

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



Українське релігієзнавство

№ 80

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

*Видається щоквартально з 1996 року.

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

* Адреса редакції: 01001 Київ-1,
вул. Трьохсвятительська, 4, кімн. 323-324.
Тел. (067) 466-97-03 – головний редактор,
(044) 279-04-18 – редакція бюлетеня.

E-mail: cerif2000@gmail.com

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

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

*Подані рукописи рецензуються, не повертаються.

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

*Редакція не вступає в листування з автором.

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

*Усі права застережені (с)

Редакційна колегія:

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

А. Арістова, доктор філософських наук, професор
Е. Бистрицька, доктор історичних наук, професор
В. Бондаренко, доктор філософських наук, професор
А. Васіляускене (Литва), докт. істор. наук, професор
Л. Виговський, доктор філософських наук, професор
К. Елбак'ян (Росія), доктор філос. наук, професор
Г. Надтока, доктор історичних наук, професор
П. Павленко, доктор філософських наук
О. Саган, доктор філософських наук, професор
Р. Сітарчук, 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
та докт. істор. наук Р. Шеретюк

*Рекомендовано до друку
вченою радою
Відділення релігієзнавства
Інституту філософії
імені Г.С. Сковороди НАН України,
Протокол № 21 від 13 грудня 2016 року.
Спонсори видання: А. Арістова, Л. Филипович.*

Зміст

I. РЕЛІГІЄЗНАВСТВО УКРАЇНИ

- 1.1 *А.КОЛОДНИЙ (Київ)*. АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ І ПЕРСПЕКТИВИ РЕЛІГІЄЗНАВЧОЇ НАУКИ УКРАЇНИ. Думки до 25-річчя українського академічного релігієзнавства. 4
- 1.2 Десятитомник «ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ В УКРАЇНІ». Інформація. 12
- 1.3 *А.КОЛОДНИЙ (Київ)*. РЕЛІГІЙНИЙ ФЕНОМЕН У ЗМІНАХ ЙОГО СКЛАДОВИХ: релігієзнавче бачення 14
- 1.4 *Л.ФИЛИПОВИЧ (Київ)*. ЧИ ПОТРІБНА РЕЛІГІЄЗНАВЧА ЕКСПЕРТИЗА? 17

II. РЕЛІГІЙНИЙ ЧИННИК В КОНТЕКСТІ ІСТОРИЧНОЇ ДОЛІ УКРАЇНИ

- 2.1 *А.АРИСТОВА (Київ)*. УКРАЇНА: ЗА МЕЖАМИ РЕЛІГІЙНОЇ СВОБОДИ (рос.м.) 26
- 2.2 *О.ГОРКУША (Київ)*. СВІТОГЛЯДНА ФУНКЦІЯ РЕЛІГІЇ ТА ЦЕРКОВНА ІДЕНТИЧНІСТЬ: ВИКЛИКИ В СУЧАСНИХ КООРДИНАТАХ УКРАЇНСЬКОЇ ДІЙСНОСТІ 31
- 2.3 *Л.ФИЛИПОВИЧ (Київ)*. РЕЛІГІЙНІ ІДЕНТИЧНОСТІ В УКРАЇНІ: ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМИ 47
- 2.4 *І.ГОРОХОЛІНСЬКА*. ЦІННІСНІ ВИКЛИКИ СУЧАСНОСТІ: РОЗДУМИ ПРО МОРАЛЬНО НАЛЕЖНЕ ТА РЕЛІГІЙНУ ВІРУ 52
- 2.5 *В.ТИТАРЕНКО (Київ)*. ДОСВІД І ПЕРСПЕКТИВИ РЕЛІГІЙНИХ ОРГАНІЗАЦІЙ В УКРАЇНІ: ПРИЗМА НЕЗАЛЕЖНОСТІ (рос.м.) 58
- 2.6 *Н. ВОЛК (Тернопіль)*. П'ЯТЬ ДЕКРЕТІВ, ЯКІ ВПЛИНУЛИ НА ПРОЦЕС СТАНОВЛЕННЯ ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ В КАНАДІ (1890-1902 pp.) 62
- 2.7 *Г. ФИЛИПОВИЧ (Київ)*. УКРАЇНСЬКА ПРОТЕСТАНТСЬКА ДІАСПОРА В ПОШУКАХ СВОЄЇ ІДЕНТИЧНОСТІ 68
- 2.8 Дмитро БЛАЖЕЙОВСЬКИЙ ПРО ІСТОРІЮ УКРАЇНЦІВ 75

III. БОГОСЛОВСЬКА ДУМКА В ІСТОРІЇ І ПОСТАТЯХ

- 3.1 *С.САННИКОВ (Одеса)*. ІСТОРІЯ ТА ПРАКТИКА БІБЛІЙНОГО КОМЕНТУВАННЯ У СЛОВ'ЯНСЬКОМУ КОНТЕКСТІ 80
- 3.2 *А. АНГЕЛОВА (Київ)*. РЕЛІГІЙНА ГЕРОНТОЛОГІЯ: НАПРЯМКИ ТА ПЕРСПЕКТИВИ В РЕАЛІЯХ СТАРІЮЧОГО СУСПІЛЬСТВА 93

IV. БОГОСЛОВ'Я І ФІЛОСОФІЯ

- 4.1 *Макс ШЕЛЕР*. РЕЛІГІЯ І ФІЛОСОФІЯ (з нім. переклав Петро Гусак. 100
- 4.2 *Р. ГОРБАНЬ (Косів)*. ПЕРСОНАЛІСТИЧНА ЕКЛЕЗИОЛОГІЯ ЧЕСЛАВА СТАНІСЛАВА БАРТНІКА 108
- 4.3 *Г. ЄМЕЛЬЯНЕНКО*. СПЕЦИФІКА ФІЛОСОФСЬКОГО ПІДГРУНТЯ ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗОВАНОЇ ТЕОЛОГІЇ Дж. ВАТТІМО 116

V. РЕЛІГІЯ В ЇЇ ІСТОРІЇ

- 5.1 *О. ШЕПЕТЯК (Київ)*. МОНОТЕЇСТИЧНІ ТЕНДЕНЦІЇ В ЄГИПЕТСЬКІЙ РЕЛІГІЇ ДОДИНАСТІЙНОГО І РАННЬОГО ДИНАСТІЙНОГО ПЕРІОДІВ 121
- 5.2 *О. ЗАВАЛІЙ (Бровари)*. ПРИРОДНІ КУЛЬТИ ТЕРИТОРІЇ ДНІПРОВО-ДУНАЙСЬКОГО ВОДНОГО БАСЕЙНУ В СВІТЛІ СУЧАСНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ 126
- АВТОРИ СТАТЕЙ ЧАСОПИСУ УР № 80 130

РОЗДІЛ ПЕРШИЙ. РЕЛІГІЄЗНАВСТВО УКРАЇНИ

1.1 *Анатолій КОЛОДНИЙ*. АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ І ПЕРСПЕКТИВИ РЕЛІГІЄЗНАВЧОЇ НАУКИ УКРАЇНИ. Думки до 25-річчя українського академічного релігієзнавства.

Анотації. В статті йдеться про здобутки Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ за 25 років його наукової діяльності. Визначаються проблеми, над якими працюють академічні релігієзнавці, і прогнозується перспектива розвитку релігієзнавства в Україні.

Ключові слова: релігієзнавство, релігієзнавчі видруки, прогноз релігієзнавчої науки, криза релігієзнавства.

In A. Kolodny's article "**Current Problems and Perspectives of Religious Studies of Ukraine**" the achievements of the Department of Religious Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine for 25 years of its scientific activity are mentioned. The problems on which academic scholars work, and the prospect of the development of religious studies in Ukraine is predicted.

Key words: religious studies, religious studies editions, religion science forecast, crisis of religious studies.

До минулих років своєї наукової діяльності ми повертаємося не лише з метою підведення підсумків роботи. Таке **звернення актуальне** ще й з тих міркувань, що дає можливість визначити сфери зробленого і накреслити перспективи на наступні роки, відшукати ті резерви, які дають можливість зберегти виплекувану нами нову як для України галузь гуманітарної науки.

Звернення до **узагальнення підсумків нашої діяльності** вже були в чисельних наших публікаціях як в Україні, так і в закордонні. Зокрема я б тут назвав книги «Українській Асоціації релігієзнавців двадцять років» (К., 2013), «Релігієзнавча думка України другого тисячоліття» (К., 2013) та «Религиоведение Украины конца XX – начала XXI века» (М., 2010).

Основні здобутки академічних релігієзнавців. В липні 2016 року виповнилося 25 років академічному Відділенню релігієзнавства, утвореному Президією НАН України в 1991 році у складі трьох відділів – філософії релігії, історії релігії і соціології релігії, пізніше – ще й науково-дослідницької групи з ісламознавства. В контексті так званої оптимізації нашої науково-дослідницької діяльності, виявленої в постійному зменшенні фінансування нас очолюваним в останні роки колишнім цековським куратором атеїстичної сфери О. Онищенком Відділенням історії, філософії і права НАНУ, нині при працюючих у нас 7 докторів і 6 кандидатів наук мали у Відділенні до останнього відділи філософії релігії й історії релігії та практичного релігієзнавства. Проте, всупереч цьому негативу, до свого ювілею ми прийшли з видруком під нашим грифом і авторством 110 колективних та індивідуальних монографій, 92 наукових збірників, 14 підручників і навчальних посібників, 7 брошур, 5 збірників правових документів – українських і міжнародних. Нами видруковано 20 чисел щорічника «Релігійна свобода», 82 – кварталника «Українське релігієзнавство», 128 - щомісячника «Релігійна панорама». Ми зустріли своє 25-річчя більше двоохстами організованими і проведеними нами науковими конференціями, активними міжнародними науковими зв'язками, що знайшло свій вияв у біля двоохстах науковцевіїздах в 21 країну світу. На базі Відділення функціонує Координаційна Рада з релігієзнавства країн Східної і Центральної Європи. Останнє свідчить про те, що українська релігієзнавча наука (і в цьому безумовно є й наша заслуга) вийшла у світовий релігієзнавчий простір: нас знають, з нами спілкуються, з нами рахуються.

Функціональність Відділення саме як єдиної в Україні академічної наукової інституції дала можливість здолати той опійний підхід до релігійного феномену, який домінував в працях про релігію радянських років, виявлену в них конфесійну упередженість, зорієнтованість на віднайдення шляхів подолання так званих «релігійних пережитків».

Стояло завдання сформувати до того відсутню в Україні нову галузь гуманітарного знання - релігієзнавство. Гадаємо, що нам це вдалося. Українське релігієзнавство в різноманітті своїх дисциплінарних виявів є. Є не тільки у своїх теоретичних, а й у практичних виявах. Воно - це не тільки наше Відділення, а й низка релігієзнавчих кафедр, викладачів і фахівців з релігієзнавства в університетах, культурно-освітніх установах, владних і громадських організаціях. Через вищу освіту ми щорічно одержуємо біля сотні молодих фахівців. В кількості науково дипломованих з релігієзнавчого фаху є вже більше сорока докторів наук, біля двохсот кандидатів.

У своєму функціонуванні релігія виходить за межі своєї наявності не лише в індивідуальній свідомості вірянина, його світобаченні і світоставленні. Вона піддається доктринально-богословській та обрядово-культурній інтерпретації, через свої інституалізовані структури входить в різні сфери людської життєдіяльності, сакралізуючи їх. Тому предметом академічного релігієзнавства в широкому його аспекті є, окрім природи релігії, також її функціональність в історії і у великому конфесійному різноманітті. Академічність релігієзнавства – це не ворожість щодо релігії, не атеїзм, як дехто прагне це так витлумачувати. Особливо у витвореному нами й захищеному від знищення Київському Патріархаті юними єпископами.

Особливістю *академічного релігієзнавства* є дотримання світоглядної нейтральності щодо релігії, певної рівновіддаленості щодо конфесій, толерантності до кожної з них, чого немає в богословському, конфесійно-заангажованому, а відтак ненауковому релігієзнавстві, немає і в так званому науковому атеїзмі. Тому дещо дивним виглядає прагнення богословів включити себе у сферу науки. При такому прагненні варто богослів'ю позбутися його задогматизованості, застигlosti думки. Наука - це творче мислення, а не талдичення протягом не то що століть, а навіть тисячоліть одного й того ж, як те бувало, у зіпсутій платівці.

В релігієзнавчому пізнанні, в процесі викладання *релігієзнавства* важливо:

1. уникнути богословської включеності в систему релігійного феномену і прагнення, скажемо так, вже з точки зору релігійної людини говорити про саму релігію. Тому священнослужитель не може бути світським релігієзнавцем, взагалі релігієзнавцем, бо ж, окрім своєї конфесії, не знає інші, він - теолог (богослов);

2. уникнути світського критицизму й нігілізму, коли релігійні вияви розглядаються як щось аномальне, навіть шкідливе для людського буття.

Ми виходимо з того, що академічне (світське) релігієзнавство мають загалом характеризувати такі риси, як об'єктивність, світоглядний плюралізм, позаконфесійність, історизм, відкритість, системність. Це характеризує наші наукові видруки, ті 34 докторські і більше сотні кандидатських дисертацій, які були захищені на нашій відділенівській Спеціалізованій раді із філософських, історичних і соціологічних наук.

Вирішення питання структурованості релігієзнавства, як це ми показали у нашій колективній монографії «Дисциплінарне релігієзнавство» (К., 2010, 2011), перебуває у прямому зв'язку із визначенням його предмета і зумовлене передусім складною функціональністю релігії, відмінністю теоретичного цілепокладання різних релігієзнавчих дисциплін. На нашу думку, питання структурованості релігієзнавства на окремі його дисципліни і визначення змістовного наповнення кожної з них можна вирішити шляхом використання принципу суб'єкт-об'єктних і суб'єкт-суб'єктних відносин. При цьому в ролі суб'єкта цих відносин постає або релігійна людина, або ж релігійна спільнота. Відтак релігієзнавчі дисципліни всім своїм обсягом покликані відтворити насамперед все різноманіття форм буття релігійної людини і релігійних спільнот у їх відношенні з надприродним і окремими сферами довкілля, вони покликані подати релігію в історичній зумовленості її течій.

Головна специфіка релігієзнавства (на відміну від вивчення релігійних явищ окремими науками) полягає в тому, що воно *вивчає релігію як ціле*, в її сутності й органічній сукупності всіх її складових і функцій, а *не в цілому*, що роблять практично всі гуманітарні науки разом взяті. При цьому релігія постає для релігієзнавця не як статичне, а як динамічне

явище. Відтак (повторимося) предметом релігієзнавства є, коротко кажучи, *функціонуюча релігія в її сутнісному вияві*, а це функціонування відбувається через взаємодію і взаємовпливи всіх її складових.

Однак хочемо зауважимо тут на тому, що кожна наука вивчає певні закономірності, має свій понятійно-категоріальний апарат. Чи визначилися ми, релігієзнавці, в цьому? Ще ні. Дещо є в нашій книзі «Історіософія релігії». Але ось саме це і є однією з актуальних тем наших ближніх досліджень. Те релігієзнавство, яке ми викладаємо у вузах, судячи з наявної у нас чисельної підручничкової літератури, є скоріше конфесійно-інформативним, ніж, власне, науковим. Одні й ті ж положення з приводу феномену релігії, її структури і функцій, історії та конфесійних визначеностей, якими оперували викладачі курсу з наукового атеїзму, повторюються нині в курсі з релігієзнавства, але вже без опійних оцінок, інформативно. Визнаємо тут, що більш творчими у визначенні структури і змісту загального релігієзнавства постають російські автори, зокрема С.Самігін, А.Солдатов, П.Гуревич та М.Писманік, казахський науковець А.Артем'єв та ін. Та й наш підручник «Академічне релігієзнавство» (2000 і 2007) за своєю структурою нестандартний, творчим є також підручник П.Яроцького «Релігієзнавство: сучасні релігійні процеси в світі й Україні» (2013).

Спілкуючись із зарубіжними дослідниками релігії під час наших неодноразових поїздок за кордон на наукові конференції, ми переконуємося в тому, що тут ми маємо справу скоріше із створеними ними якимись новими умоглядними конструктами, новими, витвореними ними, умоглядними поняттями з осягнення релігійних феноменів, а не з власне дійсним науковим аналізом багатоманіття сучасних релігійних явищ і процесів. Це ж має місце тому, що реальний об'єкт нашої дослідницької уваги – жива сьогодення релігія і релігійність – існує по суті поза ними: вони з нею (навіть так, як ми) не контактують, не мають включеного і безпосереднього спілкування. Маємо мислення наздогадки, судження-міркування, а не теоретичне осягнення об'єкту на основі певної особисто сприйнятої емпіричної бази, «польових досліджень», як це йменує свій дослідницький метод наша співробітниця О.Недавня¹.

Запитаємо: чи часто наш сьогоденній релігієзнавець буває в храмах і молитовних будинках різних конфесій, чи читає (навіть знає) він нині багатий видрук різноконфесійної літератури і періодики, «електронне релігієзнавство», чи регулярно він слухає радіо- і дивиться телепередачі з релігійної тематики, веде бесіди з богословами, релігійними діячами, просто віруючими різних конфесій? Ні й ні. Нас страшить те, що релігієзнавство у нас розвивається як якась “наука в собі”. Наші релігієзнавці (зокрема, аспіранти і молоді пошукувці) працюють в рамках наявних вже професійних видруків (паперових й інтернетних), дискутують один з одним, розвивають чи завивають один одного, не рахуючись навіть з тим, що, крім академічного (світського), є ще й богословське релігієзнавство. То ж закликаємо (і ми в себе у Відділенні релігієзнавства ІФ НАНУ в цьому плані працюємо) до творчої співпраці академічних і богословських релігієзнавців, до здолання релігієзнавства як науки-в-собі, відходу від цитатного, інтернетного, пустословного і умоглядного релігієзнавства й переходу до релігієзнавства, яке ґрунтується на безпосередньому знанні релігійних феноменів в їх нинішніх богословських, обрядових та організаційних виявах, до того ж не заочному, а реальному. В нашу Бібліотеку релігієзнавця вже протягом 20 років надходить, окрім релігійних книжкових видань, десь до 30-40 релігійних періодичних видань, які можуть слугувати емпірією при написанні дисертаційних робіт. Вони так і лежать незапрошеними.

Визнано і колегами із зарубіжжя, що саме українські релігієзнавці – спочатку в житті, а тепер і в дослідженнях – започаткували нову сферу релігієзнавства – практичне. Наші дослідження зорієнтовані не на нові умоглядні словоплетива щодо релігійних феноменів, яких багато можна назбирати на сайтах Інтернету. Вони направлені насамперед на вивчення процесів оприсутнення релігії в суспільстві, від якого вона аж ніяк не відокремлена, хоч і відокремлена від держави. Кожний віруючий, як і будь-яка релігійна інституція, водночас є і

¹ Недавня О.В. Християнський фактор в контексті культурного і громадянського вибору. – К., 2011.

не від світу цього і в цьому світі. Ось тут якраз і пролягає та межа, яка різнить теоретичне і практичне релігієзнавство. Останнє, власне, й покликане відтворити реальні шляхи входження віруючого і релігійних інституцій у світ. Це передбачає дослідження шляхів цього входження насамперед через взаємодію сакральних (церковних) і світських інституцій (в т.ч. й з державою), через перебирання на себе рядом релігійних організацій світських форм діяльності, через міжконфесійну взаємодію, а не протистояння, через підключення до вирішення складних проблем нинішнього українського соціуму, українізації України, до різних міжнародних релігійних спільнот тощо.

Згадаймо принагідно про включеність багатьох конфесій країни, а це УПЦ КП, УАПЦ, УГКЦ, українські і німецькі лютерани, ХВС-п'ятидесятники, рунвіри та ін., в майданівські події на боці борців української Революції гідності. Майдан постав як початкова у своїх виявах Українська громадянська релігія. В майданівських храмах і з його сцени віщували служителі Київського Патріархату і Православні Автокефали, греко- і римокатолики, представники низки протестантських конфесій, мусульмани й іудеї, рунвіри і деякі харизматичні спільноти. Сакральними символами цієї громадянської релігії були Герб і прапор України, наш гімн «Ще не вмерла Україна», апостол українства Тарас Шевченко.

Не рахуватися з тим, що в наш час відбувається зміщення інтенцій осмислення релігійних явищ, зміна тематичних і концептуальних орієнтацій релігійних спільнот, ми не можемо. Вже відходить в минуле те бачення релігії, яке сформувалося в епоху модерну. Релігія в традиційних формах свого виявлення сама визнає вже якусь свою непотрібність, незапрошеність. Сьогоднішній віруючий виштовхує таку її на окраїни свого життя і свідомості. Він розміщує її ще у своєму побуті – домашньому і почасти громадському, а в інші сфери – її просто не допускає, бо ж не знаходить їй там місця. Нині домінує не вертикальне, а горизонтальне Богобачення, при якому Бог не існує десь поза світом, а включається вірянцями в контекст свого життя, постаючи при цьому співпрацівником Бога на Божій же ниві.

Але справа не тільки в тому, що сьогоднішній віруючий нині переважно невоцерковлений. Визнаємо, що він дотримується насамперед етикету своєї релігії, а не її етики. Визнаємо і те, що значною мірою вже не працюють іудейські Заповіді Мойсея у своїх установах не красти, не вбивати, не чинити перелюб, не посягати на майно ближнього та ін., а тим більше християнська мораль в її новозавітному поданні, зокрема в поданні її в Євангелії від Матвія (гл. 5). В наш час порушено також довіру до науки, бо ж маємо процвітання позавіросповідної містики, окультизму, іншого духовного хламу. Проте це є також релігійність. Вона не є традиційною, але вона стає чомусь масовою, базуючись на різних повір'ях і забобонстві, широкій пропаганді цього нашими ЗМІ. Ця релігійність також покликає нас на її вивчення.

Народ в масі своїй вже перестав вірити в якесь заступництво і допомогу історичних Церков. І якщо віруючі старшого віку із-за традиції, просто звички ще відвідують їхні храми, то віруюча молодь (може за винятком західноукраїнської) значною кількістю пішла до харизматів, в інші нові релігійні течії, де знаходить сучасні засоби і для спілкування, і для збагачення своїх пізнавальних інтересів, і для задоволення своїх художніх потреб в нових формах. У будь-якому разі, вона не сліпа і бездіяльна маса глядачів (як у храмі традиційної конфесії), а активна спільнота релігійного життя. То ж епоха постмодерну вимагає вивільнення від якихось стандартних, віками усталених форм боговшанування. Вона актуалізує питання творчого богомисля і богодіяння. Церква, якщо вона хоче бути “запрошеною”, не зникнути через пару поколінь, має у відповідних формах відповідати на ці виклики часу.

Для практичного релігієзнавства однією із вихідних його категорій постає саме категорія свободи совісті. Ця свобода сама по собі є безумовною і абсолютною. Вона постає як практичне апіорі. Лише така свобода, а ми її всіляко прагнемо утвердити в українському соціумі і в цьому виявляється наше діяння як практичних релігієзнавців, виступає не як щось зовнішнє, нав'язане особистості, а як щось внутрішнє, трансцендентне, само собою зрозуміле.

Формуючи дійсне розуміння свободи совісті, ми цим прагнемо спонукати кожного віруючого, незважаючи на його конфесійну належність, піднятися над собою, своєю релігійною заангажованістю, по-іншому прочитати ті відомі всім слова з Біблії, коли Бог засвідчує, що єдиною його ознакою є лише те, що він Є, тобто просто проголошує своє буття. А якщо це так, то тоді будь-який конфесійний поділ, будь-яке обрядове оформлення релігії – не від Бога, а від людини. То чого ж із-за цього, наголошуємо ми конфесіям, вступати в якісь битви і конфесійні протистояння.

Вважаємо безумовною заслугою нашого релігієзнавства те, що нам разом з колишнім Держком/держдепартаментом релігії вдалося утвердити в країні загалом толерантні міжконфесійні відносини, налагодити порозуміння між державою і конфесійними спільнотами. **Це – наш здобуток.** Тематика свободи совісті є у нас однією із визначальних. Їй у нас було присвячено більше 30 великих міжнародних наукових конференцій, які відвідало загалом понад сотню зарубіжних науковців і практиків. Вже видрукувано 20 чисел щорічника «Релігійна свобода», біля 30 колективних монографій і збірників з цієї тематики².

Робота Відділення релігієзнавства – це насамперед виконання планових і понадпланових тем (а їх було більше тридцяти), написання книг монографічних, збірникових, підручникових і брошурних видруків. В 2016 року вийшли у світ дві наші колективні планові монографії - «Релігія в контексті суспільної свідомості» та «Інституалізаційні процеси в конфесійному житті світу й України», монографія Л.Филипович «Культура релігійного життя». У травні 2017 року видрукувана книга «Функціональність релігії», у червні -праця А.Колодного «Релігійне життя України в його постатях і дослідниках» та «Берестя – 420». Великий резонанс в Україні і світі мала у нас і в зарубіжжі підготовлена за нашою редакцією книга «Церква і Майдан: хроніка подій та експертна оцінка» (2014 і 2015), а також звинувачувальна московського агресора праця «Русский мир» патріарха Кирила не для України» (2014).

До речі, нинішніми нашими плановими темами є «Релігійний феномен у змінах його структурних складових і перспективах їх десакралізації» (2015-2017 рр.) та «Процеси конфесійної диференціації релігійного життя України і шляхи толерантизації міжконфесійних відносин» (2017-2019 рр.). Бажаючи можуть прилучитися до їх виконання.

Щорічно, окрім цього, ми подаємо у різні інституції 10-15 різних науково-експертних матеріалів. Нині ми працюємо над проблемою участі релігійних спільнот у контексті національної безпеки України. Цьому присвячені ті Круглі столи, які ми проводимо з певними конфесіями. Готуємо і передаємо до Служби безпеки України наші експертні матеріали щодо діяльності в Україні різних конфесійних спільнот. Так, в 2015 році нами було такі підготовлені з теми «Православ'я і національна безпека» та «Внутріїнституційні процеси в мусульманській уммі України і шляхи їх толерантизації і національного забезпечення». Деякі із цих експертних матеріалів ми видрукували в числах нашого кварталника «Українське релігієзнавство». Ми входимо своїми співробітниками до науково-експертних рад Міністерств освіти, закордонних справ, юстиції, до науково-експертної ради Департаменту у справах релігії Міністерства культури України. Ми співпрацюємо із Всеукраїнською Радою Церков і релігійних організацій, входимо до Правління Українського Біблійного товариства, ведемо секцію в Малій академії наук, сформували Всеукраїнської ради релігійних об'єднань та ін.. Нас вдовільняє творча співпраця із Східноєвропейським, Житомирським і Тернопільським, Полтавським університетами, університетом «Києво-Могилянська Академія». Ми разом із Львівським музеєм історії релігії провели вже біля тридцяти конференцій з теми «Історія релігії в Україні», з Кременецьким медучилищем вісім Річинських читань, із заповідником «Древній Галич» шість конференцій циклу авраамістичних релігій в Україні, з нунціатурою Апостольської столиці восьми конференцій (з видруком матеріалів) циклу «Україна-Ватикан» тощо.

Практичне релігієзнавство актуалізує не лише питання функціональності релігії, а й її

² Див.перелік: Академічному релігієзнавству - 25. - К., 2016. – С.22-32.

цінності. Проблема аксіології релігії, її етичних норм у їхньому взаємозв'язку із соціальним станом людини є важливою для нього. Актуальним для нього є й питання суб'єкта релігійної діяльності. І тут ми працюємо над тим, як підняти рівень гуманітарної освіченості духовенства, як донести до нього здобутки не тільки релігієзнавчої, а й всієї науки. Священик і пастор мають бути не служителями культів, а насамперед душпастирями, особливо нині, коли дехто з них перебирає на себе функції капеланів. Це вимагає від них не лише глибокої освіченості, а й знання психології особистості, її життєвих запитів та інтересів. Наші співробітники працюють нині, окрім 8 світських, ще й в чотирьох духовних навчальних закладах. З нашої ініціативи і практики входить до навчальних планів вузівських релігієзнавчих спеціалізацій курс «Релігієзнавство-2» (скоріше – «Конфесіологія релігія»), коли на кожне заняття студенти йдуть до різних конфесій і слухають там лекції носіїв конкретного віровчення.

Не станемо далі говорити тут про проблеми практичного релігієзнавства, але зауважимо на тому, що лише вихід нашого фаху в практичну сферу засвідчить його потрібність як навчальної дисципліни, вивільнить його від тієї кризи, яку воно переживає. Цю кризу релігієзнавства ми вбачаємо в наступному:

1. Наявне відмежування релігієзнавства як науки від релігієзнавства як навчальної дисципліни, а відтак тематична й змістовна закостенілість останньої.

2. Сформувався певна непорушна окресленість (завершеність) тематичного поля релігієзнавства, яке є у своїй структурній основі певним запозиченням із колишнього курсу наукового атеїзму, що слід долати.

3. Наявна відстороненість при викладанні курсу релігієзнавства від аналізу протистояння різних думок, різних позицій (в т.ч. й вільнодумчих) на феномен релігії.

4. Має місце певна заангажованість дослідників і педагогів лише на християнстві й перенесення його особливостей як релігії на релігійний феномен взагалі, на всі конфесійні вияви релігійності.

5. Релігієзнавство розвивається часто як наука-в-собі, бо ж, замість вивчення реальних процесів релігійного життя, дослідники копірсаються (переважно через сайти Інтернету) в думках і судженнях своїх колег минулого часу і сьогодення, в історії релігійних течій. Релігієзнавство відтак постає із-за цього в стані загнаного у глухий кут ізоляції від реальної нинішньої релігійної дійсності, постає своєрідною релігієзнавчою маніловщиною.

6. Маємо домінування в релігієзнавчих виданнях і дослідженнях висновків і описань авторів минулого (Тейлор, Фрезер, Леві-Брюль, Мюллер та ін.). Наявне користування в наукових висновках і викладанні навіть ілюстративним матеріалом з творів цих авторів.

7. Маємо здрибнення і дублювання тематики наукових досліджень, втечу в дослідницькій роботі від актуальних проблем сьогодення у вивчення переважно проблем і подій історії релігії, історії духовності, навіть вивчення без знання відповідної мови релігій певних зарубіжних країн, їх нинішньої функціональності там.

8. Наявна широка компіляція і плагіат матеріалів з Інтернету й подання їх як свого наукового здобутку без будь-яких посилань, переклад зарубіжних релігієзнавчих видань українською мовою і видрук їх вже за своїм прізвищем як своїх наукових праць чи навчальних посібників або хрестоматій.

9. Українське релігієзнавство має визнані здобутки в дослідженнях з історії, політології та етнології релігії, християнської конфесіології, проблем суспільного буття релігії. Водночас у нас ще відсутні значимі наукові розробки з філософії і феноменології релігії, з історіософії, соціології, етикології і психології релігії.

Враховуючи те, що нині в Україні фактично є *одна академічна* наукова установа з релігієзнавства – наше Відділення, яка не може своїм обмеженим штатом охопити всі актуальні проблеми релігієзнавчої науки, прагнемо вирішити це питання шляхом кооперації наукової роботи всіх науковців-релігієзнавців країни, зокрема вузівських, яких частіше в наявності у них по одному. Це передбачає створення при Українській Асоціації

релігієзнавців тематичних дослідницьких груп із включенням до складу кожної з них науковців з різних наукових чи освітніх установ країни. Скажімо, будуть наукові тематичні групи з дослідження православ'я, католицизму, протестантизму, ісламу, нових релігійних течій, сучасної містики, історії християнства, історії релігії в Україні, історії релігієзнавчої і богословської думки, проблем свободи совісті тощо. Робота груп буде плануватися і виявлятиметься у проведенні десь раз в три роки тематичних конференцій, у виданні колективних монографій з їх проблематики. Можливо тут доречно повернутися до тієї тематичної спеціалізації обласних осередків Української Асоціації релігієзнавців, яку ми мали раніше і яка останнім часом дещо загубилася.

Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ працює нині над тематикою можливих і бажаних дисертаційних досліджень, бо ж тепер вже часто пишуть про одне й те ж, але під іншими назвами і різними реченнями. Маємо дріб'язковість тематики, богословськість і неактуальність її. В цьому ми переконуємося, коли дізнаємося про те, які дисертації захищаються в низці поза нами корумповано утворених і діючих деяких спецрад в київських університетах. Щоб у них «захиститися», чекають місяцями-роками, захищаються купами, щоб обійти в такий спосіб вимогливість Спецради нашого Відділення. Маємо халтуру із набуттям спеціалізації. Так, написаний в історичному контексті твір Миколи Шкрібляка з Чернівців був «захищений» як докторський в КНПУ як філософський, бо ж з нами він не знайшов «порозуміння». Ми прагнемо добитися через Міносвіти обов'язкової реєстрації всіх дисертаційних тем в Координаційній Раді з релігієзнавства НАН України, яку очолює наш професор Петро Яроцький. Варто також узгодити вимоги кандидатського екзамену з релігієзнавства, не зводити його до змісту вузівських підручників.

З метою налагодження координації роботи факультетів і кафедр релігієзнавства університетів країни доцільно було б провести в рамках Міносвіти нараду їх керівників. При цьому важливо було б на цій нараді розглянути і схвалити типову програму з курсу «Релігієзнавство», а також типовий план вузівської релігієзнавчої спеціалізації. Остання має формуватися не на основі можливостей читання тих чи інших релігієзнавчих курсів викладачами вузу, а з врахуванням структури релігієзнавства як науки, повноти його дисциплінарних виявів, конфесійного життя сьогодення.

Актуальним є також питання активного виходу українського релігієзнавства у широкий світовий ареал нашої науки. За роки навіть останнього десятиліття наше Відділення має (використаю такий рахунок) 148 науковцевіздів за кордон в 21 країну зарубіжжя (лише в 2015 році ми були в США, Німеччині, Білорусі, Вірменії і Росії), до нас приїздили десь стільки ж зарубіжних гостей. Але бажано, щоб наше релігієзнавство презентували на різних зарубіжних наукових конференціях, релігійних форумах, в міжнародних релігієзнавчих інституціях не переважно співробітники нашого Відділення, а й представники вузівської релігієзнавчої науки, не лише знані українські дослідники релігії, а й молоді науковці, які набуватимуть досвіду спілкування із колегами-релігієзнавцями з інших країн. Початок цьому вже покладено. Релігієзнавча молодь активніше стала виходити у зарубіжжя. Розуміємо, що перешкодою в такому спілкуванні є те, що в масі своїй наші науковці-релігієзнавці не мають належних коштів на такі поїздки, мало хто володіє англійською мовою.

Проблемним для нинішнього українського релігієзнавства є повернення статусу вибіркової, якщо не обов'язкової навчальної дисципліни в навчальних планах хоч би гуманітарної освіти, проведення бажаних для нашої науки соціологічних досліджень релігійності, проблем релігійного життя в країні. Із-за фінансових труднощів ми вже не можемо проводити тематично бажані наукові конференції, видруковувати написані нами наукові праці і в достатньому накладі для їх наявності в наукових і обласних бібліотеках, запрошувати до себе іноземців і самим відповідати на їх запрошення виїздити в закордоння. Недостатньою є також наша участь у виконанні грантових тем, тем по замовленню (в тому числі й офісів конфесій).

Бажано було б відродити ту творчу співпрацю, яку мало Відділення з релігієзнавчими кафедрами університетів. Ми згадуємо те, як плідно співпрацювали з Ю.Калініним, А.Гудимою, А. Яртисем, М.Заковичем. Чому б нам не проводити щомісяця в Києві разом

теоретико-інформаційний семінар із запрошенням на нього не лише знаних науковців, а й відомих релігійних діячів, богословів. Відділення відкрите для творчої співпраці, має договори на це із п'ятьма університетами, приймає у себе вузівських релігієзнавців на наукове стажування, в цільову аспірантуру чи докторантуру, проводить зустрічі із студентами релігієзнавчої спеціалізації. Але в цьому зустрічаємо мало ініціатив з боку фахових кафедр.

Маємо деякий ажіотаж щодо відкриття в деяких університетах при наявності одного доктора наук з нашого фаху релігієзнавчої навчальної спеціалізації. Але, відкриваючи її, треба думати над тим, де буде працювати фахівець з дипломом «релігієзнавець». Курс наш у вузах вже практично не викладається, а куди його ще можна прилаштувати. Скоріше варто й наявні спеціалізації переорієнтувати на підготовку «менеджерів релігійного життя», а не викладача «релігієзнавства», яке із-за впровадження, як жартома кажуть, «оболонської системи навчання» практично вже зникло з навчальних планів. Думаю, що на підготовку для себе освіченого менеджера могли б відряджати своїх співробітників навіть офіси релігійних спільнот, про що свідчить досвід Чернівецького університету.

Будемо сподіватися, що нам пощастить здолати ті труднощі, які переживає нині наша наукова галузь, хоч загалом наші здобутки все ж виглядають значно вагомішими, ніж у наших колег з ближнього зарубіжжя. Хто з них має стільки своїх наукових видруків? Ніхто там не має трьох періодичних видань. У нас - це «Релігійна свобода» і ваківське «Українське релігієзнавство», донедавна - «Релігійна панорама». Там не проводиться, як у нас, щороку з видруком матеріалів десятків наукових конференцій. Там не взялися за видрук багатотомної історії релігії своєї країни чи її релігієзнавчої енциклопедії. Ми це маємо. Вже видрукувано десятитомник «Історія релігії в Україні». Працюємо над підготовкою до видруку двохтомної «Української Релігієзнавчої Енциклопедії», «Атласу релігійного життя України». Нами вже видрукувано трьохкнижник «Релігія–Світ–Україна», у двох книгах «Релігієзнавство України», шість книг проекту «Мислителі Української діаспори» (це вибрані твори Ст.Ярмуся, І.Шевціва, В.Олексюка, І.Ортинського, А.Річинського та І.Музички. Підготовлені до видруку вибрані праці Ю.Мулика-Луцика під назвою «Історіософія релігії», готуємо до видруку працю «Філософія релігії» М.Боголюбова. У Москві вийшов обсягом більше ста друкованих аркушів наш двохтомник «Религиоведение Украины». За двадцять п'ять років (повторимося) Відділенням релігієзнавства ІФ НАНУ видрукувано більше 400 монографій, наукових збірників, підручників, часописів та брошур (не рахуючи видрукованих десь інде окремих більше тисячі статей), проведено біля двохсот конференцій, колоквиумів, Днів релігійної свободи.

У нашому Відділенні нині успішно поєднуються фундаментальні (НДГ філософії релігії) і прикладні дослідження (НДГ історії релігії і практичного релігієзнавства). У нас вже фактично відбулося перетворення «релігієзнавства-в-собі» у «релігієзнавство-для – суспільства». Про це свідчить хоч би підготовками нами тільки за останні 10 років 135 наукових аналітичок і науково-експертних матеріалів для владних, освітянських та інших інституцій, в тому числі й для офісів конфесій.

Найвагоміший здобуток наш – це порівняно широкий вихід українського релігієзнавства в міжнародний релігієзнавчий простір. Ми співпрацюємо нині з чотирма міжнародними релігієзнавчими асоціаціями, виїздимо в ближнє і далеке зарубіжжя для участі в роботі наукових конференцій, парламентів релігій, обговорень в різних міжнародних інституціях проблем свободи буття релігії в суспільстві.

Своїми успіхами ми завдячуємо насамперед наявному творчому ентузіазму наших науковців, постійним пошукам ними нових форм свого самовиявлення, налагодженню нами кооперації в роботі з вітчизняними і зарубіжними науковцями (із статусом почесних їх у нас вже по 12), можливості завдяки нашій творчій співпраці із університетами України і зарубіжжя можливості видруку своїх наукових здобутків. А насамперед – завдяки нашому релігієзнавчому патріотизму!

Сумна доля чекала Відділення релігієзнавства в 2016 році, на 25-му році його діяльності, коли постало питання нового скорочення (ледь на половину) його штатного

складу, так званої оптимізації наукової структури. При цьому ніхто не рахується з тим, що у зв'язку із скороченням вузівського релігієзнавства його подальша доля у всій палітрі його дисциплінарних утворень і проблем залишатиметься практично на нас. Постає питання і буття спеціалізованих рад із захисту релігієзнавчих дисертацій, інституалізованої присутності релігієзнавства України у світових асоціаціях з фаху. Дивним є те, що всі ці оптимізації відбуваються в час зростання ролі релігійного чинника в суспільному житті, за умов потреби науково обґрунтованого вирішення проблем міжконфесійних і державно-церковних відносин, в час необхідності вирішення проблем, скажемо так, українізації інституційного релігійного життя.

Нам боляче все це сприймати ще й з врахування того, що наше Відділення було у вирії Майданівської борні. Ми щодня були серед протестувальників, попадали під обстріли беркутні, виносили з поля борні ранених і вбитих, приймали в себе на Трьохсвятительській і по домівках борців за свободу, матеріально підтримували Майдан, після підключилися до благодійництва і волонтерства для АТО... А тепер декому з нас загрожує безробіття, безгрошів'я і навіть безхатченство. Ми нині практично є єдиною академічною інституцією, яка своєю діяльністю веде відкриту боротьбу із так званим «руським миром», із слугою московського фашизму – Православною Церквою Московського Патріархату. То ж за що боролися?

Проте ми є патріотами свого фаху. Навіть вийшовши на пенсії, ми через нами утворену Українську Асоціацію релігієзнавців з підтримки наших друзів з України і закордоння продовжимо нашу діяльність і як теоретиків, і як практиків релігієзнавства. В оплаті праці, щоб зберегти єдину в країні академічну релігієзнавчу інституцію, ми нині добровільно перейшли на 0,5-0,7 посадового окладу.

В 2016-2017 роках ми підключалися до творення і проведення заходів із відзначення ювілею Івана Франка та Івана Огієнка, митрополита Йосифа Сліпого, 420-річчя Берестейської унії (про що чомусь УГКЦ забула), 500-ліття Реформації. Нам ще раз треба визначитися в Словнику нашої «Української Релігієзнавчої енциклопедії», дописати деякі статті-довідки і вже в 2018 році підготувати до друку її перший том. Ми відкриті до творчої співпраці. Запрошуємо до цього весь український релігієзнавчий загал.

1.2 Десятитомник «ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ В УКРАЇНІ». Інформація.

В 2016 році Відділення релігієзнавства ІФ НАН України за загальною редакцією професора А.М.Колодного завершило видрук десятичної «Історії релігії в Україні». Видання написане поза плановими темами, на ентузіазмі науковців і спонсорському фінансуванні оплати видруків. Перший том проекту описує дохристиянські вірування і прийняття Україною-Руссю християнства. Останню історичну подію науково опрацьовану й подано в цьому томі, бо ж наявний різний підхід до її оцінки. Так, православні вважають, що князь Володимир прийняв православ'я, інші ж конфесії – нероз'єднане християнство. Другий і третій томи проекту присвячені православ'ю, але якщо в другому томі «Українське Православ'я» йде мова про становлення в 988-1686 роках на українських теренах православ'я з нашими національними ознаками, то у третьому томі «Православ'я в Україні» описано обмосковлення його після поглинення Московським Патріархатом в 1686 році Київської митрополії, зникнення Українського Православ'я. Четвертий том «Католицизм в Україні» описує історію римо- й греко-католицизму на наших теренах, подає це окремими розділами, бо ж ці католицькі конфесії багато чим відрізняються, насамперед своєю функціональною роллю в українській історії. П'ятий і шостий томи проекту дають відповідно історію раннього і пізнього протестантизму. В сьомому – «Релігійні меншини України» і восьмому – «Нові релігії України» томах описано історію, віровчення, організацію і сучасний стан 104 наявних у нас різних конфесійних течій. Найбільший за обсягом дев'ятий том (904 стор.) названо «Релігія і Церква в історії української діаспори». Тут описані не тільки релігійні процеси серед діаспорників в понад 30 країнах, а й

різноконфесійні вияви їх – православні, греко-католицькі, протестантські й рідновірські. Завершує десятитомник книга «Релігія і Церква років незалежності України». В ньому наявне описання нинішнього конфесійного стану країни, аналізуються загальні закономірності і прогнози релігійних процесів в Україні, особливості української релігійної ментальності.

В написанні десяти томів брали участь не лише науковці Відділення, а й вузівські релігієзнавці, зарубіжні науковці, богослови конфесій.

1.3 *Анатолій КОЛОДНИЙ*. РЕЛІГІЙНИЙ ФЕНОМЕН У ЗМІНАХ ЙОГО СКЛАДОВИХ: релігієзнавче бачення

Анотації. В статті наголошується на необхідності при структуруванні релігії як феномену відрізнити її внутрішню і зовнішню структуру, відійти від домінуючого виокремлення в релігії лише чотирьох її складових (релігійна свідомість, релігійна психологія, релігійний культ та релігійна організація), оскільки за нових умов свого функціонування з'явилися нові структурні компоненти релігійного комплексу.

Ключові слова: релігія, структура релігії, внутрішня і зовнішня структура релігії, елементи та піделементи релігійної свідомості.

In the article by **A. Kolodnyi "Religious phenomenon in the changes of its components"** it is emphasized the need for the structuring of religion as a phenomenon to distinguish its internal and external structure, to depart from the dominant distinction in religion only four of its components (religious consciousness, religious psychology, religious cult and religious organization), since under new conditions of its functioning there appeared new structural components of the religious complex.

Key words: religion, structure of religion, internal and external structure of religion, elements and sub-elements of religious consciousness.

Актуальність дослідження. Заявлена відділом філософії релігії в 2015 році нова наукова тема «Релігійний феномен у змінах його структурних складових і перспективи десакралізації їх» здавалося б не має якихось проблем для свого дослідження. Структура релігії вже нібито сповна описана в підручниковій літературі з релігієзнавства. Різниця тут виявляється хіба що в назві одних і тих же складових елементів релігійного комплексу. А між тим тут все не так і просто. Багато чого залежить від самого розуміння релігійного феномену, функціонування його на індивідуальному чи спільнотному рівнях, від конфесійної виявленості релігії та ін.

Мета дослідження. У вітчизняному релігієзнавстві, зокрема у чисельних підручникових і довідникових виданнях з фаху, утвердилася думка, що релігія має внутрішню і зовнішню структуру й включає в себе такі елементи, як релігійні уявлення (погляди, віровчення, концепти), релігійні настрої і почуття, релігійні дії (культ) та релігійні організації (інституції). Відносять подеколи до структури релігії, як окремий елемент, ще й релігійну віру. Але при такому структуруванні маємо надто спрощений підхід до релігійного феномену і неврахування процесів розгортання її структурних елементів в складних реаліях суспільного життя. Таке структурування бачить буття релігії лише в її вертикальній зорієнтованості «вірянин - Бог» й ігнорує горизонтальний аспект її розвитку «людина-людина-Бог». Згадаймо, Ісус Христос у своєму вченні про любов закликав любити не лише Бога, а й ближнього свого. Саме в цій горизонталі й з'являється велике різноманіття внутріконфесійних і міжконфесійних відносин, а відтак і нових релігійних структур, відбувається інституалізований вихід релігії на відносини із світом, зокрема наявні тут і державно-церковні і церковно-суспільні відносини. Дослідити все це – завдання нашого наукового колективу.

Основний зміст дослідження. На горизонталі з'являються біляконфесійні (біляцерковні) й міжконфесійні (міжцерковні) організації, богословські, освітньо-релігійні та благодійницькі установи, розгортається місіонерська, видавнича, підприємницька і

волонтерська діяльність й їх організаційні вияви (оформлення). Тут маємо місії і братства, кількість яких щорічно зростає. Обгунтування цього нового структурування знаходить своє вираження в концепціях боговлюдення і боголюдини, людини як співпрацівника Бога. Деміфологізація християнства, його десакралізація зрештою веде до з'яви безрелігійного християнства, до пошуку форм оприсутнення Бога у світі.

Складних трансформацій останнім часом зазнає культовий елемент релігії, зокрема богослужбовий, що виявляється в появі різних мистецьких форм зовнішнього оформлення релігії, які в тій чи іншій формі витісняють традиційну кульову практику. Змінюється суб'єкт культової діяльності, утверджується символічне витлумачення культових дій, проходить сакралізація ролі і місця в релігійному житті вірянина культових приміщень. Сакралізується й мовне вираження релігійної свідомості, з'являються сакралізовані мови. Народжується також релігійне право. В окрему сферу духовного життя виокремлюється теологія (богослов'я), яка змістовно не є чимось спільним для всіх релігій, а формується конфесіоналізовано. Все більше відокремлюються буденний і концептуальний рівні релігійної свідомості. Релігія формує своєрідні, кожній конфесії притаманні моделі соціальної поведінки вірян і їх спільнох, реалізація яких нібито перекидає місточок від світу поцейбічного у світ потойбічний і навпаки.

Кожний із названих вище складників релігійного комплексу є динамічним, поліконфесійним і по-своєму, цебто своєрідно структурованим. Окремим елементом релігійного комплексу, який раніше із-за його жорсткої стандартизації виявлявся незмінним, є спосіб життя вірянина. Варто дослідити функціонування релігійних громад і внутрішні відносини в них.

Складні процеси відбуваються у такому елементі як релігійна організація, у зміні їх типів, видів (культ, церква, секта, деномінація) і внутрішній субординації складових. Вони виявляються в появі віртуальних організацій, а то й релігійної спільноти однієї особи. З'являються міжконфесійні об'єднання і зростає прагнення до екуменізму в християнстві через появу його нових структур.

Важливим при вивченні нової теми насамперед постає ознайомлення із **станом дослідженості проблеми**. Зарубіжне релігієзнавство нині дещо відійшло від дослідження релігії в її структурних складових. Ці питання піднімаються у знаних нами польських, російських, казахських та білоруських підручникових виданнях (І.Яблоков, Н. Шахнович, С.Самігін, П. Гуревич, Г. Гоффман, Д. Писманік, В. Шутов, О. Кучер та ін.), але їх характеризує все ж дещо спрощений підхід до феномену релігії, подання її як поєднання релігійної свідомості, релігійної психології, релігійного культу та релігійної організації. Більш ґрунтовно досліджується соціологами релігії її організаційний елемент, правологами релігії – релігійні відносини, психологами релігії – емоційно-вольовий елемент. Обрядово-культовий елемент досліджується порівняно досконало етнографами і то частіше в контексті виявів в ньому національних традицій і законсервованих в традиціях обрядових форм.

У вітчизняній релігієзнавчій літературі спеціальних праць, присвячених структуруванню релігії, немає. Проблема структури релігії піднімають і практично однодумно в традиційно прийнятому ще в атеїстичних підручниках баченні розглядають не лише світські автори (В.Докаш, В. Лубський, Б.Лобовик, Є.Харьковщенко, М.Закович, А.Черній, В. Лешан, А.Гудима та ін.), а й богословські автори (В. Чернишов, В.Абачієв та ін.). Назвати когось лідируючим в розробці заявленої нами теми нині не можемо. Хібащо значимою є праця С.Самігіна та ін.³.

Ще раз наголосимо, що вартою уваги є виокремлення у працях деякого із науковців в релігії її зовнішньої і внутрішньої структури. Але при цьому останню не слід зводити, як це вони роблять, до релігійної картини світу і релігійного духовного життя, бо ж останнє також у своєму вияві через обрядово-культову діяльність і участь в житті сакралізованої спільноти постає також як щось зовнішнє. Тут варто скоріше говорити про спосіб життя, про релігійний досвід. До того ж, безпідставно релігійну свідомість ототожнювати з релігійною

³ Религиоведение: социология и психология религии». - Ростов-на -Дону, 1996.

ідеологією, як це допускає дехто із авторів підручників, а буденну релігійність - із релігійною психологією.

В структурі релігійної свідомості виокремлюються ті її складові, як є **спільними** для всіх конфесій. Цій свідомості притаманна насамперед віра в надприродне, що складає, власне, її *теолого-демонологічний піделемент*. Крім нього, релігійна свідомість має й інші піделементи. В їх виокремленні нам допомагає К.Марксом своєю працею «До критики гегелівської філософії права. Вступ». Релігія розглядається ним тут як «загальна теорія цього світу, його енциклопедичний компендіум, його логіка в популярній формі»⁴.

Релігія відтак є однією із форм суспільної свідомості, яка по-своєму подає картину світу. Ця картина постає відносно самостійним комплексом ідей, які можна назвати *природно-суспільним піделементом релігійної свідомості*. Він включає релігійні ідеї про світ загалом, природу і суспільство.

Окрім названих двох, в релігієзнавстві виокремлюється ще й третій піделемент релігійної свідомості. При цьому аналізується буття релігійної особистості, яка знаходить в релігійній вірі основу для віри і випрадання. Відтак, третім піделементом релігійної свідомості виступають ідеї про роль і місце людини в світі, про безсмертя її у світі потойбіччя. Це становить *антропо-іморталістський піделемент релігійної свідомості*.

Однак відзначимо те, що серед дослідників релігійного феномену відсутня єдність думки щодо виокремлення цих ідей в окремий комплекс і визнання за ним самостійної ролі як піделементу релігійної свідомості. Дехто з науковців вважає, що внаслідок загального процесу секуляризації релігійної свідомості, зумовленої в сучасну епоху соціальним, науково-технічним і моральним прогресом, ідеї безсмертя і потойбіччя настільки витіснені із свідомості віруючих, що перестали відігравати якусь помітну роль в їх житті. А тому, на їх думку, не варто їх виокремлювати як окремий відносно самостійний концептуальний елемент релігійної свідомості. Проте з цими дослідниками погодитися не можна, бо ж десь 72% віруючих при соціологічному опитуванні ще виявляють свою віру у безсмертя душі. Болгарський дослідник Іван Вишів при цьому слушно наголошує, що ідея безсмертя в християнстві настільки важлива, що без неї інші його догми просто втрачають свій сенс і цінність. Ще Людвіг Фейєрбах писав, що «якби людина не вмирала, то й Бога не існувало б».

Відтак релігійна свідомість як на теоретичному, так і на буденному своєму рівні утримує в собі три важливі концептуальні піделементи:

-ідеї про надприродні суб'єкти (Бог, сатана, дух) – теолого–демонологічний піделемент;

- ідеї про природу і суспільство –природничо-суспільний піделемент;

-ідеї про сенс життя людини на Землі і вічне безсмертя в потойбічному світі – антрополого-іморталістський піделемент⁵.

При вивченні релігійної свідомості важливою проблемою є з'ясування логіко-ієрархічної значимості, дійсного місця кожного піделементу в релігійному концептуальному комплексі загалом. Розглядаючи ідею Бога як найбільш значиму і визначальну, богослови ставлять її на перше місце. Другою істотною ідеєю в богослів'ї постає ідея безсмертя і спасіння людини в потойбічному світі, Цю ідею богослови ставлять завжди на друге місце. Їй підпорядковане все християнське віровчення. Вона звучить в кожному слові літургії. При цьому важливо виставити покійника грішником, а відтак за забезпечення його райського майбуття просять у Бога помилування душі померлого «за гріхи вільні і невільні».

Нещодавно ми стояли дві години в черзі до Греко-Католицького храму в Києві, щоб віддати свою шану і попроситися із владиклою Любомиром Гузарем. Дві години слухали богослужбовий спів. Жодного слова про добрі справи покійника. Звучали в різнослів'ї прохання до Бога в помилуванні йому «вольних і невольних» гріхів. Я

⁴ Див.: Маркс К., Енгельс Ф. Твори. – Т. 1.- С. 414-415.

⁵ Див.: Филипович А.И. Структура религиозного сознания // Вопросы религии и религиоведения. Феномен советского религиоведения: украинский контекст. – М., 2010. – С. 225-229.

висловив Церкві з цього приводу своє обурення, бо ж виходило, що ми прощалися із грішником, поховали грішника. Двохденне прощання засвідчувало змістовну дурість літургійного співу.

Основні складові релігійної свідомості в різних, відмінних за змістом словесних виявах загалом співпадають. Саме це може слугувати основою конфесійного порозуміння при діяльності релігійних організацій, зорієнтованої на толерантизацію міжконфесійних відносин.

В процесі дослідження теми нам варто з'ясувати:

- причини, характер і зорієнтованість змін, що відбуваються в структурі релігійного феномену;
- розкрити шляхи і форми оприсутнення релігії в різних сферах суспільного життя і роль в цьому кожного із її складових компонентів;
- розкрити особливості внутрішніх змін в християнському богослов'ї у зв'язку із домінуванням розвитку його горизонтальної сфери;
- вивчити особливості діяльності нових релігійно-церковних структур і визначити шляхи й чинники її коригування в інтересах українського соціуму;
- вивчити особливості процесів політизації релігії і клерикалізації політики;
- розкрити особливості процесів секуляризації змісту кожного традиційного елементу релігійного комплексу та ін..

Методи вивчення проблеми. При дослідженні планової теми з проблем структури релігійного комплексу співробітникам науково-дослідницької групи із філософії релігії вдалося з'ясувати структуру релігійного феномену в її осучаснених під впливом зміни місця релігії в суспільному, насамперед духовному житті. Розкриті ті оновлення, які відбуваються під впливом трансформацій соціуму у різних структурних елементах релігії, зокрема в її богословських концептах, емоційно-вольовій і культовій сферах, в її організаційних виявах і способі життя вірян. При дослідженні релігії як структурно-системного явища ми користувалися каузальним, герменевтичним та порівняльно-історичним підходами, зверталися до типологічного і феноменологічного методів у з'ясуванні особливостей складових релігійного феномену і їх взаємодії в процесах функціонування релігії як духовно-суспільного явища за умов секуляризації. Нами використовуються в роботі над темою такі принципи релігієзнавчого пошуку, як принцип об'єктивності, позаконфесійності, історизму, толерантності тощо. Результати дослідження слугуватимуть змінам в інтерпретації структури релігії при викладанні курсу «Релігієзнавство» у вузівській аудиторії, при проведенні владними органами експертиз релігійного життя, налагодженні толерантизації міжконфесійних та удосконаленні державно-церковних відносин та ін.

Важливо не зводити внутрішню структуру релігії лише до релігійної картини світу і релігійного духовного життя, бо ж остання у своєму вияві через обрядово-культову діяльність і участь в житті сакралізованої спільноти також постає як щось зовнішнє. Тут варто скоріше говорити про спосіб життя, релігійний досвід. До того ж, як вже зазначалося вище, безпідставно релігійну свідомість ототожнювати з релігійною ідеологією, а буденну релігійність із релігійною психологією. Релігія в її певних конфесійно-організаційних виявах може відігравати ідеологічну функцію, але це тоді, коли вона прагне втручатися у сферу політичного життя, прагне набути статусу державної та ін.

В структурі релігійної свідомості змістовно виокремлюються такі складові, які є спільними для всіх її конфесій. Саме це може слугувати основою конфесійного порозуміння при визначенні форм і шляхів діяльності, зорієнтованих на толерантизацію міжконфесійних відносин.

То ж завершити дослідницьку роботу колектив н/д групи планує видруком монографії «Релігійний феномен в його оновленій структурі».

1.4 Людмила ФІЛИПОВИЧ. ЧИ ПОТРІБНА РЕЛІГІЄЗНАВЧА ЕКСПЕРТИЗА?

Анотації. В статті визначаються засади експертної діяльності в сфері релігійного життя, сформульовані основні принципи наукового експертизування, метою якого є сутнісне осмислення сучасних виявів функціональності релігії, її впливів на суспільство та людину.

Ключові слова: експертизування, релігієзнавча експертиза, експертне співтовариство, релігія як функціонуюча реальність.

In the L.Fylypovych's article «Does the religious studies expertise need?» the basis of the expert activity in the field of religious life sets out, and the main principles of scientific expertising formulates. The aims of expertising is the essential understanding of the modern expressions of functionality of religion and its impact on society and human.

Keywords: expertising, religious studies expertise, expert community, religion as a functioning reality.

Як показали події останніх років, роль експертів та їх оцінок в сфері релігійного життя України **надзвичайно актуалізувалася**. Фактично жодна новина, яка з'являлася в ЗМІ щодо діяльності релігійних лідерів, окремих церков та релігійних організацій, не залишилася без уваги експертного середовища. Найбільш резонансні події ставали топ-новинами в інформаційному просторі не тільки України, але й інших держав.

Особливої уваги з боку експертів отримав Майдан та участь в ньому релігійних організацій, їх підтримка або нейтралітет чи засудження народного протесту проти влади Януковича. Експертів цікавили міра включення Церкви до суспільно-політичного конфлікту в Україні, кого і за що підтримували релігійні організації, які цінності відстоювали, з якими закликами зверталися до своїх парафіян⁶. Законні вимоги українського народу про зміну влади, про повернення свободи і незалежності, перемога тих, хто орієнтований на демократію і права людини, мали б внести ясність у політику і діяльність релігійних організацій, які декларували єдність зі своїм народом.

Однак анексія Криму призвела до ускладнень релігійної ситуації на півострові, до дискримінації та переслідувань всіх церков і релігій, крім московського православ'я. Спроба силового захоплення частини території України, яке провадилося «Русской православной армией» під гаслами утвердження «русского мира» на Сході України, фактично агресія Росії проти України підтвердила необхідність своєчасної експертної оцінки дій ДНР і ЛНР, а також Росії в сфері міжрелігійних відносин в регіоні. Такі непрості випробування, які випали на плечі віруючих та їх духовних лідерів, потребували вдумливих коментарів та оцінок.

Ситуація надзвичайно загострилася у зв'язку із смертю митрополита Київського і всієї України Володимира Сабодана та обрання на пост предстоятеля УПЦ митрополита Онуфрія. Незгода частини православних парафіян з неукраїнською політикою УПЦ МП, відмова її ієрархії від діалогу з іншими православними церквами про створення Єдиної Помісної Православної Церкви України, невизначена позиція у відносинах з РПЦ, невизнання агресії Росії проти України, підтримка частиною духовенства УПЦ лідерів і політики ДНР і ЛНР викликали загальнонаціональну дискусію як в експертному, так і релігійному середовищі з питання майбутньої долі Православ'я в Україні.

В цілому експерти продемонстрували солідарність в своїх висновках щодо конкретних подій в релігійному житті України. Амплітуда переважної більшості оцінок залежала від більш чи менш радикальних настроїв експертів щодо шляхів утвердження в Україні демократії, свободи, її європейського вибору. Майже всі вони позиціонують себе незалежними і об'єктивними аналітиками, які розуміють закономірності і тенденції суспільного розвитку, необхідність переходу до нових цивілізованих форм співжиття людей, народів, держав шляхом категоричної відмови від пострадянськості і здолання тоталітаризму в свідомості та життєдіяльності людей. Але що стало і має бути основою неупереджених, фундаментальних, прогностичних висновків експертів в сфері релігійного життя, міжконфесійних і державно-церковних відносин? Відповідь очевидна – наукова методологія.

⁶ Див. докл.: Майдан і Церква: хроніка подій та експертна оцінка [упоряд., заг. ред. Филипович Л.О.]. – Київ: Самміт-Книга, 2014. – 650 с.

Основний зміст діяльності релігієзнавців. Українське релігієзнавство свою експертну роботу, спрямовану на теоретичну оцінку наявних релігійних феноменів, їх функціонування та перспективи розвитку, розглядає як частину практичного релігієзнавства - нової галузі релігієзнавства, яка виокремилася порівняно нещодавно і серед дисциплінарних утворень займає в ньому особливе місце. Визначаючи саме функціонування релігії об'єктом практичного релігієзнавства, його фундатор А.М.Колодний зазначає: «В сучасних умовах розвитку людського суспільства в його цивілізаційних вимірах, різноманітності й специфічності (передовсім у площині сучасного всеохоплюючого впливу глобалізації) важливою у своїй теоретичній і практичній значущості постає проблема місця, ролі та функцій релігії в означених процесах. Вона сьогодні надзвичайно тематизувалася, зокрема в релігієзнавчому дискурсі, в соціологічному й практичному вимірах останнього. Йдеться про сутнісне осмислення, характеристику сучасних виявів функціональності релігії в контексті взаємодії із суспільством, з його різними сферами та людиною. Тобто в цьому аспекті увага концентрується на практичних координатах означеної взаємодії, на соціально-функціональних параметрах буття релігійного комплексу (в їх конфесійному прочитанні), на рівнях, ступені й наслідках впливу релігії на суспільство, на складові його архітектоніки, а головне - на особистість, її поведінку, її духовну та життєво-смыслову самореалізацію»⁷.

Розгортаючи **теоретико-методологічні засади практичного релігієзнавства**, а заодно й експертизування, ми виходимо з того, що релігія є одним із важливих елементів суспільного життя, який міцно вплетений в тканину соціальних відносин, буття соціуму. В означеному аспекті релігія постає також як важлива ланка життєвих, соціокультурних зв'язків, функціонування якої дає можливість зрозуміти її зміст, структуру, виникнення та розвиток, її суспільне і особистісне призначення. Вона виявляє себе в цьому контексті як «соціальний факт» (Е.Дюркгейм), як «соціальний феномен» (К.Маркс), який, функціонуючи в суспільстві, виконує цілий комплекс функцій, спрямованих на задоволення специфічних і цілком реальних потреб.

Відтак релігія є об'єктивним чинником, що здійснює значний у функціональному відношенні вплив на різні сфери суспільства, його інститути, на мотиваційну сферу віруючої людини, її поведінку, інтереси та ціннісні орієнтації.

Дослідження проблем функціонального вияву релігії, матриці оприсутнення її в бутті суспільства, віруючої особистості та релігійних спільнот є надзвичайно актуальним як у теоретичній, так, особливо, і в практичній площині. Функціональність у різних іпостасях її вияву є визначальним об'єктом осмислення, аналізу такої важливої сфери релігієзнавства, як практичне релігієзнавство⁸. Саме в емпіричному вимірі вона постає не як щось зовнішнє, привнесене кимось або чимось, а як внутрішньо іманентна здатність релігії задовольняти певні (нерідко специфічні) потреби людини, соціуму та окремих його сфер. Звісно, йдеться про життєво важливі практичні потреби.

Релігієзнавча експлікація феномену функціональності релігії в практичній площині її вияву, а також наслідків її впливу на людину, на окремі сфери соціуму є фактично експертизою, яку здійснюють фахівці щодо тієї чи іншої течії та форми релігії, її присутності в релігійному полі, відносин з іншими релігіями і державою, суспільством. Дослідники не тільки проводять такі експлікації, але й узагальнюють свій досвід як експертів⁹.

⁷ Практичне релігієзнавство. Колективна монографія. За редакцією професорів А.Колодного і Л.Филипович. - К.: Українська асоціація релігієзнавців, 2012. - С.9.

⁸ Див. докладніше про практичне релігієзнавство: Колодний А.М. Україна в її релігійних виявах. Монографія. - Львів, 2005. - С. 310-312; Колодний А.М. Практичне релігієзнавство як нова дисциплінарна складова фаху // Дисциплінарне релігієзнавство. Колективна монографія. - К., 2009. - С. 212 - 214.

