

У К Р А Ї Н С Ь К Е РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Б ю л е т е н ь

Української Асоціації Релігієзнавців і
Відділення релігієзнавства
Інституту філософії НАН України

№ 4

К И Ї В - 1996

Друкується при матеріальній підтримці
Міжнародного фонду “ВІДРОДЖЕННЯ”

Редакційна колегія бюлетня:

д.філос.н. А.Колодний (головний редактор),
к.філос.н. М.Бабій,
д.філос.н. М.Закович,
к.філос.н. О.Саган (відповідальний секретар),
д.філос.н. П.Яроцький.

Затверджено до друку Вченою Радою Відділення релігіє-
знавства Інституту філософії НАН України,
Протокол № 15 від 10 грудня 1996 р.

Свідоцтво KB № 2057 від 16.07.1996 р.

Міністерства України у справах преси та інформації.



Відділення релігієзнавства Інституту філософії
НАН України

I. НАУКОВІ ДОПОВІДІ І ПОВІДОМЛЕННЯ

Д.ф.н. **Б.Лобовик** (м.Київ)

РЕЛІГІЯ ЯК ФЕНОМЕН І КАТЕГОРІЯ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

Відомі численні спроби віднайти в релігії такі характеристики, які були б не сумою її ознак, а вели б до розкриття її сутності, природи і функціональності. Ці спроби, кажучи загалом, сприяли з'ясуванню предметного поля категорій академічного релігієзнавства, система яких відображає релігійний феномен у його повноті і цілісності, внутрішньо розпізнаній визначеності. Що ж до самої системи як логіко-гносеологічного апарату релігієзнавчого пошуку, то в ній особливу увагу привертає категорія "релігія" - осереддя зв'язків і відношень специфічного способу входження людини в світ.

Поширене розуміння релігії як фантастичного відображення сил, що панують над людиною в її повсякденному житті й набирають у її голові форми неземного, надприродного. Таке розуміння містить у собі евристично важливу вказівку на буттєві джерела релігії та одну з особливостей їхньої "екранізації" в свідомості. Дійсно, відображальне релігійне відношення, полягаючи у виробленні суб'єктом уявлень і переживань своєї включеності в стани невільного буття, створює умови для мисленно-фантазійної екстеріоризації власних рис людини, уособлення формованих її уявою образів, для абсолютизації суб'єктивних моментів пізнавального процесу - характерних ознак усякої релігійності.

Але, по-перше, релігія не зводиться до феноменів свідомості, а час від часу дискутоване питання про те, що в ній найдавніше і найважливіше - погляди, почуття чи культ - на-вряд чи є коректним. Релігія - цілісність свідомості й діяль-

ності, причому остання береться не в класичному західноєвропейському розумінні - як ідеальна форма відношення до світу, а в значенні чуттєво-практичного зв'язку з ним, у тому числі й з надприродним, оскільки воно вважається реально суцим. Релігійне, на відміну від умоглядного, освоєння світу характерне тим, що воно здійснюється не виключно в мислячій голові, а в практично-духовній формі - у вигляді певних уявлень, культової діяльності та сакралізованих суспільних відносин. І якщо умоглядне безпосередньо не пов'язане з потребою його практичного виразу, то в релігії мислительний процес обов'язково переживається, потребуючи чуттєво споглядуваного предмета або дії. Спираючись на дані абстрагування, релігійний суб'єкт може фантазійно створювати будь-які надприродні образи або ситуації, але він неминуче повертається до їхньої земної першооснови, бо, як людина, він потребує перетворення їх в буття для себе. Але це означає, що релігія - така поліфункціональна цілісність, в якій культова дія є не одягом думки та почуття, а способом їх існування.

По-друге, релігія - не лише відображальне, а й виповнювальне та вірувальне відношення людини невідомої діяльності до своїх буттєвих станів та до надприродного. На жаль, у релігієзнавчій літературі виповнювальна здатність релігії, її компенсаційна функція досліджені зовсім недостатньо. Релігія подавалася незмінно лише як фантастичне відображення світу втраченої людини, як юдоль її земного плачу та опіум для народу. Та релігія не була б формою й способом входження людини в світ, його освоєння, якби вона лише відображала сили, що панують над людиною, й пропонувала останній картину її убогості і немочі.

Релігія немов би починає з відображення суцього, причому саме ущербного, невідомого стану людського буття. Але не сама ця ущербність, не "сам хід практичної діяльності" веде до надприродного - рефлексія людини над станом і сенсом свого буття є одночасно пошуком над-суцього. Виповнювальне релігійне відношення й полягає в наділенні образів невідомих буттєвих станів людини такими рисами над-суцього, які є належними, бажаними. В атеїстичній літературі стало звичним кваліфікувати релігійне виповнення буттєвих станів людини як недійсне, ілюзорне. Але це - спрощене уявлення. Адже людина, абстрагуючи власні смисли й переносячи їх на інші "значення", створює такі фантастичні образи жаданого, які відіграють роль ідеалу,

що заперечує невірні стани, є зразком і закликом до наслідування. Виповнювальне релігійне відношення ґносеологічно й психологічно є пошуком такого належного, в якому втілюються уявлення про добро, справедливість, свободу, милосердя, любов тощо. Фантазійно виповнюючи суще, ці символи входження людини в світ за умови віри в них роблять ідеальне належне взірцем, нормою й метою діяльності особи, сенсом її існування, вектором поривання до цілісності відносного і абсолютного. Й поширене з певного часу уявлення про те, що релігія лише руйнує творчу енергію та ініціативу в своїй однозначності є некоректним.

Нарешті, але зовсім не в останню чергу, сам феномен релігійного немислимий поза вірувальним відношенням. Як і всяка віра, це відношення є фантазійно-асоціативним встановленням зв'язків, відтворенням втрачених або творенням ще не знайдених ланок між сущим і належним, знаним і невідомим, між сучасним, досвідом минулого та очікуваним у майбутньому. Особливістю ж релігійного вірувального відношення є його спрямованість на надприродне як абсолютне, довершено-субстанційне, через яке культовим чином можна виповнювати буттєві стани людини. Релігійна віра, будучи здатністю переживати можливе як дійсне, ґрунтується не на раціональному, а на чуттєво-емоційному аспекті свідомості. Вона є передусім виразом потреби серця, а не голови, що не принижує її гедоністичної функції, сутність якої - давати розраду й обнадіювати, без чого неможлива ніяка діяльність, ні саме поривання до виповнення сущого. Звичайно, релігійне вірувальне відношення виключає сумнів і, неврозумлене та некритичне, криє в собі небезпеку абсолютизації історичної обмеженості зразків належного та шляхів до нього, взагалі може перетворюватися в сліпу, фанатичну віру. Але це не заперечує того, що вірувальне відношення суб'єкта до надприродного є неодмінною, сутнісною ознакою релігії та її категоріального виразу.

Уже викладене дає підстави сказати, що **релігія є таким практично-духовним входженням людини в світ, яке визначається станами її несвободи і полягає у вірі в надприродне виповнення цих станів культовим чином.** Відображальне, виповнювальне і вірувальне відношення становлять єдиний план релігійної буттєвості людини, зумовленої суперечностями її невірних станів і творчих потенцій, суверенністю й історичною обмеженістю її практичної

діяльності й духовності. Релігія - цілісність, для якої характерною є динамічна структурованість, буттєвість людини у вірі, прагнення до збігу аспектів абсолютного і відносного, ентелехійна закономірність розвитку, праксеологічна і знаково-символічна сторони, аксіологічна та функціональна модальності. Візьмімо також до уваги, що релігія - не лише віра в надприродне, не лише таїнство культового єднання з ним, а й рефлексія віруючого над першоосновами і сенсом свого буття. В останньому відношенні релігія є своєрідною антропософією - незалежно від рівня світобачення (буденного чи теоретичного) та від жанрової форми (богословських трактатів чи уявлень віруючих). Релігію характеризує синкретизм, нерозчленованість у самостійні ряди чуттєвого й ідеального, символічного і предметного, включених в єдиний план діяльності людини.

Релігія є скарбницею символів. У ній сучасне, історичний досвід і майбутнє, притаманним для культури, але специфічним для даної форми чином, перетворені в знаки людських смислів, у символи культового дійства. Релігія протягом віків завдяки тому й здійснювала в індивідуальному й суспільному житті свою функціональність, що її образи, картини символізували крізь "голоси" ницості буття кращі людські якості як невичерпні, вічні і цілісні. Саме завдяки цьому релігія набула чинності культурного феномену. В історії релігієзнавства аналіз релігії як культури відомий двома аспектами: "аксіологічним" і "онтологічним". Перший виражає оцінку релігії з точки зору прийнятої системи цінностей, другий полягає в намаганні об'єктивно-пізнавального підходу до неї. Обидва виявляються продуктивними як моменти цілісного аналізу її, якщо останній спирається на визначальний фактор культурного буття, виражений імперативом: вільний розвиток людини як історичного суб'єкта! В такому разі релігія, як і наука, мистецтво і т.п., постає як неоднозначне історичне явище з характерними для неї культурним і акультурним векторами.

Як категорія академічного релігієзнавства "релігія" являє собою форму мислі, що виражає всезагальну визначеність релігійного феномена в цілісності іманентних йому рис і суспільно-історичних та соціокультурних зв'язків. Зазначимо ще раз, що категорія "релігія" відображає предмет (феномен релігії) не як ціле в його відношеннях до частин, сторін, елементів, а як цілісність, тотальність, тобто як такий предмет, у кожній з частин якого діє ціле.

Предметним полем категорії "релігія" є універсальні схеми релігійного феномена, іманентні йому загальні властивості й відношення. Але категорія як форма релігієзнавчої думки не є застиглим загальником, а її предметне поле - абстрактною тотожністю. Ця, як і інші категорії релігієзнавства, являє собою й спосіб засвоєння конкретного, її предметне поле охоплює й одиничне, що підводиться під тотальність, та ще не освоєнні в ракурсі універсальної схеми риси, відношення й зв'язки релігійного комплексу. Та зазначеним щодо предметного поля категорії "релігія" справа не вичерпується. Віддаючи належне принципу "епохе", який застерігає проти абсолютизації привідного й акцентує увагу на власних відношеннях об'єкта, не можна, вважаємо, погодитися з іноді висловлюваною думкою про те, що релігієзнавство, його поняття і категорії своїм предметним полем мають "лише релігію". Адже в такому разі виходить, що "онтологія" категорії "релігія" обмежена сферою релігійного комплексу і не торкається буттєвої основи феномена, "власної релігійності" суспільства, з якої він виростає. Та й сама релігія - не щось замкнуте в собі, позбавлене функціональності, вона справляла й справляє великий вплив на історію, ритми суспільного буття, на культуру, духовне життя людей. Йдеться, отже, про предметне поле категорії "релігія" як феномен, що включає в себе не лише універсальні схеми релігійного комплексу, а й суб'єкт-об'єктне релігійне відношення, умови існування релігійності, її функціонування в суспільстві, роль у житті особи. Тому категорія "релігія", як і весь "набір" категорій академічного релігієзнавства, охоплює усю цілісність системи "людина - релігія" й постає у філософському, соціологічному, соціально-психологічному, морально-етичному, культурологічному та ін. вимірах.

Особливо важливе місце в предметному полі категорії "релігія", та й всієї системи релігієзнавчих категорій, належить суб'єкт-об'єктному відношенню, яке за своєю сутністю є відображальним і вірувально-виповнювальним. У свій час ця проблема в її епістемологічному плані була "закрита" представниками феноменологічної традиції у філософії та релігієзнавстві. Е.Гуссерль, наприклад, вважав, що релігійність не пов'язана з пізнавальною діяльністю і має бути укоріненою в глибинній природі трансцендентального "я" або в абсолюті суб'єктивності. Але

ж релігійна свідомість, її і релігієзнавчі категоріальні форми не можуть бути зрозумілі, якщо розглядати їх ізольовано від пізнавальної і всієї духовної діяльності, здійснюваної в ході історичної практики. В літературі досить ґрунтовно з'ясовано, що суб'єктом релігійного відношення є не абстрактний індивід, а суспільна людина - суб'єкт невідільної матеріально-предметної і духовної діяльності. Рефлексія такої людини, такого суспільства й становить, загалом кажучи, основний зміст категорії суб'єкта релігійного відображення і фантазійно-почуттєвого виповнення їхньої екзистенції. Причому, розуміння суб'єкта не мусить, як це іноді буває, зводитися до пресловутого поняття "мас", бо переживає й мислить конкретна особа, а сама релігійність - явище суспільне за походженням, сутністю та функціональністю і, водночас, явище глибоко інтимне. Щодо об'єкта релігійного відображення, то його категоріальним виразом є передусім ті фрагменти дійсності, які, перебуваючи в колі повсякденної діяльності людини, не підвладні їй практично і в свідомості. Але, знову ж, відображає й виповнює, мислено і почуттєво "бере" об'єкт не свідомість, а людина, яка певним чином ставиться до нього, суб'єктивізує його своїми інтересами, потребами і цілями. А це означає, що в релігійній свідомості відображаються й виповнюються не самі собою, поза людиною суцільні стихійні сили, а певні, невідільні стани людського існування. Це, в свою чергу, говорить і за те, що суб'єкт-об'єктне релігійне відношення є відношенням уособлювальним.

