницькі громади, що вийшли з-під опіки Ради ЄХБ, а також декілька автономно зареєстрованих громад. Протягом 90-х років до нього приєдналися чимало незалежних і новоутворених громад. Цьому сприяла гнучка організаційна структура союзу, яка ззовні була подібною на будову ВСЦХВС, однак мала більш виражені демократичні елементи, а саме – самостійність помісних громад. Про це свідчить як задекларована назва Союзу, так і дотримання двоступеневої системи управління церквою (вище духовне звання в СВЦХЄВ – старший пресвітер). Важливим фактором, що сприяв подібним тенденціям, стало превалювання в керівній ланці Союзу вихідців із ВРСХБ. Так у 1995 р. об’єднання очолив заступник В. Глуховського В. Райчинець у недавньому минулому виходець з євангельсько-баптистського середовища.

Питання розвитку незареєстрованого релігійного центру п’ятидесятників в Україні досі не знайшло відбиття в історіографії. Однією з причин цього стала відмова репрезентів цього руху як від реєстрації власного релігійного центру й окремих груп в перше десятиліття незалежності України, так і прилучення до вже існуючих релігійних союзів. Причому визначним чинником стали не догматичні суперечки, а ставлення колишніх нелегалів до державних інститутів.

Незважаючи на пересторогу до держави, релігійні громади, що не увійшли до Союзу ХВС, прагнули до консолідації між собою та подолання розколу 1982 р. Після зустрічі лідерів незареєстрованих братств В. Белих та І. Федотова у травні 1992 р. відбулося їх об’єднання. 1-2 серпня 1992 р. у Москві пройшов Перший з’їзд нового утворення, яке здобуло назву Об’єднана Церква християн віри євангельської (ОЦХВС). Уже на початковому етапі діяльності ОЦХВС в Україні стали помітні особливості цієї течії. Насамперед, це глибока аполітичність мислення віруючих, що проявлялася не лише у відмові реєструвати

<sup>73</sup> Статут Всеукраїнського Союзу церков християн віри євангельської України. Нова редакція. Зареєстрований 14.06.2002. – Особистий архів автора. – С. 5.

<sup>74</sup> Паночко М. Найважливіше сьогодні – серед життєвого моря не втратити орієнтиру // Благівісник. –2005. – №1. – С.48–49.

<sup>75</sup> Основи віровчення та богослужбової практики Всеукраїнського Союзу Церков Християн Віри Євангельської П’ятидесятників. – Б/м. б/р. – С. 16.

<sup>76</sup> Чотирнадцятий з’їзд Всеукраїнського Союзу церков християн віри євангельської // Благівісник. –2004. – №2. – С.55–56.

громади й власний релігійний центр, а й у майже повній відсутності будь-яких відносин ОЦХВЕ з державними інституціями. За таких умов, навіть при наявності демократичного законодавства в Україні, незареєстровані ХВЕ не могли безперешкодно провадити свою діяльність, особливо евангелізаційні та благодійницькі заходи. З другого боку, державні органи втрачали можливість контролювати такі громади.

Наслідки такого підходу знайшли вияв у різних сферах діяльності релігійної організації. Це стосується повного організаційного оформлення течії, розроблення її ідейно-догматичної програми, реалізації освітніх проектів тощо. Прикладом несприйняття оточуючих суспільно-політичних трансформацій стало будівництво легкоконструйованих наметів для проведення богослужінь. Зведення повноцінних споруд в 90-ті роки вважалося недоцільним через нетривалість, на думку віруючих, умов релігійної свободи. Подекуди п'ятидесятники продовжували збиратися у приватних будинках, що нагадувало богослужіння у явочному порядку в недалекому минулому.

ОЦХВЕ, як відомо, зберегла власну структуру на пострадянському просторі, що гальмувало її трансформацію, бо найвищі керівники об'єднання стояли на консервативних позиціях.

Слід відзначити, що окремі релігійні практики, які гостріше виражені в середовищі незареєстрованих громад ніж в інших відгалуженнях п'ятидесятництва, мають безпосереднє відношення до управління церквою. По-перше, це надзвичайна роль пророцтва, яке виголошується віруючим під дією Святого Духа. Наявність такого відкриття обов'язкова у прийнятті важливих рішень: обрання керівництва громади, її духовного розвитку, прийняття нових членів тощо (77). У цьому контексті особливе місце належить Божим вибранцям – “сосудам”, що виголошують Господню волю. Ними можуть бути як керівники громади, так і рядові її члени. Це підносить роль членів громади (дуже часто жінок), які не належать до її керівної ланки, але впливають на прийняття тих чи інших рішень. По-друге, помітний вплив на організацію управління Об'єднаної Церкви є традиція щодо необхідності сповіді кожного члена церкви служителю. Подібна практика розмежовує духівників з рядовими членами громади й посилює централізацію її управління.

Подальша трансформація суспільно-політичних поглядів призвела до офіційної реєстрації керівного центру й окремих громад колишніх нелегалів. Новий статут Об'єднаної Церкви, прийнятий у 2004 р., закріпив організаційну централізацію конфесії. Його специфікою в царині управління є особлива роль Ради єпископів, що, наприклад, розробляє положення Статуту, вносить зміни й доповнення до нього, обирає Правління ОЦХВЕ тощо (78). Попри задекларовану необхідність затвердження подібних рішень з боку з'їзду концентрація керівних функцій у руках Ради єпископів очевидна.

В організації ОЦХВЕ ми бачимо яскравий приклад трьохступеневої системи управління Церквою. Вона посилюється положенням про керуючого єпископа, визначеного в Статуті (79), який обирається Радою єпископів і є її керівником. Подібна практика управління викликала критику в п'ятидесятницькому середовищі. Так, В. Франчук назвав її “відступом від простоти у Христі” й “пережитком католицької й православної церков” (80). Разом із тим лідери ОЦХВЕ бачать в такому устрої евангельську модель управління Церквою (81). Помітні особливості і в управлінні обласними об'єднаннями та помісними громадами, що підкреслюють прагнення побудови єпископальної моделі церковного життя.

Плюралістичне бачення об'єднавчих процесів п'ятидесятництва підтвердилося у заснуванні нових союзів цієї течії. У вересні 1993 р. виникло об'єднання Церква Божа

<sup>77</sup> Тематическая программа Библейской школы по вероучению ОЦ ХВЕ: Учебное пособие. – Винница, 2002. – С. 9.

<sup>78</sup> Статут Об'єднаної Церкви християн віри евангельської України. – Б/м., 2004. – С. 3-4.

<sup>79</sup> Там само. – С. 5-6.

<sup>80</sup> Франчук В. Просила Россия дождя у Господа: В 3-х т. – К., 2002. – Т. III. – С. 954.

<sup>81</sup> Тематическая программа Библейской школы по вероучению ОЦ ХВЕ. – С. 22-23.



України. Його очолив єпископ О. Демидович, пастор церкви м. Слав'янська, де фактично перебуває центр Союзу.

Результатом місіонерської діяльності іноземних проповідників Івана та Рут Дорошуків, які в першій половині 90-х років співробітничали з ВСЦХВСЦ, стало утворення ще одного Об'єднання релігійних громад християн віри євангельської – “Церкви Божої в пророцтвах?”. До об'єднання, яке було зареєстроване в 1998 р., прилучилися окремі громади Всеукраїнського Союзу церков ХВСЦ в основному в центрі України. За своєю будовою об'єднання нагадує асоціативне утворення, а в аспектах доктрини й культової практики стояло ближче до харизматичного руху.

Таким чином в означений період релігійні центри вітчизняних п'ятидесятників зазнали значної трансформації. Попри скерованість їхніх догматично-культурних побудов у горизонтальному вимірі, з початку 90-х років ХХ ст. вони стали на шлях ієрархізації власної структури. Особливо це помітно в поступовій реалізації єпископальної моделі управління Церквою: меншою мірою – в межах Всеукраїнського Союзу церков ХВС, значно більшою – у середовищі Об'єднаної Церкви. Решта невеликих п'ятидесятницьких утворень прагне сформувати за допомогою релігійного центру гнучку структуру з поєднанням різних моделей управління.

#### Джерела:

1. Виписка з протоколу IV з'їзду ХВСЦ України 19-21 квітня 1994 р. - Рівне, особистий архів автора, 1994. – 5 с.
2. Виступ Єпископа Союзу ХВС М. Мельника на IV з'їзді СХВС. - Рівне. – архів автора, 1994 – 15 с.
3. Всім церквам християн віри євангельської, які входять до Союзу євангельських християн-баптистів // Вісник єднання. – 1991. – №4. – С. 11.
4. Дусинг М. Новозаветняя церковь // Систематическое богословие / под ред. С. Хортона. – К., 1999. – С. 705–764.
5. Інформація оргкомітету Церкви християн віри євангельської // Вісник єднання. -1991.-№2. – С.8.
6. Релігія і Церква років незалежності / За ред. А. Колодного. – Київ-Дрогобич: Коло, 2003.
7. Любашенко В.І. Протестантизм в Україні: генеза, структура, місце в соціокультурних процесах: дис. д-ра. філос. наук: 09.00.11. – К., 1998.
8. Назаркіна О. Протестантські конфесії України в 90-ті рр. ХХ ст.: баптистські та п'ятидесятницькі течії: дис. ...канд. іст. наук: 07.00.01. – Донецьк, 2003.
9. Основи віровчення та богослужбової практики Всеукраїнського Союзу Церков Християн Віри Євангельської П'ятидесятників. – Б/м. б/р. –23 с.
10. Паночко М. Найважливіше сьогодні – серед життєвого моря не втратити орієнтиру // Благівісник.– 2005. – №1. – С.48–49.
11. Релігійзнавчий словник / За ред. А. Колодного і Б. Лобовика. – К., 1996.
12. Сердиченко П.В. Централізація – це гарантований успіх // Благівісник. – 1995. – №1. – С.2–4.
13. Статут Всеукраїнського Союзу церков християн віри євангельської України. Нова редакція. Зареєстрований 14.06.2002. – Особистий архів автора. – 9 с.
14. Статут Об'єднаної Церкви християн віри євангельської України. – Б/м., 2004. – 16 с.
15. Тематическая программа Библейской школы по вероучению ОЦ ХВЕ: Учебник. – Винница, 2002.
16. Устав Объединенного Союза христиан веры евангельской пятидесятников. Зарегистрирован 28 мая 1991 г. – Б/и., 1991. – 12 с.
17. Франчук В. Просила Россия дождя у Господа: В 3-х т. – К.: Світанкова зоря, 2002. – Т.ІІ. -ШІ.
18. Чотирнадцятий з'їзд Всеукраїнського Союзу церков християн віри євангельської // Благівісник.– 2004. – №2. – С.55–56.

#### 4.3. Г. СМЕЛЬЯНЕНКО. Екзистенціалістська складова протестантської теології Пауля Тілліха

В статті Г. Д. Смельяненка «Екзистенціалістська складова протестантської теології П. Тілліха» розкривається специфіка застосування відомим протестантським теологом Паулем Тілліхом екзистенціалістських постулатів та екзистенціалістської символіки у практиці розбудови та написання його трьохтомного видання «Систематичної теології». Наголошується на тому, що ці постулати відіграють у вченні П. Тілліха «допоміжну», здебільшого «роз'яснювальну», а не системоутворюючу роль, таку, яку вони відігравали у екзистенціальній аналітиці буття М. Гайдегера, або ж філософії К. Яспера.

**Ключові слова:** екзистенціальна теологія, систематична теологія, екзистенціалізм, екзистенційна ситуація.

**A. D. Emelianenko. Existentialist component of P. Tillich's Protestant theology.** The article deals with the specifics of the application of well-known Protestant theologian Paul Tillich postulates of existentialist and existentialist symbolism in the practice of creating his three-volume work 'Systematic Theology'. It is emphasized that these postulates play in the teaching of P. Tillich 'auxiliary', and mainly 'educate' rather than a system-role, that they played in the existential analytics by M. Heidegger, or the philosophy of Karl Jaspers.

**Keywords:** existential theology, systematic theology, existentialism, existential situation.

**Постановка проблеми.** Серед численних інтерпретацій теологічно-філософської спадщини Пауля Тілліха однією з найвідоміших та найбільш дискусійних є подання нею філософії «релігійного екзистенціалізму» або ж навіть «екзистенціальної теології». Звичайно, що це не єдиний напрямок тлумачення ідей американського протестантського мислителя. Його відносили ще й до представників так званої діалектичної теології («критичної теології», «теології кризи», «теології парадоксу»), проголошували засновником теології неоліберальної, називали продовжувачем аристотелівсько-томістської традиції у латинській схоластиці та ін. Тому й питання про те, а ким насправді був П. Тілліх: теологом чи філософом, продовжувачем ідей гностиків чи екзистенціалістів, представником діалектичної теології або ж продовжувачем ідей «релігійного екзистенціалізму», і в наш час залишається актуальною релігієзнавчою та історико-філософською проблемою. З огляду на це аналіз характеру застосування П. Тілліхом екзистенціалістських постулатів у розбудові теологічної концепції пропонується автором як предмет цього його дослідження.

**Аналіз останніх досліджень та публікацій.** Воістину неосяжний перелік бібліографічних матеріалів, що систематизують дослідницьку літературу теологічної спадщини П. Тілліха у нашій країні останнім часом доповнився також цікавими розробками. Традицію аналізу тілліхового спадку Р. Нібуром, Б. Мартіном, С. Башем, А. Тетчер, Дж.Рендалом, К. Кеслінгом, Ш. Хатшорном та багатьма іншими ученими продовжили С.Таранов, зокрема, працями «Спадок Тілліха та досвід сучасності», «Протестантський принцип Тілліха: від теології до філософії», «Теологічний екзистенціалізм», С. Шевченко («Проблема цінностей в теології П.Тілліха», «Специфіка осмислення феномена “нового буття” у філософії П. Тілліха», «Філософія Тілліха: рефлексії над ціннісними підвалинами людського буття»), російські дослідники Т. Ліфінцева («Філософія и теология Пауля Тиллиха»), Н. Бузова («Критика философских оснований теологии Пауля Тиллиха»), О. Шалигіна («Антропологическая концепция Пауля Тиллиха»), вчена з Прибалтики О.Вільніте («Критика философских основ теологической системы Пауля Тиллиха») та ін. Однак, серед зазначених нами праць лише дослідження С. Шевченка тематично стосувалося зазначеної проблеми.

**Виклад основного матеріалу.** Розпочинаючи свою працю над удосконаленням протестантизму ХХ сторіччя, П. Тілліх прагнув, перш за все, «представити метод і структуру теологічної системи, написаної з позиції апологетики, яка постійно співвідноситься з філософією» (82). Тому і методика написання своєї «Систематичної теології» було ним засновано саме на методі кореляції теологічних та філософських постулатів. Що стосується теології, то однією з найголовніших засадничих проблем теологічно-філософських пошуків П. Тілліха була неспроможність європейської християнської теологічної ортодоксії та американського християнського фундаменталізму вирішити проблему узгодження поміж «віковичною істинністю християнського Провозвістя» й тимчасовою ситуацією людського існування. «Мало існувало таких теологічних систем,- наголошував американський теолог, - в яких вдалося досягти досконали рівноваги між цими двома вимогами. У більшості випадків, - на його думку,- доводилося або жертвувати елементами істини, або виявляти неготовність говорити про ситуацію» (83). Фундаменталізм, як це і намагався довести

<sup>82</sup> Тиллих П. Систематическая теология. Тома I-II. – М.-СПб.: Университетская книга, 2000. – С.6.

<sup>83</sup> Там само.

американський мислитель, у цьому випадку був абсолютно безсилим у встановленні контакту з сучасною екзистенційною ситуацією зовсім не тому, що він просто не враховував її особливостей, але й тому, що він просто виходив з подій минулого часу. Кінцеве і минуше він зводив до рангу нескінченного і вічно дійсного. І у цьому відношенні – був по-справжньому демонічним. Він, за словами мислителя, руйнував смиренну чесність пошуку істини, розколював свідомість своїх адептів, перетворюючи їх на фанатиків, оскільки змушував їх придрушувати в собі ті елементи істини, про які вони лише ледве здогадувалися. «Полюсом, який ми назвали «ситуацією», - зазначав П. Тілліх, - не можна знехтувати без небезпечних наслідків для теології. Тільки мужньою співучастю у «ситуації», тобто, у всіх тих різноманітних формах культури, у яких виражена інтерпретація сучасною людиною її існування, і можна подолати коливання керигматичної теології поміж властивою справжній керигмі свободою та її оскотенінням у ортодоксії». (84).

Звідси зрозуміло стає і методологічна позиція мислителя, остаточно сформована після еміграції до США, у відповідності до якої, спираючись на «Протестантську теологію...» К. Барта, він абсолютно категорично виступив проти огульного засудження християнської теології, яке протягом двох останніх століть і у традиційних, і в неортодоксальних колах вважалось напрочуд модним явищем, і запропонував обрати такий теологічний метод, при якому б і Звістка, і ситуація співвідносились між собою у парадигмі збереження й одного, й іншого. «Якщо цей метод буде знайдений, - стверджував П. Тілліх, - то і старе двохсотлітнє питання про «християнство і сучасне мислення» можна буде вирішити далеко успішніше. Наша система і є спробою використовувати «метод кореляції» як такий спосіб, який об'єднав би Звістку і ситуацію. За допомогою цього методу передбачається співвіднести укладені в ситуації питання з ув'язненими у Звістці відповідями. Це не означає, що відповіді будуть виведені із запитань, як це властиво апологетичній теології. Але й не означає того, що відповіді будуть даватися у відриві від них (запитань) що є властивим керигматичній теології. Ні, запитання тут будуть співвіднесені з відповідями, ситуація - зі Звісткою, а людське існування - з божественним проявом» (85).

Таким чином, навіть з цього невеличкого моменту висвітлення логіки П. Тілліха, якою пояснювався сенс розбудови усєї його концепції, ми бачимо, що він спирався й використовував термінологію та поняття, розроблені у класичному екзистенціалізмові, зокрема, поняття екзистенційної ситуації (яка нагадує ясперівський постулат «граничної ситуації»), поняття «безмежної турботи» та «заклопотаності» реальністю (які можуть нагадувати хайдеггерівську термінологію), поняття «екзистенціального рішення» тощо.

П. Тілліх дійсно високо поцінував досвід та філософську практику екзистенціалізму. У своїй праці «Динаміка віри» він писав: «Теологія отримала колосальні дари від екзистенціалізму та психоаналізу; дари, про які й не мріяли п'ятдесят чи навіть тридцять років тому. У нас - вони є. Екзистенціалістам і психоаналитикам не обов'язково знати про те, що вони подарували теології настільки цінні речі. Але теологи зобов'язані знати про це» (86), а у іншій своїй праці, яка дістала назву «Екзистенціальна філософія», він, звертаючись до історії виникнення екзистенціалізму, відзначав і керівну роль Гайдеггера та Ясперса у процесах її становлення. «Своєрідний спосіб філософствування, який сьогодні визначається як «Existenzphilosophie», або ж «Екзистенціальна філософія», - стверджував він у цій праці, - виникла як одна із провідних течій німецької філософської думки періоду Веймарської Республіки під проводом Гайдеггера та Ясперса». (87).

Утім, співвіднесення теологічного мислення із екзистенційною ситуацією, з ситуацією «закинутості людської істоти-у-світ» було далеко не остаточною умовою «обернення»

<sup>84</sup> Там само. – С.15.

<sup>85</sup> Там само.

<sup>86</sup> Тилліх П. Динамика веры // П. Тиллих Избранное: теология культуры. – М., 1995. – С.192.

<sup>87</sup> Tillich, Paul. Existential Philosophy // Journal of the History of Ideas. A Quarterly Devoted to Intellectual History (New York). Editorial Committee: J. H. Randall, Jr., (Chairman), G. Chinard, A. O. Lovejoy, M. H. Nicolson, Ph. P. Wiener. - Vol. V/1. – 1944. – p.44-70.

звичайного релігійного мислителя (релігійного філософа, - за П. Тілліхом) на справжнього теолога. Навіть долучившись до теологічного кола у випадку виконання вищезазначеної умови, як стверджував він у своїх працях, кожний з необхідністю зустрічається ще з однією проблемою – проблемою співвіднесення умов власного, особистісного вірування або ж «перебування у вірі» та мисленням про цю віру.

Якщо головна мета філософа, стверджував П. Тілліх, полягає у служінні універсальному логосу, і заради її досягнення він може й знехтувати екзистенційною ситуацією та граничною турботою, то теолог завжди обертається обличчям до цієї ситуації, до ситуації власної «одержимості вірою». Відповідаючи на запитання щодо можливого «протистояння» філософії і теології, П. Тілліх стверджував, що будь-який конфлікт на філософському рівні – це, перш за все, конфлікт поміж двома філософами, поміж філософом і теологом, одному з яких сталося бути теологом, а іншому ні, але ні в якому разі – не конфлікт поміж теологією і філософією. «Притаманний відносинам між філософією і теологією дуалізм розбіжностей і сходжень призводить до подвійного питання: чи є неминучим конфлікт поміж ними, і чи можливий їхній синтез?».

У відповіді на це запитання П. Тілліх стверджував, що теологія і філософія задають питання про буття з різних позицій. Філософія - має справу зі структурою «буття- в- собі», а теологія - зі змістом буття «для нас». У той час, як філософ, відповідаючи на онтологічні запитання, намагається зберігати відсторонену об'єктивність, і при цьому зберегти зв'язок свого аналізу з науками, теолог, навпаки, не лише не відсторонений від об'єкта свого дослідження, але й залучений у нього. Він дивиться на свій об'єкт з пристрасстю, зі страхом і з любов'ю. Підхід теолога до розуміння реальності, як це зазначав П. Тілліх, - це підхід екзистенційний, або ж екзистенціальний<sup>88</sup>, бо він «залучений у своє дослідження і всім своїм існуванням, і своєю конечністю, і своєю тривогою, і своєю самосуперечністю, і своїм відчаєм, і тими цілющими силами, які діють у ньому у його соціальній ситуації» (89).

Водночас, філософ, на думку П. Тілліха, зрештою не може «перестрибнути» через конкретність свого існування та «імпліцитність теологічності» власного мислення, оскільки він також обумовлений у своїх роздумах психологічними, соціальними та історичними особливостями екзистенції. Подібно кожній людській істоті, філософ не існує й поза владою безмежної турботи незалежно від того, чи усвідомлює він її повною мірою чи ні, приймає він її для себе і для інших, чи ні. Немає такої причини, писав П. Тілліх, яка б стала нездоланою перешкодою для того, щоби й навіть «найнауковіший» філософ не зміг би її прийняти, оскільки поза безмежною турботою, у такого філософа, на його переконання, не вистачило б пристрасності, серйозності і творчого духу.

Якщо уважніше подивитися на історію філософії, писав американський мислитель, то у ній майже повсюди будуть виявлятися системи, що претендують на надграничну значущість для людського існування. Час від часу і філософія релігії відкрито висловлює переживання щодо системи безмежної турботи. Втім, і характер онтологічних принципів, і особливі розділи філософії, такі, як, наприклад, епістемологія, натурфілософія, політика, етика, філософія історії набагато більше сприяють розкриттю цієї турботи, прихованої в теології. Тому і кожний «творчий філософ», за визначенням П. Тілліха, є «потаємним (а іноді навіть і явним) теологом». «Він є теологом тією мірою, в якій його екзистенційна ситуація і його безмежна турбота формують його філософське бачення. Він є теологом у тій мірі, у якій його інтуїція універсального логосу структури реальності як цілого сформована тим приватним логосом, який відкривається йому в його окремому місці, виявляючи йому сенс цілого» (90).

<sup>88</sup> У даному випадку ми послуговуємося принципами розуміння та інтерпретації взаємозалежності термінів «екзистенціальна філософія», «екзистенціалізм», «екзистенціалістський», «екзистенційний» та «екзистенціальний», запровадженими у вітчизняній літературі проф. К. Ю. Райдою у його монографія «Історико-філософське дослідження постекзистенціалістського мислення», «Екзистенціальна філософія» тощо.

<sup>89</sup> Тілліх П. Систематическая теология. Т. I-II. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – С.28.

<sup>90</sup> Там само. – С.30.

З іншого боку, ніхто не може вважати себе й справжнім теологом, стверджував П. Тілліх, якщо він просто розмірковує про віру. Той, хто знаходиться всередині теологічного кола, на його глибоке переконання, повинен прийняти для себе по суті вже екзистенціальне рішення: повинен перейти у ситуацію віри. «Ніхто не може назвати себе теологом навіть і в тому випадку, якщо він покликаний бути вчителем теології. Кожен теолог водночас і залучений, і відчужений; він завжди і у вірі, і в сумніві; він і всередині, і поза теологічним колом. Іноді тут переважає одне, а іноді - інше, і ніколи не можна сказати напевно, що саме переважає реально. Отже, тут застосуємо тільки один критерій: людина може залишатися теологом тільки доти, доки зміст теологічного кола він вважає своєю безмежною турботою (курс. наш. – Г.Є.)». І це не залежить ані від його інтелектуального, ані від його морального, ані від його емоційного стану, як стверджує це американський мислитель; це не залежить ані від сили, ані від непорушності віри; це не залежить ані від ступеня духовного оновлення або освячення. «Скоріше це залежить від межовості його заклопотаності (курс. наш. – Г.Є.) християнською Звісткою, і навіть в тому випадку, коли час від часу він схильний цю Звістку засуджувати і відкидати».

Теолог, як це й намагався довести П. Тілліх, повинен з усією серйозністю сприймати і значення, і сенс тих термінів, які він вживає. Вони повинні бути відомі йому у всій безмежності і глибині їхніх значень. А якщо так, то систематичний теолог зобов'язаний бути філософом, тобто, володіти щонайменше критичним сприйняттям реальності. Адже і структура буття, і такі категорії і поняття, якими вона описується, імпліцитно чи експліцитно турбують усякого філософа і усякого теолога.

Логос, яким користується теолог, на думку П. Тілліха, це не «чистий», «когнитивний», і «універсальний» розум, а той «Логос, що став плоттю». І вияв такого Логосу полягає не у загальній раціональності, а у церкві з її історичними традиціями і наявною реальністю.

Теолог, за визначенням П. Тілліха, детермінований власної вірою. І це абсолютно інакший зв'язок з предметом свого дослідження, і якщо він зрікається своєї позиції, як це робили так звані «емпіричні теологи», то з неодмінністю приходиться до ствердження таких положень, реальність яких насправді не визнає ніхто. Тому, за визначенням П. Тілліха, й усяка справжня теологія є «за необхідністю теологією екзистенціальною».

Ще одним пунктом розбіжності між філософією і теологією П. Тілліх вважав й неспівпадіння їхнього змісту. Навіть кажучи про ті ж самі об'єкти, вони, на його думку, говорять про різні речі. У той час, як філософ має справу з категоріями «об'єктивізованого буття», «епістемологічним суб'єктом» у його взаєминах з суспільством, онтологією і логікою буття й небуття, теолог співвідносить їх з пошуками "нового буття». Твердження теолога мають сотеріологічний характер. «Він розглядає причинність у її відношенні до першопричини (prima causa) як засновку цілої низки причин і наслідків; він вивчає час у його відношенні до вічності, а простір - у його відношенні до екзистенційної бездомності людини» (91).

Теолог, як це відзначав американський мислитель, говорить про самовідчуження людини, про духовний центр її особистісного життя і про співтовариство, як про можливе втілення «Нового Буття». Він співвідносить структуру існування з його творчим підґрунтям, а структури духу - з духом божественним. Він пише про «історію спасіння» і про перемогу буття над небуттям.

Натомість у кожному значному філософі, на глибоке переконання П. Тілліха, екзистенціальна пристрасність, під якою він й розумів безмежну стурбованість філософа і історичною долею людства, і його власною долею, та раціональна сила (покірність універсальному логосу) - є єдині, а справжня цінність філософії проголошувалася американським мислителем залежною від злиття цих двох елементів у кожному понятійному конструкті.

<sup>91</sup> Там само. – С.29.

У чому ж полягав сенс тілліхового введення екзистенціалістських постулатів та екзистенціалістської термінології у теологічне мислення? Пояснюючи факт введення до термінологічного обігу свого вчення поняття, або ж екзистенціалістського символу «безмежної турботи», і використання його у сенсі «безмежної заклопотаності» християнською Звісткою у якості найголовнішого критерію приналежності будь-якого релігійного мислителя до теології, до «теологічного існування», П. Тілліх стверджував, що цим самим він до певної міри знецінив й «розірвав» раціоналістичне тлумачення, раціоналістичний спосіб теологічного обґрунтування віри з невинуватими потугами його формальної логіки. І «поняття» «безмежної заклопотаності», і «поняття» «теологічного кола», на його глибоке переконання, призвели до «методологічних наслідків», у відповідності до яких ані вступ, ані будь-яка інша з частин теологічної системи вже не могли розглядатися тільки у якості «логічної основи» для інших її частин (адже кожна з них раніше залежала від подібної іншої її частини, де вступ передбачав і христологію, й еклесіологію і навпаки). Ситуація формально-логічного підходу, де форму й зміст, наприклад, можна було розрізняти, але не відокремлювати одне від іншого, у новій інтерпретації П. Тілліха змінювалася доконечно. І форма, і зміст могли вже не сприйматися беззастережно у якості «підґрунтя дедуктивної системи», і залишалися лише «свого роду методологічними «вартівими», що убезпечують кордони теології» (92), а термін «релігійної турботи» отримував надграничне (надмежеве) значення. Витлумачивши «безмежну турботу» у якості «самого абстрактного» перевитлумачення великої біблійної заповіді: «Господь Бог наш є Господь єдиний; Люби Господа Бога свого всім серцем твоїм, і всією душею своєю, і всім своїм розумом, і всією силою твоєю», П. Тілліх ствердив, що термін «турбота» у його розумінні указує власне на «екзистенціальний» характер релігійного досвіду, а «безмежна турбота» співвідноситься з безумовною турботою, проте, не з тим вищим, названим «абсолютом», або «безумовним» (з чимось таким, про що можна розмірковувати з відстороненою об'єктивністю), а з тим, що вимагає відмови від нашої суб'єктності і є лише предметом «нескінченної пристрасті та інтересу» (93).

Завдячуючи цьому, як стверджував П. Тілліх, ми й отримуємо можливість вирватися з полону раціоналістичного мислення у теології, «уникнути таких його узагальнено-абстрактних термінів, як «граничне», «безумовне», «універсальне», «нескінченне» і говорити про над граничність, безмежність «безумовної, всеосяжної і нескінченної турботи».

З огляду на предмет нашого дослідження цікавим є й саме розуміння П. Тілліхом феномену екзистенціалістського мислення. Своє розуміння екзистенціалізму та екзистенціалістської термінології П. Тілліх залишив у кількох працях, однією з яких була й його трьохтомна «Систематична теологія». У частині III другого тому у розділі «Існування і Христос» з метою визначення терміну «екзистенція» він, наприклад, вдався до його етимологічного аналізу. «Будь-хто, користуючись сьогодні такими термінами, як «існування» («екзистенція»), «екзистенціальний» або «екзистенціалізм», - стверджував він у своїй праці, - зобов'язаний показати, яким чином і чому він ними користується. Він повинен усвідомлювати ті численні амбівалентності, якими обтяжені ці слова (в якійсь мірі їх можна уникнути, але подеколи вони неминучі). Далі: він повинен показати, до яких саме позицій та праць минулого і сьогодення він ці поняття докладає» (94).

Характеризуючи сучасну йому практику використання екзистенціалістської термінології, П. Тілліх відзначав різноманітність й багаточисельність таких спроб і у сучасних для нього гуманітарних науках, і теології, однак жодну з них при цьому не вважав «остаточно успішною». Тому теологія, яка перетворює на центральну тему своїх роздумів кореляцію існування і Христа, на його глибоке переконання повинна насамперед «виправдати вживання нею слова «існування» («екзистенція»), і вказати як на філологічну,

<sup>92</sup> Там само. – С.19.

<sup>93</sup> Там само. – С.20.

<sup>94</sup> Там само. – С.302.

так і на історичну його етимологію» (95). Розуміючи етимологічний аналіз як повернення до кореневого смислу того чи іншого слова (терміна) та спробу виявлення у цьому сенсі нове його розуміння, як певну «нову зустріч дослідника з реальністю», П. Тілліх наголосив й на кореневому сенсі дієслова «to exist» («існувати»), або ж (existere латиною), — «знаходитися ззовні», який, на його думку, полягав у «існуванні поза небуттям». «Речі існують, - стверджував він у своїй праці, - це значить те, що вони мають буття й знаходяться поза нічим» (96). У чутливості давньогрецької мови, де таке ніщо, або ж небуття позначалося і як «ουκ ον» (абсолютне небуття), і як «τε ον» (відносне небуття) подібне розташування тлумачилося, зазначив П. Тілліх, водночас і як розташоване у бутті, і як розташоване у небутті, як таке, що ще не вийшло з буття остаточно, й, врешті-решт, як таке, що розташоване й поза своїм власним небуттям. У смисленовому значенні це покладало стан речі, предмету, людської істоти у їхній співучасті у потенційному бутті ще до моменту переходу до буття актуального, де потенційність розглядалася як певна сила буття, що ще не зреалізувало цю силу. «Підсумовуючи наше етимологічне дослідження, писав американський теолог, - ми можемо сказати: «існувати» може означати «стояти поза» абсолютного небуття, в той самий час у ньому залишаючись: воно може означати завершення як єдність буття й небуття. «Існувати» може означати і «стояти поза» відносного небуття, водночас у ньому залишаючись: воно може означати актуальність, єдність актуального буття і супротив йому. Але у якому б з цих двох смислів ми не розуміли небуття, існування у будь-якому випадку означає стояння поза небуттям» (97). Такий розкол поміж потенційністю та актуальністю П. Тілліх і назвав першим кроком до виникнення екзистенціалізму.

Сам розкол у цілісності реальності, що і був виражений давньогрецькими синонімами терміну «існування», П. Тілліх вважав одним з найбільш ранніх відкриттів людської думки.

Ці два рівні реальності були також «прочитані» філософським розумом кризь актуальність й потенційність існування і філософами-схоластами, хоча, як ми зазначали раніше вони були виявлені ще задовго до Платона. Сутнісний (есенційний) та поза сутнісний (екзистенційний) рівні реальності були присутні ще у мисленні орфіків, піфагорійців, Анаксимандра, Геракліта і Парменіда, які зафіксували такий розподіл саме внаслідок усвідомлення того, що світ, який вони так чи інакше сприймали, для них був позбавленим граничної реальності. У Платона розбіжність поміж екзистенційною і есенційною реальністю перетворилася на онтологічну проблему, а згодом і на проблему етичну. Екзистенційність, або ж існування для Платона виступала сферою чистої думки, помилки і зла, і інтерпретувалося як позбавлене достеменності буття. А істинне буття, натомість, або сутнісне (есенційне) буття власне і розумілося як реальність вічних ідей, реальність самих сутностей. Щоби досягти сутнісного буття у його есенційності, за Платоном, людина повинна була піднятися над існуванням, над своєю екзистенційністю. Вона повинна була повернутися до тієї сфери сутнісного, від якої вона неначе й «впала» в існування. Таким чином, у давньогрецькому мисленні потенційне розглядалося у якості сутнісного, а екзистенційне у знаходженні чогось поза потенційністю - як відпадання від цієї сутності (Аристотель, правда, зробив відчайдушну спробу подолати розмежування поміж екзистенційністю та есенційністю у своєму вченні щодо динамічної взаємозалежності форми та матерії, проте його намагання в силу певних обставин виявилися незавершеними).

Філософи середньовіччя, як ті, що знаходилися під впливом Платона (францисканці), так й ті, що орієнтувалися на спадщину Аристотеля (домініканці) визнали у своїх працях цей контраст поміж існуванням та сутністю по відношенню до світу. Проте, не по відношенню до Бога, до його само-буття.

За часів Відродження та Просвітництва «перебування-поза» своїм сутнісним буттям для людини почало вважатися вже не падінням, або відпаданням від такої

<sup>95</sup> Там само.

<sup>96</sup> Там само. – С.303.

<sup>97</sup> Там само. – С. 304.