⁹ Загребина И. Этические аспекты государственной религиоведческой экспертизы // Религия и право. - №3, 2010; Качурова С.В. Етичні проблеми релігієзнавчої експертизи і нові релігійні течії // Українське релігієзнавство. - 2000. - № 14. - С. 78-89; Майданевич Л.О. Релігієзнавча експертиза: сутність і її особливості // Українське релігієзнавство. - 2011. - №59. - С.155-163; Основы религиоведческой экспертизы. Сб.науч. ст. - М.: Ин-т религии и права, 2002; Пчелинцев А. В. Образование и мировоззрение эксперта как факторы государственной религиоведческой экспертизы // Право и образование. - 2011. - № 2. - С. 102-110; Титаренко В.В. Методологічні особливості релігієзнавчої експертизи як механізму регулювання відносин у суспільстві//Релігія та соціум. Міжнародний часопис. - Чернівці: ЧНУ, 2013. - С.78-85; Титаренко В. Сущностные и методологические

Концептуалізуючи їхні підходи, можна стверджувати, що практичне релігієзнавство, осмислюючи функціональність релігії як об'єкт свого предметного поля, основний акцент робить саме на соціальному та людському аспектах її вияву, а в цьому контексті - на місці й ролі релігії в бутті суспільства й віруючої особистості, розкриваючи сутнісні аспекти даного релігійного феномену, його соціальну природу. Таким чином, *практичне релігієзнавство розглядає релігію як функціонуючу реальність, яка потенційно й фактично (в практичному вияві) постає як функціональна система*¹⁰.

У понятійному аспекті «функціональність релігії» можна розглядати як певну якісну визначеність, що характеризує іманентні цьому суспільному феномену здатність і можливості (внутрішні й інституційні) задовольняти ті специфічні духовні, життєві потреби людини, релігійних спільнот і соціуму, що на практиці реалізуються через сукупність конкретних функцій.

Із змісту цього поняття А.Колодний логічно висновує, що *релігієзнавча рефлексія функціональності релігії постає виявом та осмисленням тісної співвідносності її внутрішньої суті зі специфічними потребами й інтересами суспільного суб'єкта, а також функціональної ролі релігійного комплексу в їх задоволенні в практичній іпостасі*¹¹. Іншими словами, функціональний зміст релігії розкривається через усвідомлення того, **що** вона дає людям, які їхні життєві запити та потреби задовольняє. Тож ідеться про її суспільне та екзистенціальне функціональне призначення, про її роль у суспільстві як про певний узагальнений результат практичного вияву потенційних функціональних можливостей релігії.

Важливою методологічною засадою нашого дослідження є твердження, що духовні, в даному разі релігійні, потреби належать, за словами А.Колодного, до континууму найвищих потреб людини. Ці потреби не мають певних, конкретизованих у соціальному просторі меж і невичерпні у своїй глибині та інтенсивності переживань. Вони вимагають такого самого задоволення, як і матеріальні, зокрема егоцентричні й вітально-органічні. Цілком логічно буде сказати, що люди не можуть існувати без актуалізації і задоволення саме своїх потреб духу.

Релігія як соціальний феномен за своєю функціональною сутністю реагує на різні потреби людини. Однак лише вона задовольняє ті її духовні потреби, які не може задовольнити будь-який інший суспільний феномен. Така функціональна здатність релігії зумовлена необхідністю ліквідувати насамперед брак знань про те, що ми називаємо «вічними питаннями життя». Релігія допомагає віруючій людині досягнути внутрішню сутність цього світу в трансцендентних координатах виміру, усвідомити своє місце в ньому, збагнути сенс свого буття. Вона дає відповідь на її трагічні питання і водночас постає «нормативно-змістовою квінтесенцією досвіду» подолання страждань, життєвих негараздів, а також сприяє усвідомленню смислу й значення земного життя віруючою особистістю в перспективі «останньої реальності»¹².

Релігія, як наголошує А.Колодний, займає свою визначальну нішу переважно в духовній сфері людського буття, хоча претендує (а в історичному аспекті - реалізує) на свою детермінантну присутність у політичній, державній та світоглядній, культурній і освітній сферах суспільного життя. Зауважимо, що *релігія постає як особливий вид світогляду і світовідчуття, як своєрідна й специфічна система поглядів на світ в цілому і на місце в*

проблемы религиоведческой экспертизы в практическом религиоведении // NOMOS. – 2013. - №79 [Електр.ресурс]. – Режим доступу: <http://nomos-kwartalnikreligioznawczy.blogspot.com/>; Томаева Т.В. Методологические принципы религиоведческой экспертизы // Религия, политика и права человека. Материалы конф. — М.: Институт религии и права, 2002; Хаварівський У.Б. Державна релігієзнавча експертиза в Україні: досвід та перспективи // Історія релігій в Україні: науковий щорічник - 2012 рік. – Львів: Логос, 2012. - Кн. 2. – С. 432-444; Элбакян Е.С. Научность религиоведческой экспертизы: возможность и необходимость // Новые вызовы свободе совести в современной России. Материалы Межд. науч.-практ. конференции. Москва, Центральный Дом журналиста, 26 июня 2012 г. – М., 2012 та ін.

¹⁰ Практичне релігієзнавство. – С. 11.

¹¹ Див.: Там само.

¹² Див.: Гараджа В.И. Религиоведение. – М., 1995. – С. 172.

ньому людини, а також як певна сукупність ідеалів і переконань, як ідеологія, що зумовлює поведінку й спосіб життя віруючої людини, впливає на буття соціуму. Вона, на слухну думку російського релігієзнавця Л.М. Мітрохіна, постає «...особливим життєвим досвідом за своїми цінностями, уявленнями сповіданнями та настановами, який знаходить своє вираження в цілісному світовідчутті, в «науці життя», яка проникає в усе повсякденне буття людини...»¹³, а також соціуму, в його різні сфери, детермінуючи особливий тип соціальної діяльності, спосіб життя, відносини між людьми.

А.Колодний пропонує розглядати релігію як «еволюціонуючу універсалію», а в аналізі причин вибору людиною, групою людей чи значною спільнотою тієї чи іншої релігії брати до уваги, що саме специфічна функціональна її здатність у конфесійному вимірі постає нерідко головним мотивом цього вибору, який треба поважати, оскільки прийняття певного віросповідання або його неприйняття, відмова від нього – суцільно особисте право людини, справа її усвідомленого вибору, право її особистої совісті.

Релігія може виявляти свою функціональність лише в соціальному просторі. Іншими словами, особливості вияву релігії як суспільно-функціонуючого феномена, його функціональні можливості можна зрозуміти в контексті організованого системного цілого, яким і є суспільство. Це особливо важливе, принципове положення. Релігія, яка є складовою соціуму, активною ланкою його розвитку та функціонування, виконує специфічні соціально і екзистенційно значущі функції, здійснює свій вплив на соціум як ціле, а також на його структурні елементи. Цей вплив за своїми наслідками може бути позитивним або негативним.

Узагальнюючи, А.Колодний доходить висновку, що *функціональність релігії в її філософсько-соціологічному та релігієзнавчому прочитанні постає як об'єктивно-суб'єктивна характеристика її суспільної корисності чи некорисності*. У такому контексті йдеться про амбівалентну сутність функціональності в її практичному (реалізаційному) вияві. В одному і тому самому суспільстві, як слушно зауважує Р. Мертон, релігійні традиції, вчинки, почуття можуть бути функціональними для одних груп і дисфункціональними – для інших¹⁴.

Функціональна роль релігії у суспільному житті фіксується в результатах, соціальному, особистісному ефекті її функціонального впливу. Аналіз багатоміксової практики функціонування релігійного комплексу засвідчує, що соціальний ефект її впливу і на суспільство в цілому, і на його структурні елементи має неоднозначний характер й істотно залежить від історичного, соціального й цивілізаційного контексту.

Усі ці теоретико-методологічні настанови, цілісно зібрані А.Колодним у першому параграфі першого, тобто визначального, розділу «Функціонуюча релігія в її цінності і практичній значимості» колективної монографії «Практичне релігієзнавство», мають стати базисом для підготовки, написання та використання релігієзнавчої експертизи.

Релігієзнавчу експертизу законодавчо не закріплено в правовому полі України. На сьогодні сферу релігійного життя регулює Закон України про свободу совісті та релігійні організації, де про релігієзнавчу експертизу спеціально не говориться. Вона згадується в контексті визначення повноважень Центрального органу виконавчої влади, що реалізує державну політику у сфері релігії і має організувати її проведення шляхом «забезпечення релігієзнавчої експертизи за участю представників релігійних організацій та відповідних спеціалістів» (ст. 30)¹⁵. Не розроблено положення про її проведення, хоча Положення про судову експертизу є, Положення про державну експертизу в сфері технічного захисту інформації прийнято, Положення про громадську експертизу діяльності органів виконавчої влади затверджено. В деяких документах, наприклад, в Положенні про державний орган у справах релігії, можна прочитати про експертизу в такому завуальованому вигляді, як «комплексне дослідження відповідності законодавству України віросповідної доктрини та

¹³ Мітрохин Л.Н. Религия и культура (философские очерки). – М., 2000. – С. 5, 7.

¹⁴ Американская социологическая мысль. – М., 1994. – С. 397.

¹⁵ Закон про свободу совісті та релігійні організації [Електронний ресурс]. — Режим доступу: <http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/987-12>, вільний. — Мова укр.

практики діяльності релігійних організацій, що належать до релігійних течій, не представлених в Україні».

Незважаючи на відсутність законодавчого закріплення релігієзнавчої експертизи, її наслідки у формі аналітичних записок, матеріалів, рекомендацій, управлінських рішень різних організацій, в тому числі й органів влади, спеціальних програм та їх реалізацій зберігаються в державних, відомчих та приватних архівах, що говорить про існування такого явища, як релігієзнавча експертиза. Так, жодний орган влади не зареєструє якоїсь релігійної громади без наявності такого документа. Хоча бувають поодинокі випадки, коли реєструється нова громада без відповідної експертизи, як це сталося, наприклад, з державною реєстрацією «Релігійної громади «Божичі» (Церков Сатани)»¹⁶. Таке стало можливим тому, що порядок проведення експертизи, визначення кола експертів, тобто методика її підготовки не опрацьовано. Все, що робиться, належить сфері так званого звичаєвого права: так спонтанно склалося, що хтось колись за ініціативи якогось чиновника, котрий прагнув убезпечити себе від неприємностей щодо реєстрації якоїсь незнайомої громади, звернувся до когось, хто міг щось написати про цю громаду і гарантувати її безпечність для громадського порядку, для існування інших громад, для здоров'я і життя людей.

Багато було надано таких експертних оцінок, а їх якість залежала від рівня професійної підготовки, життєвого досвіду експерта. Як правило, цим займалися або теоретики (науковці, викладачі), або практики (держслужбовці, журналісти, юристи, священники). Зусиль згаданих експертів вистачало, оскільки релігійне життя було упорядковано, а поява нових релігій була майже неможлива.

Ситуація різко змінилася після 1986 р., а стала майже некерованою — після 1989 р., коли релігійне життя України вибухнуло новими релігіями і церквами. Їх кількість за один рік зросла в 2 рази (з 4,5 тис. до 9 тис. організацій). Все це потребувало відповідних коментувань, досліджень, експертного оцінювання. Ситуативно почало формуватися експертне середовище, куди вливалися різні організації, різні люди. Час відсіяв якісні експертизи від неякісних, об'єктивні від суб'єктивних, конфесійні від позаконфесійних. Природно сформувався коло авторитетних експертів, до яких постійно звертаються передусім органи влади, останніми роками - надто інтенсивно ЗМІ, окремі громадяни, різні державні, громадські та релігійні організації.

Серед відомих центрів з релігієзнавчої експертизи — державні і громадські організації: Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України (Відділення релігієзнавства); Національний інститут стратегічних досліджень (Відділ гуманітарної політики), Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України; Національна академія державного управління при Президенті України; Центр Разумкова; Інститут релігійної свободи; Українська асоціація релігієзнавців; Київський національний університет імені Тараса Шевченка (кафедра релігієзнавства); Львівський Музей історії релігії; Чернівецький національний університет (кафедра релігієзнавства і теології, кафедра соціології); Тернопільський університет (Центр дослідження духовної культури); Центр релігієзнавчих досліджень та міжнародних духовних стосунків; Центр релігійної інформації і свободи; Центр компаративістських досліджень; Українська асоціація релігійної свободи; Український католицький університет (Інститут релігії і суспільства); Національна експертна комісія з питань захисту суспільної моралі; Комітет ВР України з питань духовності і культури; Міністерство культури (Департамент у справах релігій і національностей); Всеукраїнська Рада церков і релігійних організацій; Українська Гельсінська спілка з прав людини; інститут омбудсмена тощо. Є конфесійні аналітичні центри: Діалог, Апологетичний центр, Інститут прав людини, протидії ксенофобії та

¹⁶ <http://nashemisto.com.ua/cherkaska/smila/%D0%BD%D0%B0-%D1%87%D0%B5%D1%80%D0%BA%D0%B0%D1%89%D0%B8%D0%BD%D1%96-%D0%B7%D0%B0%D1%80%D0%B5%D1%94%D1%81%D1%82%D1%80%D1%83%D0%B2%D0%B0%D0%BB%D0%B8-%D0%BE%D1%80%D0%B3%D0%B0%D0%BD%D1%96%D0%B7%D0%B0>

екстремізму (О. Фельдман). Безперечно, експертами є відомі спеціальні Інтернет-портали: РІСУ і Релігії в Україні. За ці роки сформувалася формальна і неформальна, інституційна і неінституційна експертні спільноти, куди входять такі відомі експерти, як Т. Антошевський, А. Арістова, М. Бабій, А. Бабінський, А. Бойко, В. Бондаренко, М. Васін, В. Докаш, Г. Друзенко, В. Єленський, О. Заєць, С. Здіорук, С. Качурова, В. Климов, І. Козловський, А. Колодний, М. Маринович, О. Недавніа, Ю. Решетніков, О. Саган, В. Титаренко, О. Турій, Л. Филипович, М. Черенков, Ю. Чорноморець, К. Щоткіна, А. Юраш, М. Якубович, П. Яроцький та ін.

Є чималим список тих, хто може фахово пояснити процеси, які відбуваються в релігійному житті країни та світу. Але експертів критично не вистачає, щоб вчасно попереджувально досліджувати конфліктні сфери міжрелігійного чи міжцерковного протистояння, суперечки між різними суб'єктами державно-церковних відносин, між окремими віруючими. Експертів і експертних установ має бути більше.

Звертаючись до досвіду українських релігієзнавців в сфері експертизування, треба визнати, що всю їхню дослідницьку роботу можна вважати експертизою в широкому сенсі слова. Особливо це стосується новітніх релігійних процесів і явищ, з якими Україна не була знайома аж до своєї незалежності. Тут і феномен виходу з підпілля УГКЦ та УАПЦ, тут і релігійно-національне відродження українців та інших народів, що населяли Україну, тут і виникнення УПЦ КП та УПЦ МП, їхні взаємини, тут і новий формат міжконфесійних відносин, і оприсутнення Церкви в посттоталітарному суспільстві, і пошук нових смислів і форм у державно-церковних відносинах, і відповідь церков на виклики глобалізованого постмодерного світу, і багато іншого. Це все нові теми, які з'явилися в науковому полі дослідження релігії та її функціонування після 1991 р. Вони вимагали фундаментального підходу, що й демонструвало Відділення релігієзнавства як єдина академічна релігієзнавча інституція в Україні.

Відомо, що і в радянські часи експертне оцінювання релігійних джерел, теорій (віровчення) і практики (обрядів, свят тощо) релігійних громад і церков проводилася постійно. Як правило, таку аналітичну роботу здійснювали державні чиновники і робітники ідеологічного фронту (насамперед компартійні секретарі з ідеології) із залученням до неї науковців або ж самих носіїв релігійності. Проте практика радянської влади не була її ноухау. В архівах збереглися блискучі доповідні записки часів царської Росії про релігійну ситуацію в країні, які склалися як звіти до Синоду.

Нині в структурі центральної виконавчої влади України в сфері державно-церковних відносин існує відділ аналітичної роботи і релігієзнавчої експертизи, завданням якого є здійснювати релігієзнавчу експертизу, піддаючи аналізу статуту релігійних організацій, давати дозволи на ввезення релігійної літератури чи приїзд проповідників і місіонерів, відповідати на запити інших органів влади з різноманітних питань релігійного життя. Як правило, колишній Держкомрелігій в цій своїй роботі постійно спирався на висновки, які йому надавало Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України – єдине вузькоспеціалізоване експертне товариство в сфері суспільно-релігійних відносин.

Важко підрахувати, скільки написано і передано в різні інстанції таких документів за час існування Відділення. Тільки за останні 5 років його співробітниками було написано понад 50 експертиз, аналітичних записок, практичних рекомендацій. Серед них: Експертний матеріал для Мінкультури «Наукові основи удосконалення державно-церковних та толерантизації міжконфесійних відносин в Україні»; Експертний матеріал для Мінкультури і Верховної Ради України «Збереження сакральних пам'яток історії та культури і відповідальність за це церковних структур»; Експертний матеріал для Кабміну, Мінюсту, Мінкультури, Адміністрації Президента України, ВРУ «Внутрішні інституційні процеси в мусульманській уммі України і шляхи їх толерантизації»; Релігієзнавча експертиза Статуту і друків т.зв. Української Правовірної Греко-Католицької Церкви (запит Мінкультури); Експертна записка для Кабміну Криму «Конфесійна природа кримських караїмів і проблема відносин їх з іудейською спільнотою»; Експертні записки на замовлення Національної

комісії з питань захисту суспільної моралі з аналізом мусульманських друків про Халіфат, змісту бігбордів про Патріарха Кирила та ін.; Експертна оцінка віровчення і діяльності нових релігійних течій Фалуньгун, Школи Здоров'я і Радості, Схорон еж словен – для Мінкультури і судових інстанцій; Експертний матеріал для Мінюсту «Загроза національним інтересам в релігійній сфері». Відділення давало наукову оцінку проекту Закону України «Про внесення змін до Закону України «Про свободу світоглядів і релігійні організації» (надіслано до ВРУ, Міністерства культури, Мінюсту).

Підготовлено декілька важливих документів: Науково-експертна записка «Діяльність в Україні організацій релігійно-екстремістської спрямованості і функціонування нових релігійних течій» (на запит РНБО); Науково-експертна записка «Стан релігійної мережі України і проблеми міжконфесійних відносин», яка розіслана в різні центральні державні органи. Відділення написало Лист-пропозицію в Міністерство освіти і науки «Інформація про співробітництво Відділення релігієзнавства з освітянською сферою і побажання щодо його розширення». Крім того, підготовлено Інформативний матеріал для преси «Двадцятиріччя свободи совісті в Україні» і багато іншого¹⁷. Деякі релігієзнавчі науково-експертні матеріали опубліковані в ювілейному та інших номерах часопису «Українське релігієзнавство»¹⁸. Не без участі Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАНУ в Україні склались толерантні відносини між конфесіями. Відділення всіяко призупиняло активність деяких інституцій, спрямовану на розпалювання міжрелігійної ворожнечі, захищало свободу світоглядного і релігійного вибору людини. На основі експертиз, що робили співробітники Відділення, було прийнято адекватні управлінські рішення, які дали змогу Україні перебувати в колі цивілізованих держав, де поважають гідність людини, її права і свободи.

Як бачимо, експертному оцінюванню підлягають сфера державно-конфесійних і міжконфесійних відносин, сфера законотворчості з релігійних питань, а також обрядові, освітньо-просвітницькі, благодійницькі вияви діяльності конфесій, а заодно і факти ворожнечі, вандалізму, що інколи присутні у діяльності деяких конфесій стосовно інших. Зрозуміло, що експертні матеріали можуть бути відкриті для широкого загалу, але є такі, що йдуть під грифом «для службового користування».

ВР ІФ НАН України, крім конкретних запитів, які надходили від органів влади, релігійних організацій, громадських установ, часто з власної ініціативи готувало інформаційні матеріали з різних тем і направляло їх у зацікавлені (з нашого погляду) інституції. Але надання експертних оцінок в основному відбувається на замовлення конкретних установ. Як правило, від експертизи очікують аналізу віровчення якоїсь конфесії, її обрядових виявів, опису способу життя її послідовників, форми діяльності їхніх спільнот, походження назв останніх, а також розкриття історії храмів та їхньої конфесійної належності. У конкретних запитаннях часто міститься занепокоєння можливими небезпеками з боку тієї чи іншої релігії, наявністю чогось антисуспільного в її вченні і діяльності, проявами ксенофобії або екстремізму в релігійній літературі. Державні органи перевіряють релігійні ЗМІ на нетолерантність щодо інших конфесій, надсилають для експертизування аудіо- і відеозаписи передач, богослужінь та ін. Релігійні організації навпаки – просять дати експертний висновок щодо відсутності в них елементів релігійної ненависті, наполягають на толерантності своїх видань. Результати експертизи використовуються не тільки в реєстрації статутів релігійних організацій, але і в судових засіданнях, у з'ясуванні міжконфесійних чи міжцерковних непорозумінь. Так, експертам доводилося розбиратися з назвами різних мусульманських центрів і за правом одного з них використовувати аббревіатуру вже зареєстрованої громади (ДУМУ і ДУМУ УММА), відповідати на заявлені права Правовірної греко-католицької церкви щодо історичної назви УГКЦ тощо.

¹⁷ Див.: Звіт про роботу ВР ІФ НАНУ за 2009 - 2013 рр. // Архів ВР ІФ НАНУ. Рік 2013.

¹⁸ Українській Асоціації релігієзнавців двадцять років. Збірник праць та інформативок. За редакцією проф. А.Колодного// Українське релігієзнавство. - №65. - К., 2013. - С.120 - 149.

Часто релігійні організації, окремі громадяни звертаються з проханням дати фахову оцінку порушенням владою або деякими церквами чинного законодавства в сфері свободи совісті, коли безпідставно порушують Закон і права віруючих. Так, Товариство свідомості Крішни оскаржує незаконну відмову у наданні візи зарубіжним громадянам, які збираються приїхати в Україну для навчання вірних у їхніх духовних навчальних закладах.

Формулюючи мету експертизування, окремі заявники вдаються до неприпустимого нав'язування відповіді експертам. Так, замість «розкрити сутність віровчення і обрядової діяльності» просять «дослідити негативні впливи релігійної організації на свідомість і поведінку людей». Цим порушуються об'єктивність і незалежність експертизи, оскільки вказується на очікуваний від неї результат. У такому разі експертизу проводити марно, навіть безглуздо.

Не всі заявники розуміють, що експертна діяльність – це величезний обсяг наукової роботи, затратної за часом, за інтелектуальними зусиллями, фактично неоплачуваної. Чомусь вважається, що державна установа зобов'язана відповідати на всі листи і давати експертизу на всі запити, які надходять від органів влади, а ті не завжди враховують, що здійснити належну експертизу – складне завдання, і не кожний науковець може з ним справитися. Тут замало загальної ерудиції, спеціальних знань з конкретної теми, аналітичного способу мислення, володіння даром комунікування і навичками текстуального оформлення своїх і чужих вражень та думок. Не кожен здатен виконати вимоги, які стоять перед експертизою, - бути об'єктивною, конфесійно незаангажованою, неупередженою, толерантною, неумоглядною. Треба рівно ставитися до всіх зареєстрованих віросповідань, відповідати за достовірність документальної основи, враховувати всю сукупність фактів. Експерт має досліджувати і аналізувати не тільки написане в джерелах, але й практичну діяльність тієї чи іншої релігії.

Роздумуючи над покликанням релігієзнавця, А.Колодний якийсь писав: «Бути практичним релігієзнавцем значно тяжче, ніж теоретиком релігії. Релігієзнавець-практик має справу з реальною, часто неочікуваною ситуацією, із сформованою століттями міжконфесійною упередженістю і водночас незаними релігійними новотворами, із прагненнями окремих спільнот лише себе розглядати як релігію (до того ж, єдино істинну), а інші віросповідання – як ересь, а відтак своє покликання вбачає у боротьбі з ними. Релігієзнавець-практик постійно зустрічається із фактами необґрунтованої заангажованості з боку державних чиновників різного рівня (від президента країни до голови сільради) на певні (а то й лише одну) церкви чи релігійні течії і водночас всіляким негативом (часто антизаконним) владних структур до деяких конфесій, адмініструванням, бюрократизуванням щодо їх інституцій». Разом з тим він вважає, що «практичне релігієзнавство визначає своє дослідницьке поле не за рахунок негативного ставлення до релігієзнавства теоретичного. Для останнього релігія постає в її статичності, узагальненому, часто абстрагованому, знятому від конкретики й змінності вигляді. Але не рахуватися з тим, що релігії взагалі немає, що релігійні феномени знаходяться в постійній змінності, різноманітній навіть одноконфесійних явищ інституційній функціональності не можна, якщо прагнеш до істинного пізнання»¹⁹.

Впродовж багатьох років Відділення релігієзнавства було монополістом у проведенні наукових експертиз. Нині ж, у зв'язку з інтенсифікацією релігійного життя в Україні, виникненням інших релігієзнавчих центрів, підростанням наукової зміни та спеціалізацією релігійних явищ постала необхідність делегувати функції експертологів іншим структурам. Відділення обстоює позицію фаховості експерта і науковості експертизи. Якщо воно не має спеціаліста з буддизму, то й не береться оцінювати якісь процеси в цій релігії. Якщо у Відділенні ніхто не займається іудаїзмом чи ісламом, то й не треба очікувати від нього, як того хочуть деякі державні інституції, відповідної експертизи іудейських чи мусульманських подій.

Саме тому надзвичайно актуальним є створення довідника, в якому було б зібрано відомості про здатні до експертизування організації з релігієзнавчою спеціалізацією їх

¹⁹ Практичне релігієзнавство. - С. 6.

співробітників. Окремі відомості вже містяться в деяких виданнях²⁰, але останні постають як інформаційно-пропагандистські довідники про інституції та їхніх співробітників, а не про напрямки їхньої діяльності. Є сенс зробити такі видання тематичними (наприклад, експертом з загальних питань релігії є А.Колодний, з католицизму – П.Яроцький, з горечко-католицизму – О.Недавня, з нових релігій –Л.Филипович, з православ'я – О.Саган і С.Здіорук, з ісламу – А.Булатов, М.Якубович чи Д.Брильов, з харизматизму – В.Титаренко та ін.). Такі довідники мають бути в усіх органах влади, центральній і місцевій, які зможуть адресно звернутися до певної інституції чи конкретного експерта з замовленням експертизи. Тоді й якість цього документа буде відповідна.

Перші кроки вже зроблено в щойно виданому збірнику²¹, який є етапним звітом спільного україно-білоруського проекту «Експертні співтовариства України та Білорусі в системі соціального менеджменту: теоретико-методологічний й інституціональний аспекти». В збірнику довідникові данні представлені в додатках, де є інформація про інституції та окремих аналітиків і в сфері експертизи різноманітних проявів релігійного життя. В планах виконавців проекту – видання окремого Довідника, який сприятиме консолідації зусиль експертів, експертних установ, створенню міждисциплінарної сітки експертів, підвищенню якості їхньої роботи, результатом чого має бути запропонована модель партнерства експертних товариств, громадських інституцій та органів управління. Це дасть змогу сформулювати програму спільної діяльності експертів, держави і громадських інститутів. Мета одна – вдосконалити принципи і механізми соціального менеджменту в різних сферах суспільного життя України, в даному разі – релігійно-суспільній та державно-конфесійній.

²⁰ Справочник релігієзнавства. – К., 2010; Українська Асоціація релігійної свободи. – К., 2011; Академічне релігієзнавство України. XX. Буклет. – К., 2011; Українське релігієзнавство. Ювілейний випуск. До 20-річчя Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України. – К., 2011 та ін.

²¹ Роль експертних товариств в сфері політики, охорони довкілля, культури та релігійного життя в Україні та Білорусі / НАН України, ІФ ім. Г.С.Сковороди, ДФФД. За заг. ред. проф. Л. Филипович. – К., 2014. – 152 с.

Розділ другий. РЕЛІГІЙНИЙ ЧИННИК В КОНТЕКСТІ ІСТОРИЧНОЇ ДОЛІ УКРАЇНИ

2.1 Алла АРИСТОВА. УКРАЇНА: ЗА ГРАНИЦАМИ РЕЛІГІОЗНОЇ СВОБОДИ

Анотації. У статті аналізуються зміни конфесійного ландшафту, рівня і якості релігійної свободи, що сталися в останні роки на анексованих та окупованих територіях України. Узагальнені особливості релігійної ситуації на Кримському півострові та східних регіонах України.

Ключові слова: релігійна свобода, конфесійний ландшафт, правове поле, дискримінація конфесій.

In the article by Alla Aristova "Ukraine: Beyond the Boundaries of Religious Freedom", the changes in the confessional landscape, and in the level and quality of religious freedom that have occurred in recent years in the annexed and occupied territories of Ukraine are analyzed. The features of the religious situation on the Crimean peninsula and the Eastern regions of Ukraine are generalized.

Key words: religious freedom, confessional landscape, legal field, discrimination of confessions.

События, произошедшие за четверть века в религиозной жизни Украины, **актуальны для исследования**, видимо, уникальны для украинской истории:

- **по своей сложности, противоречивости** (ибо маятник изменений раскачивал всю религиозную сферу – от упадка к возрождению, от застоя к бешеной динамике, от религиозной дискриминации к максимальной религиозной свободе и обратно);

- **по темпам и качеству изменений**, которые охватили все сферы религиозной жизни: от конфессионального ландшафта – до моделей государственно-церковных и межконфессиональных отношений;

- **по степени их влияния** на социум, на духовные, мировоззренческие, политические и геополитические, национальные и другие процессы – влияния, которое адекватно будет оценено только в будущем.

Вместе с тем, если в «пред-Майданный» период наблюдалась некая стабилизация ситуации, своеобразное «религиозное насыщение» украинского общества: количество общин росло на 1-2% в год, социальная база основных конфессий в принципе была сформирована, региональное влияние в целом распределено, никаких резких трансформаций религиозного ландшафта не ожидалось, даже общественные дискуссии о Поместной церкви, казалось, потеряли остроту и др. – то Майдан, Революция Достоинства, агрессия России на украинские территории взорвали это внешнее затишье. Аннексия Московской Крыма и военные действия в восточных областях Украины изменили не только конфессиональный ландшафт, но степень и «качество» религиозной свободы.

Цель исследования. Начну с того, что в последние два года официальная статистика приводится без учета религиозной инфраструктуры Крыма, части Донецкой и Луганской областей, где действуют так называемые ДНР и ЛНР. Причем достоверной, полной, объективной информацией не владеет **ни одна из сторон** – ни власти Украины, ни оккупационные власти:

✓ Мы не знаем **точного количества религиозных организаций**: та официальная информация, которую дает, например, РФ по ситуации в Крыму – необъективна, особенно после кампании принудительной перерегистрации общин, а достоверной информации по религиозным общинам Донбасса нет вообще.

✓ Мы не знаем **адекватной конфессиональной структуры** (за исключением того, что на всех захваченных территориях ныне доминирует РПЦ): касательно целого ряда конфессий остается только предполагать, прекратили ли они свою деятельность вообще, или перешли в «привычный» для советского прошлого катакомбный режим.

✓ Мы не знаем, наконец, реальный процент **проукраински настроенного населения**, ибо все способы и формы проявления верующими украинской идентичности

активно и быстро пресекаются; антироссийские настроения, безусловно, есть, но они загнаны вглубь.

Что известно точно – религиозные организации на этих территориях находятся вне поля действия украинского законодательства. И большинство из них – **вне поля религиозной свободы**. А все проукраински ориентированные церкви и религиозные организации последовательно и жестко вытесняются из этих территорий.

Таким образом, на территории Украины можно условно **выделить три качественно различные «правовые зоны»** и, соответственно, специфическую территориальную конфигурацию религиозной свободы/несвободы:

1) материковая Украина – зона украинского правового поля, с реализованной свободой вероисповедания, демократическими институтами равенства религий и религиозных организаций, достаточно высоким уровнем религиозной свободы, правовыми гарантиями свободы совести;

2) Крымский полуостров – зона правового поля РФ, где сфера религиозной свободы значительно сужена, по сравнению с материковой Украиной; с фактическим неравноправием конфессий и ограничением целого ряда фундаментальных прав граждан (в т.ч. и свободы слова, печати, собраний, передвижения);

3) районы военных действий Донецкой и Луганской областей, где говорить о правовом поле вообще не приходится. Это – зона «религиозной несвободы», территория открытой дискриминации неугодных режиму конфессий, политических и религиозных репрессий, грубого нарушения фундаментальных прав и свобод, тотального контроля самопровозглашенных властей над религиозной сферой. Коротко о каждом сегменте.

I. Материковая Украина.

Наша страна является примером европейски ориентированного поликонфессионального государства с высоким уровнем реализации демократических прав и свобод в религиозной сфере. В правовом измерении Украина стала одним из немногих постсоветских государств, где утвердилась реальная религиозная свобода и либеральное законодательство, не содержащее понятий «государственной церкви» и «деструктивных культов». По данным Департамента по делам национальностей и религий, в Украине действует более 120 разных конфессий, а общее количество религиозных организаций на начало 2017 г. достигло 35,9 тыс. (и, в целом, за годы независимости выросло втрое).

Общий тренд в сфере государственно-церковных отношений – процесс окончательного освобождения от рудиментов советского прошлого, тех установок и стереотипов, которые ограничивали свободу мысли, убеждений и вероисповедания. Нынешние усилия направлены на формирование новой – партнерской – модели отношений между государством и религиозными организациями, особенно в сфере социальной, гуманитарной, образовательной, культурной работы, помощи переселенцам и пострадавшим от АТО, волонтерства, межрелигиозного диалога и медиаторства, обеспечения прав религиозных общин. В этом направлении многое сделано, особенно в сфере законотворчества. Так, среди самых резонансных законодательных инноваций и инициатив последних лет:

- внедрение военного капелланства;
- организация альтернативной службы в период мобилизации;
- организация душепопечительства в пенитенциарных учреждениях;
- инициативы по упрощению регистрации религиозных организаций;
- реформы в сфере религиозного образования;
- отмена дискриминационных норм, усложняющих право верующих на мирные собрания (в т.ч. праздничные мероприятия, крестные ходы);
- законопроект, обеспечивающий право религиозных общин изменить подчиненность тому или иному религиозному центру и т.д.

Со своей стороны, религиозные организации и центры проявляют большую активность, они стали значимой частью гражданского общества и публичного пространства, их голос чаще звучит в защиту своих прав и свобод.

II. Крым

В Крыму религиозная ситуация после аннексии, развивалась в 2 этапа:

Первый этап – условно назовем его «зачистка», хоть и грубо, но по сути верно – кампания очищения полуострова от религиозных организаций и конфессий с проукраинской позицией. Именно первый этап был связан с системными и целенаправленными нарушениями фундаментальных прав и свобод верующих.

Второй этап – опять же условно, этап «интеграции» – включение уже подготовленного, подконтрольного крымского социума в Российский, приведение его в соответствие с общероссийской моделью государственно-церковных отношений.

До аннексии в Крыму функционировало **2083** религиозных организаций плюс **137** в Симферополе, из которых **1409** были зарегистрированы согласно законодательству Украины, а еще 674 действовали без статуса юридического лица. Ныне статистика РФ по Крыму такова: **1072** зарегистрированные религиозные организации полуострова и Севастополя (из которых 632 православных), а положение второй, «пропавшей» тысячи общин вызывает больше вопросов, чем ответов

При этом, конфессиональная структура изменилась не только количественно, но и качественно: если в 2014 году на территории полуострова уживались 52 конфессии, ныне их около 30. Если три года назад на территории Украины были единичные организации РПЦ, то ныне их количество быстро растет: сначала имущество крымских епархий УПЦ МП – Феодосийской и Симферопольской – было передано на баланс Русской Православной Церкви, а затем объявлено и о передаче православных общин. В районных отчетах местной администрации о религиозной ситуации на январь 2017 г. аббревиатура УПЦ МП не встречается – ее заменила РПЦ (хотя официально Синод РПЦ подчеркивает нерушимость канонических границ УПЦ МП и невмешательство в ее внутренние дела). Так или иначе, изменения коснулись всех сегментов религиозной инфраструктуры: для одних конфессий аннексия Крыма стала исключительным шансом укрепить свои позиции, для других – началом жесткой дискриминации и потерь. А именно:

– УПЦ МП становится идеологической опорой власти и освящает русское присутствие в Крыму; епископат охотно сотрудничает с новыми властями; епархии активно включились в российские социальные и культурные программы; монастыри получили новых спонсоров и федеральную поддержку; активно развивается религиозный туризм и духовное паломничество;

– на фоне успехов УПЦ МП трагически выглядит положение других православных конфессий: УАПЦ практически исчезла; из 44-х парафий УПЦ-КП, которые действовали на начало 2014 г., через год осталось 9, сейчас – 1. УПЦ КП, имея в Крыму не только прихожан, но и сочувствующих, видимо, будет вынуждена существовать в модели «гонимой церкви» и окончательно перейдет на нелегальное положение;

– УГКЦ стала одной из главных мишеней властей, в то время как римо-католики получили, казалось бы, неожиданный шанс – образование особого пасторского округа, в который вошли католические и часть греко-католических общин (зарегистрированные как католики византийского обряда). Однако шанс оказался иллюзорным – все приходы зарегистрированы как автономные, а любые земельные и финансовые просьбы, требования реституции культовых сооружений остаются без внимания. Декорация лояльности к римо-католикам – слишком декорация, чтобы казаться правдой;

– немецкая лютеранская церковь с восторгом восприняла перемены на полуострове и заняла активно пророссийскую позицию. Лютеране вошли в состав Евангельско-Лютеранской Церкви России, встретили новых русских пасторов и стали частью крымской кампании «Россиефикации». А раскол внутри лютеранской общины некоторые оценивают как часть расчётливой политики российских властей: создание автономных объединений,

отдельно от местных лютеран, позволяет первым претендовать на культовые сооружения и другую собственность, перебирая их в свои руки;

– суровым прессингом обернулась аннексия полуострова для баптистов, пятидесятников, харизматов – носителей западных демократических ценностей, религиозной свободы и патриотической украинской позиции. Раскола на проукраинскую и пророссийскую части не избежала фактически ни одна из протестантских конфессий. Настоящим ударом стала вынужденная эмиграция ведущих пасторов и миссионеров (тем более обидная, что после многих лет служения весомая часть их паствы поддалась иллюзиям российского благополучия). Как сказал в интервью известному социологу религии Р. Лункину пастор независимой общины евангельских христиан С. Головин: «Мы вышли из Египта коммунизма в пустыню демократии, и роптавшие оказались довольны, что фараон их догнал». Для многих пасторов основной канал связи с паствой – net-коммуникация. Объем социальной работы резко упал, протестантам запрещено работать в социальных учреждениях, проводить публичные акции, осуществлять миссионерское служение. Не говоря уже о том, что протестантские конфессии резко потеряли свой прежний социальный статус, в одночасье став «сектантами», а то и «предателями»;

– в новую фазу перешла и жизнь мусульманской уммы Крыма, особенно крымских татар. С 2014 г. к ним возвращаются системные преследования. Резонансными событиями стали запрет Меджлиса крымских татар (в 2016), отнесенного к числу экстремистских организаций; возбуждение уголовных дел против национальных лидеров и запрет их въезда на территорию Крыма и РФ; систематические нарушения прав и свобод крымско-татарских активистов, инкриминирование террористической деятельности; многочисленные факты физического насилия; закрытие крымско-татарских СМИ и др. В итоге произошел раскол внутри крымско-татарской общности по политическим мотивам, часть эмигрировала со своей исторической Родины. Кроме того, из украинского прошлого в умму объявленного российским Крымом перекочевали конфликты мусульманских духовных структур; часть мусульманских организаций была запрещена и депортирована с полуострова.

В итоге, оказавшись не только вне украинского, но и формально вне международного правового поля, многие религиозные организации оказались в условиях фактической изоляции, без гуманитарной и финансовой помощи, миссионерской поддержки, контактов с зарубежными миссиями и церквями. А мониторинговые миссии собирали вопиющие факты нарушения фундаментальных и прав и свобод на полуострове, в том числе: преследования за религиозные убеждения, угрозы священникам и членам их семей (многие из которых были вынуждены вывезти с полуострова свои семьи, в т.ч. все духовенство УГКЦ и УПЦ-КП); аресты, допросы, похищения священнослужителей, религиозных активистов и журналистов; обыски частных и культовых помещений; попытки захвата храмов или их разрушения, поджога мечетей, конфискации имущества; запрет большинства религиозных СМИ, включая веб-сайты, введение индекса запрещенных книг и перечней экстремистских организаций; ограничения и запреты на публичную культовую деятельность для «нежелательных» конфессий.

Не удивительно, что среди религиозных лидеров в Крыму крайне мало убежденных и искренних симпатиков России. Большинство вынуждены приспосабливаться к новым реалиям, метаясь между демонстрацией «российского патриотизма» и конформизмом, или «законопослушной» оппозицией, дабы уберечься от обвинений со стороны украинских и зарубежных единоверцев в коллаборационизме с новыми властями.

Кампания перерегистрации и запрет на публичную деятельность в новых условиях резко затормозили развитие конфессий, возможности их влияния и социального служения.

Кроме того, силовые структуры стали не только ресурсом, но практически полноправным субъектом государственно-церковной политики, арестовывая, запугивая, депортируя, «наводя порядок» и жестко контролируя деятельность религиозных организаций. Гонимые конфессии стали мишенью не только для российских спецслужб, но и для новой прессинговой силы – симбиоза православных и административно-чиновничьих структур на местах.

Ныне на этапе «интеграции» крымского социума в Россию используются разные методы: переподчинение местной религиозной инфраструктуры Российским религиозным центрам, управлениям, церковным структурам; создание новых религиозных институций, центров, движений пророссийской ориентации; а также легитимация новой власти через решение тех проблем, которыми не занималась или безуспешно занималась украинская власть (земельные, налоговые, финансовые вопросы, строительство культовых сооружений, открытие духовных учебных заведений и т.д.), но исключительно для тех конфессий, которые признаны историческими, традиционными и которые государство готово рассматривать в качестве субъекта права.

III. Восток Украины

Не только корни этой войны уходят в советское прошлое, но и реальная жизнь оккупированных территорий Донбасса все явственнее становится «ренессансом» советского строя: и в политике, и в риторике. Только идеологической основой служит не марксизм-ленинизм, а идеология «Русского мира», «Единой» и «Святой Руси», православия как «духовной скрепы» русского народа. Несовместимость идеи «русского мира» с поликонфессиональностью и свободой вероисповедания проявилась буквально с первых месяцев захвата террористами власти. Текст «конституции» т.наз. ДНР заложил основы для религиозной нетерпимости как политической стратегии сепаратистов. В ст.9 этого документа сказано: «Первенствующей и господствующей верой является Православная вера..., исповедуемая Русской Православной Церковью (Московский Патриархат). Исторический опыт и роль Русской Православной Церкви (Московский Патриархат) признаются и уважаются, в том числе, как системообразующие столпы Русского Мира».

Летом 2016 г. глава ДНР подписал закон «О свободе вероисповедания и религиозных объединениях», где, кроме обязательной регистрации всех религиозных организаций, предусмотрено проведение их плановых и внеплановых проверок в целях противодействия экстремистской, террористической и сектантской деятельности. Для властей ДНР на территории Украины не осталось церковных верующих, есть только униаты, раскольники и сектанты.

Главным объектом репрессий на этих территориях стали не только национальные украинские церкви (православные Киевского патриархата, Автокефальной Православной, греко-католики – ибо их доля была невысока, доминирующей конфессией в регионе оставалась УПЦ МП), но протестанты. А протестантский сегмент здесь был значительным: 366 церковных общин евангельских христиан (пятидесятников, баптистов, адвентистов, харизматов) составляли около трети религиозных общин Донецкой области (33%). Развернулась, по сути, целенаправленная охота на пасторов, дьяконов, активистов протестантских общин, в т.ч. допросы с применением пыток, захват в заложники их и членов семей, доказаны факты расстрелов. Приметой нынешней ситуации в Донецке и Луганске становятся так называемые «стихийные митинги» жителей против «сектантских организаций» под лозунгами «Вон секты из ДНР», с риторикой, напоминающей штампы советских лет: секты обрабатывают молодежь; в их финансировании и работе видна рука ЦРУ; задачи сект – подрыв ДНР изнутри и выполнение этих задач хорошо спонсируется; любому сектантству противопоставим православную веру.

На оккупированных территориях вне закона объявлена 141 община Свидетелей Иеговы. Под прицелом оказались и мусульмане, признаны экстремистскими организациями общины ДУМУ «Умма», Донбасского муфтията. Разграблена и конфискована собственность УГКЦ и УПЦ КП. Угрозой для жизни становится любое проявление проукраинской позиции, использование украинского языка или символики. Захвачены и подверглись вандализму храмы, молитвенные дома, духовные учебные заведения; многие из них brutally использованы для военных нужд – огневых точек снайперов, размещения артиллерийских установок, военных арсеналов, казарм для наемников. Физическое насилие и моральное давление на верующих неугодных

конфессий стало «нормой» их бытия. В этих условиях большинство церквей и религиозных общин в неподконтрольных Украине районах Донбасса вынуждены или прекратить религиозную деятельность, или резко ограничить ее и уйти в подполье.

«Крестовый поход» против «инославных и сектантов», защита «традиционного», «канонического православия» стали идеологией новой волны православного фундаментализма.

От действий сепаратистов и военной агрессии России на Донбассе страдают верующие и священнослужители не только «неугодных конфессий», но «традиционного и исторического» православия. РПЦ и УПЦ МП, представ в имидже священной опоры агрессии, подорвали свой авторитет по всей Украине. Высокий уровень дистанцирования от церкви на Донбассе (где, по данным 2016 г., количество неверующих повысилось до 13,4%, колеблющихся до 19,5%) и низкий рейтинг духовных лидеров среди украинского населения (особенно патриарха Кирилла) – одно из подтверждений этому.

Таким образом, Украина стала жертвой не только территориальной, геополитической агрессии, но и объектом агрессии идеологической, причем религиозно-мотивированной. Ее стержневая цель – **мощная атака на национальную идентичность украинцев**; причем атака грамотная, профессиональная, в том смысле, что направлена на разрушение всех ее основных компонентов: украинской истории, языка, культуры, государственности и, конечно же, национальных церквей (как условие разрушения религиозной составляющей национальной идентичности).

Поэтому, оглядываясь назад, многие эксперты полагают, что мы недооценили значимость национальной церкви (церквей) и роли государства в деле утверждения и защиты национальных церквей как факторов национальной безопасности. На опыте последних лет мы убедились, что и независимость Украины – не свершившийся факт, а все еще задача и цель, которую мы всеми силами стремимся достичь.

Нынешние вызовы для религиозной свободы, с которыми столкнулось Украинское государство, непреодолимы внутреннеполитическими мерами. Вернуть религиозную свободу в оккупированном Крыму и на Донбассе, могут лишь общие действенные усилия всего международного сообщества.

2.2 Оксана ГОРКУША. СВИТОГЛЯДНА ФУНКЦІЯ РЕЛІГІЇ ТА ЦЕРКОВНА ІДЕНТИЧНІСТЬ: ВИКЛИКИ В СУЧАСНИХ КООРДИНАТАХ УКРАЇНСЬКОЇ ДІЙНОСТІ

Анотації. У статті аналізується світоглядне функціонування церков в подіях сучасної України. Досліджується риторика та діяльність церковних інституцій, на основі чого виокремлюється 3-х рівні сприйняття дійсності 1) глобальний 2) «русскоміровський» 3) український. Дається характеристика кожного з них.

Oksana Horkusha's article «The World Outlook function of religion and church identity: challenges in the contemporary coordinates of Ukrainian reality» analyzes the world outlook functioning of churches in the events of modern Ukraine. The rhetoric and the activity of church institutions are explored, on the basis of which the 3 levels of perception of reality are distinguished: 1) global 2) "Russko-mirovsky" (Russian-world) 3) Ukrainian. Given the characteristic of each of them.

Вирвавшись з гето тоталітарної антирелігійної ідеології мешканці України охоче визначались у своїй релігійній належності. Кількість віруючих неухильно зростала а кількість тих, хто вагається чи невіруючих зменшувалась²² впродовж незалежності України.

²² http://www.razumkov.org.ua/ukr/poll.php?poll_id=1118 Результати дослідження, проведеного соціологічною службою Центру Разумкова з 25 по 30 березня 2016 року в усіх регіонах України за винятком Криму та окупованих територій Донецької та Луганської областей. Опитано 2018 респондента віком від 18 років.

Коли ми накладаємо на цю статистику мапу найсучасніших доленосних подій – Революцію Гідності та захист України від збройної агресії Росії, то бачимо, як **від включеності в ці події релігії та церков залежить і релігійність чи вагання громадян**. Також при аналізі статистичних даних помітною стає і кореляція між ідентичністю громадян України та їхньою релігійною і церковною належністю. Це безумовно пов'язано із світоглядною функцією релігії, яка по-різному виконувалась різними релігійними організаціями в незалежній Україні.

Ретроспективно аналізуючи статистику, помічаємо, що світоглядно проблемними зрештою виявились ті регіони, де кількість визначених віруючих була менша, а кількість невіруючих, невизначених та переконаних атеїстів – більша. Так само спостерігаємо взаємозв'язок між громадянською й релігійно-церковною позицією – Західна Україна дає нам найвищий показник необхідності чіткої визначеності щодо релігійно-церковної належності, натомість Південь та Схід України – нижчий²³. Цікаві результати отримуємо й з аналізу «Звіту про мережу церков і релігійних організацій в Україні станом на 1 січня 2013 року (Форма №1)»²⁴. Виявляється, що низький рівень патріотизму (небезпека сепаратизму, схильності до зміни державної належності, колабораціоналізму) в певному регіоні можна пов'язати не так з кількісним показником присутності скажімо УПЦ МП, скільки, швидше, з відсутністю в певному місці або ж незначною поширеністю церков, що ідентифікують себе з українською дійсністю (в основному УПЦ КП, УГКЦ)²⁵.

Теоретична похибка вибірки не перевищує — 2,3%. Дослідження здійснювалося за підтримки Представництва Фонду Конрада Аденауера в Україні

	Віруючим	Тим, хто вагається між вірою і невір'ям	Невіруючим	Переконаним атеїстом	Мені це байдуже	Важко відповісти
2000	57.8	22.5	11.9	3.2	2.6	2
2010	71.4	11.5	7.9	1.4	4.4	3.3
2013	67	14.7	5.5	2	5.1	5.7
2014	76	7.9	4.7	2.5	4.9	3.9
2016	70.4	10.1	6.3	2.7	7.2	3.9

²³ http://razumkov.org.ua/uploads/article/2016_Religiya.pdf

Регіон	Людина може бути просто віруючою і не сповідувати якусь конкретну релігію	Віруюча людина повинна обов'язково сповідувати ту чи іншу релігію	Важко відповісти
Захід	49,3	43,6	7,2
Центр	62,2	23,9	13,9
Схід	69,8	16,7	13,5
Південь	65,6	18,3	16,2

²⁴ http://risu.org.ua/php_uploads/files/articles/ArticleFiles_51768_Forma1_2013.pdf

²⁵ http://razumkov.org.ua/uploads/article/...._Religiya.pdf

До якої саме православної Церкви Ви себе відносите? (% опитаних) Регіони

		УПЦ КП	УПЦ (МП)	УАПЦ	Просто православний	Не знаю
Захід	2000 р.	20,3	11,0	3,5	15,8	0,8
	2010 р.	20,3	14,4	3,1	7,7	0,8
	2013 р.	29,5	19,8	2,8	7,1	0,8
	2014 р.	25,4	12,0	1,9	13,4	1,2
	2016 р.	36,1	10,5	4,8	5,2	0,2

Тож наскільки церкви в незалежній Україні спромоглися ефективно діяти в світоглядному напрямку? Звичайно, слід розуміти ментальні характеристики мешканців України та їхні релігійні запити й очікування. Наприклад, така ментальна характеристика як релігійна толерантність має своє особливе значення в забарвленні й обумовлена світоглядними особливостями українців, сформованими внаслідок історичного досвіду народу. Із статистичних даних²⁶ можемо відслідкувати, наскільки і для якого характеру релігійності, сприятливе населення України. **Мешканці України є здебільшого прихильними до релігії й толерантними до різних конфесійних варіацій, зональніше якщо такі є носіями й сіячами добра, любові, милосердя, а не ненависті²⁷. Більшість**

Центр	2000 р. –	17,6	10,6	1,5	35,2	4,0
	2010 р. –	17,4	22,2	0,8	29,6	2,5
	2013 р. –	20,1	16,4	0,8	39,2	2,9
	2014 р. –	28,8	16,4	0,3	32,4	1,2
	2016 р. –	34,6	12,9	1,7	25,8	1,4
Південь	2000 р. –	10,3	9,9	0,3	38,7	9,6
	2010 р. –	8,5	42,6	0,0	22,3	2,6
	2013 р. –	9,4	21,8	0,3	35,8	4,6
	2014 р. –	13,5	9,8	0,9	42,3	0,9
	2016 р. –	13,0	15,7	0,6	37,5	4,2
Схід	2000 р. –	3,0	6,6	0,3	54,5	5,1
	2010 р. –	12,5	21,6	0,2	34,8	0,6
	2013 р. –	13,9	21,4	0,0	28,1	2,0
	2014 р. –	17,0	24,2	0,1	28,1	1,7
	2016 р. –	12,3	19,7	0,6	21,1	3,0

²⁶ Дослідження Центру Розумкова 2010 року // http://www.razumkov.org.ua/ukr/poll.php?poll_id=709

²⁷ http://razumkov.org.ua/uploads/article/..._Religiya.pdf

Яке з наведених тверджень стосовно релігії відповідає Вашим переконанням більшою мірою?

		<i>Будь-яка релігія, яка проголошує ідеали добра, любові, милосердя і не загрожує існуванню іншої людини, має право на існування</i>	<i>Усі релігії мають право на існування як різні шляхи до Бога</i>	<i>Право на існування мають лише традиційні для нашої країни релігії</i>	<i>Істинною є лише та релігія, яку я сповідаю</i>	<i>інше</i>	<i>Не відповіли</i>
Захід	2000 р.	42,0	29,2	16,3	10,4	2,1	
	2010 р.	38,7	36,2	13,6	9,5	1,7	0,3
	2013 р.	43,8	24,9	21,1	8,4	1,3	0,5
	2014 р.	35,7	36,5	14,4	5,5	0,7	7,2
	2016 р.	49,6	26,1	12,4	9,3	2,4	0,2
Центр	2000 р.	50,0	25,6	12,9	7,7	3,8	
	2010 р.	53,0	24,7	11,1	6,9	3,7	0,6
	2013 р.	40,1	36,0	15,0	7,6	1,2	0,2
	2014 р.	46,1	27,3	14,5	4,7	0,4	7,0
	2016 р.	47,8	27,5	12,1	10,0	2,5	0,1
Південь	2000 р.	53,7	26,1	6,6	5,2	8,4	
	2010 р.	57,7	24,3	6,6	9,8	1,0	0,6
	2013 р.	56,2	18,3	13,4	9,5	2,6	0,0
	2014 р.	52,3	21,5	7,5	2,8	1,9	14,0
	2016 р.	57,9	25,9	6,9	6,5	1,9	0,9

мешканців України релігійну ідентичність пов'язують із духовно-моральними цінностями, а не безпосередньо з церковними інституціями. Вони переважно оцінюють релігію за її корисністю як духовно-моральний чинник та дієвістю в безпосередній дійсності. Вочевидь, що релігійна толерантність у цьому зрізі корелюється із «корисністю» релігійних переконань, що впливає з «життєвої практичності» українців.

Цікавим у цьому напрямку виявляється і засвідчений у вище наведених даних різкий зріст попиту на «релігію, яка проголошує ідеали добра, любові, милосердя і не загрожує існуванню іншої людини» у східному регіоні України, що найбільше потерпає від збройної агресії Російської федерації, адже частина Луганської та Донецької областей знаходяться в окупації а багато містечок обстрілюються бойовиками. Цей регіон і його населення відчують війну щодня, як щодня спостерігають і за тим як різні релігійні організації включені в ці події. Тож їхня переконаність у тому, що «будь-яка релігія має право на існування» різко зменшується під тиском безпосередньої дійсності та у зв'язку із досвідом особистого виживання за умов війни. Як, до речі, і втричі зменшився показник переконаності, що «лише та релігія, яку я сповідаю, є істинною», що до нещодавна був найбільшим саме на Сході України. Що ж змусило тих 10% із 13,5% (у 2010 р.) мешканців Сходу України засумніватись в беззаперечній істинності лише своєї релігії? Зазначимо, що показник переконаності в істинності лише своєї релігії натомість в регіонах, що не охоплені безпосередньо бойовими діями, вдвічі більший. Однак вважаємо, що не лише близькість до фронту, але й досвід неадекватної відповіді на нагальні запити, некоректної поведінки, непридатності для виживання й орієнтації у дійсності тієї релігійної спільноти, до якої себе зараховували ці 10%, спричинила до їхніх сумнівів в єдиноістинності пропонованих світоглядних моделей. Як і, звичайно, демонстрація іншими релігійними суб'єктами їхньої буттєвої компетенції.

Цікавим в останніх статистичних даних також виявився показник зв'язку конфесійної належності респондентів із їхньою «толерантністю»²⁸. Бачимо, що найбільш толерантними виявились «просто православні», для яких очевидно саме релігійна, а не церковна належність

<i>Схід</i>	2000 р.	58,4	19,3	9,2	10,7	2,4	
	2010 р.	41,6	31,1	11,9	13,5	1,3	0,6
	2013 р.	50,9	23,0	10,1	11,5	2,3	2,1
	2014 р.	44,2	31,4	6,4	4,2	1,2	12,7
	2016 р.	41,6	31,0	11,9	9,7	4,8	1,0
<i>Разом Україна</i>	2000 р.	51,8	24,2	11,4	8,9	3,7	
	2010 р.	47,2	28,9	11,1	10,1	2,1	0,6
	2013 р.	46,8	26,9	14,4	9,3	1,8	0,9
	2014 р.	44,0	30,0	10,9	4,5	0,9	9,7
	2016 р.	47,2	28,2	11,5	9,3,	3,1	0,6

²⁸ http://razumkov.org.ua/uploads/article/...._Religiya.pdf

	УПЦ (МП)	УПЦ-КП	Просто православні	УГКЦ	Україна в цілому
Будь-яка релігія, яка проголошує ідеали добра, любові, милосердя і не загрожує існуванню іншої людини, має право на існування	37,3	45,0	58,0	40,4	50,0
Усі релігії мають право на існування як різні шляхи до Бога	26,1	28,7	26,1	23,1	24,8
Право на існування мають лише традиційні для нашої країни релігії	23,2	15,8	11,2	34,6	17,2
Істинною є лише та релігія, яку я сповідаю	12,4	9,8	4,3	1,9	6,1
Інше	0,8	0,8	0,4	0,0	1,8
Не відповіли	0,2	0,0	0,0	0,0	0,1

є наразі важливішою. Водночас «найменш» толерантними виявились належні до УПЦ МП, які також є лідерами думки, що «істинною є лише та релігія, яку я сповідаю». Вочевидь тут саме церковна належність є пріоритетною. Цікаво, що за цією статистичною табличкою можемо побачити, що лідерами в переконанні, ніби «право на існування мають лише традиційні для нашої країни релігії» виявились віруючі УГКЦ та УПЦ МП. Цікаво, адже для цих церков позначник «традиційні для нашої країни релігії» позначатиме різні конфесійні традиції й обґрунтовуватиметься в різних історіографічних парадигмах.

Але у статистичних даних Центру Разумкова є також ілюстративні дані щодо переконань респондентів з приводу того, чи повинна Церква та релігія бути національно орієнтованими²⁹. Однак ця статистика потребує обережної інтерпретації. Адже, якщо нам приблизно зрозуміло, яку національну орієнтованість церкви має на увазі Захід та Центр України, то Схід України мав достатньо доказів того, що «національна» орієнтованість церкви, якщо така не збігається з ідентичністю української політичної нації, може використовуватись загарбником в окупаційних цілях. Яскравим прикладом є «національна» («рускоміровська») орієнтація найбільш розповсюдженої до цього часу на Сході України УПЦ МП. Однак, оскільки з новітнім подійно-дійсним досвідом значення «національної» ідентичності в свідомості більшості громадян України поступово узгоджується з «українською політичною нацією», сподіваємось вони саме таку орієнтацію і мали на увазі. Тоді різниця в регіональному показнику, а саме те, що Схід України здебільшого «не вважає, що Церква повинна бути національно орієнтованою» - нагальне світоглядне завдання для національно орієнтованих церков (тих, які визначаються в координатах українського світу й здійснюють своє душпастирське покликання щодо громадян України, а не «всесвіту» чи «Русского міра») продемонструвати свою дієвість й ефективність й на Сході України.

На користь нашого припущення щодо «прагматичності» віри українців (довіряють тому, хто демонструє свою ефективність у дійсності і корисність для виживання громадян в екстремальних умовах) свідчить зростання віри серед мешканців України у 2014 році (подійний контекст: *Майдан зими 2013-2014 року в якому пліч-о-пліч з громадянською спільнотою України брали активну участь й представники релігійних організацій, чим продемонстрували свою включеність в гострі ключові проблеми дійсності українців, діяльну причетність до долі України, зацікавлену партнерську взаємодію між собою та з громадянським суспільством у справі поліпшення суспільно-політичної, економічно-правової ситуації в Україні*). За цей період кількість віруючих збільшилась на 9%, але зменшилась кількість тих, хто сумнівається - на 6,8% та тих, хто є невіруючим – на 0,8%; і тих, кому важко відповісти поменшало на 1,6%. Тож очевидно, що *коли громадяни побачили, що церкви безпосередньо й відповідально діють в суспільному житті, вони визначились на користь віри*. Також до збільшення кількості віруючих звичайно могли

²⁹ http://razumkov.org.ua/uploads/article/...._Religiya.pdf

Чи повинна Церква, релігія бути національно орієнтованими (% опитаних)

	<i>Так</i>	<i>Ні</i>	<i>Важко відповісти</i>
<i>Захід</i>	47,5	35,8	19,7
<i>Центр</i>	41,7	33,5	24,8
<i>Південь</i>	26,6	52,3	21,1
<i>Схід</i>	17,6	48,6	33,8
<i>Україна</i>			
2000 р.	29,2	52,9	17,9
2010 р.	32,5	39,0	28,5
2013 р.	32,7	39,5	27,8
2014 р.	31,0	42,9	26,1
2016 р.	34,7	40,6	24,5
	34,8	39,6	25,5

спричинити й трагічні події (розстріл Небесної Сотні), адже наближення смерті та священність людської жертви завжди збільшує потяг до віри.

Світоглядна функція релігії полягає в тому, що релігійні парадигми забезпечують свідомість віруючого додатковими параметрами – **Бог, духовні цінності, які розширюють горизонт можливості досягнень людини у напрямку виходу за контекстуальні умови та стають додатковим засобом впливу на ситуацію з метою покращення дійсності якісним чином.**

У психологічному вимірі ми розуміємо, що до віри звертаються найчастіше тоді, коли проблема виживання постає надзвичайно гостро – контекстуальні умови видаються непереборними й свідомість шукає опертя у понадконтекстуальних вимірах. Коли суспільство чи людина стикається віч-на-віч зі смертю й зазирає в урвище брутального небуття – відбувається переоцінка цінностей. Свідомість спирається на ту ресурсну базу, яка підтверджує її причетність буттю, її життєву цінність й дійснісну особистісну вартість. Саме тому священники-капелани, що перебувають на передовій разом із захисниками України, часто засвідчують, що “на війні атеїстів немає”. Бо людина хоче жити. А коли її життя постійно перебуває під прицілом ворога і смерті – бажано мати захист. **І віра стає бронєю самосвідомості, а Бог – тим побратимом, що винесе твою безсмертну душу в останню мить бою знову до життя.** Особливо це актуально, коли інші, крім Бога, суб’єкти та чинники впливу на ситуацію видаються неефективними, не впливовими, безсилими. Це – екзистенційно-метафізичний вимір проблеми, яка має своє вираження і на рівні суспільної дійсності.

Так само й **суспільна свідомість, що перебуває в лежцатах загрозливих інтенсивних подій, спрагла пошуку тієї ресурсної бази, яка б дієво сприяла виходу з найскрутніших ситуацій, подоланню жаху зникнення, навали загрози небуття. Відбувається переоцінка цінностей з необхідністю опертя саме на ті, які ефективно сприяють виживанню, збереженню причетності до життя, в горизонті – до Творця.**

Під час Майдану, особливо в момент загострення подій, громадянська спільнота України перебувала безпосередньо в **епіцентрі дійсності**. Цей стан та досвід порівнюваний з тим, який отримує воїн на передовій. Відступати нікуди, бо світ, частиною якого ти є та за який ти відповідаєш, знаходиться під загрозою знищення ворогом, з яким ти зараз віч-на-віч у борні. Поруч – плече побратима, а за спиною – домівка та родина. Схибити чи бездіяти – зрадити їхні сподівання та шанс на майбутнє життя. Тут вибір робиться ментально. Вибір на користь життя – особистого, побратимів, рідного дому. Під час бою немає місця іміджу чи блазнюванню. Бо мова йде про справжнє – про втілене життя. Тож і людина тут справжня, така, як є в найсутнісніших властивостях самоусвідомлення. Оскільки можна втратити все, то кожен оберігає найцінніше – для когось це честь і гідність (духовні цінності), для когось – ненаситна жадоба поживи (тваринні інстинкти). Але загалом в епіцентрі дійсності на першому плані постає проблема виживання людини. Оскільки ж універсальної “людини взагалі” не існує, то мова йде про виживання людини в її певних ідентичностях – дійсних характеристиках, ціннісних орієнтирах, буттєвих визначеностях, конкретному досвіді тощо.

І тут дуже важливою є **підтримка того, хто поруч**. Не повчання чи вказівки, не настанова чи проповідь, а саме діяльна підтримка – “плече побратима”. **В епіцентрі дійсності немає часу на уточнення статусів та рангів, важливо лише, щоб поруч був той, хто зрозуміє тебе й без зайвих пояснень та вагань діятимете злагоджено зі спільною метою. В епіцентрі бою жоден інший інтерес, крім інтересу самого життя, застерігатись не може жодним з діяльних відповідальних суб’єктів. В епіцентрі дійсності все відбувається по-справжньому:** небезпека зникнення буття, яким ми його знаємо і прагнемо, загрозливий своєю інтенсивністю та силою вал непередбачуваних доленосних подій, непридатність для орієнтування звичних мап ситуації, моделей поведінки, пристойних для “зони комфорту”. Тут необхідно миттєво знайти непорушні орієнтири та стійку систему координат, щоб попри швидкоплинну мінливість місцевості та контексту правильно зорієнтуватись і вижити. Тут довіряють не тому, хто про себе гарно розповідає чи

має позитивний імідж, а тому, хто є “справжнім побратимом”, хто поділяючи спільну дійсність діє разом з тобою на користь життя, справді священного перед загрозою знищення.