Не менш важливе місце в предметному полі категорії "релігія" посідає предмет віри і поклоніння - надприродне. У релігійній свідомості змістом останнього є синкретизоване відображення і виповнення у трансцендентному вимірі невідільних буттєвих станів людини. Тут надприродне репрезентоване образами богів, духів, тотемів, фетишів тощо та фантазійно створеними зв'язками між дійсним і уявленим. У релігієзнавчій же категорії "релігія" виражені не самі собою значення понять і уявлень про надприродне, а всезагальні визначеності цих значень, а також невідільних буттєвих станів людини та виповнюючих їх конструктів. Тут надприродне репрезентоване цілісно як увіруване і явлюване в магічній і культовій діяльності, справляюче визначальний вплив на людину й довкілля, як уособлюване в ході екстеріоризації й абсолютизації особистісних сенсів суб'єкта релігійності.

Принагідно зауважимо, що богословська література, як правило, уникає вживання терміну "надприродне", вона оперує поняттям "святе". І справа тут не просто в тому, що богослов'я з теїстичних міркувань не може поширювати означення "святе" на ранні, дотеїстичні і навіть політеїстичні вірування. Річ у тім, що "надприродне" має зовсім іншу "онтологію", ніж "святе". За релігійними уявленнями, святе є субстанціальною реальністю, яка з боку її внутрішньої єдності безвідносна до світу. Але це зовсім не говорить за те, що в богословському релігієзнавстві та ділянка змісту категорії "релігія", яка позначається "святим", нібито не має свого предметного поля. Адже, і це видно з вищесказаного, предметне поле категоріальної форми думки - це цілісність, всезагальна визначеність будь-якої реальності: не лише "речовинної", а й ідеальної. Тим-то й академічна категорія "надприродне", і богословська - "святе", кожна по-своєму, змістовно концентрують і відображення буттєво-відносного, і виповнення його за зразками в ідеалі вираженого Абсолютного, Вищого, тобто дійсно Людського. А це, в свою чергу, означає, що релігійний спосіб освоєння світу не зводиться до трансцендентних феноменів, а відображає і виповнює реальні сторони життєвості, бо спонукає людину до самовдосконалення - суспільного й індивідуального.

Можна було б зупинитися й на інших якісно визначених "ділянках" предметного поля категорії "релігія" (як-от культ, функціональність тощо), які є засадними для відгалуження інших категорій. Натомість відзначимо, що категорія "релігія" - один з головних концептуальних вузлів академічного релігієзнавства, в змісті якої сфокусовані відношення релігійного феномена, що репрезентують особливо важливі масиви понять і уявлень, містять в собі можливості відбору, систематизації, рубрикації й синтезування даних щодо релігії як такої. Категорія "релігія" відіграє інтегруючу роль у відображенні мисленно-фантазійної екстеріоризації рис пізнаючого суб'єкта, уособленні предметів і явищ зовнішнього світу та образів надприродного, наділенні образів невірних буттєвих станів людини суб'єктивними значеннями належного ("священне", "спокута", "спасіння" і т.п.), кордоцентричному обнадіюванні щодо єднання відносного і Абсолютного. Ці відношення знаходять свій вираз у змісті розглядуваної категорії завдяки включеності її в сітку понять і категорій академічного релігієзнавства.

У логіко-гносеологічній системі академічного релігієзнавства найбільш універсальні категорії "релігія" і "вільнодумство" утворюють своєрідну вісь, навколо полюсів якої групуються й взаємодіють інші категорії й поняття. Якщо схематично, то полюс, репрезентований категорією "релігія", включає в себе два великих розділи категорій, які можна було б дещо умовно позначити, як *pro domo sua* та *de conditionibus existencie*, тобто "самі за себе" та "про умови існування". У свою чергу ці розділи можуть бути представлені такими категоріями, як віра релігійна, святе, благодать Божа, предмет віри, буттєва основа релігії, суб'єкт-об'єктне релігійне відношення, релігійне вивчення тощо. Навколо полюсу "вільнодумства" зосереджені категорії безрелігійність, релігійний індуферентизм, скептицизм, секуляризація, атеїзм та ін. Між цими категоріями існують зв'язки й відношення, які можна було б узагальнити в групи сурядності, підрядності, антиномізму тощо. В кожній з відносно автономних частин системи діє ціле - категорії "релігія" і "вільнодумство", в підсумку даючи внутрішню єдність релігієзнавства.

Для категорії "релігія" як універсального виразника взаємозалежності елементів релігійного комплексу та його зв'язків із зовнішнім світом характерна людиномірність, яка, в свою чергу, є відображенням того, що релігійне освоєння світу здійснюється людиною і для людини - світоглядно, ціннісно, опосередковано особистим досвідом суб'єкта. У змісті й функціональності категорії "релігія" найбільш повно серед складників логіко-гносеологічної системи релігієзнавства виражено коригування інтересами та потребами людини інтеріоризації її буттєвих станів, фантазійне перенесення їхніх смислів на "значення", що відкриваються в об'єкті, і, зрештою, вивчувальне конституювання цих смислів в уособлюваних образах надприродного. За своїм змістом розглядувана категорія є також абстракцією сакральних зв'язків між віруючими, релігійними об'єднаннями та інституціями з їх світоглядними, морально-ціннісними та іншими суспільними орієнтаціями. Водночас ці зв'язки включені в контекст суспільних відносин - економічних, політичних, національних і т.п., взаємодіючи з ними і, отже, спільно з ними знаходячи своє відображення у змісті категорії "релігія".

Особливо важливим для розуміння людиномірності категорії "релігія" є врахування того, що релігійний феномен

виникає й функціонує не внаслідок допитливості індивіда, а в ході практично-перетворювальної діяльності людини, як спосіб її входження в світ. Тому й релігійні погляди та почуття є не лише відображенням сущого, а й формуванням суб'єктивно-ідеального образу бажаного, уявлень про досконале і взірцеве, які як норма і вища мета визначають спрямованість і характер діяльності особи. І категорія "релігія", будучи всезагальним виразником сакрального освоєння невідомих буттєвих станів людини, є водночас і вектором їхнього заперечення за зразками історично сформованих і соціально значущих потреб, інтересів та ідеалів. Це, у свою чергу, означає, що дана категорія в системі академічного релігієзнавства являє собою один з головних вузлів світоглядного усвідомлення людиною самої себе, сприйняття й оцінки нею довкілля як світу свого буття, що вона є, отже, категорією людинознавчою.

Нарешті, важливою ознакою категорії "релігія" є її історичність. Правдоподібно, уже в первісному світорозумінні зароджувалися протокатегоріальні форми, які мали "чуттєво-надчуттєву", а пізніше й демоністичну "озвученість", але функціонували ще в єдиному плані з усією розумовою й практичною діяльністю людини. Передумови для понятійно-категоризаційного процесу в релігійній свідомості виникають лише в постродовому суспільстві, коли в працях отців церкви категорією "боголюдина" підводиться риска під первісним світобаченням і знаменується становлення людського космосу і особистісного мікрокосму в категоріально-теїстичному вимірі.

Що ж стосується зародження категорії "релігія", то його, здається, можна пов'язувати уже із старозавітною традицією, яка знала термін "berut", що означає "зв'язок людини з Богом". Таке розуміння релігії перейшло й до християнства і вже М.Т.Ціцерон (106-43 рр. до н.е.) вперше вживає слово "relegare", але лише як означення збирання відомостей про богів (relegare - збирати), а не як вираз цілісності відповідного феномена. Пізніше християнський богослов Л.Ц.Ф.Лактанцій (бл. 250 р. - після 325 р.) вживав термін "ligo" - "зв'язувати", розуміючи його як вираз означення зв'язку з Богом, а вслід за ним Августин Аврелій (354-430 рр.) запровадив термін "re-ligo", тобто "знову зв'язуватися з Богом" (після втрати такого зв'язку прабатьками). Як можна бачити, у старозавітну добу, в часи античності й патрістики філософсько-богословською думкою було зроблено перший,

але вирішальний крок до досягнення головного релігійного відношення ("людина - Бог"), а тим самим і категоріального свідчення щодо феномена релігії.

В подальшому становлення категорії "релігія" відбувається на шляхах рубрикації і синтезування її предметного поля у взаємодії з такими формованими поняттями і категоріями, як святе, надприродне, віра, Бог, дух, багатобожжя і єдинобожжя, конфесійність і односутність релігійності та ін. У плані загального означення термін "релігія" починає вживатися лише в XV-XVI ст. (Мартін Лютер, Христофор Філарет та ін.). Але й тоді богословсько-філософська думка ще не ставила завдання аналізу внутрішньої організації релігійного феномена, тому означення "релігія" в кращому випадку було фіксацією окремих сторін цілості, а не категоріальним її виразом.

Власне категоріальний підхід до аналізу релігійного феномена пов'язується з філософією Нового часу та виникненням релігієзнавства як галузі знання (Д.Юм, І.Кант, Ф.Шлейєрмахер, Г.Гегель, Л.Фейєрбах, К.Маркс, Е.Тейлор, Г.Спенсер, Д.Фрезер та ін.), коли було започатковано вивчення сутності, особливостей і сенсу релігії і релігій. Відтоді філософсько-релігієзнавча думка розпізнала найважливіші відношення релігійного феномена, його буттєві основи й ентелехійну закономірність, було понятійно і категоріально визначено зміст головних вузлів релігієзнавства. Нині категорія "релігія" постає як форма мислі, що відображає всезагальну визначеність релігійного феномена, про головні параметри якої йшлося вище. Ретроспектива цієї універсальної категорії академічного релігієзнавства переконує в тому, що дійсний процес її формування розгортається тоді, коли набирає повноти її предметне поле, а філософсько-релігієзнавча думка досягає зрілості теоретичних і методологічних засад категоризування. Та покищо мусимо констатувати, що буттєві основи феномена релігії, її логіка, психологія й ейдетика, праксеологічні прояви та аксеологічний статус досліджені й категоріально виражені ще недостатньо. Особливо це стосується категорії "релігія" - феномена великої інформаційної місткості, в якій все охоплене єдиним і яку ще належить довести до рівня вирішальних алгоритмів.

ТОЛЕРАНТНІСТЬ: ТЕОРЕТИЧНІ ТА ПРАКТИЧНІ ЗАСАДИ

Політичний світоглядний плюралізм, релігійне розмаїття - характерні ознаки сучасного українського суспільства. З одного боку, полікультурність, суспільно-політична, релігійна диференціація останнього постають як важливі характеристики його демократичності, як практичний вияв свободи, з іншого - як фактор, що призвів до деконсолідації соціуму, породив "вузлові точки" напруженості, конфронтаційні процеси, зокрема, в політичній та релігійній сферах.

Чіткою стала тенденція нетерпимості, яка нині виявляє себе як константа у сфері політичних, міжконфесійних взаємин. Нетерпимість, як відомо, породжує тільки нетерпимість. В своїй основі - це важка (історично давня) суспільна недуга. Вона (як поняття) характеризує певний вектор у суспільних, політичних, міжцерковних відносинах, коли одне "Ми" чи "Я" прагне принизити "зліквідувати", поставити в "рамки меншовартості" ідеї, повчання, світоглядні орієнтації інших "Ми" чи "Я" на догоду своїм переконанням, уявленням, догмам, розглядаючи це як принцип їх захисту, підтвердження їх абсолютної істинності. Нетерпимість (атолерантність) орієнтована на заперечення ціннісного, світоглядного розмаїття, а нерідко - на насильницький пошук одноманітності.