сутності, але й способом актуалізації та здійснення потенційних можливостей людської істоти. І у цьому сенсі існування було неначе поглинуте сутністю. Те, що існує в реальності, почало розумітися у якості актуалізації сутнісного буття у його прогресивному розвитку. Тут неначе зник екзистенційний розкол у тому вигляді, у якому він був представлений у міфі щодо Падіння. Людська істота у її існуванні почала розумітися невідокремленою від її сутності, як певний мікрокосм, у якому поєдналися сили Всесвіту, як певний носій критичного та продуктивного розуму, як певний розбудовник світу й само створювачка своєї істоти. Втілення цього світорозуміння й було остаточно представлене філософією Г. В. Ф. Гегеля, який розмістив небуття у центрі своєї системи, підкреслив вагомість і пристрасті й інтересу у історичному розвитку, й перетворив поняття свободи на мету універсального процесу розвитку буття (існування). Проте, навіть залучення до системи філософського мислення християнського парадоксу не призвело у його вченні до підриву есенціалізму екзистенційними елементами. Небуття було переможене у самій всеохоплюваності системи його мислення діалектичністю логіки, а існування перетворилося на логічно необхідну актуальність сутності. Таким чином, на думку П. Тілліха, й була поставлена крапка у предовгій боротьбі поміж есенціалізмом та екзистенціалізмом. І саме Гегель перетворився на класичного представника есенціалізму, оскільки застосував по відношенню до Всесвіту схоластичне вчення щодо Бога, перебуваючого поза незвідністю сутності та існування.

Таким чином, ми бачимо, що початки, або ж джерело екзистенціалізму класичного П. Тілліх однозначно пов'язував зі специфікою того типу усвідомлення та інтерпретації реальності існування людини і її буття, яке унаочнювало незавершеність переходу потенційності у актуальність, і було сформоване ще за давньогрецьких часів у європейській філософській культурі. Згодом, латинське «*existere*» - як «знаходження поза», «знаходження ззовні» у середньовічній традиції, на його глибоке переконання, лише уконституювало сенс «екзистенційності» платонівської традиції як перебування людської істоти поза цариною «вічних ідей», й було проінтерпретоване у релігійній догматиці як випадіння, відокремлення людини від її сутнісного есенційного існування у її злитті зі світом божественних цінностей.

Натомість екзистенціалізм XIX і XX століть розумівся та інтерпретувався П. Тілліхом виключно у якості протесту проти есенціалізму Гегеля, який виник на тлі нових конфліктів існування людини, нових форм її відчуження та занепаду історично обмеженої віри у раціональне провидіння. Представники екзистенціалізму XIX і XX століть, серед яких були і учні Гегеля, як це стверджував П. Тілліх, критикували не якусь окрему особливість його мислення. Вони були зацікавлені не лише у виправленні його філософії, але й виступили проти есенціалістської ідеї як такої, що стала невідповідно реальному існуванню людей. «Їхній наступ був і залишається бунтом супроти самоінтерпретації людини в сучасному індустріальному суспільстві» (98), - наголошував він у своїх працях.

Американський теолог був переконаний у тому, що найзагальнішим пунктом усіх екзистенціалістських нападів на філософський раціоналізм й було саме усвідомлення того, що екзистенційна ситуація людини – знову перетворився на стан її відчуження від її ж есенціальної природи. І якщо Гегель, як це стверджував П. Тілліх, це відчуження усвідомлював, але вірив, що воно було подолане і що людина примирилася зі своїм істинним буттям, то екзистенціалісти вважали що віру принциповою помилкою Гегеля. Світ, за його словами, починаючи з XIX століття, знову почав виступати для людської істоти як непримиренний – і для особистості, як це показував К'єркегор, і для суспільства, як це показував Маркс, і для життя загалом, як це засвідчили Шпенглер і Ніцше. Існування у XX столітті – перетворилося на відчуження, а не примирення; на «роз-люднення, а не вираз сутнісної людяності. Існування - це такий процес, в ході якого людина стає річчю і перестає бути особистістю. Історія - це не божественне самовиявлення, але низка непримиренних конфліктів, що загрожують людині саморуїнацією. Існування індивіда наповнене тривогою і знаходиться під загрозою безглузді. Всі прихильники екзистенціалізму сходяться у

<sup>98</sup> Там само. – С.307.



такому розумінні людської нещасності і тому протистоять гегелевському есенціалізму. Вони відчувають, що останній є спробою приховати правду щодо актуального стану людини» (99).

Сучасний екзистенціалізм, стверджував П. Тілліх, маючи на увазі екзистенціалізм ХХ сторіччя, «зустрівся з ницістю» людського існування найглибшим і радикальнішим чином. Тому він й замінив само-буття небуттям, надавши останньому ту позитивність і ту силу, які суперечать безпосередньому значенню слова «небуття». ««Винищувальне ніщо» Гайдеггера, на його думку, й унаочило ситуацію буття людини як такої, що знаходиться під загрозою небуття граничним і невідворотним чином, тобто, під загрозою смерті. Сартр до того ж включив у поняття небуття не тільки загрозу з боку «ніщо», але ще й загрозу з боку безглуздість (тобто, руйнування структури буття). І подолати цю загрозу екзистенціалізм жодним чином не може» (100).

Цікавим є і ставлення П. Тілліха до відомого розмежування екзистенціалізму на екзистенціалізм атеїстичний та екзистенціалізм релігійний, або ж «теїстичний». Звичайно, стверджував у цьому зв'язку американський теолог, що є і такі представники філософії існування, яких можна було б називати «атеїстичними» (принаймні, відповідно до їхніх намірів); і такі, яких можна назвати «теїстичними». Однак в реальності, на його думку, «не існує ані атеїстичного, ані теїстичного екзистенціалізму. Екзистенціалізм надає аналіз того, що відповідно до його уявлень існує. Він показує контраст між есенціальним описом і екзистенційним аналізом. Він розробляє нав'язане існуванням питання, але навіть і не намагається надати на нього відповідь - ані у атеїстичних, ані у теїстичних термінах. І які відповіді не надавалися б екзистенціалістами, вони надаються у термінах тих релігійних або квазірелігійних традицій, які аж ніяк не стосуються власне екзистенціалістського дослідження. Паскаль виводить свої відповіді з августиніанської традиції, К'еркегор - з лютеранської, Марсель - з томістської, Достоевський - з православної. Або ж, навпроти, з гуманістичних традицій, як це має місце у Маркса, Сартра, Ніцше, Хайдеггера і Ясперса. І жоден з них не спромігся надати відповідь з власних джерел. Відповіді гуманістів запозичуються з приховано релігійних джерел. Вони мають відношення до граничної турботи або віри, хоча і одягнені в секуляризовані шати. А якщо так, то розподіл екзистенціалізму на атеїстичний і теїстичний є невідповідним. Екзистенціалізм - це аналіз людської нещасності. І відповіді на запитання, що стосуються людської скрути, - це відповіді релігійні незалежно від того, явні вони чи приховані» (101).

Незважаючи на ці однозначні сентенції та висновки П. Тілліха, у вітчизняній гуманітарній науці і, зокрема, в історії філософії ще й досі панує практика написання «наукових» досліджень, у яких спадщина П. Тілліха кваліфікується у якості теологічного екзистенціалізму, а науковими консультантами подібних вишукувань зголошуються бути відомі академіки.

**Висновки.** Таким чином, ми бачимо те, що систематична теологія П. Тілліха, як і усі його міркування щільно пов'язані з екзистенціалістським мисленням. Проте, екзистенціалістські постулати вочевидь відіграють у його вченні допоміжну, здебільшого роз'яснювальну, а не принципову системоутворюючу роль, таку, яку вони, наприклад, відігравали у екзистенціальній аналітиці буття М. Гайдеггера, або ж філософії того ж К. Ясперса. Що вони є певним вкрапленням в загальну конфігурацію теологічних категорій, і на відміну від філософії «класичного екзистенціалізму» в системі теології П. Тілліха не є базовими категоріями і поняттями.

«С. К'еркегор як екзистенціальний мислитель», «Екзистенціальна філософія» та інші філософські праці американського теолога, написані у ранній період творчості, на нашу думку, не є достатньою підставою однозначно відносити П. Тілліха до конклаву представників філософії класичного екзистенціалізму, ставити його на один щабель з М. Гайдеггером, К. Ясперсом, або ж з Ж.-П. Сартром. Тому, на наше глибоке переконання,

<sup>99</sup> Там само.

<sup>100</sup> Там само. – С.187.

<sup>101</sup> Там само. – С.308.

практиці застосування екзистенціалістської символіки П. Тілліхом потрібно підшукати інше визначення, змінивши при цьому некоректні, проте усталені формули, які ще й дотепер можна зустріти у деяких вітчизняних підручниках з історії філософії, історії зарубіжної філософії та релігієзнавства.

#### **4.4. Роман СОЛОВІЙ. Західний протестантизм в контексті постмодерну: богословські та соціологічні інтерпретації руху *Виникаючої церкви*.**

На основі опрацювання досліджень Виникаючої церкви в статті Р.Соловія «Західний протестантизм у контексті постмодерну...» виокремлені, проаналізовані та узагальнені основні богословські та соціологічні підходи до вивчення тих новітніх течій західного протестантизму, богословський пошук яких враховує особливості стану постмодерну. В статусі методологічної бази розвідки використовується міждисциплінарний підхід, а також компаративний метод, які дають досліднику можливість всебічно розглянути богословські та соціокультурні особливості Виникаючої церкви. Наукова новизна статті полягає в тому, що в результаті здійсненого аналізу ключових публікацій були виявлені ти систематизовані різні богословські та соціологічні інтерпретації Виникаючої церкви. Зокрема, цей феномен постмодерністської релігійності тлумачиться як форма протесту проти традиційного євангельського протестантизму, рух культурно-релігійної критики, ідентичність якого формується у деконструкції нарративів і дискурсів традиційного євангельського християнства, автономна протестантська традиція, що застосовує постмодерністські форми знання для переосмислення християнської віри. Висновки – новий феномен західного християнства викликає напружені дискусії у науковому та, особливо, богословському середовищі. Попри наявність широкого спектру тлумачень нового руху, дослідники погоджуються у його інноваційному релігійному значенні, визнаючи потенціал Виникаючої церкви актуалізувати процес трансформації традиційних інститутів і практик протестантизму таким чином, аби він знову став здатним вступити в діалог з суспільством у новій соціокультурній ситуації.

**Ключові слова:** Виникаюча церква, постмодернізм, протестантизм, еклезіологія, соціологія релігії, інституціоналізація.

#### **Roman Soloviy. Western Protestantism in the Context of Postmodernity: Theological and Sociological Interpretations of Emerging Church Movement**

The purpose of the article is to identify, analyze and summarize the main theological and sociological approaches to the study of the latest trends of the Western Protestant theological inquiry that takes into account the condition of postmodernity, based on the study of the researches of the Emerging church. As a methodological foundation of the research it is employed the interdisciplinary approach, as well as the comparative method, which gives the researcher the opportunity to fully consider the theological and socio-cultural features of Emerging Church. Scientific novelty. As follows from the analysis, there are various theological and sociological interpretations of the church. In particular, the phenomenon of post-modern religiosity is interpreted as a form of protest against the traditional evangelical Protestantism, as the movement of cultural and religious criticism, whose identity is formed by the deconstruction of narratives and discourses of traditional evangelical Christianity, as the autonomous Protestant tradition that applies postmodern forms of knowledge for rethinking of the Christian faith. Conclusions. A new phenomenon of Western Christianity has caused intense debate in the scientific and especially theological environment. Despite the availability of a wide range of interpretations of the new movement, the researchers acknowledge its religious innovative meaning, recognizing the potential of the Emerging Church to actualize the process of transformation of traditional institutions and practices of Protestantism so that it again would be able to enter into dialogue with society in a new socio-cultural situation.

**Keywords:** Emerging church, postmodernism, Protestantism, ecclesiology, sociology of religion, institutionalization.

**Актуальність теми дослідження.** Богословська та культурна ідентичність сучасного євангельського протестантизму зазнала значного впливу цивілізаційних та світоглядних доміант модерну. Однак сучасні покоління пост-євангельських християн пов'язані вже з культурними парадигмами постмодерну. Внаслідок цього церква, яка колись була для багатьох із них духовною домівкою, стає місцем розчарування і культурного дисонансу. Новий контекст вимагає забезпечення у церкві духовної неупередженості та простору для відкритого, творчого й діалогічного християнського мислення.

Своєрідною відповіддю на нові соціокультурні реалії стала Виникаюча церква (Emerging church) – найбільш радикальний у сучасному західному протестантизмі рух, що відкрито проголосив своєю метою втілення християнських цінностей в культурі постмодерну. **Чисельні праці критиків і прибічників руху, які з'явилися на початковій**

стадії його розвитку, достатньо інформативні й змістовні. Вони не позбавлені помітної тенденційності і пов'язаної з цим вибірковості. Однак з початку 2000-их рр. експерименти Виникаючої церкви почали викликати помітний інтерес у науковому середовищі. У той час як для частини дослідників мова йде про маргінальний рух, нездатний здійснити істотний вплив на релігійні процеси, інші все ж вбачають у ньому важливу інноваційну течію західного протестантизму. І богослови і релігієзнавці погоджуються, що постмодерна перспектива становить значну проблему для учасників руху, які все ж хочуть залишатися в межах традиційного християнства. Зокрема, М. Персі привертає увагу до тривожних наслідків впливу постмодерністського світогляду на християнську віру, поставивши питання про можливість збереження хоча б найосновніших доктрин в культурній схемі, яка задовольняється поверхневими змістами. Якщо все в християнській традиції зробити відкритим для переосмислення і селективного присвоєння, наскільки вразливим стане християнство для фрагментації, дифузії або всебічної трансформації – запитують М. Гест і С. Тейлор [18: 52].

Християнські виклики постмодерну часто розглядаються як богословське питання кризи авторитету. Тим не менш, у нього є аналоги на соціологічному і еклезіологічному рівнях, адже церкви, які приймають постмодерністську ідентичність, як правило соціально нестійкі. Почасти це пов'язано з постмодерністською тенденцією до «децентрованості». Криза традиційних релігійних систем залишила західні суспільства без будь-якого об'єднуючого духовного порядку, в результаті постмодерністські суб'єкти переживають дезорієнтацію і розчарування. Крім цього, світоглядний плюралізм призвів до появи конкуруючих сотеріологій. Тепер нові релігійні рухи та різні напрями пост-християнської духовності співіснують на релігійному ландшафті поряд із традиційними релігійними групами. Всі ці сотеріологічні доктрини - як традиційні, так й інноваційні - як правило, відповідають «новій релігійній свідомості», просуваючи себе не стільки як потенційні джерела формування нових соціальних центрів, скільки як засоби сприяння духовним пошукам індивідів. Релігія стає менше пов'язаною з потребами групи чи суспільства, і більше з потребами особистості. Соціолог М. Кастельс описує цей процес як орієнтування на таку релігійну ідентичність, яка поєднує нові й еклетичні констеляції ідей, що формують специфічний релігійний досвід.

#### **Виклад основного матеріалу**

Виникаюча церква як об'єкт богословських досліджень. Першою спробою детального богословського аналізу особливостей віровчення та духовності Виникаючої церкви стало дослідження Е. Гіббса і Р. Болджер, у якому основною ознакою нових спільнот проголошувалося їх серйозне ставлення до культури постмодернізму, а також виокремлювалися спільні практики руху [14]. Хоча праця є методологічно обґрунтованою та інформативною, вона обмежена тим, що спирається виключно на результати інтерв'ювання лідерів руху. Відтак їй не вистачає уваги до щоденного життя помісних спільнот, а також специфіки їх організаційних практик. Одразу після своєї появи на межі тисячоліть рух став об'єктом численних критичних досліджень. Власне, консервативні протестантські богослови гостро засуджували постмодерністські світоглядні та епістемологічні перспективи ще до зародження перших осередків Виникаючої церкви. Про небезпеку орієнтації християнського богослов'я на постмодерністські цінності йшлося у працях М. Еріксона [10, 11], Д. Уеллса [35], Д. Гроотхайса [17]. Вплив постмодерністських інтелектуальних підходів на християнську культуру критично осмислювався Дж. Вейзом [34]. Природно, що народження руху, який поставив собі за мету врахувати постмодерний контекст у богословському та еклезіологічному пошуку, викликав появу численних праць, автори яких звинуватили нову церкву у невинуваних богословських компромісах та відході від протестантської ортодоксії. Зокрема, відомий богослов Д. Карсон розглядав Виникаючу церкву передусім як форму протесту проти традиційного євангельського християнства, модернізму та мегацерков. Його книга викликала чимало зауважень з боку прихильників Виникаючої церкви у зв'язку з тим, що її автор зосереджується на поглядах лише декількох богословів і

звужує аналіз особливостей руху до проблем постмодерністської епістемології [6]. Як новочасну форму протестантського богословського лібералізму характеризує Виникаючу церкву один із її колишніх активних учасників Дж. Баума [5]. Е. Скотт, віддаючи належне еклезіологічним інноваціям руху та його спрямованості на контекстуалізацію богослов'я, все ж зауважує про небезпечну тенденцію надмірної адаптації до панівного культурного контексту [30]. Критичному аналізу спробам Виникаючої церкви використати постмодернізм для формулювання богослов'я присвячені праці колективів консервативних богословів під загальною редакцією Г. Джонсона і Р. Глісона [23], а також У. Хенарда і А. Грінвея [21]. К. Дейонг звинувачує рух у гетеродоксії, оскільки він не спирається на фаундаціоналістську епістемологію і герменевтику, що ґрунтується на вченні про непомилність Писання [9]. До критиків богословських експериментів Виникаючої церкви належать також К. Хоутрі [20] і А. Тілбі [32].

Інша група євангельських критиків спрямувала свої зауваги на сферу практичного богослов'я Виникаючої церкви. Так, на думку А. Дейвісона і А. Мілбанка наближені до Виникаючої церкви «свіжі вираження» церкви Англії (експериментальні екстра-парафіяльні структури) намагаються максимально адаптувати церковне життя до панівного культурного контексту, щоб мінімізувати потребу особистої духовної трансформації своїх учасників. Натомість британські богослови закликають церкву згадати про свій контр-культурний статус «втікача і свідка» у сучасній західній культурі, а також про місію церкви як носія історичних християнських істин [8]. З цієї ж перспективи рух оцінює і М. Персі. Він вказує на схильність постмодерних церковних спільнот піддаватися властивій для сучасної індивідуалістичної культури одержимості новітніми та альтернативами, втрачаючи при цьому автентичні богословські, місіологічні та еклезіологічні пріоритети [28. - Р. 321]. Голландський богослов і соціолог К. де Гроот також висловлює застереження про небезпеку пристосування церкви до споживацької культури «плинної модерності» [16 : 99].

Третій напрям консервативної критики Виникаючої церкви стосується її еклезіології. Зокрема, американський місіолог К. Ван Гелдер стверджує, що прибічники руху неправильно розуміють богословські основи природи і місії церкви. На його думку, спроби визначити природу церкви через її функціональність, тобто через те, що вона робить, корпоратизують церкву, перетворюють її у структуру, що має намір досягнути певних цілей у світі замість Бога. Натомість Ван Гелдер пропагує «місіональну церкву», яка за своєю природою є місіонерською, адже бере участь у спокутній місії Бога у світі [12]. Дослідник місіонерського богослов'я А. Хірш також зауважує, що саме місіональні церкви прагнуть перекласти теологію кризь призму місії Бога, у той час як Виникаюча церква насамперед спрямована на контекстуалізацію християнства для постмодерністського покоління [22. : 20-22].

Основні соціологічні підходи до вивчення «Виникаючої церкви». Особливе зацікавлення Виникаючою церквою спостерігається у середовищі соціологів релігії. Одну з перших спроб соціологічного аналізу руху здійснив Ф. Харольд. Британський науковець застосував методологію Дж. Барбура, який інтерпретує сучасні релігійні рухи кризь призму досвіду відвернення від віри («деконверсії»). Цей досвід притаманний багатьом послідовникам Виникаючої церкви. Їх «деконверсія», тобто відхід від конфесійної приналежності, супроводжується інтелектуальним сумнівом у достовірності колишніх релігійних переконань та критикою їх моральних підвалин. Для автобіографічного опису деконверсії як правило використовуються морально забарвлені метафори та наративи. Таким чином, визначальний мотив приєднання до Виникаючої церкви становить гостре невдоволення станом західного євангельського протестантизму на зламі тисячоліть та пошук автентичного християнського досвіду [19. - Р. 79]. За такого підходу церква виступає як рух культурно-релігійної критики, ідентичність якого формується у деконструкції дискурсів традиційного євангельського християнства.

Підхід Ф. Харольда продовжили розвивати автори найбільш ґрунтовного соціологічного дослідження Виникаючої церкви Дж. Марті і Г. Геніел [15, 25]. Американські

науковці також пропонують розглядати Виникаючу церкву перша за все як культурний феномен, тобто як творчий релігійний рух, що прагне досягнути соціальної легітимації і духовної вітальності за допомогою активного дистанціювання від своїх витоків у консервативному євангельському протестантизмі. Динамічність та суперечливість багатьох процесів, які відбуваються у русі, зумовлена тим, що Виникаюча церква замислена як реакція проти модерності, але водночас вона вимушена спиратися на модерні західні концепти суб'єкта і спільноти, щоб розвинути форми релігійності, релевантні у нову епоху. Визначальну рису руху автори вбачають у особливій «релігійній орієнтації», яка спирається на досвід перманентної деконструкції власної богословської та структурної ідентичності. З цим твердженням погоджується К. Лабанов. Британський дослідник підкреслює, що послідовники Виникаючої церкви усвідомлюють екстремальну складність як постмодерного світу, так і християнської віри, тому вони не погоджуються на жодні спроби зафіксувати остаточні інтерпретації змісту богословських постулатів чи практик християнського життя. Крім цього, К. Лабанов твердить, що «оскільки реконструкція і деконструкція є настільки фундаментальними характеристиками Виникаючої церкви, її прибічники отримують заохочення звертати достатню увагу на ці виклики» [24 : 124]. Відтак, намагання залишити можливість для постійного перегляду традиційного комплексу вірувань та практик виступає у ролі однієї із найістотніших характеристик руху. Не ставлячи собі за мету вийти за рамки широкої християнської традиції, Виникаючі церкви силкуються зберегти недоторканим простір для релігійної автономії і свободи у виборі індивідуальних переконань.

Як автономну протестантську традицію, ідентичність якої формується прагненням дати відповідь на недоліки консервативного євангельського протестантизму, визначає Виникаючу церкву американський антрополог та соціолог Дж. Бієло. Він зауважує, що поява церкви на північноамериканському ґрунті не випадкова, адже для цього контексту властива традиція утворення нових релігійних структур, ініціатори яких дійшли висновку, що існуючі церкви не відповідають їх уявленням про справжнє християнство або є носіями застарілих уявлень. Відтак, детально проаналізувавши численні наративи «деконверсії», Дж. Бієло робить висновок, що нові форми християнської віри і практики мають на меті компенсувати недоліки традиційного євангельського протестантизму та відшукати автентичне християнство [3 : 28-26]. В результаті ретельного дослідження з використанням етнографічних методів, він переконливо доводить, що, до прикладу, наголос Виникаючих церков на важливості досвіду Бога покликаний зрівноважити властиву для модерністського протестантизму увагу до раціонально-доктринальних аспектів віри, спроби відродження літургійних практик католицизму та православ'я, в тому числі чернецтва, покликани відродити значення мультисенсорності у богослужінні, а заклик розвивати автентичні стосунки свідчить про невдоволення театралізованим підходом американських мега-церков. Прагнення до автентичності Дж. Бієло услід за Барбуром вважає ключовою ознакою буття людини пізнього модерну. У пошуку втраченого змісту справжнього християнства послідовники Виникаючої церкви намагаються звільнитися від авторитарних конфесійних структур, засилля догматизму, упадкованих парадигм вислення та соціального конформізму. Подібні тенденції у британському пост-євангельському протестантизмі досліджує М. Гест. Спираючись на значний емпіричний матеріал, соціолог констатує, що однією з основних причин утворення у 1980-90-их роках в британському протестантизмі руху «альтернативного поклоніння» було «невдоволення жорсткістю основних євангельських церков і їх небажання взаємодіяти зі значним культурним змінам» [18 :45].

Соціолог релігії Дж. Уолчлегер пропонує розглядати Виникаючу церкву насамперед як особливий субкультурний релігійний рух, що не відокремлює себе від життя суспільства і підтримує відкриті відносини з іншими релігійними субкультурами [35]. Він також застерігає, що не слід ставитися до Виникаючої церкви як до монолітного руху, пропонуючи натомість дивитися на нього як на спектр, що охоплює різні види постмодерних релігійних спільнот. На одному кінці спектру перебувають «виникаючі» громади, які прагнуть відшукати і втілити нову модель церкви, актуальну для контексту постмодерну, а на

протилежному боці – «релевантні» спільноти, які запозичили у Виникаючої церкви богослужбові та еклезіологічні практики, але залишаються у богословському руслі консервативного євангельського протестантизму [36]. Як зауважує Дж. Уолчлегер, відкритість та неоднорідність руху, а також його екуменічна спрямованість зрештою можуть привести до того, що частина громад, які в даний час ототожнюють себе з Виникаючою церквою, зрештою у пошуках інших джерел ідентичності звернуться (або повернуться) до традиційних течій протестантизму. Однак самі ініціатори руху не розглядають такий сценарій як поразку, адже вони вбачають свою першочергову роль у експериментальному пошуку нової форми християнства для постмодерного контексту, а не у створенні ще однієї релігійної структури.

Інституційні аспекти діяльності руху перебувають у центрі уваги американського соціолога релігії Дж. Паккарда. Зокрема, на прикладі Виникаючої церкви він намагається з'ясувати чи можливо для організації відмовитися від запровадження практик і доктринальних систем, які домінують у її сфері, і при цьому продовжувати процвітати? В результаті проведення та аналізу десятків інтерв'ю з прибічниками руху, Дж. Паккард ідентифікував основні стратегії, які дозволяють спільнотам Виникаючої церкви опиратися тенденції інституціоналізації. Головний висновок, до якого дійшов Дж. Паккард, полягає в тому, що в той час як теорія організацій передбачає, що успішні організації пристосовуються до впливових організаційних гравців на полі, Виникаюча церква успішно розвивається завдяки «спротиву інституційному тиску і займає навмисно нестабільну позицію на полях релігійного ландшафту» [27. - Р. 137]. Констатуючи, що нова протестантська традиція не має яскраво вираженого лідера або спільного віросповідного документу, Паккард зауважує, що прибічників руху об'єднує те, що вони поділяють готовність жити в «неспокійний час», постійно ставлячи під сумнів власну діяльність і виправдовуючи цей сумнів зверненням до Біблії.

Американський соціолог Л. Чіа також звертає увагу на те, що Виникаюча церква є не цілісною деномінацією, а скоріше «рухом віри», що реагує на стан постмодерну і застосовує постмодерністські форми знання до переосмислення християнської віри [7. - Р. 4]. Запозичення церквою концептів постмодернізму для нового формування богослов'я та практики дає можливість поставити ширше питання про те, які зміни відбуваються у релігії постмодерну та яким чином вони впливають на дискурс цінностей глобального громадянського суспільства. Цю проблему досліджує американський політолог А. Ставленд. Виникаюча церква розглядається ним як приклад ефективного відмежування християнства від держави як носія цінностей і орієнтації на етику позбавлену абсолютів [31]. В останні роки з'являються праці, спрямовані на аналіз політичних наслідків богословського дискурсу Виникаючої церкви. Зокрема, релігієзнавець Р. Рід доводить, що критика сучасних західних політичних і економічних систем, що поєднується з оновленим поняттям християнської ідентичності, дає початок новому трактуванню відносини між християнством, політикою та економікою, що можуть стати істотним релігійним викликом для американського імперіалізму і в деяких випадках ринкового капіталізму [29].

У той час як вищевказані науковці здійснюють соціологічний аналіз основних напрямів і панівних тенденцій руху, британський філософ і релігієзнавець К. Муді обрала предметом своїх досліджень творчість двох авторів - П. Роллінз і К. Брєвін, яких можна вважати найрішучішими критиками сучасного християнства і авторами найбільш радикальних богословських альтернатив [26. - Р. 25]. Потенційний вплив творчості цих авторів обумовлений їх тісною взаємодією із сучасними філософськими (континентальна філософія) та богословськими (теологія події, теологія смерті Бога) напрямками, які використовуються ними як засіб для поглибленого розуміння і подальшого формування існуючих індивідуальних і колективних практик руху. До прикладу, структура першої книги П. Роллінза «Як (не) говорити про Бога» (2006) виражає його зацікавленість у трансляції теоретичних напрацювань у літургійний контекст. Зокрема, після викладу своїх богословських поглядів, у другій частині книги автор розповідає про творчі методи

використання його ідей у релігійному середовищі з тим, щоби сприяти створенню контексту для особистої і колективної трансформації. Необхідно зауважити, що праця К Муді заповнює серйозну лауну у дослідженнях постмодерного християнства – на прикладі П. Роллінза і К.Бревіна дослідниця показує як можливо втілити у контексті життя церковної спільноти ідею одного з ключових постмодерністських богословів Д. Капуто про «релігію без релігії».

Необхідно відзначити, що попри стереотипне сприйняття Виникаючої церкви як релігійно-культурного феномену переважно англомовного світу, дедалі більший інтерес до ідей та практик руху спостерігається і в інших частинах світу. Автори колективного дослідження «Євангеліє після християнства: нові голоси, нові культури, нові вираження» [4] пропонують широку перспективу експериментальних церковних спільнот у різних географічних контекстах (Латинська Америка, Нова Зеландія, Австралія, Скандинавія, Бенілюкс, франкомовна та німецькомовна Європа і Великобританія), у розрізі різноманітних культурних тем (екологічні проблеми, гібридний і глокальний контексти, плюралізм і індивідуалізм, креативність, споживацтво і нова духовність).

Зростає зацікавлення виникаючими церквами і у східноєвропейському контексті. Зокрема, Г. Ремпель, один із авторів колективної монографії, присвяченої місіологічним аспектам протестантизму у Східній Європі, концептуалізує Виникаючі церкви як один із перспективних напрямів розвитку євангельського християнства, що своїм критичним ставленням до усталених підходів та практик стає потужним імпульсом церковного оновлення [1]. Дослідник з Празького Карлового університету П. Баргар вивчає місіологічний потенціал руху, який здатний оживити місіонерське бачення традиційних церков [2].

Висновки. Огляд ключових публікацій, присвячених Виникаючій церкві, показує, що новий феномен західного християнства викликав напружені дискусії у науковому та особливо богословському середовищі. Гострота полеміки обумовлена актуальністю та широтою кола питань, піднятих теоретиками та практиками Виникаючої церкви. Сучасники на власному досвіді можуть переконалися, що впродовж останніх десятиліть світ зазнав драматичних змін. Часто існуючі церкви виявляються нездатними ефективно свідчити про християнську віру: їм не вистачає достатньої сміливості та гнучкості, щоб трансформувати свої інститути і практики таким чином, аби вступити в діалог з суспільством у новій культурній ситуації. «Місіонерська зустріч» церкви і сучасної культури може відбутися тільки тоді, коли християни усвідомлять, як саме змінився світ навколо них. Лише за цієї умови вони зможуть приступити до розробки таких форм християнської віри і практики, які зможуть вижити і навіть процвітати в майбутньому.

#### Джерела:

1. Ремпель Г. Современные движения и миссия. Роль церкви в постхристианском мире // Новые Горизонты Миссии. – Черкассы: Коллоквиум, 2015.
2. Bárgar P. The Emerging Church Movement: Some Missiological Relevant Challenges and Impulses // Acta Missiologicae. Journal for Reflection on Missiological Issues and Mission Practice in Central and Eastern Europe. – 2015. - № 4.
3. Bielo J. Emerging Evangelicals: Faith, Modernity, and the Desire for Authenticity.- New York: New York University Press, 2011.
4. Bolger R. The Gospel after Christendom: New Voices, New Cultures, New Expressions. – Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2012.
5. Bouma J. Understand Emerging Church Theology: From a Former Emergent Insider. – Grand Rapids: Theoklesia, 2013.
6. Carson D. Becoming Conversant With the Emerging Church: Understanding a Movement and Its Implications. – Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 2005.
7. Chia L. Emerging Faith Boundaries: Bridge-Building, Inclusion, and the Emerging Church Movement in America: Ph.D. dissertation. - Columbia, 2010.
8. Davison A. For the Parish: A Critique of Fresh Expressions / A. Davison, A. Milbank. - London: SCM Press, 2010.
9. Deyoung K. Why We're Not Emergent / K. Deyoung, T. Kluck.-Chicago: Moody Publishers, 2008.
10. Erickson M. The Evangelical Left: Encountering Postconservative Evangelical Theology. – Carlisle, UK: Paternoster Press, 1997.

11. Erickson M. *Truth or Consequences: The Promise & Perils of Postmodernism*. – Downers Grove: InterVarsity Press, 2001.
12. Gelder C. V. *The Ministry of the Missional Church: A Community Led by the Spirit*. – Grand Rapids: Baker Books, 2007.
13. Gibbs E. *Churchmorph: How Megatrends Are Reshaping Christian Communities* / E. Gibbs, R. Bolger. – Grand Rapids: Baker Academic, 2009.
14. Gibbs E. *Emerging Churches: Creating Christian Community in Postmodern Cultures*. – Grand Rapids: Baker Academic, 2005.
15. Gladys. G. *The Emerging Church Movement: A Sociological Assessment // Currents in Theology and Mission*. – 2015. – No. 2.
16. Groot de K. *The Church in Liquid Modernity: A Sociological and Theological Exploration of a Liquid Church* / K. de Groot // *International Journal for the Study of the Christian Church*. – 2006. – No. 1.
17. Groothuis D. *Truth Decay: Defending Christianity Against the Challenges of Postmodernism*. – Downers Grove: InterVarsity Press, 2000.
18. Guest M. *The Post-Evangelical Emerging Church: Innovations in New Zealand and the UK* . // *International Journal for the Study of the Christian Church*. 2006. – No 6.
19. Harrold P. *Deconversion in the Emerging Church // International Journal for the Study of the Christian Church*. 2006. – No. 1.
20. Hawtreay K. *The Emergent Church, Socio-Economics and Christian Mission // Transformation*. – 2010. - No. 2.
21. Henard W. *Greenway, Evangelicals Engaging Emergent: A Discussion of the Emergent Church Movement*. – Greenway, Nashville, Tennessee: B&H Academic, 2009.
22. Hirsch A. *Defining Missional: The Word Is Everywhere, but Where Did It Come from and What Does It Really Mean? // Leadership*. – 2008. – No. 4.
23. Johnson G. *Reforming or Conforming?: Post-Conservative Evangelicals and the Emerging Church*. – Wheaton, IL: Crossway Books, 2008.
24. Labanow C. *Evangelicalism and the Emerging Church: A Congregational Study of a Vineyard Church, Explorations in Practical, Pastoral, and Empirical Theology*. – Farnham, England; Burlington, 2009.
25. Marti G. *The Deconstructed Church: Understanding Emerging Christianity*. – Oxford; New York: Oxford University Press, 2014.
26. Moody K. *Radical Theology and Emerging Christianity: Deconstruction, Materialism, and Religious Practices*. – Burlington: Ashgate, 2015.
27. Packard J. *The Emerging Church: Religion at the Margins, Religion in Politics and Society*. – Boulder, Colo: First Forum Press, 2012.
28. Percy M. "Fresh Expressions": A Journey into Implicit Theology // *Implicit Religion/* - 2009. – № 3.
30. Reed R. *Emerging Treason?: Politics and Identity in the Emerging Church Movement // Critical Research on Religion*. -2014. – № 1.
31. Scott E. *A Theological Critique of the Emerging, Postmodern Missional Church/movement // Evangelical Review of Theology*. – 2010. – No. 4.
32. Stuvland A. *The Emerging Church and Global Civil Society: Postmodern Christianity as a Source for Global Values //Journal of Church and State*.–2010.–№2.
33. Tilby A. *What Questions Does Catholic Ecclesiology Pose for Contemporary Mission and Fresh Expressions? // Mission-shaped Questions: Defining Issues for Today's Church / S. Croft*. – London: Church House Publishing, 2008.
34. Veith G. *Postmodern Times: A Christian Guide to Contemporary Thought and Culture*. – Wheaton: Crossway Books, 1994.
35. Wells D. *Above All Earthly Pow'rs: Christ in a Postmodern World*. – Grand Rapids, 2005.
36. Wollschleger J. *Disengaged and Indistinct: The Subcultural Identity of the Emerging Church Movement // Social Compass*. – 2015. - № 1.
37. Wollschleger J. *Off the Map? Locating the Emerging Church: A Comparative Case Study of Congregations in the Pacific Northwest // Review of Religious Research*. 2012. - No. 1.