Згадаємо, як поводити себе духівники Майдану: вони були справжніми діяльними та відповідальними побратимами тієї громадянської спільноти, що збиралась на Революцію Гідності. Церковні інтереси на Майдані були непопулярними. Міжконфесійні проблеми зникли в середовищі Майдану. Через діяльну позицію священників та духівників Майдану, що пліч-о-пліч разом з майданівцями захищали справді священне – право на свободу та життя гідної особистості в Україні (духовні цінності),- віра громадянської спільноти в те, що й Бог є діяльним суб’єктом, який безпосередньо впливає на перебіг подій, зростала. Усе це проілюстровано в книзі «Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка». Зрештою упорядники книги доходять висновку, що в Україні під час Революції Гідності спостерігалось постання громадянської Церкви – спільноти віруючих, що незалежно від конфесійно-церковної ідентичності, знайшли порозуміння та спільно й натхненно Богом діють на захист Богом створеного – гідної особистості³⁰ в Україні. І саме завдяки участі представників різних церков як діяльних співтворців доленосних подій в епіцентрі дійсності, можна говорити про те, що «Церква постає невід’ємним чинником формування майбутнього України»³¹.

Аналізуючи ці події ми чітко відслідковуємо, що *церкви та духівники на Майдані керувались інтересами двох суб’єктів – Бога та гідної Бога особистості (вільного й гідного громадянина України – особистості в її духовному вимірі)*. Таким чином через відповідальну діяльність духівників-представників громадянської спільноти у суспільно-громадському житті України діяльно перебуває і Бог. Й довіра до Бога та Церков (що продемонстрували свою діяльно-громадську позицію) зростає в ширшому колі мешканців України.

Однак коли гострота подієвого перебування в епіцентрі дійсності зменшується, особистість повертається від “інтуїтивної довіри” до “дієвих механізмів”. Це відбувається або коли людина (чи спільнота) виходить з бою, або ж зникає до вибухонебезпечної ситуації як до “нормальної”, чи, принаймні, виробляє навички ефективної поведінки, що дозволяють їй вижити. Вона засвоює ці моделі “ефективної поведінки”, опановує придатні знаряддя й механізми та продовжує їх використовувати надалі. Довіра до побратимів залишиться, але у своїх діях особа (чи спільнота) керуватиметься не інтуїтивним, а прагматичним вибором, спираючись на вже отриманий досвід й використовуючи засвоєні моделі “правильної поведінки” та придатні знаряддя в тій чи іншій аналогічній ситуації.

Простіше кажучи – *церква, релігійна інституція чи духовна особа, що поводять себе як самовіддані побратими громадянської спільноти України в епіцентрі дійсності – користуватимуться повагою та матимуть довіру й в майбутньому, бо довели відповідальною позицією та вчинками свою “справжність” та ефективність для виживання України і збереження життя її гідних громадян*. До них у своїй життєдіяльності звертатимуться ті, хто мав досвід позитивного вирішення гострої проблеми завдяки їхній підтримці раніше. Разом з ними, у взаємодії з ними, з їхньою підтримкою та допомогою Україна та українська громадянська спільнота вижили, пережили найгостріші та найтрагічніші моменти бою за виживання власного світу спираючись на їхнє плече та захистивши душу тим духовним бронезилетом, який їм з власної доброї волі відповідально й вчасно запропонували представники громадянсько-релігійної спільноти.

Водночас важливо, щоб і “духовний бронезилет” (духовні цінності – любов, правда, життя) був *справжнім*, і побратим був *самовідданим* – тобто застерігав не окремий приватний (церковно-інституційний) інтерес, а *інтерес самого життя*, Богом створеного, у тому місці (суспільно-історичний контекст; в даному разі - сучасна Україна як земна Батьківщина), де перебуває та відповідально й взаємоузгоджено діє разом з громадою дієвих

³⁰ Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка. / Українська асоціація релігієзнавців / За загальною редакцією д.філос.н. Филипович Л.О. і канд.філос.н. Горкуші О.В. – К.: Самміт-Книга, 2014, 2015. – 656 с.

³¹ Там само. - С.647.

суб'єктів. Тобто *релігійний суб'єкт в ситуації інтенсивного перебігу подій* та серед громадянського суспільства *має застерігати інтереси: 1) Бога, 2) громади* (конкретного Богом створеного й втіленого життя, щодо духовної опіки якого має своє призначення). Разом з тим він повинен *перебувати в дійсності, бути безпосередньо включеним у неї та причетним до її перебігу, відповідальним за цей перебіг, спрямовувати й оцінювати такий на підставі адекватності самій дійсності*, а не штучно змонтованим міфічним варіантам зображення реальності (симулякрам, що підмінюють дійсність її спотвореними маніпулятивними інтерпретаціями - зображеннями).

Нагадаємо, що “епіцентр дійсності” - це «місце», в якому ситуація змінюється щомиті, а перебіг подій є надзвичайно інтенсивним. Для того, щоб вплинути на зміну ситуації в бажаному напрямку потрібно діяти швидко та ефективно. Якщо ж злагоджено взаємодіють (а в основі злагодженої взаємодії – одна мета, взаємопорозуміння та навички спільної діяльності) декілька суб'єктів, то шанси змінити ситуацію в бажаному напрямку збільшуються. Саме в екстремальній ситуації оцінюються справжні характеристики кожного суб'єкта та перевіряються моделі корисної для виживання поведінки. Якщо ж ситуація не міняється в бажаному (очікуваному) напрямку, то чи суб'єкти, задіяні в ній не є ефективними, чи ж використані моделі поведінки є непридатними. Звичайно, на негативний перебіг подій можуть впливати і інші чинники, але щонайперше відшуковується те, що є безпосереднім для впливу й виправлення: дієві суб'єкти та моделі поведінки.

Тож якщо якийсь суб'єкт не підтвердив своєї ефективної користі в цій ситуації – він природно втрачає довіру. Тому, з нашої точки зору, *релігійні інституції, які не продемонстрували й не підтвердили того, що у взаємодії з ними можна вплинути на зміну ситуації в позитивний бік, втрачатимуть довіру громадян України. Вони видаватимуться неефективними* (несправжніми, недієвими, що мають пріоритетним прихований окремий інтерес, який суперечить інтересу громади в цій ситуації, й тому не діють на спільну користь тощо) *суб'єктами й зменшуватиметься кількість тих, хто вважає себе до них належними*.

Звичайно, слід враховувати що “українська дійсність” як і “громадяни України” - розшаровані. Не вся Україна перебуває в “епіцентрі дійсності”. Велика кількість мешканців оберігає свій периферійний закуток “зони комфорту”, де не потрібно бути відповідальним діяльним суб'єктом ні за власну позицію, ні за власні вчинки, де достатньо мати “імідж” (позитивний образ в публічній сфері, що досягається шляхом інформаційних маніпуляцій) й “пристойний вигляд” - дотримуватись суспільно-встановлених правил поведінки. Це світ симулякрів та фальші, де дійсність не справжня, але зручні умови для спокійного перебування. Тут пріоритетним виявляється не критерій адекватності дійсності, а відповідності авторитетній інтерпретативній системі, зручній для маніпулятивного керування свідомістю суспільства. У той час, коли в “епіцентрі дійсності” (Майдан, фронт, активна громадська робота) рятується життя та вирішується доля майбутнього України, на периферії бояться будь-якого збурення й зміни ситуації, прагнуть “миру будь-якою ціною” та ретроспективної стабілізації. Тут мова не йде про справжніх суб'єктів, їх так і не оцінюють (за критерієм справжності та дійсності), тому що ті, хто “тут” оцінюють, теж не є “справжніми суб'єктами”, а є лише “виглядом”, “образом”, представленим через певний імідж, пристойний для звичної картини, висловлений в “допустимій” риториці для цієї віртуальної реальності та представлений у ній ситуації.

Тож *зниження віри та збільшення сумнівів і зневіри* варто пов'язувати з тим, 1) *наскільки віддаленими від “епіцентру дійсності”* (де загострюється потреба в побратимі, що в екзистенційно-метафізичному зрізі в найкритичніших очікуваннях досягає такого суб'єкта як Бог) *знаходяться опитувані; 2) наскільки “несправжніми” чи “неефективними” виявились ті суб'єкти та інституції, на які покладалась надія, що вони зможуть вплинути на зміну буттєвої ситуації в позитивний бік; 3) наскільки невдалими виявились для виходу з кризової ситуації ті засоби та моделі поведінки, що були запропоновані оцінюваними інституціями чи суб'єктами*.

Аналіз присутності й ролі релігій та церков в сучасній дійсності України, в ситуації збройної агресії Російської федерації, війни та значних суспільних проблем, нею породжених (загиблі захисники України, поранені, консолідація суспільства на захист Батьківщини, підтримка і захист переселенців з окупованих територій, мешканців звільнених територій, волонтерська допомога ЗСУ, Нацгвардії тощо) нам засвідчив, що *церкви України переважно ефективно функціонують у двох площинах: державно-церковній та релігійно-громадянській, що безумовно є вагомим чинником майбутньої перемоги України*. Однак також ми помітили, що *геополітичний чинник відіграє значну роль у тому, яким чином та чи інша церква поводить себе стосовно України та українців. Якщо церква є інструментом в ідеологічній війні проти України держави-агресора (Російської федерації), то її офіційна риторика не лише не сприяє консолідації громадян на захист Батьківщини, але й стає причиною суспільно-світоглядного розколу населення, що, безумовно, не на користь ні Україні, ні церкві, яка втрачає прихожан* (вище наведені статистичні дані).

Християнство володіє величезним потенціалом для світоглядної консолідації громадян України. Історичний етап та подійний контекст є сприятливими для інтенсифікації світоглядної ролі християнства в Україні. Однак та чи інша християнська церква по-різному використовує цю можливість стати духовним наставником мешканців нашої держави у справі побудови майбутнього. Вирішальну роль у цьому відіграють суб'єктні та подійні чинники.

Щоб визначитись із суб'єктами, слід знайти відповідь на запитання: **чий інтереси своєю риторикою та діяльністю застерігає та чи інша церковна інституція?** Безумовно, головним суб'єктом, інтерес якого функціонально покликана застерігати релігійна інституція, є Бог. Та цей інтерес формулюється в конкретному суспільно-історичному контексті й мовою, зрозумілою народу, щодо якого функціонує релігійна інституція. Простіше кажучи, *релігійний дискурс, що досягає своїм горизонтом богословсько-теологічних висот, відкриваючи таким чином людям доступ до Бога, розширюючи їхній світогляд цим додатковим параметром світорозуміння, має бути прочитуваним в певному контексті так, щоб не виривати людину з дійсності, а стати опертям у її життєдіяльності, ефективним знаряддям її свідомості для сприйняття подій і розуміння свого місця та ролі у конкретних обставинах*.

Із точки зору сучасного суспільно-історичного локусу України, церква при застереженні інтересів головного суб'єкта – Бога, мала б самовизначатись в межах сучасної української дійсності та функціонувати щодо власне українського громадянина - народу. Тобто, *власний інституційний інтерес церква як суспільна організація повинна знаходити й застерігати в координатах українського світу співвідносно й дотично до інтересів українського народу, в його історіографічних та змістовних властивостях, в його дійсних обставинах життя, давати доречні відповіді для виживання в конкретних умовах*. Якщо ж центр прийняття рішення винесений за межі українського суспільно-історичного локусу, то цю вимогу важко застерегти. Тоді церква може потрапляти в ситуацію, коли її інституційний інтерес суперечить інтересу українського народу, конкретної людини, що живе в Україні й відчуває дійсність саме цієї держави в певній подійній ситуації.

Коли церковна інституція, що присутня в Україні, є невід'ємною частиною церковної інституції того “буттєвого” виміру («глобального», «цивілізаційного»), який не співпадає з координатами української дійсності, вона не може діяти чи самовизначатись окремо, незалежно від провідного історіографічно-міфологічного дискурсу, централізовано сформульованого на обґрунтування інтересу й точки зору цілої інституції її керівним центром, нехтувати чи не підпорядковуватись поставленим для неї завданням. Її дії та риторика залежать від (або безпосередньо впливають із) головної стратегії, затвердженої центром прийняття керівних рішень. Для УПЦ МП – це очевидно РПЦ, частиною якої вона є, та Москва.

Тож самотійність церкви чи збалансованість церковного інтересу інтересами народу, щодо якого релігійна організація провадить релігійну діяльність та має своє

функціональне призначення, залежить від буттєвого виміру - координат, у яких церковна інституція самовизначається. Ця проблема стає очевидною щонайбільше в епіцентрі дійсності, де мова йде про виживання втіленого життя - певного народу, держави, культури, конкретної людини в конкретних обставинах з її земними ідентичностями, як то тепер є в Україні. Проблема у тому, що буттєвий вимір керівного центру диктує власне бачення й нав'язує власні стратегії поведінки церковним інституціям, їм підпорядкованим. А ці стратегії і це бачення може бути неадекватним в координатах української дійсності, адже світоглядна оптика, запропонована "глобальним" чи "іншоцивілізаційним" виміром, узгоджена з інтересом керівного центру й задовольняє потреби цих вимірів, а не потребу виживання суб'єктів українського виміру - українського громадянина в конкретних життєвих обставинах.

Аналіз риторики, діяльності та позиції різних церков, їхньої включеності в дійсність сучасної України, дозволив нам визначити щонайменше три виміри розуміння й інтерпретації подій залежно від світоглядного і буттєвого "місця знаходження" керівного центру церкви та дистанційованості його точки зору від української дійсності: "глобальний", "рускоміровський", "український світ". Мова йде про очевидну зумовленість розуміння (й інтерпретації) ситуації в Україні своєрідною "оптикою" - системою парадигмально-історіографічно-цивілізаційних координат "глобального" чи "рускоміровського" виміру, що по-різному, адже мають власне інструментальне призначення, деформують бачення дійсності, яка є безпосереднім верифікатором адекватності точки зору для "українського світу". Останній вимір безпосередньо занурений в подійний контекст сучасної України та, поскільки призначений для адекватного відображення тут-і-зараз-впливаючого на суб'єкта свідомості, узгоджений з ідентичністю більшості її громадян. "Рускоміровський", що має своїм парадигмальним каркасом російсько-імперську ідеологію, сприймає "українську" дійсність вороже, адже "Україна" (згідно з ним) – лише територія, бунтівна "окраїна" Російської федерації, яка своїм незалежненням загрожує "єдінству Русского міра" з центром в Москві.

Звернемо увагу на **кореляцію "цивілізаційної" чи "дійснисної" ідентичності осіб з релігійною та церковною.** Для «цивілізаційної» ідентичності важливим є історіографічний маркер – знакові історичні постаті та події, що відіграють в певному історіографічному дискурсі ключову роль. Залежно від історіографічного дискурсу, на який спирається в процесі світорозуміння свідомість, визначається і точка бачення дійсності або ж тлумачення безпосередніх подій, у яких перебуває особа. Справедливою буде і протилежна кореляція: під тиском безпосередньої очевидності подій, у яких перебуває особа, свідомість схильна "виправляти" похибки того історіографічного дискурсу, який виявився неадекватним для розуміння ситуації. Простіше кажучи: **якщо запропоноване чи використовуване тлумачення дійсності ("як мені пояснили" чи "як я засвоїв раніше") відверто суперечить безпосередньому досвіду учасника подій й виявляється брехнею (не сприяє виживанню особистості у її сутнісних особистісних ідентичностях та дійсних обставинах), доречним буде його виправити чи змінити, зробивши адекватним й ефективним знаряддям для орієнтування.**

Усіх мешканців України за світоглядними параметрами можна умовно зарахувати до **4-х категорій, залежно від тяжіння до того чи іншого "цивілізаційного центру" й опертя на певний історіографічний дискурс: тих, хто є громадянином 1) України; 2) «Русского міра»; 3) СРСР; 4) Європи.** Друга і третя категорії споріднені, бо спираються на імперську ідеологему "Єдінства Русского міра", що фундується на російській мові та "духовних скрепах" - традиційно-церковній міфології РПЦ (єдину дискурсивну міфологічну систему обґрунтування, що має варіативність у деяких нюансах історіографічного прочитання). Попри всі очікування сусіда-агресора (імперський московський центр) в суспільній свідомості сучасних мешканців України чисельність тих, хто ідентифікує себе з "Руским міром" чи в його Російсько-імперському, чи СРСР-івському варіанті є надзвичайно мізерною й під впливом дійсності – неухильно зменшується. Як неухильно зменшується й кількість належних до УПЦ МП. Очевидно й тому, що в мешканців України виробились

власні критерії для визначення адекватності тієї чи іншої запропонованої певною історіографічною парадигмою моделі витлумачення дійсності, критерії розрізнення правди й брехні. Й не в останню чергу завдяки тому, що більшість українських релігійних суб'єктів щиро виконувала свої релігійно-світоглядні функції, орієнтуючись не так на задоволення своїх церковно-інституційних інтересів, як на застереження інтересів тих важливих суб'єктів, щодо яких мають релігійне призначення: Бога й український народ у його дійсній буттєвій ситуації.

Загалом сьогодні в Україні неперемінливих мешканців щодо координат дійсності, у якій має визначатись церковна інституція, лишилось небагато. Ще менше – прихильників “руськоміровського” варіанту ідентичності церковної інституції України. Що вплинуло на таку трансформацію суспільного запиту церковно-інституційної буттєвої ідентичності? Дійсність, у якій безпосередньо перебувають українці. Саме з *позицій* цієї *дійсності та особистісного життєвого досвіду оцінюється риторика та діяльність церков як тих інституцій, що або перебувають у тій самій дійсності разом з громадянами, або ж вилучені з неї чи ворожі до народу, щодо якого виконують своє душпастирське призначення.*

Для визначення виміру бачення ситуації в Україні й церковно-цивілізаційної ідентичності релігійних суб'єктів, ми аналізували церковну риторика та діяльність релігійних організацій. Показовим виявився вектор допомоги, яку надають релігійні суб'єкти. Виділяємо декілька векторів волонтерської допомоги, які засвідчують з якою метою суб'єкт діє. **Перший вектор** – допомога на фронт захисникам України. У цьому напрямку спрямовують свої зусилля саме ті суб'єкти, які прагнуть перемоги з метою відновлення мирного життя в самостійній Україні: вигнати окупанта зі свого дому й повернутись до мирного життя. **Другий вектор** (дотичний до першого) – допомога пораненим та сім'ям загиблих захисників України: вшановуючи внесок, який зробили хлопці у захист України, їхню жертвність в ім'я збереження життя, подякувати й належно підтримати. **Третій вектор** - допомога переселенцям з анексованого Криму та окупованих територій Донецької і Луганської областей: це громадяни України, які постраждали від агресора безпосередньо, виїхали з-під окупації та потребують тепла і підтримки. Ця допомога сприяє єднанню українців у їхніх суспільно-історичних та світоглядних координатах. **Четвертий вектор** – допомога звільненим від окупації районам: дуже часто це лише створення елементарних умов для повернення мешканців, які знаходились під збройним та інформаційним тиском країни агресора, в Україну (навіть через елементарну допомогу з харчуванням, одягом, співчуттям тощо). **П'ятий вектор** – допомога мешканцям захоплених територій. Останній вектор найбільш уразливий та хисткий, адже демаркаційну лінію розрізнення “просто мешканця” та “найманця-бойовика чи мешканця-колаборанта, що взяв зброю в руки й воює проти України за Русській мір”, провести сьогодні доволі важко. Як і перевірити, кому ж насправді і чи дійшла та яка саме допомога до мешканців окупованих територій, - практично неможливо. Тож іноді така допомога є допомогою фіктивною або ж перетворюється на допомогу бойовикам.

В усякому разі *вектор спрямування волонтерської допомоги в сучасній Україні свідчить про те, з якою метою та з яких позицій діє суб'єкт.* Чотири перші вектори добросовісно заповнюють з більшою чи меншою ефективністю, заповзятістю й дієвістю, згідно з власними здатностями та можливостями, проукраїнські волонтерські рухи та церкви з виміру української дійсності. Ці чотири вектори сприяють встановленню миру та утверджують злагоду в координатах українського світу. П'ятий вектор є проблематичним для проукраїнських волонтерських рухів та церков через об'єктивні обставини – він стосується “закордоння” українського світу, що перебуває в інших правових, суспільних, економічних, геополітичних та інформаційних обставинах. *Там, де координати “українського світу” виявляються розтряними агресором, українозорієнтовані суб'єкти не мають об'єктивної можливості допомагати. І саме у цьому векторі діють суб'єкти інших вимірів: “глобального” та “руськоміровського”.*

Щодо релігійно-церковних суб'єктів “глобального” виміру, які *перебувають “понад” системою координат “українського світу” та дистанційовані власною геополітичною позицією від подійного епіцентру дійсності сучасної України*, досвід якого для нас є безпосереднім, то і для них щонайперше **п'ятий вектор** допомоги є логічно правильним. Загалом з цих позицій *різниця між третім, четвертим та п'ятим вектором немає, бо допомога стосується “постраждалих внаслідок бойових дій на сході України”*³².

Римо-Католицька церква у своїй офіційній риторичі максимально дистанціюється від нашої безпосередньої дійсності, загалом висловлюється як *релігійна інституція глобального рівня, що турбується людиною, незалежно від її дійсної, національної, державної, політичної ідентичності. Державно-політичні кордони України з глобального рівня видаються неважливими, незначними, незначимими.*

Відмінність “глобального” виміру від “рускоміровського” полягає саме у неважливості державно-територіальних кордонів України для першого, за якими знаходяться “вороги священної імперії” для другого. Тому риторика глобального виміру підкреслено узагальнено-миролюбна й не спускається до рівня пошуку ворогів, з якими треба вступати у запеклу боротьбу та яким слід приписувати яскраві ярлики-позначники. Ця риторика наполегливо “примирлива”, спрямована на діалог з будь-якими “впливовими” й “поважними” суб'єктами. У цьому плані красномовною є допомога Римо-Католицької Церкви, яка зорієнтована в основному на “постраждалих від війни в Україні мешканців”³³ без уточнень нюансів дійсної ситуації: якої війни, хто агресор, чому відбувається ця війна, хто ж насправді зацікавлений у війні, звідки зброя тощо. Як до речі і заклики “до миру в Україні і припинення війни” звернені не до країни-агресора чи підросійських бойовиків, а висловлюються Папою Римським “взагалі” до всіх, абстраговано від конкретних обставин та подійного контексту³⁴. Навіть у своєму традиційному Різдвяному посланні “Urbi et Orbi” Папа Франциск побажав миру усім народам і особливо тим, які нині зазнають страшні страждання від воєн, згадавши в цьому контексті і про Україну³⁵.

Нічого дивного у такому підході немає, адже з глобального виміру Понтифіка турбує не конкретна війна в Україні, а **світова війна, що загрожує людству загалом**. Так з метою запобігання саме цій глобальній загрозі розробляється католицька стратегія утвердження миру. Тактичні кроки “до зупинення жажливої «поетапної світової війни», яку переживає людство”, запропоновані Понтифіком: “зустріч між особами, примирення між народами, заангажування на користь справедливості”³⁶. Рецепт – “діяти на користь миру, живучи досвідом ненасильства”. З метою “досягнення цілісного роззброєння, подолання страху, підтримки щирого та відкритого **діалогу**” задля спільного добра. Саме діалог, вважає понтифік, є дієвим шляхом, але “успішність діалогу вимагає вміння давати й отримувати,

³² Нунцій в Україні про потреби постраждалих внаслідок бойових дій на сході країни // Радіо Ватикану. 04/04/2016 // <http://uk.radiovaticana.va/news/2016/>; http://risu.org.ua/ua/index/all_news/community/charity/63007/

³³ “Зібрані в європейських церквах 6 мільйонів євро будуть спрямовані на програми гуманітарної допомоги для постраждалих від бойових дій на Донбасі”. “Кошти будуть перераховані 25 грудня, у день католицького Різдва. Гроші, зібрані на заклик Папи Римського у церквах по всій Європі для допомоги постраждалим від конфлікту на Сході України, будуть спрямовані на потреби понад двох мільйонів українців, насамперед у Донецькій, Луганській, Харківській та Дніпропетровській областях”. Гроші будуть спрямовані на забезпечення їжею, житлом, медикаментами та засобами гігієни постраждалим від тривалого конфлікту на Сході України // <http://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2016/12/23/161223c.html>

³⁴ Для прикладу: “Дорогі брати й сестри, у надії, дарованій нам воскреслим Христом, ще раз закликаю до звільнення всіх людей, викрадених у зонах збройних конфліктів” // Папа закликав до звільнення людей, викрадених у зонах збройних конфліктів // Радіо Ватикану. 10/04/2016 // <http://uk.radiovaticana.va/news/2016/04/10/>

³⁵ У Різдвяному посланні “Urbi et Orbi” Папа побажав відновлення миру на сході України // РІСУ. 25 грудня 2016 // http://risu.org.ua/ua/index/all_news/world_news/65567/

³⁶ Папа: Поетапну світову війну можна зупинити милосердям // Радіо Ватикану. 13/04/2016 // <http://uk.radiovaticana.va/news/2016/04/13/>

починаючи від наших відмінностей у шуканні спільного добра, а досягнувши угод – стійко їх дотримуватися”³⁷.

Отже – діалог. Але задамося питанням: з ким на глобальному рівні провадити такий діалог заради глобального миру? Діалог з будь-ким, очевидно не буде успішним, бо ж *суб’єкти, включені у дієвий діалог, повинні розуміти один одного, спиратись на спільні знаменники у його веденні (цінності, предмет), та, що чи не найбільш важливо – бути відповідальними за порозуміння та наслідки такого діалогу, а для цього вони принаймні повинні мати якусь спільну мету й перебувати у спільній дійсності, прагнучи таку змінити у бажаному для усіх напрямку.* То ж з ким готовий Понтифік провадити діалог заради миру? Зокрема і заради миру в Україні? Нелогічно для нас, але, мабуть, логічно з рівнів “понад” координатами “українського світу” та контексту сучасної української дійсності - з Патріархом РПЦ Кірілом³⁸. І такий підхід Понтифіка мав би турбувати (на нашу думку) ті церковні інституції, що перебуваючи безпосередньо в українській дійсності, підпорядковані “глобальному” Римо-Католицькому центру прийняття рішень³⁹.

“Глобальний” рівень у його зорієнтованості на сучасний діалог з метою формування мирного майбутнього, виявляється байдужим до історичного досвіду окремих спільнот віруючих, їх специфічних інтересів та ідентичності. Ба, більше, він нехтує багатьма конкретними обставинами, дистанціюючись від контексту безпосередньої дійсності з метою розвинути діалогічний дискурс з обраними для цього поважними суб’єктами.

Щодо цих поважних суб’єктів, то, як не дивно з наших позицій, Понтифік вважає таким, зокрема й у вирішенні проблем в сучасній Україні, патріарха РПЦ Кіріла. Звичайно, є дещо, що споріднює “глобальний” та “рускоміровський” вимір – їхня вилученість з безпосередньої дійсності сучасної України та схильність нехтувати конкретними проблемами й ідентичностями українських громадян. Однак насправді ці два рівні є відмінними, хоч і перебувають “поза” та “понад” Українським світом. Тому конкретні значення мети діалогу для них різні.

Наприклад, розуміння “гармонії”, сформульоване в координатах “глобального” чи “рускоміровського” виміру згідно з провідними парадигмами світорозуміння, їм притаманними, має на увазі зовсім різні предмети. І кожен з цих позначуваних таким гарним словом “гармонія” щодо української ситуації у їхньому розумінні, не набуватиме змісту “гармонії” в координатах “українського світу”. Адже *для глобального рівня “гармонія” – це безкінечний діалог з поважним суб’єктом задля майбутнього порозуміння (формально-процесуальний підхід). Для “рускоміровського” – підпорядкування й впокорення*

³⁷ Там само. Показовою є і наступна риторика: “припинення війн є остаточною метою людської особи та спільноти”. Зазначивши, що «ігнорувати чи приховувати конфлікти» є даремним, Понтифік підкреслив, що слід їх признати, щоб “не потрапити у пастку, втративши загальну перспективу”. Адже лише признавши існування конфлікту, можна його подолати. Але, як християни, пригадує Папа, ми можемо подолати війни та конфліктні ситуації лише тоді, коли “вважатимемо братами і сестрами наших ближніх”. Сьогодні чи не найбільшою перешкодою є “стіна байдужості”, яка стосується не лише людей, але й “природного довкілля”. Але заангажування у подолання байдужості буде успішним тільки тоді, коли ми, “за прикладом небесного Отця, будемо здатними застосовувати милосердя”, яке в політиці називається словом “солідарність”.

³⁸ http://tisu.org.ua/ua/index/all_news/confessional/interchurch_relations/62495/

³⁹ Зустрівшись на Кубі 13 лютого 2016 року Папа Франциск та Патріарх РПЦ Кіріл висловили сподівання, що їхня зустріч “зможе зробити вклад у примирення між греко-католиками і православними там, де існує напруження. Сьогодні очевидно, що метод «уніатизму», притаманний минулому, в значенні приєднання однієї спільноти до іншої, відриваючи її від своєї Церкви, не є способом, що дає змогу відновити єдність. Однак, християнські спільноти, що з’явилися в таких історичних обставинах, мають право існувати та здійснювати все те, що є необхідним для задоволення духовних потреб своїх вірних, одночасно, прагнучи жити в мирі зі своїми сусідами”. Не знаємо, наскільки був врахований церковний інтерес, скажімо, УГКЦ, при ухваленні Понтифіком рішення розв’язувати проблеми “уніатизму” у згоді з точкою зору Кіріла. Бо церковний інтерес РПЦ, як і політичний інтерес “Русского міра” (Російської імперії) Кіріл таки застеріг. *Очевидний баланс точок зору в умовах цього діалогу будується на врахуванні інтересу “глобального” та “рускоміровського” рівнів, представлених позиціями РКЦ та РПЦ як поважних суб’єктів, що вважають себе авторитетними ухвалювати рішення щодо долі інших. Дисбаланс стає помітним лише з нашої точки зору – з позиції безпосередніх учасників сучасної української дійсності.*

(“принужденіє к міру”) бунтівної “окраїни”, що є частиною “каноніческою територією” “священної православної русскої імперії” (системо-усталюючий підхід). В перенесенні на українську дійсність це означатиме: 1) безкінечні балачки зі стороною-агресором та гра у піддавки агентам її впливу і неупинні поступки незалежністю й інтересами “українського світу” на вимоги “поважних” суб’єктів під дружні оплески глобальної спільноти з приводу поступового налагодження “гармонії” світового устрою в процесі діалогу; 2) безумовна капітуляція агресору та втрата будь-яких перспектив на власне гідне життя, зрада очікувань і сподівань цілої української спільноти заради майбутнього укріплення й наступної світової експансії антигуманної тоталітарної російської імперії. Як бачимо, перший варіант “гармонії”, до якої нас закликають, застерігає інтерес гравців глобального рівня в перспективі можливості досягнути ідеалістичної мети у далекому майбутньому. Другий – інтерес Російської імперії з її ретроспективно-міфічним уявленням про мету як відновлення “Єдиного православно-русского отечества”. **Жоден варіант не застерігає інтересів “українського світу” й не враховує нашу безпосередню дійсність. І “глобальний” і “русскоміровський” вимір жертвують втіленим життям – сучасною Україною задля досягнення власних цілей.**

*Звичайно, кожен рівень має власну логіку ведення діалогу, власну дискурсивну доцільність, власних поважних суб’єктів, точка зору яких враховується для прийняття рішення щодо висловлювань та дії. Але, як ми те демонстрували вище, Понтифік й Патріарх Кіріл є суб’єктами, що мислять і діють у різних вимірах⁴⁰. Україна очевидно і для першого і для другого – є лише територією для здійснення власного місійного призначення. Та з позицій нашої української дійсності виглядає нелогічним, що суб’єктом, точку зору якого щонайперше враховують, є церковна інституція, що репрезентує агресора й послідовно застерігає його інтерес, а не той суб’єкт, що потерпає від агресії й намагається захистити власне життя та “український світ” у його дійсних координатах. **Нам видається, що ревні захисники життя, навіть ще ненародженого (в утробі матері), мали б турбуватись і збереженням дійсного втіленого життя, що вже розвинулось, утвердилось, зросло і дало гідні плоди. Стати на захист не агресора, що намагається знищити Україну та українців, а підтримати того, хто захищає своє життя та свій світ, прикриваючи і глобальний вимір від експансивних зазіхань імперського диктатора та його ревних, зокрема і церковно-виражених, прислужників.***

Отже, якщо з точки зору “русскоміровського” рівня координати “українського світу” є хибними, бо Україна – лише територія для духовної опіки, частина “священної православної русскої імперії”, що противиться підпорядкуванню Єдиному центру – Москві, а тому дійсність її потребує виправлення (“примирення” як “принужденіє к міру

⁴⁰ Нам зрозуміло, чому Синод РПЦ схвалив у Санкт-Петербурзі 16 квітня 2016 року і зустріч Кіріла з Папою, і підписання Гаванської декларації з її інтерпретацією війни в Україні. Хоча ця декларація відразу викликала подив і розчарування у віруючих УГКЦ, що такі відчули себе заручниками глобально-політично-релігійної гри. Позиція Понтифіка правильно розуміється як “не від світу цього”, через що її не можна оцінювати з точки зору конкретної дійсності. Однак відзначається безумовний вплив на текст Гаванської декларації саме такого суб’єкта інтересів як РПЦ, який застосовує маніпулятивні методики (двозначність, підміну понять, зміщення проблеми) в інтерпретації власної ролі у сучасних українських подіях. Ось як це в перші дні сприймається очільником УГКЦ: “пункт 26 цієї Декларації є найбільш контроверсійний. Створюється таке враження, що Московська патріархія або вперто не признається, що є стороною конфлікту, тобто відкрито підтримує агресію Росії проти України, як до речі і освячує військові дії Росії в Сирії як «священну війну», або звертається передусім до свого сумління, закликає себе саму до розсудливості, суспільної солідарності та до діяльного будування миру... Саме слово «конфлікт» тут є темним і радше схиляє читача думати про те, що в нас є «громадянський конфлікт», а не зовнішня агресія сусідньої держави. Сьогодні загальновідомим є той факт, що якби на українську землю з Росії не прибували її військовослужбовці та не постачалася важка зброя, якби РПЦ освячувала не ідею «русского міра», а передачу контролю Україні над її власними кордонами, то ні анексії Криму, ні цієї війни взагалі б не було. Саме такої суспільної солідарності з українським народом та діяльного будування миру ми очікуємо від підписантів цього документа”. Але з часом УГКЦ відмовиться від таких публічних висловлювань і оцінок, адже їм доведеться вкладатись у той ліміт значень і сенсів, що обмежується офіційною позицією керівного центру - РКЦ.

заблудшого брата”), *то з точки зору “глобального” рівня координати “українського світу” незначимі, а особливості нашого безпосереднього буттєвого досвіду й відповідні потреби та інтереси – лише окремий випадок загальної глобальної проблеми, до якого треба застосовувати універсальні механізми врегулювання без врахування конктерної специфіки. Якщо в першому випадку світоглядні координати “українського світу” треба знищити, виправити, підпорядкувати, то в другому – ними можна знехтувати заради глобальних інтересів*, скажімо – налагодження екуменічного порозуміння із іншим поважним з точки зору Ватикану геополітично-церковним суб’єктом – РПЦ.

Однак, що робити у разі, якщо *для нас координати “українського світу” є космосом, у якому ми визначаємось в своїх сутнісних характеристиках, а епіцентр дійсності, у якому перебуваємо, безпосередньо засвідчує життєву необхідність зберегти наш світ як запоруку власного виживання? Що, якщо у нас є власний дійсний вимір та досвід, у якому маємо власний життєвий інтерес? Як поводити себе церковним інституціям, які поділяють українську дійсність та мають своє місійне призначення саме щодо українського народу і не втікають від відповідальності за сучасних українців у понад- і поза- дійснєне замежжя теоретично-богословських міркувань? Не нехтують втіленням життям у його конкретній дійсності, а надихають таке на розвиток?*

І тут маємо взірці справжньої, правдивої і щирої поведінки духівників українського народу. Власні церковні інтереси вони узгоджують і з інтересами Бога (захист життя, Богом створеного), і з інтересами українського народу, переживаючи з останнім як правдиві пастирі усі страждання й негаразди, проводячи свою паству крізь долину мороку на світлий шлях до життя. Безумовно, *до таких церковних інституцій щонайперше зарахуємо УПЦ КП*. А те, що вище наведені статистичні дані демонструють поступовий та неухильний зріст вірних цієї церкви впродовж усіх 25 років незалежності України, лише підтверджує, що саме цій церковній інституції українці довіряють найбільше. Довіряють, *як духовному побратимові, що не зрадив і не залишив на поталу земним владам та зовнішнім агресорам, не кинув в епіцентрі бою, не продав за особистий церковний, політичний чи економічний інтерес, а з готовністю і на Майдані, і в окопах на фронті під обстрілами продовжує діяти, взявши на себе відповідальність за сучасне й майбутнє України*.

Так само проаналізувавши присутність й інших релігійних організацій у сучасній українській дійсності та їхню визначеність в координатах “українського світу”, *можемо назвати тих, хто підпорядковує свій церковний інтерес інтересам Бога та українського народу*. До цих інституцій справедливо буде застосувати позначник “українська” й вважати відповідальним релігійним суб’єктом, що буде спільно з іншими Україну.

Тож критично аналізуючи об’єктивні показники (статистичні дані, публічні висловлювання та діяльність релігійно-церковних суб’єктів) і вказуючи на ризики з позиції української дійсності та застереження інтересу втіленого в координатах “українського світу” життя, доходимо до висновків:

1. Найважливішою функцією, яку виконують релігійні суб’єкти в Україні, є духовно-світоглядна.
2. Від ефективності виконання власне цієї функції в безпосередній українській дійсності та світоглядних координатах “українського світу” залежить й підтримка певної церковної інституції українськими громадянами.
3. Українці здебільшого є прагматично віруючими – визначають корисність релігії як духовно-морального чинника, що має сприяти покращенню якості життя й виживанню у їхній конкретній дійсності. Простіше кажучи – довіряють тому, хто поруч з ними відповідально буде й захищає український світ.
4. Якщо якась церковна інституція не демонструє своєї дієвості й ефективності для їхнього виживання у конкретних дійсних обставинах – вони схильні міняти церковну належність, залишаючись вірними влансій духовно-світоглядній ідентичності (зміна церковної належності православними).
5. Церковні інституції у своїй діяльності мають застерігати інтереси щонайперше таких суб’єктів як 1) Бог; 2) громада віруючих у конкретних ідентичностях, запитах,

- обставах; 3) церква. Баланс між суб'єктами інтересів будується саме у такій послідовності врахування дійсних потреб. Якщо пріоритетним стає інтерес іншого суб'єкта, скажімо імперської влади (що сталося з РПЦ), церковна інституція втрачає властивості релігійної, перетворюється на політично-ідеологічне знаряддя підпорядкування населення, й може вважатись “церквою” лише номінально, оскільки застосовує релігійну риторику з метою досягнення земних цілей – обґрунтування експансивних зазіхань, підпорядкування волі послідовників, контроль за населенням, захоплення територій тощо.
6. У суспільній свідомості громадян України можна виділити представників щонайменше 4-х “цивілізаційних” ідентичностей: громадян 1) України; 2) “Русского міра”; 3) ЄСРП; 4) Європи. Друга і третя споріднені, адже фундуються на одній міфологічно-ідеологічній парадигмі – “Єдинство Русского міра” з центром в Москві. Її репрезентанти є нечисленними. Їхня кількість зменшується. Четверта – є наслідком “глобалізації” точки зору з виміру української дійсності у вимір “європейського світу”.
 7. Визначаючись в сучасній українській дійсності церкви також спираються і на певну “цивілізаційну” ідентичність. Якщо їхня “цивілізаційна” ідентичність не співпадає з дійсністю України, вони стають агентами впливу на ситуацію в Україні (через духовно-світоглядне функціонування) того суб'єкта інтересів, що представляє “цивілізаційний центр” (“рускоміровського” з центром в Москві для УПЦ МП; “глобального” для церковних інституцій, підпорядкованих РКЦ).
 8. Точка зору на дійсність суб'єкта інтересів з встановленням мети, доцільності діяльності, значення висловів тощо залежить щонайперше від виміру, в якому він визначається, та безпосередньої дійсності, досвід якої отримує. Ми знайшли серед релігійних суб'єктів представників щонайменше трьох вимірів розуміння ситуації в Україні:
 - a. “глобального” – для якого кордони державно-географічні чи дійсно-історичні не мають жодного значення, бо весь світ цілком є територією для здійснення місійного релігійного покликання; цей вимір максимально дистанційований від життєвих обставин та сутнісних запитів й ідентичностей конкретних віруючих; формально-логічна доцільність тут долає гостроту дійсності з її нагальними потребами зокрема й щодо виживання втіленого життя.
 - b. “рускоміровського” – для якого державні, культурно-цивілізаційні, духовно-світоглядні та історичні кордони України заважають підпорядкувати імперському центру територію, на яку вони зазіхають, бо вважають “окраїною православної руской імперії”. Експансивна мета визначає не лише діяльність, але й риторику суб'єктів з цього виміру – ті, хто чинить спротив загарбникам та має власний інтерес, що суперечить інтересу Москви, оголошуються “ворогами”, “карателями”, “екстремістами” тощо і проти них ведеться “священна війна” (гібридна – із застосуванням найрізноманітніших методів та знарядь, включно з церковними), метою якої є “принуждення к міру” згідно з імперськими інтересами.
 - c. “український світ” – для якого безпосередня дійсність з гостротою перебування в епіцентрі бою за Україну та життя українських громадян є критерієм оцінки ефективності будь-якої світоглядної пропозиції. Це стосується й оцінки наслідків духовно-світоглядної опіки українських громадян присутніми в Україні церквами. Цей вимір безпосередньо корегується дійсністю, не є від неї дистанційованим чи абстрагованим.
 9. З якого саме виміру та чи інша церковна інституція бачить ситуацію в сучасній Україні, а отже й визначає своє місце і роль у розв'язанні нагальних проблем українських громадян, можемо відслідкувати не лише з висловлювань, але й із аналізу конкретної діяльності, наприклад – капеланського служіння та волонтерської допомоги. Ми виділили 5 векторів волонтерської допомоги. Два перших репрезентують зацікавлення суб'єкта у захисті “українського світу” – втіленого життя від знищення; 3-4 – зацікавлення суб'єкта в гармонізації життя в Україні (“на території України”); 5- тий знаходиться за кордонами “української дійсності”, й тому доступ до нього мають лише гравці “глобального” та

“рускоміровського” виміру. Якщо суб’єкти, що перебувають в українській дійсності й зацікавлені у збереженні “українського світу” спрямовують свою допомогу на перші чотири вектори, то “глобальні” та “рускоміровські” суб’єкти – на 5, 4, 3.

10. Від того, у якому вимірі (“глобальний”, “рускоміровський”, “українська дійсність”) знаходиться керівний центр церковної інституції, значно залежить її офіційна риторика та діяльність. Якщо релігійна інституція знаходиться в українській дійсності, але її керівний центр дистанційований від конкретики українського контексту й має на меті власні стратегічні цілі, може бути знехтуваним не лише “втілене життя” сучасної української дійсності та інтереси “українського світу”, але й інтереси цієї церковної інституції.
11. Українські громадяни не підтримуватимуть ті релігійні інституції, що не поділяють з ними української дійсності, не взаємодіють для збереження й розбудови українського світу.
12. Виконуючи духовно-світоглядну функцію церковна інституція має визначитись в своїй ідентичності враховуючи усі вищевказані зауваження, щоб уникнути ризиків та небезпек, які спіткатимуть тих, хто не узгоджує свої окремі інтереси з інтересами виміру, до якого належить, дійсності, у якій перебуває, суб’єктів, з якими співдіє.

Релігійний дискурс, що досягає своїм горизонтом богословсько-теологічних висот, відкриваючи таким чином людям доступ до Бога, розширюючи їхній світогляд цим додатковим параметром світорозуміння, має бути прочитуваним в певному контексті так, щоб не виривати людину з дійсності, а стати опертям у її життєдіяльності, ефективним знаряддям її свідомості для сприйняття подій і розуміння свого місця та ролі у конкретних обставинах.

Саме принагідна риторика та конкретна діяльність засвідчують, чиї інтереси застерігають та чийми агентами впливу на дійснісну ситуацію в Україні є ті чи інші персони й інституції. Бог, якщо він існує, створив дійсний світ, а не фальсифікований. Тому, з нашої точки зору, нехтувати дійсністю в угоду ідеалістичним чи міфологічно-ретроспективним ілюзіям те саме, що жертвувати втіленим життям, натхненням Богом, заради штучно створених на потребу земних влад симулякрів. Виконуючи свою духовно-світоглядну функцію в сучасній Україні церкви змушені балансувати на хисткій лівні самовизначення між різними рівнями світорозуміння та під натиском різних суб’єктів інтересів. Дай Бог не зірватись їм у прірву служіння приватним зискам та земним владам і не втратити своєї релігійної належності.

2.3 Людмила ФИЛИПОВИЧ. РЕЛІГІЙНІ ІДЕНТИЧНОСТІ В УКРАЇНІ: ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМИ

Анотації. Стаття присвячена проблемі релігійних ідентичностей, які активізувалися в сучасній Україні у зв’язку із кардинальними політичними і цивілізаційними викликами-зрушеннями, а тому потребують поглибленого вивчення.

Ключові слова: ідентичність, тожсамість, релігійна спільнота.

The article by **Liudmyla Fylypovych «Religious Identities in Ukraine: formulation of the problem»** is devoted to the problem of religious identities, which were activated in modern Ukraine in connection with radical political and civilizational challenges-shifts, and therefore they require deep study.

Keywords: identity, self-identity, religious community.

Актуальність. Традиційний академічний інтерес до теми релігійних ідентичностей в останні роки особливо актуалізувався. Питання визначення і самовизначення в релігії завжди цікавило науку. Але Україна стала ареною дещо неочікуваних скандалів в цій царині, що яскраво виявилось саме в майданний і постмайданний період. Такі критичні точки в історії, як масовий протест проти влади або війна між Україною і Росією, прискорили необхідність

культурно-цивілізаційного вибору громадян країни, коли потрібно швидко і усвідомлено відповісти на питання з ким або з чим ти себе ототожнюєш.

Крім сфери політики, історії, культури, мови, економіки та ін., в процес ідентифікації була активно задіяна і сфера релігії, яка тісно пов'язана і складно переплетена із згаданими. Виявилось, що немає прямої і однолінійної залежності чи збігу між консерватизмом, православністю, україномовністю, ринковістю, національністю і регіоном проживання. Серед кримсько-татарських мусульман чи російськомовних іудеїв немало українських націоналістів, які захищають незалежність України із зброєю в руках на фронті. Разом з тим серед православних україномовних українців Закарпаття та Буковини чимало прихильників москвофільства і «русского мира». Якщо ж припустити, що комунізм як вчення є світською релігією, то тут невідповідностей в умоглядній моделі «комуніст-російськомовний українець» ще більше.

Саме тому є потреба з'ясувати згадані колізії, віднайти причини такої ідентичної ласкутності чи ласкутної ідентичності сучасної України, більш менш докладно описати їх і спрогнозувати хід подій в найближчій перспективі. На це спрямовані пошуки науковців Відділення релігієзнавства, які у 2017-2018 роках мають намір визначитися в питаннях, які поставила їм сама дійсність.

Ступінь вивчення. Беручись до аналізу українських подій релігійного життя, релігієзнавці виходять з того, що при всій секуляризації західного суспільства науковий інтерес до релігії, до релігійної ідентичності там не зникає. Зарубіжні вчені докладно і детально обговорюють ці проблеми. Важливими джерелами по темі є напрацювання Р. Белла, П. Бергера, К. Гірца, Е. Гіденса, П. Гнатенка, І. Гофмана, Ж.-П. Віллема, В. Джеймса, Е. Дюркхайма, Е. Еріксона, Ч. Заковоротної, М. Козловця, Л. Леві-Брюля, В. Литвинова, Г. Люббе, Дж. Міда, С. Московічі, В. Павленка, К. Пламера, В. Попова, Т. Стефаненко, Ч. Тейлора, З. Фрейда, Е. Фромма, А. Шюца, С. Хантінгтона, К. Юнга та інших. Є певні досягнення і у вітчизняних вчених – істориків, етнологів, філософів та політологів. Завдання – акумулювати всі ці зусилля для концептуалізації явища.

До проблем релігійної ідентичності й ідентифікації українські релігієзнавці зверталися у контексті виконання інших тем, але побічно, або як результат трансформаційних процесів релігійної сфери, або як вихідний пункт у міжрелігійних конфліктах. Теоретичні та практичні аспекти проблеми релігійної ідентичності були предметом осмислення багатьох вчених, зокрема: А. Арістової, М. Бабія, В. Єленського, С. Здіорука, В. Климова, І.Клімук, А. Колодного, О. Козловського, М. Мариновича, І. Папаяні, О. Сагана, Л. Филипович, М. Черенкова, В. Шевченка, П. Яроцького, які частково і складають той колектив, силами якого в ближні роки й буде осмислюватися феномен релігійної ідентичності. Згадані автори часто розмірковували при написанні окремих статей над природою, постанням релігійних ідентичностей, але із-за безмежного дослідницького поля не мали змоги докладно зупинитися на питаннях релігійної ідентифікації. Певні аспекти досліджуваної теми релігієзнавці оприсутнили в деяких працях⁴¹.

Безумовно, треба передбачити залучення релігійних джерел, оскільки теологічні підходи осмислення релігійної ідентичності відрізняються від наукового осягнення даного феномена, але можуть доповнити картину наукових уявлень. Враховуючи, що релігійна ідентичність розглядається лише в рамках конфесійного самовизначення індивіда, очікується що сутність конфесійного розуміння релігійної ідентичності розкривається в протиставленні своєї істинної релігійної ідентичності на противагу іншим ідентичностям, що сприймаються як неістинні. Релігійна ідентичність розуміється як конфесійна, де обов'язковим елементом є співвіднесення себе з визначеною конфесією, слідування релігійній традиції та виконання обрядів. Важливий аспект в осмисленні релігійної ідентичності теологами полягає в трактуванні її лише як церковної, з позицій власної релігійної спільноти.

⁴¹ Див.: Релігієзнавчий словник (К., 1996), Релігієзнавство: предмет, структура, методологія (К., 1996), Релігія-світ-Україна (В 3-х книгах. -К., 2010-2012), «Русский мир» Кирила не для України (К., 2014), Майдан і Церква: хроніка подій та експертна оцінка (К., 2014) тощо.

Основний виклад теми статті . Незважаючи на відсутність у науковій та теологічній парадигмі однозначного розуміння релігійної ідентичності, автори виходитимуть з того, що релігійна ідентичність - це складний полірівневий та поліфункціональний феномен, сутність якого полягає в конструюванні системи релігійних цінностей, які можуть бути сформовані самостійно на основі доступних релігійних уявлень або бути запропонованими особистості конфесією та повністю або частково прийнятними, усвідомленими чи неусвідомленими нею, відтворюватися і виражатися в різних її релігійних практиках. В такому разі релігійна ідентичність проявляється в співвіднесеності з такою системою уявлень, які визначають буття індивіда на індивідуальному та колективному рівні. На відміну від наукових підходів, зміст і сутність релігійної ідентичності у теологічних трактуваннях розкривається лише через постулати, які проповідує та чи інша релігія у зверненні людини до Бога. Відтак, з богословських позицій релігійна ідентичність розуміється лише як конфесійна чи церковна, де обов'язковим елементом є співвіднесення себе з визначеною конфесією, слідування релігійній традиції та виконання обрядів.

Автори нової дослідницької теми прагнутимуть визначити структуру релігійної ідентичності та виокремити її основні складові (компоненти), до яких на індивідуальному рівні належить віра в надприродне; комплекс релігійних ідей і переконань про світ в цілому та його окремі елементи; також система ідей, уявлень про роль і місце людини в світі, про можливості забезпечення їй потойбічного життя і зрештою безсмертя її душі. Релігійна ідентичність вірянина в її спільнотних проявах - конфесійна чи деномінаційна - включає в себе такі елементи, як релігійні знання, релігійні цінності та релігійну поведінку.

На відміну від поширених уявлень про вплив зовнішніх чинників на формування релігійної ідентичності, автори особливу увагу приділять процесам внутрішнього усвідомлення та осмислення віруючою особою своєї релігійної тожсамості. Релігійна ідентифікація має втратити будь-які негативні конотації як нав'язаного кимось ззовні процесу і повернуто до його первинного значення.

При з'ясуванні факторів, що впливають на конструювання релігійної тожсамості, планується встановити кореляційний зв'язок між релігійною ідентичністю та належністю й активною включеністю людини в життя релігійної спільноти, розвести поняття релігійної і конфесійної ідентичності, визначити характерні ознаки однієї та іншої, довести, що формальна релігійна ідентичність формується у тих осіб, які рідко відвідують релігійну спільноту, богослужіння і не мають постійного досвіду в релігійних практиках. Потребує з'ясування й те, чи залежить релігійна ідентичність від рівня освіти і культури, чи пов'язана вона із пошануванням історичних традицій, що, власне, визначає цю релігійну ідентичність: знання релігійного віровчення, наявність інституцій, релігійна практика, досвід життя у відповідності до релігійних вимог. Важливим є й те, наскільки релігійна ідентичність потребує розвитку, презентації - внутрішньої і зовнішньої, представленості в масмедіа, в громадській думці, в системі державно-конфесійних і міжконфесійних відносин. Треба також визначити те, як релігійна ідентичність працює в міжрелігійних і міжнародних відносинах.

З'ясуванню підлягає питання, що зміцнює, а що послаблює й розмиває конфесійні межі релігійної ідентичності - в історії і нині. При дослідженні проблеми визначатиметься те, як на формування релігійної ідентичності впливають сучасні технології, зокрема соціальні мережі як один із нових каналів ЗМІ, чи дають вони більше мобільності особистості для конструювання мережевої релігійної ідентичності, яка може відображати повністю чи частково реальну релігійну ідентичність або ж навпаки - бути абсолютно відмінною від неї. Цікавим видається функціонування і роль позитивних релігійних стереотипів у гомогенізації релігійної спільноти і зміцненні конфесійної ідентичності особистості, громади. Важливо розібратися в тому, як негативні релігійні стереотипи щодо інших релігій впливають на проведення чітких демаркаційних ліній між своєю і чужою релігійною ідентичністю.

Виходячи з динамічної природи феномену релігійної ідентичності, визначатимуться її етапи, кожний з яких характеризується своїми рисами.

Україна ніколи не була моноконфесійною, на її території проживали різні етноси. Це створює підстави говорити про наявність тут чисельних етнорелігійних ідентичностей. Тобто

в своєму аналізі науковці мають вивчати не одну чи дві ідентифікаційні релігійні системи, а декілька. Крім того, процеси формування ідентичностей в межах українського та інших народів (поляків, євреїв, німців, греків, татар, росіян тощо) виявилися надто складними, спричиненими різними факторами. Серед останніх особлива роль належить політичним чинникам, зокрема багатолітній відсутності власної держави, пануванням чужих політичних сил, соціальним, культурним, мовним та ментальним приниженням титульної нації в її історії. Роль релігії тут виявилася різною. Десь вона спряла консолідації нації і розвитку її релігійної ідентичності, а десь – всяк розмивала (аж до знищення) етнорелігійну специфіку народів. Історично Україна неодноразово опинялася на розламі культурно-цивілізаційних світів, в рамках яких шукала свою ідентичність, не завжди синхронізуючись з історичним поступом людства.

На момент постановня незалежною державою Україна підійшла із майже зруйнованою релігійною ідентичністю, яка частково збереглась лише в Західній Україні. Тому постало питання чи відроджувати дорадянську, чи зберігати хвору наявну, а чи ж формувати нову ідентичність. Перебіг подій із самовизначенням окремих народів в різних частинах світу показав, що релігійна ідентичність – це не статична сукупність елементів, а динамічна система, яка конструюється індивідами і спільнотами. Будучи складним, багатосистемним, поліфункціональним феноменом, релігійна ідентичність змінюється як на суспільному, так і на індивідуальному рівнях. Тому так важливо виявити і проаналізувати фактори, що зумовлюють і впливають на зазначені процеси, розкрити структуру релігійної ідентичності, з'ясувати сутність та етапи її формування в різних її конфесійних виявах і у різних народів.

Переосмислюючи складні й неоднозначні процеси, що відбуваються в українському суспільстві, і шукаючи нові ідентичності, українці мають брати до уваги принципово нові історичні обставини. В сфері релігійного життя – це зростання релігійності, поява нових і актуалізація історичних релігій, що призвело до з'яви чисельних релігійних ідентичностей. Втрачений історичними і не набутий новими релігіями досвід у формуванні релігійної ідентичності у всій її повноті заважає розвитку релігій, духовності, культури українського народу. Відсутність можливості формувати власну релігійну ідентичність в силу жорсткого відокремлення церкви від держави і школи від церкви, заборони на релігійну діяльність стали викликом для релігійних організацій, які отримали сильну травму і досі не можуть звільнитися від залежницьких синдромів тоталітарної доби. В кращому становищі опинилися Церкви, які, перебуваючи в умовах переслідувань за віру в радянські часи, частково зберегли свою ідентичність, щодня обмежено відтворюючи її. Непросто формувати релігійну ідентичність тим релігіям, які недавно з'явилися в релігійному ландшафті України, оскільки вони відчувають не тільки конкуренцію з іншими релігіями, але й переживають внутрірелігійні конфлікти.

Крім того, нинішні процеси десекуляризації і клерикалізації висувають нові вимоги перед релігійними організаціями у формуванні релігійної ідентичності.

Релігійна ідентичність формується в різних історичних умовах. Від них залежать її характеристики. Сьогодні одним із домінуючих чинників процесу становлення і формування релігійної ідентичності сучасного українця постають наявні загалом толерантні в Україні міжконфесійні відносини. Релігійна ідентичність взаємопов'язана із ступенем, рівнем та характером міжконфесійних протистоянь: релігійна ідентичність окремих особистостей може підсилювати чи загострювати існуючі міжконфесійні конфлікти або ж навіть постати каталізатором їх появи; водночас міжконфесійні суперечки можуть стати чинником з'яви позайнституційної релігійної ідентичності.

Однак релігійна толерантність в процесі формування релігійної ідентичності відіграє неоднозначну роль. Вона призводить як до позитивних (утвердження власної релігійної ідентичності через взаємопорозуміння та взаємоповагу у ставленні до інших конфесій), так і негативних наслідків. Основними рисами останніх є незавершеність, розмитість, синкретизм у формуванні ідентичності, множинність її форм.

Необхідною умовою співіснування різноконфесійних ідентичностей є діалог, який свідчить про рівень самоусвідомлення особою своєї власної релігійної ідентичності, а також

визначає характер релігійної тожсамості як на індивідуальному, так і на спільнотному рівнях. Нашим дослідженням буде доведено, що діалог різноконфесійних ідентичностей сприяє: по-перше, толерантизації міжконфесійних відносин; по-друге, дозволяє уникнути зацикленості на єдиноістинності і замкнутості у віросповідній увазі на власній конфесії, призводить до розширення власного релігійного кругозору, а також до розуміння унікальності та цінності власної конфесійної ідентичності лише на своєму особистісному рівні; по-третє, в силу цих обставин виникає невпевненість людини у єдиноістинності власного релігійного вибору, що може слугувати причиною кризи тієї чи іншої конфесійної ідентичності;

Особлива увага буде приділена аналізу міжконфесійні відносини у часи Майдану та пост-Майдану, які визначили та актуалізували формування і становлення релігійної ідентичності українців в якісно нових умовах. Відомо, що на Майдані існували міжконфесійні відносини іншого формату, ніж в домайданівський час, бо ж вони ґрунтувалися на солідарності, підтримці, взаємоповазі конфесій у своїх відносинах. Наслідком Майдану постала «Громадянська Церква України», яку характеризували поліконфесійність і сакралізація державних символів та атрибутики (герб, прапор, гімн України), а разом з тим і громадянсько-релігійної ідентичності. Водночас нами виокремлено процеси релігійної диверсифікації, які виявив та оприлюднив Майдан і які активізувалися на Сході країни в часи неоголошеної війни.

Події кінця 2013-2014 року на Майдані, відомі як Революція Гідності, анексія Криму Росією, війна між Україною та Росією на Сході України надзвичайно актуалізували проблему релігійної ідентичності. Релігійні організації пройшли перевірку цими подіями, які показали, що процес ідентифікації знаходиться у динаміці, що причиною перемог або поразок не в останню чергу є сформовані або несформовані модерні ідентичності на національному, державному, регіональному та релігійному рівні.

Очевидно, що протест на Майдані мав на меті не тільки демократичні перетворення, але й духовний вимір: своєрідним камертоном соціального руху стали релігійні, зокрема християнські, цінності. На Майдані сформувалася нова релігійна ідентичність, яка відрізняється від існуючих раніше форм. Вона виявилась у солідарності, підтримці, взаємоповазі, взаєморозумінні не лише у внутрішньому аспекті, але й в мирному співіснуванні всіх конфесій – толерантних міжконфесійних відносинах. Україна є унікальною країною, у якій релігійність не відмирає, а навпаки – набирає власне свого розвитку. Релігійна та конфесійна ідентичність є тим сегментом, який сприяє єднанню України. Міжконфесійні відносини, які ще недавно характеризувалися протистоянням, перейшли до дієвого діалогу і братерського взаєморозуміння. Релігійні лідери, представники різноконфесійних ідентичностей продемонстрували свою солідарність, а ядром такої духовної єдності стала віра в Бога. Всі одногolosно на Майдані співали: «**Боже, великий й єдиний**, нам Україну храни».

Актуальність такого дослідження очевидна, оскільки у публічному просторі щодня все гучніше лунають заклики визначитися українцям з власною ідентичністю. Мільйони людей постають перед вибором, який свідчить про ріст рівня самоусвідомлення українцями самих себе. Обставини вимагають чітко не тільки заявити з ким і чим ти себе ототожнюєш, а й підтвердити цю тотожність. Релігійний вибір відіграє в цьому важливу роль. Традиційна ідентичність вірних УПЦ МП і деяких протестантських громад значно підірвана, а тому вона вимагає формування нової, адекватної до суспільних змін.

Дослідження нами проблем релігійної ідентичності дасть змогу не тільки здійснити концептуальний аналіз наукових та богословських підходів до неї, процесу її формування, становлення і трансформації, а й окреслити та охарактеризувати методологічні принципи дослідження концепту релігійна ідентичність, уточнити поняття релігійної ідентичності, виходячи з аналізу вже існуючих, дати її сутнісні характеристики і структуру на спільнотному та індивідуальному рівнях. Автори планують висвітлити і проаналізувати основні детермінанти та фактори формування української релігійної ідентичності, розкрити специфіку процесу її формування, а також визначити етапи становлення і розвитку сучасних релігійних ідентичностей. Дослідження передбачатиме встановлення кореляційного зв'язку

між релігійною ідентичністю та політикою, державною орієнтацією на різні культурно-цивілізаційні світи, впливами закордонних релігійних центрів, роллю релігійної традиції та конфесійних новацій у постанні визначених ідентичностей, значенням наявності релігійної свободи у суспільстві і толерантності у відносинах між релігіями тощо.

На основі опрацювання заявленої для дослідження теми має бути обґрунтоване нове бачення суті і структури релігійної ідентичності з розкриттям особливостей її конфесійних виявів. Постійно будуть оприлюднюватися результати дослідження, корелюватися проміжні висновки, спів ставляючи при цьому їх із практикою релігійного життя. Регулярні опитування, які робляться різними соціологічними центрами щодо самовизначення громадян України по різних напрямках, мають враховувати і результати таких опитувань щодо конфесійної належності, яка динамічно змінюється в залежності від політичних і соціальних подій. Зокрема, йдеться про критичне зменшення кількості людей, якій ототожнюють себе із УПЦ – церквою канонічною і збільшення врази прихильників УПЦ КП – церквою нібито неканонічною, яка знаходиться поза межами Вселенського православ'я.

При наявності багатьох ідентичностей потрібна модель їхнього мирного співіснування без поглинення, без насильницької заміни, без асиміляційних наслідків. Результати дослідження, які будуть представлені в колективній монографії, у друці статей виконавців теми в часописах і різних збірниках, а також у виголошених на наукових конференціях виступах і доповідях можуть вплинути на суспільну свідомість не тільки еліти українського соціуму, від якої залежить прийняття нових законів та впровадження їх у життя, але й буденну та антирелігійну свідомість.

Розкриваючи умови й обставини, які привели до формування конкретних конфесійних ідентичностей на українських теренах, особливо потрібно виділити православну, католицьку, протестантську (в її різноманітті) ідентичності, з'ясувати їх спільний знаменник та індивідуальні риси. Не можна залишити без уваги процес формування ісламської ідентичності, новорелігійних тожсамостей. Є сенс також:

- 1) виокремити нові політичні умови, які призвели до концептуалізації проукраїнської та антиукраїнської релігійної ідентичності;
- 2) розглянути форми і зміст релігійних ідентичностей на прикладі християнства та ісламу;
- 3) проаналізувати перспективи розвитку релігійних ідентичностей з огляду на трансформаційні процеси в сфері соціально-економічного, політичного та духовного життя;
- 4) запропонувати кореляційні стратегії для конфесій щодо укріплення їхніх ідентичностей;
- 5) надати рекомендації державним та громадським структурам в сфері формування релігійних і конфесійних ідентичностей українського народу.

2.4 Ірина ГОРОХОЛІНСЬКА. ЦІННІСНІ ВИКЛИКИ СУЧАСНОСТІ: РОЗДУМИ ПРО МОРАЛЬНО НАЛЕЖНЕ ТА РЕЛІГІЙНУ ВІРУ

Анотації. Стаття спрямована на аналіз морально-релігійного портрету сучасної особи – в умовах глобалізації та секуляризації. Чи варто говорити про тотальні секуляризаційні процеси сучасності? Чи обґрунтованими є твердження про ренесанс релігійності? І що важливо: яка місія та стратегія дій Церкви в умовах запобігання десакралізації релігійного життя й на шляху впливу на аксіологічне самовизначення сучасної особи? Як християнину залишитися християнином, але поряд з тим не консервуватися в культурно та ментально неадекватній часу системі пріоритетів впорядкування особистого життя? Саме означенні питання є маркерами в практичній площині пошуку відповіді на гостре питання, звернене до представників західної (християнської) цивілізації.

Ключові слова: секулярність, постсекулярність, багатофакторність етики, ренесанс релігії, прагнення свободи, ілюзія релігії, соціальна доктрина.

The article by **Iryna Horokholinska** «**Value challenges of the present: reflections about morally appropriate and religious faith**» is aimed to the analysis of the moral and religious portrait of a modern person – in the conditions of globalization and secularization. Should we talk about the total secularization? Did the renaissance of religiosity really come to be? And what's important: what is the mission and strategy of the Church's actions in influencing the axiological self-determination of the modern person? As a Christian can be to a Christian, but not to be preserved in a culturally and mentally obsolete system of priorities for the regulation of personal life? These questions are precisely the markers in the search for the answer to the urgent question addressed to representatives of the Western (Christian?) Civilization - Quo Vadis?

Key words: secularity, post-secularism, multifactorial ethics, renaissance of religion, desire for freedom, illusion of religion, social doctrine.