Нетерпимість має різні форми свого вияву - від байдужості до відкритої ворожості. Нетерпимість є граничною межею толерантності (терпимості). Феномен останньої посідає особливе місце в суспільному бутті, в системі людських відносин.

Толерантність (від лат. *tolerantia*-терпіння) як поняття характеризує суспільно, індивідуально прийнятий рівень терпимості до чужих ідей, традицій, звичаїв, думок, віровчень, способу життя. Проблема толерантності як в теоретичному, так і практичному аспектах, є складною і контрадикторною. Складність і сутнісна суперечливість цього поняття передусім в тому, що воно не має об'єктивної данності, цілком конкретного предметного змісту, а тому не може визначатися як поняття об'єктивно-істинного знання. Якщо останнє має своїм вектором світ сущого, то толерантність співвідноситься з світом належного і стосується головним

чином намірів, внутрішніх установок, переконань, умонастрою (нерідко, культурно, релігійно, політично заангажованих). Таким чином, сутність толерантності визначають фактори суб'єктивної дійсності, ідеально-духовного світу. Вона є "категорією світоглядної свідомості, котра здатна здійснювати рефлексію над своїми власними засадами" (див: Іщенко Ю.І. Толерантність як філософсько-соціологічна проблема // Філософська і соціологічна думка. -1990.- № 4.- С.45).

Це значною мірою і обумовлює розмаїття оцінок феномену толерантності, думок, підходів щодо його понятійного визначення. Зустрічаються непоодинокі твердження, відповідно з якими толерантність, як поняття, не несе позитивного навантаження, формує установку на пасивність, на аморфність, на відмову від активних дій, вчинків, нічого не пропонуючи натомість. Часто-густо толерантність ототожнюють з байдужістю, індиферентністю, інтерпретують її як тактичний хід невпевненого у своїх силах, переконаннях, орієнтаціях суб'єкта комунікації, як форму терпеливого упокорення.

Однак такого роду твердження - це результат поверхового аналізу самого поняття "толерантності". Справді, при такому підході уже в самому понятті можна побачити "відтінок зневаження: коли щось терплять" певною мірою ігноруючи якщо не наявність цього "щось", то, принаймні, його сутність. Толерантність (в своєму понятійно-сутнісному вияві) не дає підстав вважати, що вона орієнтує на пасивність. Навпаки, вона передбачає активність позицій суб'єктів взаємин. І ця активність виявляє себе в рівноправному, взаємоповажному діалозі індивідів чи їх спільнот - adeptів різних політичних, релігійних, культурних парадигм. Там, де йдеться про діалог (в контексті співставлення світоглядних ідей, цінностей, орієнтацій), навряд чи варто вести мову про пасивність. Таким чином, толерантність формує "позицію активності", кличе до встановлення духовного зв'язку з інакшістю. Це - перехід від недовіри і настороженності до розуміння іншого, його позиції, суті його системи світоглядних координат.

Толерантність не є виявом байдужості. Остання, як слушно зауважив К.Ясперс, "виникає скоріше всього через зарозумілість, впевненість у володінні істиною і постає як перша стадія нетерпимості у вигляді прихованого призи́рства" (Ясперс К. Смысл и назначение истории.- М., 1991.- С.333). Він також наголошував, що толерантність має властивість відкритості. Толерантна людина, за висловом Хосе

Ортеги-і-Гассета, не хворіє “герметизмом душі”. Вона прагне до розуміння інших думок, суджень, світоглядних принципів, не жадаючи “звести всі уявлення та ідеї віри до спільного знаменника”, перетворити “іншого” на однодумця, на свій дублікат.

Проти ототожнення толерантності з байдужістю заперечував і В. Франк, який підкреслював, що толерантність не є байдужість. Для того, щоб поважати інші вірування “аж ніяк,- пише він,- не є необхідним ідентифікувати себе з ними”. (Франк В. Человек в поисках смысла. - М.,1990.- С.39). Проблеми толерантності виникають у сфері людських стосунків, взаємин між суспільними групами, які ведуть різні способи життя, в основі діяльності й буття яких лежать неоднакові світоглядні орієнтири, цінності. Як суспільна необхідність, вона виявляє себе передусім там, де соціальні, політичні, релігійні спільності усвідомлюють, що у них немає іншої розумної альтернативи, ніж жити разом, у злагоді, інакше - конфлікт. Історичний досвід, реалії сьогодення підтверджують висновок, що толерантність породжується нагальною потребою в ній. Ця потреба, як не парадоксально, постає з ситуації, коли досягти толерантності дуже важко. Остання виявляє себе, як реакція на соціальні, політичні, релігійні вимоги в періоди значних суспільно-політичних, світоглядних трансформацій, переоцінки смисложиттєвих вартостей. В цьому контексті толерантність виражає себе і як умова комунікації соціальних агентів, “неагресивної зацікавленості” їх у діалозі, спілкуванні, і як спосіб подолання ситуації взаємного несприйняття, та мінімізації непорозумінь, конфліктів, знаття гостроти суперечностей.

Сказане дає підстави для висновку, що **толерантність може бути охарактеризована як морально-практичний орієнтир поведінки соціальних агентів (партій, церков, етнічних груп, окремих індивідів) у процесі їхніх взаємин, який передбачає взаємоповагу, свідому відмову від насилля, приниження гідності один одного.** В такому прочитанні толерантність може розглядатися як важлива умова соціальної регуляції міжлюдських відносин, як один із найважливіших виявів морально-гуманістичної суті суб'єктів взаємин, як такий інградієнт, без якого нормальне буття людини, як і стабільне життя соціуму неможливі. Невипадково французький філософ Вольтер, який значно поглибив концептуальне розуміння толерантності, започатковане Д.Локком і П.Бейлем, будучи щирим і послідовним її пропо-

відником і захисником, проголосив толерантність “універсальною цінністю”.

Толерантність має декілька визначальних принципів, які є необхідною основою її повноцінного функціонального вияву. По-перше, це - визнання рівності, суверенності, свободи совісті, релігії і переконань суб'єктів комунікації. Толерантність у своїй основі зорієнтована на головну вимогу, - “визнавати інших рівними самому собі” (Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет.- Т.2.- М., 1973.- С.71). Як міжнародно визнаний принцип, він має свою формулу виразу: ***“All different - all equal” (Всі різні - всі рівні)***.

По-друге, це - визнання їх права на власне розуміння істини, на власну правду, життєву й інтелектуальну позицію, світоглядні орієнтири, цінності. При цьому їхня культурна, світоглядна, політична своєрідність розглядаються як достоїнство, визнається цінність плюралізму і плюралізм як цінність. Цей принцип коротко можна виразити правилом античності: ***“De gustibus non (est) disputandum” (Про смаки не сперечаються)***.

По-третє, це безумовна відмова від монополії на істину, відкритість та повага до інакшості. Претензія на виключне володіння істиною веде в кінцевому рахунку до нетерпимості. З борцями за віру, як справедливо наголошував К.Ясперс, - “домовитися неможливо”.

Якщо аналізувати толерантність на індивідуальному рівні, то виявиться, що вона постає як особливий умонастрій, життєво-психологічна установка, яка дозволяє бачити в іншому (політичному, конфесійному, індивідуальному) “Я” цінність, рівнозначну власному “Я”. В такому **контексті толерантність - це внутрішнє подолання нетерпимості до “чужого” на рівні власної совісті**, маючи на увазі повагу до тієї частини правди, істини, які захищає інше “Я”. Толерантність у своїй сутності виявляє себе не як прагнення досягти єдності у поглядах, скажімо, суб'єктів політичних чи міжконфесійних відносин, а постає як вияв зваженості, неупередженості, як усвідомлене визнання права на існування “чужої правди”, іншого бачення проблем і світосприймання.

Скориставшись думкою французького політика Едгара Пізані, можна стверджувати, що толерантність - це культура розмаїття в індивідуальній, суспільній свідомості й водночас пошук компромісу, злагоди. Тобто вона виявляє себе як прагнення єдності в розмаїтті.

Варто наголосити, що толерантність містить у собі і певну напруженність між усвідомленням суб'єктами взаємин цінності, а то й переваг своїх власних переконань, життєвого вибору й необхідністю визнання права на існування альтернативних світоглядних та життєвих цінностей. Не випадково англійський філософ Бернард Вільямс розглядав толерантність як “незручну чесноту”.

Таким чином, ідея толерантності є насамперед певним особистісним, суспільно визначеним концептом, який передбачає не просто досягнення визначеної мети, а передусім цілком конкретну технологію взаємин. Слід сказати, що часто-густо ця ідея сприймається спрощено, поверхово. Ми є свідками того, як окремі політичні, релігійні провідники в публічних заявах закликають своїх опонентів до взаємної толерантності, а на практиці здійснюють кроки, які сприяють розпалюванню ворожнечі, нетерпимості.

Толерантність постає також своєрідним критерієм оцінки культури загальнолюдських, політичних, міжконфесійних взаємин. Саме культурні виміри людської суб'єктивності визначають рівень толерантності. Остання в контексті політичних, міжцерковних та інших форм суспільних відносин, образно кажучи, є лакмусовим папірцем, який дає змогу визначити ступінь суспільної зрілості, культури соціальних агентів - учасників комунікації, їхньої готовності до спільного пошуку шляхів примирення, злагоди. Культура відносин і толерантність перебувають у діалектичному зв'язку і взаємозумовленості. В практичному ж появі (про це свідчать політичні та міжконфесійні взаємини в Україні) ця взаємозумовленість не завжди знаходить своє підтвердження. Це проявляється, зокрема, коли пріоритет віддається певним політичним, ідеологічним мотивам, коли толерантність зумовлена певним інтересом. Слід зазначити й таке: як практична норма гармонійних відносин у суспільстві толерантність може виявляти себе і як культура незгоди. Поняття “незгода” характеризує розбіжність поглядів, думок суб'єктів відносин щодо тих чи інших світоглядних, життєвих цінностей, політичних проблем та усвідомлення ними цих розбіжностей. Незгода - нормальне явище в системі суспільних відносин, якщо воно не супроводжується нетерпимістю, утвердженням амбіційних претензій на монопольне володіння істиною.

Толерантність вимагає і певного самообмеження. Вона неможлива без самообмеження як на рівні індивідуального вияву, так і соціальних спільностей. Особлива аксіологічна значущість толерантності як вияву самообмеження особистості полягає в тому, що це - суб'єктивно-особистісне добровільне обмеження, а не результат примусу, це - внутрішня інтенція свідомості. І здійснюється вона індивідом на ґрунті власних світоглядних переконань і життєвих настанов.

Привертають увагу й такі два важливі аспекти толерантності: вона може бути прициповою, тобто базуватись на твердих переконаннях щодо її необхідності, або ж прагматичною, тобто як доречна (в певному ситуаційному, соціальному, політичному контексті) практика відносин. У контексті зазначеного можна без застережень сказати, що толерантність є засадовим елементом кодексу загальнолюдських, політичних, міжконфесійних, міжнаціональних відносин.

Проблема толерантності тісно пов'язана з проблемою свободи взагалі і, зокрема свободи совісті, яка є фундаментальною основою, необхідною умовою утвердження толерантності. Розробляючи концепцію толерантності, ненасильства в справах віри, М. Ганді співвідносив її з свободою совісті. "Істина, - писав він, - криється в серці кожної людини, там її слід і шукати... Ми не маємо права примушувати інших діяти згідно з нашим баченням істини" (див: Кур'єр ЮНЕСКО.- 1992.- № 8.- С.18).

Захист власного вибору, самовизначення, суверенітету в світоглядній сфері вимагає від індивіда поваги до вибору інших. Таким чином, проблема терпимості до інших світоглядних ціннісних орієнтацій, точок зору підпорядковується проблемі принципового самовизначення суб'єкта у духовній сфері, ствердження своєї однозначної життєвої позиції. Толерантність сприяє свободі вияву вільної совісті індивіда і можливості жити й діяти згідно з її вибором. Отже, вона є не тільки умова проголошення права на свободу самовизначення, вибору світоглядних ціннісних орієнтацій, а й своєрідний механізм його реалізації на практиці.