## Розділ п'ятий. РЕЛІГІЯ І ЦЕРКВА В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ

### 5.1 Оксана ГОРКУША, Людмила ФИЛИПОВИЧ. Церква – активний учасник утвердження громадянського суспільства (Майдан 2013-2014 рр.)

Безпосередня зануреність в доленосну для України подію Майдану давала можливість прискіпливо тримати свідомість на пульсі її перебігу й водночас сприяла критичному осмисленню її інформаційного відображення. У назві нашої книги «Майдан і Церква: хроніка подій та експертна оцінка» (К., 2014) зафіксовано проблемний стрижень, на який нами нанизувалися всі ілюстративні документи та експертні оцінки: співпричетність Майдану (а він є дієвою моделлю громадянського суспільства, що постала в сучасній Україні у відповідь та на протигагу грубим спробам влади зупинити історично-духовний поступ народу, закапсулювавши Україну в попередніх формах устрою життя та свідомості) і Церкви – такої релігійної спільноти, що формується відповідно до духовних потреб і запитів громадянського суспільства та стає його невід'ємним рівноправним суб'єктом.

У такому разі під Церквою нами розуміється не якась конкретна конфесійна (християнська) організація, а саме спільнота об'єднаних у цілісну духовно-релігійну систему представників різних віросповідань, які, ефективно взаємодіючи між собою та з громадою Майдану, задовільняли його духовно-релігійні потреби – вони були наставниками, сповідниками, натхненниками, пастирями та духівниками. Стосовно ж наявних в Україні церков і релігійних організацій, то вони в різний спосіб та своєю мірою долучалися до Майдану. У кожному конкретному випадку це визначалось різноманітними факторами, включаючи богословські, геополітичні та суб'єктивні чинники. Зрештою, окрема церква чи релігійна громада є лише спільнотою одновірців, яка, хоча й має свою ієрархічну організацію та обов'язковий перелік традиційно вивіренених релігійних істин, все ж об'єднує прихильників різних політичних поглядів чи носіїв відмінних аксіологічних систем.

Змістовно наша книга поділяється на три частини: 1. Короткий моніторинг подій. 2. Експертні оцінки подій. 3. Ілюстративні матеріали. Така структура покликана: 1) встановити певну хронологічно-подійно-проблемну шкалу з метою полегшення сприйняття інформації; 2) дати можливість читачу зорієнтуватись у надскладній системі включеності релігійного чинника та окремих конфесій до Майдану; 3) запропонувати щонайширший обсяг різноманітного ілюстративного матеріалу. Такий виклад мав забезпечити читача необхідним інструментарієм та даними для усвідомлення ролі й місця релігії та церков в цій доленосній події сучасної Української історії.

У першій частині книги знаходиться лише один документ – «Короткий моніторинг подій», у якому в хронологічній послідовності вказано на значимі пункти виявлення релігійних організацій в події Майдану чи ключові приводи для нього. Темпорально межі цього документу простягаються від перших заяв релігійних діячів з приводу згоряння тогочасним Урядом України євроінтеграційного процесу (подія, яка й спричинила загострення протестних настроїв найперше студентів, інтелігенції та представників середнього класу, адже позбавила надії на поступове виправлення під впливом зовнішніх факторів системної суспільної кризи в країні), до фактичного визнання Всеукраїнською Радою Церков та релігійних організацій нового, Майданом приведеного до влади, керівництва України. Друга частина книги є аналітико-теоретичною. Тут зібрано міркування фахівців (релігієзнавців, філософів, богословів та журналістів) щодо заявленої теми. Оскільки експертні та аналітичні матеріали з'являються пізніше осмислюваних у них подій, то в цьому розділі спостерігається певний темпоральний зсув: фахові коментарі, як правило, відтермінуються. Третя частина праці є найбільшою за обсягом і містить широкий спектр найрізноманітніших ілюстративно-інформаційних документів, є фотোগрафічною, бо кожен

документ тут безпосередньо відображає якусь конкретну подію, дію чи моментальну її фіксацію.

Укладачі книги в процесі її формування користувались відкритими інформаційними джерелами або ж безпосередньо звертались до авторів із проханням висловитись на задалегідь задану тему. Перелік цих матеріалів має переважно хронологічну послідовність, доповнену подійно-проблемною концентрацією та первісною класифікацією за формою документу, статусом суб'єкта висловлювань, проблемним зосередженням тощо. Іноді нам видавалось доцільним ритмізувати цей перелік поточною аналітикою та ситуативним описом гарячих подій. Почавшись 30 листопада 2013 року - ключового пункту морально-аксіологічного виклику церквам, потік зібраних ілюстративних документів переривається кінцем лютого 2014 року, коли, за нашим міркуванням, через об'єктивні обставини (російська агресія щодо України й наступна анексія Криму та сепаратистський тероризм на сході України) церкви були змушені звернути свою увагу на інші, ніж взаємодія з громадянським суспільством, теми.

У книзі присутні два великі блоки: експертно-аналітичний та інформаційно-ілюстративний. Інформаційний блок, що містить документи, які засвідчують місце, роль, позицію, точку зору тієї чи іншої церкви або конфесії в (щодо) події Майдану, складається з матеріалів, які з'являлись в інтернет-виданнях і мали на меті безпосереднє відображення чи актуальну інтерпретацію якоїсь окремої події або ж висвітлення її релігійно-конфесійної оцінки. Зазвичай потреба у таких спричинялась винятковістю й знаковістю події, складністю, жорсткістю чи непередбачуваністю її перебігу. Тож запропонований перелік документів та матеріалів має очевидні сплески більш інтенсивної реакції у відповідь на такі гострі факти, як: побиття студентів 30 листопада 2013 р.; спроба розігнати Майдан 11 грудня 2013 р.; лист Мінкульту з погрозами Українській Греко-Католицькій Церкві 13 січня 2014 р.; прийняття антиконституційних тоталітарних законів 16 січня 2014 р., що фактично позбавляли громадян цілої низки їхніх прав; похід радикалізованих злочинною зухвалістю та цинізмом влади майданівців на вул. Грушевського 19 січня 2014 р.; розгін мирної демонстрації до Верховної Ради 18 лютого 2014 р.; спроба зачистки Майдану й розстріл владою майданівців 18-20 лютого 2014 р. Такі гарячі й трагічні події були не лише інформаційним приводом для церков та релігійних організацій, а чи ж окремих релігійних діячів, але й місцем вияву їх справжньої життєвої позиції та тієї суспільно-духовної ролі, яку вони на себе готові були брати.

Укладаючи цей блок, ми помітили деякі закономірності, спричинені як дійсною позицією тієї чи іншої церкви, конфесійної спільноти, так і її інформаційною політикою та залученістю до інтернет-простору. Зокрема бачимо, що чи не найбільше документів відображають діяльність та позицію Української Православної Церкви Московського Патріархату, хоча загалом ця церква неухильно утверджувала свою поза-майданну позицію. Вочевидь, що саме послідовне місцезнаходження на межі між барикадами (Майдану та влади) створили потребу так багато обґрунтовувати цю позицію і конкретні дії, висловлювання й думки цієї церкви та її окремих представників. Натомість релігійні організації, які безпосередньо були включені в тіло й дух Майдану, мали менше необхідності інтерпретувати свою позицію. Вона виявлялась як через їх діяльність, так і через присутність на Майдані в Києві чи на Майданах міст України. Відтак зазначимо, що в інформаційному потоці зазвичай найбільше представлений не той, хто діяв, а той, хто прагнув обґрунтувати свою позицію, роз'яснити її широкому загалу, хто має потребу розлогії її інтерпретації. Крім іншого, помітно, що в інформаційному потоці слід відрізняти офіційну церковну позицію, висловлювання релігійних очільників, думки духовних лідерів, міркування релігійних представників, окремих вірян та їх дієві індивідуальні реакції. Іноді вони узгоджувались, та ж частіше відображали наявні суперечності між цими шарами конфесійної функціональності.

Крім подійних викликів, що спричиняли до потужних інформаційних хвиль, уважне дослідження документів вказує на певні етапи "майданної" ідентифікації конфесій: буттійне,

теоретичне й діяльне самознаходження. Так спочатку конфесії виявлялись в події Майдану через дещо стихійно-ситуативну діяльність та висловлювання своїх послідовників, потім вони знаходили теоретичне обґрунтування такої присутності (зокрема 15 та 17 січня 2014 р. в м.Києві відбулись два богословських Круглих столи на тему Церкви та Майдану), і зрештою – діяли узгоджено із цими обґрунтуваннями й церковними та суспільними запитам.

Бачимо також, що більш послідовною, щирою та цілісною була позиція тих конфесій, релігійних спільнот та їх представників, які вже мали ґрунтовну соціальну концепцію, узгоджену із сучасними тенденціями зростання стандартів суспільного співжиття та духовно-моральних настанов належного розвитку людства. Тобто, коли церковна, конфесійна, релігійна та громадянська свідомість не вступали в дисонанс одна з одною, а гармонійно поєднувались. Водночас, слід наголосити на тому, що відсутність широкого інформаційного висвітлення присутності на Майдані тієї чи іншої конфесії не вказує на її непричетність. Це може бути наслідком або ж неоднотайності внутрішньоконфесійної позиції, або ж нерішучості у її висвітленні, небажанні спровокувати негативну реакцію влади, невдоволення кліру чи нерозуміння непричетної до Майдану пастви, або ж неактивності (з різних причин) в інформаційному просторі. Деякі ж конфесійні спільноти виявляли свою присутність не виступами на сцені Майдану, а безпосередньою благочинною чи молитовною діяльністю й поширенням релігійної літератури серед майданівців. Рідко виходили на сцену чи публічно висловлювалися й не в представництві своїх керівних діячів іудеї, мусульмани, євангельські християни. З іншого ж боку, звичайно, відсутність якогось документу щодо участі тієї чи іншої конфесії або релігійної спільноти в майданних подіях може бути ще й наслідком нашого недогляду чи нездатності охопити, переосмислити, врахувати й вмістити в запропоновану читачам книгу увесь обсяг інформаційних матеріалів, за що заздалегідь перепрошуємо.

Ми свідомі того, що об'єктивно, всебічно та повномасштабно висвітлити об'ємність та текстурність вплетення Церкви в Майдан, спираючись тільки на інформаційні документи, поширені в інтернет-просторі, неможливо. Інформаційний простір надає нам лише текстувальне відображення як події Майдану, так і позиції та діяльності церков і вірян. Текстуру дійсності можна вловити лише особистим досвідом, а об'ємність – глибиною обізнаності із предметом та його специфікою. Тож надзвичайно важливим є доповнення документальної частини експертними матеріалами, у яких фахівці-релігієзнавці, теологи, філософи, політологи, правовики й журналісти осмислювали Майдан та Церкву за допомогою притаманного їм науково-гуманітарного інструментарію і спираючись на безпосередній досвід своєї присутності на Майдані. В такий спосіб вони ставали важливими свідками, озброєними необхідною для адекватного висвітлення теми “оптикою”. З метою ж забезпечення читачів потрібним інструментарієм для розуміння усієї складності включення релігії та конфесійних організацій в подію Майдану, цей аналітико-теоретичний блок, що містить міркування експертів, передавав ілюстративним матеріалом.

Укладаючи експертно-аналітичний блок книги, ми користувались щонайперше критерієм фаховості та авторитетності в підборі матеріалів. Тут переважно представлена вітчизняна світська академічна аналітика й міркування світських та релігійних експертів, які хоча й спираються на конфесійну точку зору, але водночас демонструють притомність сприйняття, глибину розуміння предмету й критично-аналітичний підхід для його адекватного висвітлення. Загалом релігієзнавці та експерти були активно запитувані у цей час. Так, наприклад, відомий експерт з релігійних питань зі Львова Андрій Юраш надав різним українським та зарубіжним виданням більше 30 інтерв'ю та фахових коментарів щодо діяльності релігійних організацій в період Майдану. Це стосується й інших авторитетних експертів (Людмила Филипович, Віктора Єленського, Катерини Щоткіної, Михайла Черенкова, Олександра Сагана, Ігоря Ісиченка, Віталія Шевченка, Сергія Здіорука, Ольги Недавної, Оксани Горкуші та ін.). Проте в повному обсязі подати всі ці матеріали ми

не маємо можливості. Тож обмежилися лише деякими, в яких переважно продемонстровано точку зору авторів та їх фаховий підхід.

Наголосимо, українські релігієзнавці та експерти отримали ексклюзивну можливість безпосередньо відслідковувати подію Майдану та виявились повністю готовими (інтелектуально й методологічно) багатогранно відрефлексувати та адекватно висвітлити його релігійний чинник. Натомість, скажімо, наші російські колеги та експерти (за рідкісними винятками, як, наприклад, А.Окара, О.Солдатов чи М.Сітніков) через відстороненість від самої події та ідеологічну заангажованість їхнього світобачення залишалися нечуливими до нашої дійсності, її коректного аналізу та адекватного висвітлення. У цьому переконалась група українських релігієзнавців (Л. Филипович, О. Горкуша, Г. Трегуб), які спробували актуалізувати тему Церкви на Майдані 13 грудня 2013 р. на міжнародній конференції в Московському університеті. Російські релігієзнавці в більшості не лише не сприймали запропонований українськими колегами науковий аналіз, але й прямо заперечували як можливість присутності церкви та релігійних ідей в події (Євро)Майдану, так і саму цю історичну подію як Революцію Гідності, в основі якої перебувають світоглядні трансформації, спровоковані також і попередньо засвоєними традиційними релігійними ідеями. З подібною нечуливістю російських колег зустрілись й українські православні, протестантські, мусульманські богослови.

На відміну від росіян, західні представники релігієзнавчої науки та послідовники різних віросповідань позитивно поставилися до змагань України за свободу і демократію, в тому числі і за свободу совісті та права сповідувати будь-яку релігію, а не тільки домінуючу. Підтримка цих людей, реакція яких на Майдан, на жаль, не ввійшла в дану книгу, була надзвичайно важливою для нас. Персонально і колективно демократичний світ висловився за європейськість України, оскільки всі ці роки переконував пострадянське українське суспільство у привабливості європейських цінностей, базовою з яких є свобода релігії. Завдяки зусиллям західноєвропейських і американських експертів в сфері суспільно-релігійних і державно-конфесійних відносин, які займались просвітницькою діяльністю в Україні щодо стандартів в цих сферах, українські церкви та релігійні організації продемонстрували громадянську позицію, підтримавши свій народ, а не улесливість та прислужництво перед злочинною владою, що виявили російські релігієзнавці.

Позиція церков, виявлена на Майдані, сформувалася і утвердилася не без участі вітчизняних релігієзнавців, зокрема з Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України. Воно свого часу доклало багато зусиль для встановлення міжконфесійного порозуміння в українському суспільстві. Це здійснювалось через цілу систему просвітницько-наукових заходів та популяризаційних видань. У міжнародних наукових заходах (конференціях, симпозіумах, Днях релігійної свободи, інформаційно-навчальних семінарах) брали участь запрошені Відділенням зарубіжні експерти, науковці. Очевидно, що за понад двадцятирічну діяльність Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ значно посприяло встановленню толерантності українського соціуму, налагодженню міжконфесійного порозуміння, утвердженню свободи совісті та свободи релігії в Україні, формуванню громадянської свідомості загалом. Через видруковувану та поширювану нами літературу стандарти суспільного життя, які спираються на цінність людської гідності, свободи й взаємоповаги, засвоєвались широким загалом. Вітчизняні релігієзнавці через систему освіти та просвіти безпосередньо долучились до формування контексту, у якому змогли реалізувати своє покликання релігійні організації на Майдані.

Дехто з відомих в Україні релігієзнавців був на Майдані не в ролі спостерігачів його подій, а активних учасників, ризикуючи подеколи навіть життям. Ми приймали учасників Майдану у своїх домівках, передавали Майдану кошти, одяг, навіть пляшки для «коктейлів Молотова». Наші оцінки діяльності окремих конфесій на Майдані сприймалися ними й певною мірою зорієнтовували їх на практичні кроки. Майдан виявив й нові імена молодих експертів (Д.Брильов, Т.Мухоморова, Г.Целковський, М.Якубович та інші). Та слід сказати, що далеко не всі вітчизняні релігієзнавці та експерти активно висловлювалися про Майдан і

Церкву під час найгарячіших подій зими 2013-2014 років. Це зумовлено різними обставинами (віком, політичними переконаннями й світоглядними настановами, громадянською позицією, вихованням, рівнем професіоналізму, розумінням специфіки експертної діяльності тощо). Усе це додатково загострює проблему об'єктивності наукового аналізу суспільної дійсності. Очевидним стає, що подійна включеність є важливим фактором для встановлення наукової об'єктивності, хоча й, можливо, не дозволяє врахувати усіх прихованих прямих чи опосередкованих чинників та наслідків тієї або іншої події, а тим більше – виробити єдину узгоджену, загальноприйнятну її теоретичну модель. Натомість інтерпретативно-інформаційна опосередкованість та темпорально-просторова й культурно-світоглядна дистанційованість підміняє дійсну подію як предмет аналізу її ідеологічно зверненим й контекстуально сформованим симулякром. Відтак вважаємо доцільним в даному разі радше спиратись на наукову притомність як здатність, схоплюючи свідомістю дійсний предмет, застосовувати до його аналізу ефективні й належні методи теоретичного осмислення й висвітлення. Саме подійна включеність та наукова притомність характеризують авторів запропонованих в нашій книзі експертних та аналітичних матеріалів. Через подійну включеність їхні висловлювання не позбавлені емоційного забарвлення, але цей нюанс (завдяки поєднанню при цьому різних точок зору) лише допомагає більш об'єктивно висвітлити предмет осмислення (Майдан і Церкву у їх взаємодії) і передати його життєву текстуру.

Тож унікальність нашої книги полягає ще й в тому, що ми, з одного боку, скориставшись усіма перевагами інформаційної доби, зібрали шонайширше текстуальне відображення Майдану в предметі його церковно-релігійного зрізу, а з іншої – доповнили цей емпіричний базис експертним аналізом фахівців різних гуманітарних галузей, які відслідковували не лише ілюстративні документи, але й саму подію. Висловлювані думки експертів не визначались якоюсь заздалегідь запропонованою єдиною концепцією, а є результатом їхніх фахових та особистісних міркувань. Це дає підстави стверджувати, що Майдан і Церква у нашій праці висвітлені багатогранно. Те ж, що не ввійшло до неї, з часом доповнить представлену картину в доопрацьованому виданні.

На відміну від мети фахової діяльності релігієзнавців – теоретично осмислювати й моделювати, а не діяти безпосередньо, покликанням церкви та релігійних організацій було дієво впливати на свідомість і поведінку людей, а зрештою – на суспільну дійсність. І, як ми бачили, українські церкви, релігійні діячі та духовні авторитети в основному з гідністю продемонстрували свою здатність та готовність виконувати місію духовних поводитирів народу в найважчі й переломні історичні моменти. Для них не стала несподіванкою чи небажаним викликом світоглядна трансформація сучасних українців. Українська Греко-Католицька Церква, Римо-Католицька Церква України, Українська Православна Церква Київського Патріархату, Українська Автокефальна Православна Церква і значна кількість лютеранських, євангельських та інших християнських пасторів, ісламських, іудейських та рідновірівських релігійних лідерів сприйняли постановя громадянської свідомості сучасних українців як реальну можливість вплинути на формування такого майбутнього України, в якому б реалізовувалися вищі духовні цінності й релігійні ідеали.

Більше того, Церква своїми діями і присутністю в середовищі рушійної історичної течії посталою проти застарілих потворних форм організації суспільної дійсності (кримінального авторитаризму) українського народу, своєю причетністю до його жертмовності в ім'я звільнення для гідного життя Людини, своєю чутливістю до його страждань та готовністю стояти на захисті правди, права на свободу вибору, вищих духовних цінностей, користаючись зброєю любові, молитви та божественного благословення засвідчила на Майдані слідування божественній, а не світській політиці, сповідуючи релігійні істини, а не прагматичних зисків. Вона утвердилась як дієва Церква майбутнього України, яка є справжнім світлом і сілєю, натхненням єдиного духу, багатоліко проявленою в індивідуальних душах майданівців. Саме тому конфесійне різноманіття не було проблемою на Майдані. *Тут всіх об'єднала Любов – любов до Бога, України та Людини як творіння,*

*Образу та Подоби Божої, що взяла на себе відповідальність за розбудову майбутнього Богом даної Батьківщини.* Тут кожна окрема конфесія, священник, пастир чи мирянин, щиро здійснюючи власну місію у притаманний їм спосіб, були солідарні між собою і з громадянським суспільством цілком (до якого, очевидно, їхнім посередництвом долучився і Бог) у спільній справі поборення зла, торування шляху для добра й розбудови згідного з Божественним задумом майбутнього України. Церква Майдану залишалась вірно вищим цінностям та виявляла щиро готовність розділити до останнього подиху долю своєї пастви навіть тоді, коли від очевидної безвиході та безсилля перед переважаючим силою наглим і всепожираючим злом зникали з Майдану політики та помірковані лідери, обачні ідеологи, зневірені громадяни. Ми є свідками того, як духівники та молитва (разом із Гімном України) надихнули вистояти Майдан в ніч 11 грудня 2013 р. Всі ми бачили, як у найжахливішу ніч з 18 на 19 лютого 2014 р. Майдан дихав божественним натхненням завдяки постійній молитві та проповіді всеперемагаючої Любові до Людини та України зі сцени, де лишилися лише ведучий (Свген Нищук) та священники, монахині й пастирі (УПЦ КП, УГКЦ, РКЦ), а довкола намагались усе опанувати пекельний хаос та нагла смерть. Ми пам'ятаємо, що під гранатами, водометами та снайперськими кулями пліч-о-пліч біля своєї пастви були «святі отці» та брати по духу. Ми знаємо, що Небесну Сотню на вічний захист майбутньої України благословила Церква Майдану. І критерієм зарахування до лав святої Небесної Сотні була не конфесійна чи національна належність, а найвища жертва героїв-патріотів заради спасіння й оновлення Батьківщини.

Якщо основою громадянського суспільства є солідарність та взаємоповага рівноправних дієвих суб'єктів співжиття (різної фахової, вікової, статевої, національної, конфесійної, географічної належності), то Церква Майдану продемонструвала ті самі характеристики на рівні міжконфесійних відносин. Виявом якості громадянськості Церкви Майдану були і спільні молитовні акції (на початку кожного дня, перед народними Віче, в критичні моменти Майдану, щогодинні нічні молитви, спільні молитовні намети), і співголосні духовні звернення та настанови, і взаємодоповнювані дії (благочинна діяльність – збір та передача коштів, речей, ліків та продуктів на потреби Майдану, волонтерська підтримка; захист потребуючих: Михайлівський Собор УПЦ КП став місцем прихистку побитих студентів у ніч на 30 листопада 2013р., потім цю естафету підхопили й інші храми та молитовні будинки різних конфесій, що надавали місце для ночівлі, реабілітації та схову; лікування страждених – храмові госпіталі, сповідники та духівники на Майдані). На Майдані постійно діяли наметові Храми, на сцені Майдану майже щодня поруч з'являлися й палко промовляли за Україну єпископ УАПЦ Володимир (Черпак), єпископ РКЦ Станіслав Широкоградюк, отець УГКЦ Олекса Петрів та ін., співав хор студентів духовних навчальних закладів УПЦ КП й УГКЦ. Міжконфесійну солідарність Церква Майдану демонструвала не лише у справі опікування громадою та захисту стражденої Людини, але й підтримкою у скрутні моменти один одного. Тут можна згадати солідарність конфесій в підтримці УГКЦ після листа Мінкульту з погрозами позбавлення офіційної реєстрації цій релігійній спільноті за її Майданну діяльність, чи підтримки іудеїв, коли з'явилась загроза антисемітських дій з боку провладних найманців. Тож можемо сказати, що **на Майдані постала справжня Громадянська Церква України.**

Про громадянську релігію як необхідний етап релігієгенезу неодноразово писав професор Анатолій Колодний. Ми ж мали можливість безпосередньо спостерігати, як на Майдані фактично постала Громадянська Церква України. І мова жодним чином не йде про появу якоїсь нової об'єднаної релігійної організації (скажімо, Єдину Помісну Православну Церкву), що інституалізується в сучасній Україні. Характерною особливістю Громадянської Церкви України є її принципова поліконфесійність, що відображає поліконфесійність українського громадянського суспільства, а сакральні символи є інтегративними й набувають водночас релігійно-духовну та історично-народну цінність (пошанування Т.Г.Шевченка як духовного пророка; поруч з державним Гімном та молитвою до Бога на Майдані завжди звучав Духовний Гімн М.Лисенка “Боже Великий, Єдиний, нам

Україну храни”); майданні священники та пастирі природно поєднували конфесійну та національну атрибутику, й поруч зі Святою Книгою та головним релігійним символом тут завжди був наш жовто-блакитний прапор). Показово, що на Майдані активно приймали хрещення до того невіруючі громадяни, а хрещеними для них ставали зазвичай сотники та майданні побратими чи посестри. В найважчі, найнебезпечніші моменти майданівці просили про молитву, сповідь і благословення того духівника, що був поряд і кому довіряли. Та все це найчастіше відбувалось без встановлення конфесійної належності чи дотримання обрядового формалізму. Тож мова йде про таку солідарну спільноту церков, релігійних діячів, духовних лідерів та вільних громадян, які гармонійно та взаємоузгоджено співдіють в справі розбудови майбутнього України на підставі тих вищих духовних цінностей та релігійних ідеалів, які забезпечують реалізацію належного (звіреного з Божим задумом) світу. В процесі такої взаємодії виробляється спільна (та взаємодоповнювана із збереженням конфесійної специфіки) культова, віросповідна та практична позакультова діяльність, формуються спільні ідеї, обґрунтовуються спільні ідеали, віднаходяться ефективні методи взаємодії із громадою та її окремими групами і громадянами, освячується жертва, принесена народом на започаткування новітньої історичної доби, та сакралізується визначений життям шерег святих-захисників й місце-святинище, де в муках та прагненнях народилося й очистилося нове українське людство – Майдан Незалежності. Саме така Церква потрібна і відповідна громадянському суспільству, вона буде його дієвим духовним поводитирем в Майбутнє, безмежним натхненням та невтомною совістю.

Автори-редактори книги тут хочуть висловити своє пошанування та глибоку подяку усім, хто в той чи інший спосіб долучився до її створення. Щонайперше низько схиляємо голову перед українським народом, духовним злетом якого було започатковано та зреалізовано саму подію Майдану зими 2013-2014 р. Цей народ в особі своїх гідних синів спростував поширений стереотип, ніби суспільним поступом у сучасному світі рухають лише прагматичні інтереси та випробувані політехнології. Життєвим подвигом, рішучою самопожертвою та ширим прагненням утвердити сучасну людину в її гідності цілісно сформованої особистості, вільної та відповідальної перед собою, Богом, громадою, історією та майбуттям, родиною, Батьківщиною та світом, яка сповідує вищі духовні цінності, українці (різних національностей та конфесій) спромоглися протиставити повноцінне життя людини, покликаної до звеличення дійсності, його фальшуванню й імітації у вигляді окремого життєвого шляху маленької людської істоти, загубленої між рядками чужих міфооповідей. Використовуючи інформаційну добу як контекст для утвердження правди, а не маніпуляції свідомістю мас, можна служити істині, запалюючи спрагли серця жагою її поширення й просвітлення її життєдайною силою найвіддаленіших закутків світу, де скупчується морок. Та на цьому шляху надзвичайно великою є роль досвідчених поводитирів і вчителів, яку взяли на себе релігійні діячі й духовні лідери. Тож без їхньої присутності, постійного повчання й спонукання мислити та діяти в любові й злагоді, взаємоповазі й відповідальності, широко і праведно не було б цього Майдану та його перемоги. Притомно осмислити й висвітлити цю історичну подію ми не змогли б без багаторічних теоретико-методологічних напрацювань вітчизняної релігієзнавчої науки. Принагідно нагадаємо, що вітчизняна релігієзнавча спільнота, насамперед Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ значним чином сприяли попередній толерантизації українського суспільства, його обізнаності й освіченості в питаннях історії релігії та особливостей і перспектив її функціонування в конкретних історично-суспільних умовах, що неодмінно вплинуло й на дійсний перебіг подій.

Продовжимо цей текст російськомовною статтею Л.Филипович «Украина очнулась!», написаною нею 3 грудня 2013 року – в перші дні Євромайдану. «Украина очнулась, выйдя из комы, в которую впала в 2010 году. От неожиданности. Мы были победителями, но внезапно оказались побежденными. Как это случилось? А ведь какие открывались перспективы! Получили независимость, поддержку Европы и почти всего мира. Свобода мысли, свобода слова, собраний, перемещения, совести - гарантированы. Хочешь иметь свой бизнес –

пожалуйста, хочешь учиться за границей – милости просим. И вдруг начали все отнимать: право голоса, право на волеизъявление, право на свое дело, право быть гражданином и осознавать себя человеком...

По официальным источникам, благосостояние народа (правда, избранных) кастет. Например, у сына президента – гигантскими темпами. Основная же масса народа стала жить хуже, надежды на улучшение постепенно тают. Остался единственный свет в окошке – подписать ассоциацию с Евросоюзом. Или не подписывать? Может, лучше войти в таможенный союз? Пока с энтузиазмом решали, что выгоднее, все фигуранты процесса устали. Настойчивые заверения высшего руководства государства в европейском выборе Украины несколько успокоили. Сомнения появились за неделю до дня подписания ассоциации в Вильнюсе. Заволновались. Вышли на Майдан, чтобы придать президенту уверенности в правильности выбора. И тут как бухом по голове: не подписал! И – совершенно естественная реакция: мы не согласны с решением президента. Как он посмел украсть у нас наше будущее, наш выбор, наши ожидания?

Наиболее остро это ощутила молодежь: конец мечте о качественном образовании, в т.ч. возможности учиться за рубежом, ужесточение условий получения шенгенской визы, легальной работы вне Украины, достойного медицинского обслуживания и прочего. Как наиболее динамичная сила в обществе, студенческая молодежь вышла на Майдан выразить свою позицию, заявить о себе как о полноценных гражданах этой страны, которые имеют права и свободу как взрослые. Детей, которым по 18-20 лет, поддержали и взрослые – их родители, учителя, близкие друзья, представители научной и культурной интеллигенции. Радостные лица, молодежный романтический максимализм, песни-танцы на Майдане. И что произошло? Обиженных детей президент... наказал! Он их избил, покалечил, нанес непоправимую психологическую травму. Нет, не сам, а чужими руками, что еще хуже. А теперь молча отсиживается в своем загородном поместье, иногда вбрасывая в информационное пространство свои «звернения до народу».

Но, какой же он президент, если не взял ответственность за свершившееся на себя? Почему только сожалеет, а не приносит извинения семьям пострадавших? Почему не кается, почему не увольняет и не сажает тех, кто виноват в насилии, кто искалечил и напугал до смерти наших детей? Какой он гарант прав и свобод, если цинично попирает их? Какой он отец, если позволяет бить своих сынов и дочерей? Какой он мужчина, если унизил до уголовщины женщину? Какой он человек, если ценность человеческой жизни ни во что не ставит? Какой он верующий, если не знает Христовой любви и прощения?

Взрыв Майдана не свалился нам на голову вдруг, он накапливался. Цинизм власти постепенно возрастал. Сначала она попирала права взрослых на политический выбор и достойное существование, потом права бизнесменов на свободный и честный бизнес, а теперь на кон поставила права детей жить в своей стране, быть счастливыми, уверенно смотреть в будущее.

В отличие от всех предыдущих случаев сопротивления украинского общества (а их было несколько), которые мотивировались материальными причинами (повышение зарплат, пенсий, права на труд и отдых, справедливое распределение социальных благ, уважение разных слоев общества и др.), этот Майдан несет в себе духовную, моральную идею, ибо говорит о достоинстве человека, его внутренней свободе, о возможности самореализации в человеке человеческого и духовного.

Куда там нынешнему президенту или его окружению понять всю глубину и гуманизм требований маленьких граждан Украины, которые себя видят в Европе, в системе не посткоммунистических или зековских, а европейских ценностей. Именно нынешние студенты – в первую очередь, элитарных вузов, – которые, собственно, и выступили против диктатуры взрослых решений, знают о них больше, чем все остальное население страны. Они неоднократно бывали в Европе, собственными глазами убеждались в ее достоинствах и недостатках. Они едут в Европу не за однополыми браками, наркотиками и проституцией – этого, что при желании можно найти и здесь, и значительно дешевле, в досталь и у нас. Но



современное студенчество – это интеллектуальный слой общества, образованный, идейный, хорошо мотивированный, настроенный на работу в конкурентной среде, который знает, чего он хочет от жизни. Это люди творческие - рисующие, поющие, играющие на многих инструментах, открытые влиянию инокультур, которые прекрасно разбираются в музыке, литературе, живописи, театре, киноискусстве. Они профессионально размышляют о глобализации, политике, интернете, религии, науке. Они владеют иностранными языками и свободно общаются со сверстниками из других стран, в отличие от большинства косноязычных в пределах родного языка взрослых. За ними не угнаться уже. Но... оказывается, можно остановить, нагнетая страх, унижая и оскорбляя, что и сделала нынешняя власть. А когда обижают детей, здоровое общество отвечает протестом. Украинское общество показало, насколько оно здоровое и без всяких политических руководств и напутствий вышло САМОСТОЯТЕЛЬНО, вышло на Майдан как место всенародного вече, чтобы защитить своих детей: Насилию – нет! Ни физическому, ни духовному.

Но все ли осознали и приняли этот протест как проявление справедливого народного гнева? Смотришь российские информационные каналы, читаешь российские комментарии в соцсетях по поводу событий в Украине и удивляешься: как мало там правды, реального знания ситуации, умения поставить себя на место другого и понять его - в данном случае украинский народ. Но это давний и долгий разговор об отношениях россиян и украинцев. Мы сами тут в Украине не во всем разобрались, не все понимаем. Но российскому официозу, оказывается, все ясно: оголтелые наци рвутся к власти.

Да, Майдан показал в очередной раз, что украинское общество не однородно, что оно состоит из многих и разнородных частей. Наиболее очевидна политическая полярированность, которая дополняется ментальным, языковым и культурным разнообразием украинцев.

Да, Украина сегодня как никогда разделена. Предположим, что половина народа «за» и половина «против». Но не могут же все 23 млн украинских граждан быть оголтелыми наци, находиться в историческом неведении, быть зомбированными в ненависти к другим народам, желать смерти своим же соотечественникам, политическим оппонентам. Но именно так объясняют российские информационные источники то, что происходит с Украиной в последние 10 дней.

Да, в восточной Украине думают несколько иначе, чем в западной, и это понятно: большинство там ориентируется на Россию, ибо ее население географически ближе к ней, долгое время находилось в ее составе. Западная Украина входила в европейские империи и государства. Но причем тут география и особенности ментальности, когда жители Луганска и Харькова выходят (или "их выходят") в поддержку политики Януковича (по его заявлениям, ориентированной на евроинтеграцию), замаранной насилием над детьми? Видели ли эти восточные женщины, как ОМОН избивает студентов? Ведь среди тех, кто стоял-пел-танцевал на Майдане, были выходцы и из восточной Украины, которые подверглись той же опасности, что дети из Львова или Тернополя. И не возникло материнского инстинкта защитить свое потомство? А мужчины, большинство бывшие военные, смогли оправдать насилие сильных над слабыми, вооруженных над безоружными? Разве разгон Майдана, его жестокая зачистка – это проявление человечности, это мужской поступок? Разве это по-христиански?

Ничто так не отражает настоящего настроения Майдана, как присутствие на нем духа солидарности, миролюбия, единства, осознания своей правоты. Нет, это не меркантильные и близорукие цели собрали людей, и не столько политические лозунги объединяют майдановцев, сколько желание кардинальных благих изменений в жизни ВСЕХ украинцев. Люди убеждены в правомочности Майдана и имеют право выразить свой протест. Они не бояться.

Не бойтесь - именно к этому призывал духовный авторитет нации, экс-патриарх Украинской греко-католической церкви кардинал Любомир Гузар 1 декабря на Майдане, где он озвучил позицию церквей, всяких здравомыслящих и ответственных в Украине людей.