Актуальність теми дослідження. Головні світоглядні питання, що зобов'язують до рефлексії щодо власної ціннісної ідентичності надто актуалізуються в часи змін чи трансформацій. Ми є свідками того й в наш час, коли глобалізація, секуляризація, а поряд з тим зміни в економіко-соціальному, політико-ідеологічному житті світу, породили нові ціннісні орієнтири, нову духовну реальність, про яку заявляють у своїх працях більшість модернових мислителів. Закономірно, що духовні зміни детермінують конкретні світоглядні переорієнтації аксіологічних пріоритетів особистості, яка намагається себе співвідносити з сучасною культурою. Як результат, сучасну етику називають багатомірною чи багатофакторною⁴². Саме таку її особливість пов'язують із постмодерном та постсекулярними цінностями. Останні є визначальними характеристиками нашої епохи. І саме з ними асоціюють як кризові явища в соціальному житті та етичному самовизначенні людини нашого часу, про які говорять одні вчені, так і певні процеси «оновлення» та «ренесансу» духовності та релігійності, про які говорять інші. Останні події в Україні (як події Євромайдану, так і військовий конфлікт на Сході держави), урізноманітнена поява релігії в публічному просторі нашої країни додатково засвідчують важливість розуміння закономірностей взаємодії релігії та суспільства, вивчення векторів її потужного впливу на нього як в цілому, так й на рівні конкретної особи.

Саме тому **метою** нашої статті є аналіз морально-релігійного портрету сучасної людини – в умовах глобалізації, секуляризації/постсекуляризації та морального постмодерну. На ґрунті обміркування фактів релігійного життя, морально-аксіологічного самовизначення особи в сучасних умовах, ми намагатимемося визначитись щодо легітимності заяв щодо «кризи» чи «ренесансу» релігійності. Виклад статті вимагає накреслення конкретних маркерів, що в практичній площині сприяють пошуку відповіді на гостре питання звернене до представників західної (християнської?) цивілізації – Quo Vadis?

Стан розробки проблеми. Наразі питання духовно-моральних пошуків особи та суспільства в їх конотаційній синергії з сучасною культурою, суперечливими соціально-політичними перепиттями перебувають в полі зору як українських релігієзнавців (А. Колодний, Л. Филипович, О. Саган, В. Єленський, О. Горкуша та ін.), так і дослідників з царини етики (О. Бродецький, М. Рогожа та ін.), богословів (Ю. Чорноморець, Р. Соловій та ін.). Це вказує на актуальність цієї проблеми та необхідність комплексного її аналізу засобами міждисциплінарного дослідження, щоб все ж, окрім теоретичної рефлексії, сприяти розробці конкретних стратегій взаємодії суспільства з тими інституціями, котрі здатні впливати на духовно-моральний стан соціуму.

Основний виклад.

1. «Велике повернення релігії»? Якщо вести мову про інститути з якими пересічний українець співвідносить поняття «рівня духовності та моральності», то все ж згідно останніх

⁴² Термін запропонований авторами праці «Багатофакторна етика. Моральне богослов'я в контексті постмодернізму» - християнськими богословами та філософами Патріком Нулленсом та Рональдом Міченером.

даних Центру Разумкова⁴³ – це буде інститут релігії (без конфесійних прив'язок, але, власне, з чітким християнським спрямуванням). А тому, важко не погодитися з думкою В. Єленського, який в передмові до своєї фундаментальної праці ще в 2013 році твердив: «У цей час релігія, як свого роду мова, що надає особливій потужності ідеям у боротьбі з іншими ідеями, як ідентифікаційний маркер величезної демаркаційної сили, як феномен, що додає людині та спільноті сил і для духовних злетів, і для колосальних падінь, – заявила про свою присутність у світовій, регіональній і національній політиці, і то так голосно, як мало хто сподівався»⁴⁴. Особливо не сподівалися такого ефекту речники класичних теорій секуляризації, котрі на початку ХХ століття пророкували «останні дні релігії». Але чи є таке повернення релігії її ренесансом?

Згідно згаданого соціологічного дослідження, рівень релігійності в Україні оцінюють в 67% (від 91% релігійності жителів Заходу до 43% (відносна більшість) жителів Півдня⁴⁵). При цьому з 91% жителів Заходу релігійні релігійні служби раз на тиждень відвідує тільки 40% тих, хто взяв участь в опитуванні. В інших регіонах показники ще нижчі. Про що свідчать такі дані? Чи не про зведення релігії до певної традиції, так званої зовнішньої релігійності, яка не здатна впливати на аксіологічну самовизначенність, а є тільки маркером національної, культурної ідентичності (в кращому випадку)? Ми гадаємо, що така небезпека існує.

Іммануїл Кант такий вимір релігійності в праці «Релігія в межах самого лише розуму»⁴⁶ називав ілюзією релігії, а також наголошував на тому, що до такої ілюзії часто приєднуються ілюзії доброчесності та забобонності. Напевно годі говорити, що такий стан речей веде до профанації релігійності на кшталт «духовних скреп», релігійного фундаменталізму та освячення ворожості й нетолерантності по відношенню до представників інших вір та релігійних традицій. Без глибинного самоусвідомлення себе зобов'язаним не тільки ситуативно відвідувати богослужіння, а й відповідати моральним вимогам своєї релігійної традиції, усвідомлено підходити до участі в Таїнствах та/чи обрядах, віруючий ризикує стати жертвою маніпуляцій, «гібридних» викривлень віровчення. Прикладом такої релігійної свідомості, на нашу думку, є православна Росія, де зовнішня релігійність, ілюзія доброчесності затьмарює поняття людської гідності, честі, свободи, любові до ближнього – як найвизначніших вартостей християнства, котре за заповідями Христа є релігією любові.

Особливо вимір зовнішньої релігійності стає очевидним, коли людині нашого часу доводиться робити вибір, що передбачає співвідносити атрибути сучасної культури з вимогами власної релігії. Доречно тут згадати (не в плані оцінки, а тільки констатації наявних фактів) католицьку Польщу та Ірландію, лютеранську Фінляндію, котрі також при опитуваннях демонструють високий рівень релігійності своїх жителів, на відміну від таких європейських країн як Франція чи Чехія, але поряд з тим у питаннях біоетичних чи гендерних самовизначаються не згідно своєї релігійної традиції, а згідно віянь сучасної культури (легалізація одностатевих шлюбів, дискусії щодо абортів тощо).

Шкода, але Україна тут не є якимсь винятком. До такого висновку ми приходимо не тільки через рівень відвідуваності храмів, а саме через певну колізію між християнськими цінностями та практикою життя великої кількості українців (що все ж, справедливості заради, Є має можливості покращуватися). Георгій Коваленко в своєму нещодавньому інтерв'ю з цього приводу висловив думку, котра є цілком суголосною і з нашим баченням ситуації: «Одна справа, як ти себе називаєш, інша справа – ким ти є. А щоб це в'яснити,

⁴³ Релігія і Церква в українському суспільстві: соціологічне дослідження [Електронний ресурс] // Церква, Суспільство, Держава у протистоянні викликам і загрозам сьогодення. – К., 2017. – С.23-48 – Режим доступу: http://razumkov.org.ua/uploads/article/2017_Religiya.pdf

⁴⁴ Єленський В. Велике повернення: релігія у глобальній політиці та міжнародних відносинах кінця ХХ – початку ХХІ століття / Віктор Єленський. – Львів: УКУ, 2013. – С. 5.

⁴⁵ Релігія і Церква в українському суспільстві: соціологічне дослідження [Електронний ресурс] // Церква, Суспільство, Держава у протистоянні викликам і загрозам сьогодення. – С. 24

⁴⁶ Кант І. Релігія в пределах только разума / И. Кант // Трактаты и письма / Ред.кол.: Б.М. Кедров, В.М. Богуславский, А.В. Гулыга и др. – М.: Наука, 1980. – С. 78-278.

треба заглиблюватися. Якщо ти сказав, що ти православний, то ти маєш дізнатися, що це таке. Це ж не просто хрест, який ти вдів і що тебе похрестили. Є більш глибинні речі. Релігія – це не тільки зовнішня форма. Коли Христос дуже багато говорив про фарисеїв, він їх дуже добре знав. Він як раз критикував зовнішню релігійність. І ми зараз живемо в країні зовнішньої релігійності, де всі - православні, але побороти корупцію ніяк не можемо. Де всі – віруючі, а насильство не зменшується, а порозуміння та діалогу бракує. Ставлення до іншої людини – дуже важлива річ. Коли ми говоримо про гідність, то це не означає захистити лише власну гідність, це – гідно ставитися до іншого. Наприклад, поважати того, кого ти наймаєш на роботу, платити йому гідну зарплатню»⁴⁷

Такий вимір зовнішньої релігійності чітко вимальовує знак запитання після твердження про нашу епоху як постсекулярну. Чи не варто, відтак, все ж таки зупинитися на тому, що ми живемо в умовах секулярності, попри те, що класичні теорії секуляризації себе не виправдали.

2. «Постсекулярність» як «нова секулярність»?

Навіть такі її активні речники, як Пітер Бергер, вже в другій половині ХХ століття починають говорити про секуляризацію винятково в «публічній сфері» на протигагу пророцтвам про зникнення релігії, які висловлювалися в 60-ті роки ХХ ст.⁴⁸ Для Бергера секуляризація нині – зниження авторитету не релігії, а Церкви.

Інший послідовний адепт ідей секуляризації Давід Мартін⁴⁹ вбачає прояви секуляризації ознакою зміни свідомості модерної особи, але наголошує, що варто говорити про різні типи секуляризації, які різняться в залежності від культурного та соціально-історичного контексту. Відтак високий рівень релігійності в мусульманських країнах не є ознакою постсекулярності для християн, навіть якщо мусульмани активно освоюють Європу. Пр цьому й релігійність Європи наразі можна назвати все ж секулярною, нехай не в контексті традиційних витлумачень секуляризації.

Про секуляризацію як про новий вид духовності говорить і Чарльз Тейлор. Він вказує, що зазвичай вбачається декілька розумінь секулярності: а) зведення релігії до приватної практики кожної конкретної особистості, індивідуалізація релігії; б) занепад активності церковних практик, коли релігійність обмежується особистою вірою, але не має жодного зовнішньо-обрядового культового підтвердження; в) найважливіше, що ці прояви секуляризації є похідними від третього та глибшого – зміни становища віри чи релігійності у суспільстві. Відтак секулярність – це не просто якісь зовнішні зміни, але й особлива конфігурація всього контексту розуміння, що визначає наш моральний, духовний і релігійний досвід. Вона задає контури наших духовних шукань⁵⁰

Отже, підсумовуючи цей ціннісний виклик сучасної культури, ми можемо його озвучити як те, що релігія стає однією із альтернатив ціннісної свідомості. Альтернатива – це ключова категорія етики в епоху постмодерну.

3. Аксіологічне самовизначення в епоху «альтернатив»

Такий стан речей наводить на думку, що сучасній людині надзвичайно важко визначитися у ціннісних пріоритетах, адже немає критеріїв істини, немає критеріїв «правильності», немає поняття норми у світі альтернатив. Але це не так, адже поряд з цим наука етики вказує на існування певних усталених критеріїв морально належного, зокрема таких, як «золоте правило моральності», «категоричний імператив Канта» чи «заповіді любові Христа», які вкорінено здатні облаштувати в межах кожної із альтернатив конструктивні форми моральної поведінки.

⁴⁷ Коваленко Г., Осадча Я. «Ми живемо в країні зовнішньої релігійності, де всі православні, але побороти корупцію ніяк не можемо», – Георгій Коваленко [Інтерв'ю. Електронний ресурс] // People In. – 20.06.2017. – Режим доступу: <https://people.in.ua/2017/06/strana/mi-zhivemo-v-krayini-zovnishnoyi-religijnosti-de-vsi-pravoslavni-ale-poboroti-koruptsiyu-niyak-ne-mozhemo-georgij-kovalenko/>. – Назва з екрану

⁴⁸ Berger P. The Social Reality of Religion / P. Berger. – London: Faber, 1967. – P. 127-154.

⁴⁹ Martin D. What I Really Said about Secularisation / David Martin // Dialog. – 2007. – V. 46, I. 2. – P. 139-152.

⁵⁰ Тейлор Ч. Секулярна доба. Книга перша / Ч. Тейлор ; пер. з англ. – К., 2013. – С. 14-18.

«Колористика» сучасної моральної самовизначеності тяжіє до двох основних векторів - релігійної та світської етики. В даному контексті для нас, власне, цікавою є співмірність християнської та світської етики. Християнська етика часто зводиться до системи «норм-заборон», хоча насправді вона повинна, як вказує Патрік Нуленс, «сприяти наведенню мостів між різними культурами, расами, мовами і континентами: між стародавнім світом та сучасністю; між філософією та теологією»⁵¹. Але через необізнаність, невідповідність певних речників християнства вона ототожнюється із системою додержання/недодержання певних обрядових норм чи канонічних/неканонічних схем поведінки. Етика християнства в такий спосіб ними протиставляється поняттю свободи й сприяє появі враження про християн як про «смирених рабів», а не «вільних особистостей».

Тим, то все більше людей вказує на свою «світську моральність», підкреслюючи тим, що вони не перебувають під впливом релігійних ідеалів, але не заперечують конструктивних світських моральних норм належного. Світська мораль є для багатьох тотожністю свободи. Але, попри те, часто під нормами світської моралі формалізуються системи пріоритетів далекі від істинних цінностей. Під впливом певних факторів (політичних, економічних тощо) ідеалізуються можуть як ціннісні норми загрозливі для людства системи. А. Баумейстер в праці «Апорії модерної теорії легітимації» пише: «...основна характеристика Модерну якраз і полягає в тому, що принципи і правила наших практик уже не можуть спиратися на щось трансцендентне, щось дане ззовні самих цих практик. Поняття ж більшості, демократичні процедури (або скажу так – риси конкретної історичної демократії) не є виразом трансцендентальної ідеї свободи, а радше є конкретно-історичними формами втілення такої ідеї, адже, універсальний консенсус і консенсус більшості – не одне й те саме... можна, уникаючи суперечливості, уявити собі явний або мовчазний консенсус більшості проти істини»⁵²

Тобто із втратою трансцендентного ідеалу є загроза втрати адекватного ціннісного ідеалу норми взагалі. Культура вимагає від людини самообмеження, а це не можливо, якщо людина не розуміє, в ім'я чого вона повинна обмежувати свої бажання і можливості, від чогось відмовлятися, щось забороняти самій собі. А тому контраверсійні дискусії довкола проблем прикладної етики, зокрема таких, як аборт, евтаназія, сурогатне материнство, етико-соціальний статус гомосексуалістів та ін., часто протиставляють як дві полярні альтернативи позицію Церкви (релігійну етику) та позицію світських норм морально належного.

Якщо говорити про Європу, то тут стандарти суспільних цінностей спрямовані передусім на утвердження ідей свободи, рівності та гідності всіх людей. Забезпечення практичного втілення цих принципів можливе лише за умови дотримання надважливого принципу взаємодії представників різних націй, світоглядних традицій, культур тощо – принципу толерантності. Ніхто не буде заперечувати проти важливості і ціннісної позитивності такого принципу. Але чи можна говорити про межі толерантності? Так, певно, що можна. Якщо усвідомлювати тезу про те, що «твоя свобода закінчується там, де починається свобода іншої особи». В такий спосіб ми проводимо межу толерантності: я толерую «іншого» настільки, наскільки це не на шкоду моїй свободі, моєму праву бути іншим. Якщо говорити про християнську ідентичність, то очевидно я толерую людину, вражену гріхом, але я не можу толерувати сам феномен абарту чи гомосексуальної поведінки. Тому, очевидно, Церква повинна зайняти виважену позицію щодо свого ставлення до викликів сучасного світу. Адже відвертатися від таких проблем як гомосексуалізм, біоетичні проблеми, суспільні потрясіння вона не може: сучасна особистість її не зрозуміє й обере вектор секулярної духовності; але й впадати у крайнощі, такі, як відверта підтримка «нетрадиційних» шлюбів, легалізація священнослужителів-гомосексуалістів і т.д. – це теж шлях до секулярного розмивання ідентичності релігійного середовища. Ці проблеми в першу чергу виразили кризу релігійності і нову – «секулярну» духовність Європи.

⁵¹ Нуленс П., Миченер Р. Многомерная этика. Нравственное богословие в контексте постмодернизма / Патрик Нуленс, Рональд Миченер. – К.: Книгоноша, 2015. – С. 5.

⁵² Баумейстер А. Апорії модерної теорії легітимації : Семінар часопису «Філософська думка» і кафедри філософії філософського факультету КНУ ім. Тараса Шевченка / Андрій Баумейстер // Філософська думка. – 2009. – № 5. – С. 22-33.

4. Соціальне служіння Церкви як пріоритет.

Ця проблема чи не найгостріше стоїть перед українською Церквою. Адже сучасна Україна – це поле битви добра і зла як в прямому, так і переносному значенні. Всі озвучені вище виклики мають стосунок до України, але тут вони ще й обтяжуються радянським минулим, ціннісно-нестабільним теперішнім й прагненнями України в майбутньому стати реальним членом Європейського Союзу. Українська церква повинна адекватно реагувати на події в суспільстві як ціннісні, так і політико-громадянські. Є така теза: «Руки, що дарують допомогу, святіші уст, що промовляють молитву». Для мене теза суперечлива. Сучасна ситуація в Україні вимагає і одного, і другого.

Церкви України уже пройшли випробування Майданом. Події протестів 2013-2014 рр. засвідчили як приклади самопожертви релігійних лідерів, усвідомлення ними своєї місії та відповідальності за аксіологічний стан суспільства, розбудову й відновлення справедливості, так і протилежні приклади – обстоювання церковними ієрархами злочинної та антилюдської позиції влади, потурання силовим діям з її боку, поділові громадян за ідеологічною ознакою. «Позаполітичний характер функціонування релігійних організацій не означає їхньої нейтральності в умовах владної сваволі, адже обстоюючи свої права, свободи та справедливість, громадяни здійснюють не лише і не стільки політико-правове самовизначення, а передусім аксіологічне – на користь таких фундаментальних онтологічних горизонтів людського буття, як свобода і благо. Тож готовність релігійних лідерів в ідейній обороні громадянських прав і свобод некоректно тлумачити як прагматичну політичну заангажованість, адже така позиція принципово узгоджується із моральним духом гуманістичної релігійності»⁵³.

А тому, рівень відповідальності лідерів українських Церков є надзвичайно високим. Сучасна Україна в аксіологічному плані є вразливою, а відтак і реактивною. Безперечно, на місцях, в конкретних громадах, священнослужителі можуть пропагувати істинні цінності християнства – любов, братерство та повагу до гідності іншого, що також містить в собі дію промислу Божого, адже має потенціал закладений при створенні світу бути «образом та подобою Божою». Але якщо лідери не всіх Церков здатні бути моральними авторитетами для своєї пастви, якщо їх заклики докорінно суперечать настроям суспільства, то така Церква приречена або до глибинних змін, або до маргінальності.

В руслі цієї проблеми перебуває й питання максимально оптимального використання гуманістичного потенціалу релігій у справі соціально значущої активності, спрямованої на практичне вдосконалення міжлюдської взаємодії в громадському спілкуванні, культивуванні сімейних цінностей, збереженні зв'язку з культурною спадщиною народу і цивілізації, впровадження в життя людяності, чуйності, толерантності.

Готовність до міжцерковного діалогу є основним критерієм розуміння Церквою важливості консолідації сил на шляху збереження християнської ідентичності українців. Слова й місія релігійних лідерів справляють вплив не лише власне на віруючих, а й на громадян з безрелігійною світоглядною орієнтацією, які усвідомлюють культурницьку значущість релігії і церкви як чинників ідейної та моральної солідаризації осіб і спільнот.

Про справді «українську Церкву» свідчать і реалії війни на Сході. Попри те, що «У»ПЦ МП (букву У в лапки я беру свідомо) має найбільшу кількість громад й згідно логіки повинна була б найактивніше здійснювати опіку над військовими на Східних кордонах, все ж кількість капеланів, які б представляли цю Церкву є досить малою. Очевидно, що війна є суперечливим в ціннісному плані явищем, але все ж саме в силу своєї ціннісної діалектики вимагає постійної опіки Церкви над тими людьми, які є прямо втягнуті в її горнило.

Й крайній, на нашу думку, стратегічний вектор соціального служіння української Церкви в сучасних умовах пов'язаний з освітою. Звичайно, згідно зі східною мудрістю, не має нічого гіршого, ніж жити в часи реформ. Але, в силу специфічності богословського знання, важливим є зберегти його місію, але з чітко окреслено візією нової стратегії

⁵³ Бродецький О. Етичні цінності в релігіях: гуманістична синергія ідей / О. Бродецький. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2016. – С. 287.

розвитку, яка б дала можливість безболісно оновити не тільки освіту в Україні, але й українське суспільство та українську Церкву задля кращого майбутнього нашої держави.

Саме тому ми вважаємо, що основним суб'єктом, на якого спрямовані ціннісні виклики постсекулярності, є не окрема людина, навіть не християнська релігія в цілому, а християнська Церква. Адже наше суспільство в його релігійній складовій готове до протистояння негативним проявам секуляризації власне в такій площині, коли Церква займає позицію не тільки суспільного регулянта чи місця здійснення традиційно-звичних обрядів, а й духовного покровительства.

Висновок. Питання, яке ознаменовує анотацію та мету нашої статті: «Quo Vadis?» є зверненням саме до християнської Церкви. Окрім того, що це питання: «Куди йдемо?» є не питанням, а знаком оклику після кожного заявленого виклику, все ж і конотації з романом Сенкевича для нас очевидні. Інколи, при аналізі сучасної релігійної ситуації, поза владою окреслених викликів, видається, що слова апостола Петра зі сторінок роману: «Немає вже тих овець, яких Ти наказав мені пасти, немає твоєї церкви, а тільки пустеля і скорбота» відповідають дійсності. Ми пам'ятаємо, що, як це описується в романі, не витримавши тиску зовнішніх обставин, Петро біжить з Риму. Але по дорозі він зустрічає Христа: «Quo Vadis, Domine?» – запитує Петро. «Якщо ти покинув народ мій, то я йду на нове розп'яття». Християнська Церква не має права на втечу від ціннісних викликів сучасності, вона не може сховатися за формалізовану вірність догмі. Догмати Церкви є непорушними, проте сприйнятливі форми їх артикуляції в сучасних умовах вимагають реабілітації християнської етики як основи християнської віри та практики. Варто пам'ятати, що християнська етика є етикою любові. Саме християнська любов є основним, якщо не єдиним інструментом, протидії всім викликам секулярного чи постсекулярного світу. Саме тому християнській Церкві не варто дрейфувати перед феноменом секуляризації, секуляризаційні процеси незворотні, проте, як уже засвідчує досвід, вони не здатні знівельювати цінність християнської аксіології та віри. Знищити християнство (або ж маргіналізувати його) можуть тільки самі християни, котрі, називаючи себе послідовниками Христа не слідуватимуть щоденно за ним.

2.5 Vita ТИТАРЕНКО. ОПЫТ И ПЕРСПЕКТИВЫ РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ В УКРАИНЕ: ПРИЗМА НЕЗАВИСИМОСТИ

Анотації. У статті розглянуто особливості пострадянської релігійної громади в Україні на підставі аналізу новітніх соціологічних досліджень. Відзначено формування специфічної моделі релігійності сучасного українського суспільства, його нової ціннісної матриці. До характеристики віднесені позаконфесійне самовизначення українців, розвиток позацерковної релігійності під час складних соціально-політичних подій в країні, формування такого феномена, як громадянська релігія і громадянська «екклесія».

In the article by Vita Titarenko «Experience and prospects of religious organizations in Ukraine: prisma of independence» on the basis of the analysis of the newest sociological researches the features of the post-Soviet religious society in Ukraine are considered. The formation of a specific model of religiosity of modern Ukrainian society, its new value matrix is noted. The distinctive characteristic is the non-confessional self-determination of Ukrainians, the development of extra-religious religiosity during complex socio-political events in the country, the formation of such a phenomenon as a civil religion and a civil "ecclesia".

Актуальность исследования темы. Опираясь на ряд новейших социологических исследований, рассмотрим некоторые аспекты следующих вопросов: идентичность современного украинца; конфессиональная палитра Украины после распада Союза; проблемные срезы в сфере свободы совести⁵⁴.

⁵⁴ Для статьи использованы статистические данные со ссылкой на исследования социологической службы Центра Разумкова, осуществленное в рамках проекта "Формирование общественной идентичности граждан

Украинское общество развивается как демократическая открытая система, которая целенаправленно продвигается по пути преодоления идеологических штампов советского наследия. На сегодня, за данными новейших социологических исследований, в Украине преобладает общегражданская идентичность. 95% опрошенных абсолютно или скорее согласны с суждением: «Я считаю себя гражданином Украины», 38% опрошенных считают себя «гражданином мира» и лишь 27% опрошенных считают себя гражданами бывшего СССР (в основном жители Юга, Востока). Если обратить внимание на показатель уровня религиозности в стране, то он остается довольно высоким и на 2016 год составляет 67,1%. Этот показатель несколько снизился (наибольший показатель – 76 %) с 2015 года, но, тем не менее, имеется полное основание для утверждения, что национальная идентичность украинского общества, в отличие от советского, даже с учетом погрешности самоопределения, достаточно четко коррелируется с религией. По мнению профессора Л.Филиппович, речь идет о «возрождении этнорелигиозности», поскольку кроме привычных индикаторов, таких как язык, культура, политические предпочтения и др., религия в Украине, в отличие от Европы и/или Америки, сохраняет свою идентифицирующую роль. Так или иначе, можно констатировать формирование специфической модели религиозности современного украинского общества, характеризующуюся неоднородностью, незавершенностью, неоднозначностью, поликонфессиональностью (при доминировании христианской традиции), дотрадиционализацией религиозных идей и практик, а также определенной дисгармоничностью между количественным ростом и качественным наполнением.

Основное содержание статьи. Церковь, являясь, с одной стороны проводником и транслятором потребностей верующих, важной составляющей в отношениях с государством, с другой стороны, имеет и свои отношения с прочими структурами общества. Религия, будучи явлением социальным, прямо или опосредованно взаимодействует со структурными элементами общества. Причем, это взаимодействие имеет не статичный, а динамичный характер, изменяющийся под влиянием определенных факторов – как внешних, так и внутренних. В последнее время, подчеркнем еще раз, ситуация внутри страны претерпела существенные отношения и Церковь, как социальный институт, с необходимостью вовлечена в современные политические процессы. Несмотря на это, как видно из опросов различных социологических исследований, сохраняется довольно высокий процент доверия к церкви, как религиозному институту, по разным исследованиям. К факторам, задающим динамику взаимодействия церкви со структурами общества, мы относим и сегодняшнюю военно-политическую ситуацию в Украине. За годы военных действий на территории Украины, уменьшилось число граждан, признающих Церковь моральным авторитетом. Уменьшилось и количество граждан, считающих, что Церковь в современном украинском обществе играет положительную роль: так думают 43% опрошенных, тогда, как в 2014г. - 53%, в 2016г. - 46%.

Следует заметить, что современная ситуация в стране характеризуется противоречивостью, динамизмом, политической зависимостью, фактическим неравенством религий перед законом. Однако, каждое государство имеет свою специфику, свои особенности в решении означенных вопросов, детерминированных историческим, социально-политическим, конфессиональным контекстом.

С распадом советской тоталитарной системы и обретением Украиной своей Независимости, появилась реальная возможность реализации принципов свободы совести, открывшие возможности для развития, следуя выражению профессора Л.Выговского, процесса «возрождения религии». Обнадеживающим показателем демократизации религиозной жизни в Украине является ее поликонфессиональность. Появилась возможность для формирования и укрепления невозможной в советском прошлом, полирелигиозной

Украины в новых условиях: особенности, перспективы и вызовы», реализованной при поддержке программы MATRA МИД Нидерландов и Фонда Конрада Аденауэра; данные из доклада Исследовательского центра Пью (Pew Research Center): «Религия и национальная принадлежность в Центральной и Восточной Европе».

среды. Сегодня количество зарегистрированных в Украине конфессий превышает отметку в 100 - от таких многочисленных конфессий, как православие и до отдельных общин, представляющих, например, даосизм. Это более, чем в 10 раз превышает показатели советских времен. Следует отметить, что религиозное многообразие исторически было присуще Украине, поэтому, даже в советский период здесь были зарегистрированы 9 религиозных направлений.

Преодолевая советское прошлое и запреты на деятельность ряда религиозных организаций, оставаясь при этом светским государством, Украина вывела из подполья греко-католическую и Автокефальную православную церкви, часть протестантских деноминаций, легализовала запрещенный в советское время ислам. Это способствовало возрождению их религиозной инфраструктуры, выстраиванию новых отношений с государством, правовой поддержке, адаптации к месту, обстоятельствам, современным вызовам. За 25 лет процесса «возрождения религии», религиозная ситуация в Украине изменялась в диапазоне от стабильной, прогнозируемой и управляемой – до конфликтной, напряженной, сложнопредсказуемой. Статистические исследования подтверждают, что в общественном мнении факторы межконфессиональных конфликтов приобретают все более политический характер, что особенно видно из сравнения показателей 2016 и 2000 г. Так, в 2000 г. относительное большинство (39%) опрошенных считали, что причина межконфессиональных конфликтов заключается в том, что «церковные иерархи жаждут власти». Привлекает внимание также число тех, кто видит причину межцерковных конфликтов «в национальном вопросе». В настоящее время этот показатель составляет - 14%: от 11% на Западе Украины и до 16% в Центре страны.

Кроме того, расколотасть Православия в Украине, разворачивание деятельности новых конфессий и, соответственно, усиление конкурентной борьбы между ними, усугубляет противостояние, что требует адекватного нормативно-правового регулирования отношений между украинским государством и религиозными институтами, с одной стороны и законодательного регулирования отношений между самими рел. организациями.

Объективность требует признать, что основы конфликтности в религиозном обществе Украины определенным образом были заложены еще в первые годы независимости Украины. Но, особенной остроты им придало вмешательство иностранных церквей, которые актуализировали основные линии межконфессионального противостояния. Базовый Закон Украины «О свободе совести и деятельности религиозных организаций», принятый еще в 1991 году, имея демократический характер, соответствуя нормам международного права в сфере обеспечения права на свободу совести, вне сомнения, сыграл важную роль в нормализации государственно-конфессиональных отношений в Украине. В то же время, с момента принятия этого Закона, в отношении общества к религии и Церкви, в церковно-религиозной ситуации, в межконфессиональных и государственно-конфессиональных отношениях, в развитии украинского общества в целом, в утверждении его внутренней и внешней политики, произошли значительные изменения. Следовательно, и конституционно-правовые нормы обеспечения религиозной свободы в современной Украине требовали определенного пересмотра и дополнения. Таковыми и стали следующие законопроекты: проект Закона о внесении изменений в Закон Украины "О свободе совести и религиозных организациях" (относительно изменения религиозными общинами подчиненности) и проект Закона об особом статусе религиозных организаций, руководящие центры которых находятся в государстве, признанном Верховной Радой Украины государством-агрессором. Авторами первого проекта предложено, чтобы судьбу прихода решали сами верующие этой общины, а не епархиальное руководство или митрополия. Следовательно, изменения смогли бы, вносить с согласия большинства членов общины на приходских собраниях. На вполне логичный вопрос: кого же, считать членом общины, ведь в большинстве приходов отсутствует фиксированное членство, в законопроекте отмечается, что принадлежность к общине определяется самоидентификацией и участием в религиозной жизни общины. Касаемо второго проекта, то суть его заключается в предложении ввести подписание дополнительных договоров между государством и религиозными организациями, центры

которых находятся в государстве, признанном Верховной Радой Украины государством-агрессором. В частности, устанавливается обязательное согласование кандидатов на высшие церковные должности и приглашенных иностранных религиозных деятелей с государственными органами. Также в случае выявления факта сотрудничества представителей общины с террористами, государство оставляет за собой право прекратить деятельность такой общины.

По оценке обеспечения свободы совести в Украине, следует заметить, что в последние годы оценка гражданами состояния обеспечения свободы совести в Украине несколько ухудшилась. Так, утверждение о том, что «в Украине существует полная свобода совести и равенство вероисповеданий перед законом» поддержали 58% (в 2014г. - 73%, в 2016г. - 69%); зато считают, что «свобода совести и равенство вероисповеданий в Украине декларируется, но не осуществляется», 33% (в 2014г. - 21%, в 2016г. - 34% соответственно). Вместе с тем, за время военных действий на территории Украины ощутимо возросло число тех, кто считает, что «религиозные организации и церкви слишком злоупотребляют предоставленными им правами и свободами» (как и в 2016.) Этот тезис поддержали 41% опрошенных, тогда как в 2013 году - 32%, а в 2014г. - 34%.

Свобода совести, свобода религии являются основанием существования демократического общества, важнейшей предпосылкой правовой демократии. В современной Украине реализацию свободы совести, для объективности выводов, следует рассматривать в нескольких срезах: 1) материковая часть и оккупированные ныне Крым и Луганская, Донецкая области, которые существенно разнятся в реализации принципов свободы совести 2) общегосударственный и локальный уровни, поскольку, несмотря на отсутствие официальной государственной религии в Украине, в ряде регионов наблюдается неравноправное отношение к разным религиям, со стороны местных органов власти; 3) а также анализировать в качественном срезе: наработанные положительные результаты и существующие проблемы.

Подытоживая вышеизложенное, подчеркнем, что Украине удалось преодолеть православный монополизм, свойственный нынешней российской ситуации. Постепенно происходит формирование новой ценностной матрицы современного украинца, гражданина своей страны - 55% украинцев наиболее важной в своей жизни считают религию. Также религия существенно большую значимость имеет для этнических украинцев, нежели для этнических русских (соответственно, 57% и 36%), как и для украиноязычных респондентов (66%) в сравнении с русскоязычными (36%) и двуязычными (48%). В целом, Украина освободилась от влияния советской системы: существенно изменился характер государственно-конфессиональных отношений, в новой интерпретации и понимании принципа отделения государства от Церкви. Государство не синонимизируется с обществом, что позволяет воспринимать Церковь как органическую часть общества. Постепенно формируются партнерские отношения церкви и государства, которые понимаются, как равноправные, независимые, справедливые, открытые и взаимовыгодные.

Посредством ряда межконфессиональных объединений (Всеукраинский совет церквей и религиозных организаций, Библейское общество, Всеукраинский совет религиозных объединений, Украинский межцерковный совет) утверждается межконфессиональное, межрелигиозное взаимодействие и сотрудничество, происходящее, без вмешательства государственных структур (хотя, следует заметить, что собственные религиозные интересы и почва для межконфессиональных конфликтов, имеют тенденцию к сохранению).

Отличительной чертой религиозной сферы в Украине, характеризующейся внеконфессиональным самоопределением украинцев, развитием внецерковной религиозности во время сложных социально-политических событий в стране, стало формирование такого феномена, как гражданская религия и гражданская «экклесия» (в его начальном значении, как «народное собрание»), в контексте формирования гражданского общества.

Несмотря на наличествующие проблемы в сфере религиозной жизни и государственно-конфессиональных отношениях, усложненных, в свою очередь, внешней агрессией и попытками дестабилизировать внутривнутриполитическую ситуацию в стране определенными политическими силами, следует отметить устойчивую тенденцию к утверждению свободы совести и свободы религии, как утверждения основ демократического общества и важнейшей предпосылки правовой демократии.

2.6 Надія ВОЛІК. П'ЯТЬ ДЕКРЕТІВ, ЯКІ ВПЛИНУЛИ НА ПРОЦЕС СТАНОВЛЕННЯ ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ⁵⁵ В КАНАДІ (1890-1902 рр.)

Анотації. У статті проаналізовано основні документи Конгрегації Поширення Віри, які були спрямовані на врегулювання діяльності греко-католицького духовенства в еміграції, зокрема в Канаді.

Ключові слова: Конгрегація Поширення Віри, Греко-Католицька Церква, Римо-Католицька Церква, декрет, Канада, celibacy.

In the Nadiia Volik article «The Five decrees of the Congregation for the Doctrine of the Faith which impacted on the processes of Greek Catholic Church formation in Canada (1890–1902s)» the main documents of the Congregation for the Doctrine of the Faith which were aimed to the regulating the activities of the Greek Catholic clergy in emigration, specifically in Canada have been analyzed by the author.

Key words: Congregation for the Doctrine of the Faith, Greek Catholic Church, Roman Catholic Church, decree, Canada, celibacy.

Актуальність теми дослідження. Конгрегація Поширення Віри⁵⁶ (далі – Конгрегація) була однією із дев'яти відділів Римської курії, що здійснювала керівництво місіонерською діяльністю і регулювала церковні відносини в некатолицьких країнах. Країни, де проживали греко-католики, Святий Престол теж вважав «місійними країнами», зокрема США і Канаду. З огляду на це, опіку над емігрантами Східного обряду здійснювала Римо-Католицька Церква (далі – РКЦ), яка відряджала своїх місіонерів з метою навернення новоприбулих у католицизм. Проте ці функції Конгрегації були відомі лише вищому духовенству і згодом стали неприйнятними для греко-католиків в еміграції.

Масовий виїзд до країн Північної Америки розпочався в кінці XIX ст. через економічні і політичні негаразди, які мали місце в Східній Галичині, Буковині та Закарпатті. У всі ці регіони надходила інформація про надання земельних наділів, так зв. гомстедів⁵⁷, й можливість їх переходу у постійну власність за умови ефективного обробітку. Це активізувало процес переселення українських селян спочатку до США, а згодом і до Канади. Фактом залишається те, що у 1911 р. кількість іммігрантів в Канаді досягла 75 тис. осіб.⁵⁸

Від початків української імміграції до Канади Греко-Католицька Церква (далі – ГКЦ) Галичини стала відігравати провідну роль в національно-релігійному житті новоприбулих. З

⁵⁵ З огляду на те, що до 1912 р. Українська Греко-Католицька Церква в Канаді іменувалася як Греко-Католицька Церква, тому в дослідженні будемо використовувати відповідну до часу назву церкви.

⁵⁶ Конгрегація Поширення Віри (офіційна назва «Sacra Congregatio Christiano Nomini Propagando») – заснована папою Григорієм IV у XVII ст. з метою налагодження контактів в країнах, де розгорнулася Контрреформація, а також для поширення католицизму серед християн. В 1862 р. папа Пій IX для опіки над греко-католиками, у рамках Конгрегації, заснував спеціальний орган «Пропаганда для справ східних обрядів». В 1915 р. Бенедикт XV унезалежнив його і перетворив на окрему частину Римської курії під назвою « Конгрегація для Східних Церков».

⁵⁷ Гомстед (англ. homestead) – земельна ділянка площею 160 акрів (64,7 га), яка виділялася переселенцям із країн Європи, зокрема Австро-Угорщини для ведення господарства на вільних землях США і Канади за 10 дол. Перший Акт про гомстеди в Канаді (*An Act Respecting the Public Lands of the Dominion*) був прийнятий у 1872 р. і дозволяв будь-якому іммігранту, котрий сплатив 10 дол., довільно користуватися землею. Так, протягом трьох років власник гомстеду змушений був збудувати постійний дім і обробити до 10 акрів землі (до 4 га). Після п'яти років проживання і господарювання гомстед віддавався у власність безкоштовно, з умовою забудови і подальшого обробітку.

⁵⁸ Hunchak N. *Canadians of Ukrainian Origin: Population.* –Winnipeg: Ukrainian Canadian Committee, 1945. – P. 8.

метою духовної опіки, львівський архієпископ Сильвестр Сембратович відряджав греко-католицьких священників-місіонерів. У Канаді їхня душпастирська діяльність мала серйозні труднощі. Перш за все виявилася тим місіонерським полем, на якому вже активно працювали Римо-Католицька Церква (далі - РКЦ), Російська Православна Церква (далі – РПЦ) і протестантські Церкви. Не сприяли налагодженню постійного діалогу з віруючими брак коштів і транспортних засобів, які б допомогли долати значні відстані між місцями проживання українців. Попри те, місіонерам вдавалося засновувати парафії, організовувати будівництво шкіл, Народних домів, читалень і видавати часописи.

Присутність греко-католицьких священників у Канаді значно обмежила місіонерську діяльність римо-католицького духовенства серед новоприбулих. Невдоволення і різку критику католицької ієрархії викликав статус одруженого священника, що, на їх думку, створило негативний прецедент для духовенства латинського обряду. Позиція останніх щодо греко-католицьких священників стала визначальною у процесі становлення ГКЦ. До дискусії, яка стосувалася інституалізації ГКЦ в Канаді були також причетні Святий Престол і ГКЦ Галичини.

Аналіз джерельної бази дослідження. Означена проблематика не знайшла достатнього висвітлення в наукових працях українських і зарубіжних дослідників, однак концептуальною спрямованістю відзначаються праці М. Марунчака⁵⁹, П. Божика⁶⁰, А. МакВея⁶¹, Д. Мотюка⁶², в яких проаналізовано діяльність РКЦ і процес становлення ГКЦ в Канаді у першій половині ХХ ст. До наукових розвідок, пов'язаних із особливостями душпастирської діяльності греко-католицького духовенства у США і Канаді та участі РКЦ у цих процесах, можемо віднести дослідження Ю. Мулика-Луцика⁶³, Б. Казимири⁶⁴, С. Качараби⁶⁵, І. Патарака⁶⁶, а також зарубіжних авторів – М. О'Конела⁶⁷, Дж. Фогартога⁶⁸, Р. Чолія⁶⁹, Дж. Сливки⁷⁰, Ф. Марті⁷¹ та ін. В наукових розвідках А. Колодного і Л. Филипович⁷², Е. Бистрицької⁷³, Т. Гринчишина⁷⁴ проаналізовано особливості та значення

⁵⁹ Марунчак М. Студії до історії українців в Канаді: історія суспільно-культурного росту української Манітоби. – Вінніпег: УВАН, 1967. – 544 с.

⁶⁰ Божик П. Церков українців в Канаді: Причини до історії українського церковного життя в Британській Колумбії за час від 1890-1927. – Вінніпег: Б.в., 1927. – 335 с.

⁶¹ McVay A. God's martyr, history witness: Blessed Nykyta Budka, the first Ukrainian Catholic Bishop of Canada. – Edmonton: Ukrainian Catholic Eparchy of Edmonton, 2014. – 613 p.

⁶² Motiuk D. Eastern Christians in the new world: an historical and canonical study of the Ukrainian Catholic Church in Canada. – Faculty of Canon Law, Saint Paul University. Edmonton, 2005. – 426 p.

⁶³ Мулик-Луцик Ю. Історія Української Греко-Православної Церкви в Канаді: Українська греко-православна церква в Канаді в юрисдикції митр. Германоса [Текст]. – Вінніпег: Спілка «Екклезія», 1987. – Т. 3. – 728 с.

⁶⁴ Казимира Б. Перші осяги (Духовна опіка над українцями в Канаді). – Йорктон, 1956. – 27 с.

⁶⁵ Качараба С. Греко-католицька церква у США наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст.: проблеми становлення // Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність. – 2012. – Вип. 21. – С. 361–368.

⁶⁶ Патарак І. Чин Отців Редемптористів у громадсько-релігійному житті українців в Канаді // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Історичні науки. – 2008. – Вип. 11. – С. 119–127.

⁶⁷ O'Connell M. John Ireland and the American Catholic Church. – Minnesota: Historical Society Press, 1988. – 615 p.

⁶⁸ Fogarty G. The American Hierarchy and the Oriental Rite Catholics 1890–1907 [Електронний ресурс] / Gerald P. Fogarty // Records of the American Catholic Historical Society of Philadelphia. – Рижим доступу до ресурсу: <http://oivan.pokrovany.com/wp-content/uploads/2015/04/Fogarty-Latin-Oriental-Hierarchy-1890-1907.pdf>

⁶⁹ Cholij R. An Eastern Catholic Married Clergy in North America. Recent Changes in Legal Status and Ecclesiological Perspective // Eastern Churches Journal. – Vol. 4. – 1997. – № 2. – P. 23–58.

⁷⁰ Slivka J. Historical mirror Sources or of the Russian and Hungarian Greek Rite Catholics in the Uniter States of America 1884-1963 [Електронний ресурс]. – Brooklyn, New York, 1978 – Рижим доступу до ресурсу: https://archive.org/stream/HistoricalMirrorGreekRiteCatholics1884963/Historical_Mirror_Greek_Rite_Catholics_1884-1963_djvu.txt

⁷¹ Marti F. I Rutheni negli Stati Uniti: Santa Sede e mobilità umana tra Ottocento e Novecento. Monografie Giuridiche. – Pontifica Università Della Santa Croce, 2009. – 633 p.

⁷² Історія релігії в Україні: у 10-ти т. За ред. проф. А. Колодного / Редколегія: Анатолій Колодний (голова) та ін. / Релігія і Церква в історії української діаспори. Т.9. – К.- УАР, 2013. – 906 с.

⁷³ Бистрицька Е. «Світовий чоловік» отець Іван Волянський // Бистрицька Е. Становлення Української Католицької Церкви у США як умова збереження національної ідентичності [Текст] // Наукові записки

Церкви в історії української діаспори та її роль у збереженні національної ідентичності. Допоміжними працями, в яких висвітлено основні причини еміграції українців до Канади, процес формування української етнічної спільноти, а також громадсько-культурного життя, є дослідження В. Євтуха і О. Ковальчук⁷⁵, М. Боровика⁷⁶, Я. Петришина⁷⁷, В. Макара⁷⁸ та ін.

Проте, в опрацьованій нами науковій літературі практично відсутній аналіз впливу прийнятих рішень Конгрегації на процеси інституалізації ГКЦ в Канаді, що у свою чергу актуалізує тему запропонованої статті.

Мета даного дослідження полягає у з'ясуванні ролі прийнятих декретів Конгрегацією на процес інституційного оформлення ГКЦ в Канаді. Аналіз вивчення проблеми показав, що для досягнення поставленої мети необхідно розв'язати наступні **завдання**: дати цілісну оцінку прийнятими декретами Конгрегації; розкрити особливості процесу становлення ГКЦ з огляду на прийняті декрети; проаналізувати історичні підстави, зміст та проблеми діяльності греко-католицького духовенства у Канаді;

Основний зміст дослідження. У 1889 р. єпископ Львівський Сильвестр Сембратович відкликав о. Івана Волянського з США, оскільки статус одруженого священника викликав неприязнь до нього генерального вікарія архієпископа Моріса А. Волша, який заявив, що у США о. Іван не має права перебувати⁷⁹. Вважаємо, що з того часу розпочався затяжний конфлікт між українськими греко-католицькими священниками в США та Апостольською Столицею, яка підпорядкувала їх юрисдикції місцевим латинським єпископам.

Такий порядок підпорядкування був закріплений в документах Конгрегації кінця ХІХ ст. й стосувався лише іммігрантів-греко-католиків у США. Проте коли масова імміграція огорнула й Канаду, вони автоматично були введені й на території цієї країни. З цього приводу американське видання «Унія в Америці» повідомляло: «З Канади надходять вісти, що тамешні римо-католицькі власті застосовують до тамешніх русинів всі розпорядження Конгрегації Пропаганди Віри, які були видані для русинів в Сполучених Державах»⁸⁰.

Перший документ, який видала Конгрегація, був декрет «*Aliquibus abhinc annis*» («Кілька років тому») від 1 жовтня 1890 р. за підписом кардинала Джованні Сімеоні (Giovanni Simeoni). В історичній науці він отримав назву «німого листа» («*tonti lettera*») або за висловом Ю. Мулика-Луцика, «таємних норм»⁸¹. На той час Римська курія видавала окремі директиви, зміст яких доводився до відома лише вузькому колу осіб. До прикладу, 23 липня 1890 р. на щорічній зустрічі римо-католицького духовенства у Бостоні, латинські єпископи Джон Айреланд (John Ireland) та Джеймс Мюллен (Jams T. Mullen) скаржилися на присутність у їхніх парафіях (св. Павла і єпархії Ері, Пенсильванія) священників східного обряду з сім'ями, вважаючи такий стан речей недопустимим. Відтак, Конгрегація приватно надіслала лист, в якому висловила свою підтримку на користь єпископів у ставленні до греко-католицького духовенства. Відзначимо, що про його існування не знала навіть римо-

Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Сер. Історія / Гол. ред. І. Зуляк; Редкол.: М. Алексієвець, Л. Баженов, П. Брицький та інші. – Тернопіль, 2007. – Вип. 1. – С. 151–158.

⁷⁴ Гринчишин Т. Українська Греко-Католицька Церква за кордонами України станом 2010 року: короткий огляд / Тарас Гринчишин // Історія релігії в Україні: у 10-ти т. За ред. проф. А. Колодного / Редколегія: Анатолій Колодний (голова) та ін. / Релігія і Церква в історії української діаспори. Т. 9. – К.: Український видавничий консорціум та УАР, 2013. – С. 25–64.

⁷⁵ Євтух В., Ковальчук О. Українці в Канаді. – К.: Будівельник, 1993. – 144 с.

⁷⁶ Боровик М. Століття українського поселення в Канаді (1891-1991) [Текст] / Михайло Боровик; Мов. коректор Я. Василенко; Передм. Я. Рудницького. – Монреаль; Оттава: Укр. Могилян.-Мазеп. АН, 1991. – 485 с.

⁷⁷ Petryshyn J. Peasants in the promised land: Canada and the Ukrainians (1891–1914). – Toronto: James Lorimer & Company, 1985. – 270 p.

⁷⁸ Макар В. Соціально-політична інтеграція українців у поліетнічне суспільство Канади. – Чернівці: Прут, 2006. – 284 с.

⁷⁹ Бистрицька Е. «Світовий чоловік» отець Іван Волянський // Матеріали II Міжнародної науково-практичної конференції «Тернопіль і Тернопілля в історії та культурі України і світу (від найдавніших часів до сьогодення)» / За заг. ред. І. Зуляка. – Тернопіль: Вектор, 2014. – С. 60–62.

⁸⁰ Унія в Америці. Причинок до відносин руської церкви. Відповідь гр. Шептицькому, митрополитові львівському гр.кат. обряду на єго посланіє з 20 августа 1902. – Нью-Йорк, 1902. – С. 29.

⁸¹ Боровик М. Вказана праця. – С. 20.

католицька ієрархія Пенсильванії⁸². Декрет «*Aliquibus abhinc annis*» теж мав напівтаємний характер, адже призначався для єпископів Львова, Перемишля, Станіслава, Мукачєва і Пряшева й стосувався греко-католицьких священників, котрі мали намір працювати в еміграції.

З точки зору дослідників, поширення декрету мало дві причини. Перша – політична: інституалізація ГКЦ не сприяла зміцненню РКЦ у Північній Америці. Друга – канонічна: римо-католицьке духовенство опротестувувало перебування в країні одруженого духовенства та їхню повну незалежність у діяльності⁸³. Низка скарг про конфліктну ситуацію, яка склалася між латинським і греко-католицьким духовенством у США і Канаді стала предметом обговорення у Конгрегації. Відтак, були прийняті рішення щодо умов перебування греко-католицьких священників у країнах еміграції. Перша з них стосувалася статусу священника – бути неодруженим; друга – перед приїздом греко-католицький священник повинен узгоджувати свою діяльність з ієрархами РКЦ в місцевості, де бажав працювати; і третя – після приїзду місіонер представляв себе Ординарію єпархії, щоб той надав йому певні вказівки⁸⁴.

Наслідком цього декрету стало поглиблення конфлікту між греко-католицьким і римо-католицьким кліром. Місцеві латинські єпископи висловлювали побоювання того, що одружене духовенство з Галичини принесе великої шкоди церковним канонам і дисципліні у їхніх дієцезіях. Тому Конгрегація в листопаді 1891 р. постановила: «Священники, які знаходять на території Сполучених Штатів Америки повинні бути цілібатами» («*Sacerdotes ritus graeco-rutheni, qui in status foederatos Americae Septentrionalis proficisci et comrari cupiunt, debent esse coelibes*»)⁸⁵. Тоді ж єпископи, до яких було спрямоване звернення, ініціювали відкликання одружених священників⁸⁶.

10 травня 1892 р., префект Конгрегації Мечислав Лєдуховський адресував Балтиморському архієпископу Джеймсу Гіббонсу «*Декрет про руських священників*»⁸⁷. Серед греко-католиків цей документ відомий як «Маєве Розпорядження» і був другим документом, який стосувався священників східного обряду. В його основу ввійшли положення декрету від 1890 р., однак були і нововведення.

В. Паска у своєму дослідженні наводить приклад листування між кардиналами М, Лєдуховським і Дж. Гіббонсом. В цих листах щодо основних пунктів декрету, зазначено: «а) одружені священники повинні якнайшвидше повернутися до своїх єпархій; б) в майбутньому можуть бути направлені лише священники-целібати в ті дієцезії, де бажають працювати; («а) *Ut presbyteri uxorati quantocius in proprias dioceses reverti adigerentur*; б) *Ut in posterum nonnisi clibes mittantur, qui suster debent coram Ordinario illius Dioceseos ad quam pergere exoptant*»). Також, В. Паска вказує на введення подвійного підпорядкування греко-католицьких священників – митрополиту ГКЦ в Галичині і єпископу РКЦ в США⁸⁸.

Впродовж 1892–1894 рр. латинська ієрархія не втручалася у справи духовенства східного обряду, тому священники почали вважати його «мертвою буквою», указом, що залишився на папері⁸⁹. Пов'язуємо це з тим, що в той час свою діяльність розгорнула РПЦ. Натиск на одружене греко-католицьке духовенство й заборона його діяльності з боку Конгрегації, спричинили їх перехід, а також окремих парафій до російського православ'я. Звернемо увагу, що православне духовенство не ставило вимог до греко-католицьких

⁸² Fogarty G. Вказана праця. – Р. 18.

⁸³ Duskie J. *The Canonical Status of the Orientals in the United States*. – Washington D.C.:The Catholic University of America, 1928. – Р. 31.

⁸⁴ *Ibidem* – Р. 32.

⁸⁵ Ukrainian Catholic Archeparchy of Winnipeg Archives (UCAWA). *Delegatio Apostolica*, No. 1133, L 32883, p.1.

⁸⁶ Cholij R. Вказана праця. – Р. 23–58.

⁸⁷ *Decretum de Sacerdotibus Ruthenis S. Congregat De Propaganda Fide, Die 10 Maii, 1892 // American Ecclesiastical Review, Rome*. – Vol. VII. – 1892. – Р. 66–67.

⁸⁸ Paska W. *Sources of Particular Law for the Ukrainian Catholic Church in the United States: A Dissertation Submitted to the Faculty of the School of Religious Studies of the Catholic University of America*. – Washington: University Microfilms, 1977. – Р. 149–150.

⁸⁹ Мулик-Луцик Ю. Вказана праця. – С.15–22.

священиків, а надало їм повне право приїжджати з сім'ями і вільно священнодіяти. Самі ж новоприбулі обирали православ'я через те, що обряд був подібний до їхнього рідного, а мова зрозуміліша, аніж латинська. У цьому випадку слід згадати о. Олексія Товта, який разом із своєю парафією в Міннеаполісі (США) перейшов на православ'я, а до 1909 р. його приклад наслідували ще 50 греко-католицьких священиків⁹⁰.

Тиск латинського єпископату, підтриманий Римською курією, мав негативні наслідки для ГКЦ в США і Канаді. Впродовж 1891–1901 рр. близько 2248 галичан і 4450 угорців офіційно перейшли до РПЦ⁹¹. Серед латинського єпископату культивувалася думка: «Ми свідомі того, що багато русинів із-зі свого обряду перейде на шизму, але ми певні і того, що велику їх частину пощастить нам повернути і до латинського обряду»⁹².

Більш активно протистояли тиску католицькій ієрархії у США священики із Пряшівської єпархії. Вони звернулися до М. Ледуховського про дозвіл одруженому духовенству залишитися в країні, мотивуючи це «створенням апостольського вікаріату свого обряду» («fondazione di un vicariato apostolico per il loro rito»)⁹³. Відтак, єпископ Львівський Сильвестр Сембратович, який до цього часу утримувався від офіційних заяв, наголосив на відсутності необхідної кількості неодружених священиків для місійної роботи у Північній Америці і висловив прохання скасувати вимоги щодо цього⁹⁴.

Лояльне ставлення до греко-католиків було короткотривалим. 12 квітня 1894 р. з Конгрегації надійшов черговий документ «*Relatum est*» за підписом кардинала М. Ледуховського⁹⁵. Декрет містив чимало вимог, до прикладу: а) не висилати священиків до Північної Америки, не порозумівшись з Ординарієм, до якого мають їхати; б) висилати тільки безженних священиків або вдівців; в) повідомляти Священну Конгрегацію Поширення Віри, в яку єпархію священики бажають їхати. Без її згоди не рушати в дорогу; г) отримавши згоду від Священної Конгрегації Поширення Віри, зголоситися в Ординарія, якому мають підлягати, попросити і дістати в нього потрібну владу, щоб могли священнодіяти; д) відпускна грамота власного Ординарія має бути підтверджена Апостольським нунцієм або Делегатом»⁹⁶. Також священикам було заборонено збирати милостиню без відповідної ліцензії⁹⁷. Проте основною вимогою було те, щоб греко-католицькі єпископи у Європі перестали вважати себе єпископами іммігрантів-русинів за океаном, таким чином Конгрегація підпорядкувала останніх собі⁹⁸.

Конгрегація не вважала за потрібне довести зміст цього декрету до греко-католицького духовенства і їх вірян. Зазначений документ не сприяв вирішенню конфлікту між священиками західного і східного обрядів, а навпаки - загострив ситуацію. Надалі на засіданнях католицького духовенства піднімалося питання про діяльність одруженого духовенства⁹⁹.

Збільшення чисельності емігрантів у Північній Америці змушувала єпископа Сембратовича відсилати одружених священиків для духовної опіки над русинами, попри «таємні» заборони. В подальшому це стало причиною оприлюднення Конгрегацією ще одного декрету «*Romana Ecclesia*» від 1 травня 1897 р. Цей документ, на відмінно від попередніх, був офіційним. Його положення стосувалися як греко-католицьких священиків, так і їхніх парафіян. Щодо останніх, які проживали в країнах Північної Америки, то вони отримали дозвіл дотримуватися латинського обряду і «право повернутися до свого обряду,

⁹⁰ Нива. – Львів, 1908. – С.60–63.

⁹¹ Унія в Америці. Вказана праця. – С. 20.

⁹² Slivka J. Вказана праця.

⁹³ Marti F. Вказана праця. – Р. 184–185.

⁹⁴ Simon C. The First Years of Ruthenian Church life in America. – *Orientalia Christiana periodica*. – 1994. – № 60. – Р. 187–232.

⁹⁵ Cholij R. Вказана праця. – Р. 23–58.

⁹⁶ Казимира Б. Вказана праця. – С. 10.

⁹⁷ *Lettera enciclica Relatum est del 12 aprile 1894, Sacra Congregatio de Propaganda Fide* // *Analecta Ecclesiastica seu Romana Collectanea*. – 1907. – Vol. II. – Р. 11.

⁹⁸ Мулик-Луцик Ю. Вказана праця. – С. 22.

⁹⁹ Simon C. Вказана праця. – Р. 187–232.

коли поїдуть до свого краю, однак не дозволялося переходити на обряд латинський (хіба що дістануть на це дозвіл від Римського архиєрея в кожному окремому випадку)»¹⁰⁰. У декреті зазначалося, що єпископ кожної провінції, де знаходилася велика кількість греко-католицьких іммігрантів повинен знайти «русинського» священника-целібата для їхньої опіки, а за відсутності такого кандидата, надати латинського священника, який би користувався довірою серед греко-католиків¹⁰¹. Декрет не скасував вимог щодо одруженого духовенства, проте це був перший документ, який вирізняв греко-католиків з-поміж католиків і, на нашу думку, заклав, власне, основи для подальшого становлення ГКЦ в Канаді. Цей документ був першим з пастирських положень, який в кінцевому рахунку призвів до створення окремої юрисдикції для русинів.

П'ятий декрет Конгрегації був виданий 10 травня 1902 р. за підписом М. Ледуховського. Прийняті положення закріпили попередні наміри Конгрегації щодо права перебувати в країнах Північної Америки одружених священників і зобов'язував ієрархів РКЦ «усувати зі своїх дієцезій одружених священників та більше не то що не приймати таких, а навіть «викидати»» («ut presbyteri uxorati in proprias dioceses reverdi adigerentur»)»¹⁰². Вважалося, що священники, які привозили із собою дружин і дітей, викликали «згіршення» серед католиків¹⁰³. Положення цього документу остаточно вирішили питання постійного перебування одруженого духовенства в США і Канаді.

Заборона одруженому духовенству священнодіяти серед своїх іммігрантів, викликало нечувану критику з боку греко-католиків, адже була прийнята без урахування реальної ситуації. Ці постанови суперечили деяким папських документам, а саме: «Asserimus Nuper» папи Лева X, «Magnus Dominus» папи Климента VIII, «Demandatam caelitus» папи Бенедикта XIV, а також рішенням Флорентійського собору і Берестейської унії¹⁰⁴.

Відомо, що ГКЦ була не в змозі забезпечити виконання цих вимог, а відповідно й надати в достатній кількості місіонерів, які б задовольнили потреби іммігрантів. Майже все духовенство було одруженим, виняток становили монахи Чину св. Василя Великого (ЧСВВ). Власне, діяльність перших отців василіан (у Канаді з 1902 р.) полягала в тому, щоб об'єднати русинські поселення у парафії, згуртувати греко-католицькі громади і надати духовну опіку своїм вірянам. В майбутньому це стало основою для інституалізації ГКЦ у Канаді¹⁰⁵.

Висновки. Таким чином, прийняті декрети 1890, 1892, 1894, 1987, 1902 рр. за певних обставин могли мати вкрай негативні наслідки для греко-католиків. Через відсутність належної кількості одружених священників для здійснення духовної опіки над емігрантами із Східної Галичини, Буковини і Закарпаття, ці функції мало б перейняти на себе латинське духовенство, що у перспективі сприяло латинізації віруючих. На жаль, декрети Конгрегації лише поглибили конфлікт між католицьким і греко-католицьким духовенством й сприяли відтоку священників та вірних до православних або протестантських церков. Сучасник тих подій о. Ніль Саварин писав: «Настав час страшних релігійних картин. Наш емігрант виїхав з краю греко-католиком, брав шлюб у протестанта, хрестив дітей у православного батюшки, а вмирав звичайно цілковитим безвірком»¹⁰⁶. Відтак, декрети, видані Конгрегацією, започаткували низку проблем, які уповільнили процес становлення ГКЦ в Канаді.

¹⁰⁰ Історія релігії в Україні: у 10-ти т. Вказана праця. – С. 156.

¹⁰¹ Marti F. Вказана праця. – Р. 231–238.

¹⁰² Мулик-Луцик Ю. Вказана праця. - С. 23.

¹⁰³ Унія в Америці. Вказана праця. – С. 18–19.

¹⁰⁴ Marti F. Вказана праця. – Р.176.

¹⁰⁵ Волік Н. Діяльність перших греко-католицьких священників-місіонерів у Канаді (1902–1906 рр.) // Актуальні проблеми гуманітарних та природничих наук. Матеріали III Міжнародної науково-практичної конференції (м. Київ, 28-29 жовтня 2016 року). – У 3-х частинах. – Херсон, 2016. – Ч. 2. – С. 7–10.

¹⁰⁶ Саварин Н. Роля оо. Василіан в історії Української Греко-католицької дієцезії в Канаді.–Мондер,1938.-С. 11.

2.7 *Георгій ФІЛИПОВИЧ*. УКРАЇНСЬКА ПРОТЕСТАНТСЬКА ДІАСПОРА В ПОШУКАХ СВОЄЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

Анотації. Стаття присвячена розгляду процесів ідентифікації серед українських протестантів в діаспорі. Доводиться, що це самовизначення носить суперечливий і нелінійний характер й пов'язане насамперед із складними соціально-політичними змінами в світі, зокрема в Україні. Протестанти діаспори, як і в Україні, постають перед новими викликами глобального виміру, до яких вони не завжди готові.

Ключові слова: українська діаспора, протестантизм, протестантська діаспора, ідентичність, українська ідентичність.

Article by **G. Fylypovych** "**Ukrainian Protestant Diaspora in Search of Its Identity**" is devoted to the consideration of identification processes among Ukrainian Protestants in the diaspora. It is proved that this self-determination is controversial and non-linear and is primarily due to complex socio-political changes in the world, in particular in Ukraine. The diaspora's protestants, like in Ukraine, face new challenges to the global dimension to which they are not always ready.

Key words: Ukrainian Diaspora, Protestantism, Protestant Diaspora, Identity, Ukrainian Identity.

Актуальність дослідження. Українці в діаспорі об'єктивно постають перед ідентифікаційними викликами епохи з її глобальними кризами, масштабними міграціями, структурними суспільними змінами. Але нинішній вибір актуалізований і специфічною українською ситуацією: Революцією гідності, зміною влади, анексією Криму і війною на Сході України. Скільки б не робити вигляд, що тебе не цікавлять події в Україні при всій благополучності свого емігрантського життя, свідомість повертає до минулого життя, ставить різні питання, які мають життєсмысловий сенс, вимагає визначитися і спільноту, й індивідуально. Переважна більшість ототожнює себе із звичними для себе спільнотами – родина, народ, конфесія, мова, формуючи персональні і колективні ідентитети (identity). З чим пов'язують себе українські протестанти за кордоном, чи усвідомлюють свою релігійну і національну окремішність (особливість), чи прагнуть її зберегти в багатокультурному середовищі, чи стали вони для українських протестантів тим мотивуючим і консолідуючим чинником у розвитку власне материкової громади, що зазнала переслідувань в радянські часи, як, скажімо, греко-католики чи православні Канади та Америки? Чи завершився врешті процес самовизначення для протестантських громад зарубіжжя, як вони себе позиціонують в іноетнічному і в українському просторі? Ці питання особливо актуальні в рік 500-ліття Реформації, яка дала поштовх для появи і розвитку протестантських церков по всьому світу. Чи скористаються українські протестанти діаспори з цієї історичної нагоди заявити про існування своєї багатотисячної спільноти в Україні та її межами?

Ступінь вивчення теми. Про протестантів-українців за кордоном можна написати томи. Вони з'явилися там, як і греко-католики чи православні, наприкінці XIX ст., а відтак мають давню історію і вже 4-5 своїх діаспорних поколінь. Над цією темою працює не один десяток дослідників, переважно зарубіжних¹⁰⁷. Зацікавлено про себе пишуть і самі закордонні українці¹⁰⁸.

В Україні хоча й знали про протестантів-мігрантів, які через переслідування покинули батьківщину, але владою не дозволялося про це говорити. В силу загалом негативного за часів СРСР відношення до емігрантів як зрадників батьківщини писати про них було заборонено. Але родини, що були розділені океаном чи кордоном, все ж підтримували якісь зв'язки (частіше в нелегальний спосіб), тому інформація приходила навіть через «залізну стіну».

¹⁰⁷ В американському серійному проекті «Global Diasporas» під загальною редакцією Робіна Когена (R. Coihen) у 2002-2003 рр. вийшло декілька томів, один з яких присвячений українцям. Автор книги «The Ukrainian Diaspora», де є спеціальна глава про релігійні організації на еміграції, - канадійський антрополог Вік Сацевич (Vic Satzewich).