Проте слід зауважити, що далеко не завжди взаємна залежність свободи совісті й терпимості має обов'язковий характер. Життя підтверджує, що індивід реалізує світоглядний вибір своєї совісті не завжди однозначно, так само і дії його не завжди передбачають терпимість до погля-

дів інших людей. Ми маємо врахувати: якщо вільний світоглядний вибір, став переконанням особистості, він набуває характеру істинності, абсолютності. Інші погляди в цьому контексті оцінюються як помилкові, ставляться до них не завжди терпимо.

Толерантність, як справедливо зауважує Ю.Іщенко має “межу, бо терпиме ставлення, скажімо, до переконань інших людей як абсолютний (безумовний) характер моральної вимоги, зумовлене вірою в істинність своїх переконань, тобто передбачає нетерпимість, бо істина в певному розумінні нетерпима” (див.: Філософська і соціологічна думка.- К.,1990.- № 4.- С.54). Толерантність не може бути безмежною. На думку В.Янкілевича, “крайня толерантність, яка веде до терпіння своєї протилежності, ставить совість в глухий кут, оскільки, сліпо терплячи злих і божевільних, які творять насилля, толерантність може перетворитися в протилежність своїм принципам” (див.: Вестник Московского университета.- Серия 7. Философия.- М.1996.- №1.- С.35). Не можна бути толерантним до виявів фанатизму, расизму, аморальності. В житті соціуму є об’єктивно нетерпиме.

В предметному полі державно-церковних та міжконфесійних взаємин толерантність виявляє себе як віротерпимість. Вона є важливим принципом цих відносин. Як уже відзначалось, своєрідною реакцією на релігійну і релігійно-державну нетерпимість було прагнення віруючих, їх спільнот, які піддавались гонінням, домогтися толерантного до себе відношення, віротерпимості.

“Віротерпимість”, як поняття, зародилося ще в період гонінь на перших християн. Воно несло в собі ідеї свободи віросповідань, свободи релігії, свободи совісті і відображало соціальне, правове становище іновірців у державі з офіційно визнаною релігією. Основні структурні елементи даного поняття - це право сповідання будь-якої релігії, право на публічну відправу релігійного культу. Віротерпимість передбачає наявність конфесійної держави або панівної, привілейованої релігії. Саме така держава постає в ролі церкви, “засуджує кожного прихильника іншої релігії як єретика, ставить кожен кусень хліба в залежність від віри, яка робить догмат єдиним зв’язком між окремим індивідом і його існуванням як громадянина держави” (К.Маркс).

Віротерпимість потребує обов’язкової санкції закону, оскільки через відсутність такої санкції вона практично не-

неможлива. За своєю сутністю вона може мати різні межі прояву: відображувати можливість жити на території конфесійно орієнтованої держави, мати свої релігійні переконання, однак із заборонаю публічного вияву їх. Ймовірна й інша комбінація, коли віруючі, прихильники терпимих конфесій, мають змогу жити на території держави з пануючою, державною релігією, мати свої переконання і публічно сповідувати їх, однак їхні громадянські права при цьому дуже обмежені в порівнянні з правами адептів пануючої конфесії. Залежно від конфесії можлива й диференційована віротерпимість, як це було, зокрема в Російській імперії, а сьогодні зберігається в багатьох країнах, де є пануюча, офіційно визнана або ж державна церква.

Віротерпимість, якщо розглядати генезис її у історичному контексті, має власну логіку розвитку: від простої, інколи тимчасової з боку конфесійно орієнтованої держави поступки інакovicірям до надання їм обмежених громадянських прав, дозволу відправляти приватним чином релігійний культ. З розвитком демократизації суспільства межі віротерпимості розширюються, іновірці можуть бути урівняні в політичних і громадянських правах з прихильниками пануючої релігії, їм надається право повноцінної публічної культової діяльності. Так, віротерпимість переростає в свободу віросповідань, а за умов світської держави - у свободу релігії. Нерідко в основі релігійної терпимості, тобто віротерпимості, лежать суто прагматичні причини політичного, економічного, міжнародного характеру. Цю прагматичну спрямованість віротерпимості спостерігаємо, аналізуючи її вияв у Римській імперії, в окремих державах середньовічної Європи і, зокрема в Росії, де на тлі загальної нетерпимості православно орієнтованої держави до іновірців мала місце відносна терпимість щодо протестантських ощин, члени яких переселялися в Росію (зокрема Україну) з Німеччини, Голандії та інших країн Європи.

У цьому зв'язку варто нагадати, що однією з характерних рис менталітету українського народу є толерантність. Ця важлива "ментальна орієнтація" українців формувалася протягом багатьох століть. Ще візантійські історики засвідчували, що наші предки у VIII-X ст.ст. відзначалися наполегливістю, згуртованістю, почуттям солідарності, товариської взаємоповаги. Любов до свободи робила їх терпимими, змушувала поважати почуття людської гідності навіть у рабів "Південноруси,- писав М.Костомаров,-

з незапам'ятних часів звикли чути у себе чужу мову і не цуратися людей з іншими нахилами". Цю рису в характері українців він називав "духом терпимості" (див.: Н.И. Костомаров Две русские народности.- К.-Х., 1991.-С. 46-49).

Поза сумнівом цьому слугувало й те, що природна терпимість українців як своєрідна іпостась українського духу, який не виявляв потягу до нетолерантності й насилля, підсилювалася культурно-гуманістичними впливами Західної Європи. Україна, як відомо, перебувала у "силовому полі" європейських реформаційних рухів, які сповідували ідеї толерантності, свободи совісті й церкви. Вона була інтегративно причетною до європейського культурного ареалу. Ідеї свободи, демократії, толерантності потрапляли на благодатний ґрунт української ментальності й приносили свої плоди.

Саме не це звертав увагу В.Вернадський, зазначаючи, що важливі риси менталітету українців, в т.ч. і толерантність, формувалася "на ґрунті етнографічних особливостей психіки, культурних тяготін та нашарувань, що пов'язують Україну із Західною Європою, та історично зумовленого ладу народного життя, перейнятого духом демократизму" (див.: Вітчизна,- 1988.- № 6.- С.172). Підкреслю ще раз, що коріння толерантності в глибинах історії нашого народу, в тих "євангельських правилах" терпимості, які були сприйняті ним разом з християнською вірою. Усе це дозволяло українцям як максимально розширити коло "своїх", так і проїнятися повагою до культури, релігії, духовних цінностей та життєвих орієнтирів традицій "чужих" народів.

Очевидно це значною мірою допоможе нам збагнути, чому особливістю життя сучасного українського соціуму стала поліфонія в громадській думці, політиці, культурі, релігії. Заслуговує на особливу увагу те, що проголошені на загальнодержавному, конституційному рівні принципи плюралізму підкріплені швидкими і конкретними кроками утвердження їх у світоглядній, політичній, релігійній сферах. А це породило, як уже зазначалось вище, цілу низку суперечностей, конфронтацію суспільних політичних сил, церков і віросповідань. Дає взнаки антипод толерантності - нетерпимість.

Важливою постає проблема практичної реалізації принципів толерантності, особливо у сфері міжконфесійних відносин. Формою практичної реалізації принципів толерантності є діалог конфронтуючих суб'єктів. "Саме діалог

неповторно суб'єктивних людських свідомостей,- як наголошував А.В.Іванов, - постає тут і головною метою і головним засобом духовного буття, уможливлючи розуміння один одного носіями різних традицій і різного світогляду і (наскільки дозволяють їх автономні світоглядні міри) обмінюватися ідеями і цінностями” (див.: Принцип формування культурного космоса” // Вестник Моск. Ун-та.- Серия 7.- Философия.- М.1994.- №2.- С.22).

Діалог як певний ступінь культури взаємин, передбачає уникнення акцентів щодо “істинності” або “неістинності” тих чи інших конфліктуючих парадигм, ціннісних орієнтацій, виявляє прагнення до розуміння суті поглядів опонентів, уміння знайти в них раціональне зерно. Такий діалог є однією з форм інтелектуального суперництва, зауважимо, що саме суперництва, а не боротьби. Це дає змогу суб'єктам діалогу залишатись на ґрунті власних світоглядних, ціннісних життєвих засад, традицій, релігійних орієнтирів і відночас проникнути в суть альтернативних систем цінностей, визнати право на їх існування, дає можливість з розумінням і терпимо поставитися до “чужої правди”.

Діалог вимагає послідовного дотримання принципу автономності і взаємодоповнення певних духовних, релігійних традицій, повчань. Слід мати на увазі, що кожна традиція, релігійна парадигма, світоглядна орієнтація “мають свою специфічну домінанту і роблять свій специфічний акцент в культивуванні всезагальних духовних цінностей і досягненні всезагальних істин” (А.Іванов). У цьому контексті негативними для діалогу, безперспективними для толерантних взаємин, скажімо між окремими конфесіями, є прагнення довести переваги, особливості, “істинність” однієї релігії щодо іншої.

Діалог переважає (як важливий елемент) “взаємне мудре учнівство”, тобто взаємозбагачення суб'єктів комунікації на основі пізнання суті світоглядних, життєво-сміслових і ціннісних координат іншого. Річ незаперечна: діалог - чи то політичний, внутрішньоцерковний, міжкон-фесійний, чи то міжнаціональний - потребує певних правил поведінки його учасників, вияву культури взаємин.

Таким чином, діалог постає як форма співпраці на базі пошуку спільних рішень, шляхів до взаємопорозуміння та злагоди. Звертають на себе увагу два рівні його вияву - теоретичний і практичний. Проблема їхнього співвідношення має велике значення. Співробітництво цілком можливе за

умови взаємної відмови конфліктуючих сторін, скажімо, політичних партій, конфесій, від своїх окремих ідеологічних, релігійних установок, які викликають непорозуміння. Отже йдеться про певні уступки, самообмеження. Без цього діалог ризикує перетворитися на “монолог глухих”.

Діалог, взаємопоступливість конфліктуючих суспільних сил, зокрема толерантність, у контексті сучасних соціально-політичних процесів, які проходять в Україні, постають тими стратегічними чинниками, що можуть забезпечити прогрес у досягненні соціальної злагоди. Зрозуміло, що толерантність це - не патентований засіб успіху в розв'язанні політичних, міжнаціональних, міжконфесійних суперечностей, конфліктних ситуацій, забезпечення солідарної діяльності людей. Вона не вирішує всіх проблем, однак “вносить в них дух відкритості” і постає важливою пересторогою на шляху поширення нетерпимості й насилля.

Однією з важливих складових процесу практичної реалізації толерантності є цілеспрямоване формування установки на толерантність в індивідуальній і суспільній свідомості. На важливість цього зорієнтована увага в матеріалах Виконавчого комітету ради ЮНЕСКО (Париж, 1993.- С.2). В них наголошується, що необхідно утвердити толерантність передусім “як внутрішню установку кожної людини, а потім і в соціально-політичних механізмах, що визначають і формують відносини між людьми”. Виконання цього завдання, як і досягнення суспільної злагоди у просторі соціально-політичного, світоглядного, в т.ч. і релігійного розмаїття в Україні потребує “довголітньої муравлиної роботи”, взаємної витримки, взаємопізнання суб'єктів суспільно-політичних, міжконфесійних відносин, постійного, послідовного просування на шляху до взаємопорозуміння і взаємозближення. Етика толерантності в період критичної фази становлення української державності не може бути прерогативою лише індивідуальної “святості”. Сьогодні вона набуває найвищою мірою прагматичного суспільного звучання, постаючи як важливий чинник, здатний уможливити прогрес у досягненні суспільної злагоди.

РЕЛІГІЙНЕ СЕРЕДОВИЩЕ ОСОБИ

Особа, як активний учасник релігійних відносин, носій релігійного відношення створює специфічне місцебуття, що уможлиблює її входження в певну релігійну конструкцію. Це місцебуття або релігійне середовище (як ми будемо його називати далі) є абрисом взаємозалежності індивіда і трансцендентного; в ньому відбувається становлення, розвиток й функціонування релігійних відносин забезпечується взаємозв'язок людини з Богом. Що ж являє собою релігійне середовище особи, в чому його особливність і відмінність від інших сфер ствердження особистісного буття?