Обрацаючись к майдановцям, Гузар напаминил о духовной природе человека, о его богоподобии, о необходимости не только быть добрым, но и делать добро.

Церкви Украины, будучи камертоном правды и совести, стремительно отреагировали на последние события, поддержав народ Украины в его намерениях жить лучше и честнее. Естественно, церкви не призывают к насильственным действиям, не дают рекомендаций, кого и как поддерживать, не советуют, куда и с кем идти. Они молятся и призывают к молитве как особенно важному для христианина действу, ориентируя людей на любовь к ближнему, на толерантность. Скажете, знакомая риторика? Мол, так церковь говорила и раньше? Да, но как важно напоминать о сути христианской веры именно в критические и судьбоносные дни.

Почитайте и вдумайтесь, какими словами современное православие обращается к своим чадам, стоящим и не стоящим на Майдане, принимающим и не принимающим его идеи:

**БЛАГОСЛОВЛЯЄМО** в усіх храмах і монастирях Української Православної Церкви в неділю 1 грудня за Божественною літургією та в усі наступні дні Різдвяного посту звершувати молитву «про примноження любові та викорінення усякої ненависті і злоби».

**ЗАКЛИКАЄМО** духовенство і всіх вірних Української Православної Церкви незалежно від їх політичних поглядів до спільної молитви за мир, любов та злагоду, подолання розбрату і ворожнечі, недопущення насильства та розв'язання непорозумінь.

**НАГАДУЄМО** всім політичним лідерам і державним діячам, що вважають себе віруючими і християнами, біблійну мудрість про те, що «усяке царство, що розділилося в собі, спустошиться; і всяке місто чи дім, що розділився в собі, не встоїть» (Мф. 12, 25).

**НАГАДУЄМО**, що всі ми діти єдиного Бога і громадяни однієї країни. Тому маємо зробити все, щоб політичний процес не виходив за межу Божих Заповідей і християнської моралі, за рамки Конституції та законів України.

**ПАМ'ЯТАЄМО**, що Господь заповідавав нам любити один одного, бути братами і сестрами, бути миротворцями і перемагати зло добром.

Главное сегодня - удовлетворить не собственные политические амбиции, а ожидания людей на достойную жизнь, на ее улучшение, на возвращение уважения Человека в человеке и человека к человеку... <http://www.religiopolis.org/publications/7068-vfnthbfk-03122013-7.html>».

Майдан – це виклики Європи. Майдан – це вирішення екзистенційних проблем. Науковці не можуть бути байдужими до Майдану, оскільки вони є: а) громадянами і, як правило, свідомими громадянами України і б) дослідниками, яких реально цікавлять різноманітні процеси, в даному разі суспільні. Майдан виявився ідеальним об'єктом для вивчення тієї сфери, якою займається Відділення релігієзнавства ІФ НАН України, зокрема наш відділ – взаємодія релігії, політики, суспільства, державно-церковні і міжконфесійні відносини. Якщо проаналізувати хід подій (від 21 листопада і до нині), реакцію різних політичних і релігійних інституцій, керівників держави, Церков, громадських об'єднань, віруючих і невіруючих громадян, ЗМІ, людей творчих, лідерів і звичайних, то вимальовується масштабна картина доленосних зсувів у суспільному розвитку країни, а особливо — в українській суспільній та індивідуальній свідомості. Здається, немає жодної людини в Україні, яку б не зачепив Майдан. То інша справа – підтримують чи не підтримують люди Майдан, але не зважати на нього не можна. І це добре. Майдан став колективною й індивідуальною історією 46-мільйонного народу. І не тільки українців, а й країн Європи, Росії, США, Канади та інших держав.

Майдан як подію, як феномен ще будуть вивчати і історики, і політологи, і економісти, і управлінці, і військові, і психологи, і соціологи. Є вже цікаві спостереження і висновки наших колег-суспільствознавців, але й ми з перших днів почали моніторити майданні процеси під кутом релігієзнавчого інтересу: які Церкви і як саме відреагували на Майдан, як вони підтримували людей, своїх вірних, що говорили і що робили в ситуації

протистояння народу і влади. Виходячи з основних принципів релігієзнавства – об'єктивності, позаконфесійності, історизму та полісвідомляності, ми прагнули сформувані цілісний погляд на «Майдан і Церкву», розуміючи при цьому під «Церквою» всі релігійні організації, в т.ч. і мусульманські, й єврейські. Загалом, релігієзнавче експертне середовище виявилось готовим до глибокого аналізу і об'єктивних оцінок суспільно-релігійних процесів. Це середовище не тільки осмислило роль релігійного фактору у соціально-політичному і духовному житті сучасної України, але й збирало унікальні матеріали шляхом включеного спостереження, інтерв'ю, опитування, бесід, круглих столів, контент-аналізу текстів звернень тощо. Ці всі документи лягли в основу книги, яку підготувало і видрукувало Відділення з назвою «Майдан і Церква».

Підкреслимо тут те, що висновки, які робили експерти, базувалися на їхньому безпосередньому включенні до подій. Можна скільки завгодно на підставі чужих висловлювань, якими нині переповнений інтернет, дописувати ще одне, своє, тим самим формуючи власний погляд на події, але такі штучні конструкти розбиваються елементарно, зіткнувшись з практикою релігійного, а ширше — духовного життя Майдану. Так-так, Майдан, крім побутових і оборонних справ (харчування, проживання, тренування, барикадування тощо), жив своїм духовним життям.

І перше, на що ми звернули увагу як релігієзнавці, Майдан – це, без сумніву, подія вищого духовного гуманістичного порядку, яка знаходиться над економічними інтересами, над соціальними проблемами, навіть над політикою. В основі Майдану — Людина, гідність якої була зневажена і яка вийшла з протестом проти неповаги до себе, до своїх прав, перш за все – права на життя, проти нехтування свободами, які даровані не владою, не законом, а Вищим Началом. Тобто українці прийшли вирішувати екзистенційні, смисложиттєві проблеми — і не тільки свої власні, а й цілого народу. Саме тому можна вважати, що основне значення і призначення Майдану – гуманістичне, оскільки тут йдеться про Людину, про олюднення простору, в якому Людина живе і функціонує.

Ми бачимо, що на Майдані присутні різні люди – за віком, за освітою, за мовою, за культурним та професійним рівнем, але їх всіх об'єднало та вивело на Майдан відчуття і усвідомлення присутності в собі не тільки біологічного чи навіть соціального начала. В кожного є совість, воля, сила Духу, сміливість думки, щось вище від матеріального, навіть дещо ірраціональне. Для віруючої людини ясно, що це – Бог, божественна сила, Дух Святий.

**Віра - це фундамент Майдану.** Що тримало Майдан, то це, без сумніву, колосальна енергетика віри і переконання. Не відчай, не злоба, не бажання помсти, а тим більше – не очікування винагороди. Не ідеалізуємо Майдан, вважачи, що там всі високиморальні і віруючі, які знають про моральні імперативи або християнський Символ віри, шодня звіряють свої дії з Законами Всесвіту чи звертаються до Бога. Так, люди різні, але в них проснулось людське, та частина людського, яка пов'язує Людину з світом божественного. Люди облагородили своє біологічне ество, заявивши, що їм замало задоволення природних потреб — вони прагнуть насиченого духовного життя, де є місце віри, моральності, порядності. Недарма ці події назвали Революцією гідності. Це ті цінності, до яких завжди закликає будь-яке духовне вчення, в т.ч. і релігія: людина — не тільки матеріальне тіло з часовими і просторовими координатами в історичному плині, а й істота духовна, яка живе вічно. Відповідно до всіх релігійних доктрин, Людині визначена певна місія, дані права і свободи, покладені вищі обов'язки – жити за Божими Законами, де чітко регламентується поведінка людини щодо Бога і щодо інших людей. Результатом виконання цих Законів має стати людина моральна, яка в будь-яких обставинах має ставитися до інших так, як би хотіла, щоб ставилися до неї.

Українці виявились абсолютно достойними вважатися людьми духовними, незважаючи на такі різні мотиви і причини, які привели їх на Майдан. Зрозуміло, що ступінь цієї духовності може бути різною, подірваною малими і більшими гріхами – така вже природа людська, але в цілому всі ці люди викликають величезну повагу. Та висока нота, яка була взята 1 грудня, санкціонована підтримкою моральних і духовних авторитетів України,

лишалася на весь час Майдану, хоч, звісно, Майдан в порівнянні з його першими днями змінився: помужнів, подорослішав, посерйознішав. Той перший інстинктивний порух, який вивів мільйони людей на вулицю як протест проти побиття невинних дітей, виявився справжнім, природним, миттєвим. Тобто українське суспільство довело, що воно є нормальним, моральним, духовним. Не знаю, чи усвідомлювали люди, чому вони йдуть на Майдан 1 грудня, але бажання, реалізоване в дії, захистити невинних, слабих, німечних – не витравлено з наших душ ніякими столітніми експериментами, воно там існує на рівні інстинкту, на рівні архетипу. Навіть нерелігійні люди вчиняли, так, як того вимагає Закон Божий – з любов'ю до ближнього.

30 листопада на Майдані не було моїх кровних дітей, однак були духовні діти – студенти з Могилянки, університетів Києва, Львова, Тернополя, Донецька та інших міст. І всі притомні батьки виїшли захистити своїх дітей. Часто старше покоління критикує молодь, кажучи, що вони – не такі, як ми, і не шанують, і дослухаються, але зараз іспит на самосвідомість та чесність склала саме молодь. Мені українське повстання студентів проти влади і порядків, які нині панують в суспільстві, якось нагадало молодіжні протести 60-х років м.ст. у Європі, коли революції молоді сколихнули весь світ. Тепер він інший. І Україна інша, хоча багато чого ще треба зробити для її очищення.

**Церква на Майдані як приклад поведінки дійсно віруючих людей.** Серед тих, хто прийшов на Майдан в перший день після побиття студентів, переважна більшість, так я думаю, були люди невіруючі, можливо, скоріше невизначеної релігійності. Але вони відреагували, як справжні християни, мусульмани, буддисти чи юдеї. Церква як цілісна інституція не одразу оприсутнила себе на Майдані. Хоча самі обставини – стихійно чи закономірно? — спонукали Церкву до дій: Михайлівський монастир дав прихисток мирним мітингувальникам рано-вранці 30 листопада, коли за ними гнався Беркут; миттєво з'явилася засуджуюча дії влади заява Українського католицького університету; присутність та слова «Не бійтеся!» кардинала Любомира Гузара на Майдані 1 грудня засвідчили, що він стурбований подіями і готовий надати підтримку своєму народу. Пізніше вже до українського народу та влади колективно звернулися Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій та інші міжконфесійні об'єднання, які раніше висловились «за» євроінтеграційний курс України. Не залишилися байдужими до подій 30 листопада й окремі Церкви. Замість закликів до євроінтеграції, тобто зовнішньополітичних устремлінь, прозвучали навіть не внутрішньополітичні, а гуманістичні і християнські, загалом релігійні вимоги ніхто не має права посягати на життя, права і свободи Людини. Церква захистила не політичні орієнтації чи економічні потреби громадян, вона стала на захист людини. І цим вона виконала своє основне призначення.

В цілому реакцію Церкви на вмотивований політикою влади протест народу, на незаконні дії силовиків можна оцінити як задовільну. І хоча були випадки, коли Церква не встигала за подіями, коли вона фактично слідувала за ними, коли прагнула тримати нейтралітет, але християнське, мусульманське, буддистське, юдейське «не вбий» переважило всі політкоректні стратегії і тактики. Релігійні організації відмовилися вважати, що «всяка влада на землі від Бога», відмовилися виправдовувати деспотичний режим, засудили його політику.

В принципі духовенство показало себе дуже гідно, навіть героїчно. Священнослужителі - і не тільки християни, а й мусульмани, буддисти - не думали про особисті небезпеки і виходили на Майдані по всій Україні, вставали між двома таборами, про- і анти-владними. Духовенство ревно молилося – на сцені Майдану, в молитовних палатках, серед людей, в своїх культових будівлях, дома, не ховаючи своїх облич, не виказуючи свою конфесійність. Ніхто не прагнув виокремитися і продемонструвати свою першість у висловлюваннях чи молитві. Сформувалась сукупна солідарна думка і позиція всіх церков, всіх релігійних організацій щодо захисту прав та свобод людини. Всі за всіх. Цим церкви фактично заклали ідеальну модель майбутнього суспільства (своєрідне Царство Боже), яким насправді воно може і має бути.

**Непокояння влади та втрата здатності мислити.** Науковці прагнули отримати інформацію з різних джерел, які представляють відмінні світогляди і політичні позиції, вслухатися в аргументи опозиційних сторін. І виявилось, що в цих джерелах багато суб'єктивного, заангажованого, непримиренного. Градус несприйняття і відторгнення іншого надто високий. Тут далеко до практикування заклику любові до ближнього, не кажучи вже про любов до ворога. Наше суспільство не вміє, а часто і не хоче розмовляти, вести діалог, слухати і чути один одного. Багато що не піддається звичайній людській логіці. Те, що для одних є таким очевидним, не стало надбанням всіх в Україні. Перш за все, маю на увазі реакцію на нинішню ситуацію людей на Сході та Півдні України. І скільки б ми собі не пояснювали, що світогляд тих людей історично залежний від імперських амбіцій Росії, які успадкував СРСР з його совковим дуальним баченням світу (ми і наші класові вороги), від ідеї непорушної слов'янської єдності, від антиукраїнської кернесодобкінської пропаганди, от не розумію, чому тим людям миліше недавнє стагнаційне радянське минуле з талонами на продукти харчування, пожиттєвими чергами за всім, ніж європейське майбутнє, нехай і ризиковане, але демократичне, народовладне, де поважається Людина, її права і свободи. Невже у людей немає очей, не працюють мізки, відсутня увага? Не бачив, не читав, не бував, не пробував, але засуджую. Як це знайомо з 30-х років... Ну як у самого не вистачає освіти чи досвіду, то подивись-послухай, як інші люди оцінюють події. Засумнівайся в єдино істинності своїх висновків, задумайся, чому люди прийшли на Майдан і не йдуть з нього, за що вони там стоять і чи за гроші? що стало причиною, а що є наслідком масових протестів. Чому Майдан підтримала інтелігенція, освічена частина українського суспільства, моральні авторитети нації, журналісти, митці, Церкви, люди віруючі, зрештою інші країни, крім офіційної путінської Росії? Чому почалося бродіння в провладній партії регіонів? Чому президент і прем'єр не вийшли до народу, який чекає з листопада? хто винний в насильстві і що робити далі? Чи варто підтримувати таких «лідерів», якщо вони ігнорують і бояться власного народу?

На жаль, частина з нас втратила здатність мислити. Чому так сталося? Що є причиною мізкової та розумової дисфункціональності? Причин багато. І освіта в глибокій кризі, і виховання як процес відсутній, і не просвіщає ніхто народні маси, і ТБ всіх планомірно одурманює... Як освітянин-гуманітарій, дуже переживаю за дегуманізацію суспільства і дегуманітаризацію освіти. З вищої школи прибираються навчальні дисципліни, які базовані на вмінні думати, розмірковувати. Болонська система нищить гуманітарні предмети. Де ті благословенні часи, коли філософія викладалася два семестри 170 годин, коли студентам читалися курси етики, естетики, логіки, релігієзнавства, культурології, в рамках яких молодь знайомилася з духовною спадщиною людства, з його духовним досвідом. Вдумайтеся: філософія – любов до мудрості, а у нас вона сприймається як примха, марність (блажь), а філософ – як блаженний.

Не може не дивувати й українська влада, яка з 30 листопада жодного разу публічно не покаялася у скоєному. А всі нібито такі релігійні, на свята – до храму, привезли мощі – прикладаються, частенько згадують ім'я Господа, ревно хрестяться і співають «амінь». Але чи вони, демонструючи свою релігійну належність, зрозуміли суть тієї віри, якою хизуються і прикриваються? Чи справжній християнин (юдей, буддист, мусульманин) може вбити або дати наказ бити? Чи може християн красти, працювати тільки на себе, на свою сім'ю, ігноруючи спільне благо своїх громадян? Чому не кається влада, не визнає за гріх те, що тисячі років в усьому світі вважається гріховним? Свято вірять в свою непогрішимість, уявили себе напівбогами, яким все дозволено? Але ким дозволено? Непогрішимість навіть папи Римського має свої межі.

Шлях очищення давно відомий, ним ходили мільйони людей: визнавай, що згрішив, покайся, отримай прощення. Україна чекає. Вже майже три місяці.

**Майдан як школа для кожного.** Думаю, що Майдан навчив людей вдивлятися в себе і в інших. Він навчив таким речам, які, можливо, люди ніколи не здійснювали – він навчив Майдан молитися. Персонально і колективно. Це сильні відчуття, коли тисячі людей разом

різними голосами, але одним диханням виголошують «і прости нам гріхи наші, як і ми прощасмо винуватцям нашим». В перші дні майже ніхто не молився, забули, що є така дієва сила, як сила молитви. Ця сила не раз являлася, особливо в найскрутніші години. В ніч з 10 на 11 грудня безперервна молитва «Отче наш» об'єднала сотні тисяч людей різних конфесій. І чи не вона, ця молитва, вимолвила Майдан від зачистки. Священнослужителі вчили і навчили людей молитися, бути активними у своїй вірі, не боятися її проявляти в слові і дії. Молитви змінили свідомість людей, оскільки вони несли з собою ідеї примирення, любові, поваги, вони давали надію, вони об'єднували.

Це була ще і гарна школа для українців, такий собі тренінг людяності, підтримки, гостинності, стійкості, солідарності, відкритості, переконаності у своїй правоті. На Майдані були присутні реальні люди, отий НАРОД, з якого складається 46-ти мільйонне населення України. Це нормальні, жовті люди, а не глянцеві секс-символи з модних журналів чи телеекранів, які «озабочені» своїм зовнішнім виглядом і статками, всихаючи від бездіяльності і бездум'я. Моя повага до справжніх людей, яких дума про Україну, її майбутнє вивела на Майдан і тримала там, зростає в рази. Цей народ неможливо буде перемогти, тим більше, що на його стороні правда.

**Виклики Майдану для Церкви.** Майдан це не тільки час і місце, де Церква проявила свою силу, виконали своє призначення. Це й виклики епохи, даної ситуації. Чи всі Церкви дали достойну відповідь на них? Які поставили перед собою питання? Чи є там щоденно і щогодинно? Як бачать своє майбутнє з цим народом, таким різним, неодноманітним? Майдан – це новий ступінь церковного самоусвідомлення, самовизначення себе в українському суспільстві. Весь час хотілося запитати священників, єрархів: Ви де? Ви поруч, ви над, де саме знаходитеся в новій системі координат, яку означив Майдан як глибокий конфлікт суспільства і влади? І майже всі вони відповідали: ми всередині, серед народу, в суспільстві. Різною мірою, різними формами (конкретною фізичною присутністю, молитовно, на відстані, сповідально, проповіддю, порадами, підтримкою, думкою, словом). Оце гасло, що Церква має бути з народом, яскраво представлене на Майдані. Не знаю, чи були священники на антимайдані, серед міліціантів, беркутівців, яким теж треба проповідувати Слово Боже, закликати до любові, примирення, ненасилля.

Усвідомлення того, що Церква має бути з народом, одним церквам далось органічно, легко, просто. А от деякі і досі думають: з яким народом, з якою часткою народу має бути Церква. Народ – він різний. Греко-Католицька Церква зі СВОЇМ народом, якого виховала в знанні правд віри і патріотизмі. Хоча і там виокремилася «правовірна» гілка (секта), яка визнає Путіна своїм президентом... А як бути Українській Православній Церкві, народ якої по різні сторони барикад? Як бути іншим християнам, які постали перед такою ж проблемою? Ким має бути Церква – Церквою-гласом народу чи Церквою-пастирем народу? Оця прив'язка Церкви до людей, посилання на їх волю, прикриття їхніми настроями інколи переважає необхідність усвідомити свою пастирську роль. Мені здається, що священник має не тільки висловлювати (транслувати) бажання людей, а він має йти на півкроку попереду свого народу – вчити його, виховувати. От і дивіться, з яким народом прийшла УГКЦ, УАПЦ чи УПЦ КП, і з яким народом прийшла УПЦ на іспит на християнськість, які цінності відстоюють ці частини народу. Розуміння чи нерозуміння, сприйняття чи несприйняття, згода чи незгода з потребами часу і розставили акценти в висловлюваннях і поведінці служителів УПЦ. Вони є різними. Ми розуміємо, продуктом якої епохи та держави вони є, коли, де і хто їх вчив-виховував, від кого вони залежать, тому чекають від них одностайної підтримки Майдану – складно. Знайшлися ж необхідні слова у митрополита Володимира (Сабодана), щоб прояснити ситуацію своїм вірним, закликати їх до спільної молитви за мир, любов та злагоду, подолання розбрату і ворожнечі, недопущення насильства та розв'язання непорозумінь, застерегти всіх від порушення Божих Заповідей і християнської моралі, нагадати про Господню заповідь любити один одного, бути братами і сестрами, бути миротворцями і перемогати зло добром. Як це зрозуміли священники УПЦ... То їх право і обов'язок зробити вибір між закликами до ненасилля і любові і заборонаю ходити на Майдан

як на «збіговисько неофашистів» ба більше — благословінням міліціантів на силову боротьбу з «майданівським отреб'єм і мракобесами».

Думаю, що Церкви отримали додатковий кредит людської довіри після цих подій. Та й самі священники пройшли непоганий вишкіл, тому що форс-мажорні умови перевіряють людину на людяність і професійність, в даному разі — бути духовником, пастирем. Авторитет духовного лідера завойовується не тільки знанням Біблії чи порядку проведення Божої служби, але й особистісною присутністю в потрібний час і в потрібному місці.

**Майдан як модель майбутнього суспільства.** Майдан показав, що суспільство може бути організоване і функціонувати інакше — не так, як в нинішній Україні, тобто базуватися не на вертикалі влади, не на силі, не на корупції, а на самоорганізації спільноти та на самосвідомості її членів. Майдан — це система, але не пірамідальна, а горизонтальна модель суспільних відносин, де взаємодіють різні її частини (громади, асоціації, спільноти, заgonи тощо). Комусь, може, і важко побачити в Майдані ідеал майбутнього суспільства, бо ж він трохи невмитий, задимлений, напружений, незатишний, але життєздатний, автономний, самоврядний, самоорганізований, де кожен робить те, що може, і не за гроші і не з-під палки. Таким має бути і соціум, де його члени знають, до чого вони покликані, яка їх роль у спільноті. Так, таке можливо тільки при високому рівні свідомості всіх громадян, з якою треба працювати. Звертатися до кожного, вислухати його і почути, врахувати думку, поважати позицію. Хто це має робити? А на сьогодні немає іншої інституції, крім Церкви, яка б мала довіру з боку суспільства, такий досвід і такі знання. І не скористатися цим — і громадянському суспільству, і владі — втратити шанс, який подарував Україні Майдан. Інтерв'ю для РІСУ// [http://risu.org.ua/ua/index/expert\\_thought/analytic/55346/](http://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/analytic/55346/)

\*\*\*\*\*

«Майдан, як переломний етап новітньої Української історії, засвідчив, що Церква постає невід'ємним чинником формування майбутнього України. Наведені нами експертні міркування та ілюстративні матеріали в основному зосереджуються довкола теми взаємодії Церкви та громадянського суспільства, що вповні відображає напрямок функціонування церков на Майдані. Більше того, аналіз події Майдану та запропоновані інформаційні документи дають підставу стверджувати, що в доленосний момент сучасної України співголосно провідним тенденціям суспільного розвитку, а це - постановня громадянського суспільства, що ґрунтується на солідарності у розбудові спільного майбутнього та взаємоповазі рівноправних відповідальних суб'єктів, об'єднаних метою встановити суспільний лад, що ґрунтується на фундаментальних людських цінностях — правді, свободі та гідності, в основі яких, безумовно, лежать базові релігійні цінності, - релігійні організації продемонстрували здебільшого свою здатність і готовність ефективно взаємодіяти одна з одною, із громадянським суспільством загалом та його окремими складовими. Ми простежили за постановням нового феномену - Громадянської Церкви України, що, не будучи якоюсь окремою інституалізованою організацією, інтегрує в собі різні церкви (як віросповідні, а не організаційні співтовариства), конфесійних представників, духовних лідерів та громадян, об'єднаних спільною метою побудови гідного Майбутнього України на підставі вищих духовних цінностей та релігійно-національних ідеалів. Всі ці суб'єкти, докладаючи зусиль в межах індивідуальної специфіки, діяли відповідально та взаємоумовлено, зосереджуючись при цьому на рівні взаємодії релігії та громади (Бога та людини), а не церкви та влади (церковно-державних відносин). Орієнтиром для функціонування такої громадянської церкви має бути Бого-людська, а не світсько-політична (навіть з елементами релігійного декору) програма. Перший притаманна міжсуб'єктна взаємодія, а другий — організаційно-інституційна.

На наш погляд, релігія, а щонайбільше саме релігійні ідеї, відіграли неабияку роль у підготовці та перебігу революції Гідності. Релігійні ідеї прямо (засвоюючись із віровчення) чи опосередковано цілим цивілізаційним світоглядним поступом підготували необхідний

світоглядно-культурний ґрунт. В Україні ж були потрібні умови (між іншим – і несприятливі суспільно-історичні обставини, що призводили до необхідності досягати релігійні істини як найпотаємніший духовний скарб та викохувати їх на самісінькому дні людського серця, як-то: утиски, гоніння і заборона певних церков, тривала доба панування войовничого атеїзму, агресивна експансія освіти і культури чужими й ворожими ідеологіями) для продуктивного засвоєння цих ідей та їх плекання. Зрештою, внутрішньо зрощене на світоглядному рівні пробилось в історичну дійсність, демонструючи глибокий світоглядний розлом – цивілізаційний та рівневий. Показово, що сучасне українське інтелектуальне середовище це розуміє. Так, наприклад, у квітні 2014 р. на відкритому засіданні філософського клубу львівської бізнесової еліти “Україна – душа світу”, ініціатором якого виступив підприємець і громадський діяч Олег Мацех, говорили про глибинні духовні зміни, які відбуваються в Україні. Між іншим культурною та бізнес-елітою висловлювались думки й про те, що український народ – одна з “клавіатур для Господа Бога”, на якій Він шойно зіграв яскраву мелодію (Мирослав Маринович), “фактично революція в Україні відбулася на базових християнських цінностях, а відтак ми показали постмодерній Європі, що ці цінності ще існують і, головне, вони потрібні” (Олексій Скрипник)<sup>102</sup>. Ці та інші міркування є симетричними нашим висновкам стосовно ролі релігії у події Майдану. Вони спонукають говорити про релігійні засади Української Революції Гідності, що суперечить песимістичним твердженням про обмеженість впливу релігії на сучасний світ.

Водночас і відслідковувані нами трансформації релігійної функціональності стали підтвердженням парадигмальної зміни розуміння таких серед видатних світових релігієзнавців. Виразно окреслений перехід від концепції секуляризму до концепції диверсифікації<sup>103</sup>, презентований професором А. Баркер, яка у своєму виступі “Diversification amongst New Religious Movements” (Каунас, Литва, 2014) чи не вперше публічно звернула увагу на те, що для того, щоб лишатися незмінною, певна релігійна традиція має змінюватися. Так, події на Майдані, з одного боку, об’єднали церкви, а з іншого – привели до диверсифікації в релігійному середовищі, до урізноманітнення поки ще не на інституційному, а світоглядному і богословському рівні. Зокрема, православні та деякі протестанти виявилися неоднорідними у своєму баченні та оцінці Майдану, розуміння місця й ролі Церкви в суспільстві. Тож новий тренд у світовому релігієзнавстві (не теорія секуляризації чи десекуляризації, а теорія диверсифікації, яку обстоюють відомі релігієзнавці) виявився перспективним, запитанням самою дійсністю.

Слід сказати, що якщо раніше церкви України намагалися функціонально утвердитися в системі державно-церковних відносин, то під час Майдану стало зрозумілим, що в сучасному світі найефективнішим є орієнтування на взаємодію їх із громадянським суспільством. Водночас зазначимо, Український Майдан зими 2013-2014 рр. розгортався на тлі прихованих геополітичних процесів. Геополітична природа Революції Гідності та суспільної кризи, що спричинила до Майдану, очевидно проявилась з кінця лютого 2014 р., що було засвідчено окупацією Криму Росією та експортуванням у східні області України цією сусідньою державою тероризму й підбурювання сепаратизму. Ілюстрація та аналіз ролі та місця церков та релігії в цих процесах не була метою нашої книги. Однак і в обсязі зібраних нами матеріалів можна відслідкувати, що:

1) Ті церкви, що вважають себе українськими за місцем історичного заснування та/чи місійного покликання, долучаються до виховання здорового патріотизму, і в областях їх значного поширення (західна та центральна Україна) наявна більша питома вага свідомих громадян України та відсутні сепаратистсько-екстремістські тенденції. Саме такі церкви та конфесійні спільноти, що поділяють цю настанову, піддалися в наступному гонінням в окупованому Росією Криму (УТКЦ, УПЦ КП, ДУМК).

<sup>102</sup> <http://www.day.kiev.ua/uk/article/cuspilstvo/nadviklik-u-nadumovah>

<sup>103</sup> XI конференція ISORECEA «Religious diversification Worldwide and in Central and Eastern Europe» (Литва, Каунас, 24-27.04.2014) // <http://www.isorecea.net/>



2) Ті церкви, що сьогодні здебільшого орієнтуються не на взаємодію із громадянським суспільством, а на якоесь провідне місце в державно-церковних відносинах, втрачають ознаки духовно-релігійної організації й перетворюються в наглядово-ідеологічний апарат, що обслуговує певну владну систему. Такою є функція Російської Православної Церкви. Саме тому УПЦ МП сьогодні опинилась у дуже складному становищі, бо ж їй доводиться вибирати свою ідентичність, балансуючи між ототожненням із прислужницею ідеологічної системи агресора чи суто обрядопроductiveю інституцією.

3) Ряд релігійних організацій та конфесій (зокрема, адвентисти і свідки Єгови), спираючись на власні богословські положення, намагались послідовно демонструвати свою непричетність до події Майдану, що зрештою створило відчуття їхньої вилученості з суспільної дійсності, свідомого дистанціювання від неї, та зрештою - зменшило їх шанси впливати на формування Майбутнього, що започатковувалось (нагадаємо у зв'язку з цим також і про те, що потурання або й непротивлення злу за певних обставин є злочином перед добром).

4) Релігія глибоко пов'язана з геополітикою особливо в справі сприяння прогресивним чи регресивним тенденціям суспільного розвитку та історичного поступу. Так, релігійні ідеї здатні інспірувати суспільно-історичний прогрес, а їхні принагідні інтерпретації – обґрунтувати необхідність консервування якоїсь застарілої форми чи потребу регресивного відступу. Такі різні наслідки залежать від того, кому служать провідники релігійних ідей - Богу (а відтак і людині як творінню Божому, гідному задуму Творця), чи земним тимчасовим силам та владам; сповідують духовні цінності чи матеріально-мирські зиски.

Події на Майдані призвели до сподіваних та несподіваних наслідків. До тих наслідків, на які можна було сподіватися, належать:

- 1) започаткування зміни державно-суспільного устрою;
- 2) збільшення питомої ваги свідомих громадян;
- 3) посилення інтегративних процесів в українському суспільстві;
- 4) зростання авторитету церков як духовних інституцій, авторитетних виразників моральних стандартів й дієвих представників громадянського суспільства;
- 5) поширення толерантності, віротерпимості та поваги до тих, хто сповідує вищі духовні цінності. До несподіваних ми зарахуємо: 1. військову інтервенцію сусідньої «єдиновірної» (православної) держави в Україну при мовчазній санкції РПЦ; 2. руйнування тривало продукованого стереотипу «братськості» за єдиновір'ям. Справжніми братами українським греко-католикам та православним Київського Патріархату в Криму виявились мусульмани, які навіть пропонували мечеті для богослужінь тим християнам, у яких позабирали храми. Натомість і для мусульман їхня конфесійна тотожність виявилась каналом геополітичної інспірації – одні мусульманські центри очевидно підтримали цілісність та незалежність України, інші – витримували статус нейтралітету, ще інші – під демонстративним нейтралітетом виношували прихильність певним, головно - російським політичним програмам; 3. принципова поляризація світоглядних орієнтацій української спільнотності, в т.ч. і релігійного середовища.

Це продемонструвало, що складні внутрішньоконфесійні (зокрема, скажімо, між різними православними церквами та й всередині однієї Православної Церкви – РПЦ) проблеми часто мають геополітичне чи світсько-політичне походження і жодним чином не пов'язані із віросповідними суперечностями. Бо ж яким іншим способом можна пояснити позицію РПЦ щодо всієї світової православної спільноти? Внаслідок цього УПЦ МП опинилась перед серйозним історично-суспільним викликом. Внутрішньоцерковна криза тут безпосередньо пов'язана із присутністю прихильників різних геополітичних прагнень: відповідь: «ми поза земною політикою» виявляється некоректною, якщо очевидно, що ця церква може бути знаряддям в руках «єдиновірних братів»-окупантів через свою підпорядкованість їхньому наглядово-ідеологічному апарату, яким є сама РПЦ. Крім того, під час сепаратистського тероризму, який найгостріше проявився у східних областях

Україні, зокрема у Донецькій та Луганській областях, де УПЦ МП є домінуючою, священники цієї церкви часто демонстрували послідовність у своїй належності не християнським цінностям, а політичним ідеологіям: їхні релігійні центри були місцем тимчасового прихистку для проросійських бойовиків, їхні вірні із православними іконками ставали живим щитом для антидержавних воєнізованих угруповань тощо. Яскравим підтвердженням їхнього служіння саме імперській ідеології сусідньої держави, яка обігрує військово-терористичну експансію зокрема й ідеологією з релігійним забарвленням («духовна єдність Русского міра»), є радісна відповідь священника УПЦ МП журналістам у захопленому сепаратистами Слов'янську 30 квітня 2014 р.: настрої піднесені, бо тут скоро буде Росія, а ми є Російською Православною церквою. Очевидно, що не в усіх священнослужителів УПЦ МП політична ідентичність переважає релігійну. Але викрита буттєвими обставинами проблема плутанини тождественностей та зміщення їхніх пріоритетів у бік земних інтересів засвідчує необхідність переосмислення напрямів релігійної функціональності у сучасному світі.

Стосовно ж церков в Україні, то зрозуміло, що перед ними сьогодні стоїть складне завдання - по-новому інтегруватися в оновлене суспільне середовище, що забезпечить їм підтримку своїх вірних, повагу – інших, розуміння з боку представників громадянського суспільства як в Україні, так і за її межами. Цей шлях українських церков багато в чому буде показовим для міжнародної спільноти. Та проблему Церкви й геополітики в Україні ми плануємо висвітлити у нашій наступній книзі.

*Вибірки із книги «Церква і Майдан: хроніка подій та експертна оцінка». (К., 2014).*

## **5.2. Міжконфесійні відносини в реаліях сьогоденної України**

### **5.2a. *Анатолій КОЛОДНИЙ. Московсько-православні України – союзники агресора***

Україна з часу одержання незалежності в 1991 році фактично знаходиться в зоні конфлікту з Росією. Росія не може змиритися з розвалом Союзу, який давав можливість тримати сотні інших етносів у стані колоніального поневолення. При цьому вона вдається до використання легально діючої в Україні Православної Церкви Московського Патріархату у своїй антиукраїнській діяльності. Цій Церкві нині підпорядкована половина офіційно діючих в країні релігійних громад. Своєю політикою підтримки так званого «русского міра» й ідеї повернення до «исторической Руси» ця Церква повністю відповідає лаконічній назві її Президентом Російської Федерації Путіним «Русская Православная Церковь в Украине». За нинішньому стану війни України з Росією, на відміну від інших діючих в Україні Церков і всупереч їм, ця Церква постає практично єдиною конфесією в Україні, яка не засудила російську агресію, в окупованих регіонах (Крим і Донбас) співпрацює із самопроголошеною сепаратистською владою, через яку добивається заборони діяльності на цих територіях всіх інших, окрім московсько-православних, громад. При цьому нехтується українське і міжнародне законодавство про свободу релігійних організацій і толерантність міжконфесійних відносин.