¹⁰⁸ НТШ в Америці активно працює над Encyclopedia of the Ukrainian Diaspora, залучаючи до її написання сотні авторів. Крім того вже видані різноманітні довідники, атласи, збірники документів, корисні для даного дослідження (напр. Ukraine and Ukrainians in the World (1994) тощо).

Діаспорчанам приходилося пробиватися в інформаційний і релігійний простір України, але із набуттям Україною незалежності в 1991 році це стало абсолютно реальним. Закордонні українці не тільки вітали незалежність, але й всяк її наближали. Вони несли із собою нову інформацію, книги, відео, а головне – живих свідків. Віруючі люди з еміграції почали повертатися на батьківщину, відкрито розповідаючи про своє життя за кордоном, в т.ч. і релігійне, про свободу віросповідання, про досвід саме релігійного життя, про соціально активну діяльність церков. Українські дослідники зацікавилися цією сторінкою життя українців. Своєрідним підсумком у збиранні розрізненої інформації про релігійну діаспору став 9-й том десятитомної історії релігії в Україні¹⁰⁹, статті А.Колодного та Л.Филипович¹¹⁰. Активно долучився до збору та акумуляції джерел та літератури Інститут Досліджень Української Діаспори НаУОА¹¹¹, Інститут досліджень діаспори¹¹², Міжнародний інститут освіти, культури та зв'язків з діаспорою Львівської політехніки¹¹³ та Бібліотека української діаспори¹¹⁴. В 2017 відбувся знаковий Круглий стіл «Українські дослідники діаспори: напрями досліджень, здобутки і перспективи».

Відтак щороку джерельна база та аналітика про діаспорне життя українців стала приростати все новими і новими матеріалами. Але про релігійну діаспору, зокрема її протестантський сегмент, нам відомо поки що мало. Серед відомих нам дослідників слід назвати історика Олену Панич, яка за програмою Фулбрайта вивчала протестантів-українців в Америці¹¹⁵. Її дослідження є надзвичайно важливими для висновків, які робляться нами.

Саме тому метою статті є на основі отриманих з різних джерел, в т.ч. інтернету (проповіді, сторінки протестантських громад за кордоном, матеріали соціопитування, переписів тощо) осмислити феномен української протестантської діаспори, з'ясувати її роль у збереженні і формуванні ідентичності сучасного українського протестанта.

Основний виклад. Звертаючись до визначеного об'єкту дослідження, будемо опиратися на методологічні підходи, запропоновані проф. А.Колодним, який при вживанні поняття «українська релігійна діаспора» пропонував виходити з того, що вона є своєрідним, саме українським феноменом, відмінним від релігійної діаспори інших етносів, і що вона конфесійно не є однорідна, бо ж має свої окремі греко-католицькі, православні, певні протестантські і рідновірські спільноти і їх вірних¹¹⁶.

Взагалі українську діаспору, в т.ч. і релігійну й навіть протестантську, не слід розглядати як одноманітний і одномірний феномен. Серед них були різні люди, які виїжджали з різних причин і за різних обставин, в різний час і з різних місцин. Але переважна більшість протестантів виїжджало назавжди, без будь-якої думки про тимчасовість і повернення в Україну. Вони їхали цілими родинами із усім своїм життєвим укладом, переносючи свої сформовані ідентитети на нові землі, в новий простір. Тому вони

¹⁰⁹ Історія релігії в Україні: у 10-ти т. За ред. проф. А.Колодного / Редколегія: А.Колодний (голова) та ін. / Релігія і Церква в історії української діаспори. Т.9. – К.: Український видавничий консорціум, 2012. – 906 с.

¹¹⁰ Колодний А.М. Особливості та історичне покликання української релігійної діаспори // Колодний А.М. Історіософія релігії. Монографія. – К.: УАР, 2013. – 386 с. – С.334-342; Филипович Л.О. Роль релігійної діаспори у самоідентифікації українців за кордоном // Україна в нас єдина. Матеріали засідань наукових секцій IV Всесвітнього форуму українців. Київ, 18-20 серпня 2006 р. – К.: Екопаксервіс, 2007. –С.164-167.

¹¹¹ <http://www.oa.edu.ua/ua/institutes/diaspora/> (Підготовлено до друку і видано «Наукові записки» (Серія «Історія») з матеріалами Першої міжнародної конференції «Українська діаспора: проблеми дослідження»)

¹¹² https://uk.wikipedia.org/wiki/%D0%86%D0%BD%D1%81%D1%82%D0%B8%D1%82%D1%83%D1%82_%D0%B4%D0%BE%D1%81%D0%BB%D1%96%D0%B4%D0%B6%D0%B5%D0%BD%D1%8C_%D0%B4%D1%96%D0%B0%D1%81%D0%BF%D0%BE%D1%80%D0%B8

¹¹³ <http://miok.lviv.ua/>

¹¹⁴ <http://diasporiana.org.ua/>

¹¹⁵ Панич О. Про мову, патріотизм і евангельську ідентичність в Україні. – Електр. Ресурс. Адреса доступу: https://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/open_theme/39247/; Панич О. Евангельская эмиграция и украинороссийский конфликт [Електр.ресурс] - Адреса доступу: <http://mirvam.org/2014/10/21/%D0%B5%D0%BB%D0%B5%D0%BD%D0%B0-%D0%BF%D0%B0%D0%BD%D0%B8%D1%87-D0%B5%D0%B2%D0%B0%D0%BD%D0%B3%D0%B5%D0%BB%D1%8C%D1%81%D0%BA%D0%B0%D1%8F-%D1%8D%D0%BC%D0%B8%D0%B3%D1%80%D0%B0%D1%86%D0%B8%D1%8F-%D0%B8/>

¹¹⁶ Колодний А.М. – Вказ.праця. - С.338-339.

активно вкорінювалися в нові умови, формували нові інституції, будували молитовні будинки своєї конфесії, влаштовували дітей в місцеві школи, шукали місця праці на постійно тощо. Тобто для них їхня церква – це не тимчасовий притулок, прихисток, а постійна громада, якою вони звикли жити на материковій Україні.

Входження в соціум нової країни – не простий процес, травматичність якого згладжується наявністю родини, знайомих членів громади, регулярністю і повторюваністю звичних обрядів і форм спільнотного релігійного життя, але ніхто достеменно не знає, бо, певно, не вивчав, з якими втратами зустрічаються новоприбулі емігранти.

Протестанти-емігранти, покидаючи Україну назавжди, забирали з собою все, що могли - і батьків, і малих дітей, і символи своєї ідентичності, і речі. Відчуття усунення від участі в процесах українського відродження, втрата особистої приналежності до національної спільноти тощо не домінували в їх настроях, оскільки вони ніколи не включалися активно в соціальне, політичне, а тим більше ідеологічне і навіть національне життя радянської України. Досвід проживання в тоталітарній системі, яка забороняла віру, зібрання, релігійне життя, переслідувала за вивчення Біблії, не давала можливості дітям вчитися в університетах, отримувати достойну роботу та ін.. Все це робило протестантів дещо відчуженими від проблем країни. Ще тривалий час ця дистанція зберігалася, тому сам факт від'їзду для них не таким болючим.

Вивчаючи протестантів в Україні, стає зрозумілим, чому вони покидали батьківщину, бо їх життя в СРСР складалося із постійних тривог, проблем, обмежень, заборон. Протестанти жили в очікуванні все нових і нових переслідувань. Для масового виїзду протестантів за кордон, крім очевидних економічних чи соціальних причин, були й суто політичні та ідеологічні. Мається на увазі особлива політика держави щодо релігії і церкви. Вся законодавча база СРСР фактично унеможлиблювала діяльність протестантських громад. Протестантизм в Україні й по сьогодні долає наслідки антидемократичних актів тоталітарного режиму, що спричинили не лише правове упослідження, а й тривалу суспільну ізоляцію віруючих. Про це докладно пишуть дослідники історії церкви і релігії в радянський період¹¹⁷, а також відома дослідниця протестантизму Вікторія Любащенко¹¹⁸. За їх даними, до встановлення радянського режиму в Східній Україні мешкало майже 50 тис. баптистів і стільки ж євангельських християн, понад 40 тис. менонітів, по кілька тисяч реформатів і адвентистів сьомого дня. Євангелічно-лютеранська Церква в Україні у 1918 р. налічувала від 600 до 700 тис. членів. В середині 20-х рр. м.ст. протестантська палітра урізноманітнілась новими течіями, зокрема п'ятидесятницькими. Доєднаємо до цього протестантів Західної України, які до 1939 р. мали можливість існувати в межах тодішніх держав.

Протестанти не пережили ні першого (1918-1929 рр.), ні наступних (повоєнний, початку 60-х рр. ХХ ст.) зіткнень з радянським режимом. Незважаючи на “великі сподівання” протестантів, які з’явилися після «Декрету про відокремлення церкви від держави і школи від церкви», яким, зокрема, позбавлена державного статусу Російська православна Церква, всі релігійні громади втратили право юридичної особи, їх майно оголосили народною власністю, яка лише надається у користування. Нібито влада урівняла протестантів з віруючими інших, зокрема історичних, конфесій, дозволила легалізувати діяльність: чисельність громад зросла (за даними Любащенко з 200 до 500 тис.), але свобода віросповідання і релігійної діяльності не настала.

Відомо, що очікування і надії протестантів не виправдалися. Небезпека, що нависла над протестантами через пацифізм, місіонерство, філантропію, принципову позицію у питанні свободи совісті, змусила лідерів багатьох протестантських союзів піти в 20-30-х роках ХХ ст. на співпрацю з режимом. Але і це не уберегло їх від масових переслідувань і репресій, під час кампанії “ліквідації куркульства як класу”, яка розгорнулася в СРСР наприкінці 20-х рр. В.Любащенко вважає, що будь-яка діяльність Церкви обмежувалась

¹¹⁷ Див. праці істориків релігії полтавської школи О.Пашенка.

¹¹⁸ Любащенко В. Протестанти в Україні: наслідки політики «державного атеїзму» [електор.ресурс]. – Режим доступу: <http://r500.ua/protestanti-v-ukrayini-naslidki-politiki-derzhavnogo-ateyizmu/>

лише задоволенням релігійних потреб віруючих. «Євангелізація, богословське навчання, просвітництво, видавнича справа заборонялися. Порушенням закону оголошувались філантропія і матеріальна підтримка одновірців, створення кас взаємодопомоги, кооперативів, виробничих артілей і комун, проведення зборів для дітей, юнацтва і жінок. Не можна було мати біблійні, літературні, рукодільні, трудові та інші товариства, гуртки і групи. Проповідь Слова Божого за межами культових споруд і прилучення до громади осіб інших сповідань або невіруючих визнавалися злочином перед законом. Відтак, радянський режим розпочав руйнацію основ духовно-релігійного життя». Політика дискримінації Церкви і віруючих перейшла в режим тотальних репресій. Для протестантизму, в якому літургійна складова поступається проповідництву, євангелізації, просвітництву і філантропії, зазначені постанови і законодавчі акти стали початком кінця інституціоналізованого існування.

З роками репресії протестантських церков тільки посилювалися, оскільки, незважаючи на заборони, кількість їх вірян не зменшувалася. Радянська влада фактично загнала протестантів у підпілля, вимушуючи покидати батьківщину. Цим і скористалися ті, хто не потрапив у Сибір чи Казахстан.

Що характерно, особливих переслідувань зазнали усі національні протестантські союзи, створені в середині 20-х рр. ХХ ст. у Радянській Україні, — Всеукраїнський союз євангельських християн-баптистів, Всеукраїнське єднання менонітських громад, Всеукраїнське об'єднання адвентистів сьомого дня, Всеукраїнський союз християн євангельської віри. Закрито було протестантські періодичні видання, друкарні, біблійні школи, регентські курси.

Ще більших втрат зазнали протестантські громади Західної України і, передусім, ті, що мали виразно національний характер і брали участь у політичному і культурному житті. Припинили свою діяльність Союз українських євангельських християн-баптистів, Українська лютеранська та Українська реформатська Церкви. Всі їхні лідери, яким не вдалося виїхати за кордон, були заарештовані і заслані до Сибіру; доля більшості з них невідома.

Відтак українських протестантів радянська влада переслідувала під двома мотивами: за те, що вони віруючі, і за те, що вони українці. Перед віруючими постійно поставала задача збереження своєї ідентичності. Щораз це ставало все складніше досягти. Міжконфесійний конгломерат – Рада євангельських християн-баптистів, який з'явився в 1945 році внаслідок об'єднання різних протестантських громад, став “фіктивним шлюбом”, неприйнятним для всіх сторін через віросповідні особливості. Деяким громадам прийшлося відмовитися від своїх певних доктринально-культових елементів.

Навіть у 70-80-х рр. м.ст. політика репресій проти протестантів була звичайною практикою. «Неофіційна мета, яка закладалась в ідеї “мега-церкви”, була досягнута, - вважає В.Любашенко. - СЄХБ, по суті, став знаряддям у руках влади для тиску на протестантське середовище, чинником дестабілізації життя в громадах, протиставлення одних церковних лідерів іншим».

Режим перетворював протестантів на дисидентів, які не могли не реагувати на знущання: підпільний сегмент протестантизму був удвічі, а подекуди — й утричі більшим за легальний. Штучне створення “сектантського андеграунду” автоматично зробило значну частину віруючих цілком упослідженими у своїх правах — влада в такий спосіб сприяла зростанню напруженості у відносинах між зареєстрованими і незареєстрованими громадами, між різними віросповідними громадами. Зазначене унеможлиблювало повноцінний розвиток і структурованість протестантського середовища. Все це формувало емігрантські настрої українських протестантів.

Про це так і пише В.Любашенко: «Систематичні переслідування зумовили спалах емігрантських настроїв. 1978 р. кількість п'ятидесятників, які звернулися в ограні влади із заявами на виїзд з СРСР, сягала 20 тис. ... 1989 р., коли Михайло Горбачов дозволив святкування 1000-ліття хрещення Русі, з СРСР лише до США емігрувало 39414 осіб; серед них перше місце посіли євреї, друге — п'ятидесятники і вірмени».

Постійні утиски протестантів сформували їхню специфічну ідентичність, яка на 1991 рік, за аргументованим спостереженням В.Любашенко, характеризувалася відчутним песимізмом, часом негативною оцінкою політичного життя, суспільної моралі, багатьох надбань світської цивілізації. Вони зазвичай були консервативними у ставленні до екуменізму і нових змін у релігійному житті, вбачаючи у цьому небезпеку своєму кредо і християнській моралі.

Цей висновок доповнюється вдалими зауваженнями О.Панич, які були зроблені щодо виховання дітей-баптистів в радянській час, але працюючими і щодо ідентичності українських протестантів переднезалежницької доби. О.Панич зазначає, що між державою «наукового атеїзму» та протестантськими спільнотами йшла постійна боротьба за вплив на людину, що відбивалося у повсякденному житті віруючих й у специфічній субкультурі, сформованій ними та довкола них. В умовах антирелігійного тиску державних інститутів, насамперед школи, віруючі опинилися в атмосфері політизації їхнього повсякденного життя, соціальної самотності в межах різних колективів, а також часто стикалися з необхідністю робити складний моральний вибір. Це надавало їм відчуття водночас власної неповноцінності та винятковості. За таких обставин вони ставали емоційно залежними від підтримки найближчого сімейного оточення, а також від помісної церкви-громади. В такий спосіб політика «наукового атеїзму» непрямо сприяла зростанню впливу церкви на життя і становлення протестантів. Вони мали навички захищати свою віру й поширювати її, вони знали свою релігію, стійке конфесійне розуміння світу, духовності, Бога, людини. Вони регулярно були залучені до богослужіння і вміли передавати навички поведінки в суспільстві, відверто ворожому до релігії загалом й до протестантизму зокрема¹¹⁹. Їхня релігійність була конфесійно означена, стійка, послідовна, можливо не надто освічена, але переконлива.

У 1991 році ситуація змінилася. Чи зрозуміли це українські протестанти, протестантські громади та їх лідери? Чи вийшли з підпілля? Яку формують ідентичність у своїх вірних тут, в Україні, і там, за кордоном?

І історичний, і сучасний протестантизм є дуже різним. Серед нинішніх протестантів немало тих, хто досі живе в СРСР, а, переїхавши в Америку чи якусь європейську країну, фактично нікуди не перемістився: вони в ТОМУ часі, в Тій ситуації – недовіри, замкнутості, капсульованості, асоціальності. Точно вхопила ці настрої О.Панич, яка вивчала євангельську еміграцію в США¹²⁰.

119 Див.: Панич О. Діти і дитинство євангельських християн-баптистів в умовах пізнього радянського часу (1960-80-ті роки) [Електр.ресурс]. – Режим доступу: http://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian_zmi/30552-diti-i-ditinstvo-yevangelskix-xristiyan-baptistiv-v-umovax-piznogo-radyanskogo-chasu-1960-80-ti-roki.html

¹²⁰ Елена Панич: Евангельская эмиграция и украино-российский конфликт [електр. ресурс]. – Режим доступу: <http://mirvam.org/2014/10/21/%D0%B5%D0%BB%D0%B5%D0%BD%D0%B0-%D0%BF%D0%B0%D0%BD%D0%B8%D1%87-%D0%B5%D0%B2%D0%B0%D0%BD%D0%B3%D0%B5%D0%BB%D1%8C%D1%81%D0%BA%D0%B0%D1%8F-%D1%8D%D0%BC%D0%B8%D0%B3%D1%80%D0%B0%D1%86%D0%B8%D1%8F-%D0%B8/>. Вона пише: «Опыт показывает, что эмигранты еще долго живут проблемами старой родины после того, как ее покинули. Для большинства верующих, эмигрировавших из восточнославянских земель в конце 1980–1990-х гг., СССР остался той отчизной, к которой сегодня сохраняются теплые чувства. Конечно, советское государство было враждебным к христианству и евангеликам. Но их религиозная деятельность, когда она приобретала характер борьбы, была героической и целенаправленной. В эмиграции они пишут мемуары, анализируют свой пройденный путь, драматический и исполненный смысла. Они вспоминают советские времена как времена «настоящей жизни», когда к ним было приковано внимание власть имущих, кагэбистов, чиновников, которые их преследовали и считали опасными, а значит, сильными и влиятельными. Эти люди ностальгируют по тем временам и по великой державе, в пределах которой они впервые ощутили свою причастность к глобальной политике. Сакрализация Советского Союза произошла в их сознании незаметно, по мере борьбы с самой этой державой. Коллективный опыт религиозного диссидентства, противостояния государственному атеизму, который, в конце концов, привел к их массовой эмиграции в США, содействовал также представлению об этом государстве как о чем-то непременно целостном и великом. Будучи религиозным меньшинством, они чувствовали себя большими в размерах великой империи. Империя обеспечивала им мобильность, язык «межнационального общения» и даже своего рода великодержавную гордость. Как в советское, так и в постсоветское время они стремились евангелизировать эту страну. Это делало их заинтересованными в ее существовании как единого

Але багатом нова реальність дала новий погляд, нове богослов'я своєї покликаності, своєї присутності в світі, в житті та історії України. Останнім часом з'явилося багато досліджень, в яких осмислюються нові виклики, що постали перед протестантськими церквами. Появилася нова генерація протестантів, які готові і хочуть змінювати пострадянську ідентичність, відмінну як від світської, національної, так і від традиційно конфесійної. Своєрідними маніфестами таких новітніх пошуків можна вважати виступи М.Черенкова, М.Мокієнка, Т.Дятлика, В.Соловія, М.Малухи, М.Балаклицького, О.Гордєєва та ін. Але і основна частина протестантів не припинила процес самовизначення. Зрозуміло, що ці два потоки впливають один на одного, перемішуючись у постановці питань і у варіантах відповідей на них.

Знайомство із життям української протестантської діаспори наводить на думку, що ідентифікація протестантів – це складний і постійно триваючий процес. На відміну від інших релігійних спільнот, у протестантів він найменш завершений і стабільний, на що є свої історичні, богословські, психологічні, економічні причини. Зовсім недавно ці люди перестали себе відчувати зрадниками батьківщини, що так впевнено прагнула утвердити в їхніх свідомості радянська пропаганда. Не тільки протестанти, але й представники інших християнських спільнот масово почали виїжджати за кордон. Зрештою міграція сприймається вже об'єктивно спричиненим явищем. Українцям немає потреби «відрікатися» від батьківщини, тепер українцям не соромно за свою батьківщину. Від'їжджаючи за кордон, на думку А.Колодного, українці, в т.ч. і протестанти, несли і несуть у різні країни зарубіжжя вістку про наявність такого народу як українці, інформували й нині правдиво інформують закордоння про те, що відбувається в Україні. При всій опозиції режимові, протестанти несли світовій громадськості також вістку про квітучу і благодатну українську землю, знайомили і нині знайомлять чужоземців із багатою українською культурою, звичаями і традиціями українського народу, з українською культурою релігійного життя¹²¹.

Цікаві тут є спостереження професора про різницю між вчорашньою і нинішньою міграцією. «Вчора український біженець був вигнанцем і оплакував втрачену батьківщину, а його діти тужили за Батьківщиною. Нині заробітчани мають свою Державу, хоч якою б вона була... Вчора емігрант уникав будь-яких зв'язків із родиною в Україні, аби її не звинувачували в налагодженні взаємин із «ворогом народу». Сьогодні іммігранти мають своє посольство, яке, за потреби, захистить їх, працюють мобілки, Інтернет. Учора емігрантові громадська українська організація в країні його поселення була потрібна, там він почувався в безпеці й корисним. Нині контакт з Україною — постійний, тривкий, мирний. А відтак всі — емігранти, іммігранти — переконуються, що організоване життя непотрібне. Та є цінності, що їх треба не тільки шанувати словами, а й плекати, — моральні, духовні, національні. Сто років української діаспори в Європі доводять, що ми були ефективними, коли співпрацювали разом. Українське життя в Бельгії, Італії, Іспанії, Португалії, інших європейських країнах — це наш міст в Україну, наш вияв пошани до рідної землі наших батьків і до їхнього національного заповіту, до нашого народу»¹²².

Сам характер емігрантського життя загострює емігрантські почуття, страхи, переживання. В іноетнічному, іномовному середовищі людина на перших порах прагне віднайти і відтворити звичний простір, який для українців був сповнений різними цінностями і символами. При всій своїй позаетнічності протестантські церкви виконували роль зберігача культури, мови, звичаїв, конфесійних особливостей привезеної з України релігії і церковних спільнот. Хтось свідомо, а хтось і несвідомо утримував українських протестантів в діаспорі від повної асиміляції в іноетнічній культурі. Новоутворені серед

геополитического пространства, на которое можно было направлять свои миссионерские усилия. Конечно, «старой» родины уже нет. Она сохраняется лишь в памяти. Но сегодня она олицетворена Россией, которая представляется как естественное продолжение советского государства. Русский язык в эмигрантских церквях используется как *lingua franca*, а большинство таких общин, несмотря на свой многонациональный характер, называют себя «славянскими» или «русскими».

¹²¹ Колодний А. Вказ. праця. – С.339.

¹²² Там само. – С.338.

української діаспори в різних країнах зарубіжжя конфесійні громади, через літургію, молитви, недільні школи, святкування, братства, місійну діяльність, україномовні школи та табори витворювали тут особливий колорит українства, специфічно протестантського.

Українські, слов'янські протестантські церкви – помітне явище в інших країнах. Протестанти складають видиму частину релігійного життя Америки, Канади, європейських країн. Вони постійно присутні в церкві, беруть участь у її житті, співають, вчаться, ходять на недільні богослужіння, займаються благодійництвом, підтримують співвірників в Україні. Церковна спільнота стала тим місцем, де зустрічаються родичі, сусіди, знайомі ще по Україні.

Так, в Сакраменто (Каліфорнія) нараховується 80 так званих Слов'янських церков, які складаються із колишніх радянських громадян. За результатами опитування серед вірних цих церков 20 тисяч є росіяни, а 21 тисяча - українці. Переважна більшість пасторів мають українські прізвища: Вавринюк, Вечеренок, Занько, Горошко, Горбатюк, Скакун, Саган, Преодоляк, Преднюк, проповідують російською мовою з виразним українським акцентом. Аналізуючи їх проповіді, приходиш до висновку, що з метою уникнення якогось протистояння чи навіть розколу між українцями та росіянами пастори уникають будь-яких сучасних тем, демонструючи при цьому політику невтручання у політику, у актуальні проблеми світового і українського життя. Особливо переконливими щодо політичної нейтральності є адвентисти, які вважають, що християни – пацифісти, а відтак їх місія - не губити, а спасати людські життя. Вони вважають помилкою тих християн, які утверджують царство земне, як це відбулося в 1934 р., коли частина протестантів підтримала Гітлера в його планах створення імперської церкви, за що і розплатилася такою визначною фігурою, як Д.Банхьофер.

Наявність Слов'янських церков в американському релігійному просторі – цікаве явище, яке ще потребує вивчення в контексті заявленої теми: а чи і як вони сприяють українським протестантам в пошуках їхньої ідентичності. Розміщена на сторінці Першої Слов'янської церкви інформації про школу для дітей викликає великі запитання¹²³.

Перебуваючи в Америці, українська дослідниця євангельської еміграції О.Панич опитувала протестантів щодо їхнього ставлення до подій на Майдані, про українсько-російський конфлікт. Висновки, до яких вона дійшла, достатньо критичні¹²⁴. Переважна більшість членів цих Слов'янських церков не усвідомлюють істину суть протеста українців на Майдані, анексійну політику Росії щодо України. Шукаючи відповіді про причини цього явища, О.Панич вважає, що «емігрантське співтовариство є свого роду «продовженням» нашого євангельського братства за кордоном. Воно забезпечує ресурсами ліву частку соціальних проєктів наших євангельських церков і робить український протестантизм глобальним. При цьому саме воно досить різноманітне. Серед нього існують і українські церкви й союзи, і навіть українські патріоти. Але в цілому це співтовариство швидше можна назвати пострадянським».

¹²³ First Slavic Baptist Church • 1746 Davis Rd S • Salem, OR 97306

Уже более десяти лет при церкви существует русская школа, в которой мы успешно обучаем детей русскому языку-родному языку всех славянских народов. На наших уроках дети познают основы грамоты (чтение и письмо), грамматику и орфографию русского языка, знакомятся с произведениями классиков русской литературы. Мы преподаем им основы христианской этики: учим любить Господа, уважительно и бережно относиться ко всему, что создал Бог. Двадцать шесть человек трудятся с детьми в русской школе. Это замечательный коллектив, настоящие энтузиасты своего дела. Они жертвуют своим временем, щедро делятся своими знаниями, помогая будущему поколению сохранить русский язык и славянскую культуру. В настоящее время русскую школу посещают 130 детей в возрасте от 5 до 15 лет. Дети имеют все необходимые материалы: учебники, тетради, дневники. После окончания школы детям выдаются сертификаты.

¹²⁴ Елена Панич: Евангельская эмиграция и украино-российский конфликт [електр. ресурс]. – Режим доступу: <http://mirvam.org/2014/10/21/%D0%B5%D0%BB%D0%B5%D0%BD%D0%B0-%D0%BF%D0%B0%D0%BD%D0%B8%D1%87-%D0%B5%D0%B2%D0%B0%D0%BD%D0%B3%D0%B5%D0%BB%D1%8C%D1%81%D0%BA%D0%B0%D1%8F-%D1%8D%D0%BC%D0%B8%D0%B3%D1%80%D0%B0%D1%86%D0%B8%D1%8F-%D0%B8/>

Відтак українських протестантів - як тут, так і там - очікує тривалий процес звільнення від пострадянщини, від політичної байдужості, від холодної нейтральності, коли вбивають твоїх співвітчизників тільки за їхнє бажання бути вільними і незалежними. Всім їм ще доведеться переосмислити своє ставлення до Євромайдану, розгортання подальших подій, подолати свій критичний настрій до проєвропейських надій українців, які зробили свій вибір, а тепер продовжують рух від світу тоталітаризму в світ демократій. Напередодні третьої світової війни не можна встояти на позиції нейтралітету, яку демонструють деякі євангельські лідери, з усіх сил намагаючись бути НАД конфліктом, над війною. Бо це ж війна глобальна, війна двох цивілізацій, християнської і антихристиянської, і як в цій ситуації можна зберегти нейтральність, то стає великою загадкою.

Українські протестанти мають усвідомити, що Сталін, як і Гітлер, будували імперську церкву, ідеї, структуру і спосіб функціонування якої успадкувала ідеологія «руського мира» - проєкт російського культурного імперіалізму (О.Панич). Треба змінити точку зору і виходити не з інтересів імперської Росії, а інтересів демократичної України. Тоді національні устремління українців постануть не як необґрунтований бунт проти віками встановленого царатом і імперією порядку, а як природний протест проти насильства і пригнічення, як рух до звільнення і самобутності. Незнання законів та історії не звільняє від відповідальності перед ними.

Як **висновок**, українська протестантська діаспора переживає складний період своєї ідентифікації. Як і раніше, вона постає перед величезною кількістю викликів, пропонуючи різноманітні, часто нелінійні і суперечливі відповіді. Але нинішній історичний етап самовизначення віруючих українців зазнає особливих труднощів, оскільки виходить за межі відповідальності національної (української) чи релігійної (протестантської). На сьогодні це виклики глобальні, цивілізаційні, які не можна залишати без зрозумілої відповіді. Особливо в рік 500-ліття Реформації. Тоді протестанти віднайшли спосіб розв'язання глобального конфлікту (і не шляхом ескапізму). Сьогодні у них також є шанс.

2.8 Дмитро БЛАЖЕЙОВСЬКИЙ ПРО ІСТОРІЮ УКРАЇНЦІВ

Коли я писав свої книжки, то думав, що люди не будуть їх любити, бо я писав те, що думав, а це не подобається багатьом українцям. Тим більше не будуть подобатися мої книжки нікому у політично, мовно та психологічно змосковщеному Києві. Мені й із Нью-Йорку написали, що українці Нью-Йорка обурені на мене за мої книжки і написали, щоб я більше таких книжок не писав. В Римі українські священики також казали мені, що мої книжки – це ганьба і вимагали, щоб я перестав писати їх.

Мимо того їх бажання я написав ще одну подібну книгу - «Будова, одержання і оборона держави» - й подав її вже до друку. Україні не хочуть бачити мої книжки, бо я написав про них ще гірше, ніж про москалів. Я написав, що українці більше того повинні дечому навчитися у москалів... Я вже маю 98 літ, то вже мені тяжко писати, але я написав мої спостереження і заключення так, як я це виджу. Живемо в демократії і кожний має право на свою думку.

Мої думки я написав, щоб українці подумали і змінилися, бо без того тяжко було і тяжко є й тяжко буде витримати незалежну державу, бо українці, на мою думку, замало думають і планують та не досить добре працюють. Росіяни все краще думали і планували та працювали в тому, щоб мати свою державу. Я про це досить ясно написав. А моїх книжок не люблять, хоч я переконаний в тому, що я правду написав. Як зле, то хай напише хтось краще, бо я виджу українську історію сумною з вини самих українців, бо не мали ніколи доброго виховання ні державного, ні церковного. Князі билися між собою за уділи, гетьмани – за булаву, а народ терпів. Тепер також терпить і в Україні маємо тепер багато партій, багато Церков і 48 мільйонів мешканців, а було 52. Де решта? Чому?

Я перечитав два рази цілу «Історію» Грушевського. Він описав факти, а не дав аналізу фактів. І я думав, що він не був добрим головою держави, бо ж війська не зорганізував і під

Крути направив всього 300 студентів. Між москалями і українцями є велика різниця, бо Ленін краще зорганізував державу і полишив по собі добре зорганізовану армію та імперію. А Грушевський полишив Крути і колонію та страшний голод. Москалі боронили свою державу, а українці - ні. І це весь час так було. Москалі займали чужі держави і народи, а українці не боронили ні власної держави, ні власного народу.

Це саме варто сказати й щодо виховання. В Московщині від Петра I і Катерини II звернули велику увагу на виховання, а в Україні - ні. І з вихованням не пішли вперед, бо не видно в Україні цілі століття поступу. Щодо Могилянської Академії, то її національне виховання сумнівне, а релігійне також, бо студенти вітали Потоцького, як цей вибив 8 тисяч козаків і віз у кайданах Павлюка на очевидну смерть. Вони вітали Петра I, як цей побив Мазепу - добродія Академії. Та всі кляли самостійника Мазепу по церквах і мовчали на різнину. Дехто святив ножі на різанину безборонного населення в часі Хмельниччини та Гайдамаччини. Покінчивши студії, студенти у більшості лишали занедбану Україну і йшли до Росії, бо там могли найти краще платну роботу і розбудовувати Московщину. В українців загалом є брак ініціативи щось нове почути, а тепер навіть фабрики, що існували за Сівитів, деякі позамикали. Наробили партій без потреби і різних Церков та церковних громад. РУХ розбили. Маємо загальний брак співпраці...

Я не маю доброї думки ні про князів і гетьманів, ні про Січ та про Гайдамаччину. Про це вже написав, а дещо ще буде написано. Буде про Будову держави, бо не вмiли, ні - не старалися краще будувати і краще боронити. Москпалі всі і навіть Сталін краще будували, боронили імперію, чим князі і козаки та гайдамаки свій народ та Українську державу.

Про деякі Ваші твердження я маю дещо іншу думку. Приміром щодо беатифікації Шептицького Католицькою Церквою. Не йде скоро, бо Католицька Церква має усталену систему, а саме що має бути якесь чудо, засвідчене лікарською комісією як чудо або якщо є мучеником за віру. Шептицькому бракує чуда, а 30 мучеників беатифіковано.

У православних роблять святих скоро, а чи деякі з них варті, то це питання тяжке для відповіді. Щодо Могили, то моя думка що поспішилися. Я не виджу якоїсь потреби робити румуна українським святим. Чому між українськими владиками не було нікого, щоб заснувати в Україні українську школу? Хто і чому проголосив його святим, я не знаю. Його заслуги національні і навіть церковні та на полі шкільництва поважно перебільшені. Витання Потоцького по побіді ним і колегією робить зле враження. Він сам забрав для себе 4 найбільш доходових спільноти - митрополію, Лавру, Михайлівський та Миколаївський монастирі. Питання, як і чому та чи дійсно не було людей поділитися достоїнствами і доходами з них, Митрополитом він вибраний у Варшаві горсткою не українців ще за життя митрополита. Лавру дістав без монашого приготування і вибори відбулися поза Лаврою. Михайлівський монастир зайняв силою. Хоч і мав мільйонові доходи, але колегії не забезпечив якимсь поважними фондами, а професорів направляв до Москви. По що? Очевидно по гроші. Софію частинно відновив за московські гроші і при допомозі майстрів з Москви. Чи то є взір для інших для наслідування і до молитви за нього?

Вже зробили святими царя, зроблено Могилу, а ще є поголоска, що хочуть зробити святим Івана Грозного, фактичного співавтора московського централізму та імперіалізму, що вирізав Казань. Хочуть ще й Распутіна. Треба ще додати до цього переліку ще й Шептицького... Тоді й будуть мати всі українці до кого молитися про заступництво перед Богом на небі. Але Шептицький може комусь заважає, то, крім браку чуда, ще може бути якась додаткова трудність для переконання, щоб зробити його святим.

Подивіться на мій список того, скільки церков присвячено Володимирові, Ользі, Теодосію та Антонію Печерським, а скільки чужим святим. Чому так? Що Закарпаття не влучене, це частинно вина українців. Чи дуже дбав про Закарпаття навіть Іван Франко? Коли і як? Комусь залежало, щоб відокремити. Кому і чому? Що стосується Патріархату, то тут також українці поважно завинили. Де був Володимир Великий і Ярослав Мудрий і чому не постарались так, як болгари патріархат дістали? Не старалися за козацьких часів ні Сагайдачний, Хмельницький, ні зрештою не старався проф. Грушевський. Чому? Чому ні Константинопіль, ні Москва не дали українцям патріархату?

Трудності робили насамперед самі українці. Чому? За польську шляхецьку колонізацію винен в першу чергу князь Острозький і українська православна шляхта, бо без ясної опозиції перейшли у Люблині до Польщі і віддали Україну під польську шляхецьку колонізацію. Проти Йосафата всі москалі цитують лист Сапеги, опублікований після його повернення із Москви. Лист, як виглядає, сфабрикований у Москві, бо відсутні цитовані мнимі листи Сапеги до Йосафата і Йосафата до Сапеги, а лист ніби Сапеги до Йосафата, сфабрикований, без сумніву, у Москві і поширений кимось із оточення Сапеги та цитований всіма москалями про сташні переслідування Йосафатом, хоч цей передше жив у Вільні, а відтак нігде цього не робив. Його замучено в білий день, прилюдно і зовсім не видно якоїсь польської оборони. Не видно польської оборони, ні охорони, як у Києві утоплено козаками митрополичого намісника Грековича, відрубавши йому руки, коли він чіплявся за лід, щоб не втонути. Ніхто не став в обороні, ні навіть слідства не було. Не видно якось тих польських штихів для поширення греко-католицизму.

На Волині у 1787-1789 роках поляки убили трьох греко-католицьких священників під закидом їм активності проти Польщі, а ні одного православного священника. Це була та мнима опіка польська, пропагована стало москалями і їхніми приятелями, що унія це не українська справа, а ніби польська і правдоподібно ті нарікання у Москві сфабриковані про мнимі переслідування московославних «уніатами», які не мали ні зброї, ні якого оружжя. Ті всі страшні уніатські переслідування людьми без зброї на користь Польщі дещо сумнівні, бо Церкви не зрівняно у правах з латинською і недопущено українських єпископів до сенату та всякі переслідування виглядають як платні московські політичні пасквілі на греко-католиків, так як останньо різні єврейські говоріння про мучення євреїв в Україні українцями за німців і поширювані ще й досі у культурнім світі. Хтось це фабрикує і в якій цілі проти українців. Хто і чому?

...Московська пропаганда була досить сильна, а греко-католики були недбалі і байдужі, щоб видати свої документи і свою обширнішу історію. Москалі постаралися вплинути навіть на Грушевського, який підтримував федерацію, а також і на Петлюру. Тож довгий час він і майже вся Центральна Рада були за федерацію. Навіть Ющенко запрошував московського патріарха до Києва. Виглядає, що москалі під монгольським та візантійським впливом вміють сполокувати мозок. Навіть тепер ще існують такі, хто є проти греко-католиків, бо греко-католики є досить дефінітивно за відокремлення України від Москви. Шевченко згадує, що українці і поляки жиди в згоді, доки не прийшла унія.

Отже, православні були полонофілами, а поїм стали москвофілами. Тепер же є полонофілами, бо погодилися, що їхня церква - це Польський костюл православний, а поляки греко-католицьких священників на Волинь не допустили. На Лемківщині проти греко-католиків поляки підтримали православ'я і москвофільство. Отже, ті польсько-латинські штихи не такі очевидні, як московські Катерина II, Микола I, Олександр II та Сталіна і Брежнева для підтримки рідного українського православ'я. Треба думати про будучність України і що для неї робити. Треба дивитися до історії і не робити тих самих помилок, бо історія мала би бути учителькою. Але виглядає, що історія українців досі мало чому їх навчила, бо її мало читають і мало над нею думають, що робити, а що не робити.

...Різні московські опінії ще керують українським думанням, а тому є ще поважна кількість малоросів. Що Греко-Католицька Церква має свої хиби, це – очевидно, бо вони зі всіма хибами генетичними, що й українці православні. Але мають загально декілька прикмет Але мають загально декілька прикмет корисних, бо дбають дещо більше про національне виховання та й про релігію і є виразно проти московської опіки щодо України. Тому малоросів у них тепер загально немає та мають деякі зв'язки із Західною Європою, зокрема завдяки зв'язкові із Римом...

Що стосується мене, то я з Церкви за 34 роки не дістав жодного долара, не дістав і від патріарха Сліпого ні одного долара. На державну пенсію в Америці, де перебув 27 літ і сам лишив Америку, спершу не приймали. Коли зачали приймати, то моя місячна платня була звичайно 50 доларів на місяць. То ж я мало що давав на пенсію і за скоро на 63 році життя виїхав з Америки. Відтак те, що дістаю від держави, лише на частину ренти вистачає. Решту

в'яжу кінці продажом моїх вишитих ікон в Америці, бо в Україні їх ніхто не купує, тому що не мають грошей, та з моєї фарми живу, а ще часом - від декого з Америки дістаю дещо. Отже, кінці якимось в'яжу і живу та працюю, як можу, а про хліб не дуже журюся, бо все якимось можна знайти. При цьому маю свою ярину на 5-ому поверсі майже весь час.

Україну дещо знаю з практики, а не тільки з газет, бо в Україні я був 12 разів. Це тому, що тут друкую мої книжки і маю виставки та ще тримаю мій музей у Львові (зайдіть колись!). В Києві мав виставку моїх ікон два рази в Народнім Домі (колишній музей Леніна), раз - в Могилянській академії та два рази в Михайлівському соборі та два рази - в Каневі.

Тримаюся Католицької Церкви, бо надто виразно у Святому Письмі сказано, щоб всі були одно і є про ключі, до яких традиційно має без порівняння якимось більше право Римський патріарх, ніж псевдо екуменічний патріарх Стамбулу та напівекуменічний Московський з претензіями на якнайбільшу екуменічність, яку за ним признав з якоїсь рації митрополит Гедеон Четвертинський і може Ваша Черкащина та більшість українських церков ще до нього добровільно належать у незалежній Україні, хоч у Києві урядую православний автокефальний український патріарх.

Я міг сидіти довше в Америці, але без дозволу виїхав звідти, щоб ще щось зробити в Римі. Повернувся і крився літами перед українцями, щоб вони часом не донесли до поліції, і перед італійцями, бо жив літами без італійського дозволу. Його я не міг дістати без дозволу українських владик. Мене не з Риму два рази викинув не Ватикан і не італійці, а українські єпископи. Дещо повніше це описав я у книзі про *Будову держави*.

...На мою думку Гайдамаччина - це була московська затія і Катерини II провокація. У її присутності правив у Петрограді Яворський – один із промоторів Гайдамаччини, громадянин московський і місіонер рідної віри у Вас на Черкащині, так само як і Залізник та 70 активних гайдамаків – московських громадян. Правив для гайдамацьких місіонерів у ризах, одержаних від місіонерки православ'я Катерини II у Вашій Черкащині, одержаних не знати за що і на що. Не знаю, хто більше уживав штихів, бо згинув тільки Данило, що з церкви мав забрати чашу і пив з неї у шинку та стратив життя і є святий. А кільканадцять священників греко-католицьких при наверненні гайдамаками на якусь рідну віру втратили життя і зовсім не є святими. Винним в цьому є не Рим, а українські греко-католицькі священники та єпископи, що про це не подбали (а між ними частево і я, що приготував списки і не скінчив праці. Але не зміг, бо мене з Риму викинув під загрозою вжити поліцію і зняти з мене рясу не Рим, а патріотичний галайко кир Бучко), що про їх канонізацію не подбали, а як повернули до «рідної» грекославної чи москвославної церкви Ваші черкаські парафії, яких список приготував 70 літ і Вам посилаю, це питання без відповіді... Тепер навернених доглядають і навертання продовжують в Галичині автокефальники, а про Азію та Московщину і навіть про Донбас мало що дбають, так як греко-католики, що сидять без праці і чекають на якусь парафію в Галичині чи в Америці, а до Азії, ні навіть на Донбас нема охочих.

...В моїм віці кожний день є вже Богом дарований. Я тримаюся добре і ще щодня працюю до півночі, бо хочу закінчити те, що зачав давніше, ще дещо в Америці, але такого роду писання йде досить поволі. Крім того пильную мою ферму і вже все частинно посадив та поливаю майже щоденно водою. Дещо росло всю зиму, бо тут снігу не було ніякого... До бібліотеки та до архіву ходжу рідко, бо що мені треба, то ті книжки маю свої ще в хаті... Музей мій для будуччини, щоб люди вишивали і не забували про вишивання та про свою християнську релігію об'єднану і українців – європейців виховуючи... Що автокефали діаспорні пішли тепер до Стамбулу до псевдоєкуменічного патріарха, коли вже є Київський, то те є без жодної користі для України. Це я розглядаю як брак розуму.

Щодо польсько-латинських місій в Україні, то треба дати полякам визнання за їх працю і ревність для свого народу. Саме тому православні і греко-католики від них мають навчитися та брати собі приклад і більше дбати про українців в Росії та в Азії. Чому поляки дбають про своїх, а українці ні? Це - скандал, це – недбальство, бо на додаток множать і ділять Церкви. Чому ви не звернете всім увагу, бо ви там між всіма живите і маєте якимсь слово. Виглядає, що ми маліємо у незалежній Держав – було нас 52, було 48 мільйонів, а

нині і того менше. Отже, це очевидне, що християнські Церкви не ростуть, а маліють. ... Москалям також треба признати що більше працюють для своєї Церкви і свого народу, ніж українці, яких вони тримають під своєю «опікою», а протестанти, як виглядає, ростуть і римо-католики мабуть ростуть, бо вже кілька єпархії у нас в Україні мають. Це сумне свідчення про всю ситуацію церковну в Україні. Що робить Академія у тій цілі і всі чесні українці, коли бачуть махнівщину у ХХІ століття в різних ділянках без потреби? Дайте відповідь.

(Фрагменти із листа отця Дм. Блажейовського до проф. А. Колодного)

Розділ третій. БОГОСЛОВСЬКА ДУМКА В ІСТОРІЇ І СЬОГОДЕННІ

3.1 *Сергій САННИКОВ.* ІСТОРІЯ ТА ПРАКТИКА БІБЛІЙНОГО КОМЕНТУВАННЯ У СЛОВ'ЯНСЬКОМУ КОНТЕКСТІ (1)

Анотації. Стаття є першим розділом дослідження історії та герменевтичних обріїв коментування Біблії у слов'янському контексті. У ній дається огляд історії тлумачення Біблії у Східній Європі, аналізується діахронний розвиток принципів коментування біблійного тексту, показані герменевтичні засоби, які використовувались в євангельському русі XIX – XX ст. та відповідні герменевтичні підходи у православної традиції цього періоду. Автором виділені головні герменевтичні принципи, на які спирались коментатори XIX – початку XX ст., а також підходи до тлумачення, які практикувались у слов'янському контексті. Особливу увагу отримали випадки тлумачення Біблії національними авторами, які опублікували свої тексти за період останніх 20 років. Основний акцент автор робить на огляді літератури з герменевтики, яка була видана в останні роки і застосовується в євангельських навчальних закладах.

Ключові слова: Біблія, коментар, тлумачення, герменевтика, біблеїстика, слов'янський контекст, євангельське християнство, православ'я.

The article by **Sannikov Sergiy “History and Hermeneutic Horizons of the Bible Commentaries in the Slavic Context: Part 1. History and Practice of the Bible Commentaries in the Slavic Context”** is the first part of the research of the history and hermeneutic horizons of the Bible commentaries in the Slavic context. The author surveys the history of the Bible interpretation in Eastern Europe, analyzes the diachronical interpretation principles progress, shows the hermeneutical methods used in the Evangelical movement of in the 19th and 20th centuries and the correspondent hermeneutic approaches in the Orthodox tradition. The author distinguishes the main hermeneutic principles being the basis for the commentators of the 19th-20th centuries and the approaches to interpretation practiced in the Slavic context. A special attention is given to the Bible interpretation made by national authors who have been publishing their works during the last 20 years. The main emphasis is made on the literature on hermeneutics published in recent years and used in Evangelical educational institutions.

Key words: Bible, commentary, interpretation, hermeneutics, Bible studies, Slavic context, Evangelical Christianity, Orthodoxy.

Постановка проблеми, актуальність та новизна дослідження. Дослідження історії, досвіду та практики біблійного коментування у слов'янському контексті є досить новим напрямком релігієзнавчої та богословської думки перш за все тому, що в нашій країні протягом багатьох років була призупинена традиція читання, тлумачення та коментування біблійних текстів для широкого загалу. Відновлення інтересу до Біблії призвело до появи великої кількості коментарів виданих переважно як переклади з іноземних мов, у той час як національна спадщина дає змогу узагальнити та використати накопичений досвід для підготовки теоретичної та практичної бази з метою створення власної національної біблійної традиції тлумачення.

Стан розробленості теми в науці. Після феноменології та захоплення Хайдеггером стало модно займатись герменевтикою, яка відтоді почала претендувати на першість не лише як наука про тлумачення тексту, але й як філософський дискурс. Захоплення Г.-Г. Гадамером, П. Рікьором та філософською герменевтикою спостерігається останнім часом не лише у літературознавстві та філософії, але й в богослов'ї. Цьому сприяв бурхливий розвиток філологічних наук, зміщення наукових обріїв у нашій частині світу в бік гуманітарного знання, відновлення забутих або заборонених у попередні роки сфер наукового знання. Захоплення екзегетикою, яке домінувало у біблеїстиці XX століття, почало поступово витіснятися зростаючою зацікавленістю герменевтикою. Текст почали розглядати як субстанцію, що має мовну природу, а розуміння – як властивість людського буття. Богослови, наслідуючи філософів, зрозуміли, що «людина приречена на

інтерпретацію».¹²⁵ Людина робить це постійно, неминуче, але особливі проблеми інтерпретації виникають тоді, коли ми маємо справу з древніми, особливо сакральними текстами.

Метода дослідження. Розуміння та виявлення значення будь-якого древнього тексту вимагає не лише знання культурного середовища й первісного адресата цього тексту, а також вміння висловити ці значення мовою сучасного читача. У випадку сакрального тексту, зокрема при звертанні до коментування Біблії з перспективи богословського підходу, ситуація, з одного боку, ще більш ускладнюється (адже передбачається певна таємничість і божественна глибина цих текстів), але з іншого - вона (ситуація) в чомусь і спрощується. Останнє пов'язане з глибоким переконанням східного богослов'я (як євангельського, так і православного) про присутність у Біблії божественного об'явлення, яке скероване до людей всіх часів та культур і висловлене так, щоб кожен міг зрозуміти головну ідею цього об'явлення. Глибока переконаність у доступності та зрозумілості біблійного тексту для кожного читача, так званий «наївний реалізм», звісно, не передбачає повну відсутність інтерпретації, у чому його звинувачує В. Вестфаль¹²⁶, гаряче критикуючи «інтуїтивне читання Біблії» за те, що воно ґрунтується на платонівській філософській традиції. Наївний реалізм, який передбачає здоровий глузд читача і наявність Вищого Автора, який бажає донести це послання через натхнений Святим Духом текст, полегшує завдання біблійного коментування. У цьому пункті є серйозна відмінність від середньовічних підходів, що часто сакралізували біблійний текст, підкреслюючи його історико-культурну відчуженість, філософську глибину і складність для сприяння пересічними парафіянами.

Цілі статті та постановка завдань. *Об'єкт* – національна біблеїстика. *Предмет* – історія та практика слов'янської традиції коментування Святого Письма. *Мета даної статті* полягає в тому, щоб показати історію розвитку і головні принципи біблійного коментування у слов'янському контексті з акцентом на тенденції формування герменевтичних систем в євангельському християнстві і православній традиції. **Головне завдання нашої статті** полягає в тому, щоб проаналізувати історію розвитку герменевтики та її використання при тлумаченні Біблії в євангельському християнстві та в православній традиції, становлення принципів біблійного коментування в слов'янському контексті, а також зробити огляд сучасного стану цієї галузі богослов'я.

Далі подаємо основний матеріал статті.

Герменевтика та біблійне коментування в контексті євангельського християнства. Читання, розуміння і коментування біблійного тексту займає провідне положення в релігійній практиці євангельського християнства. Це пов'язано з тим, що проповідь і персональне читання Святого Письма є найважливішою частиною богослужіння та повсякденного життя послідовників цієї гілки християнства.

Практично весь т.зв. «сектантський рух», який виник у слов'янських країнах ще у XVIII ст. як передвісник євангельського християнства, а пізніше (з другої половини XIX ст.) і власне євангельське християнство виникло і будувалось на припущенні, що будь-який член християнської спільноти, просвітлений Святим Духом, здатен зрозуміти, виокремити зміст і значення, а також достовірно застосувати біблійний текст¹²⁷. Такий герменевтичний індивідуалізм неминуче породжував численні групи (і в передєвангельському, і власне в євангельському русі), які на практиці не завжди тлумачили біблійний текст самостійно, а частіше, образно кажучи, читали Біблію очима свого лідера, приймаючи його бачення як єдине вірне, скоріше за все тому, що воно знаходило певний резонанс в їхній свідомості,

¹²⁵ Мандель Б. Р. Некоторые актуальные проблемы современной науки : учеб. пособие. – М. : Директ-Медиа, 2014. – С. 493.

¹²⁶ Див.: Соловій Р. Проект Мерольда Вестфала та його внесок у формування герменевтики християнської спільноти у контексті постмодерну // Філософська думка. Sententiae. Спецвипуск IV. Герменевтика традиції та сучасності у теології та філософії. – Вінниця : ВНТУ, 2013. – С. 133.

¹²⁷ Це добре показано у дисертації І. Макаренка на прикладі герменевтики І. В. Каргеля. Див.: Макаренко И. Герменевтический метод исследования теологии протестантизма в России. – СПбГУА, 2011.

підтверджений авторитетом лідера і групи. Це розуміння тексту сприймалось багатьма членами спільноти як своє, власне. Проте у деякого воно викликало відторгнення, яке з часом призводило до дискусій, внаслідок яких поступово складалось певне здорове спільне розуміння, позбавлене крайнощів. Такий процес своєрідного герменевтичного кола формував специфічну інтерпретацію біблійного тексту, яка перебувала під певним впливом західних наставників (більш освічених та досвідчених у богослов'ї), які були носіями традицій так званої радикальної Реформації.

Так, в Одеському повіті Херсонської губернії у 60-х рр. XIX ст. виник штундистський рух, одним з лідерів якого був Михайло Ратушний. У 1871 р. він разом з Іваном Рябошапкою відправився з клопотанням про свободу віровизнання до російського царя у Санкт-Петербурзі, де представив прохання, написане від імені 93 членів своєї спільноти і одне з перших сповідань віри. У цьому проханні, зокрема, підкреслюється право кожного читати й тлумачити Святе Письмо на протигау офіційній позиції Православної церкви, згідно з якою тлумачити Біблію можуть лише навчені та висвячені священнослужителі. Прохачі декларують: «І в нашому краї розповсюджується Слово Боже, читаючи яке багатьом селянам стало світліше на душі, і переконавшись в тому, що ми заблукали далеко від правдивої дороги життя, ми просимо Господа відкрити нам наші темні очі. Ми з цього приводу часто збираємось разом по хатах для читання Євангелія, молитви та співу духовних пісень, а особливо по неділях. Це було нашим улюбленим заняттям замість того, як то було раніше, коли ми вбивали час розпустою і богозабвенним життям. Але, на наш загальний подив, ми мали переконатись, що ті, які живуть благочестиво у Христі, мають бути гнані. Першими нашими гонителями за правду, тобто за читання Слова Божого, були священники. Вони заборонили нам займатись Святим Письмом і сказали, що лише їм дозволено читати й тлумачити, а народ має коритись їм. І це сягнуло таких розмірів, що вони відняли від нас Слово Боже. Один священник навіть порвав один Новий Заповіт і кинув у піч, в якій, на щастя, не було вогню».¹²⁸

Текст прохання і Правила віри, представлені у Санкт-Петербурзькій канцелярії у 1871 р., були складені колегіально, за участю Іоганна Вілера, чий вплив відчувається і в самому тексті прохання, і в тексті Правил віри. Л. Кліппенштейн у журналі «*Journal of Mennonite Studies*» ввів у науковий обіг лист з архіву Василя Пашкова, написаний Іоганном Вілером, в якому він описує події, пов'язані з цим проханням. Вілер пише, що новонавернені брати-штундисти зустрілись в його оселі, щоб він допоміг їм знайти правильні підстави для організації власної спільноти. Після молитов і роздумів над Словом Божим на цьому зібранні було складене Правило віри у 10 пунктах, яке, як він пише, було близьке до сповідання віри німецьких баптистів. «Потім брати скерували копії цього Сповідання віри до усіх своїх груп для обговорення і затвердження. Не беручи до уваги кілька винятків, усі члени погодились сформуванню баптистське товариство на підставі цієї декларації».¹²⁹

Тут наявний типовий випадок «богослов'я спільноти», сформульованого з позиції наївного герменевтичного реалізму, який допоміг оформити ранній баптистський рух на Півдні України. Аналогічно формувались у цей час й інші баптистські спільноти. Як правило, починались вони з читання і невігядливого розуміння біблійного тексту, яке приводило до особистого об'явлення читаючих. Потім відбувалась зустріч з більш досвідченим носієм аналогічного розуміння і в такий спосіб відбувалось формування первинного біблійно-богословського фундаменту певної релігійної групи.

Наступна історія біблійного коментування в спільнотах євангельських християн у цілому пов'язана з усною традицією. Проте після 1905 року релігійно-політична ситуація в Російській імперії змінилась: євангельський рух отримав відносну свободу. Почали виходити книги і періодичні видання, в яких легко віднайти вплив німецького і американського

¹²⁸ Цит. за: Жаботинский Е. Прошение Михаила Ратушного / Е. Жаботинский // Богомыслие. – Одесса, 2017. – № 19. – С. 125-145.

¹²⁹ Цит. за: Klippenstein L. Johann Wieler (1839-1889) Among Russian Evangelicals : A New Source of Mennonites and Evangelicalism in Imperial Russia // *Journal of Mennonite Studies*. – Vol. 5. – University of Winnipeg, Winnipeg, Canada, 1987. – PP. 44–60.

баптистського богослов'я (у кавказькому крилі євангельського руху) і пієтизму, руху святості і дарбізму - у Санкт-Петербурзькій групі та інших групах, залежних від неї. Один з лідерів тодішнього баптистського руху, В. Г. Павлов, писав у серії статей «Правда про баптистів» про відношення до Біблії: «Усього, чому вона вчить, можна вірити, і все, що вона наказує – слід виконувати, усе, що вона пропонує – слід вважати правильним і корисним, усього, що вона забороняє – слід уникати як неправого та шкідливого».¹³⁰ Таким буквальним та етико-прикладним характером тлумачення Біблії пронизані всі статті журналів того часу («Баптист», «Християнин», «Слово Істини» та ін.).

За радянських часів, у добу атеїстичної пропаганди письмова традиція біблійного коментування не розвивалась зі зрозумілих причин. Але в єдиному періодичному виданні об'єднаного союзу усіх євангельських рухів ВСЄХБ - в журналі «Братський вісник» часто друкувались не лише зразки біблійного коментування у вигляді статей і проповідей, а й методичні настанови для самостійного тлумачення Святого Письма. Так, в першому числі «Братского вестника» за 1947 р. розміщена стаття І. Моторіна «Як читати Біблію», де пропонується низка цілком сучасних герменевтичних принципів. Наприклад, автор підкреслює необхідність цілісного канонічного прочитання тексту: «Необхідно послідовно, з увагою, прочитати Біблію від першої сторінки до останньої, від початку книги Буття до кінця книги Об'явлення Іоанна Богослова. Це дасть можливість мати загальне розуміння про зміст усіх книг Біблії... Після доброго ознайомлення із змістом Біблії в цілому, а також після вивчення окремих її тем, рекомендується перейти до дослідження кожного розділу Біблії чи окремих її книг».¹³¹ Автор також надає великого значення церковній традиції, яка регулює механізм особистого тлумачення. Він пише: «Вивчаючи Біблію у світлі самої Біблії, слід звернутись також до духовної спадщини, яку залишили нам мужі віри і діячі на ниві Божій, оскільки там міститься багато цінного і корисного... Такі високообдаровані проповідники та письменники як Тертулліан, Оріген, Василій, Григорій, Іоанн Златоуст, Ієронім, Августин та інші – залишили по собі великий спадок вивчення та тлумачення Біблії. У наші часи відомі Сперджен, Муді, Торрей, Каргель, Проханов... Євангельська істина в усій своїй повноті не відкривалась жодному пророкові, жодному апостолові, жодному мужу віри. Кожен з них пізнавав її лише частково. Тільки Вселенська церква, тобто, зібрання святих, стовп і утвердження істини, є носієм об'явлень і пізнання волі Христа, власницею великої скарбниці, до якої кожен муж віри, кожен служитель чи служительниця Божа вносять свою лепту, у міру дару Христового».¹³² Звісно, у реальній практиці того часу лише окремі нечисленні члени євангельських церков могли скористатись цими герменевтичними порадами. Переважна більшість займалась тлумаченням Біблії «у світлі самої Біблії», як пише Моторін, без застосування загальноцерковної спадщини.

Після розпаду СРСР східноєвропейські групи євангельських християн пережили бурхливе кількісне зростання і активний розвиток своєї академічної та богословської бази. Завдяки різносторонній допомозі західних партнерів у рекордний термін була створена своєрідна система освіти і почалось богословське осмислення ідентичності євангельського християнства та його контекстуального богослов'я.

Можна сказати без жодних перебільшень, що за останні 20 років почала розвиватись герменевтика, яка раніше існувала лише в усній формі і не мала письмової фіксації. Сьогодні важко знайти євангельський богословський навчальний заклад, який не пропонував би в своїй навчальній програмі курси з герменевтики. І це за умови, що за радянських часів єдиний навчальний заклад євангельського братства (Заочні біблійні курси ВСЄХБ) такої дисципліни взагалі не мали, а деякі технічні прийоми герменевтики висвітлювались лише в рамках курсу екзегетики. За останні 20 років було перекладено чимало підручників з герменевтики, не менш ніж 3 підручники було написано національними викладачами.^{133 134 135}

¹³⁰ Павлов В. Правда о баптистах // Баптист. – 1911. - №46. – С. 363.

¹³¹ Моторин И. Как читать Библию // Братский вестник. – 1947. - №1. – С. 58.

¹³² Там само. – С. 59.

¹³³ Прокопчук А. Библейская герменевтика или ключ к пониманию Библии. – Брест, 2000. – 128 с.

¹³⁴ Ткачук В. Методы и принципы толкования Священного Писания. – Луцк: Християнське життя, 2000.– 127 с.

Серед книг з герменевтики, які використовуються в євангельських навчальних закладах, часто можна зустріти наступні¹³⁶: Г. Верклер «Герменевтика. Принципи і процес тлумачення Біблії» (видавництво «Гранд Рапідс», 1995), Г. Фі, Д. Стюарт «Як читати Біблію і бачити всю її цінність» (видавництво «Логос», 1993), А. Кей «Як вивчати Біблію. Незаперечні переваги індуктивного методу» (Санкт-Петербург, 1998), Р. Л. Пратт «Він дав нам прообрази. Герменевтика» (видавництво «Християнське біблійське братство», 2000).

Серед авторів, які не належать до євангельських церков, зустрічаються представники католицької традиції. Наприклад, Антоніні, о. Бернардо «Екзегетика книг Старого Заповіту» (Москва, видавництво «Коледж католицької теології ім. Св. Фомы Аквинського»). Але частіше можна побачити книги та статті православної орієнтації: А. Десницький «Введение в библиейну екзегетику» (Москва, видавництво ПСТГУ, 2011), Е. Верещагін «Библеистика для всех» (Москва, 2000), а також журнали «Страницы», «Символ» та ін.

Для більшості студентів загальними підручниками є книги традиційної герменевтики, яка побудована на класичному припущенні, що шляхом певних процедур можна (і треба) знайти зміст, закладений у тексті біблійним автором. Як вважає, А. Пузинін, такий підхід з'явився на початку 90-х рр. серед євангельських християн як наслідок некритичного сприяння західного фундаменталізму: «Індуктивний метод вивчення Писання, розроблений та універсалізований у північноамериканському євангельському контексті ХХ ст., було привнесено у традицію на початку пострадянського періоду. Даний метод був представлений авторитетними лідерами традиції, які набули свою освіту під керівництвом західних євангельських місіонерів, і вважався єдиним "здоровим" і "науковим" методом читання Святого Письма».¹³⁷ Усі попередні докритичні герменевтичні підходи, які практикувались у євангельському середовищі радянського і дорадянського періоду, як вказує А. Пузинін, були проголошені ненауковими і хибними. Саме з такої позиції були складені найбільш поширені підручники з герменевтики (зокрема, Г. Верклера та Г. Фі).

У той самий час окремі викладачі вказують на використання у своїх курсах таких книг, як «Герменевтична спіраль» Г. Осборна; «Герменевтика» Е. Тисельтона; «Мистецтво розуміння тексту» К. Ванхузера; «Тлумачення Нового Заповіту» за редакцією А. Маршалла, і навіть таких, як «Конфлікт інтерпретацій» П. Рікьора. Доволі часто згадуються книги з юдаїки, зокрема «Введення в біблеїстику» З. Вайсмана у 6 томах та інші видання Відкритого Університету Ізраїлю. Це говорить про те, що багато студентів отримують значно більший обрій понять, ніж у традиційному науково-критичному підході.

Коментування Біблії в православному контексті.

Традиція біблійного коментування у православному контексті сягає своїми коріннями ще Х ст., коли в Київській Русі з'являються перші слов'янські переклади біблійних книг, зроблені за кирило-мефодієвською традицією. Однак протягом багатьох століть біблійне тлумачення практикувалось переважно як переказ думок Отців церкви з приводу окремих книг чи біблійних уривків або як парафраз самого тексту більш простою мовою, який, звісно, як і будь-який переклад чи переказ, несе у собі певний герменевтичний підхід, хоч і на докритичному рівні.

Одним із перших відомих коментаторів в Україні був Кирило Транквіліон-Ставровецький (близько 1581 – 1646). Він заснував свою друкарню у Почаєві, де видав книгу «Зерцало богословія» у 1618 р., а потім видав простою мовою гомілетичний коментар (як збірку проповідей) «Євангеліє учительное» у Рахманові в 1619 р., який викликав потужну полеміку з боку православних єпископів. Також слід відзначити своєрідне біблійне тлумачення єпископа Йосипа Шумлянського, який писав народною, тобто русько-

¹³⁵ Флюгрант С. Как читать Библию не искажая ее смысла. Учебник по герменевтике. – К. : Четверта хвиля, 2009. – 291 с.

¹³⁶ За результатами вибіркового опитування викладачів герменевтики навчальних закладів-членів Євро-Азіатської Акредитаційної Асоціації.

¹³⁷ Пузынин. А. Традиция евангельских христиан : реконструкция практики библиейского толкования / А. Пузынин // Богословские размышления. – Одесса, 2012. - Вып. №13. –С. 14.

українською мовою, якою говорили неписьменні селяни. У 1680 р. виходить його книга «Зерцало для споглядання і кращого розуміння Святого Письма»¹³⁸, в якій він у формі катехізісу роз'яснює деякі біблійні тексти.