На думку автора на часі є необхідність уникнути підходу у витлумаченні релігійного середовища засобом вульгарного ототожнення його з соціальним середовищем. Релігійне та соціальне середовища це дві самостійні інерційні системи, полем функціонування яких є відмінні для кожного з них просторочасові межі. Але вони мають спільну точку перетину - особу (особистість). Саме вона й є відправним моментом (началом) суцього, проектом людського буття і смислу. "Кажучи про особистість, ми, явно чи неявно, розуміємо кардинальну перспективу індивідуального розвитку - положення людини у світі, а в особистості - деякий максимально осяжний стан людського життя" [1,8].

Габріель Марсель ("Метафізичний щоденник") розробив екзистенційну концепцію моралі і етичних цінностей. На його думку, людина з'єднана із зовнішнім світом. Вона не може жити поза ним. Але ж цей світ не автентичний, оскільки він фактично роз'єднаний з дійсною сутністю людини. Це мертвий і бездушний світ володіння, де панують речі й сама людина є річчю, відчуженою від свого внутрішнього духовного "я". Лише в світі існування реальна людська особистість є дещо більше ніж сукупність об'єктивних ознак.

Автентичне буття - це існування окремого індивіда. Через нього в суб'єкті розкривається весь світ, вся дійсність. Особа, для якої сенс буття полягає в Бозі і для Бога, в своїй діяльності долає емпіричність природи та розкриває свою інтимну сутність. Чому людина звертається до Бога, шукає зв'язку з трансцендентним? Що спонукає її до цього? Скоріш за все причина цього криється в конфлікті людини й суспіль-

ства, особи та соціального середовища. Коли особа відчуває на собі руйнівний, негативний вплив суспільства й не знаходить для себе ніякого порятунку, тоді вона звертається до релігії, сподіваючись віднайти в ній свій головний орієнтир і свободу в світі. Також однією з причин може бути криза соціального зв'язку; для індивіда, який недостатньо інтегрований в суспільстві й знаходиться в соціальній ізоляції (відсутність відчуття підтримки з боку суспільства) в соціальному плані особисте життя втрачає сенс; тоді індивід намагається віднайти його (сенс) в середовищі божественної присутності.

Сутнісною якістю особи є комунікабельність. Для віруючої особи комунікація детермінується безпосереднім трансцендентним джерелом (Богом); для неї бути - значить постійно перебувати в нерозривній єдності з Богом, примикати, мислити, вести діалог. В самоусвідомленні особистості виражається смисл інших взаємопоєднаних з нею особистостей. Недонсель розвиває теорію взаємності: "Я" не можна повністю пояснити засобом свого протиставлення "не - Я"; вона вимагає більш глибокого більш інтимного протиставлення "Я" і "Ти". На його думку розділення на суб'єкт і об'єкт недостатньо. Свідомість повинна бути розширена іншим суб'єктами. Щоб мати своє "Я", необхідна свідомість іншого "Я" і тих зв'язків, що поєднують між собою частини цього духовного сплетіння.

Особу загалом можна розглядати як систему відношень, яка, в свою чергу, є структурою з виокремленим домінуючим відношенням, під впливом якого формуються і реалізуються інші відношення особистості. Індивід є чітко визначеною релігійною особою тоді, коли ядром в його структурі є релігійне відношення, найважливіша риса якого - людиномірність, "тобто опосередкованість специфікою людського буття, зарядженість антропоцентричними смислами" [2,41]. Сутність особи в системі релігійних відносин виявляється в різноманітних взаємозв'язках індивідуального суб'єкта з релігійним середовищем - релігійній діяльності, де синтезується багатоманітний спектр соціальних зв'язків і форм спілкування індивіда як суб'єкта матеріального та духовного виробництва. За таких умов система релігійних відносин постає як передумова й засіб реалізації діяльності (і не тільки релігійної) особи, котра входить в дану систему.

Але в процесі релігійної діяльності особа сама створює умови для спрямування її (релігійної діяльності) на

задоволення релігійних потреб, яке відбувається на основі таких релігійних відносин і зв'язків, що утворюють систему взаємної залежності віруючих - релігійне макросередовище - цю зовнішню детермінанту релігійної активності особи. Особа виступає об'єктом детермінації релігійного середовища лише тією мірою, якою включена до його підсистем - релігійних спільнот, які мають свої специфічні потреби та інтереси, але реалізація яких зумовлюється релігійною діяльністю окремих індивідів. Водночас процес задоволення цих потреб та інтересів та його результати є умовою задоволення цих потреб і інтересів самих індивідів, що складають ці спільноти. Тому в системі "особа - релігійна спільнота" кожна сторона об'єктивно необхідна для іншої як засіб забезпечення її життєдіяльності (функціонування, збереження та розвитку якісної визначеності). Безпосередність взаємозв'язку релігійного макросередовища і особи не виключає їх взаємного опосередкування, в процесі якого дія одних факторів посилюється, а інших - послаблюється або нівелюється.

Релігійна спільнота, до якої належить особа, визначає спрямованість (суспільну користь чи шкідливість) і рівень діяльності останньої (здійснення її в межах певних норм або своєрідну "наднормальність"). Саме за таких умов релігійна громада стає основним осередком виявлення сутнісних сил особи.

У релігійній діяльності особою своєрідно персоніфікуються і виявляються відносини і цінності, визначальні для певної релігійної спільноти. Характер спілкування між віруючими індивідами детермінує якісний рівень їх взаємодії з релігійними спільнотами. В процесі цього спілкування відбувається обмін традиціями, цінностями, стереотипами поведінки.

Передумовами релігійної діяльності є релігійні стимули, що свідомо застосовуються окремими особами чи релігійними спільнотами для безпосереднього впливу на індивідуальних чи сукупних її об'єктів, за допомогою яких індивід свідомо ставить в такі умови, за яких задоволення його власних потреб залежить від ступеня перетворення їх на колективні. "У своїй діяльності вона (особистість - О.Б.) входить до загальної сфери відносин певного суспільства. В цьому закладені умови та можливість усвідомлення універсальної взаємозалежності потреб та інтересів усіх членів суспільства, усвідомлення особистістю своєї залежності не тільки від власної праці, а й від праці й блага

інших, внаслідок чого інтересом особистості стає зрештою загальний інтерес"[3,6]. Будучи виявом певних релігійних відносин, релігійне стимулювання безпосередньо чи опосередковано визначає форму релігійної діяльності, її спрямованість на реалізацію колективних чи особистих потреб, регулює її ефективність та якість.

Одночасно в процесі релігійної діяльності особа відчуває нашарування суспільних відносин і входить у сферу "чистих" релігійних відносин, суб'єктами яких постають Бог і особистість віруючого; вона виокремлює себе із зовнішнього світу, протиставить себе йому і створює свій внутрішній світ - релігійне мікросередовище ("Я" - Бог) - внутрішню детермінанту релігійної активності особи, вищу духовну реальність, трансцендентне буття, яке виходить за межі раціонального. Особа набуває якісно нового відчуття, яке характеризується приналежністю до нового виміру. Відбувається "трансформація у самому особистісному сприйнятті буття, яке в деякому розумінні стає відчутним для особи. Божественне середовище відкривається нам як зміна глибинного буття речей" [4,136]. Бог, маючи всепроникаючий характер, локалізується в серці віруючого і керує особою в усьому, що стосується мислення, почуття та діяльності. Відповідно особа віруючого спрямована тільки на об'єкт свого шанування, на присвячення йому всіх своїх справ та думок. Разом з тим намагання особи з'єднатися з Богом - не сліпе почуття, а свідоме й добровільне присвячення себе Йому, визнання і вираження особою віруючого безумовної своєї залежності від особи Бога, яке викликає і закріплює відповідний релігійний настрій.

Релігійне мікросередовище є для особи віруючого тим осердям смислу, що має значення абсолютної повноти й абсолютної точки відліку сущого, стимулом і зразком смислотворення, предметом найвищих і найостаточніших поривань. Найвищою ж цінністю для віруючого є Бог.

Особа, що всім своїм єством увійшла до релігійного середовища, злилася з ним, проганяє страх із свого життя; вона ліквідовує розрив між переживаннями і осмисленням реальності, вільно витворюючи нові смисли, мислечуттєві конструкції (уявлення, ідеї, цінності, орієнтації) де відображаються властивості ірраціонального ефекту.

Релігійне середовище спонукає особу до діяльності. Воно може бути і є тією пружиною, що внушає ілюзію досконалості, викликає почуття злиття особистості "Я" з осо-

бистістю "іншого". Особа долає власну волю, виринається з власного полону і, зачарована волею "іншого", самовіддається йому. "Я", абсорбуючись "іншим", розширює абрис сутності свого буття, відчуває бажання "більшого" життя, потяг вийти за власні межі і відродитися в досконалому.

Такий процес супроводжується надмірною концентрацією, звуженням свідомості особи, спрямованої увагою на один-єдиний об'єкт свого шанування. Все інше, що могло бути варте уваги, відкидається, стає непотрібним. Особа ж відчуває розширення свідомості; надмірна концентрація, зосередженість особи на своєму об'єкті викликає ефект присутності останнього "тут і скрізь". Весь світ стає втягнутим у всюдиприсутнє Божественне. Віруючий індивід відчуває себе частинкою надприродного, або ж навпаки - Бог стає частинкою світу особистості.

Особа, приналежна релігійному середовищу, долає відчуття своєї залежності від природних сил, суспільних інституцій, соціальних негараздів, фатуму. Її входження до релігійного середовища є своєрідною рефлексією на розірваність людського буття з виокремленням таких його іноді суперечливих компонентів, як індивідуальне, суб'єктивно- близьке та об'єктивно-чуже, що детермінують загрозу смерті, відчуття кінечності свого існування і намагання зберегти позитивний сенс буття, розірвати б, здавалося нерозривне протиріччя життя і смерті, стерти між ними грань. Особистісне життя наповнюється новими смислами, набирає нових якостей.

В поєднанні безкінечного з кінечним особа знаходить свій варіант розкриття таємниці життя, з цього моменту проблема смерті для неї знімається. Середовище особи перестає бути обмеженням соціально - географічним рамками. З'являється нова його складова - потойбічне, яке стає реальним полем діяльності індивіда.

П о с и л а н н я:

- 1.Быстрицкий Е. Феномен личности: мировоззрение, культура, бытие. Киев, 1991.
- 2.Лобовик Б. Питання про релігійне відношення та його людинорічність //Релігія і церква в контексті реалій сьогодення. Київ, 1995.
- 3.Шинкарук В. Громадянське суспільство і громадянська творча діяльність // Світогляд і духовна творчість. Київ, 1993.
- 4.Шарден П. Божественная Среда. М., 1994.

ПРАВОВІ ОСНОВИ РЕГУЛЮВАННЯ МІЖКОНФЕСІЙНИХ КОНФЛІКТІВ З ПРИВОДУ КУЛЬТОВИХ БУДІВЕЛЬ

Досвід Закарпаття показує, що голови районних і сільських Рад недостатньо обізнані з правовою базою регулювання міжконфесійних конфліктів. По-різному трактується законодавство в засобах масової інформації. Склалася парадоксальна ситуація: проголосивши курс на побудову правової держави, ми все ще продовжуємо будувати відносини між віруючими різних конфесій і напрямів, віруючими і невіруючими, органами державної влади і релігійними інституціями не на принципі верховенства закону - наріжному камені правової держави, а апелюючи до думки натовпу віруючих.

Тому проблема розробки, створення правової бази у відносинах “державна - церква” - одна із найбільш актуальних для України. Не “феномен натовпу” має бути знаряддям боротьби з несправедливістю, а закон або закони. Тільки за такої умови державно-церковні відносини набувають юридичного статусу і вкладаються в рамки правового поля, дії суб’єктів регламентуються законодавством, котре захищає суспільство від крайнощів - войовничого клерикалізму і атеїзму, “державного вільнодумства”, гарантує свободу совісті особи, право сповідувати не тільки релігійні, а й інші переконання.

Ситуація, що склалася в міжконфесійних, міждержавних відносинах, вимагає закріплення і неухильного впровадження у практику рівноправ’я всіх церков, що діють в Україні. Але, на превеликий жаль, часто представники місцевих органів влади керуються у вирішенні міжконфесійних конфліктів не законом, а емоціями та симпатіями до тієї чи іншої конфесії. Такі прояви мають місце в Галичині, де надається перевага греко-католицькій церкві.