### **5.2б. *Маар'яна ТАТАРЧУК. Релігійні меншини на конфліктних територіях країни***

В часи воєнного конфлікту України з Росією питання про порушення права на свободу діяльності релігійних організацій на окупованих територіях займає не останнє місце. Після здійсненої Росією анексії Криму і утворення нею на Сході України сепаратистських республік релігійні меншини, діючі в цих українських регіонах, а саме Православні Церкви Київського Патріархату й Автокефальна, Греко-Католицька і Римо-Католицька, спільноти протестантських Церков і нових релігійних течій, зазнали або повної заборони на діяльність, або переслідувань, їх віряни зазнають затримань, побоїв, а то й вбивств. Політика

нетерпимості до інакочерговців і сприйняття як законних лише московсько-православних організацій, змусила представників багатьох конфесійних меншин залишити названі території або ж згорнути свою відкриту релігійну діяльність. При цьому має місце повна зневага самопроголошеною владою регіонів положень як українського, так і міжнародного законодавства, впровадження політики нетерпимості до всіх конфесійних меншин, окрім спільнот Московського Патріархату. Для новоз'явлених властей Криму і Донбасу не існують ні Загальна декларація з прав людини ООН, ні Декларація ООН про права осіб, які належать до національних, етнічних або релігійних меншин, ні Європейська конвенція з прав людини та ін. А між тим, згідно цих документів, в разі їх практичної реалізації буде гарантована політична та соціальна стабільність регіонів, у яких проживають віряни і спільноти різних конфесій, забезпечене право на свободу віросповідань.

### 5.3. ЦЕНТР РОЗУМКОВА. Релігія і Церква в українському суспільстві: конфесійний розподіл

Результати дослідження, проведеного соціологічною службою Центру Разумкова 25-30 березня 2016 року в усіх регіонах України (за винятком Криму та окупованих територій Донецької та Луганської областей). Опитано 2018 респондентів віком від 18 років. Відповіді давалися на питання залежно від конфесійної належності респондентів. Цифровий матеріал взято із інформаційного матеріалу Центру Разумкова «Релігія, Церква, суспільство і держава: два роки після Майдану» (К., 2016).

#### Чи довіряєте Ви Церкві?

	УПЦ (МП)	УПЦ-КП	Інші православні	УГКЦ	Просто християни	Інші конфесії	Не відносять себе до жодної релігії
Довіряю	65,5	70,8	57,6	91,6	51,4	72,0	21,5
Не довіряю	22,0	23,0	27,4	4,6	29,2	11,8	59,1
Важко відповісти	12,5	6,2	15,0	3,8	19,4	16,1	19,4

#### Скажіть, будь ласка, наскільки важливою для Вас є політика?

	УПЦ (МП)	УПЦ-КП	Інші православні	УГКЦ	Просто християни	Інші конфесії	Не відносять себе до жодної релігії
Дуже важливою	3,6	9,5	3,3	8,5	3,5	3,2	3,9
Скоріше, Важливою	19,1	20,4	20,4	36,9	26,8	18,3	22,4
Скоріше, не важливою	42,2	43,0	40,1	43,1	44,4	38,7	42,6
Зовсім не важливою	34,0	23,2	31,5	8,5	19,7	36,6	26,3
Важко Відповісти	1,0	4,0	4,7	3,1	5,6	3,2	4,8

## Скажіть, будь ласка, наскільки важливою для Вас є релігія?

	УПЦ (мп)	УПЦ- КП	Інші православні	УГКЦ	Просто християни	Інші конфесії	Не відносять себе до жодної релігії
Дуже важливою	32,7	28,7	12,6	55,4	10,4	60,2	3,0
Скоріше, важливою	43,9	39,8	38,3	36,9	31,9	21,5	14,9
Скоріше важливою	не 17,5	24,0	29,2	5,4	41,7	9,7	39,5
Зовсім важливою	не 1,7	3,4	12,5	0,8	4,9	7,5	33,4
Важко відповісти	4,3	4,2	7,4	1,5	11,1	1,1	9,1

## Скажіть, будь ласка, наскільки важливою для Вас є віра у надприродну, вищу силу?

	УПЦ (мп)	УПЦ- КП	Інші православні	УГКЦ	Просто християни	Інші конфесії	Не відносять себе до жодної релігії
Дуже важливою	14,2	15,5	6,6	13,1	2,1	28,3	5,5
Скоріше важливою	21,9	18,7	16,8	33,8	13,9	13,0	10,6
Скоріше важливою	не 24,5	33,9	27,9	21,5	48,6	22,8	27,0
Зовсім важливою	не 25,5	22,2	34,7	21,5	24,3	17,4	46,1
Важко відповісти	13,9	9,7	14,0	10,0	11,1	18,5	10,9

## Скажіть, будь ласка, наскільки важливим для Вас є взаємопорозуміння з іншими людьми?

	УПЦ (МП)	УПЦ- КП	Інші православні	УГКЦ	Просто християни	Інші конфесії	Не відносять себе до жодної релігії
Дуже Важливим	58,1	60,6	60,9	58,5	45,1	62,4	43,6
Скоріше важливим	39,9	36,2	36,6	40,0	46,5	34,4	47,0
Скоріше важливим	не 1,3	2,6	1,0	0,0	7,6	2,2	6,4
Зовсім важливим	не 0,0	0,2	0,2	0,0	0,0	0,0	0,0
Важко відповісти	0,7	0,4	1,4	1,5	0,7	1,1	3,0

**Скажіть, будь ласка, наскільки важливою для Вас є громадська активність?**

	УПЦ (мп)	УПЦ- КП	Інші православні	УГКЦ	Просто християни	Інші конфесії	Не відносять себе до жодної релігії
Дуже важливою	18,8	22,0	17,3	13,1	9,7	18,5	14,3
Скоріше важливою	26,6	36,9	30,0	52,3	33,3	28,3	34,7
Скоріше важливою не	31,6	28,0	32,7	24,6	41,0	34,8	25,8
Зовсім важливою не	18,1	9,9	12,5	0,0	6,9	13,0	15,8
Важко відповісти	4,9	3,2	7,4	10,0	9,0	5,4	9,4

**З яким з наведених нижче тверджень Ви найбільше згодні?**

	УПЦ (мп)	УПЦ- КП	Інші Православні	УГКЦ	Просто Християни	Інші конфесії	Не відносять себе до жодної релігії
Віруюча людина повинна обов'язково сповідувати ту чи іншу релігію	44,9	36,0	13,6	57,7	7,6	68,8	8,2
Людина може бути просто віруючою і не сповідувати якоїсь конкретної релігії	50,2	58,0	76,8	38,5	85,4	26,9	71,5
Важко відповісти	5,0	5,9	9,6	3,8	6,9	4,3	20,3

**Чи виховувалися Ви вдома у релігійному дусі?**

	УПЦ (МП)	УПЦ- КП	Інші православні	УГКЦ	Просто Християни	Інші конфесії	Не відносять себе до жодної релігії
Так	56,6	47,0	25,7	90,8	22,4	69,6	1,5
Ні	37,8	49,0	69,3	6,9	73,4	27,2	94,5
Важко відповісти	5,6	4,0	5,1	2,3	4,2	3,3	3,9

**Чи відвідуєте Ви релігійні служби, зібрання, служіння?**

	УПЦ (мп)	УПЦ- КП	Інші православні	УГКЦ	Просто християни	Інші конфесії	Не відносять себе до жодної релігії
Так	78,3	73,9	53,7	96,2	45,8	75,3	7,9
Ні	21,4	25,7	45,5	3,8	54,2	23,7	91,5
Не відповіли	0,3	0,4	0,8	0,0	0,0	1,1	0,6

**Як часто Ви відвідуєте релігійні служби, зібрання, служіння?\***

	% тих, хто відвідує служби					
	УПЦ (мп)	УПЦ- КП	Інші Православні	УГКЦ	Просто християни	Інші конфесії
Частіше ніж раз на тиждень	2,9	3,2	0,4	7,1	0,0	28,6
Раз на тиждень	14,3	15,5	11,6	42,1	7,6	38,6
Раз на місяць	16,4	19,3	12,0	29,4	18,2	8,6
На релігійні свята	57,1	54,4	61,2	17,5	72,7	14,3
Раз на рік	7,1	5,9	7,2	2,4	1,5	8,6
Рідше, ніж раз на рік	1,7	1,3	4,7	0,0	0,0	0,0
Ніколи, майже ніколи	0,0	0,0	0,7	0,0	0,0	0,0
Інше	0,0	0,3	0,4	0,8	0,0	0,0
Важко відповісти / Не відповіли	0,4	0,0	1,8	0,8	0,0	1,4

\* Відповіді на це питання тих, що не відносять себе до жодної релігії, не наведена через малу кількість у цій групі опитаних тих, хто відвідує релігійні служби

**Незалежно від того, відвідуєте Ви церкву чи ні, ким Ви себе вважаєте?**

	УПЦ (МП)	УПЦ- КП	Інші православні	УГКЦ	Просто Християни	Інші конфесії	Не відносять себе до жодної релігії
Віруючим	88,1	88,5	74,1	96,9	55,2	89,2	11,8
Тим, хто вагається між вірою і невір'ям	5,9	7,1	12,5	3,1	20,3	3,2	14,5
Невіруючим	1,0	0,4	3,5	0,0	4,2	1,1	29,4
Переконалим Атеїстом	0,7	0,2	0,6	0,0	0,0	4,3	13,6
Мені все це байдуже	2,3	1,8	5,8	0,0	10,5	0,0	25,5
Важко відповісти	2,0	2,0	3,5	0,0	9,8	2,2	5,2

**Оцінюючи роль релігії в житті суспільства, скажіть будь ласка, чи згодні Ви з твердженням, що релігія не впливає на життя суспільства?**

	УПЦ (мп)	УПЦ- КП	Інші православні	УГКЦ	Просто християни	Інші конфесії	Не відносять себе до жодної релігії
Згоден	21,8	19,2	24,7	6,9	20,3	26,9	35,5
Не згоден	72,6	75,2	59,1	90,8	74,1	61,3	47,0
Не маю уявлення	5,6	5,4	16,1	2,3	5,6	9,7	17,6
Не відповіли	0,0	0,2	0,0	0,0	0,0	2,2	0,0

**Оцінюючи роль релігії в житті суспільства, скажіть будь ласка, чи згодні Ви з твердженням, що релігія є одним із чинників демократичного суспільства?**

	УПЦ (мп)	УПЦ- КП	Інші православні	УГКЦ	Просто християни	Інші конфесії	Не відносять себе до жодної релігії
Згоден	62,4	66,1	50,6	86,2	52,8	50,5	26,7
Не згоден	18,8	17,3	21,4	8,5	25,7	18,3	40,3
Не маю уявлення	18,8	16,3	28,0	5,4	21,5	29,0	33,0
Не відповіли	0,0	0,4	0,0	0,0	0,0	2,2	0,0

**Оцінюючи роль релігії в житті суспільства, скажіть будь ласка, чи згодні Ви з твердженням, що релігія є елементом політичного життя?**

	УПЦ (МП)	УПЦ- КП	Інші православні	УГКЦ	Просто християни	Інші конфесії	Не відносять себе до жодної релігії
Згоден	50,0	53,0	48,7	54,6	54,9	39,1	48,0
Не згоден	37,7	32,3	29,4	33,1	29,2	43,5	27,1
Не маю уявлення	11,9	13,7	21,1	12,3	13,9	15,2	24,0
Не відповіли	0,3	1,0	0,8	0,0	2,1	2,2	0,9

**Оцінюючи роль релігії в житті суспільства, скажіть будь ласка, чи згодні Ви з твердженням, що релігійні діячі стоять осторонь таких соціальних проблем сучасності, як запобігання вагітності, аборт, СНІД, сексуальне виховання тощо?**

	УПЦ (мп)	УПЦ- КП	Інші православні	УГКЦ	Просто християни	Інші конфесії	Не відносять себе до жодної релігії
Згоден	38,8	32,1	35,5	16,8	32,6	23,7	40,9
Не згоден	46,7	54,1	30,3	74,8	51,4	59,1	31,5
Не маю уявлення	14,1	13,7	33,8	8,4	16,0	16,1	27,6
Не відповіли	0,3	0,2	0,4	0,0	0,0	1,1	0,0

**Оцінюючи роль релігії в житті суспільства, скажіть будь ласка, чи згодні Ви з твердженням, що релігійні діячі повинні ставати на захист найбільш вразливих громадян, в разі прийняття владою рішень, які знижують життєвий рівень населення?**

	УПЦ (мп)	УПЦ- КП	Інші православні	УГКЦ	Просто християни	Інші конфесії	Не відносять себе до жодної релігії
Згоден	83,5	85,5	74,5	91,6	84,6	76,3	69,7
Не згоден	10,9	9,1	9,6	3,1	9,1	9,7	10,0
Не маю уявлення	5,6	5,2	15,8	5,3	6,3	12,9	20,3
Не відповіли	0,0	0,2	0,2	0,0	0,0	1,1	0,0

**Оцінюючи роль релігії в житті суспільства, скажіть будь ласка, чи згодні Ви з твердженням, що релігія є одним із важливих засобів відродження національної самосвідомості і культури?**

	УПЦ (МП)	УПЦ-КП	Інші православні	УГКЦ	Просто християни	Інші конфесії	Не відносять себе до жодної релігії
Згоден	74,3	79,4	60,3	94,7	65,3	72,8	27,4
Не згоден	13,2	9,7	14,4	3,1	18,8	10,9	38,0
Не маю уявлення	12,5	10,7	25,3	2,3	16,0	15,2	34,7
Не відповіли	0,0	0,2	0,0	0,0	0,0	1,1	0,0

**Оцінюючи роль релігії в житті суспільства, скажіть будь ласка, чи згодні Ви з твердженням, що релігія підвищує моральність і духовність людей?**

	УПЦ (МП)	УПЦ-КП	Інші православні	УГКЦ	Просто християни	Інші конфесії	Не відносять себе до жодної релігії
Згоден	87,8	84,3	71,6	95,4	66,7	80,4	38,2
Не згоден	6,3	8,9	8,6	3,1	16,0	6,5	31,8
Не маю уявлення	5,9	6,2	19,6	1,5	17,4	10,9	30,0
Не відповіли	0,0	0,6	0,2	0,0	0,0	2,2	0,0

**Оцінюючи роль релігії в житті суспільства, скажіть будь ласка, чи згодні Ви з твердженням, що релігія робить людей неактивними, байдужими до того, що відбувається у суспільстві?**

	УПЦ (МП)	УПЦ-КП	Інші православні	УГКЦ	Просто християни	Інші конфесії	Не відносять себе до жодної релігії
Згоден	9,6	13,1	13,4	3,8	13,3	7,5	33,0
Не згоден	79,2	75,4	63,0	93,1	69,9	75,3	35,2
Не маю уявлення	10,9	10,7	23,5	3,1	16,8	16,1	31,2
Не відповіли	0,3	0,8	0,0	0,0	0,0	1,1	0,6

**Оцінюючи роль релігії в житті суспільства, скажіть будь ласка, чи згодні Ви з твердженням, що релігія шкідлива, оскільки роз'єднує людей на різні конфесії?**

	УПЦ (МП)	УПЦ-КП	Інші православні	УГКЦ	Просто християни	Інші конфесії	Не відносять себе до жодної релігії
Згоден	8,9	12,1	14,6	0,8	18,8	10,9	40,5
Не згоден	78,5	72,9	59,8	95,4	65,3	72,8	32,3
Не маю уявлення	12,2	14,5	25,5	3,8	16,0	15,2	27,2
Не відповіли	0,3	0,6	0,0	0,0	0,0	1,1	0,0



Оцінюючи роль релігії в житті суспільства, скажіть будь ласка, чи згодні Ви з твердженням, що релігія відмирає і у майбутньому зникне зовсім?

	УПЦ (мп)	УПЦ- КП	Інші православні	УГКЦ	Просто християни	Інші конфесії	Не відносять себе до жодної релігії
Згоден	9,5	9,1	11,1	9,2	14,6	9,7	27,6
Не згоден	83,2	77,8	61,2	86,2	67,4	76,3	40,0
Не маю уявлення	7,2	12,7	27,3	4,6	17,4	12,9	32,4
Не відповіли	0,0	0,4	0,4	0,0	0,7	1,1	0,0

Оцінюючи роль релігії в житті суспільства, скажіть будь ласка, чи згодні Ви з твердженням, що релігія є мало пристосованою до потреб сучасної людини?

	УПЦ (МП)	УПЦ- КП	Інші православні	УГКЦ	Просто християни	Інші конфесії	Не відносять себе до жодної релігії
Згоден	26,0	30,0	36,6	11,5	45,8	17,4	44,8
Не згоден	57,9	57,3	36,0	80,0	39,6	63,0	21,8
Не маю уявлення	16,1	12,1	27,4	8,5	14,6	18,5	32,4
Не відповіли	0,0	0,6	0,0	0,0	0,0	1,1	0,9

Оцінюючи роль релігії в житті суспільства, скажіть будь ласка, чи згодні Ви з твердженням, що релігійні організації беруть слабку участь в соціальній роботі: допомога нужденним, інвалідам, хворим, літнім тощо?

	УПЦ (мп)	УПЦ- КП	Інші православні	УГКЦ	Просто християни	Інші конфесії	Не відносять себе до жодної релігії
Згоден	53,1	44,8	49,6	25,2	56,3	28,0	50,3
Не згоден	33,3	40,6	22,4	66,4	22,2	50,5	16,4
Не маю уявлення	13,5	14,3	28,0	8,4	21,5	20,4	33,0
Не відповіли	0,0	0,4	0,0	0,0	0,0	1,1	0,3

*ДАЛІ У ЗАПИТАННЯХ, КОРИСТУЮЧИСЬ СЛОВОМ "ЦЕРКВА", МАТИМЕМО НА УВАЗІ БУДЬ-ЯКУ РЕЛІГІЙНУ ОРГАНІЗАЦІЮ*

**Яку роль, на Вашу думку, відіграє Церква в сучасному українському суспільстві?  
ОДНА ВІДПОВІДЬ**

	УПЦ (мп)	УПЦ- КП	Інші православні	УГКЦ	Просто християни	Інші конфесії	Не відносять себе до жодної релігії
Церква відіграє позитивну роль	57,4	65,9	32,7	89,2	39,6	54,3	9,7

Церква не відіграє помітної ролі	26,1	21,2	42,2	8,5	39,6	18,5	45,2
Церква відіграє негативну роль	2,6	1,6	4,3	0,8	5,6	8,7	20,9
Інше	5,3	2,0	3,1	0,8	4,2	5,4	1,2
Важко відповісти	8,6	9,3	17,7	0,8	11,1	13,0	23,0

**На Вашу думку, чи повинна церква, релігія бути національно зорієнтованою?**

	УПЦ (МП)	УПЦ-КП	Інші православні	УГКЦ	Просто християни	Інші конфесії	Не відносять себе до жодної релігії
Так	33,7	50,2	28,6	57,3	32,6	31,2	14,2
Ні	48,5	28,8	42,4	29,8	40,3	36,6	55,2
Важко відповісти	17,8	21,0	29,0	13,0	27,1	32,3	30,6

**Як Ви ставитесь до наведених нижче релігій та релігійних течій - Православ'я?**

	УПЦ (мп)	УПЦ-КП	Інші православні	УГКЦ	Просто Християни	Інші конфесії	Не відносять себе до жодної релігії
Позитивно	95,0	96,0	88,7	77,7	78,3	44,1	29,9
Байдуже	2,6	3,0	7,2	12,3	13,3	24,7	52,0
Негативно	0,0	0,0	0,2	0,8	0,7	9,7	4,2
Не замислювався /лась над цим	1,3	1,0	3,3	9,2	6,3	21,5	13,9
Нічого не чув про таку релігію (течію)	0,0	0,0	0,4	0,0	0,0	0,0	0,0
Не відповіли	1,0	0,0	0,2	0,0	1,4	0,0	0,0

**Як Ви ставитесь до наведених нижче релігій та релігійних течій - Греко-католицизм?**

	УПЦ (мп)	УПЦ- КП	Інші православні	УГКЦ	Просто Християни	Інші конфесії	Не відносять себе до жодної релігії
Позитивно	38,5	62,1	37,9	97,7	46,2	47,8	14,8
Байдуже	41,8	29,2	40,4	0,8	31,7	22,8	61,5
Негативно	4,6	1,2	1,4	0,0	1,4	7,6	3,9
Не замислювався /лась над цим	14,5	7,1	18,8	1,5	15,9	21,7	19,4
Нічого не чув про таку релігію (течію)	0,7	0,4	1,2	0,0	3,4	0,0	0,3
Не відповіли	0,0	0,0	0,4	0,0	1,4	0,0	0,0

**Як Ви ставитесь до наведених нижче релігій та релігійних течій - Римо-католицизм?**

	УПЦ (мп)	УПЦ- КП	Інші православні	УГКЦ	Просто Християни	Інші конфесії	Не відносять себе до жодної релігії
Позитивно	35,3	57,2	34,1	69,2	40,6	48,9	12,5
Байдуже	43,2	30,9	43,3	18,5	35,7	20,7	59,9
Негативно	5,0	1,4	2,1	0,8	2,1	8,7	6,1
Не замислювався /лась над цим	15,2	9,9	18,9	11,5	16,8	21,7	19,5
Нічого не чув про таку релігію (течію)	1,0	0,4	1,2	0,0	3,5	0,0	2,1
Не відповіли	0,3	0,2	0,4	0,0	1,4	0,0	0,0

**Як Ви ставитесь до наведених нижче релігій та релігійних течій - Протестантизм?**

	УПЦ (мп)	УПЦ- КП	Інші православні	УГКЦ	Просто Християни	Інші конфесії	Не відносять себе до жодної релігії
Позитивно	16,2	24,8	17,3	21,5	20,8	49,5	8,5
Байдуже	42,6	42,4	43,6	46,2	38,9	21,5	56,7
Негативно	17,8	13,9	10,7	14,6	5,6	11,8	10,3
Не замислювався /лась над цим	21,5	16,8	23,5	17,7	25,7	17,2	19,1
Нічого не чув про таку релігію (течію)	1,7	1,8	4,7	0,0	6,3	0,0	5,5
Не відповіли	0,3	0,4	0,2	0,0	2,8	0,0	0,0

**Як Ви ставитесь до наведених нижче релігій та релігійних течій - Іслам?**

	УПЦ (мп)	УПЦ- КП	Інші православні	УГКЦ	Просто Християни	Інші конфесії	Не відносять себе до жодної релігії
Позитивно	18,8	20,4	15,8	10,0	9,0	37,0	7,6
Байдуже	42,1	42,0	39,1	50,8	35,2	17,4	49,2
Негативно	18,4	18,6	19,1	15,4	29,0	28,3	19,5
Не замислювався /лась над цим	19,7	17,4	22,8	22,3	23,4	16,3	21,3
Нічого не чув про таку релігію (течію)	0,7	1,2	2,9	1,5	2,1	1,1	2,4
Не відповіли	0,3	0,4	0,4	0,0	1,4	0,0	0,0

**Як Ви ставитесь до наведених нижче релігій та релігійних течій - Іудаїзм?**

	УПЦ (мп)	УПЦ- КП	Інші православні	УГКЦ	Просто Християни	Інші Конфесії	Не відносять себе до жодної релігії
Позитивно	16,2	20,0	15,6	10,0	9,7	19,4	7,0
Байдуже	46,9	44,0	43,8	54,6	46,5	30,1	51,7
Негативно	12,5	15,3	9,5	9,2	11,8	21,5	12,5
Не замислювався /лась над цим	21,8	18,7	27,2	25,4	25,0	26,9	23,4
Нічого не чув про таку релігію (течію)	1,7	1,6	3,3	0,8	3,5	1,1	5,5
Не відповіли	1,0	0,4	0,6	0,0	3,5	1,1	0,0

**Як Ви ставитесь до наведених нижче релігій та релігійних течій - Євангелічні та Харизматичні церкви?**

	УПЦ (мп)	УПЦ- КП	Інші православні	УГКЦ	Просто Християни	Інші Конфесії	Не відносять себе до жодної релігії
Позитивно	12,8	19,0	10,3	6,2	11,9	33,7	4,2
Байдуже	36,8	33,5	39,1	43,1	38,5	19,6	49,7
Негативно	26,0	22,6	17,5	23,8	14,0	21,7	17,9
Не замислювався /лась над цим	19,7	19,0	23,7	24,6	25,2	21,7	18,8
Нічого не чув про таку релігію (течію)	4,3	5,7	8,8	2,3	9,1	2,2	9,4
Не відповіли	0,3	0,2	0,6	0,0	1,4	1,1	0,0

**Як Ви ставитеся до наведених нижче релігій та релігійних течій - Східні релігії та духовні практики (буддизм, йога та ін.)?**

	УПЦ (мп)	УПЦ- КП	Інші православні	УГКЦ	Просто Християни	Інші конфесії	Не відносять себе до жодної релігії
Позитивно	16,8	22,2	17,7	10,8	20,1	22,6	10,3
Байдуже	39,9	42,0	44,9	43,1	40,3	29,0	52,9
Негативно	15,5	11,7	4,9	10,8	4,9	18,3	6,6
Не замислювався /лась над цим	24,4	20,4	27,2	32,3	29,2	30,1	23,9
Нічого не чув про таку релігію (течію)	3,0	3,4	4,7	1,5	4,2	0,0	6,3
Не відповіли	0,3	0,4	0,6	1,5	1,4	0,0	0,0

**Як з наведених нижче тверджень найбільше відповідає Вашим переконанням:**

	УПЦ (мп)	УПЦ- КП	Інші Православні	УГКЦ	Просто Християни	Інші конфесії	Не відносять себе до жодної релігії
Істинною є лише та релігія, яку я сповідаю	20,8	10,9	4,3	3,1	7,6	23,7	3,3
Право на існування мають лише традиційні для нашої країни релігії	11,9	15,4	8,8	12,2	11,8	7,5	10,3
Всі релігії мають право на існування, як різні шляхи до Бога	26,1	33,7	29,6	24,4	16,7	21,5	28,2
Будь-яка релігія, яка проголошує ідеали добра, любові, милосердя і не загрожує існуванню іншої людини, має право на існування	40,9	38,6	55,8	59,5	59,7	39,8	44,5
Інше	0,3	1,2	1,2	0,8	2,8	7,5	11,8
Не відповіли	0,0	0,2	0,4	0,0	1,4	0,0	1,8

**З якими із перерахованих нижче тверджень Ви згодні - В Україні існує повна свобода совісті і рівність віросповідань перед законом?**

	УПЦ (МП)	УПЦ- КП	Інші православні	УГКЦ	Просто християни	Інші конфесії	Не відносять себе до жодної релігії
Повністю Згоден	35,8	33,3	22,0	50,0	27,8	37,0	20,0
Скоріше, згоден, ніж не згоден	38,1	43,1	42,4	34,6	38,2	32,6	32,1
Скоріше, не згоден, ніж згоден	13,6	11,1	12,5	12,3	15,3	7,6	16,1
Абсолютно не згоден	3,3	3,0	3,1	0,0	1,4	2,2	4,8
Важко відповісти	9,3	9,5	20,0	3,1	17,4	20,7	27,0

**З якими із перерахованих нижче тверджень Ви згодні - Свобода совісті і рівність віросповідань в Україні декларується, але не здійснюється?**

	УПЦ (мп)	УПЦ- КП	Інші православні	УГКЦ	Просто християни	Інші конфесії	Не відносять себе до жодної релігії
Повністю Згоден	10,6	9,7	6,8	3,8	3,5	6,5	10,3
Скоріше, згоден, ніж не згоден	32,1	25,8	26,8	16,0	33,3	28,0	20,6
Скоріше, не згоден, ніж згоден	27,8	33,9	29,9	52,7	30,6	26,9	24,5
Абсолютно не згоден	13,2	12,1	5,6	22,9	7,6	12,9	12,4
Важко відповісти	16,2	18,5	30,9	4,6	25,0	25,8	32,1

**З якими із перерахованих нижче тверджень Ви згодні - Релігійні організації і церкви занадто зловживають наданими їм правами і свободами?**

	УПЦ (МП)	УПЦ- КП	Інші православні	УГКЦ	Просто християни	Інші конфесії	Не відносять себе до жодної релігії
Повністю Згоден	13,9	17,3	16,7	2,3	16,7	15,1	25,5
Скоріше, згоден, ніж не згоден	25,7	26,2	23,7	16,0	25,7	20,4	25,8
Скоріше, не згоден, ніж згоден	30,7	26,2	23,5	49,6	28,5	18,3	12,1
Абсолютно не згоден	11,2	8,5	5,3	14,5	4,2	7,5	6,7

Важко відповісти	18,5	21,8	30,7	17,6	25,0	38,7	30,0
------------------	------	------	------	------	------	------	------

**Якщо Ви не згодні із запровадженням інституту державної церкви в Україні, то чому?  
(% противників запровадження державної церкви)**

	УПЦ (МП)	УПЦ-КП	Інші Православні	УГКЦ	Просто Християни	Інші конфесії	Не відносять себе до жодної релігії
Україна історично є багатоконфесійною країною і надання пріоритету будь-якій церкві викличе лише додаткове напруження в міжцерковних та церковно-державних відносинах	44,1	39,3	40,8	53,1	33,3	32,7	35,6
Це суперечить праву на свободу совісті і призведе до дискримінації віруючих інших церков	41,0	52,6	47,3	40,8	51,4	55,8	47,1
Інше	6,2	3,5	3,8	4,1	12,5	7,7	7,6
Важко відповісти	8,7	4,6	8,0	2,0	2,8	3,8	9,8

**Чи впливає на Ваші політичні переконання позиція релігійної організації, до якої Ви себе відносите?**

	УПЦ (МП)	УПЦ-КП	Інші Православні	УГКЦ	Просто Християни	Інші конфесії	Не відносять себе до жодної релігії
Так, я прислухаюся до тих політичних думок та ідей, що пропагуються в моїй релігійній організації	9,6	5,0	1,2	4,6	2,1	7,5	0,9
На мій політичний вибір частково впливає позиція моєї релігійної організації	4,3	3,6	0,4	6,2	2,1	8,6	0,9

На мої політичні переконання зовсім не впливає позиція моєї релігійної організації	14,0	9,1	7,4	9,2	9,7	8,6	0,9
Політичні питання не піднімаються та не обговорюються в моїй релігійній організації	7,6	7,5	4,5	14,6	2,1	20,4	0,6
Я сам формую свої політичні погляди	29,6	42,4	33,9	40,8	27,6	29,0	20,5
На мої політичні переконання найбільше впливають телебачення, преса тощо	13,3	8,9	10,3	10,0	11,7	9,7	6,0
Інше	0,0	0,0	0,4	0,0	0,0	2,2	0,3
Важко відповісти	3,0	3,6	4,3	6,2	3,4	7,5	4,8
Не відношу себе до жодної релігійної організації	18,6	20,0	37,7	8,5	41,4	6,5	65,0

**Чи згодні Ви з тим, що відокремлення церкви від держави і школи від церкви є необхідною передумовою демократичності держави і забезпечення права особи на свободу совісті?**

	УПЦ (МП)	УПЦ-КП	Інші православні	УГКЦ	Просто християни	Інші конфесії	Не відносять себе до жодної релігії
Так	38,0	40,6	46,3	29,2	37,5	31,2	54,4
Ні	32,0	34,9	19,3	31,5	31,9	35,5	16,4
Важко відповісти	30,0	24,6	34,4	39,2	30,6	33,3	29,2

**Як Ви вважаєте, чому в Україні відбуваються конфлікти між вірними різних Церков? (респондент міг обрати всі слушні варіанти відповіді)**

	УПЦ (МП)	УПЦ-КП	Інші православні	УГКЦ	Просто Християни	Інші конфесії	Не відносять себе до жодної релігії
Тому, що церковні ієрархи жадають влади	24,1	28,3	31,5	29,2	40,3	20,4	38,2



Тому, що істинна Церква повинна довести свою перевагу над іншими	9,2	10,1	6,2	3,1	5,6	8,7	4,5
Конфлікти між Церквами є суто політичними	40,9	27,2	29,2	29,2	29,9	34,4	30,6
Суть конфліктів - у національному питанні	23,8	16,7	17,7	13,1	9,8	12,0	13,3
Конфлікти точаться, головним чином, навколо майна та будівель	29,3	29,3	33,7	33,8	28,5	23,7	37,3
Інше	0,7	1,8	1,4	3,1	1,4	2,2	2,4
Важко відповісти	18,2	13,9	26,7	15,3	12,5	37,6	17,6

### З яким твердженням Ви згодні більшою мірою?

	УПЦ (МП)	УПЦ-КП	Інші Православні	УГКЦ	Просто християни	Інші конфесії	Не відносять себе до жодної релігії
Церква зобов'язана підтримувати державну владу, оскільки немає влади не від Бога	14,2	14,5	1,8	12,3	7,6	8,7	3,3
Церква зобов'язана критикувати владу, оскільки її місія - викривати неправду і зловживання	9,9	9,7	7,0	11,5	7,6	8,7	8,5
Залежно від ситуації Церква повинна підтримувати, або критикувати владу	13,5	16,6	9,3	17,7	13,9	18,5	13,3

Церква не повинна втручатися у відносини між людиною і владою	53,8	51,1	61,9	49,2	58,3	51,1	56,4
Важко відповісти	8,6	8,1	20,0	9,2	12,5	13,0	18,5

### З яким судженням Ви згодні найбільшою мірою?

	УПЦ (МП)	УПЦ-КП	Інші православні	УГКЦ	Просто християни	Інші конфесії	Не відносять себе до жодної релігії
Більшість священнослужителів глибоко моральні й духовні особи	35,5	25,0	10,5	26,9	21,5	35,9	4,5
Більшість священнослужителів думають передовсім про гроші, а не про духовне	12,8	23,6	20,2	10,8	29,9	9,8	40,0
Священнослужителі такі самі, як більшість з нас - з усіма достоїнствами гріхами	43,4	40,0	55,3	54,6	40,3	37,0	41,5
Важко відповісти	8,2	11,5	14,0	7,7	8,3	17,4	13,9

### Чи довіряєте Ви наведеним нижче ієрархам церков - Митрополиту Київському і всієї України Онуфрію?

	УПЦ (мп)	УПЦ-КП	Інші православні	УГКЦ	Просто християни	Інші конфесії	Не відносять себе до жодної релігії
Повністю довіряю	25,2	17,7	8,0	9,2	2,1	2,2	1,5
Скоріше довіряю, ніж ні	25,8	25,2	20,2	27,7	25,2	16,3	4,5
Скоріше не довіряю	8,6	14,3	6,2	10,0	8,4	4,3	13,0
Повністю не довіряю	2,3	8,7	5,4	14,6	7,7	17,4	22,4
Не знаю такого	19,9	14,9	33,8	16,9	27,3	29,3	32,3
Важко відповісти	18,2	19,2	26,4	21,5	29,4	30,4	26,3

**Чи довіряєте Ви наведеним нижче ієрархам церков - Патріарху Київському і всієї Русі-України Філарету?**

	УПЦ (мп)	УПЦ- КП	Інші православні	УГКЦ	Просто християни	Інші конфесії	Не відносять себе до жодної релігії
Повністю Довіряю	13,9	25,7	14,0	22,1	10,4	11,8	1,2
Скоріше довіряю, ніж ні	25,7	30,3	24,3	57,3	29,2	20,4	6,4
Скоріше не довіряю	13,9	11,7	7,0	4,6	13,9	3,2	13,6
Повністю не довіряю	12,9	5,0	2,7	1,5	4,9	12,9	20,3
Не знаю такого	13,9	7,5	25,9	4,6	15,3	20,4	30,9
Важко відповісти	19,8	19,8	26,1	9,9	26,4	31,2	27,6

**Чи довіряєте Ви наведеним нижче ієрархам церков - Верховному Архископу Києво-Галицькому Святославу (Шевчуку)?**

	УПЦ (мп)	УПЦ- КП	Інші православні	УГКЦ	Просто християни	Інші конфесії	Не відносять себе до жодної релігії
Повністю Довіряю	11,8	18,2	7,8	57,3	11,8	9,8	1,2
Скоріше довіряю, ніж ні	17,7	19,0	11,5	26,7	20,1	9,8	7,0
Скоріше не довіряю	9,8	8,1	4,5	2,3	4,2	4,3	11,2
Повністю не довіряю	5,6	5,5	2,7	0,8	3,5	12,0	19,1
Не знаю такого	36,7	26,7	50,0	6,1	31,9	31,5	38,5
Важко відповісти	18,4	22,4	23,5	6,9	28,5	32,6	23,0