Перший огляд історії біблійного коментування у східній частині царської Росії був виконаний єпископом Михаїлом (Лузіним) під час його виступу на публічному акті Московської Духовної Академії 1 жовтня 1877 р., а пізніше виданий у формі брошури. Починаючи свій огляд, автор відзначає: «Молода ще в нас ця наука, особливо в тій галузі, яку ми збираємось тепер оглянути, порівняно зі зрілою наукою Заходу: строго кажучи, одне століття ми маємо за собою, у той час як Захід має тисячоліття позаду».¹³⁹ Автор вважає, що історію вітчизняного біблійного коментування слід починати з середини XVIII ст., а саме, з 1751 р., коли була нарешті видана Слов'янська, так звана Єлизаветинська Біблія з остаточно встановленим та виправленим текстом, який і в наші дні використовується у літургійних читаннях православної церкви. Єпископ Михаїл у своїй промові перерахував практично усі відомі йому коментарі біблійного тексту, не обминаючи навіть грекомовні коментарі і переклади деяких Отців Церкви (особливо популярні переклади Златоуста і Феофілакта), шкодуючи при цьому, що вітчизняні коментатори «не використали праці сучасних протестантських тлумачів, а брали переважно (і дехто доволі багато) праці католицьких авторів попереднього періоду, а тому метод тлумачення в них не так добре вироблений, як в їхніх сучасників на протестантському Заході, тому вони не так далеко просунули свою справу, як могли б, якщо скористалися з праць протестантів».¹⁴⁰

При цьому він досить тверезо і доволі критично оцінює якість вітчизняних коментарів: «Правда і те, що у вищезгаданих тлумачів, навіть найкращих, бракує філологічного елементу у тлумаченні, цієї основи суворого наукового тлумачення. Менше, ніж вони могли перейняти в західних сучасників. Їхнє тлумачення – це зазвичай скоріше богословські примітки, і навіть моральні розважання, якщо не простий парафраз, і завжди мають позитивний характер».¹⁴¹ При цьому він дивиться у майбутнє з великою надією, очікуючи, що з появою у найближчі часи першого російського перекладу Біблії коментування священного тексту буде розвиватись посиленними темпами. Можна сказати, що його очікування виправдались, але лише на відносно короткий час.

З появою першого перекладу Нового Заповіту у 1821 р. можна було очікувати, що почнеться написання і коментарів до нього, але з причини закриття Біблійного товариства і заборони подальшої роботи над перекладом, посилення цензури та інших релігійно-політичних обставин цього не відбулось.

Наступний період бурхливого розвитку біблеїстики припадає на другу половину XIX ст.. У ці часи видано не менше десятка монументальних коментарів на біблійні тексти. Багато з них читають і використовують ще й досі. Це - коментарі владики Михаїла на Четвероевангеліє та Діяння (які носять більш апологетично-екзегетичний характер), «Тлумачення Євангелія» Б. Гладкова, яке вийшло у 1903 р. м.ст.. У передмові до цієї праці автор писав: «Тлумачень на Євангелія написано багато, і у древності, і в наші дні, наприклад, святим Іоанном Златоустом, блаженним Феофілактом Болгарським, Михаїлом, єпископом Курським і так далі, але їхні праці – це або підстрочні коментарі на кожне Євангеліє, або ж бесіди на ті ж Євангелія, а тому, незважаючи на свої визначні переваги, вони не дають читачами ані повноти вчення Ісуса Христа, ані послідовності у викладенні подій».¹⁴²

Під редакцією відомого біблеїста та історика О. Лопухіна, починаючи з 1904 р., почала виходити «Тлумачна Біблія, або Коментар на всі книги Священного Писання Старого

¹³⁸ Шумлянський Й. Зерцало до преїзрения и латвійшаго зрозуменя віри святой... – Унів : Друкарня Успенського монастиря, 1680.– 62, [13] арк.: Форта, ілюстрація, заставки, кінцівки, ініціали, виливні прикраси.

¹³⁹ Михаил (Лузин), еп. Столетие из истории толкования Библии у нас в России : Речь на публичном акте Московской духовной академии 1 октября 1877 года. – М., 1878. – С. 7.

¹⁴⁰ Там само. – С. 21.

¹⁴¹ Там само. – С. 21.

¹⁴² Гладков Б. И. Толкование Евангелия [2-е изд.] ; [Электронный ресурс] / Б. И. Гладков. – СПб., 1907. – 722 с. – Режим доступа : http://www.krotov.info/library/04_g/la/dkov_00.htm (дата обращения : 12.01.2017).

і Нового Завіту» (12 томів, останній датований 1913 р.). Це був найбільш повний і всеохоплюючий коментар, написаний російськими авторами, популярний як у православному, так і у протестантському середовищі. З коментарів Старого Завіту не можна не відзначити книги визначного екзегета, біблеїста і перекладача професора П. Юнгера, чий праці проф. Глибоковський оцінив як «великий науково-церковний подвиг».¹⁴³

Іннуарій Івлієв у своїй доповіді на Богословській конференції «Православне богослов'я на порозі третього тисячоліття» вказує, що найвеличнішим спеціалістом у сфері тлумачення Нового Завіту у дореволюційний період був проф. Микола Никанорович Глибоковський, якого Івлієв вважає «недосяжною вершиною» у цій галузі. Особливо Івлієв підкреслює значення для сучасної герменевтики праці М. Глибоковського «Благовист св. Апостола Павла по его происхождению и сущностью. Библейско-богословское исследование», хоча одразу він з жалем відзначає: «Але жар баталій XIX століття давно вже вистиг. У кінці нашого століття мало кому прийде у голову стати на стежку війни з давно забутими авторами, з якими полемізував Глибоковський... з еміграцією Глибоковського з Росії емігрує і новозаповітна біблеїстика».¹⁴⁴

На сьогодні одним з найбільш повних за обсягом і глибиною охоплення матеріалу описів історії коментування Біблії є книга одного з найбільш впливових богословів Сербської православної церкви – митрополита Амфілохія (Радовича) «Історія тлумачення Старого Заповіту». У ній він ретельно описав історію православної герменевтики (звісно, маючи справу лише із Старим Завітом). Говорячи про слов'янське коментування Біблії, митрополит вказує: «Так, в дореволюційній Росії все більше поширення і застосування знаходить історико-критичний підхід до Біблії, за зразком вже давно розвинених подібних прагнень на Заході. Найбільш характерним прикладом подібного підходу до Старого Завіту на початку нашого століття є праця П. Юнгера "Загальне історико-критичне введення в священні старозаповітні книги" (Казань, 1902)».¹⁴⁵ Далі митрополит перераховує цілу низку фундаментальних видань (більша частина яких вказана вище) і додає: «Робота архієпископа Іринія "Тлумачення на Псалтир за текстом єврейським і грецьким" пережила декілька видань (останнє було в двох томах, Москва, 1903). Дуже популярними (і не без підстав) є тлумачення Георгія Властова».¹⁴⁶ Його підсумки звучать так: «Таким чином, якщо шкільне біблійне богослов'я часто залишалось у полоні схоластичних схем, доступних лише спеціалістам, то філософсько-релігійна думка, яка переживала розквіт саме в ці дореволюційні часи великих бродінь у Росії, зіштовхнулася у боротьбі з усіма екзистенціальними проблемами, намагаючись зсередини осмислити їх і освітити світлом Одкровення. Але, з іншого боку, вона знаходилась у постійній небезпеці, принаймні на думку деяких своїх представників, що своєю спокусливістю і людською наукою замулить здорову глибину біблійної істини».¹⁴⁷ Як приклад такої релігійно-філософської спокуси митрополит Амфілохій вказує на праці В. Розанова, якого звинувачує у прочитанні книг Біблії (особливо Старого Завіту) очима східного язичника, який «вчитує» у текст орґаїстичні культу, які перекреслюють головну ідею Біблії – Хрест Ісуса Христа.

М. Міхейкіна в історіографічному нарисі «Російська біблеїстика»¹⁴⁸ проводить перший відносно повний огляд розвитку цієї науки з середини XIX ст. до 1993 р., але

¹⁴³ Глибоковский Н. Русская богословская наука в её историческом развитии и новейшем состоянии [Электронный ресурс] – М., 2002. – 129 с. – Режим доступа : <http://www.mpda.ru/publ/text/61717.html> (дата обращения : 17.02.2017).

¹⁴⁴ Ианнуарий (Ивлиев) Библистика в Русской Православной Церкви в XX веке // Церковный вестник. – СПб., 2004. – №4. -С. 43-47.

¹⁴⁵ Амфилохий (Радович), Митр. История толкования Ветхого Завета [Пер. с серб. Н. В. Ивкиной под общ. и науч. ред. А. Г. Дунаева] ; [Электронный ресурс]. – М. : Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2008. – 264 с., указ. – Режим доступа : https://azbyka.ru/otechnik/Amfilohij_Radovich/istorija-tolkovanija-vethogo-zaveta/ (дата обращения : 12.01.2017).

¹⁴⁶ Там само.

¹⁴⁷ Там само.

¹⁴⁸ Михейкина М. Э. Российская библистика : от зарождения до возраждения. Историографический очерк. – М. : Мосты культуры, 2004. – 136 с.

зупиняється переважно на юдаїці, сходознавстві і частково на дослідженні Старого Завіту. При цьому вона описує лише тих ліберально-раціоналістичних біблеїстів, яких автор вважає єдиними правдивими вченими, зовсім не помічаючи церковних біблеїстів або оцінюючи їх дуже упереджено. Ледь не уся історія біблеїстики з її точки зору пов'язана з дискусіями щодо міфологічності або часткової правдивості виходу євреїв з Єгипту, а також інших оповідань біблійної історії. Сьогодні ці питання здаються зовсім неактуальними, хоча з точки зору біблійної критики книга є досить корисною.

Наприкінці доби атеїзму (у 70-ті рр. ХХ ст.) у православної церкви з'явилась група діячів, активно зацікавлених у тлумаченні Святого Письма. Її яскравими представниками стали о. Олександр Мень та Гліб Якунін. Мень не лише практикував численні сучасні герменевтичні прийоми та принципи у своїх книгах, але й підготував книгу «Ісагогика. Ветхий Завет», в якій запропонував герменевтичні підходи до тлумачення Біблії. Він писав: «Якщо існують розлогі галузі науки, які вивчають твори класиків (дантознавство, шекспірознавство, пушкіністика та ін.), то Книга книг заслуговує на ще більш ретельне вивчення. Воно переслідує не абстрактні наукові цілі, його завдання – допомогти розумінню того, що говорив нам Бог через Своїх посланців».¹⁴⁹ Далі о. Мень у своїй книзі розкриває деякі загальні принципи православної екзегетики і дає практичне введення у книги Старого Завіту.

Розвиток принципів біблійного коментування.

Кожен, хто читає Біблію, використовує принципи біблійного тлумачення, але не всі замислюються над цим. Можливо, що одним з перших у слов'янському контексті ці принципи описав митрополит московський Платон (Левшин, 1737–1812). Щоб правильно тлумачити Святе Письмо, Платон підготував 8 правил, що базуються на біблійному реалізмі. Він вважав: «Під час тлумачення Святого Письма потрібно: 1) відкрити буквальне значення і там, де темно, чи то від перекладу, чи то за властивістю мови, пояснювати так, щоб не залишилось місця, яке би студенти не розуміли, виключаючи окремі нечисленні місця, які тяжко зрозуміти».¹⁵⁰ При цьому не виключалось і духовне, символічне тлумачення, але його застосовувати, на думку митрополита Платона, необхідно з обережністю. Він пише, що потрібно: «...2) Тлумачити зміст духовний і таємничий, особливо у Старому Завіті, в тих місцях, де він явно присутній ("прямо сокрывається"). При цьому слід оберегатись, щоб не робити це силоміць – тобто, не шукати таємничий зміст там, де його немає, хіба що з великим натягуванням, що в деяких тлумачів є помітним».¹⁵¹ Далі автор пропонує активно використовувати «місця паралельні... позаяк дуже часто, що в одному місці сказано темно чи коротко, а в іншому – те саме, але вже ясно і просторо». А також «не забувати при тлумаченні, щоб виводити і моральне повчання, яке прямо від того виходить».¹⁵² Тобто митрополит пропонує докритичні методи коментування, засновані на буквальному та типологічному підході з цілісним прочитанням Біблії і морально-етичним застосуванням тексту. Ці прийоми коментування дуже подібні дотих, які використовувались у герменевтиці євангельських християн ще за часів СРСР. А. Пузинін описує характерні риси коментування тих часів так: «Дані докритичні способи тлумачення характеризуються христоцентризмом, інтратекстуальністю, буквальною та типологічним тлумаченням, інтерпретаційним плюралізмом та головуючою роллю Апостольського символу віри».¹⁵³

Наступним важливим кроком у розробці підходів до тлумачення біблійного тексту слід вважати книгу архієпископа Ігнатія (Семенова, 1791–1850) «Примітки до читання і тлумачення Священного Писання», яку він опублікував за два роки до смерті, у 1848 р. Починаючи виклад герменевтичних принципів, Ігнатій особливо підкреслює, що

¹⁴⁹ Мень А. Исагогика. Ветхий завет. – М. : Фонд А. Меня, 2003. – 2-е изд. – С. 42.

¹⁵⁰ Смирнов С. К. История Московской Славяно-греко-латинской академии [Электронный ресурс]. – М., 1855. – 436 с. – Режим доступа : <http://books.e-heritage.ru/book/10077098> (дата обращения : 12.01.2017).

¹⁵¹ Там само.

¹⁵² Там само.

¹⁵³ Пузынин. А. Традиция евангельских христиан : реконструкция практики библейского толкования // Богословские размышления. – Одесса, 2012. – Вып.13. - С. 29.

«Православна наша Церква не забороняє читати Святе Письмо і приватним чи домашнім способом, вона бажає, щоб читали його всі, але водночас вона не дозволяє жодного самодумства ("своемыслия" – прим. С.С.В.) у розумінні Писання».¹⁵⁴ Автор зазначеного видання, починаючи фактично із заборони на самостійне тлумачення біблійного тексту, далі досить професійно викладає принципи науково-критичного підходу. Відтак він вказує на необхідність вивчення історичного та граматичного контексту і виявлення змісту, яке автор відрізняє від думки, вважаючи, що «зміст може бути не інакше, як в обсязі чи у зв'язці декількох слів - у тексті, а не в одному реченні... У кожному слові поодиноці міститься лише окрема думка (idea, perceptio), а не зміст, не комбінація думок ("сомыслие" – прим. С.С.В.) (conceptus, complexus idearum)».¹⁵⁵ Тобто головним герменевтичним підходом єпископ вважав контекст. Більше того, він підкреслював підхід, що сьогодні називається літературно-богословським прочитанням тексту, вказуючи на важливість теологічного осмислення: «Перше, яким мусить бути розуміння Писання, має бути те, щоб розуміння це було згідно з духом Віри, або так званою інакше, аналогією Віри, тобто, взаємним співвідношенням між собою усіх істин Писання».¹⁵⁶

Найбільш сучасним етапом у розвитку принципів біблійного коментування, на нашу думку, стали розроблені професором Київської Духовної академії О. Олесницьким «Правила відносно складання приміток до російського перекладу Біблії». Ці правила з'явилися як відповідь на вимоги Священного Синоду від 20 листопада 1876 р. підготувати Велику Тлумачну Біблію, на підставі Синодального перекладу, який був виданий того ж року. Самі правила були схвалені Київською та Петербурзькою духовними академіями на початку 1877 р. і надруковані в №11 і №12 «Христианских чтений» за 1877 р. Ці правила були ретельно проаналізовані С. Головащенко у статті «Передісторія російської Тлумачної Біблії у Київській Духовній академії».¹⁵⁷ Він відзначає, що перша частина Правил (загальні правила) присвячена переважно поясненню того, що тлумачення має бути популярним, тобто орієнтованим на масового читача, що відповідало і призначенню самої Синодальної Біблії. Як пише сам Олесницький, коментарі «мають бути висловлені у максимально короткій формі... За тоном і характером вони мають відповідати тексту, сприяючи його правильному і ясному розумінню».¹⁵⁸ Але, як слушно зазначає С. Головащенко, «особливу увагу викликають 20 пунктів т. зв. "спеціальних" правил, які формально розвивали 5 пункт "загальних". У цих "спеціальних" пунктах формулюються критерії, згідно яких мали визначатись біблійні слова та вирази, які вимагали пояснення у майбутніх підстрочних коментарях».¹⁵⁹ Це, безумовно, відображало тяжіння православної герменевтики того часу до історико-критичного підходу, до поглибленої роботи з культурним та лінгвістичним контекстом. Тобто, по суті, це було наслідування західної протестантської біблеїстики ХІХ ст., зорієнтованої пошуком оригіналу і значення тексту для первісного адресата.

Формально ці правила не були реалізовані, оскільки видання Тлумачної Біблії під керівництвом Священного Синоду так і не відбулося, але де-факто вони стали підставою для проекту А. Лопухіна, невтомного ентузіаста біблійного тлумачення, який наприкінці життя почав грандіозну працю – видання Тлумачної Біблії на основі російського синодального

¹⁵⁴ Игнатий (Семенов), еп. Примечания к чтению и толкованию Священного Писания. – СПб, 1848. – С. 1.

¹⁵⁵ Там само. – С. 31.

¹⁵⁶ Там само. – С. 60.

¹⁵⁷ Головащенко С. И. Предыстория русской Толковой Библии в Киевской Духовной Академии («Правила для руководства при составлении объяснительных примечаний к русскому тексту Библии» А. А. Олесницкого) [Электронный ресурс] // Труды Київської Духовної Академії. – 2010. - № 12. – С. 79–91. – Режим доступа : <http://ekmair.ukma.edu.ua/handle/123456789/1096> (дата обращения : 12.01.2017).

¹⁵⁸ Олесницкий А. А. Правила относительно составления примечаний к русскому тексту Библии [Электронный ресурс] // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. – 1878. - №1 – С. 169–176. – Режим доступа : http://biblys.narod.ru/olderfiles/1/Olesnickii_Pravila_otnositelno_sos-16335.pdf (дата обращения : 12.01.2017).

¹⁵⁹ Головащенко С. И. Предыстория русской Толковой Библии в Киевской Духовной Академии («Правила для руководства при составлении объяснительных примечаний к русскому тексту Библии» А. А. Олесницкого) [Электронный ресурс] // Труды Київської Духовної Академії. – 2010. - № 12. – С. 79–91. – Режим доступа : <http://ekmair.ukma.edu.ua/handle/123456789/1096> (дата обращения : 12.01.2017).

тексту. Цей коментар виходив у вигляді безкоштовного додатку до журналу «Мандрівник» з 1901 по 1913 рр. м.ст. Незадовго до публікації першого тому цієї Біблії, у жовтневому номері журналу «Мандрівник» була розміщена анотація, яка розповідала про майбутнє видання. У ній, зокрема, говорилося: «Досі в нас, за винятком тлумачень на окремі книги Св. Письма, не було цілісного тлумачення всієї Біблії. У виданні беруть участь професори духовних академій та інші цілком компетентні особи з вищою богословською освітою».¹⁶⁰ Сам А. Лопухін встиг підготувати коментар лише на перший том, присвячений П'ятикнижжю. Найбільше книг коментував професор Київської Духовної академії магістр богослов'я, священник Олександр Олександрович Глаголев – 20 книг (у т.ч. такі великі книги, як Псалтир, 3-4 книги Царів, 2 Параліпоменон, Діяння Апостолів). Також коментарі на численні книги написав викладач Московської духовної семінарії Микола Петрович Розанов – 19 книг (у т.ч. такі, як Єремії, Євангелія від Марка, Луки, Іоанна і майже усі послання Павла). Інші автори (а це ще 15 імен¹⁶¹) писали коментарі на 1-3 книги. На жаль, Перша Світова війна, революція, Громадянська війна, встановлення радянської влади зупинили розвиток біблійного коментування.

Біблійне тлумачення у пострадянський період

З 1990-х рр. розпочинається не лише загальне захоплення герменевтикою як наукою. Цей період характеризується також появою великої кількості книг, присвячених коментуванню біблійного тексту, які презентують практичну герменевтику. Важко повірити, що за останні 20 років у слов'янському світі з'явилося близько 80 найменувань біблійних коментарів, не рахуючи перевидань творів Отців церкви і коментарів на окремі книги Біблії. Приведемо список деяких з них, на які сьогодні є найбільший попит (за оцінкою деяких видавців).

Класичні автори: Ж. Гійон «Соборне послання Святого апостола Якова», «Соборне Послання Святого апостола Павла до филип'ян, колоссян, 1 і 2 фессалонікійців», «Соборне Послання Святого апостола Павла до галатів і ефесян», «Соборне Послання Святого апостола Павла на 1 і 2 послання до коринтян», «Пояснення і роздуми на книгу Діяння св. Апостолів і послання до римлян», «Пояснення і роздуми на книгу Одкровення Іоанна Богослова», «Пісня над Піснями. Пояснення і роздуми» (Серія «Пояснення і роздуми» видавництва «Християнського біблейського братства св. апостола Павла»); Ж. Кальвін «Тлумачення на Євангеліє Іоанна», «Тлумачення на Друге Послання апостола Павла до римлян и галатів», «Тлумачення на Друге Послання апостола Павла до коринтян», «Тлумачення на Друге Послання апостола Павла до ефесян і филип'ян» (видавництво «Євангеліє і Реформація»); М. Лютер «Лекції по посланню до галатів», «Лекції по посланню до римлян» (видавництво «Фонд Лютеранська спадщина»); Є. Уайт «Коментар на біблейські вірші Старого і Нового Завітів».

Сучасні переклади західних коментарів: Д. Карсон «Новий Біблейський Коментар (видавництво «Мірт»); У. Барклі «Коментар на Новий заповіт» (видавництво «BWA»), «Коментар на Старий Заповіт» (видавництво «Богомисліє», Одеса); В. Мэтьюз, Дж. Уолтон, М. Чавалес «Біблейський культурно-історичний коментар» (видавництво «Мірт»); Т. Оден (головний редактор) «Біблейські коментарі Отців Церкви та інших авторів I-VIII століть» (16 томів, 2001-2011, видавництво «Твердь. Герменевтика»); серія коментарів «Біблія говорить сьогодні» (видавництво «Мірт»): Д. Інґліш «Євангеліє від Марка», Б. Мілн «Євангеліє від Іоанна», Д. Стотт «Послання до римлян», «Перше Послання до Тимофія і Послання Титу»,

¹⁶⁰ Предисловие [Электронный ресурс] // Толковая Библия или Комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета [под ред. А. П. Лопухина]. – Т. 7. – 4 изд. – М. : Даръ, 2009. – Режим доступа : <http://www.bible.in.ua/under/Lop/> (дата обращения : 12.01.2017).

¹⁶¹ Це такі богослови, як Н. Аболенський, Ф. Єлеонський, єп. Іосиф, В. Мишцин, Н. Орлов, В. Протопопов, А. Покровський, А. Петровський, В. Рибинський, Д. Рождественський, М. Скабалланович, П. Тичинин, І. Троїцький, М. Фівейський, К. Фамінський та ін. Див.: Предисловие [Электронный ресурс] // Толковая Библия или Комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета [под ред. А. П. Лопухина]. – Т. 7. – 4 изд. – М. : Даръ, 2009. – Режим доступа : <http://www.bible.in.ua/under/Lop/> (дата обращения : 12.01.2017).

М. Уїлкок «Євангеліє від Луки»; серія популярних коментарів на Новий Заповіт Н. Райта (видавництво «ББІ»): «Павло. Послання до римлян», «Павло. Послання до галатів і фессалонікійців», «Послання до євреїв», «Ранні християнські листи. Яков, Петро, Іоанн і Іуда», «Одкровення Іоанна», «Матвій», «Діяння» та ін. (10 найменувань).

Інші коментарі у виданні Біблійно-богословського інституту св. апостола Андрія: М. Герхард «Послання Якова: Історико-богословський коментар до Нового Заповіту»; У. Луц «Нагорна проповідь (Мф 5-7). Богословсько-екзегетичний коментар»; Д. Мак-Артур – серія «Тлумачення книг Нового Заповіту» (видавництво «Слов'янська євангельська спільнота», 10 книг); «Послання до галатів», «Послання до колоссян і Филімона», «Послання до ефесян і філіп'ян» та ін.

Інші коментарі: Б. Атлі «Коментар на всю Біблію»; Ф. Грейм «Коментарі до книг Старого Заповіту» (видавництво «ВСБ», 1993); П. Кріфт «Три тлумачення життя. Коментар на Йова, Пісню над Піснями, Екклесіяст»; У. МакДональд «Біблейські коментарі для християн»; К. Роджерс Молодший, К. Роджерс III «Новий лінгвістичний і екзегетичний ключ до грецького тексту Нового Заповіту» (видавництво «Біблія для всіх», 2000); Дж. Сміт «Історичні книги Старого Заповіту: актуальний коментар для сучасного читача (видавництво «Агапе»); Р. Уільямсон «1-3 послання Іоанна»; У. Уїрсбі «Коментар на Старий Заповіт»: Том 1. «Буття – 2 Параліпоменон», Том 2. «Ездра – Малахії» (видавництво «Біблія для всіх»); Д. Фаркашфалві «Послання до римлян. Коментар до грецького тексту» (видавництво «Крутицьке Патріарше подвір'я»); Е. Хіберт «Послання Іоанна. Експозиційний коментар (видавництво «Біблія для всіх»).

Юдейські коментування Старого Заповіту: С. Бабкіна, Л. Черніна, за редакцією Т. Нотаріус «Класичні біблійські коментарі: Книга Буття. Збірник перекладів з древньоєврейського, арамейського і середньовічного івриту» (Москва, видавництво «Олімп», 2010); З. Вайсман «Введення в біблеїстику» (Частини 1-12, видавництво «ОУІ», Тель-Авів, 2001-2007); П. Полонський «Біблійська динаміка. Сучасний єврейський коментар до П'ятикнижжя» (видавництво «Дух і Літера», 2014).

Сучасне слов'янське євангельське коментування: О. Жибрик «Йов. Назустріч з істинним Богом або Назад до втраченої людяності», (видавництво «Книгоноша», Мінськ, 2007); О. Прокопенко «Буття: коментар» (видавництво «Біблія для всіх»), «Під покровом крил. Коментар на книгу Рут»; Т. Расулов «Поклоніння в пільмі (коментар на книгу Йова)»; Н. Тарасенко «Євангеліє Марка» (видавництво «СПБХУ»); С. Флюгрант «Коментарі до пасторських послань» (видавництво «УССБ»); П. Шатров «Коментар до книги Діянь Святих Апостолів», «Коментар до Євангелія Марка», «Коментар до Євангелія Матвія», «Коментар до Євангелія Луки», «Коментар до Євангелія Іоанна».

Сучасне православне коментування: С. Аверенцев «Переклади і коментарі: Євангелія, Книга Йова, Псалми» (видавництво «Дух і Літера»); Іаннуарій (Івлієв) «Євангеліє від Марка. Богословсько-екзегетичний коментар» (видавництво «ББІ»), «І побачив я нове небо і нову землю. Коментар до Апокаліпсиса»; І. Левінська «Діяння Апостолів: Історико-філологічний коментар» (гл.1-8, видавництво «ББІ»); А. Соколов «Пророк і блудниця. Коментар до 1 – 3 глав Книги пророка Осії» (видавництво «ББІ»); Д. Щедровицький «Введення в Старий Заповіт. П'ятикнижжя Мойсеєве», «Книга Ісуса Навина»; «Бесіди про Книгу Йова», «Пророцтва Книги Даниїла», цикл: «Повчання Ісуса: приховане в явному» та ін. (не менше 5 книг).

Незважаючи на ціле розмаїття біблійних коментарів, виданих за останні роки, наведений список перш за все вражає відсутністю контекстуальних коментарів, написаних українськими авторами. Це говорить про загальний слабкий розвиток слов'янської біблеїстики і, зокрема, недостатній кадровий ресурс. Крім того, переважна кількість перекладених коментарів орієнтована на модерністський герменевтичний підхід, заснований на історико-критичному методі. Зазначений метод давно зазнає критики з боку представників сучасних напрямів у герменевтиці. Складається явне протиріччя між новими герменевтичними перспективами та практикою біблійного коментування, що базується на підходах німецької ліберальної школи XIX ст.

Характерним прикладом є книга Арсенія Соколова «Пророк та блудниця», видана Біблійно-богословським інститутом св. апостола Андрія в серії «Сучасна біблеїстика». Це є коментар на перші три глави книги пророка Осії. Автор дає блискучу археологічну та текстологічну панораму, демонструє тонке знання івриту та інших східних мов та діалектів, використовує найсучасніші досягнення сходознавства. Але при цьому виклад залишається в полоні технічної біблійної інтерпретації, і основні дискусії зосереджені на історичності, доцільності, достовірності чи необхідності подій, описаних у цих трьох главах. Чи доцільно буде зайвий раз нагадувати, що такий підхід є надто обмеженим¹⁶²? Тлумачення у книзі ведеться загалом з позиції юдаїки та Старого Завіту. Христоцентричність з'являється тут виключно завдяки добре і достатньо підібраним текстам Отців церкви, а не власне роботі коментатора. Комунікація з читачем (діалогічність), багатозначність змістів та інтерпретаційна багатогранність, пошук авторського дискурсу і т.п. – все це герменевтичне поле цілком не використовується у названій книзі, яка сприймається як цікавий історико-літературний аналіз древнього єврейського документу.

Дещо інший підхід демонструє поет, богослов та перекладач Дмитро Щедровицький. Він написав цілу низку коментарів на різні книги Біблії, в яких демонструє прекрасні знання давньої східної літератури і поезії, оригінальні богословські прозріння. Але й він залишається у рамках старої історико-критичної школи герменевтики, додаючи лише богословське осмислення біблійного тексту. Як приклад наведемо його «Бесіди про книгу Йова».¹⁶³ У цій праці автор прекрасно показує зв'язок тексту книги з іншими давньосхідними документами, представляє глибокий аналіз обставин та умов життя за часів Йова, часто застосовує глибокий екзегетичний аналіз, проявляючи знання древніх біблійних мов. Проте у богословському відношенні він приходять до висновку досить традиційному для звичайного розуміння книги Йова, хоча і сформульованому зовсім з іншого ракурсу. У підсумку, на питання: «Чому страждає праведник?» Дм. Щедровицький відповідає: «За свій гріх».

Однак далі автор дає зовсім нетрадиційне пояснення гріха Йова, представляючи його повністю в оригенівському дусі. Дм. Щедровицький пише: «Йов зрозумів, що він має від чого відрікатись ("я відрікаюся"), і є в чому каятись ("я каюся у попелі й поросі")»¹⁶⁴ і далі пояснює, що у нинішньому житті Йов був цілком непорочний перед Богом, адже ж сам Бог засвідчив це перед усім духовним світом. Але, продовжує автор, «поза сумнівом те, що Йов вже був народжений перед тим, як отримав буття у своєму теперішньому житті, і що в тому, давньому своєму існуванні він "доходив до меж темряви", тобто, скоював тяжкі гріхи, за які його спіткала справедлива кара».¹⁶⁵

Іншими словами, тут наявна спроба прочитати біблійний текст з точки зору богословської герменевтики, яка визначена не самим текстом, а його «передчитанням». Коментатор починає працювати над текстом, вже маючи певні богословські позиції, і буде своє тлумачення згідно з ними. З точки зору Гадамера, цей підхід можна вважати цілком нормальним герменевтичним процесом.¹⁶⁶ Але Гадамер демонструє як охайно, обережно і критично слід ставитись до власного упередження або попереднього судження, яке він виправдовує як один з герменевтичних інструментів, котрий має бути поміж інших богословських балансирів. Однак, у праці Дм. Щедровицького богословське уявлення про передіснування душі приймається безапеляційно та некритично, а вирішення проблеми страждання переноситься у незбагнений світ духів. До того ж, для автора це тільки єдине пояснення, а не одне з можливих, що ще більше звужує герменевтичний обрій.

¹⁶² Детальніше про критику модерністської герменевтики в книзі А. Адама. Див.: Adam A. K. M. Faithful Interpretation : Reading the Bible in a Postmodern Word. – Minneapolis : Fortress, 2006. – 204 p.

¹⁶³ Щедровицький Д. В. Беседи о Книге Иова. Почему страдает праведник? – М.:Теревинф, 2012.– 235 с.

¹⁶⁴ Там само. – С. 191.

¹⁶⁵ Там само. – С. 191.

¹⁶⁶ Гадамер Х. Г. Истина и метод : Основы философской герменевтики [Пер. с нем. ; Общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова]. – М. : Прогресс, 1988. – С. 166.

Цілком інший тип коментування пропонують представники так званої *самарської школи*, які за останні кілька років опублікували коментарі на деякі книги Старого Завіту. Ці коментарі виконують більше морально-повчальну функцію. Так, коментар на книгу Рут – «Під покровом крил» Олексія Прокопенко та аналогічний коментар на книгу Йова «Поклоніння у пільмі...» Тимура Расулова. Обидві книги написані досить легко, навіть художньо. Вони пропонують благочестиві духовні повчання, мають у собі деякі елементи аналізу початкового контексту, але насправді це є гомілетичні коментарі, які використовують текст чи його окремі ідеї як підставу для морально-етичних або духовно-повчальних настанов. Кожна з книг має яскраво виражену тему. Автори чітко витримують її. Так, Тимур Расулов на різних прикладах та біблійних образах демонструє, що в періоди страждань слід смиренно і покійно славити Бога, а не задавати непотрібні питання: «Чому мене спіткали ці випробування?». Аналізуючи книгу Йова, автор навіть не ставить питання: Чому страждає праведник? Він вважає, що ця книга просто вчить нас поклонятися Богові за будь-яких, навіть найскладніших умов. Кульмінацією, з точки зору автора, є заява Йова: «Бог дав, Бог і взяв; Нехай буде ім'я Господнє благословенне!» (Йов 1:21).

Це досить гідна і смиренна думка, яка славить Бога-Владику, і, мабуть, дає полегшення під час страждань, не пояснюючи їхню причину. «Книга Йова – про те, що нічого не може відмінити поклоніння. З точки зору Творця, поклоніння Йому – це щось абсолютно безумовне. Оскільки це є наше основне призначення, то ніщо не може принести нам (а точніше, цій частині нас, яка є новим творінням у Христі) більшої радості та задоволення».¹⁶⁷ Таке розуміння книги є досить добрим з морально-повчальної точки зору, адже воно зупиняється лише на 1 главі книги Йова і не йде далі. Расулов не торкається в своєму аналізі питання зустрічі Бога з Йовом, фінальної промови Бога та Його оцінки друзів Йова. Цікаво, що точка зору автора співзвучна з образом друзів Йова, які вважали, що слід все смиренно приймати від Бога, оскільки людина грішна, а Бог досконалий. Проте біблійний текст зауважує, що образ мислення друзів Йова був засуджений Богом за «правильне», «офіційне» богослов'я.

На відміну від коментарів Дм. Щедровицького, ця книга містить багато життєвих прикладів, ілюстрацій і сучасних образів, які резонують із світосприйняттям читачів. Вона читається легко, оскільки написана не як академічний коментар, а як американський бестселер на зразок творів Макса Лукадо, для якого біблійний сюжет – лише трамплін для презентації своїх, загалом дуже біблійних та правильних ідей. Але при цьому мова тут не йде про жодну герменевтичну спрямованість. Текст – це низка образів та афоризмів, а не метанаратив (і тим більше не наратив). І вже зовсім не співбесідник, який ставить питання читачеві і відповідає на питання читача. Аналогічно побудована і книга О. Прокопенка.

Зовсім інакше підійшов до книги Йова інший сучасний автор - білорус Олександр Жибрик, який назвав свою книгу «Йов: назустріч істинному Богу або назад до втраченої людяності». У своїй праці автор пояснює книгу Йова як виклик, який Бог кинув праведникові, щоб той піднявся на вищий рівень духовного зростання, переміг свою самозакохану релігійність і через страждання та втрати здобув власну дійсну екзистенційну сутність. Страждання необхідні людині як прорив з сірої обивательської повсякденності до істинного богопізнання і осягнення себе. «Історія Йова, – пише О. Жибрик, – допомагає нам розкрити свою сутність. Його фізичні страждання – це та духовна пустеля самотності і нерозуміння, якою проходить кожен з нас на шляху до живих та істинних стосунків з Богом».¹⁶⁸ Звісно, книга О. Жибрика не дає герменевтичної повноти, як і вищезгадані твори Т. Расулова та О. Прокопенка. Але вони і не претендують на це. Жибрик демонструє екзистенційну герменевтику, яка зорієнтована не на виявлення первісного змісту, а на взаємодію з текстом, приймаючи його виклики. При цьому автор залишається в рамках «правил віри» і не суперечить літературному контекстові.

¹⁶⁷ Расулов Т. Поклонение во тьме. Размышление над книгой Иова . – Пенза, 2012. – С. 172.

¹⁶⁸ Жибрик А.Иов :на встречу с истинным Богом или назад к утраченной человечности–Минск, 2007. – С. 14.

Висновки. Біблійне коментування у слов'янському контексті пройшло дуже непростий шлях. Незважаючи на досягнення філософської герменевтики, велику кількість сучасних видань і творчий потенціал дослідників, вона все ще знаходиться на ранніх стадіях свого розвитку.

Інтерес до біблійного коментування у XIX ст. у православній традиції призвів не лише до розробки герменевтичних систем та принципів тлумачення, які у свій час були орієнтовані на історико-критичний метод, але й до появи низки цікавих та глибоких тлумачень (Глубоковський, Лопухін та ін.). В євангельському християнстві у цей час переважав докритичний метод наївного герменевтичного реалізму. На жаль, традиція біблійного коментування була перервана за радянських часів, і лише через 50 років знову почала проявлятися у працях О. Меня і статтях журналу «Братский вестник».

З початку 1990-х рр. спостерігається високий інтерес до практики роз'яснення біблійних книг. Численні видавництва України і Росії започаткували програми публікацій біблійних коментарів. За останні 20 років у світ вийшло близько 80 найменувань біблійних коментарів, у тому числі велика кількість коментарів на всі книги Біблії. При цьому, профіль коментування став досить різноманітним. Тут й історичні коментарі, і екзегетичні, і філологічні, і гомілетичні, і навіть логіко-екзистенціальні коментарі.¹⁶⁹ Це говорить про великий попит на подібну літературу. Однак більшість з цих книг написані в «англосаксонському» контексті, тобто, написані західними авторами та відштовхуються від західної, американо-британо-німецької традиції. Інші коментарі складають не більше 5%. До того ж, більшість з них демонструють історико-критичний метод аналізу тексту і не використовують сучасні герменевтичні здобутки.

Відтак, незважаючи на явну потребу і респектабельний історичний досвід, а також певні спроби створення повноцінного комплексу біблійних коментарів, християнство слов'янських країн все ще відчуває потребу у серйозному комплексному проєкті коментування біблійного тексту. Яким мав би бути такий коментар? Одна з перших спроб відповісти на це питання – це створення «Слов'янського біблійного коментаря», про який піде мова у видрукуваній в наступному числі «Українського релігієзнавства» нашій статті «Сучасні принципи та герменевтичні підходи до біблійного коментування (досвід Слов'янського біблійного коментаря)».

3.2 Ангеліна АНГЕЛОВА. РЕЛІГІЙНА ГЕРОНТОЛОГІЯ: НАПРЯМКИ ТА ПЕРСПЕКТИВИ В РЕАЛІЯХ СТАРІЮЧОГО СУСПІЛЬСТВА

Анотації. Публікація присвячена історії виникнення й розвитку геронтології, а також з'ясуванню предметної сфери новітнього інтердисциплінарного розділу релігієзнавства. Визначено та класифіковано основну проблематику релігійної геронтології, окреслені її перспективні напрямки як теоретичного, так і прикладного характеру. Наголошено на важливості активної популяризації доробку західних геронтологів з вивчення питань духовності, релігійності та старіння. Задекларовано необхідність проведення подібних досліджень на вітчизняному науковому ґрунті, оскільки це має позитивно вплинути на непросту геронтологічну ситуацію, яка склалася в Україні.

Ключові слова: релігійна геронтологія, старість, старіння.

The publication of Angelova A. «Religious Gerontology: trends and prospects in the realities of an aging society» is devoted to the history of the emergence, development and also to the elucidation of the subject matter of the latest interdisciplinary section of religious studies. The main problems of religious gerontology are defined and classified, its perspective theoretical and applied directions are designated. The importance of actively popularizing the findings of western gerontologists on the issues of spirituality,

¹⁶⁹ Раков В. М. Послания апостола Павла : экзистенциально-логический и культурно-исторический комментарий [Электронный ресурс] // Межвузовский сборник научных статей «Античность Европы». – Пермский ун-т, 1992. – С. 86-102. – Режим доступа : <http://ancientrome.ru/publik/article.htm?a=1333857024> (дата обращения : 12.01.2017).

religiosity and aging was underscored. The need for such studies on domestic soil is declared, as it can positively influence the difficult gerontological situation that has established in Ukraine.

Keywords: religious gerontology, old age, ageing.

Актуальність проблеми. Сучасність ставить перед світовою спільнотою цілу низку гуманітарних проблем, серед яких не останнє місце посідає завдання значного переосмислення феномену *старості*. На другій Всесвітній асамблеї ООН з питань старіння, яка була проведена у 2002 р. в Іспанії, демографічні зміни обговорювалось як всесвітній феномен. у «Мадридському міжнародному плані дій», сформованому на цьому заході, зазначено, що збільшення долі осіб похилого віку в структурі населення не має історичних аналогів та впливає на всі сфери повсякденного життя ¹⁷⁰] Прийнята у 2012 р. на міністерській конференції Європейської економічної комісії ООН з питань старіння (Відень, Австрія) *Політична декларація* наголосила на важливості активізації діяльності громадянських організацій, які стежать за імплементацією заходів щодо прав, потреб та очікувань старіючих членів соціуму ¹⁷¹. Стратегія, зазначена у цих програмних міжнародних документах, є надзвичайно актуальною і для українського суспільства.

Європейський курс української держави спонукає зближувати соціальну політику з тими моделями протидії негативним наслідкам демографічного старіння, які були випробувані та довели свою дієздатність у західних країнах зі стабільною економікою. На слушну думку М. Кухти, «євроінтеграція передбачає підвищення рівня життя, в першу чергу рівня життя старших людей. У цьому є і свої позитивні сторони – це додатковий шанс перейняти передовий досвід розвинених країн...» [¹⁷². - С. 71]. На сучасному етапі реформування системи соціального захисту в Україні гостро постає необхідність розбудови оптимальної стратегії підтримки літніх людей, яка має базуватися на продуманому розподілі завдань між державою, громадою та корпоративними структурами. З цієї точки зору чималу актуальність має осмислення потенціалу геронтологічної діяльності церков та релігійних організацій, оскільки зарубіжний досвід свідчить про ефективність роботи представників духовенства та віруючих волонтерів зі старіючими людьми.

Теорія та практика роботи з літніми людьми, великий досвід, накопичений зарубіжними психологами, соціологами, богословами, суспільними діячами у цій сфері, сприяли виокремленню *релігійної геронтології* – нової галузі гуманітарної науки, створеної на основі міждисциплінарного підходу. Наразі релігійна геронтологія охоплює фундаментальні та прикладні дослідження з широкого поля важливих для осіб похилого віку проблем пастирської допомоги, релігійної діяльності, фінансового забезпечення та побутового опікування, підтримки здоров'я, психічного та психіатричного лікування тощо. Цей передовий напрямок є надзвичайно актуальним і для вітчизняної науки, яка відчуває потужний попит на осмислення та оптимальне вирішення соціальних, політичних, економічних, духовних проблем старіючого українського суспільства.

Наукова новизна. Представлена публікація вперше висвітлює історію та напрямки розвитку релігійної геронтології – міждисциплінарної галузі релігієзнавства, яка виникла у західному гуманітарному просторі; у статті також визначено актуальну для української гуманістики тематику досліджень та перспективи наукових розвідок з питань духовності та релігійності старіючих членів суспільства. Методологія дослідження базується на використанні феноменологічного підходу, порівняльно-історичного та структурного методів.

Стан розробленості теми в науці. Перший аналіз витоків та шляхів розвитку новітньої дисципліни було зроблено Дж. Левінім, який дослідив різноманіття релігійних досліджень у

¹⁷⁰ Мадридский международный план действий по проблемам старения 2002 года. – Режим доступа:

http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/pdf/ageing_prog.pdf

¹⁷¹ Віденська Міністерська Декларація / Міністерська конференція Європейської економічної комісії ООН з питань старіння // 19-20 вересня 2012. Відень. Австрія. – Режим доступу: https://www.unecsc.org/fileadmin/DAM/pau/age/Ministerial_Conference_Vienna/Other-documents/Vienna_Ministerial_Declaration_Ukrainian.pdf

¹⁷² Кухта М. П. Проблема старіння в контексті євроінтеграції // «Молодий вчений». – 2016. - №4. – С. 69-72.

геронтології в період з 1980 по 1994 рр.¹⁷³. Певний досвід систематизації публікацій з даної тематики містять деякі огляди у періодичних виданнях, зокрема стаття зі специфіки релігійності пенсіонерів Д. Стурц та К. Зографос¹⁷⁴. Наявні також детальні огляди з вузькопрофільної геронтологічної проблематики, що зосереджуються на особливостях психофізичного стану старих віруючих. Якісне висвітлення літератури з питання впливу релігійності на ментальне здоров'я літніх пацієнтів містить робота Г. Коєніга¹⁷⁵. У. Міллер та К. Торнсен, зробивши аналіз великої кількості попередніх публікацій, простежили історію становлення проблемного поля досліджень з релігійності, духовності та здоров'я у людей різних вікових груп, в тому числі й старих осіб¹⁷⁶.

Постановка завдання. Отже, хоча релігійна геронтологія існує вже понад півстоліття. Її розвиток не носить планомірного характеру, а також бракує аналітичного осмислення наявної тематики та стратегічного планування подальших досліджень як на теоретичному, так і на прикладному рівнях. Таким чином, об'єктом даної наукової розвідки є релігійна геронтологія як новий інтердисциплінарний розділ релігієзнавства, предметом дослідження є напрямки та перспективи розвитку цієї надзвичайно актуальної галузі. Метою роботи є систематизація наявних на сьогоднішній день напрямків релігійної геронтології та окреслення перспектив її подальшого розвитку у вітчизняному та західному науковому просторі.

Виклад основного матеріалу. Релігієзнавчі дослідження проблем старості та старіння розпочалися в західній соціології на початку 50-х років м.ст. У цей період Д. Моберг, один із перших видатних науковців, що розглядали релігійність у старечому віці, провів серію досліджень впливу релігійної активності на загальний добробут людей похилого віку. Він виявив, що особистісна адаптація до старості в середовищі людей, які брали участь у релігійних заходах, є значно вищою, ніж у решти пасивних до духовного життя респондентів¹⁷⁷. Слідом за Д. Мобергом геронтологи зацікавилися феноменом позитивного впливу релігійного світогляду на психофізичний стан літніх осіб. Це стало поштовхом до подальших досліджень у даному напрямку із залученням фахівців зі сфер медицини, соціології та філософії релігії. Почалися широкі пошуки взаємозв'язку релігійності та здоров'я, а також виявлення специфіки захворюваності й тривалості життя серед представників різних релігійних конфесій. Ряд фактичних досліджень, проведених у 1980-ті, було присвячено виявленню впливу релігійної поведінки на стан здоров'я та смертність літніх осіб у тих релігійних общинах, членів яких характеризує висока культова активність^{178; 179}.

Розширення проблематики, а саме активні та результативні дослідження широкого спектру духовно-релігійних проблем літніх людей, стало поштовхом для створення окремого дослідницького напрямку під назвою «релігійна геронтологія» (religious gerontology), яка згодом пережила період стрімкого розквіту. Із середини 1980-х років розпочалися якісні крос-культурні дослідження з використанням порівняльно-історичних та феноменологічних методів, що вийшли далеко за межі медицини, психології та психіатрії.

У 1984 році було засновано періодичний міжнародний науковий журнал «Релігія та старіння» (Religion & Aging). У 1991 р. видання було перейменовано та до 2004 р. мало назву «Релігійна геронтологія» (Journal of Religious Gerontology). У зв'язку з подальшим

¹⁷³ Levin J. Religious Research in Gerontology, 1980–1994: A Systematic Review // Journal of Religious Gerontology. – 1998. – №10 (3). – P. 3-31.

¹⁷⁴ Sturz D. S. & Zografos K. N. Religious Coping and Working Past Retirement Age: A Review of the Literature / Dominick Louis Sturz & Kara Nicole Zografos // Journal of Religion, Spirituality & Aging. 2004. – 26(2-3). – P. 123-142.

¹⁷⁵ Koenig H. G. Research on Religion, Spirituality and Mental Health: A Review. Canadian Journal of Psychiatry, 2009. – №54(5) – P. 283-291.

¹⁷⁶ Miller W. R. Spirituality, religion, and health. An emerging research field / William R. Miller, Carl E. Thoresen. – American Psychologist, 2003. – №58(1). – Pp. 24-35

¹⁷⁷ Moberg D. O. Religiosity in Old Age. // The Gerontologist. – 1965. – №5 (2). – Pp. 78-87.

¹⁷⁸ Byrd R. C. Positive therapeutic effects of intercessory prayer in a coronary care unit population // Social Science and Medicine. – 1988. – №81. – Pp. 826-829.

¹⁷⁹ Troyer H. Review of cancer among 4 religious sects: Evidence that life-styles are distinctive sets of risk factors // Social Science and Medicine. - 1988. – №26. – Pp. 1007-1017.

урізноманітненням проблематики з 2005 р. і по теперішній час журнал виходить під назвою «Релігія, духовність та старіння» (Religion, Spirituality & Aging). Метою цього міждисциплінарного, міжконфесійного видання є професійне висвітлення духовно-релігійних потреб старіючого населення планети. Статті практичного та теоретичного характеру зосереджуються на наступній тематиці: довгостроковий догляд за старими, матеріальна та духовна підтримка літніх людей та їх родин, підготовка до виходу на пенсію, паліативна допомога, обговорення проблем вікової дискримінації, танатології, численних етичних питань тощо. Цільовою аудиторією журналу є, насамперед, старіючі особи, члени їх родин, а також фахівці, які організують та проводять геронтологічну роботу. Останні можуть бути як світськими особами (адміністратори, консультанти, медсестри, лікарі, соціальні працівники), так і професійними духівниками (пастори, релігійні педагоги, капелани, місіонери, волонтери, члени релігійних організацій), які працюють із літніми людьми та їх сім'ями.

Від початку ХХІ століття релігійна геронтологія продовжує розвивається як окрема галузь гуманістики. В розвинених країнах фінансуються наукові центри, створюються товариства з проблем старіння, проводяться міжконфесійні та внутрішньоцерковні форуми з питань релігії, духовності й старіння, видаються збірки та періодичні видання, проводяться семінари, конференції тощо.

Сучасні дослідження з релігійної геронтології умовно можна розділити на декілька напрямків:

1. *Епідеміологія релігії* – напрямок релігійної геронтології, присвячений дослідженню специфіки захворюваності, смертності, здоров'я та благополуччя представників різних релігійних конфесій¹⁸⁰. На думку геронтологів, існує комплексна залежність між релігійним світоглядом, образом життя та здоров'ям; на психофізичне самопочуття літніх осіб впливають релігійно-етичні норми, віросповідні установки, сукупність прийнятих ритуалів, спілкування з одновірцями, участь у житті парафій та багато інших факторів (С. Ейнлей¹⁸¹, Е. Ідлер¹⁸², Дж. Левін¹⁸³, Г. Коеніг¹⁸⁴,¹⁸⁵, Р. Берд¹⁸⁶, Г. Тройер¹⁸⁷, К. Торесен та В. Міллер¹⁸⁸, Н. Краузе¹⁸⁹, Д. Джонсон¹⁹⁰, Х. Лаврецькі¹⁹¹ тощо).

2. *Концепція «успішного старіння» та теорія геротрансценденції*. Автори, які досліджували рівень задоволеності життям у літніх людей, зазначають, що так зване «успішне старіння», яке охоплює різні аспекти буття (фізичні, психічні, соціальні), безпосередньо пов'язане з релігійністю та духовними переживаннями людини (П. Купман-

¹⁸⁰ Levin J. S. Religion in Aging and Health: Theoretical Foundations and Methodological Frontiers. – New York: SAGE Publications, 1993. – 280 p.

¹⁸¹ Ainlay S. C. Aging and Religious Participation: Reconsidering the Effects of Health / Stephen C. Ainlay, Royce Singleton, Jr. and Victoria L. // Swigert Journal for the Scientific Study of Religion. – Vol. 31. – №2. – Jun., 1992). – Pp. 175-188.

¹⁸² Idler E. L. Cohesiveness and Coherence: Religion and the Health of the Elderly. – New York: Garland Publishing, 1994. – 277 p.

¹⁸³ Levin J. S. Religion in Aging and Health: Theoretical Foundations and Methodological Frontiers. – SAGE Publications, 1993. – 280 p.

¹⁸⁴ Koenig H. G. Aging and God: Spiritual Pathways to Mental Health in Midlife and Later Years. – Binghamton: HaworthPastoral Press, 1994. – 544 p.

¹⁸⁵ Koenig H. G. Religion, Spirituality, and Medicine: Research. Findings and Implications for Clinical Practice. // South Med J., 2004. – Dec; 97(12). – Pp. 1194-1200.

¹⁸⁶ Byrd R.C. Positive therapeutic effects of intercessory prayer in a coronary care unit population // Social Science and Medicine. – 1988. – №81. – Pp. 826-829.

¹⁸⁷ Troyer H. Review of cancer among 4 religious sects: Evidence that life-styles are distinctive sets of risk factors // Social Science and Medicine. – 1988. – №26. – Pp. 1007-1017.

¹⁸⁸ Miller W. R. Spirituality, religion, and health. An emerging research field / William R. Miller, Carl E. Thoresen. – American Psychologist. – 2003. – Jan; №58(1). – P. 24-35.

¹⁸⁹ Krause N. M. Aging in the Church: how social relationships affect health. – Templeton Foundation Press, 2008. – 320 p.

¹⁹⁰ Argue A. Age and religiosity: Evidence from a three-wave panel analysis / Amy Argue, David R. Johnson and Lynn K. White. – Journal for the Scientific Study of Religion. – Vol. 38. – №(Sep., 1999). – Pp. 423-435.

¹⁹¹ H. Spirituality and Aging / H. Lavretsky // Aging Health. – 2010. – №6(6). – Pp. 749-769.

Бойден [¹⁹². - С. 179]). Цю ідею продовжує теорія геротрансценденції, яка була вперше сформульована шведським ученим Л. Торнстемом та пізніше розвинена іншими геронтологами (М. Флуд ¹⁹³, ¹⁹⁴, П. Вонг ¹⁹⁵, Х. Джонсон, Дж. Магнуссон ¹⁹⁶). Вона базується на твердженні, що внаслідок погіршення фізичного стану людей похилого віку більше приваблює існування в духовному вимірі, що саме старість є найбільш сприятливим часом для внутрішньої трансформації та психічного розвитку ¹⁹⁷.

3. *Пастирська та духовна допомога старіючим особам*. Це проблемне поле відображає, зокрема, збірка «Нові напрямки в релігії та старінні», що порушує широке коло питань, які постають перед духівниками, котрі працюють з літніми людьми: бідність пенсіонерів, погіршення здоров'я, фізичні зміни, депресія й самогубства літніх людей тощо ¹⁹⁸. Іншим прикладом є ґрунтовна праця Е. МакКінлі «Духовний зріст та піклування в четвертому віці життя», окремі розділи якої присвячено роботі зі старими, що мають втрату пам'яті та слабоумство, а також важкі хронічні хвороби соматичного характеру ¹⁹⁹. Автори А. Махджабін та К. Шамсул досліджували проблеми поліпшення організації пасторської допомоги в ісламських общинах [²⁰⁰. - С. 830-843; ²⁰¹. - С. 281-299]. Певні узагальнення щодо специфіки пасторської роботи у багатоконфесійному та полікультурному суспільстві містить книга С. Айзенхандлер та Л. Томаса «Релігія, віра і духовність у пізньому віці» ²⁰².

4. *Етногеронтологія* – напрямок, предметом якого є етнонаціональні особливості ставлення до старіння та людей похилого віку, регіональні трансформації релігійно-історичних моделей старості, специфіка біологічного, соціального та психологічного старіння в релігійних групах та меншинах, які різняться між собою за расовими, культурними, національними, етнічними ознаками. Перше масштабне дослідження з цієї тематики було зроблено Л. Камінс-Воун та Д. Круз ²⁰³. До етногеронтологічної проблематики впритул підходили й дослідники з пострадянського регіону. Зокрема, деяких аспектів сформованого в слов'янській культурі образу старості торкалися О. Панченко (старість у російській селянській культурі) ²⁰⁴, а також М. Маєрчик ²⁰⁵ та Г. Кабакова ²⁰⁶ (осмислення специфіки тілесності на схилі років). Важливою віхою на шляху дослідження геронтософської проблематики в етнокультурі слов'ян є книга Н. Велецької ²⁰⁷, видана в 1978 р. У ній авторка розглядає архаїчну обрядовість, пов'язану з культом предків, у тому

¹⁹² Koopman-Boyden P. Religion and Ageing / Peggy Koopman-Boyden, Te Kura Kete Aronui. – University of Waikato. – Colloquium. – 2001. – №33/2. – Pp. 169-180.

¹⁹³ Flood M. Successful aging: A concept analysis / M. Flood // Journal of Theory Construction and Testing. – 2003. №6 (2). – Pp. 105-108.

¹⁹⁴ Flood M. A mid-range nursing theory of successful aging // Journal of Theory Construction & Testing. – 2005. – №9 (2). – Pp. 35-39.

¹⁹⁵ Wong P. Personal meaning and successful aging // Canadian Psychology. – 1989. – №30(3). – P. 516-525.

¹⁹⁶ Jonson H. A new age of old age? Gerotranscendence and the re-enchantment of aging / Jonson H. and Magnusson J. // Journal of Aging Studies. 2001. – №15(4). – Pp. 317-331.

¹⁹⁷ Tornstam L. Gerotranscendence. A developmental theory of positive aging. – New York: Springer, 2005. – 224 p.

¹⁹⁸ New Directions in Religion and Aging / ed. David B. Oliver. – N-Y, London: Psychology Press, 1987. – 205 p.

¹⁹⁹ MacKinlay E. Spiritual Growth and Care in the Fourth Age of Life / Elizabeth MacKinlay J. Kingsley Publishers, 2006. – 272 p.

²⁰⁰ Khan S. & Ahmad M. A Model of Spirituality for Ageing Muslims. Journal of Religion and Health, Jun 2016, Vol.55(3). – Pp.830-843.

²⁰¹ Khan S. & Ahmad M. The Case for Muslim Aged Care in the West. Journal of Religion, Spirituality & Aging. October 2014. – Pp. 281-299.

²⁰² Eisenhandler S. Religion, Belief, and Spirituality in Late Life / L. Eugene Thomas, Susan A. Eisenhandler. – Virginia: Springer Publishing Company, 1999. – 221 p.

²⁰³ Cummings-Vaughn L. Ethnogeriatrics: Healthcare Needs of Diverse Populations / Lenise Cummings-Vaughn, Dulce M. Cruz-Oliver. – L.: Springer, 2016. – 265 p.

²⁰⁴ Панченко А. Образ старости в русской крестьянской культуре / А. Панченко // Отечественные записки. – 2005 – №4. С. 265-273.

²⁰⁵ Маєрчик М. Ритуал і тіло. Структурно-семантичний аналіз українських обрядів родинного циклу / М. Маєрчик. – К.: Критика, 2011. – 327 с.

²⁰⁶ Кабакова Г. И. Антропология женского тела в славянской традиции. – М.: Ладомир, 2001. – 335 с.

²⁰⁷ Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. – М.: Наука, 1978. – 239 с.

числі звичай геронтоциду (убивання старих), що, на думку дослідниці, ґрунтується на аграрних ритуалах, які символізують смерть та відродження.

4. *Дослідження релігійно-історичних образів старості.* Цей напрямок наукових розвідок, хоча більшою мірою належить до теоретичної сфери, має неабияке практичне значення, оскільки дає можливість відрефлексувати джерела сучасного ставлення до старості та використовувати ці знання у соціальній роботі. Окремі аспекти релігійного образу старості висвітлюють історичні дослідження доби античності (Т. Паркін²⁰⁸, К. Кокейн²⁰⁹). Монографія П. Тейна простежує семіотику старості в європейській історії від часів античності до сьогодення²¹⁰. Збірка під головною редакцією А. Классена містить розвідки, присвячені відображенню старості й людей похилого віку в середньовічній культурі та літератури нового часу²¹¹. Т. Коул розглядав базований на європейських традиціях античності й середньовіччя та протестантських цінностях образ старості, створений у ХІХ ст. в Америці²¹². Окремі аспекти релігійних образів старості висвітлено в збірці під редакцією В. Клементса «Релігія, старіння та здоров'я: глобальна перспектива»²¹³. Аналізом образу старості в іудаїзмі займалися Д. Седлі²¹⁴, Дж. Флейшман²¹⁵. Сара Лемб²¹⁶ у своїй монографії досліджувала специфіку жіночої старості в індуїзмі. На важливості досвіду старіння для духовної практики буддистів наголошував П. Ратанакул²¹⁷. Ісламську модель старості аналізував американський дослідник пакистанського походження Х. Саїд²¹⁸.

Тема історичної типології релігійних моделей старості фрагментарно представлена не лише в доробку західних учених. Історичні трансформації соціального статусу літніх людей висвітлював А. А. Смолькін²¹⁹. В. Ю. Крюкова²²⁰ та М. Б. Мейтарчян²²¹ розглядали старість у контексті сформованих у зороастризмі уявлень про смерть. Даосько-конфуціанські традиції ставлення до старості досліджував І. Смірнов²²². Геронтософську специфіку японських традиційних вірувань аналізував О. Мещеряков²²³,²²⁴. Духовні аспекти старості в індуїзмі висвітлювала І. Глушкова²²⁵. Теологічні концепції смерті в контексті соціальної роботи з літніми людьми окреслювала О. Тополь²²⁶. Релігієзнавчий підхід частково присутній у працях Н. А. Рібакової: розглядаючи історичні образи старості, дослідниця

²⁰⁸ Parkin T. *Old Age in the Roman World: A Cultural and Social History.* – Baltimor-London, 2003. – 495 p.

²⁰⁹ Cokayne K. *Experiencing Old Age in Ancient Rome.* – London: Routledge, 2013. – 256 p.

²¹⁰ Thane P. *A History of Old Age.* – London: Thames & Hudson, 2005. – 320 p.

²¹¹ Classen A. *Old Age in the Middle Ages and the Renaissance: Interdisciplinary Approaches to a Neglected Topic.* – Berlin: Walter de Gruyter, 2007. – 575 p.

²¹² Cole T. R. *The Journey of Life: A Cultural History of Aging in America.* – Cambridge University, 1992. – 260 p.

²¹³ Clements W. M. *Religion, Aging, and Health: A Global Perspective.* – Psychology Press, 1989. – 146 p.

²¹⁴ Sedley D. *Jewish Perspectives on Ageing Enrichment.* – Tag Institute Jewish Social Values. – February 2012. – 20 p.

²¹⁵ Fleishman J. *The age of legal maturity in biblical law.* – Journal of the Ancient Near Eastern Society. – №21 (1992). – P. 35-48.

²¹⁶ Lamb S. *White Saris and Sweet Mangoes: Aging, Gender, and Body in North India.* Berkley: University of California Press, 2000. – 307 p.

²¹⁷ Ratanakul P. *Reflections on Aging in Buddhist Thailand* // Journal of Religion, Spirituality & Aging. Volume 25. – December 2012. – Pp. 12-19.

²¹⁸ Said H. *Islam and the Health of the Elderly* // Journal of Religion & Aging. – 1989. – Volume 4, Issue 3-4. – Pp. 27-38.

²¹⁹ Смолькин А.А. *Исторические трансформации социального статуса старости* // Клиническая геронтология. – 2007. – Том 13. – №3. – С. 29-33.

²²⁰ Крюкова В. Ю. *Зороастризм.* – Спб.: Петербургское Востоковедение, 2005. – 288 с.

²²¹ Мейтарчян М. Б. *Погребальные обряды зороастрийцев.* – М.-СПб., 2001. – 248 с.

²²² Смирнов И. С. *О «китайских церемониях», культе предков и старости в Китае* // «Отечественные записки». – 2005. – №3(24). – С. 287-300.

²²³ Мещеряков А. Н. *Традиционная Япония: обязанности взрослых и радости старцев* / Отечественные записки. – 2004. – №5 (62). – Режим доступа: <http://www.strana-oz.ru/2014/5/tradicionnaya-yaponiya-obyazannosti-vzroslyh-i-radosti-starcev>

²²⁴ Мещеряков А. Н. *Модернизация японского тела: от патернализации к национализации* // История и культура традиционной Японии. – М.: Наталис, 2011. – 448 с.

²²⁵ Глушкова И. *«Возраст случился»: модель и антимодель индийской старости* / Отечественные записки. – 2005. – №3(23). – Режим доступа: <http://www.strana-oz.ru/2005/3/voznrast-sluchilsya-model-i-antimodel-indiyskoy-starosti>.

²²⁶ Тополь О. В. *Концепция смерті в контексті соціальної роботи з літніми людьми та їхніми близькими.* – «Гілея» (науковий вісник): Збірник наукових праць. – К., 2009. – Вип. 21. – Режим доступа: www.gileya.org.ua.

виокремила її давньослов'янський, античний, християнський типи ²²⁷. І. О. Подольська висвітлювала соціологічні аспекти формування образу старості в контексті православної етики ²²⁸. Аналіз старості з точки зору християнської антропології містять дисертації О. Христенко ²²⁹, Є. Зімакової ²³⁰, О. Корнецової ²³¹.

Стислий огляд сформованих напрямків релігійної геронтології дозволяє виявити декілька важливих тенденцій. По-перше, з'являється все більше міждисциплінарних досліджень, котрі, розглядаючи релігійність осіб похилого віку, торкаються широкої сфери соціально-економічних, політологічних, філософських питань. По-друге, зафіксовано зріст праць порівняльно-історичного характеру. По-третє, розвинені країни, в яких виявлено тенденцію до збільшення кількості населення, розглядають ідею позитивного старіння як частину державної політики, – розробляючи національні стратегії нейтралізації негативних напрямків демографічного старіння, вони обов'язково враховують результати останніх досліджень зі сфери релігійної геронтології. По-четверте, серед великої кількості праць найбільш значущим та перспективним видається геротрансцендентний підхід, коли старіння осмислюється як важлива духовна робота, що потребує різноконфесійної пасторської допомоги та відповідної підтримки на рівні державних і громадських організацій.

Окрім подальшого розвитку раніше окреслених напрямків релігійної геронтології, важливим постає збільшення та урізноманітнення досліджень як теоретичного, так і практичного рівнів. Оскільки зростає кількість робіт порівняльно-історичного характеру, більшість з яких, на жаль, має описовий характер, актуальності набувають методологічні питання класифікації та типології різних історичних моделей старості. Незважаючи на те, що кожна велика світова релігія виробила свій образ старості, ця тема ніколи раніше не була висвітлена систематично. Наразі немає цілісного дослідження, присвяченого історіософській інтерпретації ролі та місця старості в еволюції релігійного світогляду. Єдина книга з подібної тематики – «Релігія, старіння та здоров'я: глобальна перспектива» – являє собою невелику за обсягом збірку статей різних авторів, присвячених відображенню старості в найбільш популярних релігійних традиціях (католицизм, іслам, буддизм, іудаїзм, конфуціанство, даосизм, протестантизм), у яких тема розкрита досить фрагментарно ²³². Окремі наукові розвідки, які були розроблені в західних культурних контекстах з превалюванням християнського тлумачення старості, також не можуть бути доцільно використані для характеристики образу старості в інших релігій. Натомість статті, присвячені іудейській, індуїстській, синтоїстській, конфуціанській та іншим моделям старості, є занадто етноцентричними, не відображаючи різноманіття сучасного геріатричного контингенту. Все це обумовлює перспективність проведення комплексних теоретичних досліджень з релігійної геронтології в її історичних, етнологічних та соціальних аспектах.