На виконання урядової постанови про почергове богослужіння представником президента України по Закарпатській області було прийняте розпорядження № 40 від 10 лютого 1994 року. Згідно нього, якщо конфесії в цьому не знаходять згоди, то державний орган сам має визначити порядок користування культовою будівлею, яка є власністю держави. Таким чином, держава перебирає на себе більше

повноважень і намагається в такий спосіб ліквідувати міжконфесійну напруженість в західному регіоні України.

Релігійна організація як юридична особа може укладати договори майнового найму (договори оренди будинків, нежилых приміщень, іншого майна або договори безплатного користування цим майном) з державними, громадськими організаціями або громадянами.

При цьому права і обов'язки релігійної організації як наймача визначаються договором майнового найму та чинним цивільним законодавством України, зокрема Цивільним кодексом України (ст. ст. 256-272 та ст. ст. 324-331), а також Законом України "Про оренду майна державних підприємств і організацій".

Культові будівлі і майно або тільки культові будівлі чи тільки майно (йдеться про культові будівлі і майно культового і некультового призначення, тобто про колишнє церковне рухоме і нерухоме майно, яке знаходиться у культовій будівлі, що передається в користування релігійній організації, біля неї чи в іншому місці і яке державний орган має можливість передати релігійній організації у безоплатне користування) передаються організаціям, на балансі яких вони знаходяться, за договором безоплатного користування.

Підставою для укладання такого договору є рішення (розпорядження) обласної державної адміністрації про передачу відповідній релігійній організації (релігійній громаді, монастирю, духовному навчальному закладу тощо) за її клопотами у безоплатне користування культової будівлі і майна. Якщо питання передачі релігійній організації культової будівлі і майна розглядається водночас з реєстрацією її статуту (положення), то рішення по культовій будівлі і майну приймається або окремим розпорядженням, або окремим пунктом розпорядження про реєстрацію статуту (положення). Це спрощує розгляд спірних питань, пов'язаних або тільки з реєстрацією, або тільки з культовою будівлею і майном.

Згідно з Постановою Верховної Ради України від 23.04.91 р., № 988-XII, "Про порядок введення в дію Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації" рішення (розпорядження) державного органу про передачу релігійній громаді культової будівлі і майна має бути мотивованим. Воно приймається на підставі висновків компетентних місцевих органів і повинне враховувати: право релігійної громади, якій належала ця будівля і майно на момент їх пере-

ходу у власність держави, причому зміна релігійною громадою своєї підлегливості у канонічних і організаційних питаннях не позбавляє її як юридичної особи майнових прав, у тому числі і права на повернення їй у власність чи передачу в користування культової будівлі і майна (стаття 8 Закону України “Про свободу совісті і релігійні організації”); право релігійної громади, яка користується цією будівлею і майном в установленому законом порядку, тобто користується культовою будівлею і майном за рішенням (розпорядженням) відповідного державного органу, незалежно від того, на засадах якого законодавства України це рішення було прийняте - чинного законодавства про свободу совісті і релігійні організації чи законодавства про релігійні культу, що діяло на Україні до прийняття Закону України “Про свободу совісті та релігійні організації” (п. 3, частина друга Постанови Верховної Ради України “Про порядок введення в дію Закону України “Про свободу совісті та релігійні організації”).

Якщо релігійна громада була зареєстрована до введення в дію Закону України “Про свободу совісті та релігійні організації” і за договором, укладеним між її засновниками і відповідним державним органом, користувалася культовою будівлею і майном, то правовідносини за цим договором зберігаються у повному обсязі й після введення в дію цього Закону, за умови, що релігійна громада встановленим порядком зареєструвала свій статут (положення).

Якщо релігійна громада, котра за договором користується культовою будівлею і майном, поміняла за своїм відповідним рішенням підлеглість (канонічну й організаційну або лише організаційну), зберігаючи при цьому статус юридичної особи за зареєстрованим статутом (положенням), то набуті нею майнові й особисті немайнові права, а також прийняті нею на себе цивільні обов’язки (договірні тощо) також зберігаються у повному обсязі й після зміни підлеглості, оскільки релігійна громада себе як юридичну особу не припинила.

Якщо культова будівля і майно використовується релігійною громадою-юридичною особою за неналежно оформленими або без належно оформлених документів (без договору користування культовою будівлею і майном або без опису майна чи опису об’єктів, що мають культурну цінність тощо), то до прийняття рішення (розпорядження) щодо цієї культової будівлі і майна з’ясовуються обставини і по можли-

вості усуваються причини. Має бути також враховано: вкладання коштів релігійною громадою у спорудження, переобладнання культової будівлі і тривалість користування нею; наявність у даному населеному пункті або у даній місцевості культових будівель, які використовуються релігійними громадами того ж визнання, що й релігійна громада, яка претендує на спірну культову будівлю; інші суттєві обставини у їх сукупності. Рішення (розпорядження) державного органу повинне, крім обставин, врахувати також висновки та пропозиції щодо можливого врегулювання спірного церковного майнового питання шляхом: передачі під культові будівель цивільного призначення; виділення земельної ділянки під забудову; матеріальної допомоги в будівництві нового храму (будматеріалами, коштами тощо); участі в регулюванні справи зацікавлених релігійних організацій, громадськості тощо.

Спір може бути вирішений також шляхом почергового користування культовою будівлею двома або більше релігійними громадами за їх взаємною згодою. Згода про почергове користування викладається письмово у заявах релігійних громад. На їх підставі та згідно з рішенням державного органу про передачу в почергове користування культової будівлі і майна з кожною громадою укладається окремий договір, в якому передбачається порядок і черговість користування.

Договори про почергове користування можуть укладатися лише щодо тієї культової будівлі, відносно якої є згода на такий спосіб користування або яка у даний час не знаходиться в користуванні іншої релігійної громади. Якщо культові будівлі уже знаходяться в користуванні, то позбавлення релігійних громад їх права користування ними може бути здійснене лише у судовому порядку. Після цього культова будівля може бути передана у почергове користування. Не може бути спірна культова будівля, якою користується релігійна громада, інакше як за рішенням суду.

В окремих випадках, коли питання використання культової будівлі і майна порядком, встановленим пунктами 3 і 6 Постанови Верховної Ради України "Про порядок введення в дію Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації", не врегульоване, а релігійні громади взаємної згоди на почергове користування храмом не досягли, обласна державна адміністрація може прийняти рі-

шення (розпорядження), в якому визначити порядок користування культовою будівлею і майном шляхом укладення організацією, на балансі якої культова будівля і майно знаходяться, з кожною релігійною громадою окремого договору, забезпечуючи виконання (додержання) зобов'язань за цими договорами.

Рішення (розпорядження) державного органу може бути оскаржене до суду встановленим законним порядком. У власність релігійним організаціям повертаються (як і при передачі у безоплатне користування) або тільки культові будівлі чи тільки інше (культове і некультове) майно або те і друге разом, тобто повертається колишнє церковне рухоме і нерухоме майно, яке в даний час є державною властістю, і держава в особі відповідного державного органу має можливість його повернути.

Релігійні організації мають переважне право лише на передачу їм культових будівель (храмів та іншого нерухомого майна, яке безпосередньо пов'язане з відправами культу- дзвіниць, церковних сторожок тощо) і майна культового призначення. У поверненні іншого церковного майна може бути за певних обставин відмовлено.

Культові будівлі та інше церковне майно повертаються організаціям, на балансі яких вони знаходяться, за відповідними документами, актами про передачу майна тощо. Підставою для повернення є рішення (розпорядження) обласної державної адміністрації, котре приймається (як і при передачі майна в користування) також окремо від рішення про реєстрацію статуту (положення) релігійної організації, оскільки це різні питання, які вирішуються за законом різними державними органами і мають свої механізми проведення в життя прийнятих рішень.

При прийнятті рішень про повернення у власність колишнього церковного майна, на яке претендують дві чи більше релігійних організації, державний орган зобов'язаний враховувати всі варті уваги обставини. Рішення державного органу в цьому разі має бути мотивованим, оскільки колишнє церковне майно не обов'язково повертається так званим історичним власникам. Серед законних претендентів на це майно можуть бути їх нащадки, причому й ті з них, котрі уже сповідують не батьківську, а власну віру, а також релігійні організації, які на законних підставах користуються культовими будівлями і майном у даний час.

Можуть й інші претенденти на колишнє церковне майно, в тому числі й на майно, яке становить історичну, художню або іншу культурну цінність. Правила охорони і використання пам'яток історії та культури викладені у Законі України про охорону і використання пам'яток історії та культури (1978 р.) та у постанові Уряду України від 27.01.83 р. № 39 "Про заходи подальшого поліпшення охорони, використання та реставрації пам'яток історії та культури". За цими правовими актами керівництво справами державного обліку, охорони, використання, реставрації і пропаганди пам'яток історії та культури зосереджене у спеціально уповноважених центральних та місцевих державних органах охорони пам'яток (зокрема, пам'яток культового мистецтва - у Міністерстві культури України, а пам'яток культової архітектури - у Держбуді України).

Забезпечення охорони і збереження культових будівель і іншого майна - пам'яток історії та культури та культури покладається на ті релігійні організації, у власності чи у користуванні яких ці пам'ятки знаходяться. Якщо культові будівлі та інше рухоме і нерухоме майно, пам'ятки історії та культури використовуються не за призначенням або є загроза їх знищення чи зіпсування, то вони за рішенням Уряду України, прийнятими за відповідними поданнями державних органів охорони пам'яток, можуть бути вилучені не тільки у користувачів, а й у власників цього майна. А це тягне за собою як анулювання охоронних чи охоронно-орендних договорів, так і стягнення заподіяної пам'ятці шкоди (якщо шкода заподіяна пам'ятці, яка знаходилася у релігійної організації в користуванні).

Якщо релігійна організація не може з поважних причин забезпечити охорону чи збереження рухомої пам'ятки, то пам'ятка, за згодою, на певний час передається у відповідну державну інституцію (наприклад, до музею тощо). За користування пам'ятками історії та культури для здійснення богослужінь, релігійних обрядів та інших церемоній культу орендна плата не встановлюється, тому користування цими пам'ятками здійснюється за охоронними, а не охоронно-орендними договорами, що укладаються між релігійними організаціями, в користування яких передаються ці пам'ятки, і місцевими державними органами охорони пам'яток, на балансі яких вони знаходяться.

Договір користування культовою та іншою будівлею і майном може бути розірваний або припинений лише в поряд-

ку і на підставі передбачених цивільним законодавством України. Ними можуть бути: відмова релігійної організації від продовження договору; невиконання релігійною організацією своїх зобов'язань за договором; користування майном не відповідно до договору або призначення майна, внаслідок чого йому загрожує небезпека руйнування або псування; інші підстави, передбачені законодавчими актами України.

Щодо захоплення або утримування за собою релігійними громадами культових будівель, то тут є цілий ряд особливостей, які треба враховувати. Зокрема слід мати на увазі, що: культові будівлі - це у свій час одержавлене народне добро, майно відповідних церковних приходів; віруючі прихожани церковних приходів вважають (і не безпідставно), що церква (культова будівля) і майно, яке в ній чи при ній - це їхнє майно, майно приходу, його спадщина. Вони зберігали, захищали культові будівлі та інше церковне майно від зазіхань на нього нерелігійних організацій. Нерідко ремонтували за свої кошти і ті культові будівлі, які були у свій час (фіктивно) закриті.

Таким чином, нерідко має місце не привласнення чужого майна, а спір, пов'язаний з тим, що одна релігійна громада привласнила собі право бути єдиним розпорядником культової будівлі, на котру претендує ще одна релігійна громада. Йдеться про спірне майно, майновий спір, який слід розглядати як такий при прийнятті державним органом відповідного рішення, у якому обов'язково повинні бути враховані права на культову будівлю обох громад. Тобто рішення (розпорядження) державного органу у даному випадку повинне бути мотивованим і конкретним щодо спірного майна. Привласнене, тобто неправомірно відчужене, культове та інше церковне майно, може бути витребуване від будь-кого.

Звичайно, почергове богослужіння є найкращим виходом. Так, керівництво Мукачівської єпархії не заперечує такого користування храмами з православними. Православні ж, як правило, проти, висувають при цьому канонічні застереження, заявляючи, що влада, примушуючи молитися в одному храмі з греко-католиками, цим втручається у внутрішньоцерковні справи.