**Чи довіряєте Ви наведеним нижче ієрархам церков - Патріарху Московському і всієї Русі Кирилу?**

	УПЦ (МП)	УПЦ- КП	Інші православні	УГКЦ	Просто християни	Інші конфесії	Не відносять себе до жодної релігії
Повністю Довіряю	30,0	4,0	4,7	0,0	2,1	3,3	0,6
Скоріше довіряю, ніж ні	25,4	9,3	12,6	9,2	14,6	7,6	3,6
Скоріше не довіряю	8,9	20,4	13,0	17,7	16,7	19,6	12,7
Повністю не довіряю	8,9	36,5	20,6	60,0	25,7	25,0	28,2
Не знаю такого	8,6	6,9	22,4	3,1	17,4	17,4	29,1
Важко відповісти	18,2	22,8	26,7	10,0	23,6	27,2	25,8

**Чи довіряєте Ви наведеним нижче ієрархам церков - Митрополиту Київському і всієї України Макарію?**

	УПЦ (мп)	УПЦ- КП	Інші православні	УГКЦ	Просто християни	Інші конфесії	Не відносять себе до жодної релігії
Повністю Довіряю	12,8	13,7	8,2	5,4	3,5	3,3	0,6
Скоріше довіряю, ніж ні	17,4	19,4	9,6	33,1	18,1	5,5	5,2
Скоріше не довіряю	9,2	9,1	3,1	6,9	4,9	5,5	9,4
Повністю не довіряю	3,3	4,2	3,1	0,8	2,1	8,8	18,5
Не знаю такого	37,2	28,8	50,1	26,9	43,8	38,5	43,3
Важко відповісти	20,1	24,8	25,9	26,9	27,8	38,5	23,0

**З якою оцінкою ставлення державної влади до Церков в Україні Ви згодні більшою мірою?**

	УПЦ (МП)	УПЦ- КП	Інші Православні	УГКЦ	Просто християни	Інші конфесії	Не відносять себе до жодної релігії
Влада ставиться однаково до всіх релігійних організацій в Україні	24,8	23,4	14,8	26,9	23,1	18,5	12,7
Є Церкви, до яких влада ставиться краще, ніж до інших	28,1	33,3	21,8	31,5	26,6	40,2	22,1
Влада вивіщує одну Церкву на противагу іншим	23,2	11,3	15,4	3,8	8,4	10,9	19,1
Важко відповісти	23,8	32,1	48,1	37,7	42,0	30,4	46,1

**З яким з нижченаведених суджень Ви найбільше згодні?**

	УПЦ (МП)	УПЦ- КП	Інші православні	УГКЦ	Просто християни	Інші конфесії	Не відносять себе до жодної релігії
Українська православна церква має залишатися невід'ємною частиною Руської православної церкви	41,9	4,4	4,9	0,8	6,2	4,3	4,8
Православні України мають згуртуватися навколо Української православної церкви Київського патріархату	14,2	50,8	13,8	21,4	23,4	14,9	13,6
Православні Церкви України повинні об'єднатися в єдину Церкву, домагатиметься незалежності	23,1	25,6	26,5	50,4	24,1	12,8	9,1
Інше	1,3	0,4	2,3	0,0	2,8	10,6	4,5
Мені байдуже	7,9	6,7	28,5	10,7	28,3	37,2	58,8
Важко відповісти	11,6	12,1	24,0	16,8	15,2	20,2	9,1

## З яким з наведених тверджень Ви найбільше згодні?

	УПЦ (МП)	УПЦ- КП	Інші Православні	УГКЦ	Просто Християни	Інші конфесії	Не відносять себе до жодної релігії
Вивчення релігії має обов'язковим предметом в українських школах	20,4	23,2	9,1	40,5	4,2	25,0	1,2
Основи релігійних вчень можуть викладатися в школах тільки факультативно за вибором учнів та/або їхніх батьків	35,9	43,4	31,9	36,6	33,6	22,8	22,1
Релігія не повинна викладатися у загальноосвітніх школах, для цього існують церковні недільні школи	34,9	27,5	44,4	17,6	48,3	41,3	61,8
Важко відповісти	8,9	5,9	14,6	5,3	14,0	10,9	14,8

## Чи потрібні українським Збройним Силам капелани (військові священики)?

	УПЦ (мп)	УПЦ- КП	Інші православні	УГКЦ	Просто християни	Інші конфесії	Не відносять себе до жодної релігії
1. Так	68,1	86,1	66,1	94,7	58,3	73,9	27,3
2. Ні	13,8	7,3	12,5	0,8	16,0	9,8	32,7
3. Важко відповісти	18,1	6,5	21,4	4,6	25,7	16,3	40,0

## Чи є для Вас сьогодні Церква моральним авторитетом?

	УПЦ (МП)	УПЦ- КП	Інші православні	УГКЦ	Просто християни	Інші конфесії	Не відносять себе до жодної релігії
Так	62,4	59,2	32,9	90,8	28,5	77,4	7,3
Ні	22,1	26,1	40,2	3,8	47,9	15,1	77,5
Важко відповісти	15,5	14,7	26,9	5,3	23,6	7,5	15,2

## Розділ шостий. НА ДОПОМОГУ ВИКЛАДАЧЕВІ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

### 6.1. Олег ШЕПЕТЯК. Священні писання юдаїзму

У статті **Шепетьяк О.М.** «Священні Писання юдаїзму» проведений аналіз та стисла систематизація духовної літератури юдаїзму, вивчення шляхів її формування та ролі в єврейському релігійному середовищі, розглянуті писання ТаНаХ, Талмуд, Мішна, Мідраш, Галаха та інші, показані шляхи їх виникнення та роль в релігійному добробку юдаїзму.

**Ключові слова:** юдаїзм, ТаНаХ, Талмуд, Мішна, Мідраш.

The article «**The scriptures of Judaism**» of **Shepetyak O.M.** analyzes and brief systematization of the spiritual literature of Judaism, to study ways of its formation and the role of the Jewish religious environment, considered the scriptures Tanakh, the Talmud, the Mishnah, Midrash, Halacha, and others, the ways of their origin and role in religious operating time of Judaism.

**Key words:** Judaism, Tanakh, the Talmud, the Mishnah, Midrash.

**Актуальність теми.** Немає на Землі народу, який би не втручав свій шлях до Бога і не збудував на його основі багату духовну культуру. Тисячоліттями в різних куточках планети люди записували свій досвід спілкування з Богом, витворюючи томи релігійної літератури. Всі ці здобутки становлять багатство людства, розкриття його духовної сутності та допомагають зрозуміти спадщину предків. Українські землі з давніх-давен заселювалися, окрім українців, й іншими народами, стаючи платформою для формування мультикультурного ареалу. Серед національних менших України особливе місце займають євреї. Єврейська духовна спадщина стала близькою українцям також через прийняття християнства, з яким до нашого народу прийшов Старий Завіт. Вивчення духовної спадщини єврейського народу набуває особливої актуальності сьогодні, коли ідеалом міжнародних відносин стає толерантність та взаєморозуміння.

**Метою дослідження** є аналіз та стисла систематизація духовної літератури юдаїзму, вивчення шляхів її формування та ролі в єврейському релігійному середовищі. Джерельну базу проведеного дослідження складають самі духовні тексти юдаїзму, зокрема ТаНаХ, Талмуд, Мішна, Мідраш та інші, а також їх аналіз у працях Й. Астриюка, Д. Коренса, Й. Нойснера, М. Круппа, Р. Мушар-Андріссе, М.С. Сегалія, І. Рапопорта, Р. Рудінкевіча, Г. Мальтера, Г. Генкеля та інших.

#### ТаНаХ

Своє Священне Писання юдеї з прадавніх часів називали Сефарім (книги). Звідси походить і грецьке слово βιβλία, яке також означає книги. У Середньовіччі євреї почали називати Писання Мірка (читання). Сефарім – це збірка різних текстів, у яких Боже Об'явлення записане людською мовою. До складу юдейського Сефарім увійшли книги, які розділяються на три групи. Першу групу називають Тора (תורה), що означає Закон; Другу – Небіім (נביאים), тобто Пророки; а третю – Кетувім (כתובים), себто Писання. Найпоширеніша назва єврейської Біблії ТаНаХ (תנ"ך). Це є аббревіатура назв трьох груп книг Писання: з назви кожної із них взяті перші букви. Єврейський ТаНаХ відповідає, щоправда з певними змінами, християнському Старому Заповіту.

Тора, або П'ятикнижжя Мойсея, складається з п'яти книг, авторство яких традиційно приписують Мойсеєві. Сьогодні в біблістиці домінує «документарна теорія» авторства Тори, відповідно до якої П'ятикнижжя писалося чотирма групами авторів, а згодом злилося в єдину редакцію. Здогади про цю теорію вперше висловив французький вчений Жан Астрик (104). Згодом її розвинули німці Карл Гайнріх Граф, Юліус Велльгаузен, нідерландець Абрагам Кюнен та інші. На основі співставлення різних частин П'ятикнижжя ці вчені довели, що воно є злиттям декількох традицій: ягвіст (Jahwist) – це група авторів, які в тексті

<sup>104</sup> Astruc J. Conjectures sur les memoires originaux dont il paroît que Moyse s'est servi pour composer le Livre de la Genese: avec des remarques, qui appuient ou qui éclaircissent ces conjectures. – Bruxelles: Fricx, 1753. – 554 p.

використовували ім'я Бога «Ягве» і писали бл. 950 року до РХ; елогіст (Elohist) – це автори, які використовували ім'я Бога «Елогім» та писали бл. 800 року до РХ; девтерономіст (Deuteronomist) – це група авторів VII століття до РХ, які написали Второзаконня; священничий кодекс (Priesterkodex) – це священники, які бл. 550 року до РХ писали ті уривки П'ятикнижжя, які стосуються обов'язків священників. Тексти, укладені чотирма традиціями, були зведені в єдиний текст Тори, в якому виокремилися п'ять книг. В єврейській традиції ці книги називають словами, якими починається текст книги. У християнській традиції їх називають за змістом, який вони розкривають. До Тори входять: Бе-решит (івр.: בְּרֵאשִׁית, На початку, гр.: Γένεσις, лат.: Genesis, укр.: Буття), Шемот (івр.: שְׁמוֹת, Імена, гр.: Ἔξοδος, лат.: Exodus, укр.: Вихід), Ва-їкра (івр.: וַיִּקְרָא, І закликав, гр.: Λευϊτικόν, лат.: Leviticus, укр.: Левіт), Бе-мідбар (івр.: בְּמִדְבָּר, В пустелі, гр.: Αριθμοί, лат.: Numeri, укр.: Числа), Дварім (івр.: דְּבָרִים, Слова, гр.: Δευτερονόμιον, лат.: Deuteronomium, укр.: Второзаконня). В Палестині склалася традиція перерахувати всю Тору під час суботніх синагогальних богослужінь упродовж трьох років. У Вавилоні Тору перерахували за один рік. Поступово вавилонська традиція витіснила палестинську. Тому сьогодні Тору ділять на 54 частини, щоби прочитати протягом одного року.

Книгу Буття (Бе-решит) за змістом можна розділити на дві частини. Перша (глави 1-11) розповідає про створення світу впродовж семи днів, перший гріх людини, Всесвітній потоп, історію спорудження Вавилонської вежі. Друга частина (глави 12-50) розповідає про початок історії єврейського народу та трьох його прародичів Авраама, Ісаака та Якова. Книга Вихід (Шемот) розповідає про перебування єврейського народу в єгипетській неволі та вихід із неї. Основними темами Виходу є народження Мойсея (глави 1-4), десять кар, які були наслані Богом на єгиптян за те, що вони не хотіли відпустити євреїв (глави 5-13), вихід єврейського народу з Єгипту та перехід через Червоне море (глави 13-15), одкровення Бога на горі Синай та дарування людству Закону (глави 19-20), гріх ідолопоклонства євреїв (глави 32-34). У книзі Левіт (Ва-їкра) розглядаються приписи для священнослужителів щодо різних культових особливостей: жертви (глави 1-7), висвячення священнослужителів (глави 8-10), сакральна чистота (глави 11-16), праведність народу Божого в сімейному та суспільному житті (глави 17-20), порядок і чин богослужінь (глави 21-27). Книга Числа (Бе-мідбар) присвячена опису народу, який переходив з Єгипту до Палестини. Книга розпочинається з переліку бозедатних чоловіків, які готувалися до боїв за Обіцяну Землю, та опису порядків у єврейській общині періоду переходу через пустелю. Далі розповідається про шлях євреїв після Синаю (10:11-22:1), деякі культові приписи (глава 15), обов'язки левітів (глава 18), подальший шлях і його труднощі, перехід євреїв до Моаву (глави 22-36). Книга Второзаконня (Дварім, Повторення Закону) присвячена стислому повторенню законодавчих аспектів попередніх частин Тори.

Збірка пророцьких книг (Небіім) умовно поділяється на три групи. Перша – це ранні пророки. Сюди увійшли книги: книга Ісуа Навина (івр.: יְהוֹשֻׁעַ, Єшошуа, лат.: Iosue), яка розповідає про вхід народу Ізраїля до Палестини після смерті Мойсея під проводом Ісуа Навина та перші завоювання Обіцяної Землі; книга Судді (івр.: שופְטִים, Шофтім, лат.: Iudicum) розповідає про епоху Суддів, тобто осілість євреїв у Палестині; Перша і Друга книги Самуїла (івр.: שְׁמוֹנָה, Шмуель, лат.: Samuelis) присвячені пророку Самуїлу, його життю, проповіді та служінню, а також встановленню монархії в Ізраїлі; Перша і Друга книги Царів (івр.: מְלָכִים, Мелахім, лат.: Regum) розповідають про монархію в Ізраїлі та поділ царств. До другої групи (пізні пророки) входять книги пророків Ісаї (івр.: יְשַׁעְיָהוּ, Єшайягу, лат.: Isaías, написана між 733-701 роками), в якій пророк картає народ за гріхи та потішає у зв'язку із майбутнім Вавилонським полонем; Єремії (івр.: יְרֵמְיָהוּ, Ірміягу, лат.: Ieremias, написана бл. 580 року до РХ в Юдеї та Палестині), яка потішає народ у зв'язку з вавилонською навалюю та закликає до покаєння; Єзекиїла (івр.: יְחֶזְקֵאל, Єхезкель, лат.: Ezechielis, написана у Вавилоні бл. 591 року до РХ), в якій вкладаються пророцтва щодо Другого Храму та приходу Месії. Третю групу становлять 12 малих пророків: Осія (івр.: יְהוֹשֻׁעַ, Гошеа, лат.: Osee), який діяв до 745 року до РХ в Самарії; Йоїль (івр.: יוֹאֵל, Йоель, лат.: Ioel), щодо діяння якого вчені розходяться у



поглядах, датуючи його книгу від IX до V століть до РХ; Амос (івр.: אָמוֹס, Амос, лат.: Amos), який діяв бл. 750 року в Північному царстві; Авдія (івр.: אֲבִדְיָהוּ, Овадья, лат.: Abdias), діяльність якого протікала за різними версіями між IX і VI століттями до РХ; Йона (івр.: יוֹנָה, Йона, лат.: Ionas); Міхей (івр.: מִיכָה, Міха, лат.: Michaеas); Наум (івр.: נַחֻם, Нахум, лат.: Nahum), який писав між 663 і 612 роками до РХ; Авакум (івр.: חַבְקֻקַּי, Хавакук, лат.: Habacuc), який писав на межі VII-VI століть; Софонія (івр.: סֻפְרְיָהוּ, Цфанія, лат.: Sophonias), який діяв між 641 і 610 роками; Аггей (івр.: אֶגְגָּי, Хагай, лат.: Aggaeus), який діяв після повернення євреїв із Вавилону; Захарія (івр.: זַכְרְיָהוּ, Зехарья, лат.: Zacharias) зі VI століття до РХ; Малахія (івр.: מְלָאכִי, Малахі, лат.: Malachias), який діяв після Вавилонського полону.

Третя частина ТаНаХу – Кетувим – містить три групи книг. До першої групи належать три поетичні книги: Псалми (תהלים, Тегілім), Притчі (משלי, Мішлей), Книга Йова (יובא, Йов). Друга група включає п'ять свитків, які в синагогальних богослужіннях читаються на різні свята: Пісня Пісень (שיר השירים, Шір А-Шірім), яка читається на Песах, Книга Рут (רות, Рут), яка читається на Шавуот, Плач Єремії (איכה, Ейха), яка читається на Тіша бе-Ав, Проповідник (קהלת, Когелет, Еклезіаст), який читається на Суккот, Книга Естер (אסתר, Асתר), яка читається на Пурім. До третьої групи налужать три історичні книги: Книга Даниїла (דניאל, Дніа), Книга Езри (עזרא, Езра), яка у християнському каноні розділена на Книгу Езри і Книгу Неемії, та Хроніки (דברי הימים, Діврей а-Ямім, Параліпоменон).

### Мішна і Талмуд

Виродовж довгої історії юдаїзму духовна традиція євреїв створила величезний літературний доробок. З плином часу змінювалася культура та життєві обставини євреїв. Питання, поставлені новими життєвими умовами, вимагали чітких релігійних відповідей. Видатні постаті єврейського народу, знавці Священного Писання, створювали коментарі, завданням яких було розтлумачити ТаНаХ в умовах нових викликів і обставин. Як наслідок, з'явилася низка писань, які, хоч і не вважаються виразниками Божого Одкровення, однак склали основу релігійної культури юдеїв. Першим із таких текстів є Мішна (105). Назва твору походить від єврейського מִשְׁנָה – повторювати. Мішна наводить численні детальні пояснення різних аспектів релігійного життя юдеїв. Її джерелом є традиційне розрізнення між письмовою та усною Торою. Юдеї вважали, що Мойсей, отримавши на горі Синай Одкровення, не все із нього записав у письмовій Торі, а частину отриманих знань передав усно провідникам народу. Це вчення, яке передавалося з покоління в покоління, називають усною Торою. Сучасне біблізнавство доводить, що Закон Мойсея певний час передавався усно, і лише згодом був записаний. Ці результати дослідження Біблії підсилюють переконання в існуванні усної Тори. Серед духовних лідерів єврейського народу і справді існувала довга усна традиція коментування записаної Тори. Однак довгий час тлумачення Тори залишалися усними. Існувало наче табу на записування цих текстів. Вірогідно, що таке табу обумовлювалося небажанням створювати поряд із ТаНаХом інші релігійні тексти. Однак у II столітті ці усні тлумачення отримали письмову форму<sup>106</sup>. Сьогодні неможливо достеменно ствердити, що саме стало причиною, яка спонукала єврейських рабинів записати тлумачення Тори та створити Мішну. Втім найвірогідніше, що головним поштовхом для цього стало виникнення Нового Завіту християн<sup>107</sup>. Формування Мішни – це тривалий процес жвавих богословських дискусій. Після відновлення Єрусалимського Храму в Палестині сформувалася низка богословських шкіл, між якими точилися гості диспути. Деякі із них відкидали усну традицію та залишалися вірними лише Торі, інші – приймали усне передання. Мудреців цих шкіл називали танаїм, що означає – учителі (в однині: тана). Саме

<sup>105</sup> Correns D. Die Mischna ins Deutsche übertragen, mit einer Einleitung und Anmerkungen. Das grundlegende enzyklopädische Regelwerk rabbinischer Tradition. – Wiesbaden: Marix Verlag, 2005. – XXIV+1000 S.; Neusner J. The Mishnah: a new translation. – New Haven: Yale Univ. Press, 1988. – XLV+1162 p.

<sup>106</sup> Krupp M. Einführung in die Mischna. – Verlag der Weltreligionen, 2007. – S. 2.

<sup>107</sup> Musaph-Andriess R.C. Von der Tora bis zur Kabbala: Eine kurze Einführung in die religiösen Schriften des Judentums. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986. – S. 28.

заслугою танаїм було накопичення багатого матеріалу, який згодом ліг в основу Мішни. Поряд із танаїм високою повагою в єврейському суспільстві користувалися соферім – переписувачі Тори, які часто давали власні коментарі до канонічного тексту. Оскільки євреї після Вавилонської неволі не мали власної незалежності, за виключенням майже столітнього періоду після Макавейських воєн, то серед них не могла сформуватися політична еліта. Її заміняли духовні лідери народу, які були водночас найвищими інтелектуалами, знавцями Священного Писання та моральними авторитетами. Для кращого провodu народу ці мудреці об'єдналися в найвищий орган духовної влади, який об'єднував у собі представників різних напрямів тогочасного юдаїзму, священників Єрусалимського Храму, які були садукеями, фарисеї та книжників (соферім) – Синедрион. Він став найвищою інстанцією, до компетенції якої належала кодифікація канону ТаНаХу те рецензування коментарів, зокрема Мішни.

Кожна школа юдаїзму формувала власні коментарі до Тори, власну мішну. Найвідомішими стали мішна рабі Акібі (бл. 50-135) та мішна його учня рабі Меїа (110-175). Кінцеву редакцію коментаторського матеріалу здійснив рабі Єгуда га-Насі (135-217). Саме з-під його пера вийшов текст, який сьогодні називають Мішною. У вавилонському Талмуді цей текст, на відміну від усіх інших мішн, зветься Мішнатену (наша Мішна). Мішна написана єврейською мовою, однак з численними арамейськими, грецькими та латинськими домішками<sup>108</sup>. Мішна складається з шести частин (седер)<sup>109</sup>, кожна із них поділяється на трактати, трактати – на глави, а глави – на параграфи. Всього Мішна містить 4187 параграфів. Перша частина Мішни – Цераїм (все, що насичує) – містить приписи про ведення сільського господарства та про пожертви бідним, священникам і левітам. Друга частина – Моед (час, коли щось відбувається) – це приписи про свята та особливі дні в році. Третя частина – Нашім (жінки) – наводить приписи щодо укладення подружжя, сімейного життя та розлучення. У четвертій частині – Несікім (шкоди) – йдеться про злочини і покарання. П'ята частина – Кошадім (святі речі) – йдеться про жертвоприношення і храмові служіння. У шостій частині – Тегарот (чистота) – йдеться про приписи щодо ритуальної чистоти.

Поряд із Мішною сформувалася ще одна збірка коментарів і приписів щодо релігійного життя – Тосефта (תוספתא – доповнення). Вірогідно, що остаточна редакція Тосефти належить рабі Нешемії, учню рабі Акібі. Тосефта за змістом близька до Мішни, а деякі уривки обох текстів тотожні. Це означає, що Мішна і Тосефта формували в одній традиції – коментування Тори і формування приписів релігійного життя. До цієї ж традиції належить і Бараїта (בראיתא – те, що залишилися назовні). Це – збірка окремих висловлювань, які не увійшли до Мішни, однак виникли у процесі формування різних мішн. Багато висловлювань Бараїти згодом увійшли в Талмуд.

Як тільки Мішна сформувалася у сталій записаний текст, вона стала предметом подальших дискусій. Життєва ситуація постійно змінювалася. Як Тора потребувала коментарів і пояснень, котрі згодом сформувалися в Мішну, так і Мішна з часом стала занадто складною і її правильне розуміння вимагало пояснень. Як правильно розуміти і виконувати приписи Мішни? – це питання турбувало рабінів після II століття. Оскільки різні рабіністичні школи трактували Мішну по-різному, серед них виникали жваві дискусії. Традиція зберегла ці дискусії на письмі. Так сформувався текст Гемара (גמרא – навчання, вчення) – коментарі на Мішну. Гемара є колективною працею багатьох поколінь єврейських мудреців. Якщо авторів і редакторів Мішни називали танаїм, то укладачів Гемари прийнято називати амораїм, від אמוראי, що означає «той, хто говорить» (в однині: амора). Вони діяли після завершення кінцевої редакції Мішни, тобто з III століття, до завершення формування єрусалимського і вавилонського Талмудів (IV-V століття).

<sup>108</sup> Segal M.S. A grammar of Mishnaic Hebrew. – Oxford: Clarendon Press, 1927. – XLIII+248 p.; Yalon H. Introduction to the vocalization of the Mishna. – אנכרתות, 1964. – 235 p.; Rosik M, Rapoport I. Wprowadzenie do literatury i egzegezy żydowskiej okresu biblijnego i rabinicznego. – Wrocław: TUM Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 2009. – 318 S.

<sup>109</sup> Albeck Ch. Einführung in die Mischna. / Aus dem Hebräischen übersetzt: Tamar und Pessach Galewski. – De Gruyter, 1971. – S. 184.

Поступово Мішна і Гемара злилися в єдиний текст, який отримав назву Талмуд. Іншими словами: Талмуд – це Мішна і коментарі до неї. Сьогодні Талмуд належить до текстів, знання яких необхідне кожному ортодоксальному юдею. Він викладається в ізраїльських школах і йому належить найвища пошана після ТаНаХу. Юдейська традиція сформувала два Талмуди: єрусалимський (або палестинський) і вавилонський. Єрусалимський Талмуд написаний єврейською та західно-арамейською мовами та містить багато грецьких слів. В Палестині після зруйнування Храму римлянами діяли чотири основні богословські школи юдаїзму: в Тиберії, в Цезарії, в Луді та в Сепфорісі. Усі вони були закриті римською владою в період між серединою III та серединою IV століть. Їх закриття спричинили побоювання, що традиція, носіями якої були мудреці цих шкіл загубиться. Саме цей острах став причиною формування Єрусалимського Талмуду і зведення у ньому матеріалу Мішни та Гемари. Над редакцією Талмуду працювали вчені, які були вихідцями з цих шкіл. Автором кінцевої редакції Єрусалимського Талмуду прийнято вважати рабі Йозе бар Абін. Отож, Єрусалимський Талмуд в сучасній формі з'явився на межі IV-V століть. Вперше Єрусалимський Талмуд видрукували у Венеції в 1523 році.

У місті Сура в 219 році абба Арека заснував школу, яку очолював до своєї смерті у 347 році. В 375-424 роках в цій школі діяв рабі Аші, внесок якого у формування Талмуду вважається найвагомимим. У місті Негардеа мудрець Самуїл заснував власну школу, яку очолював до смерті у 254 році. Ця школа була перенесена до міста Пумбадіта після того, як у 259 році Негардеа була зруйнована. Арека і Самуїл були учнями рабі Йгуди га-Насі, останнього редактора Мішни. Формування Вавилонського Талмуду є заслугою саме цих двох шкіл. Процес його укладання завершився на межі V-VI століть; він написаний єврейською і східно-арамейською мовами та містить перські слова. Перше друковане видання Вавилонського Талмуду з'явилося в Сонкіно (поблизу Мілану) в 1484 році. Тексти обох Талмудів перегукуються. Однак Вавилонський Талмуд більший за обсягом, аніж Єрусалимський. Обидва Талмуди містять Мішну, проте Єрусалимський Талмуд, на відміну від Вавилонського, має Гермату не до кожної глави Мішни. В юдейській традиції Вавилонський Талмуд став більш відомим і отримав вищий авторитет.

### **Мідраш і коментарі**

Поряд із Талмудом юдейська традиція сформувала й інший тип релігійної літератури – Мідраш (з єврейської: виклад, пояснення). Якщо в Мішні і Талмуді наявні богословські трактування Тори, то Мідраш пояснює ТаНаХ за допомогою притч, байок і приповідок. Юдейська література сформувала цілу низку мідрашів, які уклалися впродовж усього першого тисячоліття після Різдва Христового. Однією із серій мідрашів є тексти, які єврейськими мудрецами звались Мідраш-Аггада. Це – оповідання і притчі на біблійні теми. Серед Аггади виокремлюють Мідраш-Рабба. Їх налічують десять і оспівують вони п'ять книг Тори та п'ять мегілот, тобто п'ять біблійних текстів, які записувалися на сувоях і використовувалися для читання під час різних святкових богослужінь. До Мідраш-Рабба належать Берешіт-Рабба (на книгу Буття), Шемот-Рабба (на книгу Вихід), Ваїкра-Рабба (на книгу Левіт), Бемідбар-Рабба (на книгу Числа), Дебарім-Рабба (на книгу Второзаконня), Рут-Рабба (на книгу Рут), Естер-Рабба (на книгу Естер), Шір-Гашірім-Рабба (на Пісню Пісень), Когелет-Рабба (на книгу Еклезіаст), Еха-Рабба (на Плач Єремії).

Окрім названих мідрашів існують й численні інші, в яких оспівують різні біблійні сюжети, в основному на тему Тори. Зокрема, популярною колекцією духовної мудрості є Мідраш-Мехілта на тему книги Виходу. Її автором був рабі Ішмаель (бл.60-бл.140). Перші друковані видання Мехілти з'явилися в Константинополі в 1515 році й у Венеції у 1545 році. Згодом був віднайдений ще один Мідраш-Мехілта, тобто мідраш на тему книги Виходу, написаний рабі Шімоном бен Йохії, який в багатьох місцях перегукується з Мехілтою рабі Ішмаеля. На тему книги Левіт був укладений Мідраш-Сіфра, написаний у школі рабі Акібі. Його друкували в Константинополі в 1522 році й у Венеції в 1645 році. На основі книг Чисел і Второзаконня був укладений Мідраш-Сіфреї, над яким працювали учні рабі Ішмаеля та рабі

Акібі. Найдавніше друковане видання побачило світ у 1545 році. Цікавим для дослідників історії єврейської діаспори є Мідраш-га-Гадол, укладений у XIII столітті в Ємені. Його автором був Давід бен Амрам Адам.

Юдейська традиція сформувала низку релігійних приписів, які отримали назву Галаха<sup>110</sup>, що означає: йти, наслідувати. Рабини вважають, що ці приписи дані Богом Мойсею на горі Синаї; тому їх часто називають Галаха ле-Моше мі-Сінай (Закон, даний Мойсею на Синаї). Ці приписи регулюють чи не всі сфери релігійного і побутового життя правдивого юдея. Оскільки закон мусить опиратися на непорушний авторитет, то лишень п'ять джерел можуть вважатися достатніми для Галаха: 1) Тора, тобто безпосередні приписи, наявні у П'ятикнижжі, 2) традиції, тобто приписи інших частин ТаНаХу, 3) усне вчення, тобто приписи освячені авторитетом усної Тори, 4) висловлювання мудреців та 5) приписи, освячені давністю звичаїв. Перші три групи називають «де-Ораїта», тобто такі, що походять з ТаНаХу; дві останні – «де-Рабанан», тобто встановлені рабинами. Де-Рабанан не можуть суперечити де-Ораїта. Приписи Галаха формувалися з II століття до РХ і склали основу духовності фарисеїв. Близько 200 року по РХ Галаха була кодифікована. Значна частина цих приписів увійшла до Талмуду. Впродовж історії юдейства зростала потреба оновлення законодавства та укладення стислого і спрощеного кодексу. Врешті такий кодекс з'явився. Він отримав назву Шульхан Арух. Його уклав у XVI столітті Йосиф Каро (1488-1577).

Найбільшим центром поселення євреїв у Європі стала Іспанія. В епоху арабського панування та Реконкісти євреї сформували тут острівець власної культури, на якому розквітла єврейська філософія та численні біблійні коментарі. Однак єврейські мудреці діяли та творили коментарі на Священне Писання також в інших частинах світу, де знаходиться юдейські общини, зокрема у Вавилоні та Єгипті. Серед коментаторів особливе місце займає Саадія Гаон (892-942)<sup>111</sup>, який очолював школу в Сурі, досліджував єврейську граматику, переклав ТаНаХ арабською, уклав перший єврейський молитовник та вів постійну полеміку із караїм. У 933 році Саадія арабською мовою написав філософську працю «Книга про віру та догматичне вчення», якою поклав початок єврейської середньовічної філософії. В 1186 Студа ібн Тіббон переклав її єврейською. Трактат складається з десяти глав і розглядає такі питання: 1) світ був сотворений Богом, 2) є тільки один Бог і Він не має тіла, 3) віра в Одкровення (Писання і усна традиція), 4) людина покликана до праведності та повинна уникати гріха, 5) віра в нагороду і покарання, 6) душа була сотворена чистою, 7-10) віра у Воскресіння, очікування Месії, посмертний суд.

Найвідомішим юдейським середньовічним коментатором Писання був Раші (скорочене ім'я від Рабі Шломо бен Іцхак), який жив у Франції в 1040-1105 роках. Його перу належить повний коментар на ТаНаХ і Талмуд. Від Середньовіччя Талмуд завжди друкується з коментарями Раші, які знаходяться на кожній сторінці, праворуч від тексту. Після смерті Раші його справу продовжили учні ним заснованої школи. Послідовників Раші називають тосафістами (התוספות). Серед них найвідомішими стали три зяті Раші рабі Меїр бен Шемуель, рабі Їцхак бен Меїр і рабі Яаков бен Меїр Там, а також внук Раші – Рашбам (скорочене ім'я від рабі Шемуель бен Меїр)<sup>112</sup>. У своїх коментарях тосафісти не завжди погоджувалися з Раші. Їхні коментарі також завжди друкуються в Талмуді, зліва від основного тексту.

Найвідомішими коментаторами в Іспанії були представники родини Кімхі: батько Йозеф Кімхі (1105-1170) та два його сини Давид Кімхі та Моше Кімхі. Їхньому перу належать численні коментарі та важливі роботи по єврейській граматиці. Уваги

<sup>110</sup> Rubinkiewicz R. Halacha. // Encyklopedia Katolicka. T. 6. – Lublin: TN KUL, 1993. – S. 500-501.

<sup>111</sup> Malter H. Saadia Gaon: His Life and Works. – Literary Licensing LLC, 2014. – 446 p.; Munk S. Notice sur Rabbi Saadia Gaon et sa version arabe d'Isaie: et sur une version persane manuscrite de la Bibliothèque Royale; suivie d'un Extrait du livre Dalalat al'Hayirin, en arabe et en français, sur les métaphores, employées par Isaïe et par quelques autres prophètes. – Paris: 1838. – 126 p.; Генкель Г. Саадия Гаон. Знаменитый еврейский ученый X века. Биографический очерк. – Либроком, 2012. – 288 с.

<sup>112</sup> Lockshin M.I. Rabbi Samuel Ben Meir's Commentary on Genesis: An Annotated Translation (Jewish Studies) – Edwin Mellen, 1989. – 440 p.

заслговують й інші коментатори Писання. Рамбан (скорочене ім'я від рабі Моше бен Нахман, 1194-1270) у коментарях на Тору вперше висловив містичні думки. Найвідоміший коментар на Мішну написав Обадія де Бергіноро (бл.1450-1510). У 1492 році у Венеції коментар на ТаНаХ написав Ісаак Абарбанель (1437-1508).

## Розділ сьомий. РЕЛІГІЄЗНАВЧЕ БЕЗСМЕРТЯ

### 7.1. Анатолій КОЛОДНИЙ. Вічне життя в релігійнознавчій пам'яті

Всі ми смертні. Релігійна особа втіху від цієї істини знаходить для себе у вірі в якийсь вічне потойбічне життя, прагне за сприяння якихось надприродних сил і за посередництва священнослужителів й різних обрядових дійств одержати його і продовжити там, у вифантазованому нею чи одержаному від конфесійного вчення, потойбіччі у повному блаженстві своє безсмертя. Здобутком спасительної місії Ісуса Христа у витвореній ним релігії вважають те, що він «смертню смерть подолав». Християнство відтак постало як духовний засіб вдовolenня бажань вірянина на безсмертя. Проте в таке безсмертя вчать лише вірити, бо ж в реаліях навіть воскресіння Ісуса Христа не є доведеним, до того ж і вифантазуваним, бо ж в Євангелії від Матвія (гл.27-28) говорить просто про викрадення і перенесення його тіла. Для християнина ж, якщо Ісус не воскрес, то й віра в нього є марною.

Ніхто з по-різному описаного в релігіях потойбіччя навіть ручкою не помахав звідти землянам. Але саме на вірі в можливість продовження життя в якомусь омріяному раю, «царстві небесному», й тримаються релігії. Ще німецький мислитель Людвіг Фейєрбах зазначив, що якби людина не вмирала, то й релігії не існувало б. В більшості релігій ідея посмертного вічного життя в щасті є основною. В них навіть Бог виконує службову функцію гаранта і розпорядника потойбіччя, своєрідного бухгалтера з підрахунку добрих діл і гріха.