Висновки та перспективи подальших наукових розвідок. У зв'язку з невинним збільшенням кількості літніх людей на планеті старість, як соціальний та філософський феномен, все частіше потрапляє в предметну сферу різних гуманітарних наук. Релігійна геронтологія постає перспективним для української гуманістики напрямком досліджень, який має охопити широке тематичне поле, зокрема проблеми епідеміології релігії, концепцію «успішного старіння», теорію геротрансценденції, організацію пастирського патронажу для літніх осіб, з'ясування етнічних та конфесійних особливостей різних моделей старіння тощо. Аналіз тенденцій розвитку сучасних релігійних і міжконфесійних процесів має позитивно вплинути на непросту геронтологічну ситуацію, яка склалася в Україні.

²²⁷ Рыбакова Н. А. Феномен старости. – Москва-Псков, 2000. – 169 с.

²²⁸ Подольская И. А. Феномен старости: Социально-философский анализ: Автореф. дис. ... к. филос. н.: спец. 09.00.11 / Подольская И.А.; [МГТУ им. Н.Э. Баумана]. – М.: 2002. – 18 с.

²²⁹ Христенко О. В. Философско-антропологический анализ старости: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13. – Ростов-на-Дону, 2008. – 122 с.

²³⁰ Зимакова Е. Старчество как феномен культуры : Автореф. дис. ... канд. культурологии / Гос. акад. слав. культуры. – М., 2000. – 20 с.

²³¹ Корнецова О. Феномен старчества в православной культуре: Автореф. дис. ... канд. филос. наук: – Ростов-на-Дону, 2003. – 130 с.

²³² Clements W. M. Religion, Aging, and Health: A Global Perspective.–Psychology Press, 1989. – 146 p.

Розділ четвертий. БОГОСЛОВ'Я І ФІЛОСОФІЯ

4.1 Макс ШЕЛЕР. РЕЛІГІЯ І ФІЛОСОФІЯ

А. Типи дотеперішніх поглядів

Погляди філософів і теологів розходилися й розходяться щодо питань, чи й наскільки предмети релігійної віри: існування та сутність Бога, безсмертя душі й подібні змісти, а також – наскільки віра й ствердження існування тих предметів – можуть бути об'єктами філософського пізнання. Можна констатувати, що на противагу до вчень, які від XIII і до кінця XVIII століття доволі незмінно панували в умах, XIX століття породило майже неосяжну кількість «становищ» до згаданих питань, котрі не вийшли поза рамки їх прийняття у вужчих колах наукових шкіл. Ці «становища» досьгодні себе взаємно поборюють, без перспективи, що переможе котресь із них.

Таке явище зумовлене не лише проблематикою, у яку розвиток модерної культури втягнув релігію; воно також не менше залежить від усе зростаючої непевності щодо сутності і завдань філософії. Там, де непевною є не тільки одна з речей, що її сутнісний взаємозв'язок з іншою потрібно пізнати, а обидві речі одразу, пізнання їх стає удесятеро важчим. Оптимістичне припущення, що такий ментальний стан принаймні засвідчує глибоке й міцне, багатогранне й багате життя та боротьбу умів щодо цих питань, не було цілком неправильним у дуже вузьких рамках національних духовних рухів. Воно принаймні претендує на сповідну чинність стосовно німецької культури від часу смерті Лесінга й появи «Критик розуму» Канта і аж до виникнення так званої «класичної спекуляції». Для нашого часу таке припущення було б цілком безсенсовним. Адже вищезгадані «становища», ізольовані одне від одного, непорушні, ба більше – закостенілі й зацементовані – віддавна прийняті в «організаціях» вузьких наукових шкіл, про які світ європейської освіти взагалі не чув; шкіл, котрі серйозно майже не прислухаються одна до одної та майже ніколи не доходять до жвавих і плідних дискусій між собою. Таким чином, остаточним результатом множинності «становищ» стало не «життя і боротьба умів», а запустілий шкільний традиціоналізм, котрого максимою є гасло: «*Quieta non movere*» («Що спокійне, того не рухати»). Оскільки ті «становища» здебільшого базуються на традиціоналістичних спробах наново розіграти старі філософські системи, в найкращому випадку – з незначними відхиленнями і «признанням рації противникам», то не слід очікувати серйозної волі до порозуміння між «представниками» тих «становищ». Бо таке порозуміння було б можливим тільки тоді, коли б вони намагалися наново поглянути на самі речі, про котрі йде мова, у їх «чистому вигляді», не оглядаючись при тому на традиції, – та пов'язувати отримані у цей спосіб результати з живими чи мертвими традиціями щойно опісля. На таке спромоглася тільки вторинна, за своєю суттю сама дуже проблематична галузь пізнання й науки: так звана *психологія релігії*, що про неї піде мова пізніше; котра однак цілковито безсила супроти усього цього розмаїття обґрунтувань та виправдань релігії. Натомість, у філософії релігії як раніше, так і тепер панують «системи», традиціоналістично виплекані в найвужчих «шкільних» колах, наприклад, томізму і неотомізму, кантіанської, позитивістської, гегельянської і неогегельянської філософських і теологічних шкіл. Також і молода проагматична філософія релігії є лише свідомішим формулюванням прастарих англійських «шкільних» традицій. І якщо ті традиціоналістично виплекані в найвужчих «шкільних» колах «становища» – вже тому, що вони походять від великих мислителів – можуть навести на свою користь принаймні *одне*, а саме: їхні представники досліджували вищезгадані питання з певною методологічною строгістю та у їхній понадчасовій значущості, то цілковито відмежованою від них є свідомо актуальна популярна філософія, котра, засадничо беручи, єдина ще діє на освітні кола, однак, через відсутність методології та брак серйозності щодо вічної значущості вищезгаданих питань, не має не лише історичного, але й предметного зв'язку і тяглості з кульмінаціями тої проблематики у світовій історії. Чи популярну філософію цього типу, рівно ж як і сучасну повчальну літературу плекають природодослідники, такі як Геккель і Оствальд, котрі, не усвідомлюючи меж їхніх

«дисциплін», роздувають корисні для їх конкретної «дисципліни» робочі категорії до рівня понять світового значення, чи педагогі, як от о. В. Ферстер (Fr. W. Förster), «письменники» («écrivains») типу Ніцше, проповідники й реформатори життя, такі як Йоганнес Міллер (J. Müller) та інші: така «філософія» порушення міждисциплінарних меж, або, в кращому випадку, «добрих осяянь» та афоризмів, здобутих із некритично сприйнятих спостережень безпосереднього життя, не може серйозно претендувати на остаточне й загально чинне та повчальне вирішення згаданих проблем. Вона неспроможна на це претендувати, незважаючи на те, що в усьому іншому вона може бути цінною та навести на свою користь твердження, що вона – єдиний та дійсний «хліб насущний» такого глибоко духовно падшого століття, як наше.

Перед тим, як зробити спробу визначити на підставі сутностей релігії та філософії їхнє належне взаємовідношення, я хочу спершу коротко навести типові вирішення, що їх досі подавали для вищезгаданих питань. Як продовження цієї типології, я б хотів розвинути філософське сутнісне вчення (ейдологію) про релігійний акт та релігійний об'єкт. Така ейдологія може претендувати на те, щоби бути основною філософською дисципліною, на якій, як на їхньому спільному фундаменті, зможуть надбудовуватися не лише усі інші філософські заняття на тему релігії (теорія пізнання та оцінювання релігійного акту, метафізика релігії, філософія історії релігії), але й також усяке *релігієзнавство*: психологія релігії, історія релігії, і врешті – різноманітні теологічні дисципліни.

Б. Системи часткової та повної ідентичності

Вчення про взаємовідношення релігії та філософії поділяються на такі, що стверджують повну чи часткову сутнісну ідентичність релігії та тієї частини філософії, котру від часів Арістотеля називали «першою філософією», а пізніше – метафізикою, й такі, котрі стверджують сутнісну відмінність релігії та філософії. Щойно там, де йдеться про ті другі, є сенс говорити про «філософію релігії». Бо щойно в тому другому випадку предметом філософського дослідження є не предмет релігії – Бог, – а сама релігія як така. Сам вираз «філософія релігії» є новішого походження. Усій філософській літературі аж до Канта і Шляєрмахера цей вираз невідомий, теж і теологія не знала дисципліни під таким іменем. Сама назва же містить в собі особливу теорію про взаємовідношення релігії і філософії, зокрема – думку, що філософія повинна займатися не прямо Богом, а – якщо Богом узагалі, – Богом крізь призму релігії. Доки визнавали окрему вітку метафізики, котра має своїм предметом пізнання безпосередньо сутність та існування Бога, про «філософію релігії» не говорили. Цю частину метафізики називали «природна теологія» або «раціональна теологія». Вона вважалася спільною частиною цілої теології та філософської метафізики. Позитивна теологія або інакше, теологія Об'явлення з її сутнісно новими джерелами пізнання (самоодкровення Бога певним особам і традиціям, а потім – догматичні постанови) прямо й безпосередньо надбудовувалася через так звану «релігійну філософію» на цій природній теології.

1. Така система часткової ідентичності релігії та філософії (зокрема, метафізики) є типом визначення даного взаємовідношення, котрий найдовше переважав у Європі й здобув найбільше поширення, особливо в церковних школах. Від часів Томи Аквінського ця система була панівним напрямком церковних шкільних традицій у філософії та теології аж досьогодні. Її носії енергійно її захищають як супроти вчень, котрі хочуть приписати релігії інше джерело пізнання, відмінне від філософії (фідеїзм), так і супроти систем повної ідентичності (гнозис і традиціоналізм), котрі у якійсь формі – на користь тої чи іншої частини – усувають розрізнення між природною та позитивно об'явленою релігією: розрізнення, котре на підставі відомих слів Апостола Павла (див.: Рим 1, 16-32. – *прим. перекладача*) має для Католицької Церкви догматичне значення. Людина може здобути «безсумнівне знання» про існування Бога за допомогою філософуючого розуму, але проникнути у сутність Бога (чи точніше, у Його сутність без її зовнішнього стосунку до світу) – тільки завдяки прийняттю вірою *об'явлення у Христі*, викладеного в позитивній теології. Те «безсумнівне знання» від часу відродження томізму папою Левом XIII вважається *опосередкованим*, тобто таким, яке осягається виключно шляхом висновків, котрі

виводяться з існування й основних властивостей світу. Поширене в колах ораторіян монастиря Пор-Рояль вчення про природне безпосереднє знання про Бога, чи принаймні – про Божественне (а таке вчення походить з традиції, котра бере свій початок від Августина Гіппонського), подібно, як і близький до нього так званий *онтологічний аргумент про існування Бога* тут просто відкидається як «онтологізм» – здебільшого, без глибшого розрізнення дуже відмінних форм, яких це вчення може набувати.

Системи повної ідентичності ми можемо поділити на гностичні й традиціоналістичні, в залежності від того, чи в них уся теологія повинна розчинитися у філософії, а чи філософія (принаймні, метафізика) – у позитивній теології.

2. Сутність *гностичних* систем повної ідентичності полягає в тому, що в них релігія (як природна, так і позитивна) розглядається як лише *нижчий ступінь метафізичного пізнання*. Згідно з таким баченням релігія сама була б засадничо метафізикою, але – метафізикою другого сорту, метафізикою в «образах і символах», метафізикою «через простолюддя» і «для простолюддя». За гностичними уявленнями, релігія є спробою (без методологічного мислення і без зв'язку з наукою, але зі сутнісно тими самими способами інтелектуальних операцій та без відмінних і засадничо інакших джерел споглядання й досвіду – тобто з такими, які притаманні й філософії) пізнати ті самі предмети, досягнути відповіді на ті самі запитання й задовольнити ті самі основні потреби людського духа, що їх досліджує, задовольняє та дає на них відповіді також і метафізика. Різниця тільки в тому, що релігія робить це неповно, образно-символічно, набагато більше йдучи на поступки потребам людського серця у його кожночасній історичній сформованості, а метафізика – повно, систематично, в раціонально-поняттєвій формі та в тісному зв'язку з наукою. Така різниця [між релігією і метафізикою] в гностичному баченні пояснюється врешті-решт *соціологічно*, тому що згідно з ним метафізика – це «релігія мислителів», а релігія – «метафізика мас». Отож, для такого бачення характерне протиставлення екзотеризму та езотеризму. Алегорично-символічне тлумачення Писань, котрі для даної релігії вважаються священними, є тоді засобом для подолання цього протиставлення: таким чином, що результатів міркувань, досягнутих у гностичній метафізиці, дошуковують як «справжнього змісту», скритого за священними словами. У такому баченні відсутня специфічна група об'єктів і цінностей, доступна лише специфічному видові актів (релігійних актів, таких, як віра, поклоніння, шанування, усвідомлення своєї залежності, відчуття себе спасеним тощо). Таксамо відсутнє особливе благо й особлива ціль людини – *спасіння*, котре можливо досягнути тільки на шляху релігії, а не метафізики. Далі: згідно з гностичними уявленнями не існує особливого позитивного повідомлення Бога про Себе, котрим Він обдаровує окремих осіб, як інформаційного джерела для релігії, тобто – немає Об'явлення. (Принаймні такого, котре було би відмінним від природних джерел розумового пізнання та досвіду себе, світу й інших осіб у найвищому ступені дієвості, наприклад, філософського чи мистецького «натхнення»).

В історії ми зустрічаємо таке бачення в буддизмі, неоплатонізмі, в гностичних сектах; ми зустрічаємо його наново в певній частині ексцесивної середньовічної німецької містики; у Баруха Спінози та, передовсім, у німецьких філософів так званої «класичної спекуляції», у яких воно присутнє як виразна чи радше мовчазна передумова: у Й. Г. Фіхте, Гегеля, Шеллінга, і вже зовсім виразно – в Артура Шопенгауера та Едуарда фон Гартмана (E. v. Hartmann). Гегель виражає це бачення, визначаючи філософію як «абсолютне знання у формі понять», а релігію – як «абсолютне знання у формі представлень». Шопенгауер не втомлюється твердити, що релігія є «метафізикою для простолюддя», а всі Церкви, догми і культури – це пам'ятники «метафізичній потребі» людини. Едуард фон Гартман та його учень Дреус (Dreus) розвинули ще й до того нову догматику – відповідну до результатів їхньої метафізики, – котра покликана замінити позитивну християнську догматику. Якщо Дреус намагається підкріпити твердження Е. фон Гартмана, що не Христос Ісус, а Апостол Павло був засновником християнської Церкви, заперечуючи існування Ісуса й силкуючись довести, наче б то ідейний зміст християнської догматики є лише заплутаним масовим витвором, складеним з різних елементів, запозичених з історії релігій, то він методологічно виходить при тому з гностичної передумови, що релігія є нижчою формою заспокоєння метафізичних

потреб. Специфічні, суттєво притаманні Дрексу погляди на релігію та на все до релігії приналежне пов'язані з гностичною позицією, згідно з якою:

а) Релігія має свої витoki та свою найдосконалішу первісну форму не в існуванні та сутності святої *особи*, котрої вислови вважаються істинними як такі, що походять від Бога, – істинними, бо їх промовляє *саме ця* особа, а в незалежній від усіх осіб *системі ідей*, котру потрібно оцінювати за позаособовими, суто предметними нормами. «Свята особа», згідно з таким баченням, не встановлює нового відношення людини до Бога, ані не є посередником Божого чину чи діяння, завдяки якому таке відношення би виникло. Вона радше – різновид *вчителя*, або ж людини, котра, як метафізик, пізнає глибше і висловлює пізнане.

б) Відповідною до цього є і *соціологічна форма*, у якій іде мова про Бога: не *Церква*, а певного типу *школа*. Формою релігійного наставництва тут є не представлення святих змістів, що їх адепти зобов'язані прийняти вірою, а *навчання* певній метафізичній теорії.

в) Акт віри є неповним актом знання про щось, котрий за допомогою образу чи символу намагається осягнути те, що метафізик виражає в адекватній формі за допомогою понять: метафізика [як дисципліна] розвіює образи та символи.

г) На місце Об'явлення як знання, котре було *уділене* людині, приходить знання, що його людина спонтанічно здобуває сама.

г) Оскільки жодну особу в її сутності та існуванні (ми пізніше покажемо це докладніше) взагалі неможливо пізнати спонтанічно та без її свобідної згоди, то гностичне становище вже тільки через сам свій метод змушене заперечити *особову форму буття* Божества. Божественне є для гностиків «субстанцією», «річчю», «порядком», «логічним суб'єктом», але в жодному випадку не конкретно Особою. Які це має наслідки, виявиться в подальшому.

Тут ми лише коротко зауважимо: Жоден з можливих поглядів на взаємовідношення релігії і філософії є таким хибним і недостатнім, як цей. Жоден не суперечить так прямо й невиправно всьому тому, що ми сьогодні знаємо про сутність й історію релігій та про психологію релігійного життя. Сьогодні ніщо інше не сприймається усіма, хто з розумінням справи займається релігією, так одностайно (при тому, що релігійні погляди так глибоко розходяться, як ніколи), як це:

- Релігія має засадничо й сутнісно інакший початок у людському дусі, аніж філософія і метафізика;

- Засновники релігій – великі *homines religiosi* – були людьми зовсім іншого духовного типу, аніж метафізики і філософи; їхні великі історичні злами ніде й ніколи не ставалися завдяки новій метафізиці, а засадничо інакшим чином.

Хоча метафізика – розумове пізнання остаточних підстав сутності й існування світу – існує, то спонуки, які ведуть до її виникнення, а також її метод, мета і предмет дослідження *засадничо й сутнісно відмінні* від спонук, методу, мети і предмету релігії. Я як філософ особисто вважаю метафізику цілком можливою. Але кожне вчення, котре вбачає у метафізиці, що мислиться завершеною та загально чинною, який-небудь заміник чи взагалі вищу ціль розвитку релігії, тим не менше – засадничо хибне.

Навіть якщо Бог релігії та Підстава існування світу в метафізиці – *реально тотожні*, то як *інтенційні об'єкти* вони сутнісно відмінні. Бог релігійної свідомості є об'єктом релігійного акту, а не метафізичного роздумування про позарелігійні стани речей та дійсності. Метою релігії є не раціональне пізнання Підстави існування світу, а *спасіння людини* через життєву спільність з Богом – обоження. Релігійний суб'єкт це не «самотній мислитель», а – від самих початків – як *індивідуум, що потребує спасіння*, так і *взаємність спільноти*, в остаточному підсумку – *людство*. Бог релігії є Богом святих і віруючого люду, а не «Богом знання освічених». Джерелом усієї релігійної істини є не наукове дослідження, а *віра* у вислови *homo religiosus* – «святого», або ж людини особливого типу, котра має такі ознаки: 1) Як ціла й неподільна особа, вона посідає *харизматичну якість*, не властиву жодному іншому типові людської значущості, – жодному генієві, жодному героєві. Завдяки тій харизматичній якості тій особі *вірять* – тільки тому, що це *саме ця* особа, котра говорить, діє, виражає себе назовні. 2) Така особа досвідчує особливий, тільки їй притаманний живий

та реальний зв'язок з Божественним як з Вічною Підставою спасіння. На тому зв'язку вона основує свої вислови, свої повчання, свій авторитет і свої діла. Її послідовники вірять її висловам як суб'єктивно й об'єктивно *істинним* завдяки тій її харизматичній якості. Її вислови та їхню істинність і правомірність ніколи не звіряють зі *зовнішньою* до неї предметною нормою – моральною, логічною, етичною, – як це є у випадку «перевірки» геніїв, героїв і т.п., котрих визнають такими тільки тоді, коли їхні слова, вчинки і діла цій нормі відповідають. Навпаки: така особа *як саме вона* є нормою своїх висловів, тому що вона спирається виключно на свій зв'язок з Богом.

Не менше хибним є й *друге* визначення взаємовідношення релігії та філософії, до котрого схилилися деякі Отці Церкви, й котре ми зараз набагато виразніше зустрічаємо у так званих «традиціоналістів» (Де Метр [De Maistre], Ф. Р. Ламенне [F. R. Lamennais]). Воно намагається розчинити філософію (принаймні, як метафізику) в релігії як у *вченні про Об'явлення*. Традиціоналіст використовує поняття й думки фактично метафізичного походження, щоби раціоналізувати, систематизувати й формулювати зміст віри, котрий має дійсно релігійне походження. Так наприклад, великі Отці й Вчителі християнської Церкви використовували обидві найбільші філософські системи греків: платонізм, а на другому місці – аристотелізм, щоби раціонально зглибити та висвітлити істину християнської віри. На *самостійну* філософію у таких спробах немає місця. Але й деякі напрямки протестантської теології наближаються до такого бачення. Вже Лютер намагався «обтрясти» філософію і протиставити їй позитивну теологію як цілковито самостійну та незалежну. В найновіших часах дуже успішна теологія Альбрехта Рітхля (A. Ritchl) вважає філософською основою для теології тільки сутнісно негативну епістемологію, котра обмежує здатність людського пізнання; вона, спираючись то на Канта, то на агностичний позитивізм, цілковито заперечила метафізику й розчинила її в релігії. Також і це визначення взаємовідношення релігії та філософії засадничо хибне. Якщо перше помилялося щодо первинності й самостійності релігії, то друге – щодо ідентичності філософії, а особливо – філософської метафізики: її самостійного *початку в людському дусі, її особливого предмету та мети*.

Щоправда, представники традиціоналістських поглядів з деякою сповидною слушністю можуть покликатися на той історичний факт, що всі відомі нам метафізичні системи виявляють структурні подібності з позитивно-релігійними світоглядами, з чиїх духовно-зумовлюючих рамок вийшли творці тих систем. Так, у грецькій філософії (котра набагато чіткіше відмежована від грецької релігії, аніж, наприклад, індійська філософія від брагманізму), помимо засадничо відмінних результатів та методології її поодиноких систем, все ж помітні деякі глибинні риси грецької релігії. Взаємовідносна множинність та характер конкретно не локалізованих платонівських «ідей» (бо щойно Августин свідомо визначив ідеї як «думки Бога») виявляє певну структурну й образну подібність із грецьким політеїзмом. Мальбранш (Malebranche) вважав, що аристотелівські ентелехії – самостійні формуючі сили – це всього лише раціоналізовані «поганські» грецькі божества природи. (Історично беручи, він мабуть, до певної міри правий). Поняття «метафізичної стадії», що його ми знаходимо в Огюста Комта (Comte), слідує тут за думкою Мальбранша. Е. Роде (E. Rhode) у своїй «Psyche» докладно показав, яким глибинним чином азійські релігійні уявлення впливали на вчення про душу у майже всіх грецьких філософів, більше того: вони ці вчення формували. Органологічний світогляд Платона і Аристотеля, що намагається збагнути процеси в неживій природі, але також і душу та всесвіт за допомогою категорій, котрі без сумніву зустрічаються передовсім в організованих живих істотах, нагадує подібним чином органологічно обмежену релігію греків. Отож, відсутність ідеї сотворення *як у філософії, так і в релігії греків* – не випадкова.

Просторово-статичне (тобто – позачасове) уявлення про все буття та розуміння всього духовного життя за аналогією до зору (*ιδειν των ιδεων*), як і відповідна до нього переважна інтелектуально-контемплативна постава у відношенні до світу зустрічаються в грецькій філософії тут і там. Як би ще багато такого можна було б навести – далеко більше, ніж ті позитивно доведені впливи, що їх мали грецькі й азійські релігії, наприклад, на платонізм та піфагорейську школу!

Якщо, в подальшому, у пізнішій християнській філософії і аж до пізньої схоластики помітна схильність припускати, наче б то суто розумовим шляхом та не вдаючись до Об'явлення, самими лише засобами аристотелівської філософії можливо довести змісти, від яких Арістотель був дуже й дуже далеко, наприклад, сотворення світу, особовість Бога, індивідуальне безсмертя тощо (усе це – твердження, котрі перебувають у протиріччі з мисленням Арістотеля, і це протиріччя можна продемонструвати), то стає зрозуміло, чому так багато дослідників вважають, що тут наявні субрепції з релігії у філософію, тобто, що сповидно раціональне мислення, котре вважає, що спроможне все це довести, насправді потайки та несвідомо живиться релігійною традицією. Й уже зовсім за аналогією, у вченні Канта можна віднайти численні структурні схожості до Лютеранства і Кальвінізму – незважаючи на сутнісні протилежності до цих форм Старопротестантизму, котрі теж містяться у кантівському вченні.

Хто би з фактів такого типу (а вищесказане – це лише деякі з практично незліченного числа прикладів), хотів зробити висновок, що самостійність філософії, зрозумілої, як щось далеко більше, ніж логіка й теорія науки, – лише гадана; що метафізика таємно живилася релігією, або, принаймні, субрепціями релігійних змістів віри у раціональні форми, чи то у форми, яким хибно приписують їх витоки в раціональному мисленні, той мав би – історично беручи – у своєму розпорядженні чималий доказовий матеріал. Ворожий до віри позитивізм, – так само, як і дружній до віри традиціоналізм (адже обидві ці течії мають за основу ту саму сенсуалістичну теорію пізнання) достатньо багато використовували цей матеріал. Наприклад, для Огюста Комта цілий «метафізичний період» людського мислення й людських інституцій є лише «розводненим» та позірно раціоналізованим *релігійним* періодом, котрий у своїй сумарній оцінці далеко поступається як релігійно-персоналістичному, так і «позитивному» періоду, що перебуває у становленні.

Традиціоналістична версія відношення між філософією і релігією у її перших представників (Жозеф де Метр, Де Бональ, Ламенне [Josef de Maistre, De Bonald, Lamennais]) була свідомою однобокою реакцією проти просвітницької філософії XVIII століття, проти її революційної «природної» теології, що заперечувала усяку позитивну релігію, та її революційного природного права. Тому ця версія має всі ознаки однобокої *філософії реакції*. Вона одночасно є й романтизмом на західному й католицькому ґрунті. Вона схильна зводити мислення і розум до мови, а логічні категорії – до граматичних, а саму мову вона виводить з первісного Божого Об'явлення. Подібно, як сенсуалізм видає чуттєве сприйняття й відчуття за остаточне джерело всякого пізнання, а змісти пригадувань і традицій намагається звести до чуттєвого сприйняття – як бліді залишки відчуттів, так і традиціоналісти намагалися довести, що в *пригадуванні*, і зокрема, в *спільному пригадуванні людства* лежить найпервинніше, остаточне джерело пізнання. Чуттєве сприйняття завдяки тій чи іншій традиції зазнає такої глибинної трансформації, що воно ніколи не є повністю «чистим» від неї, й тому може бути чинним лише як випадкове наповнення традиційних категорій мислення, а не як нове джерело пізнання. Однак, це пригадування і сама традиція не виводиться з ранішого прямого пережиття – контакту людського духа зі світом (як це приймав сенсуалізм), а з Божого слова у первісному Об'явленні.

Це мало все ж велике значення, що традиціоналізм наново й потужно наголосив на сутнісно притаманному як релігії, так і філософії *спільнотному характері* – на противагу до релігійного індивідуалізму протестантських релігійних форм. Ламенне посилив цю думку до засадничо хибних крайнощів, намагаючись вчинити доказ існування Бога «з однозгідності народів» («*Consensus gentium*») першим і найфундаментальнішим доказом, вбачаючи при тому в самій «однозгідності» найвищий критерій істинності. Він не помітив, що таким чином відмовився від справді універсальної релігійної ідеї *спільнотності*, обмежившись лише до груп, причетних до певної традиції, та що в подальшому він потрапив у конфлікт з вченням про створеність й абсолютну цінність кожної особистої людської душі.

В новіших часах традиціоналізм усіма його модифікаціями відновили такі мислителі, як Брюнетьер (Brunetiere) та Моріс Барре (Maurice Barrès) у Франції та Джеймс Балфер (James Balfour) в Англії. З філософського, а принаймні – епістемологічного погляду

близьким до нього є Анрі Берґсон (Henri Bergson), оскільки він зводить розум до *первісної пам'яті*, змісти якої не виводяться з чуттєвого сприйняття.

Традиціоналізм – це система думок, котра підносить самостійність релігії до *єдино панівного становища*, а це не відповідає ні сутності філософії, ні сутності релігії.

Перше, чого не додає традиціоналізм, – це самостійна закоріненість метафізики в людському дусі: метафізики як потреби, як проблеми, як предмету і методу пізнання.

Так звана «метафізична потреба» відрізняється від душевних спонук, котрі ведуть до релігії. Джерелом, з якого живиться усе заняття метафізикою, є *здивування, що взагалі щось існує, аніж радше ніщо*. Це – цілком визначена *емоція*, котра спонукає людину поставити таке граничне запитання – «наймежовіше» з усіх спекулятивних. Ми звемо її метафізичною й вона є в певному сенсі коренем такого запитання. Те *здивування* загущується до питання про *сутнісну визначеність* того, що існує, – незалежно від усяких людських організацій та тлумачень, а далі – до питання про те, *що* з усіх існуючих в собі суцільних є підставою для всього решти буття, визначає його й спричиняє. Питання про сутність світу, що існує сам у собі, та про Первоначало й Підставу, котра цей світ зумовлює, – ось метафізичне питання *κατ'εξοχήν*. На противагу до цього, релігія ґрунтується в любові до Бога та в прагненні остаточного *спасіння* самої людини та всіх речей. Тому релігія – це передовсім *шлях спасіння*. Першим інтенційним об'єктом релігійного акту є *Найвище Добро (Summum Bonum)*, а не Абсолютна Дійсність та її сутність.

Ця сутнісна відмінність тривалих, основних і суб'єктивних джерел метафізики і релігії не виключає взаємозв'язку, що полягає в суті обидвох *інтенційних об'єктів*, – взаємозв'язку обидвох *інтенцій* (свідомих намірених спрямувань суб'єкта до об'єктів поза його межами – П.Г.) в людському дусі та обидвох *інтенційних об'єктів* у тій самій – можливій – дійсності. Тому що це *a priori* ясно, що сутнісна особливість Абсолютної Дійсності, тобто Дійсності, яка лежить в основі всього дійсного, вирішує також і щодо спасіння чи погібелі усіх речей – включно з людиною: адже вона є, так би мовити, останньою інстанцією для спасіння чи погібелі. І так само *a priori* ясно, що Абсолютна Святість і Божественність, яка за своєю суттю може задовольнити прагнення усіх речей, може це справді вчинити тільки тому, що вона є окрім того ще й Абсолютною Дійсністю, від якої залежить усе інше. Але цей внутрішній предметний взаємозв'язок не виключає засадничо відмінних *інтенцій* та базованих на цій відмінності окремих законів й перебігів розвитку релігії і метафізики. Питання спасіння залишається другорядним для філософа-метафізика; пізнання Абсолютної Дійсності – другорядним для релігійної особи. Спасіння й любов до спасительної для усіх речей інстанції залишаються самостійними первинними категоріями релігії; Сущє, як воно є само по собі – самостійною первинною категорією метафізики. Ніколи не вдасться аналітично вивести ідею спасительної, Абсолютної Святості і Божественності – остаточної мети усякого релігійного пошуку, що надає йому внутрішньої єдності як *саме релігійного*, – з ідеї Абсолютної Дійсності. Й ніколи це не вдасться вчинити навпаки: вивести другу ідею з першої. Лише те можна ствердити з певністю, що і метафізика, і релігія – якщо вони прагнуть осягнути свої цілі, – повинні вести до тої самої тотожної Дійсності, котра надає остаточного справжнього значення обидвом сутнісно відмінним інтенційним об'єктам.

Таким чином, все ж існує тотожний частковий елемент у відмінних інтенційних об'єктах метафізики і релігії, на якому в кінцевому підсумку базується їхній необхідний взаємозв'язок теж і в людському дусі. Цим частковим елементом є предмет поняття «*Ens a se*» (лат.: «Буття, яке існує само зі себе») – якщо у ньому «*Ens*» розуміється так, що воно *ще не розрізнене* у відношенні як до поняття Абсолютної Дійсності, так і до поняття Абсолютно Святого Добра. Однак було б хибно казати, що релігія запозичує ідею «*Ens a se*» з метафізики, й так само хибно було б стверджувати протилежне запозичення. «*Ens a se*» завжди є також і остаточним *логічним суб'єктом* усіх метафізичних і релігійних предикацій. Але ті способи, у які воно *інтенційно* розуміється, та сутнісні аспекти, у яких воно представлене у метафізичному та релігійному знанні; а також ті способи, якими його пов'язують з «*Ens ab alio*» (лат.: «Буття, яке існує з іншого / завдяки іншому») залишаються в

метафізиці та релігії *інакшими*. Шлях релігії завжди виходить зі змісту Абсолютно Святого й Здатного спасти, про яке вторинно вказують, що це «*Ens a se*» є *також* і Абсолютною Підставою дійсності всіх речей. Шлях метафізики виходить завжди зі сутнісного визначення Абсолютно Дійсного, про яке вторинно вказують, що особова єдність із ним веде *також* людину (чи – узгодженість речей із ним веде *також* і речі) до спасіння.

Отже, питання, наскільки метафізичний шлях до Підстави світу обґрунтовує водночас і те, що міститься в ідеї Бога в релігійному пережитті, з усією очевидністю ставить за передумову пізнання сутнісного змісту релігійного пережиття. Цей зміст завжди потребує особливого дослідження. Віра в Бога релігії – *також* і як *природна* релігійна віра – живе не завдяки метафізиці, і так само пізнання Підстави світу живе не завдяки релігійній вірі. Обидва «інтенційні єства» (*entia intentionalia*) можуть через те – *de facto* – й суттєво розходитися, помимо їхньої *a priori* безсумнівної необхідної реальної тотожності. Бо ця *реальна тотожність* чи прогляд (*Einsicht*) у неї не базується на попередньо встановленій тотожності змісту обивох «інтенційних єств»: твердження, що така тотожність існує – апіорне. Його підставою є *єдність людського духа* та необхідна несуперечливість його суджень. Саме тому (суб'єктивний) розум та релігійні акти (як форми вираження усякого Об'явлення – природного і надприродного) можуть вести до різних *змістовних аспектів* «Буття, яке існує само зі себе» («*Ens a se*»), водночас не піддаючи сумніву реальну тотожність Підстави світу в метафізиці та Бога релігії.

Щойно завдяки такому розумінню можливо уникнути цілого ряду небезпек для правильного обґрунтування релігії:

1. Небезпеки ексцесивного раціоналізму, котрий намагається змісти Об'явлення (наприклад, Божу любов і милосердя, довготерпеливість і доброту в моральному сенсі, а не лише в сенсі досконалості буття) вивести з «*Ens a se*» – без нових джерел релігійного споглядання і сприйняття цінностей. Послідовно додуманий до кінця, такий раціоналізм зрештою вчинив би Об'явлення зайвим.

2. Й іншої небезпеки (якщо попередньої вдалося уникнути і раціональному виведенню було встановлено рамки, наприклад там, де це наказує авторитет Церкви): небезпеки, що логічний розвиток дослідження припинять свавільно й без об'єктивних підстав у самому його предметі. Таким є підхід неосхоластів, котрі, як віряни Церкви, хоча й встановлюють рамки своєму раціонально-конструкційному методу там, де починається очевидне Об'явлення, але завдяки своєму методу зовсім не спроможні обґрунтувати, чому вони роблять це *саме тут*, а не раніше чи пізніше.

3. Небезпеки недобачання *необхідних* змістовних відмінностей Бога в релігії та метафізиці і Його атрибутів. Наприклад, інтенційному Богові релігії притаманний гнів, помста, любов, і то – в перемінних станах. Бог в метафізиці – це абсолютно незмінне Буття (*Ens*), *без* цих можливих предикатів. Бог релігії звертає Свій погляд на мене чи на цілі народи (в молитві – інтенсивніше, ніж без неї); деколи Він дружній до мене, а деколи – у гніві через мої гріхи. Бог у метафізиці не може бути таким. Бог релігії уражає грішника новими гріхами, розподіляє Свої благодаті й немилості за свободними, недослідимими мірками; Бог у метафізиці – це застигле Буття (*Ens*), у якому все існує вічно (у понадчасовий спосіб) та необхідно. Бог релігії – це *живий* Бог, і цим усе сутнісно сказано.

Апіорний прогляд (*Einsicht*) у *реальну тотожність* Бога в метафізиці та Бога в релігії вимагає справжнього та дійсного усунення тих сповидних суперечностей.

* * *

Перекладено за виданням: Max Scheler. Vom Ewigen im Menschen. Band I. Halbband II: Religiöse Erneuerung. – Der Neue Geist/Dr. Peter Reinhold: Leipzig, 1923. – 447 с. – С. 39-61 (урибок). З німецької переклав Петро Гусак.

4.2 Річард ГОРБАНЬ. ПЕРСОНАЛІСТИЧНА ЕКЛЕЗИОЛОГІЯ ЧЕСЛАВА СТАНІСЛАВА БАРТНІКА

Анотація. У статті розглядається концепція персоналістичної еклезиології сучасного католицького філософа і теолога Чеслава Станіслава Бартніка, послідовника теологічного персоналізму Кароля Войтили. Автор з'ясував, що в еклезиології Бартніка Церква утворюється передовсім з прозопічних складових: особи, Христа, Святого Духа, спільноти осіб, особового світу і в остаточному варіанті сама стає «особою». В інтерпретації польського католицького мислителя Церква постає як спільнота осіб, створена в реальний спосіб посередництвом індивідуальних відносин-зв'язків (*relatio*) з Особою Христа, як така, що здійснює його місію й осягає особливий вимір буття суб'єкта в процесі й перспективі спасіння. Природу і властивості Церкви філософ-персоналіст розглядає виходячи з думки, що вона є продуктом релігійності, тобто явища, яке носить особовий характер. І структуру Церкви, і структуру релігійності визначають прозопічні відношення (*relatio*), тому особу слід вважати не тільки чинником, який створює зав'язок Церкві, а й її фундаментальною структурою. На базі людської природи та звичайної спільноти християн Церква проявляє себе як релігійно-суспільна «Особа». З погляду реалістичного універсального персоналізму Ч. С. Бартніка, вона отримує характер спільнотної особи на взірць інших форм спільнотної особи. Оскільки Церква стає спільнотним цілим, то повинна здійснювати та здійснює свою «особу», стає собою в повному розумінні, при цьому вона знаходиться на служінні та реалізації не лише власного буття особою, а й буття окремої людської особи в її прямуванні до власної повноти.

Ключові слова: персоналізм, еклезиологія, особа, Церква, буття, особові відношення (*relatio*), спільнотна особа.

In this article by **Richard Gorban** «**Personalistic Ecclesiology of Czeslaw Stanislaw Bartnik**» the author considers the concept of Personalistic Ecclesiology of Czeslaw Stanislaw Bartnik, a modern Catholic philosopher and theologian, the follower of theological Personalism of Karol Wojtyla. The author found out that, according to Bartnik's Ecclesiology, the Church consists primarily of prosopoistic constituents: the Personality of Christ, Christ, Holy Spirit, community of persons, the world of the personality and consequently becomes the Personality itself. In conformity with the Polish thinker's interpretation, the Church is a community of personalities, founded in a real way, by means of individual relations-bonds (*relatio*) with the Personality of Christ as the one that performs His mission and perceives a special dimension of the subject's existence in the process and prospects of salvation. The philosopher-personalist treats nature and peculiarities of the Church based on the idea that it is a product of religious commitment, the phenomenon of personal character. The structures of the Church and religious commitment are distinguished by prosopoistic relations (*relatio*), that is why the personality should be seen as not only the factor, which creates bonds with the Church, but is its fundamental structure. Based on human nature and common Christian community, the Church manifests itself as a religious-social Personality. From the point of view of realistic Universal Personalism of Stanislaw Bartnik, it takes form of a communal character, following the principles of other kinds of a community person. As long as, the Church becomes the community whole, it must realize and really fulfils its Personality, becomes truly its self, furthermore it serves and realizes not only its own existence as a personality, but the existence of a single human being in its aspirations to its own fullness.

Keywords. Personalism, Ecclesiology, personality, the Church, existence, personal relations (*relatio*), community person.

Актуальність дослідження теми. Міркування про те, що Церква є особою, не нове. Його висловлював ще за часів занепаду Римської Імперії Августин Блаженний. Утім новою і плідотною в контексті розвитку сучасної теології слід вважати концепцію Церкви-особи в персоналістичній системі польської богословсько-філософської думки, яка постала і сформувалася в річищі ідей оновлення Церкви та розбудови філософії цілісної людини, задекларованих на II Ватиканському Соборі. Серед тих, хто найбільш повно та цілісно розвинув цю тезу, варто назвати Кароля Войтилу та його послідовника Чеслава Станіслава Бартніка.

Дослідження теми. Доробок Чеслава Бартніка є маловідомим в Україні. Лише 2016 року він став предметом дослідження двох наукових студій: нашої (цебто Р. А. Горбаня)²³³ і П. Р. Василіва²³⁴. Натомість реалістичний універсальний персоналізм, викладений у філософських і теологічних працях нашого сучасника професора Ч. С. Бартніка, як і його персоналістична еклезіологія, не повинні лишатися поза увагою вітчизняних науковців з огляду на великий інтерес сьогодення до персоналізму як продуктивної, далекосяжної філософії та ідеології в контексті розбудови духовних засад української державності.

Подання теми статті. Вивчаючи питання персоналізації Церкви в теології К. Войтили, Ч. С. Бартнік зазначає, що релігійні акти та дії людської особи найбільш повно відображають її сутність, існування й структуру. У цьому контексті Церква постає як відношення (*relatio*) людини до Бога та людини до людини. В такий спосіб Церква реалізує себе в індивідуальному і спільнотному вимірах, в особі та спільноті осіб, в їх міжособових відносинах-зв'язках, а також особових відношеннях з Богом²³⁵. Церква не може існувати сама по собі без конкретної людської особи. У свою чергу, кожний християнин відзначається особливим спільнотним єством, належачи до Тіла Христового, тобто Церкви. Людська особа певним чином вказує, об'являє Особу Бога, а Бог виявляє, об'являє правду про людську особу самій людині.

Правдива і повна дійсність Церкви реалізується у площині особи, міжособових відношень (*relatio*). У розбудованій Ч. С. Бартніком еклезіології підкреслюється спільнотне буття Церкви й ідея взаємного доповнення як набування повноти особою і спільнотою осіб, адже особа здійснює себе у спільноті осіб, якою є Церква. Ще К. Войтила досліджуючи підстави католицького оновлення (*aggiornamento*) вказував, що Церква – це особа і спільнота водночас, які знаходять своє буття в Особі Христа²³⁶. Структура буття Церкви має той самий характер, що й структура буття людської особи – це спрямування на іншого та творення особових відношень (*relatio*). У дійсності Церкви особи єднаються в ціле у правді й любові (тобто в Бозі), тому Церква формує не просто спільноту, а об'єднує окремих осіб в особову комунію. Буття Церкви лише започатковується у спільноті, розвиваючись у більш повне буття комунії, причому не тільки однієї особи з іншою, а й людської особи з Особами Божими. Тому його слід розглядати у площині незмінно триваючого процесу міжособового єднання. В такий спосіб відбувається персоналізація Церкви. Оскільки в комунії осіб окрема особа здобуває свій найглибший сенс через дарування себе іншим особам, то персоналізація становить факт і завдання церковної спільноти.

У Церкві всі християни стають одним суб'єктом, нерозривним цілим, що виражає особове буття. Такий зв'язок спрямований на єднання з Особами Трійці й осягнення єдності в Бозі. Ч. С. Бартнік зауважує, що у спільноті Церкви першість завжди залишається за особою як основою будь-якої спільноти.

Незважаючи на те, що існує загальне поняття Церкви як основи буття, про цілісність її образу можна говорити лише в прозопоічній перспективі. У результаті такого підходу Церква набуває абсолютно органічного особового характеру, оскільки в персоналістичному аспекті немає місця індивідуалізму чи колективізму²³⁷. Церква дістає дійсну правдивість і цілісність тільки завдяки реальності людських осіб, а особи отримують стан християнина завдяки єдності істоти та природи Церкви. Усі здобувають одне спільне буття, дію та вияв. Окремі особи становлять реальну первинну основу, джерело спільнотного існування Церкви, конкретно творять Церкву, визначають і формують її буття. Таким чином, як наголошує

²³³ Горбань Р. А. Реалістичний універсальний персоналізм Чеслава Станіслава Бартніка: Монографія. – К: Білий Тигр, 2016. – 484 с.

²³⁴ Василів П. Р. Любов у Христі. Персоналістична інтерпретація благодаті в універсальному персоналізмі та в догматичному богослів'ї Чеслава Станіслава Бартніка; [Електронний ресурс] / Павло Романович Василів. – Режим доступу до тексту: http://evangelizacija.io.ua/s2439685/bogoslovski_pidstavi_pochitannya_moshchey_svyatih_yak_providnikiv_bojoe_blagodati.

²³⁵ Bartnik Cz. St. Personalizacja Kościoła według K. Wojtyły // Personalizm. – 2004. – № 6. – S. 71.

²³⁶ Wojtyła K. U podstaw odnowy: Studium o realizacji Vaticanum II. – Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne, 1972. – S. 79.

²³⁷ Bartnik Cz. St. Personalizacja Kościoła według K. Wojtyły // Personalizm. – 2004. – № 6. – S. 76.

польський мислитель у трактаті «Церква Ісуса Христа» (1982), Церква постає як спільнота осіб, створена в реальний спосіб посередництвом індивідуальних відносин-зв'язків (*relatio*) з Особою Христа, здійснюючи його місію та діло, осягаючи особливий вимір буття суб'єкта в процесі й перспективі спасіння²³⁸. Місія і завдання Христа полягають не в спасінні індивідуальної особи самої по собі, а всіх осіб, усього людства, тому перебувають у площині спільноти. Відтак з погляду реалістичного універсального персоналізму Ч. С. Бартніка, Церква отримує характер спільнотної особи на взірць інших форм спільнотної особи. Оскільки Церква стає єдиним цілим, спільнотною особою, то повинна здійснювати та здійснює свою «особу», стає собою в повному розумінні. Вона знаходиться на служінні та реалізації не лише власного буття особою, а й буття окремої людської особи в її прямуванні до власної повноти. У такий спосіб у Церкві відбувається процес персоналізації. Ч. С. Бартнік зводить сутність Церкви до містерії особової структури. Його концепція ґрунтується на глибинній структурі самої особи як такої. Як слушно вказує польський дослідник А. Войтчак, у цій персоналістичній моделі Церкви в конститутивний спосіб однаковою мірою поєднуються онтологічна і персоналістична сутності особи, до того ж винятково підкреслюється субстанційність буття Церкви²³⁹.

У праці «Громи, що говорять» (1999) у процесі розгляду питання про час і спосіб «зав'язку» церковної спільноти Ч. С. Бартнік вказує на необхідність визнати за таку першооснову містерію особи. Тому, на його переконання, початком християнства слід вважати не якусь подію або факт, а особу – Особу Ісусу Христа. Позаяк Церква не була створена якимсь рішенням чи документом, а «зародилась» на основі Особи Христа в його особовій тринітарній місії у результаті втілення, що обумовило зародження зв'язку, глибинної єдності між Сином Божим і людиною як особи з особою. Таке прозопоїчне народження Церкви на основі Пресвятої Трійці має всюди присутню першість буття Особи Божої. Саме особа є тією вічною й абсолютною дійсністю, «яка зав'язує основи нових особових існувань, оскільки завжди є і буде тією нескінченною, безповоротною, непідлягаючою знищенню дійсністю, незглибимою у своєму бутті»²⁴⁰. На переконання Ч. С. Бартніка, Церква не будується на якійсь анонімній основі, а є простим наслідком такого явища як релігійність, що має особовий характер. І структуру Церкви, і структуру релігійності визначають прозопоїчні відношення (*relatio*). В основі цієї особової спільноти постали апостоли, реальні особи, які зав'язали відношення з Христом, а через нього – з Богом, утворюючи згодом чимраз ширшу та більшу спільноту осіб. Звідси, особу слід вважати чинником, який дає основу, зав'язок Церкві. Церква збудована на особових відносинах-зв'язках (*relatio*), і її фундаментальною структурою є особа. Тому фундаментальний еклезіологічний зав'язок у площині змісту, підпорядкування та функціонування має персоналістичний характер. Основним змістом буття Церкви є внутрішня єдність, пов'язаність усіх частин особового світу в його абсолютності та нескінченності (природній і надприродній), більше того, особа являє собою абсолютний спосіб функціонування буття та його цінностей. У площині функціонування Церква постає як містерія процесу втілення, уособлювання людини в Христа під дією Святого Духа. Бути християнином означає в реальний спосіб пов'язати свою особу з Особою Христа у співвідношеннях (*relatio*) до інших осіб й упродовж усього простору і часу свого особового існування²⁴¹.

У другому томі «Католицької догматики» (2003) польський теолог зазначає, що в персоналістичній концепції Церква утворюється передовсім з прозопоїчних складових: особи, Христа, Святого Духа, спільноти осіб, особового світу і в остаточному варіанті сама

²³⁸ Bartnik Cz. St. Kościół Jezusa Chrystusa. – Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 1982. – S. 57.

²³⁹ Wojtczak A. Osoba i społeczność // Historia i Logos. Cz. S. Bartnikowi na 60-lecie / pod. red. K. Macheta, K. Goźdz, M. Kowalczyk. – Lublin: Standruk, 1991. – S. 345.

²⁴⁰ Bartnik Cz. St. Gromy mówiące: Kazania, przemówienia, publicystyka społeczno-polityczna. – Lublin: Standruk, 1999. – S. 225.

²⁴¹ Ibid. – S. 260.

стає «особою». Своє джерело та найвищу підставу Церква має в Божих Особах як комунії, повноту звершення свого буття вона також досягає у Трійці Осіб Божих, що визначає її прозопоїчний аспект. Таким чином концепція Церкви «набуває тринітологічну основу»²⁴². З одного боку, середовищем розбудови та знаряддям формування Церкви стає дійсність у своєму природному вимірі, з іншого – Церква існує в особах, а не поза ними, і оскільки вона має власне життя, суб'єктність, екзистенцію, активність, досвід, творчість, то відзначається вимірами природи і особи. Ч. С. Бартнік стверджує, що Церква «завдяки вкоріненню в людських особах творить постать спільнотної особи, яка має власне “Я” в Христі та Святому Дусі»²⁴³. Буття Церкви становить особові відношення (*relatio*) Божих і людських осіб у містерії Комунії, тому її дійсність не можна трактувати тільки об'єктно як ідею, явище чи інституцію. На базі людської природи та звичайної спільноти християн Церква проявляє себе як релігійно-суспільна «Особа».

Поодинокі особа сама по собі не може становити дійсність Церкви, буття якої має передовсім спільнотний характер. Ця спільнота, завдяки Христу, отримує особливий зв'язок з Богом і з іншими членами Церкви, який створює специфічний вид єдності усіх. Звісно, Церкву неможна розглядати виключно в духовних категоріях, оскільки вона відзначається матеріально-духовним буттям, як і людська особа, має свою видиму структуру (тіло, організм) та попередньо представлене духовне єство, у цьому спостерігається пряма подібність до сутності особи. Зазначене дає підстави говорити про персоналістичну концепцію Церкви.

У праці «Персоналістичне християнство» (2003) філософ наголошує, що поряд із загальною дійсністю Церкви існують її часткові прояви, окремі церковні спільноти різних народів і держав, у яких теж проявляється особовість. Подібно до того, як існує багато людських осіб, є чимало різних постатей і форм Церкви, але всі вони становлять одне ціле, єдність усіх у Христі. Особова сутність Церкви проявляє себе, як і в бутті суб'єкта, через самоусвідомлення, керування собою, гідність, культуру, мову, історію, творчість, етнічний характер. Попри різноманіття проявів особова сутність Церкви вкорінена в Христа через дію Святого Духа у спрямуванні до Отця²⁴⁴.

Ч. С. Бартнік пояснює, щоб зрозуміти сутність Церкви, слід виходити із буття конкретної, субзистентної людської особи в її релігійних проявах. Не варто сприймати Церкву як звичайне поєднання осіб, як групу, подібну до інших груп чи об'єднань, позаяк її основою є уніфікація особи як буття, тут йдеться про зв'язок на онтологічному рівні, що доповнюється рівнем надприродного єднання у Бозі та із самим Богом як особовим буттям²⁴⁵. Тому Церква – це не якийсь додаток, суто зовнішнє явище стосовно людини, а особливе середовище, яке у повній мірі сприяє здійсненню буття людської особи. Без людських осіб, онтологічного зв'язку і боголюдської єдності вона була б лише абстракцією, пустою іпостассю, чистою ідеєю чи просто назвою. Еклезіальність базується і розвивається на основі структуральної й екзистенційної особовості. У Церкві, як і у світі, те, що має матеріальне, дочасне значення, стає лише засобом і знаряддям, яке допомагає людській особі прямувати до повноти свого буття. Відтак Церква стає осередком, де особа прямує до свого здійснення в Бозі.

Важливим, на переконання польського теолога, є поєднання в персоналістичній концепції Церкви еклезіальної христології з пневматологією, де Христос є тим, хто об'єднує всіх у Бозі, а Святий Дух тим, хто з'єднує всіх в абсолютний спосіб у тісну комунію людських і Божих Осіб в Отці. Як слушно зауважує польська дослідниця О. Павловська, у підсумку можна говорити про тринітологічну основу еклезіології Ч. С. Бартніка²⁴⁶. До того ж, площиною, яка поєднує рятівні дії Бога з інституціональними проявами буття Церкви,

²⁴² Bartnik Cz. *St. Dogmatyka katolicka*. – Т. 2. – Lublin: Wydawnictwo KUL, 2003. – S. 43.

²⁴³ Ibid. – S. 47.

²⁴⁴ Bartnik Cz. *St. Chrześcijaństwo personalistyczne*. – Lublin: Standruk, 2003. – S. 240.

²⁴⁵ Bartnik Cz. *St. Dogmatyka katolicka*. – Т. 2. – Lublin: Wydawnictwo KUL, 2003. – S. 109.

²⁴⁶ Pawłowska O. *Personalistyczna koncepcja Kościoła według Czesława Stanisława Bartnika*. – Warszawa: O. K., 2006. – S. 67.

виступає людська особа. Особа стає тією реальністю, яка знаходиться понад будь-якою інституцією, буттям чи дійсністю дочасного середовища, оскільки вся дійсність має сенс і доцільність тільки тоді, коли служить особі в її особовій реалізації, утвердженні її структур та допомагає їй розвиватися.

Від часів Відродження побутує теза про те, що Церква в католицькому розумінні поєднується з виміром суспільності, у якому спільнота з'єднана в одне ціле зв'язками любові та спрямована до Бога. Якщо ж дотримуватися ідеї спільнотності, яку пропонує Ч. С. Бартнік, то доповнення її розуміння можемо знайти в іншого польського теолога – Кароля Войтили, який за суть «еклезії» (Церкви-спільноти) вважає особовий рятівний зв'язок (*relatio*) людини з Богом. Відношення (*relatio*) з'являються між особою людини і Божою Особою, а також між окремими особами у спільноті осіб вимальовуючи вертикальну і горизонтальну площини буття.

Професор Ч. С. Бартнік зазначає, що Біблія виразно вказує на буття Церкви-особи, основою якої стає Тіло Христа, оскільки Ісус порівнював себе з такою конструкцією, а чітке визначення їй дав апостол Павло. Марія постає як Церква-Матір, Петро – як Фундамент Церкви-Суспільства, натомість усі апостоли формують першу основу Церкви-Суспільства. У найвищому значенні Церквою-Особою виступає Ісус Христос, усі ж інші буття у цьому значенні є другого плану і похідними від нього.

У теологічному трактаті «Церква як таїнство світу» (1999) Ч. С. Бартнік пише про те, що сьогодні поняття Церкви як особи стає щораз більш теологічним, тому і людська особа як така починає виростати до найвищих християнських теологічних категорій. У Церкві акцентується не стільки «людина», скільки «християнська особа». У цьому сенсі і Церкву починають окреслювати в категорії «особи» як найвищу містерію людського буття, хоча неможна забувати про поєднання з Богом як особливу комунію, особливу спільність, яка є визначальним атрибутом як особи, так і Церкви²⁴⁷.

У ґрунтовній праці «Персоналізм» (1995) польський філософ висловлює думку, що Бог ніби творить самого себе у людській особі і лише тоді ініціює процес глибокого поєднання із Собою. У цьому сенсі особа стає Церквою, адже є образом особи Божої та місцем і способом явлення Божої особи у створіннях. Лише на базі особи, неначе всередині Церкви, відбувається процес рятівної уніфікації з Богом. Водночас без людської особистості не було б ані об'явлення Церкви, ані тим більше процесу спасіння²⁴⁸.

За словами Ч. С. Бартніка, в персоналістичній еклезіології йдеться про те, що Церква є «кимось», а не тільки «чимось». Біблія і християнська традиція приписують Церкві багато особових рис, бо вона є душа, Христос, Марія, матір, спільнота, тіло, одне ціле, одне єство. Виразним тут є первісне явище приписування церковному суспільству особових характеристик: віри, надії і любові. При цьому зазначені «три чесноти постають як певні рівні містерії християнського спільнотного життя у Церкві»²⁴⁹.

Новий Завіт формує науку про Церкву не тільки як об'явлену правду про спільноту, а й як про певний суспільний устрій, що в ньому Церква виступає єдиним суб'єктом віри. Тут йдеться про одне ціле єство, яке виражає віру та живе нею. Біблія подає це як «нашу віру» чи «вашу віру», або аналогічно вірі індивідуальної особи, як єдність віри досконалої людини – особи в повноті її буття. У подібний спосіб говориться також про «надію Церкви» як модус життя спільноти, адже християнське суспільство характеризувалось як «багате у надії». Надія стає тут ідеєю та спрямуванням на шляху до повноти власного буття і звершення в Бозі. Вона виступає засобом спільнотності зібрання віруючих, які «покликані до однієї надії», де її справжнім уособленням є сам Христос²⁵⁰.

Теологи вважають, що одночасно існує колективний суб'єкт любові, яка, маючи універсальний характер, базується на єдності як любов у стосунку до всіх і як любов до цілої спільноти, де всі творять Тіло Христа, стають одним цілим у Христі. Але тут з'являється

²⁴⁷ Bartnik Cz. St. Kościół jako sakrament świata. – Lublin: Standruk, 1999. – S. 78.

²⁴⁸ Bartnik Cz. St. Personalizm. – Wyd. 2 popr. i poszerz. – Warszawa: O.K., 2000. – S. 223.

²⁴⁹ Bartnik Cz. St. Kościół jako sakrament świata. – Lublin: Standruk, 1999. – S. 81.

²⁵⁰ Bartnik Cz. St. Kościół jako sakrament świata. – Lublin: Standruk, 1999. – S. 82.

думка про те, що суспільство відрізняється від індивідів суб'єктом християнської любові, яка започаткована у Бозі та поширена (розлита) у Церкві. Відтак усі християни мають «ту саму любов, одну згоду й один розум» (Фил. 2:2), де Церква виявляє своє єство любові як особа.

Як зазначає професор Ч. С. Бартнік, II Ватиканський собор, а особливо папи Павло VI та Іван Павло II, глибоко підкреслювали певну суб'єктність, навіть персональність Церкви як особливої особової спільноти. Тут йдеться про самосвідомість Церкви, про її самопізнання, самовизначення, самореалізацію, свободу і перспективність. К. Войтила говорив про «персональність у широкому значенні – тобто суб'єктність»²⁵¹.

На думку Ч. С. Бартніка, можна окремо говорити про спеціальний суспільний характер екзистенції Церкви. Екзистенція Церкви є продовженням екзистенції Ісуса, але, як і він, перебуває в межах історичного процесу, де має свій початок, розвиток і звершення у Царстві Небесному. У цьому контексті екзистенція Христа стає найвищим змістом екзистенції Церкви як людського суспільства в її особовому бутті²⁵².

Церква також має існування, що стає зрозумілим тільки у світлі дійсності Особи Бога, який формує зміст персональності в історії та житті Церкви. Як зазначає український католицький теолог І. Водопівець, екзистенція Церкви проникнута розвитком, становленням у часі і просторі, трансцендентуванням буттів, які не мають особового характеру. Церква також живе, бореться, хворіє, терпить, а тому потребує таїнств для себе, не тільки Хрещення і Євхаристії, а й Священства, Сповіді, а також і Подружжя, які передбачають народження нових осіб у Божій спільноті²⁵³.

Церква як суспільство наповнюється особистими змістами, серед яких належне місце займають духовні цінності. Позаперсональна площина завжди присутня в Церкві у вигляді певних речей, структур, відношень, проте все це базується на чомусь, що має зв'язок з особовою екзистенцією, а також з правдою, добром, свободою, творчістю, справедливістю, устремлінням до нескінченності. На переконання Ч. С. Бартніка, існування Церкви як спільнотної особи необхідно сприймати під кутом зору особливого способу персонального існування в особовому бутті Христа, яке передусім полягає у зв'язку історичної особовості з вічністю.

Основним чинником екзистенції й особових відношень (*relatio*) Церкви вважається зв'язок з Богом, а в церковному переказі ця правда підкреслюється на рівні індивіда і спільноти. Подібні думки висловлював кардинал К. Войтила: «Спасіння водночас має особовий і спільнотний характер та реалізується у спільноті Церкви і через Церкву»²⁵⁴. Усе це простежується по лінії біблійних метафор, у семантичному полі яких висловлюється ідея, що кожний християнин є святиною Бога, а християнська громада – це неподільна святиня. Сьогодні все більше переважає думка на користь Церкви–спільноти, що пов'язане з підкресленням реальності та значення спільнотної особовості Церкви, при цьому аж ніяк не применшується значення та вага індивідуальної особи. Цікавим, з погляду Ч. С. Бартніка, є той факт, що подібні обриси головному християнському об'єднанню надає сама релігійна громада, оскільки образ Церкви–спільноти формується з-посеред її членів²⁵⁵.

У будь-якому випадку, коли йдеться про особові цінності, то неможна враховувати інтереси лише індивіда, а слід зважати й на суспільно-персональні цінності спільноти та поважати їх. Тому Церква служить не тільки особі, а й спільнотності осіб, цілому людству. Навіть вироблено постулат про скерування всіх речей, усього буття на людську особу, яка становить його осередок і призначення. Ця християнська аксіома по суті передбачає як служіння людству, суспільству, суспільній особовості, так і індивідууму, окремій особі.

На думку Ч. С. Бартніка, підкреслення персоналістично-спільнотної структури Церкви викликає виразну зміну в еклезіологічному баченні дійсності цієї спільноти. Церква

²⁵¹ Wojtyła Karol. *Osoba i czyn*. – Krakow: Polskie Towarzystwo Teologiczne, 1969. – S. 301.

²⁵² Bartnik Cz. *St. Kościół polski po erze totalitarnej: Konferencje do księży dziekanów*. – Lublin: [b. w.], 1991. – S. 7.

²⁵³ Водопівець І. *Еклезіологія. Церква Христова* [пер. з італ. М. Демид]. – Рим-Львів: Свічадо, 1994. – С. 224.

²⁵⁴ Wojtyła Karol. *Znak ktyremu sprzeciwić się będą*. – Poznań: Pallotinum, 1976. – S. 56.

²⁵⁵ Bartnik Cz. *St. Kościół polski po erze totalitarnej: Konferencje do księży dziekanów*. – Lublin: [b. w.], 1991. – S. 81.

характеризується насамперед певною суб'єктністю й особовістю, при цьому завдяки започаткуванню її Христом є найвищою структурою буття та екзистенції. Усі спасительні дари, святі тайни й об'явлення стосуються передусім особової сфери людини²⁵⁶. Христос стає тим, хто наділяє Церкву буттям особового характеру. Усе це виявляється в бажанні виокремити особливий характер Церкви, підкреслити значення та місце особи й особового буття у спільноті.

Теорія про Церкву покладається на практику, при цьому актуальним є принцип «Віра діє через любов». Здатність до християнського діяння, творення, вчинків охоплює всю спільноту Церкви, а звідси впливає на загальнохристиянські й універсальні дії. За таких умов кожний релігійний знак, кожна ситуація містить у собі співвіднесення до цілої Церкви, до її минулого і навіть майбутнього, початків та есхатології. У трактаті «Церква Ісуса Христа» польський мислитель пише: «Церква-суспільство постає як місце і час здійснення й реалізації справ і творіння вищого рівня та змісту»²⁵⁷. На думку теолога, необхідно пам'ятати, що всяка суспільно-творча і церковна діяльність стає найбільш інтенсивною на рівні особовості, знаходячи свою повноту та реалізованість в індивідуальній особі християнина. У результаті цього Церква існує не як річ, ані навіть як «природа», тобто як «щось», а власне як спільнотна особа, яка виростає на особовому бутті та вкорінена в індивідуальній особі. У будь-якому випадку немає Церкви поза людською особою, тому в кожній індивідуальній особі здійснюється твердження Ч. С. Бартніка про те, що кожна особа має еклезіофанійний характер, тобто є здатною відкривати всю глибину виміру Церкви²⁵⁸. Важливо, що всі християни без огляду на стан вік і функції є передусім інтегральними членами Церкви.

Як зазначає кардинал Й. Гюфнер у «Християнському суспільному вченні», є підстави стверджувати, що у площині спасіння або екзистенції спасіння, але не у площині природи всі члени Церкви можуть вважати себе дітьми Церкви і не тільки усиновленими, адаптованими, а кожен стає справжньою дитиною у спільноті Божих дітей. Батьківство Боже, започатковане у Христі, у площині спасіння знаходить своє доповнення у материнстві Пресвятої Богородиці та Церкви. Це виявляється в засаді єдиного материнства, індивідуально уособленого в Марії, а в Церкві проявляється в особовості суспільства як опікуна, що піклується про кожного свого члена²⁵⁹.

На думку Ч. С. Бартніка, у Церкві як у великій родині братерство набуває особливого духовного значення і стає глибокою таємницею спільного християнського життя. Неможна бути «братом» чи «сестрою» в Церкві без особливого дару Святого Духа. У кожному з християн у певному сенсі об'являється також і Христос як той, хто стає виявом усіх членів свого Тіла. При цьому образ Бога повинен досягатися кожним із вірних як завдання і мета власного особового здійснення. Як твердить професор, правда про людське братерство, про спільноту, про буття однією родиною всіх людей дуже відповідальна і повинна суцільно перетворювати реальне життя кожної особи. У концепції Біблії цілий світ постає великим домом Бога, а люди при цьому – його (Бога) співмешканцями. Дім цей у дійсності Церкви збудований на фундаменті пророків і апостолів, де наріжним каменем став Христос. Тому християнство поширює ідею «універсалізму братерства» й «універсалізму світової родини», намагаючись, за словами Ч. С. Бартніка, «перетворити цілий світ на один єдиний спільний дім, на одну велику родину народів й осіб, на одну спільнотність Церкви у світі»²⁶⁰.