Таким чином, доповнення про примусове почергове богослужіння ще більше загостило і без того складну міжконфесійну ситуацію в Західній Україні. Суперечки, взаємні

докори і образи, нереальні претензії ще продовжуються. Поділ між греко-католиками і православними нерідко проходить не лише між односельчанами, але й сусідами, родичами, а то й членами однієї сім'ї. На цьому ґрунті підозрюють, зневажають одне одного, батько не вітається з сином. Таке становище протиприродне, ненормальне як з релігійної, так і з загальнолюдської точки зору.

Аналіз ситуації показує, що 52 спірних храмів Закарпаття належали до 1949 року греко-католицькій церкві, яка правомірно вимагає від Української держави, як правонаступника попереднього політичного режиму публічного режиму публічно визнати ліквідацію греко-католицької церкви у 1949 році незаконною і провести повну реституцію майна і будівель репресованої церкви. Але юридично повернути колишні культові споруди греко-католицькій церкві неможливо, бо колись був добре придуманий сценарій - саморозпуск громад. Вмілі режисери ліквідації церков зробили так, що жодного з 128 репресованого священослужителя не судили за релігійні переконання або приналежність греко-католицькій церкві. Всім їм інкримінували антидержавну діяльність. Греко-католицька церква чи не найбільше постраждала в роки тоталітарного режиму. Її, як агента Ватикану, було знищено.

Але теперішня ситуація змінилась: в 52 населених пунктах, в яких виник спір, абсолютна більшість громад є православними, які кажуть що вони теж є нащадками тих, хто будував ці храми. І це дійсно так, бо люди протягом століть переходили з православ'я в унію, а потім - з унії в православ'я, потім знову йшли в унію і знову в православ'я. Як бути?

Очевидно, конфлікт не буде вичерпано до тих пір, поки в кожному з 52 населених пунктів не збудують ще по одній церкві. Керівництво православних та греко-католицьких єпархій повинні порівну поділити кількість будуючих об'єктів, визначити конкретно свої населені пункти. Органи влади повинні при цьому допомогти релігійним громадам у першочерговому забезпеченні будівельними матеріалами і т.д. Повчальним і заслуговує на вивчення досвіду розв'язання подібних конфліктів Словацька Республіка, в східній частині якої мали місце такі ж проблеми. До речі, Словаччина в цілому має менше проблем соціально-економічного розвитку, але все ж кошти на допомогу знайшла.

ПРОБЛЕМИ РЕЛІГІЄЗНАВЧОЇ ОСВІТИ В УКРАЇНІ

Україну в наш час характеризує високий рівень насиченості різними освітніми закладами. Нині тут діє 14 класичних та 45 технічних університетів, 30 академій, 72 інститути й 740 інших навчальних закладів різних рівнів акредитації, що перебувають у державній власності. Водночас створено ще 90 вищих приватних навчальних закладів, які отримали ліцензії Міністерства освіти України. Окрім цього, різним церквам та релігійним організаціям підпорядковано 50 духовних навчальних закладів. В них навчається близько 5 тисяч майбутніх священнослужителів та проповідників. При релігійних громадах різних конфесій організовано більше 4 тисяч недільних шкіл, які відвідують майже 60 тисяч дітей віруючих. Освіта в Україні будується на демократичних засадах, вимогах Конституції і діючого законодавства.

В Україні водночас йде процес формування системи релігієзнавчої освіти. Вона має світську та богословську зорієнтованість. В державних навчальних закладах викладається курс академічного релігієзнавства. В духовних учбових закладах і недільних школах навчальний процес має певне конфесійне спрямування. Заклади освіти, утворені на приватній основі, мають право вибору при вивченні релігієзнавчих курсів. Вони, як і державні навчальні заклади, повинні забезпечувати рівень освіти у відповідності з державними стандартами. Ця освіта має будуватися на засадах гуманізму, толерантності і дотримання принципу свободи совісті.

Оскільки вивчення релігії чіпає багато делікатних проблем не лише правового, а й світоглядно-виховного характеру, то навколо релігієзнавчої освіти точаться гострі дискусії. Скажімо, проблемою є те, як узгодити програмові знання, визначені державним стандартом освіти, і власні погляди студента на релігію. Зрозуміло, що шкільне чи вузівське релігієзнавство не повинне виконувати функції узгодження поглядів на релігію представників різних конфесій або молоді з релігійною і нерелігійною орієнтацією. Виходячи з того, що релігія є невід'ємною частиною культури народу, основною метою вивчення релігієзнавства має бути передача молоді повного обсягу наукових, об'єктив-

но виражених знань про релігію, а відтак прилучення її до духовних цінностей народу.

Академічний характер релігієзнавчої освіти вимагає уточнення її змісту. Академічне релігієзнавство покликане з наукових позицій розкривати місце релігії в контексті культури народу, визначати її сутність, місце і роль в суспільстві. Його основне завдання визначається державою. Воно, насамперед, покликане підвищувати загальноосвітній рівень особистості.

Конфесійно орієнтована освіта, яку здійснюють окремі релігійні інституції, спрямовується на підвищення релігійної освіченості. Її основні завдання і мета визначаються певною церквою або релігійною організацією. Основним покликанням її є підживлення релігійної віри і відтворення релігійності. Такий підхід відповідає вимогам Конституції України, зокрема положення про відокремлення церкви від держави та школи від церкви, сприяє соціальній згоді у суспільстві.

Демократизація нашого суспільства відкрила сприятливі можливості для виховної роботи церкви. Священнослужителі і проповідники пішли до дітей, працюють в недільних релігійних школах. Позитивним в цьому є гуманістична спрямованість релігійного виховання, формування толерантності і терпимості до інших релігій, поваги до людини і загальнолюдських цінностей. Разом з тим релігійне виховання нерідко здійснюється з порушенням чинного законодавства і положень Конституції України. Міністерством освіти України виявлено, що в ряді державних шкіл мають місце факти самочинного запровадження вивчення Закону Божого або Катехізису, чим порушується Конституція, зокрема принцип світського характеру державної освіти. Крім того, серед церковного керівництва поширена думка, що в школах повинно викладатись віровчення тієї церкви, яка є панівною в регіоні або якій "належить канонічна земля". Такий підхід неприйнятний, оскільки він веде до дискримінації в галузі релігійної освіти, її політизації, насильственного насадження релігії, а відтак - до порушення прав людини. Релігійна освіта повинна відповідати не лише чинному державному законодавству, але й міжнародним правовим документам в галузі релігії.

Що стосується державних навчальних закладів, то тут важливим є вивчення релігії на науковій основі, оскільки знання релігії сприяє підвищенню освіченості людини і більш глибокому знанню національної культури. Науковий рівень

релігієзнавчої освіти можуть забезпечити кваліфіковані кадри, які мають вищу освіту, належну педагогічну підготовку, володіють енциклопедичними знаннями. Проте таких кадрів катастрофічно не вистачає. Їх ніхто не готує. До викладання релігієзнавчих дисциплін залучаються випадкові люди, які не мають належної освітньої підготовки. Вони як правило керуються принципом релігійної нетерпимості, дають інтерпретацію загальнолюдських та християнських моральних цінностей у річищі своєї конфесії, принижують значимість інших віросповідань. Спостерігається психологічне і моральне насильство над особистістю, спроби впливу незаконними формами на свідомість і підсвідомість дітей та молоді. Підготовку висококваліфікованих кадрів у галузі релігієзнавства можна забезпечити спільними зусиллями церков та держави на контрактній основі. Але церкви не проявляють належної уваги до цієї проблеми, а деякі з них взагалі побоюються того, щоб це не привело до відродження атеїзму.

Нас особливо турбує діяльність закордонних функціонерів з різних об'єднань, які активно пропагують не характерні для України релігійні вірування, нехтують традиційними духовними цінностями українського народу, а відтак чинять психологічне та моральне насильство над особистістю, принижують гідність української людини. Протистояти такій експансії в значній мірі може лише ефективно налагоджена релігієзнавча освіта. Вона має здійснюватися на принципах гуманізму, толерантності і дотримання принципу свободи совісті. Вона повинна спрямовуватися в русло нормалізації міжконфесійних відносин і забезпечення стабільності суспільства.

К.ф.н. **О.Саган** (м.Київ)

ВСЕЛЕНСЬКЕ ПРАВОСЛАВ'Я ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ СТАТИСТИКИ

Подаємо деякі статистичні дані про православні церкви світу. Ці дані не є остаточними - кількісні характеристики і юридичне підпорядкування деяких церковних утворень постійно змінюються, але в цілому це допоможе сформулювати загальне уявлення про православ'я у світі і тенденції його розвитку.

Назва Церкви, час отримання автокефалії, титул глави Церкви	Церковні утворення, що входять на правах автономії	Інші утворення, що входять у Церкву
1	2	3
1.Константинопольська ПЦ (IV стол.), "Святійший архієпископ Константино-поля - Нового Риму і Вселенський патріарх". Осідок у м.Стамбул.		
	Фінляндська Православна Церква (з 1957 р.)	
	Естонська Апостольська ПЦ (з 1923 р.) [1]	
		Грецька ПЦ (з 1922 р.) м-т Спиридон (Папагеоріс)
		- Критська ПЦ -Українська ПЦ Америки (13 тис.) - Американська карпаторуська греко-правосл. Ц - Українська ПЦ Канади - Українська Автокеф. ПЦ США (з 03.1995 р.) - УАПЦ в діаспорі - окремі єпархії в Зах.Європі, Півн. і Півд. Америці, Азії, Австралії
2. Олександрійська ПЦ, "Блаженніший і найвищий отець, господар і владика (ім'я) Папа и Патріарх великого граду Олександрії, Лівії, Пентаполя, Ефіопії і всієї землі Єгипетської, Апостол і суддя Вселенної". Осідок у м.Александрії		

Кількість епархій	Кількість громад	Кількість монастирів	Кількість вищих і середніх навчальн. закладів	Офіційний друкований орган	Орієнтовна кількість вірних
4	5	6	7	8	9
1 архієп 4 митроп	70	10	30	часопис Ортодоксія	35 000
3	40	3	Ін-т православія, дух.семін.	часопис Радна зоря	біля 55 000
	біля 550				біля 1 500 000
30	біля 3500	біля 200	Православна академія на о.Кріт, дух. семінарії, академії		біля 3 500 000
14	160	3	Ін-тут східних дослідж., Вища дух-педагог. школа, кілька шкіл	часопис Пантенос	близько 500 000

1	2	3
3. Антіохійська ПЦ(V ст.), “Блаженніший і святійший (ім'я) патріарх Великого Божого граду Антіохії, Сирії, Аравії, Кілікії, Іверії, Месопотамії і всього Сходу, отець народів і пастир пастирів”. Осідок у м.Дамаск		
4. Єрусалимська ПЦ (IV ст.) “Блаженніший і Всесвятійший Кір (ім'я), патріарх Святого граду Іерусалиму і всієї Палестини, Сирії, Аравії, обонпол Йорданії, Кани Галілейської і святого Сіону”. Осідок у м.Єрусалим(Діодор I		
	Сінайська архієп-я	
5. Російська (з 1943 р. - Руська) ПЦ (XVI ст.) “Патріарх Московський і всієї Русі (ім'я)”. Осідок у м.Москва		
	Японська ПЦ, автон з 1970 р.	
	Китайська ПЦ, автон. з 1957 р.	
		Українська ПЦ
		Білоруська ПЦ
		Латвійська ПЦ
		Молдавська ПЦ
6. Грузинська ПЦ (Vст.), “Святійший і блаженніший (ім'я) каталікос-патріарх всієї Грузії, архієпископ Мцхетський і Тбіліський”, резиденція у м.Тбілісі.		
7. Сербська Православна Церква (XIIIст.), “Святійший (ім'я), архієпископ Печський, митрополит Белградо-Карловацький, патріарх Сербський”, резиденція у м.Белград		
8. Румунська ПЦ (XIX ст.), “Блаженніший (ім'я) патріарх всієї Румунії, намісник Кесарії Кападокійської, митрополит Унгро-Влахійський, архієпископ Бухарестський”, резиденція у м.Бухарест.		