Прагнучи до вічного життя, дехто із громадян США дає згоду, оплативши це, на збереження свого тіла в центрі «Timeship» після своєї смерті. Вони сподіваються на те, що з часом вчені віднайдуть можливість відродити збережене шляхом кріоконсервації їх тіло до вічного життя. Життя їх продовжуватиметься вічно. Є й такі, що погоджуються навіть із-за такої мети на евтаназію. У названому центрі передбачено збереження 50 тисяч таких тіл.

Для невіруючої людини її фізичне життя є минулим і продовжується на Землі у своєму відчуженні в тих здобутках, які вона залишає після смерті своїм потомкам, спільноті, в якій відбувалася її життєдіяльність, людству загалом. При цьому наявною є навіть думка, що й фізично людина зі смертю не зникає: відбувається просто реінкарнація її складових в нове живе тіло. Крішнаїзм активно пропагує ідею реінкарнації, цебто переселення твоєї душі в тіло якоїсь іншої живої істоти. Тут на пам'ять приходять слова Омара Хаяма в російському їх перекладі: «Знай, в кожному волосі тут, на Землі, тається // Дышавший некогда кумир прекраснолицый. // Снимай же бережно пылинку с милых кос // Прекрасных локонов была она частицей».

Свого для кожного часу, не доживши до можливих при доброму здоров'ї відведених на це твоїх років, ми, скажу так, достроково залишаємо цей світ. Залишаємо ми його в оточенні близьких людей, тих друзів, з якими співпрацював, мислив в унісон, співвимірював і співорганізував з ким свою життєдіяльність, всіяко при цьому допомагав їм і одержував допомогу від них. Дехто з цих друзів, близьких чи рідних тобі людей, раніше від тебе відходить у світ потойбіччя, дехто живе і співпрацює поруч чи разом з тобою, а дехто ще має деякий запас часу для життя й після тебе. Настають роки, коли ти вже не маєш тих сил і натхнення на працю, які були наявні в тебе навіть 3-5 років тому. Дехто здається перед цим ослабленням, відходить в дні очікування гіршого, а дехто навпаки – прагне навіть робити більше, ніж колись, *спішить жити*, бо ж для виконання задуманого і заявленого залишилося не багато років чи навіть днів.

Останнє характерне для мене в мій похилий вік, бо ж задумів і планів маю ще багато, але не знаю про надані мені для цього станом здоров'я дні чи ж роки. Десяти томник «Історія релігії в Україні» завершив, ще з великого із наявних у мене планів - треба упорядкувати й видрукувати двох чи трьох томну «Українську Релігієзнавчу Енциклопедію». Маю ще після опрацювання поетичного спадку Т.Г.Шевченка упорядкувати його «Кобзар України». То ж коли навіть прийде кістлява, то буду висловлювати своє невдоволення словами: «Боже, якщо

то правда, що без твоєї волі нічого не робиться, то й плани свої я склав з твоєї волі. Дай можливість виконати їх, а тоді й присилай свою кістляву за мною. Нове щось я вже не плануватиму». По материній родині маю довгожителів: прабабця дожила до 114 років. Батькових родичів не знаю.

Але слово тут не про мене. Людина вмирає не тоді, коли навечно закриває свої очі, перестає битися її серце, а коли зникає пам'ять про неї. Я б тут навіть ввів поняття «релігійознавча смерть» і «релігійознавче безсмертя». Той, хто жив лише для себе, вмирає з останнім своїм подихом, а той, хто жив для інших, продовжує жити в них.

Багато наших колег-релігійознавців вже залишили нас. Чи згадуємо ми про них? Спомин тут може бути різний. Подеколи в розмовах і під час різних заходів на пам'ять приходять вписаний в ту чи іншу згадану ситуацію хтось із наших померлих колег. Тут В.Танчер і Є.Дулуман, В. Суярко і Ю. Калінін, І.Бражник і П.Косуха, М.Філоненко і Ю.Терещенко, А.Єршєв і В. Пашенко, П.Лобазов і О.Філіпович, інші особи із релігійознавчого загалу минулих років. Їх вже так багато, що всіх швиденько й не згадаєш.

При цьому згадка про вмерлих колег може бути не лише ситуативна, а й наукова. Вона виявляється в передруці, а чи ж цитуванні їх праць. Ми згадали в такий спосіб декого з тих, які вже відійшли в фізичне небуття, видрукуювши в Москві у двотомнику «Религиоведение Украины» в першій книзі «Феномен советского религиоведения: украинский контекст» (М., 2010. – 758 с.) деякі, на мою думку значимі і для сьогоднішнього, праці В.Танчера, Б.Лобовика, В. Лендьєла, В.Пашенка, Г.Лебєдинця, О.Філіповича, А.Гудими, В.Долі, Ю.Терещенка, Є.Дулумана, Ю. Єфремова, В.Зоца, Ю.Калініна, А.Васильєвої, В.Бояринцева, П.Косухи, С.Криштопи, А.Косянчука, В.Фомиченка, В.Павлюка, І.Бражника, М.Філоненка, М.Литвиненка, В. Подолька та ін.

Серед українських релігійознавців минулого, які залишили найбільш значимий слід в нашій гуманітарній науці, я насамперед називаю доктора філософських наук, професора Лобовика Б. О. Видрукуй його праці з гносеології релігії англійською мовою, і наш Борис Олександрович стане класиком світового релігійознавства. У всякому разі я не знаю іншого науковця такого рівня з проблем цієї дисциплінарної сфери нашої науки. Класикою залишаються надруковані з участю професора «Релігійознавчий словник» (1996) та «Академічне релігійознавство» (2000), його особиста праця «Религиозное сознание и его особенности» (К., 1986).

В квітні ц.р. наші науковці із Відділення релігійознавства ІФ НАНУ були на науковій конференції в Тернополі. Ми не могли в ці дні не з'їздити в Нове Село, де могилка промотора релігійознавчої науки Тернопілля А. Гудими. Ми їдемо в село до Арсена не як до покійника, а як до живого колеги. Життя йому дають і продовжують його численні праці, відлуння його релігійознавчого ентузіазму, який живе в його колегах Е.Бистицькій, П.Мазурі, Я. Стоцькому, інших тернопільцях-релігійознавцях. Світлу пам'ять про Арсена береже гостинно зустрівшиша нас його Марійка, син Арсен, який має великий намір із збереження пам'яті про батька в його рідному обійсті в Новому Селі.

Живий в нашій пам'яті і практичній діяльності з утвердження української духовності Арсен Річинський. А це заодно - живий і Арсен Гудима, бо ж саме завдяки йому (а водночас і П.Мазуру) була проведена ціла низка заходів із «воскресіння» для України ім'я цього великого діяча саме української історії духовності. Тут і наукові конференції, і видрук присвячених Річинському праць-збірників, і монографія А.Гудими про мислителя, і створення в Кременці музею знаного етнолога релігії, і спорудження тут йому пам'ятника, і перенесення праху Річинського із Казахстану до Тернополя, і відзнайдення й видрук нових праць мислителя та інше. То ж, споруджуючи пам'ятник батьку на цвинтарі в Новому Селі, Арсен-син споруджує цим і пам'ятник величчю Тернопільського релігійознавства. З Арсена Гудими воно тут почалося, але не завершилося ним. Осередок тернопільських релігійознавців є найбільш плідним в роботі Української Асоціації релігійознавців.

Децю трагічною в останні роки була доля тернопільських релігійознавців. Пару років раніше трагічно завершила життя на своєму тридцятomu році всіма нами любима молода і

перспективна релігієзнавка Наталя Гаврілова родом із Козової, наша Натуся, як її лагідно йменують її подруги. Самотужки, завдяки своїй науковій настирливості дівчина ввійшла в нашу наукову сім'ю, мала вже видрукувану в закордонні наукову монографію. Вивчивши англійську мову, Наталя активно виходила в європейський релігієзнавчий простір. В пам'яті у мене часто постає вона з піднятими вгору руками й радісним виговором: «О, Париж!». Тяжкі умови життя Наталя мала в Києві, але не здавалася, маючи намір ще більше прислужитися своїм талантом українському релігієзнавству. Її любили за життя, любимо й опісля. При виїздах до Тернополя заїздимо також до Козової на зустріч із безсмертною для нас Наталочкою, на зустріч з її рідною матусею Оксаною Миколаївною. Не вмерла Натуся і для її наукових матінок Елли Володимирівни Бистрицької та Людмили Олександрівни Филипович, молодих колег-релігієзнавців. Куточок Наташі із свіжими квітами є в кімнаті, де вона працювала.

В пам'яті нашій живе також відійшовший від нас десь рік тому уродженець села Лідихів, що на Тернопіллі, професор-релігієзнавець Степан Ярмусь. Гірка життєва доля загнала його після війни після Італії й Англії зрештою аж в Канаду. Тут отець став знаним богословом української православної діаспори. Проте любов його до України, симпатії до Церкви Київського Патріархату в останні роки життя зробили, як це не дивно, колишню другу особу Української Греко-Православної Церкви Канади років митрополита Іларіона (Огієнка) в ізгоя будинку для престарілих, забуту людину. Ми з Києва не залишали отця своєю листовою і телефонною увагою. До останнього писали листи отцю і підтримували навіть тоді, коли вже знали, що залишилися лічені дні до відходу його в потойбіччя. Унікаючи самотності, отець Степан міг би поїхати до сина, якого і за симпатії до Українського Православ'я керівництво канадської УГПЦ змусило залишити Канаду і перебратися до США. Проте обіцянка дружині бути похованим поруч з нею змушувала «батьошку Стюпу» (як він себе жартома називав) залишатися у Вінніпезі. Так і сталося. Проте для нас в Україні Степан Онисимович живе своїм творчим богословським і релігієзнавчим здобутком. Упорядкована і видрукувана нами його книга «Досвід віри українця» слугує першоджерелом для багатьох українських релігієзнавців. Відділення релігієзнавства не забуває свого Почесного наукового співробітника. В наших збірках час від часу з'являються його статті, що свідчать про наукове безсмертя отця Ярмуся.

За порадою С.Ярмуся готую до видруку вибрані праці діаспорного науковця Юрія Мулика-Луцика «Історія. Релігія. Філософія» родом із Кременеччини.

Як бачимо, плодотворим на докторів-релігієзнавців виявилось Тернопілля. Славну їх традицію в Києві нині продовжує доктор-професор Олександр Саган із також кременецького села Плоске.

Живим залишається для нас і три місяці тому відійшовший в потойбіччя отець-професор Іван Музичка. Він також був Почесним науковим співробітником нашого Відділення релігієзнавства. До останнього ми вірили, що отець здолає свій серцевий недуг і цього літа, як і в попередні, матимемо з ним зустріч принаймні у Львові в монастирі св. Анни, де він щоліта зупинявся. Ми сподівалися ще на те, що побажання отця: «Я ж ще Київ добре не бачив... Не був у Каневі на могилі Тараса», зрештою збудуться. Не тільки ми чекали отця, а і його племінниця Зеня. Вона навіть сподівалася на те, що отець, як і обіцяв, приїде до їхнього Пукова напостійно, розбавить її самотність. Тим більше, що отець жартома заявляв, що хоче, щоб його тіло з'їли українські хробаки, а не італійські, навіть визначив місце свого поховання в Пукові - біля могилок батьків. Проте Всевишній захотів залишити тіло отця в Римі у крипті храму святої Софії, вибудові якого, а заодно й Українського Католицького Університету, отець Іван віддав половину свого життя.

Чотири роки тому пішов із життя й відомий вишивальник ікон та іконостасів, автор біля двадцяти праць із церковної історії отець Дмитро Блажейовський. В свої 99 він мені написав: «Заки старість не прийшла, я маю зробити ще 34 взори ікон і написати три книги». Задум отця залишився нездійсненим. Порівняно легка хвороба скосила його життя. Поховано – у Львові на Янівському кладовищі. В пам'ять про нього в столиці Галичини діє



музей вишиваних творів отця Дмитра. Там же можна придбати і його чисельні книги. Треба бути вдячними отцю Ігорю Ковальчуку за його діяльність із увіковічення імені талановитого богослова-художника.

Вмирили в останні роки не тільки наші колеги в закордонні, а й в Україні. Заднім числом ми з боєм в душі дізналися про смерть нашого дорогого Петра Пантелеймоновича Панченка - доктора історичних наук. Він жив в останні роки в самотності, а відтак ніхто не знав, що про цей трагічний факт треба повідомити українських релігієзнавців. Професор більше десятка років був членом нашої Спеціалізованої наукової ради із захисту дисертацій з філософських та історичних наук. Жодний захист дисертацій у Раді не відбувався без доброзичливого й аргументованого слова Петра Пантелеймоновича. Як це неодноразово наголошував професор, йому приємно було працювати в нашій Раді. Боляче нам було довідатися десь три роки тому про аварійне поранення професора, яке певне й наблизило його смерть. Ми відвідували тоді знаного історика в лікарні і дома. Петро Пантелеймонович добре знав історію релігійного життя України, його сьогодення. Це давало можливість йому із глибоким осягненням опонувати низку історичних дисертацій в нашій Спецраді, подавати статті до наших наукових збірників.

Тугою в серці українських релігієзнавців постала й смерть Великого Українця Леся Танюка. Леся не був науковцем релігієзнавчої сфери. Проте, очолюючи Комісію у справах духовності Верховної Ради України, він активно залучав наше Відділення до її експертної і законотворчої роботи. Леся Танюк брав участь в низці тих конференцій з проблем свободи релігійного життя, удосконалення державно-церковних і толерантизації міжконфесійних відносин, які проводило Відділення. Разом з українськими релігієзнавцями Леся Танюк виїздив також на міжнародні форуми з проблем свободи релігії.

Мені прийшлося листами спілкуватися в останні навіть тижні життя із отцями Іваном Шевцівим (Австралія), Степаном Ярмусем (Канада) та Іваном Музичкою (Італія). Я не чекав від них відповіді (наголошував на цьому, бо ж знав стан їх здоров'я), а своїми листами засвідчував, що вони не забуті, що ми затурбовані їх долею. Також листами відповідним церковним особам я кляв їх за забутість отців. Може тому, що духовний світ Шевцівя, Ярмуса, Музички був сформований на християнському вченні «смертю смерть подолав», вони не були стурбовані тим, що земне життя йде до завершення, не дякували Богові за те, що він їх ще тримає при земному житті. Отець Степан телефоном говорив мені, що «вже ті, кого я знав і хто мене знав, відійшли на суд Божий. Мені також пора». Так переконував мене на мої застереження, що суїцидні думки є гріхом. Подібне писав і отць Іван Шевців із Сіднея, якого недуга прикувала до ліжка і, забравши мову й зір, позбавила можливості спілкування. Маю переписку з отцем десь біля сотні листів, хочу видрукувати її окремою книгою. Це – не думки на побутові теми, а розмірковування з багатьох питань історії, конфесійного різноманіття, суспільного, політичного й духовного життя України.

І ось після цього приходять мені на пам'ять думки Іллі Мечникова про закон «насичення життям». Насичення таке певне настає тоді, коли відчуваєш його й із-за вад здоров'я, і відчуття повноти зробленого тобою відповідно до твоїх можливостей і неможливості подальшої своєї самореалізації. За таких обставин професор С. Осичнюк сказав: «Бог карає мене доволіттям». За цих обставин смерть постає для особи бажаним кінцем земного життя: все можливе зроблено. Правда, одні очікують при цьому продовження життя в якомусь Богом гарантованому потойбіччі, ті ж, хто не вірить в останнє, не має якихось ілюзій на безсмертя душі, залишається вдоволенням вже зробленим і тим, що твоя крихта здобутків творчої праці залишається людям. І тут на пам'ять приходять слова з арії Германа із опери «Пікова дама»: «Смерть близка, но не страшна она: свой долг исполнил я».

«Долг исполнил...». Є такі, хто не думає про цей «долг», мислить: день прожив – то й добре. То ж є живі, які вже вмерли, і є вмерлі, які залишаються живими. Тут доречні слова Василя Симоненка: «Йй право, не страшно вмерти, // А страшно мертвому жить». Й його ж епітафія: «Однаково ледарю, чи помирать, чи ж жить... Живим лежав і тут лежить».

Олександр Довженко наголошував: «Життя таке коротке, // Поспішайте творити добро!». То ж не марнувати треба роки життя, а наповнювати їх значимими діями навіть в молоді роки. Бо ж молоді люди назагал живуть в полоні ілюзій від того, що наперед у них є ще багато років і вони ще встигнуть виявити себе. Коротше кажучи – вони не спішать жити. Проте чим старшими за роками вони стають, тим більше ці їх ілюзії розбиваються. Зріла особистість, на відміну від молодих, більш реально дивиться на життя. З кожним прожитим роком вона все частіше замислюється про старість, у декого навіть з'являється підсвідомий страх смерті.

Чого людина похилого віку любить більше внуків, ніж своїх дітей, бо саме в них вона вбачає продовження своєї біології, свого роду. Хоч внуки із своїм зростанням часто це не розуміють, сприймають навіть з якимсь роздратуванням, а то й огидою, особливу увагу до себе старшого покоління. А ця увага є одним із виявів бажання старших до збереження пам'яті про себе, проживання себе.

Дехто своє буття в цьому світі любить засвідчувати пишними Днями народження, а ще більше - ювілейними датами. Я не люблю цей день свого календаря. По-перше, тому, що паспортний день мого народження не є моїм днем, а днем мого брата, який помер, і батько, щоб не засвітитися місцем свого знаходження в роки сталінських нищень «ворогів народу», назвавши мене також Толею, засвідчив документами брата мого буття в цьому світі. По-друге, тому, що сприймаю кожний рік життя після п'ятидесяти як «дорогу з базару». Тут не радіти треба тому, що, проживши ще один рік, ще на 365 днів наблизився до смерті, а думати над тим, що ще маєш зробити, а часу на це лишилося у тебе мало. Особливо такому думанню мають слугувати ювілеї, які твої рідні чи друзі, трудовий колектив, де ти працюєш біля сорока років, аж ніяк не хочуть «не побачити», напстириливо про нього нагадують. Гадаю, ювілей має бути не стільки найліпшою нагодою, щоб зібрати коло рідних, колег по праці, друзів, близьких духом людей і почути їх славливі чи вдячні слова, а скоріше природною можливістю озирнутися, щоб поставити після прожитого кавалку життя чи то крапку, чи ж задоволений знак оклику, а чи ж знак питання в думці: що доброго я ще зможу і маю зробити? Наступні роки – це нова сторінка твого життя, на якій подумки маєш поставити свої нові розділові знаки.

Хтось з відомих сказав: «Нехай умру, та думка не умре – в таке безсмертя зник я вірять». Саме націєтворчий потенціал для нас, українців, постає найбільш значимим чинником у нашому самозбереженні. Володимир Сосюра у вірші «Любїть Україну» писав: «Юначе! Хай буде для неї твій сміх, // І сльози, і все до загину. // Не можна любити народів других, // Коли ти не любиш Вкраїну». В поезії «Як добре те, що смерті не боюся» Василь Стус наголосив: «Народе мій, до тебе я ще верну, // І в смерті обернуся до життя // Своїм стражденним і незлим обличчям, // як син, тобі доземно поклонюся // І чесно гляну в чесні твоє вічі, // і чесними сльозами обіллуюся». І його ж: «Хай прийдуть в гості Леся Українка, Франко, Шевченко і Скворода. // Та вже! Мовчи! Забуканий у пущі, // і вже не ремствуй, позирає у глибо // у сущє, що розпускається в грядущє // і ружєво завітнє коло шиб».

Оцінюючи на кінці восьмого десятику років свій життєвий шлях, я залишаюся вдоволенним насамперед тим, що мені вдалося зберегти і розвинути в Україні релігієзнавство як окрему галузь гуманітарного знання, добитися (разом із М.Заковичем) від Міносвіти включення його до вузівських навчальних планів як обов'язкової дисципліни, а відтак інституалізувати в низці університетів ще й релігієзнавчу спеціалізацію, кафедри і факультети. В цьому я знайшов підтримку від академіка Шинкарука Володимира Іларіоновича. Коли О. С. Онищенко перебирався до директорства науковою бібліотекою імені Вернадського, то він ініціював задум розкидати відділи Відділення релігієзнавства по різних академічних інститутах. В такий спосіб Олексій Семенович певне хотів піддати забуттю свою активну антирелігійну діяльність, здійснювану ним в Україні десь протягом двох десятиків років через компартійні структури, *замести* свої активні атеїстичні сліди. До речі, з нами він нині не має жакхось наукових стосунків, бо ж, дивись, став уже культурологом. Любима його тема *причини існування і шляхи подолання релігійних*

*пережитків* стала для науки неактуальною, але ж актуалізація і возвеличення її протягом десяти років під орудою О.С.Онищенка сприяло вихолощенню предметного змісту із релігієзнавства. При вирішенні долі релігієзнавчої інституції Онищенку треба було усвідомлювати те, що релігію можна досліджувати в цілому, і як ціле. Останнє - саме за релігієзнавством, бо ж в цілому її окремі аспекти можуть у своєму контексті розглядати різні гуманітарні науки. Кожного разу, коли буваю на Байковому кладовищі в Києві, то кладу квіти на могилу В.І.Шинкарука на знак вдячності за його порозуміння зі мною з питання збереження Відділення релігієзнавства, двадцятип'ятирічні здобутки якого в ювілейний 2016 рік ми подаємо як наш внесок в безсмертя українського релігієзнавства. А це видрукувані нами (переважно за мою редакцією) понад 400 монографій і наукових збірників, посібників і часописів, більше 300 організованих наукових конференцій, також десь 250 написаних науково-експертних та аналітичних матеріалів, більше 200 наукових візділів в зарубіжжя і наше засвідчення в низці світових релігієзнавчих асоціацій і Парламенті релігій світу, це й біля двохсот захищених докторських і кандидатських дисертацій з релігієзнавчої тематики, більше тисячі студентів вузів, які слухали наші лекції з різноманіття релігієзнавчих курсів. Це й робота в десятках науково-експертних радах різних владних структур, творча співпраця з більше як тридцятью конфесіями, з Українським Біблійним товариством та ін. То ж маємо солідний внесок в релігієзнавче безсмертя. Гадаю, що колись хтось, досліджуючи нашу наукову діяльність, зробить скоріше саме такий висновок.

Згадав вище кладовище. Тут доречно вжити поняття «кладбищенська пам'ять». Щороку відвідую по декілька разів могили батьків у Смілі, покійної дружини в Броварах, батька Людмили Филипович Олександра Йосиповича й сокурсниці-сироти Ліди Шелест на Байковому. Частіше спочилих ми відвідуємо в дні їх народження і смерті, в літніх роках нас все ж частіше збирає смерть когось із друзів, а не їх дні народження. Як староста групи філософів 1955-1960-х історико-філософського факультету університету ім. Шевченка я переважно постаю в ролі сурмача зборів. З 28 сокурсників в живих ще маю 13. То ж збираємося для спомину і вдячності збереженому ще життю, для пам'яті.

По-різному можна сприймати смерть. Я насамперед прагну не бачити покійника. Коли ти знаходишся поруч навіть із вмерлою близькою тобі людиною, все одно в тебе жеврія думка, що то не правда, що та людина жива. Тим більше живим залишається небачений. Страшніше, коли близька людина вмирає на твоїх руках і ти безсилий якийсь відвернути її смерть. Так вмерла при мені від голоду в 1947 році в черкаському Білозір'ї моя бабця Варка (мамина мама). Вмерла на моїх руках в 1987 році дружина Альда. Я трусив її, благав не вмирати. Вона приходила до свідомості і навіть просила вибачення за те, що залишає мене одного, просила посадити на могилі калину... При цьому лікар із швидкої, який запізнився до хворої й не зміг продовжити її життя, дорікав мені за те, що я не даю дружині «спокійно вмерти». До мене не доходило: як це так - дати вмерти. Тоді й мені не хотілося залишатися живим, хотілося разом з гаряче любимою тобою людиною відійти в небуття. Два роки я день-в-день ходив на її могилку на броварському цвинтарі, навіть вночі, коли чомусь не зміг прийти вдень. Аура кладовища особлива. Подеколи кажуть: тихо як на кладовищі. Йдучи до дорогого мені горбочка, я зустрічався з поглядами померлих із їх облич на пам'ятниках, вітався з тими, хто був похований поруч з дорогою мені могилкою. Мені здавалося, що зі мною в ті голини спілкуються всі померлі. При цьому подеколи, звертаючись до дружини, тихенько співав: «Скоро і твій милий тим же сном засне». Відтак любов живеє й без фізичної присутності. І тут знову звучить збережений відтоді мною в перекладі вірш «ЛЕТА» Лорендзоса Мавіліса: «Мерці щасливі. Всі свої страждання// Забути можуть, всю життєву путь. // Як Сонце зайде й сутінки спадуть, - // Не плач по мертвих, затамуй ридання: // Жене їх спрага саме в час смеркання// До річки забуття – води ковткнуть. // Але чому в воді тій каламуть!? Вонам від сліз земного вболівня...// Не втримав сліз в години невеселі - // Оплакуй тих, хто не пішов з життя, // Хто тпрагне, та не має забуття».

Саме ті роки суму певне сприяли тому, що для мене на час мого життя стала любимою пісня про самотнього чумака: «Ой ішов чумака з Криму додому // Та й трапилась

пригодонька в дорозі йому. // Ой заслаб чумак, заслаб та й лежить, // Ніхто в нього не питає: що в нього болить. // А болить в нього серце й голова, // Помирає чумаченько, а дому нема. // Ой ревнули воли степом ідучи, // поховали чумаченька з Криму ідучи».

Вирізав з газети чийсь вірш про кладовище: «Тут усе у вимірах не тих, // Тут усе по інших йде законах - // Кожен тільки сам собі ікона // І нема святих і несвятих. // Тихо так доквіл на сотні гін, // Ні шелесь. Миряни спочивають, // А коли між себе розмовляють, // То лиш мовчки. Тиші навздагін. // Я стою і думаю собі: // Ні кола, ні двора, ні порога... // Ох, яка тяжка сюди дорога, // Та й найтяжча звідси, далєбі».

Перед моїми очима щодня проходить монтаж фотографій найближчих мені людей, людей, які живуть в моїй пам'яті. Це й мама Явдокія Опанасівна і батько Микола Микитович, вітчим Гордій Іванович Панченко, рідні брати Віктор і Борис. Поруч бабця Шура і тєсть Олександр Йосипович. І знову вірш «Невернувшиєся»: «Невернувшиєся, // В бессмертных могилах лежащие, // Не возвратившиєся с войны, // Все – стоящие, Все – настоящие. // Они составляют население целой страны. // Той страны – откуда не возвращаются, // Вернее возвращаются, // Но только надеждой, // Только любовью, // Только весной. // Снова и снова невернувшиєся // В этой стране с родными прощаются».

Проходючи кївським кладовищем, відзначаю те змагання в споруджуваних пам'ятниках на могилах, яке влаштовують заможні родичі похованих. І при цьому я згадую слова Ларошфукко з його афоризмів: «Пышность похоронного обряда ублажает тщеславие живых, но не мертвых». Але при цьому зауважую на тому, що доглянутими є могилки переважно поховань 10-15-річної давності. До інших можна скористатися словами пісні: «І ніхто не знає, де могилка моя». Могилки доглядають ще діти, вже не часто ще й внуки і лише зрідка правнуки. До могил приходять друзі покійника, але вони частіше близькі у своєму віці до нього, а відтак і до того ж кінця. Тому слова «Вічна пам'ять», які співають і виголошують під час похорон, далекі від прямого їх змісту. Могилки заростають бур'яном, подеколи з'являється у великих містах (знаю Київ і Львів) над першим другий і навіть третій рівень поховань. Зберігають в якийсь спосіб хіба що поховання тих, хто залишив якийсь значимий слід в історії і культурі. То ж певне доречно згадати досвід наших далеких предків із спалювання тіла покійника і розсіяння просто за вітром пороху з праху, а чи ж за течією річки, як це й нині роблять індіюсти.

Мені особисто імпонує такий фінал. Не непорушними могилками і пам'ятниками на них, які мало що говорять про покійника іншим для нього людям, маємо вшановувати тих, хто жив поруч з нами, творив, будував, ростив в дітях і внуках собі зміну. Може тут варто скористатися досвідом мормонів із дослідження і збереження родинної генеалогії кожної сім'ї, щоб не жити без роду і пам'яті, щоб ти був вписаний у сімейне дерево. До того ж, не кожний може прагнути на якусь особливу пам'ять: героїв маємо багато, а згадка залишається про окремих.

Як образно значає Панас Мирний, «життя - то терняста нива. Його не пройдеш, ноги не вколешви». Всяке буває: бувають суцільні радощі, а буває й горе. Багато описань цього стану знаходимо в українських піснях. Згадаймо, як хлопець про кохану співає: «Ти ж мої радощі й ти ж моє горе» .В іншій пісні звучать слова: «Ой я нещасний, що маю діяти? // Полюбив дівчину, та не можу взяти; // Тим не можу взяти, що зарученая, -// Доле ж моя, доле, доле нещасная!». Піснено співаємо: «Скажи мені правду, мій добрий козаче, // Що діяти сердцю, коли заболить? // Як серце застогне і гірко заплаче, // Як дуже без щастя воно защемить? // Як горе, мов терен, всю душу поколе, // Коли одцуралось тебе уже все, // І ти, як сухеє перекотиполе, // Не знаєш, куди тебе вітер несе? // Таке і у світі: хто рано почує, // Як серце застогне, як серце зітхне, // Той рано й заплаче... А доля шуткує; // Поманить, поманить та й геть полине».

Окрім стану «насичення життям», коли особа відчуває завершеність її визначеного, її мжливого в житті, наявним є ще й стан «зневаження життям». Такий стан, зокрема, характерний для терористів-смертників, які в такий спосіб сподіваються на одержання омріяного (чи пропонованого) потойбіччя, для тих, хто своєю смертю хоче помститися

комусь або ж прагне зреагувати на свою непоміченість. Є ще й інші чинники, які призводять до з'яви стану «зневаження життям», стану готовності добровільно підти з нього. Зокрема до суїциду може довести тяжкий стан здоров'я, зумовлений онкохворобою та ін.

Кажуть: життя прожити – не поле перейти. Інколи складаються такі умови, коли ти із-за зміни ставлення до тебе осіб довкілля, віднайдення на заміну тобі іншого, втрачаєш віру в доброякість і незрадливність щодо тебе навіть близьких тобі людей, вірніше – здавалося б рідних, довіру їм. Відчуваєш якусь їх байдужість щодо тебе, а відтак свою самотність, чужість всьому, непотрібність, покинутість, а то й підлу обману, зраду. За таких умов тобі імпонує думка про буття в іншому світі, поруч з тими, хто тебе любив і шанував. Воно постає навіть бажаним і на наступне – єдино можливим. В небажанні жити з'являється різноманіття форм здійснення можливого кінця. Тут згадує слова того ж Омара Хаяма про насильно віддану в заміжжя жіночку: «И живет она плача // В тоске день и ночь напролет. // Жизнь давно уж постыла, // Да только и смерть не идет».

Іморталізм – це окрема сфера наукового знання, проблеми якої ми чомусь не досліджуємо. Це може тому, що про смерть неприємно говорити, бо ж кожний хоче жити подовше і не завжди усвідомлює, що смерть невідворотно з кожним днем наближається і до нього. Ніхто з нас навіть з десятками наявних своїх років життя не відчував те, як минала молодість, хоч кожний відчуває, коли вона вже минула. Відтак, на відміну від релігійної пам'яті (богословське бачення життя і потойбіччя) релігієзнавча пам'ять передбачає набуття її кожним завдяки своїм життєвим здобуткам, продовженням роду й реальним виявам любові до ближнього, сприянні йому в набутті щасливого щодення. Не можу сказати, що я був байдужим до життєвих вдач своїх друзин. Не знаю, чи відчували вони це і були небайдужими і моєї небайдужості щодо них.

Тут я хочу звернутися знову до поезії любимого мною поета Василя Симоненка, з яким паралельно вчився в Київському університеті в шестидесяті роки минулого століття. Насамперед уривково процитую його вірші «Ти знаєш...» і «Я чую...»: «Ти знаєш, що ти – людина, / Ти знаєш про це чи ні? / Усмішка твоя – єдина, / Мука твоя – єдина, / Очі твої – одні. // Більше тебе не буде / Завтра на цій землі. / Інші ходитимуть люди, / Інші кохатимуть люди - / Добрі, ласкаві й злі. // Сьогодні усе для тебе - / Озера, гаї, степи. / І жити спішити треба, / Кохати спішити треба - / *Гляди ж не просни*». // І далі: «Зі мною говорять могили // Устами колишніх людей, / І їх нерозтрачені сили / Пливуть до моїх грудей. // О земле жорстока і мила, / Ковтнула ти їхні дні - / Усе, що вони робили, / *Віддай доробити мені*. // Вслухайтесь, земле і небо, / У роки страждань моїх - / Живу не лише за себе, / *Я мушу жити й за них*». Значима кінцівка: *мушу жити й за них*.

Для людини, яка усвідомлює реалізацію своїм життям свого покликання або ж здійснення значимого для людства смерть не страшна. Вони готові жертвувати своїм життям заради величких здобутків. Відповідаючи на питання журналістки, українська Жанна Д'Арк сказала: «Якщо є мета і покликання, інстинкт самозбереження не існує». Згадаймо, як в однозвуччі понад мільйонний хор Майдану співав «Душу й тіло ми положим за нашу свободу...». При цьому, співаючи, кожний думав не про себе особисто, а про невмерлість України. Цей стан поетично Василь Стус описав так:

Як добре, що *смерті не боюся я*  
 І не питаю, чи тяжкий мій хрест,  
 Що перед вами, судді, не вклонюся  
 В передчутті невідомих верст,  
 Що жив, любив і не набрався скверни,  
 Ненависті, прокльону, каяття.  
 Народі мій, до тебе я ще верну,  
*Як в смерті обернуся для життя*  
 Своїм стражденним і незлим обличчям.  
 Як син, тобі доземно уклонюсь  
 І чесно гляну в чесні твої вічі

І в смерті з рідним краєм поріднюсь.

І тут на згадку звучить звернення Тараса Шевченка до дум, які мають йти в Україну, «в нашу Україну попід тинню сиротами, а я тут загину... Там знайдете щире серце і слово ласкаве». І вони знайшли ті «щирі серця», які протягом майже двох століть виборювали омріяну Тарасом Україну, не дали загубитися на сторінках світової історії «нашій пісні», «нашій славі». Думу Шевченка чули «і мертві, і живі й ненароджені». Чули й зрештою матеріалізували в появу незалежної України.

Можна багато говорити про індивідуальне безсмертя, але, окрім нього, як бачимо, є ще й безсмертя спільнотне, безсмертя народу. Саме втілене в свободі омріяне безсмертя України проголошує її Гімн, наголошуючи водночас, що це безсмертя здобувається індивідуальними смертями: «Душу й тіло **МИ** положим за нашу свободу». По-своєму цей аспект співвідношення індивідуального і спільнотного безсмертя поетично схопив той же Василь Симоненко у вірші «Безсмертні предки»:

Раби будували замки і храми,  
Сіяли і жали – раби.  
Труд їх стоїть над віками –  
Свідок життя й боротьби.

Із кожного купола й брами  
Крізь роки темряви й злоби  
Вони промовляють словами  
До нас, до моєї доби.

«Люті кати поглумились над нами,  
Скільки лягло нас у чорні гроби,  
Та перемога - дивіться, за нами:  
*Смерть - не кінець боротьби.*

Ті, що життя прогуляли без діла,  
Що у народній купались крові,  
В землю лягли і безслідно зотліли –  
Ми ж і понині живі!»

Чую ваш голос, простий і ласкавий,  
Предки безсмертні мої:  
Праця людини – окраса і слава,  
Праця людини – безсмертя її».

Написати цю статтю мене спонукала смерть Петра Пантелеймоновича Панченка. Одиноким був він в останні роки життя. Якесь забуття виявляли щодо нього його колишні побратими наукові співробітники інституції, де він працював. А зробив професор надто багато. Я насамперед вдячний йому за те, що він прагнув поіменно обезсмертити тих, хто з України загинув в роки Другої світової війни, подаючи у видрукованому за його редакцією великому томі короткий анотований перелік їх. Серед згаданих в книзі є й мій батько Колодний Микола Микитович, життя якого обірвав 10 березня 1944 року німецький снайпер в селі Губівка на Кіровоградщині, і мій рідний брат Віктор, який загинув як розвідник 7 липня 1943 році на Курщині і похований в м. Суджа.