На думку польського теолога, виміром християнства стає спільнота Церкви. Одночасно Церква намагається уділити свого «спільнотного духа» кожній іншій

²⁵⁶ Bartnik Cz. St. Kościół Jezusa Chrystusa. – Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 1982. – S. 64.

²⁵⁷ Ibid. – S. 65.

²⁵⁸ Bartnik Cz. St. Teologia społeczno-polityczna. – Lublin: Agencja Wschodnia, 1998. – S. 175.

²⁵⁹ Гюфнер Й. Християнське суспільне вчення. – Л.: Свічадо, 2002. – S. 221.

²⁶⁰ Bartnik Cz. St. Kościół Jezusa Chrystusa. – Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 1982. – S. 67.

спільноті: сім'ї, родині, громаді, народу, співдружності народів. Це не означає змішування цих спільнот в їх світському вимірі, а має бути їх утвердженням і запорукою особових відношень (*relatio*) у власних «менших чи більших спільнотах-народах»²⁶¹. За такої умови інші, не церковні спільноти, представляються не чужим, «іншим», ворожим середовищем, а таким самим особовим, але наділеним іншим, не християнським началом. Завдання християнської Церкви полягає в тому, щоб об'єднати все людство у Христі, ведучи до спільноти Осіб Божих.

При цьому християни служать суспільству світським і релігійним способом у співпраці з Духом Творця задля все більшого розвинення людської спільнотності. Завдяки Церкві людське суспільство починає по-новому досліджувати історичність, наближаючись до свого найвищого сенсу. Однак суспільство не перебуває під владою інституцій Церкви, скоріше Церква через свій внутрішній суспільний характер перебуває в позиції підтримки будь-якого суспільства чи спільноти. Ця підтримка і служіння мають характер формування людини за взірцем повноти особи Ісуса, життя у любові на зразок Святого Духа, служіння у глибині покори за прикладом Богородиці.

На переконання Ч. С. Бартніка, Бог тому і не зробив самотніх індивідів, відмежованих один від одного, а створив людину спрямовану на іншого, заклав у ній «потребу єднання заради досягнення власної повноти особового буття»²⁶². Саме для цього сформувалась спільнота Містичного Тіла Христа. Дійсність цього Тіла становить певний зародок ідеального суспільства, де Церква виступає плодом месіанського прагнення, початком руху до встановлення ідеального суспільства. У статті «Віра і теологія у трактуванні персоналізму» (1982) філософ пише: «Звідси спільнота Церкви об'являє Бога, тому вона також має теофанійний і христофанійний характер»²⁶³. Церква як містичне Тіло Ісуса у своєму суспільному аспекті може бути достатньо корисною для всього соціуму, наприклад, виступати джерелом самопізнання для світських суспільств або навіть предметом наукових аргументацій у галузі нових суспільних теорій і проектів.

Згідно християнського вчення, суспільне середовище, яке об'єднує багатьох осіб, в особі Христа отримує вихід у площину трансцендентності – свого ідеального та повного здійснення. У роботі «Доторкнутися Бога Живого» (2004) Ч. С. Бартнік стверджує, що тим середовищем виступає Церква, яка виражає Христа Спільнотного та Христа Спільноти. Христос є Головою, Центром і Осередком будь-якої спільноти, завдяки йому спільнота набуває особливого змісту та проявляє реальну єдність, аж до переходу у площину єдиного буття особи, стає спільнотною особою, адже всі стають одним цілим у Христі²⁶⁴.

У підсумку маємо зазначити, що в персоналістичній концепції Ч. С. Бартніка природа і властивості Церкви визначаються насамперед прозопоїчними характеристиками, оскільки, на переконання філософа, еклезіальність ґрунтується і розвивається на базі структуральної й екзистенційної особовості. Він вважає, що буття Церкви обумовлене особовими відношеннями (*relatio*) Божих і людських осіб у містерії Комунії, тому її дійсність неможна трактувати тільки об'єктно як ідею, явище чи інституцію; неможна розглядати Церкву і виключно в духовних категоріях, оскільки вона відзначається матеріально-духовним буттям, як і людська особа, має свою видиму структуру і духовне єство, у цьому спостерігається її пряма подібність до особи. В еклезіології Ч. С. Бартніка Церква утворюється передовсім з прозопоїчних складових: особи, Христа, Святого Духа, спільноти осіб, особового світу і в остаточному варіанті сама стає «особою».

²⁶¹ Bartnik Cz. St. Teologia społeczno-polityczna. – Lublin: Agencja Wschodnia, 1998. – S. 206.

²⁶² Ibid. – S. 207.

²⁶³ Bartnik Cz. St. Wiara a teologia w ujęciu personalistycznym // Przegląd Powszechny. – № ½. – 1982. – S. 46.

²⁶⁴ Bartnik Cz. St. Dotknąć Boga Żywego: Różne szkice teologiczne. – Lublin: Standruk, 2004. – S. 202.

4.3 Ганна ЕМЕЛЬЯНЕНКО. СПЕЦИФІКА ФІЛОСОФСЬКОГО ПІДГРУНТЯ ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗОВАНОЇ ТЕОЛОГІЇ Дж. ВАТТІМО

Анотації. В статті розглядається сутність релігійних поглядів Дж. Ваттімо, його внесок в теологію та характер інтерпретації його ідей сучасними дослідниками. Аналізуються процеси «екзистенціалізованої теології» та боротьба італійського мислителя за гуманістичні ідеали на цінності.

Ключові слова: екзистенціальна теологія, екзистенціалізм, екзистенційна ситуація.

In A. Emelianenko's article «Specificity of the philosophical basis of the existencialized theology of J. Vattimo» G. Vattimo's religious views, his contribution to theology and the nature of the interpretation of his ideas by contemporary researchers are examined. The processes of "existencialized theology" and the struggle of the Italian thinker for humanistic ideals and values are analyzed.

Key words: existential theology, existentialism, existential situation.

Актуальність дослідження. Фундаментальна онтологія та екзистенційна аналітика буття М.Гайдеггера повсюдно аналізувалася у ХХ столітті не лише у протестантській теології. Своєрідний вплив вона мала і на католицьких теологів. Після опублікування праць К. Ранера, Б. Вельте, Р. Шеффлера та інших католицьких мислителів гайдеггерівські ідеї починають розглядати і як можливу суттєву корективу до теологічного мислення Нового часу з його істотною зацікавленістю й антропологічною та епістемологічною проблематикою. Одним з найвідоміших adeptів такої реновації католицизму був і є на сьогодні професор теоретичної філософії філологічного факультету Туринського університету Джанні Ваттімо²⁶⁵.

Підтримуючи постмодерністську традицію заперечення практично усіх аргіогі класичної філософії і традиційного метафізичного мислення, Дж. Ваттімо опинився у доволі незручній ситуації відчайдушного пошуку нових засад власного світорозуміння, про які доволі відверто писав у своїх працях й розповідав у своїх інтерв'ю. Пояснюючи своє критичне ставлення до принципу об'єктивності, він зокрема стверджував, що, заперечуючи цей принцип, він прагнув «зробити революцію або ж просто якимось чином трансформувати групу, до якої належить», що у ситуації колишнього «поклоніння» суспільства цьому принципу прагнув «якоїсь потужної суб'єктності, щоб бути здатним чогось бажати, приймати якісь рішення»²⁶⁶. З іншого ж боку, при цьому він одразу ж зіштовхувався і з необхідністю прийняти й відмову від звеличення своєї суб'єктивності і в цьому сенсі – залишитися християнином. «Це етична позиція, - писав Дж. Ваттімо. - Я не хочу ані стверджувати свою суб'єктивність, ані заперечувати її...»²⁶⁷. У цій ситуації він й потрапив у пастку суперечності, подібно до Ф. Ніцше, який свого часу, проголошуючи волю до влади, водночас залишався й супротивником суб'єктивізму.

Теоретичне відтворення цієї проблеми Дж. Ваттімо вбачив у тому, що М. Гайдеггер називав «Eigenschaft» - в сенсі автентичності/характерності. (Пізніше він витлумачив цей термін у просторі дихотомії «приладдя/ володіння», в якому сенсі – самовладання).

Цей термін був також пов'язаний у М. Гайдеггера і з іншим терміном - «egeigenen» як вже пережитим моментом існування. І в такий спосіб він зрозумів своє особисте положення як ситуацію необхідності трансформувати аналіз власної суб'єктивності в аналіз необхідної приналежності до якогось «історичного обрїю». Але у цій ситуації Дж. Ваттімо вирішив, що він не може покладатися на кантів «моральний закон всередині себе» як на етичний принцип,

²⁶⁵ Джанні Ваттімо, «іронічний філософ» за висловом Р. Рорті, який сам визначив своє кредо у якості «певної популяризації та розвитку ідей М. Гайдеггера, де в чому політикою та псевдотеологією», є автором численних бестселерів, зокрема таких, як «Після Християнства», «Предмет і маска» (1974), «Естетика модерну» (1977), «Завершення сучасності» (1985), «Філософія сьогодні» (1987), перекладених багатьма європейськими та східними (у тому числі навіть і китайською) мовами.

²⁶⁶ Інтерв'ю Дж. Ваттімо Д. Новікову отримане з: <https://theoryandpractice.ru/posts/6331-filosof-dzhanni-vattimo-lyudi-vergashchie-v-istinu-krayne-opasny--eto-agenty-zdravogo-smysla>

²⁶⁷ Там само.

що скеровує його світорозуміння. Коли ви вважаєте поганим і хорошим щось, що визнано таким у вашій культурі, - писав італійський мислитель, - не просто на поверхневому рівні публічності, але і в глибокій товщі історичної будови суспільства..., зіштовхуєтесь з фактом існування прийнятності цього розподілу для інших, для тих, з ким ти живеш, але вона не зводиться до простого раз і назавжди встановленого розподілу на «добро» і «зло». «Мова тут не йде про конформізм і просте прийняття звичайної культури, звичайних ідей, звичайних норм. Ні! Необхідно не лише критикувати їх, боротися з ними, а й вступати в діалог, свідомо займати власну позицію...»²⁶⁸ Але що таке «займати власну позицію» у відповідності до Дж. Ваттімо? Перекоаний гайдеггеріанець, він також вважав, що індивідуалізм завжди пов'язаний з тим, що М. Гайдеггер називав метафізикою - з ілюзією, ніби можна зайняти власну позицію в суперечці, схопивши первинні принципи відносин і говорити про те, що тобі є зрозумілі «природні закони», абсолютне добро і абсолютне зло. Насправді, у цьому випадку індивід, на думку Дж. Ваттімо, схоплює лише ті принципи своєї доби, життєвої та історичної ситуації, свого вірування, ідеології, у відповідності до яких й вибудовується його світорозуміння. Тому Дж. Ваттімо й відкинув картезіанський принцип, у відповідності до якого чітке уявлення про предмет вважалось істиною.

На процес формування такого уявлення, скептично зауважив він у своїй відповіді Д. Новікову, можуть вплинути абсолютно банальні речі на зразок розладу шлунку або ж спогади про те, як саме бабуся зловила тебе на крадіжці мармеладу. Тому у свідомості італійця й відбувся розрив поміж причинністю, його суб'єктивним усвідомленням реальності, та істиною, як певним параметром свідомості, яка відтворює об'єктивну реальність. «Так що моя свідомість детермінована такою мірою, що я просто не можу вірити, що їй, як втіленню моєї суб'єктивності, є доступним щось абсолютне»²⁶⁹.

Дж. Вітто зупинився при цьому на тому визначенні істинності, яке наддали їй британські та американські філософи-прагматисти, у відповідності до якого істинним вважалось те, що було б корисним для самого агента мислення. Уявне ж абсолютне рішення перетворилося для Дж. Ваттімо на фіксацію притаманних оточуючій індивіда реальності очевидних і об'єктивно існуючих факторів, на те, що в реальності складає лише «внутрішню структуру мейнстріму», а люди ж, які вірують в істину, на «надзвичайно небезпечних агентів здорового глузду».

З огляду на це, доволі цікавим є твердження Дж. Ваттімо, у відповідності до якого багато в чому поняття суб'єктивності, починаючи з певного часу, було пов'язане з фундаментальною ідеєю спроможності індивіда вловити абсолютну істину. І це, на його думку, давня західна традиція, яка бере свій початок від «Бенкету» Платона - любові чистого інтелектуала, чистого інтелекту до відповідних ідей. Проте, врешті-решт, це, на його думку, лише чергова історична ілюзія. Й сама ідея істини, як це визнавав Дж. Ваттімо, «для мене тепер - велика проблема»²⁷⁰.

Він говорив зокрема про те, що, наприклад, економічна наука, керівна економічна політика Європи є лише уявленням економістів про те, що вони знають усе об'єктивно. Але їхні знання знову ж таки обмежені певною логікою, певною системою, історично існуючими забобонами, інструментарієм і багато чим іншим. Звідси йде й формування ваттімівського переконання у тому, що істина є результатом певного узгодження поміж агентами мислення і мовлення у процесі їхньої комунікації, а не простого відтворення реальності у свідомості людини, результатом певної інтерпретації світу у межах загальноновизнаних смислів, присутніх у людській мові (тим, що Соссюр називав рухом у спільній мові, або ж діалектикою слова та мови). «Я не спостерігаю істину, - стверджував Дж. Ваттімо, - я спостерігаю дещо з відповідної позиції, і це уявляється мною таким, яким я його спостерігаю. Якщо у мого співрозмовника немає заперечень, то ми йдемо далі. Тут я погоджуюся з Поппером. Істина - це те, що досі ще не спростовано. Такому розумінню

²⁶⁸ Там само.

²⁶⁹ Там само.

²⁷⁰ Там само.

протистоїть авторитарне мислення, якому здається, що йому доступна істина, яку всі зобов'язані прийняти. Чи достатньо цього? У всякому разі, я так вважаю. Чому я повинен вірити, що перед моїми очима знаходиться доступна об'єктивна універсальна істина усіх часів? Це лише правда ситуації, яку ми можемо прийняти...»²⁷¹.

«Універсальність істини, - на думку Дж. Ваттімо, - далеко не тотожна абсолютизму істини, тому, що вона повинна бути беззастережно прийнята. Є думка, що поділяється багатьма людьми, які вважають, що це і є істина. При цьому ви маєте повне право висловитися в тому дусі, що цей варіант істини вас не влаштовує і приступити до дискусії, до порівняння інтерпретацій»²⁷²

Відтак ми бачимо у якості філософських підстав світогляду Дж. Ваттімо певну «гносеологічну мішанину» з уявлень, які у свій час й формували на теренах Європи постмодерністське світоуявлення. Для нас у ситуації даного дослідження важливим є те, що саме подібні уявлення й були закладені у ваттімівське сприймання та розуміння і християнства, і християнської культури як такої, й християнського теологічного мислення. «...Релігійна віра людини моєї долі, тобто людини, яка не завдяки чуткам знайома з сучасною філософією, а, головне, що живе у добу постмодерну, - неначе підтверджуючи наш висновок, визнавав сам Дж. Ваттімо, - завжди буде пронизана відчуттям тієї непереборної невизначеності, яка, зазвичай, властива лише гіпотезі»²⁷³, - зазначив тут мислитель.

Той шлях, який він «пройшов у взаєминах з християнством», як це Дж. Ваттімо писав у передмові до своєї головної релігієзнавчої і теологічно подібної праці, теж у якійсь мірі був «статистичною нормою» для багатьох з числа тих, хто отримав подібну освіту.

У післявоєнний період, у віці близько десяти років, Дж. Ваттімо відвідував парафіяльну церкву, де й почало формуватися його розуміння світу й інших людей, де, зрештою, й виник його інтерес до релігії, сформувався інтерес до суспільного і політичного життя. Характерним є те, що сам мислитель називає своє світорозуміння того періоду «строкатою і різновекторною сумішшю». Для того, щоб якось впоратися з її вадами, Дж. Ваттімо й вирішує розпочати навчання в університеті, де, у відповідності до його слів, він й прагнув «сприяти формуванню нового християнського гуманізму, вільного як від ліберального індивідуалізму, так і від марксистського детермінізму». «Це був час, - як це описував сам Дж. Ваттімо процес свого світоглядного становлення, - коли ми, молоді католики, вивчали праці відомого французького неотоміста Жака Марітена, антифашиста, автора книги «Інтегральний гуманізм». Завдяки Марітену в мені вкоренилася недовіра до деяких догм сучасності, а тому після дипломної роботи про Аристотеля я почав вивчати Ніцше і Гайдеггера, які мені здавалися найбільш радикальними критиками сучасності. Сьогодні ж, саме завдяки цим авторам, які є не лише критиками сучасності, але і критиками християнства - особливо це відноситься до Ніцше, - я парадоксальним чином був повернутий у християнську віру або у щось, що з нею дуже подібна»²⁷⁴.

У відповідності до зізнання італійського мислителя, саме так й відбувалося нове, «парадоксальне» «здобування» ним християнства, що відбулося саме завдяки Гайдеггеру і Ніцше. Саме воно згодом і сформувало каркас його праці «Віра в те, що ти віриш» («Crederedicredere»).

Теза Ф. Ніцше про те, що «Бог мертвий», була сприйнята Дж. Ваттімо зовсім не як атеїстичне висловлювання. Ф. Ніцше, на думку Дж. Ваттімо, ніколи не міг би підписатися під таким атеїстичним твердженням про відсутність Бога, оскільки у цьому випадку «абсолютна істинність такого твердження» для самого Ф. Ніцше виявилася б тим метафізичним принципом, яким і був «принцип Бога» у традиційній метафізиці. «Там, де є абсолют, навіть якщо він приймає форму твердження про неіснування Бога, - писав Дж. Ваттімо, - завжди вже присутня метафізика, верховний принцип, а відтак той самий Бог відтепер для нас абсолютно даремний, як це вважав Ніцше, вважаючи це своїм

²⁷¹ Там само.

²⁷² Там само.

²⁷³ Ваттімо Джанни. Послехристиянства [пер. с итал.: Дм. В. Новиков]. - М. : Три квадрата, 2007. - С. 6

²⁷⁴ Там само.

відкриттям»²⁷⁵. Таким чином, і твердження Ф. Ніцше: «Бог мертвий», і заперечення М. Гайдеггером класичної метафізики, на глибоке переконання Дж. Ваттімо, були тільки певною вказівкою на відсутність світоглядного і філософського аргіогі, «останньої підстави» у філософському мисленні, і нічим іншим. М. Гайдеггер й був сприйнятий італійським мислителем, як відчайдушний заперечувач тієї європейської філософської традиції метафізики, що йде від Парменіда, і яка вважає, що людина здатна досягнути такі підстави у їх «об'єктивній і позачасовій формі наявної сутності або ж математичної істини». М. Гайдеггер, як стверджує це Дж. Ваттімо, далеко не заперечував й не спростовував метафізику, лише зазначаючи, що реальність насправді є іншою - не об'єктивована, мінлива, непостійна і т. д., оскільки якщо у ім'я досвіду свободи ми зазвичай і існуємо в проекті своїх надій, припущень, страхів, володіючи при цьому і минулим і майбутнім – буття у цьому випадку вже не може мислитися лише у категоріях об'єктивістської метафізики. Насправді, продовжував далі Дж. Ваттімо, така «відмова від метафізики» в ХХ столітті була загальним ставленням численних представників не тільки філософської, але й художньої, літературної та релігійної думки в Європі та іншому світі. Саме така відмова була сформована ситуацією, де в гуманістичній культурі почала відчуватися потреба в протесті проти «тотальної організації» суспільства, яку принесли з собою раціоналізація праці і тріумф технології. Сучасна ж доба, що звана тепер вже добою постмодерну, на думку Дж. Ваттімо, «вже більше не може уявляти собі реальність як певну структуру, непорушно спочиваючу на певних засадах, які філософії слід досягнути, тоді як релігії – обожнювати»²⁷⁶

Усвідомлення цього факту, як стверджував італійський мислитель, призводило до висновку про те, що у тій ситуації можна було рухатися далі кількома різними шляхами. Зокрема, задатися питанням, як саме взагалі можлива раціональна аргументація, якщо ми відмовляємося від спроб виявити аргіогі, дійсне для всіх і незалежне від культурних відмінностей. Відповідь тут могла б свідчити про те, що спільна базова цінність вимагає взаєморозуміння у діалозі, де не прагнуть нав'язати якусь одну окремо виділену позицію, або ж певну абсолютну істину. «Мое ж намагання у цій ситуації полягає скоріше в тому, - зазначав Дж. Ваттімо, - щоб показати, як саме плюралізм доби постмодерну дозволяє (особисто мені, але я вважаю, що можна говорити і про ситуацію в цілому) знову віднайти християнську віру. Відтак, якщо Бог помер, і філософія усвідомила, що вона більше не може сподіватися на досягнення остаточних засад, тоді одночасно вичерпалася також і «потреба» в філософському атеїзмі. Лише філософія «абсолюту» може вважати себе вправі відкидати релігійний досвід. Бог помер, пише Ніцше, тому що вірять в нього - його піддані - його вбили, тобто вони навчилися не брехати, бо це був його заповіт, і зрештою вони зрозуміли, що сам Бог - це всього лише непотрібна брехня. Але в контексті нашого досвіду доби постмодерну це означає наступне: саме тому що Бог – кінцева підстава, тобто абсолютна метафізична структура реальності, - відтепер втрачена, віра в Бога стає знову можливою. Звичайно, не в Бога метафізики або середньовічної схоластики, але, проте, і не в Бога Біблії, тобто Бога тієї самої книги, яку раціоналістична і абсолютистська метафізика сучасності поступово знищила і розчинила»²⁷⁷

І справа тут не лише у тому, продовжував далі Дж. Ваттімо, що сьогодні вже неможлива ніяка філософія (ані історичистська - на зразок гегельянства або марксизму, ані позитивістська - на кшталт різних форм сцієнтизму), яка б покладалася в основу доказів існування Бога, - і вже сама ця обставина робить нас спроможними знову почути слово Писання. Але є й інше. З завершенням абсолютистських філософій за добу постмодерну, на думку італійського мислителя, відбувається щось ще більш важливе: по суті, до нас приходять тепер розуміння, що все, що ми зрештою маємо (якщо образ буття як одвічної структури, яка відображається об'єктивістською метафізикою, для нас більш неприйнятний), зводиться до цього залишку - до біблійного розуміння творіння, так само як і до біблійного

²⁷⁵ Там само. – С.7.

²⁷⁶ Там само. – С.8.

²⁷⁷ Там само. – С. 9.

розуміння випадкового і історичного характеру нашого існування. Якщо ж це усе перекласти світською і філософською мовою, то слід визнати, що саме завдяки плюралістичному характеру, який несе нам досвід доби постмодерну, тепер ми розуміємо буття усього лише як подію, а істину ми мислимо вже не як відображення вічної структури реальності, а як історичне послання, яке повинно бути почуто і на яке ми покликані відповісти. «Подібне розуміння істини поширюється не тільки на теологію і релігію; цієї концепції, явно чи неявно, дотримується більшість наук, принаймні ті з них, в яких відбулося усвідомлення історичного характеру їхніх парадигм.

У цій ситуації гайдеггерівська концепція щодо «забування буття» й була сприйнята Дж. Ваттімо як надзвичайно плідна і корисна в теологічному мисленні. Тут в нашому розпорядженні, зазначає він у своїй праці, є щось досить вагоме, щоб принаймні поставити проблему того, яким чином забуття християнської есхатології і забуття буття зливаються разом в становленні метафізики, змушуючи при цьому підозрювати, ніби вони суть одне і те ж саме. Якщо ж сприймати буквально ці останні висловлювання Гайдеггера, що, на думку Дж. Ваттімо й слід було робити, то гайдеггерівський текст, як він це зазначав й надалі, призведе нас не тільки до необхідності знову поставити питання про сутнісний характер відносин філософії М. Гайдеггера з християнською теологічною традицією, але й також до переосмислення самої цієї традиції, розуміючи метафізику як історію забування буття.

Будь-яка спроба читати Одкровення метафізично, стверджував у цьому зв'язку Дж. Ваттімо, так, неначе ми читаємо повчання про природу, приховує у собі небезпеку наочного мислення, цієї «пастки Антихриста», уникнути яких, так само як і об'єктивуючої метафізики, можливо тільки «дослухаючись до буття». «Можливо, - стверджував Дж. Ваттімо, - саме тут ми отримуємо можливість мислити християнство і жити в християнській вірі, знаходити інший зміст, якщо ми визнаємо, що одним з найбільш глибинних витоків онтології Гайдеггера (навіть якщо ґрунтуватися тільки на тексті лекцій 1929 року) є саме традиція християнства. Виразимося ясніше: якщо ми допустимо (я згоден з цією гіпотезою), що філософія Гайдеггера в своїх витоках невіддільна від рефлексії на тему євангельського послання, то в такому випадку ця гіпотеза (або називайте її, як хочете) має своїм наслідком не лише історіографічне (historisch) прояснення джерел філософії Гайдеггера і не лише «повернення» цієї філософії до християнства, як якщо б мова йшла про завершальне милостиве звернення філософа у віру (як ніби ми говоримо: якщо ти гайдеггеріанець, то тепер це не означає, що ти обов'язково антихристиянин). Тут важливе інше - наявність ефекту взаємності: не тільки Павло допомагає прояснити Гайдеггера, але і Гайдеггер пропонує нам щось таке, що, якщо взяти це всерйоз, неминуче призводить нас до реінтерпретації християнської традиції»²⁷⁸

Таким чином, ми бачимо, що Дж. Ваттімо фіксує взаємозв'язок і навіть певну кореляцію між теологічним мисленням, християнською традицією та філософією М. Гайдеггера, яка, на його глибоке переконання, аж ніяк не залишається зайвою в процесі інтерпретації і розуміння нашими сучасниками релігійних скрижалей. Теологічна практика Дж. Ваттімо вочевидь унаочнює сучасні устремління європейських теоретиків продовжити застосування екзистенціалістських (якщо М. Гайдеггера традиційно відносити до представників екзистенціалістської традиції) постулатів для осучаснення християнської догматики та релігійного мислення. Інтерпретація італійським мислителем сенсу звернення М. Гайдеггера до християнської спадщини вочевидь слугує ідеї створення «нового християнства» на новій «теоретичній» базі – не метафізичному, і не онто-теологічному мисленні. Створення християнства і можливостей для віри людей, яка б відповідала сучасним умовам історичної ситуації, новим уявленням про світоустрій та світорозуміння, які й формуються у наш час у парадигмі постмодерністського мислення.

²⁷⁸Там само. С. 146.

Розділ п'ятий. РЕЛІГІЯ В ЇЇ ІСТОРІЇ

5.1 Олег ШЕПЕТЯК. МОНОТЕЇСТИЧНІ ТЕНДЕНЦІЇ В ЄГИПЕТСЬКІЙ РЕЛІГІЇ ДОДИНАСТІЙНОГО І РАНЬОГО ДИНАСТІЙНОГО ПЕРІОДІВ

Анотація. У статті проведений аналіз релігії Стародавнього Єгипту та доводиться наявність в ній чітких монотеїстичних тенденцій. Стаття присвячена короткому огляду історичних віх єгипетської культури, розгляду її літературних здобутків та аналізу ранніх вірувань, в центрі яких стоять постаті Гора і Сета, а також інших божеств, які стараннями пізньої міфотворчості були з ними пов'язані.

Ключові слова: Єгипет, релігія, монотеїзм, Гор, Сет.

Oleh Shepetyak. Monotheistic tendencies of Egypt's religions of the pre-dynastic and early dynastic period. The study analyzes the religion of ancient Egypt, and it proved the presence of a clear monotheistic tendencies. The article provides a brief examination of the historical landmarks of Egyptian culture, its literary achievements inspection and analysis of earlier beliefs, which are at the center of the personality of Seth and Horus, and other deities who have the zeal of the late myth associated with them.

Keywords: Egypt, religion, Horus, Seth.

Актуальність дослідження. Єгипет – це культурний ареал, сформований довкола ріки Ніл, яка стала символом єгиптян. В цьому ареалі зародилася цивілізація, що дала світові не тільки величні піраміди, а й багату духовну традицію, вплинувши на подальший розвиток людства. Впродовж кількох тисяч років до Різдва Христового єгиптяни вели інтенсивний релігійно-філософських пошук, намагаючись відкрити для себе і світу Бога. Історичні перипетії внесли в цей пошук свої корективи, змушуючи єгиптян пристосовуватися до цивілізаційних метаморфоз. Феномен єгипетської релігії став предметом багатьох досліджень, які часто суперечать одні одним.

У радянському релігієзнавстві вкоренилося догма, що єгипетська релігія є політеїстичною. Проте тексти пірамід та народної мудрості Єгипту, а також дослідження єгипетської релігії, проведені вченими, які безпосередньо брали участь у розкопках та розшифровці текстів, свідчать про те, що єгипетська релігія – це значно складніший феномен.

Перед нашим дослідженням стоїть **завдання** показати складність єгипетської релігії та виокремити в ній монотеїстичні тенденції, які стають очевидними при детальнішому їх розгляді. Для проведення дослідження ми звернулися до численних напрацювань німецьких, французьких та радянських єгиптологів, а також до самих текстів давньоєгипетської літератури.

Впродовж кількох тисяч років єгипетська культура витворила **цікаву літературу**. Єгиптяни користувалися ієрогліфами, якими писали на стінах пірамід та храмів, а також на папірусі. Серед записів єгипетської давнини зустрічаються багато магічних, біографічних та історіографічних текстів. Деякі тексти представляють особливу цінність. У XXII-XXI століттях до н.е. виникла "Розмова втомленого жити зі своєю душею". В цьому діалозі автор викладає свої нарікання на падіння моралі його часу та безсенсовність життя. Єдину надію він покладає на потойбічне життя та відхід із цього світу. Його душа заперечила йому, кажучи, що людина не знає, як буде після смерті, а тому потрібно, наголошує, дбати про земне життя і насолоджуватися кожною миттю перебування у цьому світі. З XXVI-XX століть до н.е. походить папірус *Весткар* – збірник повчальних казок і оповідань. Список легендарних і реальних правителів міститься у Туринському царському папірусі. В пірамідах поблизу покійника розміщували тексти, завданням яких було допомогти померлому пройти митарства. Ці тексти зібрані у "Книзі мертвих".

Важливими з точки зору релігієзнавства елементом літературної спадщини Єгипту є збірники народної мудрості. Такі твори писалися в усі епохи історії Єгипту. В більшості вони мають форму звертання батька або вчителя до дітей або нащадків з метою дати їм добрі

уроки життя. В період давнього царства (III-VI династії, 2780-2260 роки до н.е.) виникли *Слова Імготена*, будівника найстаршої Єгипетської піраміди в Саккарі. Слова Цей твір, на жаль, не зберігся до нашого часу. До цієї ж епохи належать також *Слова Дідефгора*, сина фараона Хеопса (IV династія), до свого сина Аутібре, в яких він повчає про сім'ю, власний дім та гріб.

Найстаршим текстом цього типу, який зберігся повністю, є *Слова Птагготена*, який був візиром фараона Ісесі (V династія). Птагготеп повчав своїх послідовників щодо службової ієрархії, гостинності, жінок, дітей. Зі *Слів Катемні*, візира фараона Снофу (IV династія) збереглося лише закінчення. В епоху першого міжцарства та середнього царства (VII-XI династії, 2260-2130 роки до н.е.) з'явилися *Слова до фараона Мерікаре* (X династія) його батька, в яких автор дає настанови щодо правильного управління державою, правильної мови, судової системи тощо. Схожим змістом наповнені *Слова фараона Аменемгета I* (XII династія). Слова Мерікаре та Слова Еманемгета класифікують як політичні трактати, позаяк вони покликані легалізувати владу цих фараонів. До політичних трактатів відноситься також *Вчення Сегетеп-іб-Ре*.

Іншою є мета *Слів Хеті*. Перша частина трактату перелічує всі професії та критикує їх на тій основі, що представники жодної з них, окрім чиновників, не можуть карати; друга частина присвячена роздумам про шкільне навчання. Нове царство і пізній час (XVIII-XXX династії, 1580-332 роки до н.е.) також збагатили цей літературний жанр. *Слова Анії до свого сина*, присвячені родинним відносинам, ставленню до друзів і ворогів. Богослужбовим ритуалам присвячені *Слова Аменемопе*. Ця сама тема розгортається у *Словах Анх-Шешонкі*, священика храму Ра в Геліополі з VI століття. Перелічені тексти є збірками народної мудрості, численних порад та наставницьких текстів. Незважаючи на те, що для сучасного читача ці тексти охоплюють світські теми, в час їх написання якогось розрізнення між світським і духовним ще не було.

Основна цінність єгипетських літературних текстів у тому, що вони зображають релігійну віру єгиптян різних епох та різних соціальних верств. Збірники народної мудрості не є богословськими трактатами, тому у них неможливо зустріти складних спекуляцій, проте вони наповнені релігійною дійсністю. Основним, що не можливо не помітити в цих текстах є те, що в них ведеться мова не про окремих представників пантеону, а про Бога як одиницю. Це беззаперечне свідчення єгипетської літературної історії дало дослідникам підстави стверджувати, що релігія Стародавнього Єгипту містила монотеїстичні тенденції²⁷⁹. Деякі вчені на основі ґрунтовних досліджень наголошували: "Чистий монотеїзм є панівною формою всієї єгипетської релігійності від початку історичного часу Єгипту"²⁸⁰, "в Єгипті монотеїстичні тенденції завжди належали до філософських і богословських спекуляцій"²⁸¹.

Монотеїзм єгипетської релігії засвідчується також офіційними міфами. Археологам вдалося віднайти три єгипетські розповіді про створення світу: у Геліополісі, Геракліополісі та Мемфісі. Усі вони одноставно говорять про Єдиного Бога, який сотворив усіх інших духів. Зокрема, в геліопольській розповіді Бог-Ра промовляє: "Я почав існувати і почали існувати всі сутності... Я сотворив всі образи, будучи єдиним"²⁸². У мемфіській розповіді говориться про Птаха (Бога міфології Мемфісу): "Той, хто створив Атума і витворив богів"²⁸³. Гераклеопольська розповідь каже: "Він сотворив небо і землю... Він знищив хаос води, Він сотворив повітря"²⁸⁴. Відношення між Єдиним Богом і багатьма богами

²⁷⁹ Otto E. Monotheistische Tendenzen in der ägyptischen Religion // Die Welt des Orient.-Göttingen, 1955.- Nr2. - С.99-110.

²⁸⁰ Spiegel J. Das Wesen der ägyptischen Hochkultur. – Heidelberg, 1953. - С.86.

²⁸¹ Holsten N. Monotheismus und Polytheismus. // Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. IV. – Tübingen, 1960.

²⁸² Матье М. Древнеегипетские мифы. – Москва-Ленинград, 1956. - С.83.

²⁸³ Там само. - С.84.

²⁸⁴ Там само.

єгипетського пантеону також знайшли своє пояснення в єгиптології: "Боги, присутні поряд із Богом-Творцем є лише наче рангами святих у християнстві"²⁸⁵.

Не всі дослідники погоджувалися, що древньою формою єгипетської релігії був монотеїзм. Деякі з них ²⁸⁶ визнавали існування у Стародавньому Єгипті віри в Бога-автора. За цією теорією Бога-Творця потрібно повністю відмежувати від усього пантеону. Бог створив богів і світ і при цьому залишається трансцендентним щодо них, але керує всіма своїми творіннями через Ним установлений Закон. З цієї теорії випливає, що слова "Бог" і "бог" мають абсолютно різне значення, і перебувають на різних ступенях буття. Фактично, сучасному поняттю "Бог" відповідає тільки Бог-автор, усі інші є тільки сотвореними допоміжними духами.

Сьогодні неможливо реконструювати прадавню історію Єгипту. Все, що відбувалося давніше, аніж 3000 років до н.е., покрите мрякою давнини. Проте Єгипет історичних часів зберіг багато елементів, які можуть дещо розкрити завісу незнання. Серед іншого Єгипет зберіг чіткий адміністративний поділ: Верхній Єгипет складався з 22 номів, а Нижній – із 20. Кожен ном мав свої культурно-релігійні особливості. Видається вірогідним, що кожен ном склався на основі заселення певної території одним праєгипетським племенем. Не можна не охопити увагою той факт, що в історичні часи в кожному номі домінував культ одного із богів єгипетського пантеону. Це нашоує на думку, що кожне праєгипетське плем'я іменувало Єдиного Бога якимось конкретним іменем. В результаті злиття номів, релігії різних номів перепліталися; внаслідок цього формувалися пантеони, в яких Верховним Богом ставав Бог домінуючого племені. Не виключено, що в одному номі могли зливатися кілька племен, а Бог домінуючого із них ставав захисником ному. Цим пояснюється той факт, що в деяких номах, окрім домінантного Бога, зустрічаються згадки про мало відомі божества. Також не можна виключити фактор міграції, з якою переносилися й вірування.

Найдавнішим центром єгипетської культури стало місто Нехен (грецькою – Іераконполіс). Історія цього міста сягає бл. 4000 року до н.е., коли тут з'явилися перші поселенці. У 3800-3500 роках поселення сформувалося у місто, яке славилось виробництвом кераміки. У 3500-3200 роках до н.е. Нехен був столицею Верхнього Єгипту. До 2900 року місто зберегло промислову гегемонію, а згодом втратило провідні традиції, перетворилося у провінційне містечко і поступово зникло, залишивши після себе незнищений вплив на староегипетську культуру. Саме в Нехені починається історія Єгипту і його перші фараони. Про перших фараонів, які правили у Нехені, не залишилося жодних відомостей. Перші три фараони, які фіксуються до 0-династії, правили у 3300-3250 роках до н.е. А 0-династія опинилася на троні в Нехені у 3200 році до н.е., тобто 1200 років після заснування тут першого поселення. Про перше тисячоліття історії Нехена невідомо нічого. З часу 0-династії, яка перебувала на троні до об'єднання Верхнього і Нижнього Єгиптів, тобто до 3000 року, збереглися імена фараонів і скромні записи у їхніх гробницях. Майже усі імена фараонів 0-династії містять у собі ім'я бога Гора. В цей час сформувалося переконання, що фараон є земним втіленням Гора. Це переконання існувало аж до 4-династії, коли фараона почали пов'язувати з Осірісом.

З часом склалася традиція, за якою фараони приймали п'ять імен: 1) особисте ім'я, яке фараон отримував при народженні; 2) тронне ім'я, яке отримували фараони, починаючи від 4-династії, коли вступали на трон; 3) додаткове ім'я, або прізвисько, яке додавалося до імені фараона від часу 0-династії; 4) золоте ім'я, походження якого невідоме, однак є підстави припускати, що воно сформувалося у процесі об'єднання культу Гора з солярними богами; 5) ім'я Гора, яке носили вже фараони 0-династії. Відтак найдавнішими серед імен фараона були ім'я Гора та додаткове ім'я. Так, перший фараон 0-династії називався Гедю-Гор. У його імені присутнє ім'я Гора та додаткове ім'я Гедю, за допомогою якого його можна відрізнити від інших фараонів, які також іменувалися Гором, зокрема від його наступника, якого звали

²⁸⁵ Junker H. Die Pyramidenzeit. Das Wesen der altägyptischen Religion. – Zürich, 1949. - С.85.

²⁸⁶ Söderblom N. Das Wesen des Gottesglaubens. Untersuchungen über die Anfänge der Religion. – Leipzig, 1926. - С.79-107; 19.

Ні-Гор. Іншими словами: до імені фараона просто додавали ім'я Гор, щоби показати, що фараон є Гором, який воплотився.

В епоху Середнього Царства (XI-XII династії) культ Гора, який зародився в Нехені, (III ном Верхнього Єгипту) поширився в I (Та-Сеті), II (Учес-Гор) та XI (Са) номах Верхнього Єгипту. В епоху греко-римського панування його культ поширився також у XVI номі Верхнього Єгипту (Махедж) та XIV номі Нижнього Єгипту (Хенті-Іабті). У місті Едфу (II ном Верхнього Єгипту), в якому статус Гора рівнявся до його статусу в Нехені, в епоху Птолемеїв був збудований найбільший храм Гора. В епоху Птолемеїв Гора ототожнювали з грецьким богом Аполлоном, а місто Едфу греки називали Велике місто Аполлона²⁸⁷.

У міфах Гор зображений як борець проти Сета. Один із міфів розповідає, що Сет убив Осіріса і розкидав частини його тіла по світу. Зранена болем Ізида, сестра і дружина Осіріса, збрала його останки та зробила з них першу в історії мумію. Тоді вона зійшла на нього у вигляді сокола, завагітніла і народила Гора. Гор здолав Сета і воскресив Осіріса. Після поразки в битві з Гором Сет поселився в пустелі, оскільки там немає життя. Ранні християнські монахи, поселяючись в єгипетських пустелях, аргументували це тим, що вони йдуть у володіння диявола, щоби там його здолати. Інколи Сет ототожнювався зі змієм Апопом (грецькою - Апофіс), який щоночі боровся проти Ра, коли той спускався у царство мертвих. Серед надписів, розташованих у пірамідах, наявні багато заклинань, які повинні звільнити душу померлого від Апопа. Апоп-Сет був противником людей і ворогом померлих. Єгипетське мистецтво зображало Сета як людину з головою тварини, яка не зустрічається у природі. Зі Сетом пов'язували погану погоду, а грім був його голосом. Сет також ототожнювався із хаосом. В більшості випадків, якщо міфи розповідають про боротьбу двох богів, то це слід сприймати як розповідь про боротьбу двох народів, якими сповідувалися ці боги.

Археологія дає підстави вважати, що культ Сета зародився ще в накадійській культурі. Про зародження культу Сета нічого невідомо, однак якщо цей культ зародився ще в накадійській культурі, то він міг витіснитися пізнішими культурами, які поступово затирали його первісне значення. Неодноразово боги попередніх культур отримують у міфологіях пізніших народів роль злих богів. Ймовірно, що так сталося й зі Сетом. Можливо, що міфи змальовують його як втілення зла тому, що він бог тих народів, з якими єгиптянам прийшлося боротися за територію, і як подоланого Гором, оскільки єгиптяни перемогли тубільців. Зображення Сета присутнє на жезлі фараона Скорпіона I ще до 0-династії. Це означає, що в той час Сет не вважався злим. Ким були представники накадійської культури – праєгиптянами чи представниками іншого етносу – сказати важко. Деякі вчені вважають, що міф про боротьбу Гора і Сета – це міфологізована розповідь про війну Верхнього (Південного) і Нижнього (Північного) Єгиптів. Об'єднання Єгипту відбулося бл. 3000 року до н.е. стараннями фараона Менеса, засновника I династії. Менес був правителем Верхнього Єгипту; він завоював Нижній Єгипет і в такий спосіб об'єднав державу. Сет міг бути богом Нижнього Єгипту, тоді коли Гор – Верхнього. Війна двох Єгиптів відобразилася у міфі про боротьбу двох богів. Після об'єднання двох Єгиптів свідомість єгиптян, яка ще зберігала монотейстичний дух, не могла поставити двох богів поряд. Єдиним можливим співвідношенням між ними стало розташування їх по різних полюсах дуалістичної схеми. Гор став богом добра, життя, світла, порядку, а Сет – богом зла, смерті, темряви, хаосу.

Проте ставлення до Сета не завжди і не повсюдно було негативним. В деяких міфах він замальовується як бог, який разом із Ра пливе в його човні та захищає Ра від злих намірів Апопа. В Єгипті зустрічаються проблиски культу Сета. Ситуація навколо постаті Сета кардинально змінилася, коли центр імперії перенісся на Північ. Під час гіксоської окупації Єгипту (XV династія) столицею окупованих територій стало місто, яке греки називали Аваріс, а єгиптяни Гут-Варет. В цьому місті, як на всій території поширення влади гіксосів, процвітав культ Сета. Сет був головним богом, який витісняв усіх інших богів єгипетського пантеону. Після перемоги над гіксосами фараона Ягмоса I у 1539 році до н.е. його XVIII династія була змушена відновлювати державу, і менше уваги приділяла культу Сета.

²⁸⁷ Kurth D. Edfu. // Encyclopedia of the archaeology of ancient Egypt. – London, 1999. - С.269.

Кінець династії ознаменувався реформою Ехнатона та встановленням чистого монотеїзму. XIX династія, основним завданням якої було відновити давні культу після реформи Ехнатона, вкладала немало праці у реставрацію храмів різних богів. Культ Сета при XIX-XX династіях процвітав. В честь цього бога не тільки будувалися храми, а й два фараони XIX династії мали ім'я Сетос і засновника XX династії звали Сетнахт, тобто носили імена в честь Сета.

Синкретична міфологія поєднала Гора і Сета з Осірісом. Центром його культу було місто Абідос, яке знаходилося у VIII номі Верхнього Єгипту. Абідос не був столицею ному, але він був важливим містом, оскільки притягував прочан до святинь Осіріса. Осіріс – це грецьке ім'я бога, якого єгиптяни називали Уріс. Тексти пірамід називають Осіріса "богом Півночі", хоч його культ був більше поширеним на Півдні Єгипту. Його традиційно пов'язували з опікою над мертвими, муміями та царством мертвих. Його зображали з людським обличчям зеленого або чорного кольору як символ життя і землі.

В Ранньому Царстві значення Осіріса не було високим, а фараон вважав себе йому рівним. Однак оскільки Осіріс заопікувався мертвими, народ оточив його високою пошаною. В Середньому Царстві фараони вже визнавали Осіріса вищим від себе. Синкретичні міфи описують, що в Осіріса є брат Сет та сестри Нефтіда і Ізида; остання є також його дружиною. Сет вбив Осіріса і розкинув частини його тіла по різних частинах землі. Ізида збрала його тіло та створила першу в історії мумію, завагітніла від нього і народила Гора, який воскресив Осіріса. Цей міф ліг в основу містерій в честь воскресіння Осіріса, які відбувалися в Абідосі щорічно.

Походження богині Ізиди (давньоєгипетською - Асет) встановити важко. Популярною вона стала аж в епоху VI династії завдяки її ролі в міфі про Осіріса. Саме вона зробила мумію Осіріса та народила Гора. Відтоді Ізиду називали "мати-богиня", хоча деякі інші міфи розповідають, що матір'ю Гора була Хатор²⁸⁸. З Ізидою пов'язаний ще один міф. Одного разу Ізида нібито підслала до Ра змію, яка його вкусила. Коли він хворів від укусу змії, Ізида запропонувала допомогу взамін на те, що Ра повідомить їй своє ім'я. Знати ім'я у давньому уявленні означало знати сутність. Ра назвав Ізиді своє ім'я, а вона спасла його від укусу змії. Володіючи іменем Ра, Ізида стала носієм всезнання, що дало їй можливість заявляти: "Я – Ізида, магічний дух, і я маю більше мудрості, ніж будь-який інший бог"²⁸⁹. Це зробило її центральним персонажем пізніших езотеричних культів. Ізиду зображали стоячи або сидячи, часто з дитиною (Гором) на руках. В час, коли Ра хворів, люди, побачивши його слабкість, проявили йому непокору. Розгнівавшись на людей, Ра вислав своє Око, щоби покарати людей. Око Ра винищувало непокірних, але Ра, побачивши страждання людей, змилосердився над ними і відкликав Око. Око Ра замальовується в різних міфах як Хатор (богиня жіночності і краси, яка інколи виступає як дочка Ра), або рідше як Сехмет (богиня війни і спеки), Баст (богиня світла) і Ваджет (богиня-змія, яка охороняє Нижній Єгипет). В сучасності Око Ра стало символом масонства і зображення Всевидячого ока Бога.

Захисником померлих і охоронцем могил міфи зображали Інпу (грецькою: Анубіс). Міф описує, що Нефтіда закохалася в Осіріса і народила від нього Анубіса. Щоби уникнути покарання від свого чоловіка Сета (далеко не всі міфи змальовують Нефтіду дружиною Сета), вона сховала сина подалі від його очей. Анубіса знайшла Ізида, яка виховала його. В міфах Анубіс допомагає Ізиді збирати і муміфікувати Осіріса. Анубіс спасає живих від темряви незнання, а мертвих проводить крізь темряву царства мертвих. Цей образ Анубіса привабив до його постаті шанувальників езотерики. Оскільки Анубіс освітлює дорогу померлим, він асоціюється з зорею Сиріус. Анубіс зображувався як людина з головою чорного шакала або пса. Центром його культу було місто Кинополіс, що означає *місто псів*. Вірогідно, що саме там і сформувався його первісний культ.

²⁸⁸ Eilenstein H. Isis: Die Geschichte der Göttin von der Steinzeit bis heute. - Norderstedt: Books on Demand, 2011. - С.9-10.

²⁸⁹ Münster M. Untersuchungen zur Göttin Isis vom alten Reich bis zum Ende des neuen Reiches. – Berlin, 1968. - С.193-195.

5.2 *Олександр ЗАВАЛИЙ*. ПРИРОДНІ КУЛЬТИ ТЕРИТОРІЇ ДНІПРОВО-ДУНАЙСЬКОГО ВОДНОГО БАСЕЙНУ В СВІТЛІ СУЧАСНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

Анотації. На базі досліджень провідних іноземних та вітчизняних науковців розглянуто питання дохристиянської духовної спадщини території межиріччя Дніпрово-Дунайського водного басейну.

Ключові слова: природні культу, релігія природи, ведична культура, індоевропейці, дохристиянська культура.

The article «**The Cults of Nature of the territory between the Dnipro-Danube water basin in the light of modern research**» by **I.Zavaliy** is based on the research of leading foreign and domestic scientists consider the issues of pre-Christian spiritual heritage of the territory between the Dnipro- Danube water basin.

Keywords: The Cults of Nature, nature religion, Vedic culture, Indo-Europeans, Pre-Christian culture.

Актуальність теми. Дохристиянські часи Східної Європи прийнято вважати нецивілізованими, варварською епохою відсталих племен, які для наведення ладу на власних землях запрошують князювати іноземців та інтегруються в культурну матрицю західної релігії. Це упередження було підсилено офіційною позицією Візантії, наступницею Греції та Риму, яка вже з 325 р. н.е. прийняла християнську релігію з політикою глобалізації на релігійній платформі. На дикунстві слов'ян також стоїть «Повість врем'яних літ» монаха Нестора-літописця, який для християнської церкви став святим²⁹⁰.

Досліджуваність теми. Вже з гомерівських часів, розвиток античної цивілізації забезпечувався рабовласницьким устроєм, що, як доводить ряд науковців, сприяло її розквіту²⁹¹. Як наступниця Римської імперії, Візантійська держава успадкувала та зберегла культурні, духовні, економічні надбання, продовживши політику релігійної експансії в світі. Р. Браунінг в своїй праці «Рабство у Візантійській Імперії 600-1200 років», використавши колосальний пласт історичних джерел, справедливо сконцентрував свою увагу на характері розвитку «Другого Риму». При цьому деяких делікатних аспектів зазначеної проблеми Браунінг навмисне не торкався: «...не затрагиваются в этой статье, например роль Византийской империи как посредника в торговле рабами между Северной и Западной Европой и мусульманским миром, позиция церкви по отношению к рабству, восстания рабов и участие рабов в борьбе других эксплуатируемых классов»²⁹².

Основний зміст статті. Найдавніша згадка про те, що греки напали на Русь відображена у Веді родопських болгар. Князі Аскольд і Дір, Олег, Ігор, Святослав стримували Візантійську імперію від експансії на землі стратегічного торгового шляху «із варягів в греки», що спричиняло ряд військових конфліктів. Останній княжий похід на Візантію датується 988 роком – це осада Корсуня в Криму князем Володимиром, після чого почалось поступове охрещення східних слов'ян.

З прийняттям християнства князівсько-боярською елітою Русі в 988 році східні слов'яни – українці, московити, білоруси - від релігійно-політичних законодавців отримали найнижче ієрархічне місце як в культурному, так і в релігійному характері, оскільки пізніше за всіх в Європі перейшли до християнського обряду, а при цьому сам процес навернення до християнства народу проходило проблемно, розтягуючись на кілька століть. Відомі випадки охрещення язичників навіть у ХІХ столітті (наприклад, за даними "Известий о состоянии и приращении православного народонаселения" у 1847 р. охрещено 1522 язичників). Можемо

²⁹⁰ Христианство. Энциклопедический словарь. — Т. 3. — М, 1998. — С. 738.

²⁹¹ Боннар А. Греческая цивилизация. Предисловие [Электронный ресурс] // Греческая цивилизация. Предисловие.- Режим доступа: <http://antique-lit.niv.ru/antique-lit/bonnar-grecheskaya-civilizaciya/predislovie.htm>. Фролов Э. Петербургская кафедра античной истории [Электронный ресурс]// Мнемон Исследования и публикации по истории античного мира. Под редакцией профессора Э.Д. Фролова. Санкт-Петербург, 2002. Режим доступа: <http://centant.spbu.ru/centrum/publik/kafsbor/mnemon/2002/frolov1.htm>.

Медведев А. «Античный мир и археология». — Вып. 12. — Саратов, 2006. — С. 17—32.

²⁹² Р. Браунинг. Византийский временник. -Т. XIV. —Рабство в Византийской империи (600—1200 гг.). — С. 55.

стверджувати, що з християнством протягом всього останнього тисячоліття етнічна релігія в Україні існувала поруч, хоч і в таємних формах, паралельно²⁹³.

Греко-римська культура стає вчителем своїх духовних підданих. Етнічна культура еллінів з культурою древніх семітських народів (яка поширюється разом з Біблією) стає світовою. Разом з тим етнічна культура слов'ян піддається меншовартості і демонізації: «І нині по українам (по окраїнах) моляться ему, проклятому богу Перуну»²⁹⁴. Але ж з давніх часів відомо, що культура етносів є безпекою і запорукою благополуччя нації, а також лідерів цієї групи.

Підкріплено авторитетом певних інституцій досі живе стереотип примітивності східно-слов'янського етносу. Так було б і надалі, якби цивілізаційні проблеми ХХ – початку ХХІ ст. (війни, революції, релігійні конфлікти) не примусили науковців заглибитись у витoki цивілізаційних засад, без чого не можливо зрозуміти причини катастроф та перспективи їх вирішення. Разом з цим почала розкриватись культурна епоха, яка передувала рабовласництву. Дослідники, зокрема мовознавці, археологи, релігієзнавці, народознавці-етнографи та інші фахівці, застосовуючи сучасні методи досліджень, почали шукати витoki найдавніших ведичних культур на обширних територіях континентів. В такий спосіб коло пошуків ними поступово звужувалось до території межиріччя Дніпрово-Дунайського водного басейну. В скарбницю наукових досліджень, які відносять зародження та формування ведичної культури до цієї території слід віднести В. Рен-Бойковича «Колиска культури людства» (Нью-Йорк, 1983), О.М. Трубачова «Indoarica в Северном Причерноморье» (Москва, 1999), С.І. Наливайка «Таємниці розкриває санскрит» (К., 2000), А.Г. Кифішина «Древнее святилище Каменная Могила. Опыт дешифровки протошумерского архива XII-III тысячелетий до н. э.» (К., 2001), Ю.А. Шилова «Прародина ариев» (К., 1995), В.О. Сафронова «Индоевропейские прародины» (Горький, 1989), І.Ф. Ковальової «Социальная и духовная культура племен бронзового века (по материалам Левобережной Украины)» (Днепропетровск, 1989). Роберт Макрам, Уільям Крен і Роберт Макніл доводять походження англійської мови і всіх індоєвропейських мов з мовного середовища Середньої Наддніпряни²⁹⁵.

За висновками всесвітньовідомого російського академіка Б.О. Рибаким: «Предки арийцев жили в Поднепровье... Есть все основания предполагать, что «Ригведа» зародилась на берегах Днепра. В русской летописи упоминается слово «останцы». Это те, кто остался жить [на берегах Днепра], хотя племена отправились в Индию. Мой призыв к украинцам: займитесь изучением санскрита [на котором написана индоарийская Ригведа], по языковым признакам найдите среди своих племен «останцев» - и восстановите связь времен»²⁹⁶.

Одна з найбільших наукових і освітніх організацій США - Національне географічне товариство (англ. National Geographic Society) визначають, що ДНК галогрупа пов'язана з праіндоєвропейцями (R1a) розповсюджувалась з території сучасної України. Спенсер Веллс, директор «National Geographic», вважає: «R1a виникла в Європі від 10 000 до 15 000 років тому на території України»²⁹⁷. Цей регіон він називає «українським притулком», де древні люди змогли вижити під час останнього льодовикового максимуму. Звідси кочові індоєвропейці здійснили широку експансію, яка відбулася понад 3000 років до н. е., і добрались аж Індії. Досі серед найвищої касты Індійських брахманів 72% мають галогрупу (R1a). Серед українців - 57%, білорусів - 50%, московитів - 47%²⁹⁸.

Всі ці та інші роботи провідних дослідників розкривають картину зародження й формування ведичної культури, яка базувалась на Природних культурах праіндоєвропейців, а

²⁹³ Історія релігії в Україні: у 10-ти т. За ред. проф. А.Колодного. Т. 8. – К., 2010. – С. 270.

²⁹⁴ Слово Св. Григорія Богослова. Памятники, III. 235. Паис. сб. 42. Гр. ид. сл.

²⁹⁵ McCrum, Robert; Robert MacNeil; William Cran. The Story of English. — New York, 1998.

²⁹⁶ Рибаким Б. Передмова до книги М.И. Кикешева “Воззвание к славянам”. — М., 1998.

²⁹⁷ Спенсер Уэллс. Генетическая одиссея человека. — Альпина нон-фикшн, 2013. — С.105—107.

²⁹⁸ Гаплогрупа R1a (Y-ДНК). [Електронний ресурс]/ Гаплогрупа R1a (Y-ДНК)// – Режим доступу: [https://uk.wikipedia.org/wiki/Гаплогрупа_R1a_\(Y-ДНК\).htm](https://uk.wikipedia.org/wiki/Гаплогрупа_R1a_(Y-ДНК).htm).

промосковські представники певних інституції нині роблять все можливе, щоб українці не збагнули правду про себе, про свою мову, праісторію, власну духовну культуру.

Відтак «варвари» – за сучасними науковими дослідженнями широкого кола джерел - виявляються етнокультурним ядром народів, а ведична спадщина «України» може постати як майбутнє людства. Хоч східні слов'яни й посіли останнє місце в християнсько-європейській культурі і пізніше за всіх зазнали хрещення, вони залишаються першими в збереженні та зародженні праїндоевропейської культури, яку майже втратили західні народи, зазнавши раннього впливу християнства.

Американський археолог і культуролог Марія Гімбутас, поєднавши данні археологічних та лінгвістичних досліджень для визначення місцезнаходження прабатьківщини народів - носіїв праїндоевропейської мови, вивела карту міграцій індоєвропейців.

Чи випадковість, що співставивши карту світових ґрунтів з картою прабатьківщини індоєвропейців, 60 % найбільшого природного багатства планети Земля – чорноземи знаходяться на цій території, а саме на території сучасної України. Відтак територія саме нашої країни була одним із найстародавніх центрів землеробства в Європі. Так, в неолітичній стоянці біля с. Чапаєвка (південна околиця Києва), в глиняному черепку було виявлено відбиток зерна культурного ячменю, що є доказом обробки хліба в Східній Європі ще в IV-III тис. до н. е. Археолог Є. Штерн встановив, що за 2600 років до н. е. м'яка пшениця з південноросійської рівнини була експортована в Фессалію, звідки поширилася по всій Греції. Тенденція збереглася і в скіфський період: відзначався інтенсивний експорт пшениці з Північного Причорномор'я в Грецію. За дослідженнями академіка Б.О. Рыбакова слов'яни були носіями предскіфської зблеробної чоронліської культури, яка існувала в Середньому Подніпров'ї в X-VII ст. до н. е.²⁹⁹

Візантійський автор Маврикий Стратег, кажучи про слов'ян, відзначає, що «в них велика кількість різної худоби і плодів земних, що лежать в купах, особливо проса і пшениці». Під час нападу на слов'янські землі цей полководець рекомендував візантійцям як сліду їх пограбувати: «Знайдене у ворожій країні продовольство не слід знищувати на місці і марнувати, але намагатися перевезти його в свою країну на в'ючних чи тваринах або кораблях»³⁰⁰.

Оскільки безперечно визначити індоєвропейську прабатьківщину археологічними методами на сьогоднішній день не вдається, а розгляд всіх відомих гіпотез не входить в наше завдання, можемо йти шляхом логічно-інтуїтивної діалектики, припускаючи, що рівень розвитку землеробства і найбільш придатні землі для цього, слугували колискою праїндоевропейців та формування на цих землях *природних культів*, пов'язаних з їх господарською діяльністю.

Остання обставина пояснює не унікальність етносу, а природний осередок, який вплинув на формування автохтонної культури та психології народу, які вийшли з цих земель. Це унеможливило розвиток національної амбітності: культура та віра, яка залежала від природи є життєдайною планетарною актуальністю. Тому безпідставним є вчення про богообраність одного із народів – *природа не може віддавати свої права якомусь з народів*.

Завдяки таких технологій як колесо та колісниця, праїндоевропейці змогли заселити величезні простори Євразії. Будучи хранителями раннього природного світогляду, розсіяли зерна релігійно-міфологічного розуміння серед багатьох сучасних народів. Шляхом встановлення загальних рис серед етнічних релігій різних народів, маємо можливість відновити чистоту первинного відносно трансформованого з часом вторинного світогляду. Тим самим повернутись у лоно вірувань, з яких постали сучасні релігії, наблизившись до первинного стану близькості людини і Бога.

²⁹⁹ Рыбаков Б. Язычество древних славян. — М., 1997. — С. 715.

³⁰⁰ Мишулин А. Древние славяне в отрывках греко-римских и византийских писателей по VII в. н. э. — ВДИ. 1941. № 1. — С. 256.

Як зазначають релігієзнавці, всі складові цієї цивілізації так чи інакше йдуть своїм корінням в язичницьке минуле. Всі вірування, культури до виникнення «світових релігій» були язичницькими (народними) і багато в чому такими ж і залишаються. Тільки етнічні культури різних народів можуть являтися основою всіх пізніших «світових релігій».

Географічне розташування наших земель (в помірному кліматі Північної частини кулі), унікальні чорноземні землі з світоносною силою Сонця, впливали на психологію предків і створювали умови для формування їх духовної основи. З цієї основи розвивалися всі слов'янські народи. Природна духовність являється основною концепцією практично всіх релігій, але відійшовши від етнічних витоків, набула різних форм.

За космогонічними поглядами стародавніх українців, первісна матерія чоловічої статі, що, поєднавшись з первісною матерією жіночої статі, утворила всі явища на землі, і РІД людський (за Я. Головацьким). Дійсно, хіба взаємодія Землі із Сонцем (Матері з Батьком) в певний період Простору (Неба) не породжують 4 пори року, кожна пора року породжує свою природну стихію і явища, всі ці складові, які діють невід'ємно один від одного формують біосферу де проживають люди, тварини, рослини. Ці елементи діють тільки у взаємодії, породжуючи один одного і людину. Людина в цій ланці - частина божественного: вона вступає в релігійний зв'язок з душею Всесвіту і при цьому стає співучасником Його безсмертя. З цього слідує, що Природа-Бог присутня у всьому і є причиною всього. З єдиного породжується багатопроявність.

Кінець залізного віку, який почався близько 1178 р. до н. е., характеризується значними втратами етнічних знань, послабленням зв'язків між поколіннями, а також релігійною глобалізацією, що виявилася в поширенні світових релігій³⁰¹. З цього часу відбувається поступове злиття та уніфікація двох релігійних напрямків – етнічних та світових. Етнічна віра все більше дробилася на мозаїчні фрагменти первинного божественного знання, відділяючись від таємниці Бога.

З плином часу основа Природних вірувань поступово забувалася, переміщуючись в колективне безсвідоме. Час породжував релігійний плюралізм теорії і одкровення. Як казав філософ Парамахамса Харихарананда: «Більшість людей не в змозі знайти Істину, бо вони заблукали в лісі теології і подорожують з однієї нетрі теорії до іншої».

Але, разом з тим, всі релігії можуть привести людей до початкового духовного досвіду тому, що беруть витoki з «Релігії Природи» – першої релігії людини розумної. Таким чином, які б не були різноманітні релігії, всі вони кажуть про одну й ту ж таємницю Бога. Божий задум не має досвіду чи етапів на відміну від етапів релігійних доктрин.

Життєво необхідно на спіралі розвитку техногенного виснаження Землі, катаклізмів і руйнацій, повернутись в духовні сфері до спіралі витоків «Релігії Природи», зрівнявши баланси Природи з депресією «Цивілізації».

Для українців необхідний духовний підйом, шлях до цього – це усвідомлення того, що ми люди прадавньої культури, хранителі кореня цивілізації. Західні Культуртрегери можуть опинитися на місці прищеп. Є речі сильніші від зброї та армій, та перемагаються духовністю й культурою.

³⁰¹ Історія релігії в Україні: у 10-ти т. За ред. проф. А.Колодного. — Т. 8. – Київ, 2010. – С. 270.

АВТОРИ СТАТЕЙ ЧАСОПИСУ УР № 80

Алла АРІСТОВА (Київ) – доктор філософських наук, професор Національного транспортного університету, ст. наук. співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України (далі – ВР ІФ НАНУ).

Оксана ГОРКУША (Київ) .- кандидат філософських наук, ст. наук. співробітник ВР ІФ НАН України.

Ангеліна АНГЕЛОВА (Київ) – кандидат філософських наук, доцент, докторант Національного педагогічного університету ім. Михайла Драгоманова

Дмитро БЛАЖЕЙОВСЬКИЙ (Рим, 1910-2011)- історик релігії, фундатор і класик вишиваного богослов'я.

Надія ВОЛК (Тернопіль) – аспірантка Тернопільського педагогічного університету імені В. Гнатюка

Річард ГОРБАНЬ (Косів) –кандидат філософських наук, доцент Косівського Інституту прикладного і декоративного мистецтва Львівської академії мистецтв.

Ірина ГОРОХОЛІНСЬКА (Чернівці) – кандидат філософських наук, ст.. викладач кафедри теології і релігієзнавства Чернівецького національного університету

Ганна ЄМЕЛЬЯНЕНКО (Краматорск)- кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, соціально-політичних і правових наук Донецького держпедуніверситету

Олександр ЗАВАЛІЙ (Бровари) – незалежний дослідник, інженер

Анатолій КОЛОДНИЙ (Київ) - доктор філософ. наук, професор, керівник ВР ІФ НАН України

Сергій САННИКОВ (Одеса) – кандидат філософських наук, ст. наук. співробітник Центру вивчення релігії НПУ ім. М.Драгоманова

Віта ТИТАРЕНКО (Київ) – кандидат філософських наук, доцент, ст. наук. співробітник ВР ІФ НАН України.

Георгій ФИЛИПОВИЧ (Київ) – екс-аспірант кафедри релігієзнавства Київського національного університету ім. Тараса Шевченка.

Людмила ФИЛИПОВИЧ (Київ) – доктор філософських наук, професор, зав. відділом філософії та історії релігії ВР ІФ НАН України

Макс ШЕЛЕР (1874-1928) – німецький філософ, основоположник філософської антропології

Олег ШЕПЕТЯК (Київ) - доктор філософських наук, професор Національного університету імені Бориса Грінченка