Петро Пантелеймонович досліджував релігійні процеси на українських теренах в радянські роки. Слушні релігієзнавчі думки він висловлював у своїх виступах протягом десь понад десяти років під час захисту дисертаційних робіт на нашій спецраді. Попробуємо їх

зібрати із стенограм і видрукувати окремою статтю. То ж вічна пам'ять нашому колезі і однодумцю!

Давня мудрість гласить: «Скільки людей - стільки окремих вдач». Є люди подібні одні до одних і вони своєю якоюсь особливою вдачею чимось не вирізняються в суспільному поступі. І таких більшість. Проте серед всіх є й такі, які неповторимі у своєму постанні і значомості в контексті чи то світової, а чи ж національної історії. Їх пам'ятають не тільки протягом життя 2-3 поколінь, не тільки у вузьких спільнотах, а століттями чи й тисячоліттями на національному чи ж світовому рівні. При цьому спрацьовують різні, часто суперечливі критерії їх виокремлення. В цьому можна переконатися навіть пройшовши центральною алеєю Байкового кладовища. Поруч із відомими українськими діячами культури й літератури, поховані тут і вірні служачи комуністичного режиму, при цьому відвели їм провідні місця на Алеї слави. Але з відходом до них в потойбіччя їхніх рідних, ці недоглянуті пам'ятники будуть лише нагадувати те, що в якийсь спосіб ми не змогли провести декомунізацією Байкового. І як ця сволота не прагнула загнати українців у «радянський народ», прилучити їх до «русского мира», як писав той же В.Симоненко: «Народ мій є! Народ мій завжди буде! / Ніхто не перекреслить мій народ! Пошешнуть всі перевертні й прибуду / І орди завойовників-заброд»

В радянські роки піддавалися вслякому забуттю і опаклюженню на українських теренах ті з української діаспори, хто всіма фібрами своєї душі обстоював право українців як історичної нації на самовизначеність. До реабілітації цих «журавлів» вже в незалежній Україні прийшлося прилучитися й мені. І якось так вийшло, що тут на мою долю припали згадувані вже вище колишні дивізійники Степан Ярмусь, Іван Музичка та Іван Шевців. З колонії полонених в Реміні (Італія) вони потрапили на священниче навчання: перший до автокефально-православних в Лондоні, два Івани – до греко-католиків в Римі. Мене подеколи дивує притаманна їм богословська й богословсько-релігієзнавча вдача. Їх творчість характеризує глибока наукова оцінка багатьох подій і процесів з української релігійної історії. Саме це мене підкупило і я упорядкував й видрукував вибрані твори отців відповідно під назвою «Досвід віри українця», «Християнство в житті особи і народу» та «Християнська Україна». Книги ці ввели талановитих і глибоких богословів в український науковий простір. Отці приїздили в Україну і брали участь у низці нами організованих конференцій. Ми так зріднилися з ними, що хоча отці й жили на далекій відстані від нас в різних країнах, я до останнього дзвонив їм, писав листи (їх сотні), приймав в гості. Вони стали членами нашої малої сім'ї. Ми знали, що їм не здоровиться, що роки вже дають про себе знати, що численно років кожного скоро прийде кінець, але все одно якимось гнали із свідомості думку кінця їх земного буття. То ж трагічною для нашої сім'ї була звістка про смерть спочатку забутого УГКЦерквою в Сідней отця Івана Шевціва, рік тому також забутого у Вінніпезі його Церквою отця Степана Ярмуса, буквально декілька місяців тому отця Івана Музички, про якого видрукуване нижче щиролюбне слово вельмишановного Івана Дацька, який добре знав професора. Смерть отця Івана прозвучала для мене як нагадування, що кожному приходиться кінець: немає їх – далі певне я.

Відділення релігієзнавства замовляло панахиди по кожному отцю. Проте, вникаючи у словесний зміст їх, мені хочеться кричати: «Перестаньте принижувати померлих заявами про їх вільні чи невільні гріховні вчинки і проханнями до Бога помилувати їх за гріхи!». Кожна людина у своєму житті зробила багато значимого, залишає після себе свою – велику чи малу – родину, своїх друзів. Були плюси, були й мінуси. Скажіть про це, а не обливайте кожного покійника брудом гріха. Якби я був охрещений, то просив би не влаштовувати мені такі відспівування. Зрозуміло, що маю якісь гріхи, але живу без постійних благань: «прости», «помилуй», «подай» ... Навіть за Біблією ніщо не робиться без волі Бога. Тут на пам'ять приходять французький мислитель Дені Дідро, який описав те, як після своєї смерті попав в чистилище (в католиків це посередня ланка між раєм і пеклом). Сидить і плаче. Йде Бог і питає у нього чого він плаче. Дідро відповідає: «Ось я писав, Боже, і вчив цьому інших, що тебе немає, а тепер бачу, що ти є. То ж тепер за все це покараєш мене, відправиш в пекло».

«Так-так», - сказав Бог. Далі Дідро знову питає: «А скажи, Боже, це правдв, що на світі ніщо не робиться без твоєї волі, що ти все знаєш і передбачаєш?». «Так, це правда»,- відповів Бог. «То ж що отримується, - зауважує Дені. – Те, що я став безбожником, відбулося також з твоєї волі. І тепер за те, що ти натворив, я маю відповідати?». «Так-так, - сказав Бог. – Гарзд, йди в рай». То ж, відспівуючи покійника, насамперед треба говорити про нього як про людину із значимим життєдінням, а не якимсь «рабом Божим». Цей вислів з'явився за років зародження християнства, за умов рабовласницької Римської імперії. Протестуючи проти соціального приниження, не сприймаючи його реалії, людина віддавала себе у повну власність Бога, ставала в своїй уяві його *рабом*, а не власністю якогось землянина.

То ж не «рабів Божих» - отців Степана й Іванів - ми поховали, а його служителів. Це мали б визнати Церкви, до яких вони фізично належали й залишаються їм належними своїм творчим богословським здобутком після своєї смерті. Без двох отців Іванів Греко-Католицька Церква в діаспорі златинщилося б, не мала б тих десятків громад в країнах їх священничої діяльності. Вони були вірною підмогою у митрополита Йосифа Сліпого після його приїзду до Риму з московської неволі і перетворення у «в'язня Ватикану», діяльності із збереження на українських поселеннях в діаспорі Української Греко-Католицької Церкви. Нове керівництво, прийшовши до влади на готове в діаспорних єпархіях, не хоче згадувати мурашину працю отців із формування парафій, будівництва храмів, творення українських шкіл та багато чого іншого з україно-зберігаючого, що вони робили. Воно з метою власного возвеличення сприймає готове за належне й просто існує без його творця. «Вічна пам'ять» при цьому постає пустим звуком, бо ж внесок окремих зникає. Це б я відніс насамперед до єпископа Петра з Австралії, який ще за життя отця Івана Шевцівця всяк принижував його. Серед нас, українських релігієзнавців, пам'ять про отців, які були Почесними науковими співробітниками Відділення релігієзнавства, житеме вічно, бо ж наші творчі здобутки (як і видрукувані окремо праці Музички, Шевцівця і Ярмуса), передаються наступним поколінням науковців, поповнюють наукові бібліотеки, використовуються при написанні дисертаційних праць і при підготовці до друку нових тематичних збірників.

Стаття моя постала дещо змістовно неузгодженою, але акцентованими в ній проблемами хочу засвідчити актуальність релігієзнавчого іморталізму.

## 7.2. ДАЦЬКО Іван, отець. Вшануймо Івана Музичку!

Кожний християнин, що уважно читає послання св. апостола Павла, не може не звернути уваги на те, скільки разів він послуговується, так би мовити, військовою термінологією. Достатньо прочитати 6-ту главу послання до Ефесян (Еф. 6:10-17) – слова, якими також св. п. Патріарх Йосиф закінчив свій Заповіт: «Кріпиться в Господі та в могутності сили його. Одягніться в повну зброю Божу, щоб ви могли дати відсіч хитрошам диявольським. Нам бо треба боротися не проти тіла і крові, але проти начал, проти властей, проти правителів цього світу темряви, проти духів злоби <...> Тому візьміть повну зброю Божу <...>, щоб ви могли дати опір і ... міцно встоятися. Стійте, відтак, підперезавши правдою бедра ваші, вдягнувшись у броню справедливості, і взувши ноги в готовість проповідування Євангелія миру. А над усе - візьміть щит віри, яким здолаєте/загасите всі розпечені стріли лукавого. Візьміть також шолом спасіння і меч духовний, тобто слово Боже... Думаю, що св. Павло вичислив усі роди зброї, яку вживали за староримських часів, щоб представити християнина як воїна – справжнього послідовника Христа... А передчуваючи свою кончину, він пише до свого учня Тимотея (2 Тим. 4:7-8): «Я боровся доброю борнею, скінчив біг – віру зберіг. Тепер же приготований мені вінок справедливості, що його дасть мені того дня Господь, справедливий Суддя...».

Думаю, не помиляюся, коли скажу, що таким залишався до кінця свого життя новопереставлений наш отець Іван Музичка – як воїн Христовий, справжній військовий чоловік.



Ми всі вже могли читати про його дитячі та юні роки, про його село Пуків, місто Рогатин; знаємо про його любов до української мови, до нашої літератури, до музики, медицини, а передусім - до священства, і про його бажання стати священником. Ми чули від нього слова докору, які він висловив одного разу у делікатний спосіб тридцять років пізніше Патріархові Йосифові, що він не прийняв його в часи німецької окупації до Духовної Семінарії у Львові... Щоправда, Блаженніший Йосиф, так би мовити, відбився в елегантний спосіб, кажучи: «Так, Брате, скільки разів я пережив у своєму житті, що деякі з тих, яким я сприяв і допомагав, згодом зреклися мене і нашої Церкви, а скільки було таких, до яких я, може, твердо ставився і не сприяв їм, а вони в часи переслідування обороняли нашу Церкву, виявили вірність і до моєї особи...». Отець Музичка тоді так характерно для нього усміхнувся і сказав оте своє типове «Еге...», але відчувалося, що був вдоволений цією відповіддю.

Не було ради, до семінарії він не прийняв, однаке Господь часто кличе своїх учнів у дивний спосіб. Отець Іван навчається, набирається досвіду, йде в похідні групи і робить свої висновки. Він учительное, грає на скрипці, вступає у військо в рядах Першої дивізії «Галичина». – стає «військовим чоловіком»... Однаке при замкненому товаристві ми деколи чули від нього слова: «Та який з мене був військовий чоловік, коли я служив фельдшером і був диригентом оркестри...».

Чи був отець Музичка «військовим чоловіком», а чи ж ні, даймо собі відповідь самі, але безперечно, що він хотів стати воїном Христовим. Після короткого полону в Римі, він 21 листопада 1945 року вступає як семінарист до Української Папської Колегії св. Йосафата в Римі. Там Іван Музичка студіює філософію і теологію, багато читає, пише, стає редактором журналу колегії *Alma Mater*, диригує хором колегії, видає Гласописець. Хоча сам він того не хотів, настоятелі призначають його віце-префектом, а відтак префектом студентів – семінаристів Колегії. 3 травня 1951 року Іван Музичка приймає з рук архієпископа Івана Бучка єрейські свячення, в 1953 році здобуває ступінь доктора богослов'я, ... і приглядається, обсервує, далі вчиться, набирає досвіду та робить свої висновки.

Його святитель, архієпископ Іван Бучко, його цинив. Відповідальність тодішнього архієпископа скитальця була великою: духовна опіка над усіма нашими вірними у післявоєнній Західній Європі. Крім о. Мирослава Марусина, о. Івана Хоми і п. Василя Лосічка, владика Бучко бажав, щоб і отець Музичка став його секретарем. Однаке наш покійний отець Іван цього не хотів або, як пізніше нам казав: «Я хотів лишитися вільною людиною...». Отець Іван Хома йому радив, що як покличе його владика Бучко на розмову, то «цілуй у руку». Але молодий отець Музичка руки не поцілував... «І так закінчилася моя церковна кар'єра», – згодом жартував Покійний..

Владика Бучко висилає тоді його в половині 1953 року до Англії, де він служить співробітником у Рочдейлі, а після кількох місяців нелегкого життя з твердим парохом він у 1954 році стає парохом у Вольвергамптоні, Бірмінгемі і в інших містах, де оселилися наші вірні англійського Мідленду (середньої Англії).

Отець Музичка вивчає англійську мову, володіє нею вільно, як і німецькою, італійською (знав він також іспанську та французьку), не говорячи вже про російську, польську чи латинську мови. Він багато читає, стає книголюбом і збирає книжки... Отець Музичка не ізольється, він знайомиться з місцевими англійськими єпископами, бере участь в деканальних зборах англійського римо-католицького духовенства (чого не робив ніхто з інших наших отців на тому терені), він заводить дружні зв'язки і з польськими вірними та священиками, внаслідок чого стає близьким приятелем єпископа Владислава Рубіна. Ця дружба дуже придалася, коли єпископ Рубін згодом (1979 р.) став кардиналом і префектом Конгрегації для Східних Церков. Тому що його рідний брат, Стефан, нині вже покійний, студіював у Мадриді, отець Музичка на час студій брата стає, з благословення архієпископа скитальців, академічним душпастирем українських студентів в Іспанії.

Покійний любов молодь, часто бував у пластових чи сумівських таборах, а передусім - багато писав. Його друкують у газетах «Християнський Голос», «Голос Христа Чоловіколюбця», «Наша Церква», »Українська Думка» «Вісті з Риму», у бюлетені

священного Товариства св. Андрея, і так аж до наших днів у журналі «До Світла». Отець Іван Музичка писав спогади – з війська, з полону, із семінарійного життя. Пише він добре, представляє дійсність такою як вона була, не бракує там і позитивної критичності. І хоча він не поцілував руку свого святителя у 1953 році, все ж улюбленим його читачем був саме архієпископ Бучко, який завжди його цинив за його ревність, відданість й творчість, і з нетерпінням чекав, коли появиться у «Християнському Голосі» наступний фейлетон Кашука – псевдонім о. Івана Музички. Таких фейлетонів він написав десь біля двохсот – дотепно і з гумором, сарказмом та й з критикою він описував реалії українського еміграційного життя. Вже будучи в Римі, отець Хома нам оповідав, що як до владики Бучка надходило найновіше число «Християнського Голосу», то він насамперед читав фейлетони «Кашука» і часто сердечно сміявся... Гадаю, що варто було б нам, дослідникам, зібрати ці фейлетони і видати окремою книжечкою...

Вийшовши на волю, св. п. Патріарх Йосиф скоро спостеріг ревність і працьовитість отця Івана і хотів його мати при собі в Римі, при Українському Католицькому Університеті. Отець Музичка радо приїжджав до Риму, проте залишатися тут назавжди він не хотів, бо надто любив душпастирську працю і своїх вірних. Однак обставини склалися інакше – саме так, як отець Іван не бажав. Він приїхав до Риму в жовтні 1975 року, і коли я, автор цієї статті, його провів до його кімнати (в якій тепер йому й судилося померти), він мені сказав: «То я вже тут на постійно. Звідси мені – вже нікуди».

І чого тільки тут у Римі отець Іван за ті сорок один рік не робив, яких функцій він не виконував... Віце-ректор, згодом проректор, а відтак ректор Українського Католицького Університету, парох церкви свв. Сергія і Вакха, ректор, а згодом духівник Колегії Святої Софії, ректор собору Святої Софії, член Релігійного Товариства «Свята Софія», дійсний крилошанин Львівського Архiepархіального Крилосу, член Львівської Архiepархіальної Консistorії. І при цьому постійне викладання, зокрема з улюбленої ним катехитики і пасторального богослов'я. Хоч формально редактором «Богословія» і «Благовісника» був отець Іван Хома, але фактично левову частку роботи виконував саме отець Музичка. Скільки статей у цій же «Богословії», скільки рецензій, вся рубрика «Всячина – Varia» були з-під його пера. Вся коректура різних видань УКУ переходила перед його очима. Коли було потрібно, він працював у Літургійній Комісії. Редакція п'ятнадцятиомової збірки *Opera Omnia* Патріарха Йосифа – переважно його робота. Скільки він готував послань, листів, звернень Блаженнішого ... і все появлялося не за його підписом ... З досадою і гумором говорив отець Музичка: «Я хіба тільки пишу “голодні кавалки” і ніяк не можу зібратися, щоб видати свою книжку – підручник з катехитики... Цієї книжки він так і не написав, зате лишив нам силу-силенну статей... Мабуть десь біля п'ятисот... Вважаю, що варто зібрати все це до купи і видати *Opera Omnia* о. Івана Музички.

Отець Музичка мав енциклопедичні знання. З ним можна було дискутувати на різні теми – богословські, філософські, політичні, історичні, говорити про мистецтво. Він знав медицину, фізику, хімію... Словом, він постійно читав і доповнював свої пізнання.

Організація Літніх академічних курсів (а відбулося їх чотирнадцять) була в руках покійного професора Богдана Лончини та отця Івана Музички. Він був знаменитим і доступним викладачем. Готувався до викладів солідно. У програмі цих курсів завжди були спільні вечори, гутірки, прогулянки з курсантами. Зокрема незатертими лишається в моїй пам'яті святкування Різдва св. Івана Хрестителя – так званого Купала – 7 липня кожного року. Серед співробітників Патріарха Йосифа було багато нас Іванів – стільки, що неприхильні люди з іронією говорили, що Блаженніший Йосиф окружився самими Іванами... А Іваном звалися в нас, крім о. Музички, о. Гриньох, о. Хома, о. Тилявський та й я, о. Іван Дацко... Тепер лишився я сам ще серед живих... Блаженніший Йосиф в цей день не тільки служив тут у соборі Святої Софії Архiepархейську Святу Літургію, але лишався на обід, радів з нами, і ми святкували, співали, веселилися. Отець Музичка мав гарний другий тенор. Незабутнім у моїй пам'яті лишиється день 7 липня 1977 року. Скільки його задумів - і здійснених, але також і нездійснених мрій залишилося...

Вже наприкінці життя Патріарха Йосифа, отець Музичка береться за організацію Дияконських курсів. Їх відбулося чотири. Отець Іван був і організатором, і викладачем, і душею цих курсів. Три курси відбулися в приміщеннях УКУ, а четвертий - в монастирі «Студіон». Він переконав і тодішнього архиєпископа-коад'ютора Мирослава-Івана Любачівського викладати на тих курсах. При цьому все життя був вдячний, що владика Мирослав-Іван прийняв це запрошення.

Не забував ніколи покійний своїх вірних в Англії. Він часто їхав туди, бував там у душпастирських цілях. Коли Блаженніший Йосиф у 1977-79-х роках придбав прекрасний будинок у Лондоні як Філію Українського Католицького Університету, він став першим директором Філії й після Блаженнішого Йосифа першим Головою Британського Товариства «Свята Софія». Він і там організовував різні конференції й виклади.

Коли Україна стала незалежною, а наша Церква вільною, о. Музичка, будучи вже в поважному віці, кілька разів на рік їздив в Україну, у свій Пуків. Він написав книжечку про своє рідне село. Коли я цю книжечку перечитав, то не знав, яке місто більше – Пуків чи Париж... Отець викладав, очевидно, у нашому Українському Католицькому Університеті, викладав і організував перші катехитичні курси, так що сміливо можна поставити питання: що робила би наша дорога Сестра Луїза у перших роках без отця Музички? Він викладав у Львові в Національному університеті імені Івана Франка, у Політехніці, у Львівській академії мистецтв. Перший раз у 1992 році отець Музичка приїхав до Києва... Повернувшись, він мені сказав: «Отче Іване! Я нарешті побачив Київ – столицю вільної, самостійної України!».

Отець радів, уболівав та сприяв відродженню Львівської Богословської Академії, а згодом і Українського Католицького Університету. Відтак віддаймо належну данину історії... Блаженніший Мирослав-Іван мав серйозні наміри призначити отця Музичку ректором Львівської Богословської Академії. Думаю, радше знаю, що єдиною причиною, через що так не сталося, було те, що на той час отцеві Музичці виповнилося вже 72 роки. Блаженніший Мирослав чудово знав, що отець Музичка не з тих, хто шукає почестей. Тодішні обставини вимагали молодой, сильної людини, і ректором став тоді отець Михайло Димид, а згодом отець (нині владика) Борис Гудзяк. І я переконаний, що рішення було правильне. Щобільше, я сам питав отця Музичку, чи він готовий стати ректором УКУ у Львові. На це він мені відповів: «Та що Ви? Куди ж мені тепер до того? Нехай до того діла беруться молоді руки, а я завжди, доки матиму силу, допомагатиму УКУ, і тим якраз більше зроблю для справи, ніж старий і немічний ректор».

Доля так ним покерувала, що хоч він і часто приїжджав до Львова, все ж постійно проживав у Римі. До останніх днів він уболівав за долю УКУ у Римі, до кінця життя дбав і піклувався, щоб відбувалися тут виклади, конференції чи курси. А передусім залежало він переймався тим, щоб належно – урочисто, літургійно і науково – ми щороку дня 8 грудня відзначали свято нашого покровителя, св. Климента Папи. Він був свідомий вартості Риму і вважав, що на першому місці, після України, слід дбати про розвиток УКУ і всіх наших установ у Римі.

Придивляючись до постаті покійного отця Івана, бачимо людину зі спражньою священною поставою – як це любив повторяти Патріарх Йосиф. Характер в нього був врівноважений, хоч мав деколи нахил до меланхолії. Він був людиною второпною і благорозумним священником, який – завдяки цій прикметі – розв'язував важкі, часто й особисті, проблеми й ситуації.

Він був надзвичайно добрим сповідником. Я хочу наголосити на цьому, опираючись на свій власний досвід. Будучи вірним священником католицької Церкви, отець добре усвідомлював, що з проповідальниці він повинен говорити як учитель і навчати науку Христову і його Церкви. Однак у сповідальниці – він старався бути справжнім лікарем, який шукав всіх доступних та дозволених ліків, щоб людина, яка прийшла покаятися, видужала.

Отець Музичка був повсякчасно відданим Главам своєї Церкви. Чи то глава Церкви звався Андрей, Йосиф, Мирослав-Іван, Любомир чи Святослав, він їх усіх любив, поважав і

шанував. Це, однак, не означало, що він не міг висловити і критичну думку чи слово: він робив це не одноразово. Блаженніший Йосиф спочатку різко реагував на таку критику, але бувало і таке, що якийсь час потому він поступав тому, як пропонував отець Музичка, і то неначе ця ініціатива виходила від нього... За те Блаженніший Йосиф його дуже цинив.

Саме тому, як Патріарх Йосиф святив на владик отців Стефана Чміля, Івана Хому та Любомира Гузара в монастирі «Студіон» 2 квітня 1977 року, то як свого наступника він бачив саме особу отця Івана Музички... Однак наш отець Іван відмовився від запропонованої йому єпископської гідності і можливого предстоительства Церкви. Отець Музичка відмовив Блаженнішому у цьому проханні. Блаженніший був тим невдоволений, але поставився з повагою до його рішення і відтоді шукав можливостей переконати єпископів обрати владика Любомира Гузара своїм наступником. Хоч отець Музичка відмовився від єпископського служіння, він був єдиним і важливим свідком цієї хіротонії. Згодом, коли я його запитав: «Чому ж Ви відмовилися від єпископства?», то він, може наївно, але щиро відповів: «Та який там з мене був би єпископ!»

Після смерті Патріарха Йосифа отець Іван Музичка пережив два важкі інфаркти серця, так, що ми боялися, що він передчасно вмере, піде з життя. Він фактично провів на лікарняному майже цілий рік, лікуючись і в Римі, і в Лондоні, де він щасливо переніс т. зв. операцію відкритого серця... Однак і це минуло, і слава Богу, він ще прожив майже 32 роки...

Впродовж усього свого життя отець Музичка зберіг гарну, властиву йому, рису доброго гумору. Любив анекдоти, карикатури і передусім - життя. Дійсно - він був справжньою доброю людиною!...

Любив він монахів-студитів і ще перед смертю мене питав: «Де є наші студити? Що буде зі “Студіоном”?». Він до смерті переймався й переживав майбутність цього монастиря, який він так любив і в якому провів не один місяць свого життя, зокрема коли був недужим. Любив наш отець Іван в особливий спосіб Сестер. З ними він, крім духовних наук, міг пожартувати і посміятися, не раз перекручуючи їхні імена... Напевно, це пам'ятають Сестри Катехитки св. Анни з часів, як він був парохом на Мадонні, і якого вони доглядали в старшому віці вже у Львові, коли він їхав на довший час в Україну.

В особливий спосіб любив він Сестер Василянок, що його доглядали довгі роки. Коли я був у Римі два тижні тому, незадовго перед його смертю, я провів з ним кілька незабутніх розмов. Отець Іван тоді, між іншим, сказав: «Ці наші сестри Василянки з такою любов'ю мене доглядають, вони прямо як ангели». Почути такі слова від військового чоловіка, який не любив компліментів, було справжньою рідкістю.

Особливо слід підкреслити те, що після Бога, своєї Церкви, її Глави і України покійний отець Іван Музичка любив наш Український Католицький Університет. Він особливо вболівав за його долю у перші роки існування цієї нашої високої наукової установи. Він всіма силами старався знайти якийсь позитивний вихід із ситуації, які не раз видавалися невиносимими. Згодом він радів його відродженню, розвитку і зростанню у Львові. Він постійно, передусім на руки Владики Бориса Гудзяка і отця Богдана Праха, давав нам цінні вказівки і поради. Передусім наполягав на живій діяльності УКУ в Римі і практично до кінця свого життя він мене запитував: «Чи і як Ви zorganizували празник св. Климента Папи?»

Коли в листопаді 2013 року отець Ректор Богдан Прах в моїй присутності формально запитав покійного, чи він згідний прийняти Почесного доктора УКУ, він з місця і з радістю відповів: «Так! Це для мене - велика честь!». Згодом він кілька разів давав мені зрозуміти, як він цинить цю гідність і наскільки дорога йому Грамота Почесного доктора УКУ, яка, оправлена й висить у його кімнаті. Вважаю, що тепер, після смерті свого бывшего ректора, УКУ - і тут в Римі, і у Львові - повинен присвятити одне з гідних приміщень пам'яті о. Івана Музички. Може саме в такому місці бути багатьом книгам із зібрання отця, бо Покійний дуже любив читати і був великим бібліофілом.

Хочу тут сказати ще кілька слів зі свого особистого життя, яке з 1953 року безпосередньо пов'язане із особою покійного. Саме Іван Музичка приготував мене до Першого Святого Причастя, яке я прийняв на початку 1954 року. Моя мама - вона ще й сьогодні живе і є на десять місяців молодша за отця - і вся наша родина дуже його любила. Він залюбки бував у нашій хаті, подеколи ночував у нас, як ми ще жили в Рочдейлі в Англії. Перед смертю отець не раз мене ще запитував: «А як там Ваша мама?»

Зі смертю отця Івана Музички відходить у вічність останній священик зі старшого покоління, на якого я дивився з долини вгору. На жаль, вже немає в нашій Церкві таких священиків – немає вже таких, як отець Іван Музичка, отець Іван Гриньох, отець Степан Чміль, отець Василь Лаба, отець Богдан Липський, які напевно мали свої часом зумовлені недосконалості, однак були великими і стійкими особистостями! Вони в особливий спосіб любили свою Церкву, її Главу, і журилися її долею. Про них дійсно можна сказати: *Duc in altum!* Вони воістину закинули сіті своєї духовості глибоко своєю священничою поставою, духовністю, своїм досвідом, знанням і зокрема справжнім великим свідченням. Нехай вони стануть викликом сьогодні для молодих священиків, щоб і серед вас виловилося прийдешнє покоління великих особистостей і святих священнослужителів...

Коли я був востаннє в Римі, щоб особисто попрощатися з покійним отцем Іваном, він мені вимовив такі слова: «Отче Іване, я вже більше не є військовим чоловіком. Я гарне і довге життя пережив, а тепер я буду вмирати». Очевидно, я бундючно відповів: «Дайте собі спокій, Військовий Чоловіче, Kopf hoch! – Голову вгору!». Однак він з усмішкою і притаманним йому гумором мені відповів: «Ех, не молодий вже чоловіче, я буду вмирати...». Він і я добре знали, в якому стані він перебуває. Слова його сповнилися в понеділок, 22 лютого 2016 року, о годині 20-й... Очевидно, нам сумно, нам жаль і до наших очей тиснетесь слеза, та таке Боже повеління...

Дорогий мій Учителю, довге, добре і богоугодне життя Ти прожив. Наш отець Іван Музичка – Військовий Чоловік, та в дійсності Великий Воїн Христовий, в якому найбільш влучно втілюються слова св. апостола Павла: «Я боровся доброю борнею, скінчив біг – віру зберіг. Тепер же приготований мені вінок справедливості, що його дасть мені того дня Господь, справедливий Суддя...» (2 Тим. 4:7-8). Воістину подвигом добрим подвизався новопереставлений наш священноєрей Іван упродовж 95 років свого праведного життя!...

Тлінні останки його, які будуть знаходитися у крипті собору Божої Премудрості у Римі, нагадуватимуть прийдешнім поколінням, зокрема кандидатам до священства і працівникам, викладачам, професорам, ректоратові й членам сенату Українського Католицького Університету, Великого Христового Воїна – отця Івана Музичку. Нехай Всевишній Господь прийме душу новопереставленого священноєрея Івана Музичку в оселі праведних, де немає болізни, ні печалі, ні зітхання, але життя безконечне!... Вічна Йому Пам'ять!

## Видруки Відділення релігієзнавства 2014-2015 років

### Колективні та індивідуальні монографії:

- = Майдан і Церква: хроніка подій та експертні оцінки. За ред. Л.Филипович та О.Горкуші. – К., 2014-2015.
- = Релігії в контексті сусп. свідомості. Монографія за ред. А.Колодного. – К., 2015.
- = Інституційні процеси конфесійного життя світу й України. Колект. монографія за ред. А.Колодного. – К., 2015.
- = Шевченко.–Християнство.–Україна. Навук.збірка за ред. А.Колодного. –К.,2014.
- = «Русский мир» патріарха Кирила не для України. Колект. монографія за ред. А.Колодного. – К., 2014.
- = А.Колодний. Церковь Иисуса Христа Святых последних дней. – Полтава, 2014.
- = А.Компаниец. Идея реинкарнации в мировой культуре. –К., 2014.
- = О.Шепетяк. Німецькомовна катол. думка друг. полов. XX століття. – К., 2014.
- = Іван Ортинський. Християнство в його виявах і сьогодні. Вибрані твори. За редакції й упорядкування А.Колодного. – Львів, 2014.

### Наукові збірники

- = Українське Православ'я в контексті вітчизняної історії та суспільних трансформацій. Наук. збірник за ред. Е.Бистрицької та О.Сагана. – Київ-Тернопіль, 2014.
- = Релігія та освіта: сучасний та історичний контекст взаємовідносин. Наук. збірка за ред.А.Колодного. - К., 2014.
- = Авраамістичні релігії в Україні: інкультураційні взаємовпливи та множинні взаємовідносини. Наук. збірка за ред. С. Побуцького та П.Яроцького. – Галич, 2014.
- = Авраамістичні релігії: проблеми свободи совісті і віросповідання в контексті різноманітних чинників у сфері суспільного буття України та світу. Наук. збірка за ред. С. Побуцького та П.Яроцького. – Галич, 2015.
- = УГКЦ в контексті вітчизняної історії та сучасних суспільних реалій. Наук. збірник за ред. Е.Бистрицької, А.Колодного та П.Яроцького. - Київ- Тернопіль, 2015.
- = Історія релігії в Україні. Наук.збірка в 2-х книгах. – Львів, 2014.
- = Історія релігії в Україні. Наук.збірка у 2-х книгах. – Львів, 2015.
- = Україна-Ватикан: християнство в контексті його включення в різноманіття сфер суспільного буття. Наук. збірник за ред. Л.Филипович і П.Яроцького. – К., 2015.
- = Християнські традиції Київської Русі. Наук. збірник за ред. В.Вакіна. – К., 2015.
- = Держава і Церква в новітній історії України. Наук збірник за ред. Р.Сітарчука і А.Колодного. - К., 2015.
- = Толерантність міжконфесійних відносин як умова стабільності розвитку України. Наук. збірник за ред. А.Каложного і А. Колодного. - К.- Запоріжжя, 2015.
- = Роль експертних співтовариств у сфері політика, охорони довкілля, культури та релігійного життя в Україні та Білорусі.Збірка за ред.Л.Филипович та Н.Кутузової.–К., 2014.
- = Религиозные организации в общественном пространстве Белоруси и Украины: формирование механизма партнерства.Под ред.Н.Кутузовой, Л.Филипович.-Вильнюс, 2014.

### Релігієзнавча періодика.

- =Релігійна свобода. Щорічник №18: свобода буття релігії в сучасному соціумі. - К., 2014.
- = Українське релігієзнавство. Наук. бюлетень-квартальник. Гол. ред. А.Колодний. - №№ 69 – 72.- К., 2014; №№ 73 – 76. – К., 2015.

## АВТОРИ БЮЛЕТЕНЯ № 77

**А. АРИСТОВА** – докт. філософ. наук, професор, ст. наук. співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди НАНУ (далі – ВР ІФ НАНУ).

**Ю. БОРЕЙКО** - канд. філософ. наук, доцент Східноєвропейського університету імені Лесі Українки.

**О. ГОРКУША** – канд. філос. наук, ст. наук. співробітник ВР ІФ НАН України

**В. ДЕРНОВИЙ** - наук. співробітник ВР ІФ НАН України.

**Іван ДАЦКО** – **отець** Української греко-католицької Церкви.

**Г. ЄМЕЛЬЯНЕНКО** – канд. філос. наук, доцент кафедри філософії, соціології, політичних і правових наук Донбаського педагогічного університету

**Т. ЗІНКЕВИЧ** – аспірант Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки.

**А. КОЛОДНИЙ** – докт. філософ. наук, професор, заступник. директора-керівник Відділення релігієзнавства ІФ НАН України

**Г. КУЛАГІНА-СТАДНІЧЕНКО** –канд. філос. наук, докторант ВР ІФ НАНУ.

**М. МОКІЄНКО** – канд. істор. наук. наук. співробітник Ресурсно-дослідницького Центру ЄААА (м. Львів).

**О. ПАНИЧ** – канд. істор. наук, докторант Національного педагогічного університету імені Михайла Драгоманова.

**С. ПРИСУХІН** – канд. філософ. наук, професор ВНЗ «Національна Академія Управління»

**Р. СОЛОВІЙ** –канд істор. наук, ст. наук. співробітник Національного педуніверситету імені Михайла Драгоманова.

**М. ТАТАРЧУК** – аспірант ВР ІФ НАН України.

**Л. ФИЛИПОВИЧ** – докт. філос. наук, професор, зав. відділом історії релігії та практичного релігієзнавства ВР ІФ НАНУ.

**О. ШЕПЕТАК** -докт. філософ. наук, доцент Національного університету ім. Б.Грінченка.

**С. ШКІЛЬ** – канд. філософ. наук, доцент Національного університету біоресурсів і природокористування України

**П. ЯРОЦЬКИЙ** - докт. філософ. наук, професор, провід. наук. співробітник ВР ІФ НАН України

**НАУКОВЕ ВИДАННЯ**

**«УКРАЇНСЬКЕ РЕЛІГІЄЗНАВСТВО»** - науковий бюлетень  
Української Асоціації релігієзнавців та Відділення релігієзнавства  
Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України № 77.

Бюлетень вміщує статті з актуальних проблем релігієзнавчої науки, зокрема з проблем історії і сьогодення протестантизму, який в 2017 році відзначає своє 500 –ліття. Цим числом в рік 25-річчя Відділення релігієзнавства ми вшановуємо пам'ять наших колег-релігієзнавців, які нещодавно відійшли від нас, зокрема П.П.Панченка й о.Івана Музичку.

**Рецензенти:**

докт. філос. наук Л.Виговський та докт. істор. наук Р.Шеретюк

**Відпов. за випуск** к.філос.н. Д. Базик

**Спонсорська підтримка** А.Арістової, О.Бучми, А.Колодного

Підписано до друку 1 липня 2016 року

Дизайн і макет Т.Гаврилюк

Формат 60 x 84/16. Папір офсетний.

Ум. друк. арк.: 9.07 Наклад 150 прим. Зам. № 2208/16

01001 Київ-1, вул.Трьохсвятительська 4

Відділення релігієзнавства ІФ НАН України

Тел. 067.466.97.03

E-mail: cerif2000@gmail.com