4	5	6	7	8	9
22	400	20	Бельментська дух. Академія, семінарії	"Ін-На-хра" (Бюлетень)	біля 750 000
2 митрополії	23	27	6 поч. шкіл та гімназій	часопис "Новий Сіон"	біля 260 000
1	11	1			біля 1 000
89	6011		2 дух.академії, пр-ий ун-т, богосл. ін-т, дух. семінарії	часопис Журнал московской патриархии	біля 60 000 000
3	83		Токійська православна семінарія	часопис "Сейкю дзихо"	біля 30 000
					біля 20 000
32	6 564	73	дух. академія, 4 дух.семінар.	Правосл. вісник	біля 20 000 000
10	982	10	дух.семін., богосл. ф-т		
	990				
13	більш 270	10	Дух. Академія, дух. семінарія	Інформаційний бюлетень патріархату	біля 3 000 000
28	більш 24000	180	Богосл. ф-т. Белград. ун-ту, 4 дух. семін.	Часопис Гласнік	більше 8 000 000
22	8 950	216 - чол. і 135 - жін.	2 богосл. ін-ти, 28 дух. семінарій, бог. фак-ти у 14 університет.	часопис Румунська Православна Церква, Православ'я	біля 20 000 000 (біля 500 тис. українців)

1	2	3
		Французська ПЦ із статусом автономної єпископії
		Бесарабська митроп. (з 11.1992 р.)
9. Болгарська ПЦ (вперше стала автокеф. у Х ст.), "Святейший (ім'я) патріарх Болгарський". Осідок у м.Софія. (П-х Максим)		
		Єпархії у США, Канаді, Півд. Америці, Австралії
10. Кіпрська Православна Церква (V ст.), "Блаженніший (ім'я) Архієпископ Нової Юстиніани і всього Кіпру". Осідок у м.Нікозія.		
11. Елладська (Грецька) Автокефальна Православна Церква (XIX ст.), "Блаженніший (ім'я) Архієпископ Афінський і всієї Еллади". Осідок у м.Афіни.		
12. Польська Православна Церква (XX ст.), "Блаженніший (ім'я) митрополит Варшавський і всієї Польщі". Осідок у м.Варшава.		
13. Албанська Православна Церква (з 1937 р.) [2]		
14. Православна Церква Чехії та Словаччини (отр. автокеф. від Моск. Патр-ту 1951 р.), "Митрополит Празький і всієї Чехії та Словаччини (ім'я)". Осідок у м.Прага Не визнається Константинопольським патріархом як автокефальна Церква		
15. Православна Церква в Америці (отр. автокеф. від Моск. Патр-ту 1970 р.), "Митрополит всієї Америки і Канади (ім'я)". Не визнається Константинопольським патріархом як автокефальна Церква		
		Мексиканський екзархат(Мексик. нац. католицька церква)

4	5	6	7	8	9
4	167				
11	більш 4 000	120	Дух. акаде- мія, дух. семінарія	часопис Церковний вісник	біля 8 000 000
3					
1 ар- хиєп 5 мит- роп	600	15	духовна семінарія	часопис Апостол Варнава	біля 450 000
43	біля 4 000	біля 200	2 богосл. ф- ти, 7 дворіч- них ін-тів, 8 дух. семінарій	часопис "Екклісія"	біля 4 000 000
6	понад 300	3	факультет у Варшав-ській христ. дух. академії	часопис Відомості Польської Авток. ПЦ	біля 1 000 000
					біля 500 000
4	115		православ- ний богословськ. Фак-т Прешовсько- го ун-ту	часопис "Глас пра- вос-лав"я"	біля 150 000
13	470	6	дух. академія, 2 дух. семі- нарія	газета Правос- лавн Цер- ква	біля 1 000 000

1	2	3
16. Російська ПЦ за кордоном (Російська закордонна Церква). Утворена у 1921 р. "Митрополит Східно-Американський і Нью-Йоркський (ім'я)". Осідок у м. Джордан-віль. Не визнана Вселенським православ'ям як автокефальна.		
17. Українська ПЦ Київський Патріархат (утворена 1992 р.) "Патріарх Київський і всієї Руси-України (ім'я)". Осідок у м.Київ. Не визнана Вселенським православ'ям як автокефальна. [3]		
	ПЦ. в Зах. Європі та Канаді. Автон. з 1994	
		Екзархат в Греції, з 1995 [4]
		Екзархат в Росії, з 1993, [5]
18. Українська Автокефальна ПЦ (зарєстрована 1995 р.) "Патріарх Київський і всієї України (ім'я)". Осідок у м.Київ. Не визнана Вселенськ. православ'ям як автокефальна. (патріарх Димитрій) [6]		парафії у Німеччині (є-п Петро Брук де Тралль)
19. Білоруська Автокефальна ПЦ в США. Не визнана Вселенським православ'ям як автокефальна.		
20. Македонська ПЦ, автокефальна з 1967 р. "Архиєпископ Охридський і Македонський (ім'я)". Осідок у м.Скоп'є. Не визнана Вселенським православ'ям як автокефальна. (арх. Михайло (Гогов)).		має у своєму складі 3 закордонні єпархії.
21. Болгарська ПЦ (з 1992 р.). Осідок у м.Софія. Не визнана Вселенським православ'ям як автокефальна. (Патріарх Пімен)		
22. Чорногорська ПЦ (бореться за відокремлення від Сербської ПЦ). У 1766 - 1918 рр. була незалежною.		

4	5	6	7	8	9
16	350	12	дух. семінарія	часописи та газети: Правосл. Русь, Правосл. життя та ін.	біля 500 000
24	1332	15	дух. академія, 8 дух. семінарій, 2 теол. факти	часопис Православн вісник	біля 5 000 000
3		1			
3	11	1	духовна семінарія	“Життя Богородського краю”	
10	1209	1	дух. семінарії, дух. колегія		біля 3 000 000
10	більш 300	більш 60	духовна академія, семінарія, богосл. ф-т в м.Скоп'є	“Вісник”, “Воскресенье”, газета “Церковне життя”	біля 1 900 000
12			дух. семінарія		

ПРИМІТКИ:

1. З 1940 до 1995 року була у підпорядкуванні Руської православної церкви.

2. До 1967 р. Церква нараховувала 4 єпархії, 400 громад, 20 монастирів, біля 272 тис. вірних.

3, 6. Дані подаються на 1.01.1996 р. У вересні 1996 р. УАПЦ розкололася на дві церкви. Значна частина громад УАПЦ перейшла нині в УПЦ Київського патріархату та УПЦ МП.

4. "Митрополит Кереевський і Саламінський Кир (ім'я)" (Нині - митрополит Тимофій).

5. "Архиєп. Бо-городський, патріарший екзарх УПЦ КП в Росії (ім'я)" (Нині архієпископ Адріан).

ДО 2000-РІЧЧЯ ХРИСТИЯНСТВА

А.Рутісхаузер (Швейцарія)*

ДО ПИТАННЯ ПРО ДОЛЮ ТА ПРОЩЕННЯ ГРІХІВ

Кожний взагалі знає, що людина не в змозі точно передати почуте, навіть якщо пройшло дуже мало часу. Проблема передачі змісту є важливою і для теологічних кіл. Враховуючи те, що Євангеліє від Марка написане приблизно через сорок років після земної смерті Христа, професор Д.Вейс відзначає: "Але відрізок часу довжиною в сорок років достатньо великий, щоб з'явилися цілком виправдані сумніви в тому, чи можна покладатися на спогади про події і насамперед відтворення слів Господа й чи не виявилися вже на той час руйнівна справа нерозуміння або ж спотворюючої фантазії й опоетизування, перш ніж євангелісти приступили до спасіння цього багатства від подальшого вивітрювання і

* **Примітка:** Статтями А.Рутісхаузера, Л.Калініної, І.Мозгового і П.Павленка (N3) ми починаємо публікації до 2000-літнього ювілею Різдва Христового. Не всі думки авторів публікацій редакція бюлетня поділяє, але вважає їх цікавими.

руйнування. Все це спонукає прийти до думки, що для нас залишилися невідомими чисельні сторони його істоти Ісуса Христа, оскільки поруч не було когось, хто б зміг зрозуміти їх. Багато слів його певно що втрачено, позаяк вони не знайшли відгуку в душах цих людей. Те, що дійшло до нас, зумовлене вузьким "кругозором" останніх. Скоріш за все, багато слів, сказаних Ісусом, спочатку мали більш глибоке й величніше значення, ніж те, що ми читаємо сьогодні.

Оскар Бернхардт у своїй книзі "У світі істини" відзначає, що люди часто говорять про заслужену та незаслужену долю, про нагороди і покарання, про відплату і карму. Але це є ж не чим іншим, як частковим виявом закладеного у творінні Закону, який Ісус Христос "виразив" надто просто і точно словами: "Що посієш, те й пожнеш!" Господь взагалі не входить безпосередньо у всі дрібні й великі людські турботи, війни, напасті та інші земні справи. З самого початку він вплив в Творіння свої досконалі закони, які діють самотійно - так, що все здійснюється з абсолютною точністю, вічно і незмінно. Відтак виключається якась навіть незначна приязнь чи неприязнь Бога до чогось, якась його навіть незначна несправедливість.

Судження людей, які деколи говорять: "Не можу зрозуміти", ґрунтуються на грубо-речовому - "як Бог може таке допустити?". При цьому себе вони вважають центром цієї сфери, виходячи з думки про наявність лише одного земного життя. А насправді ж за спиною у них пройшло уже принаймні декілька земних життів. Як ці останні, так і проміжні періоди перебування в ефірно-речовому світі, становлять єдине буття.

Автор "Послання Граля" Абд-ру-шін доводить, що великою помилкою людини є віра в те, що в момент народження розпочинається зовсім нове життя, що діти "невинні", що все, що відбувається слід співвідносити лише з коротким періодом земного буття. Якби це було так, то, оскільки справедливість є непорушною, всі причини, наслідки й дії мали б цілком і повністю вкладатися у рамки одного єдиного земного буття. Але лише в тому разі, коли ми позбудемося такої хибної думки, то усвідомимо справедливість всього, що коїться. Не слід боятися за те, що чекає на нас внаслідок дій-відповідей згідно з цими законами за діяне нами раніше.

Тим, хто серйозно прагне до добра, не варто про це турбуватися: адже в тих же саморухомих законах прихована і

надійна гарантія милосердя та прощення!

Сам Ісус Христос підкреслював, що "Я не прийшов світ судити" (Ів.12,47). Господь доручив завдання судді уособленій "справедливості", Святому Духу! Його діяння виражаються в незмінних законах Творіння. Будь-який вчинок проти цих законів - це гріх проти Святого Духу, який не може бути прощеним, а має викупитися. Звідси йдуть слова Біблії про те, що можуть бути вибачені гріхи проти Бога - Батька і Бога-Сина, але не гріхи проти Святого Духу (Мф.12, 31-32; Мк.3,29). Відтак важливо знати істинне значення Святого Духу. Його діяння - це міцні і непідкупні закони, які, як удари пульсу, пронизують Творіння і до яких відноситься згаданий вище "закон посіву та жатви". Відчуття, думки і справи людини відповідають в цьому законі посіву, за яким наступають жнива. Жодна людина не може зняти з іншої наслідки її дій, якими б вони не були - добрими чи ні. Не може це зробити й Ісус. Адже він не може змінити чи обійти закони Творіння. Саме тому він підкреслював, що прийшов виконати закони Батька свого (Мф.5,7). Відтак будь-хто не може прощати своєму ближньому гріхи проти Святого Духу, але він має право вибачити страждання, вчинені йому особисто, а відтак й завчасно відвернути зло зворотнє щодо того, хто приніс це страждання. Саме в цьому сенсі звучать слова Ісуса: "Кому простите гріхи - простяться їм"(Ів.20,23). Проте ніхто не може вибачити їх гріховну схильність, яку людина носить в собі і яка може стати рушієм її вчинків. Вона має сама звільнитися від неї через істинне покаяння, яке рівновартє повному внутрішньому зверненню до добра.

Герберт Фольман в праці "Відкриваються ворота" цілком справедливо зауважує, що на тих людей, котрі здатні вибачити ближньому, закономірно виливається відповідна благословенна зворотня дія. Той же, хто не здатний прощати, не може чекати на прощення своїх хибних вчинків.

Закон повторюваності земного життя - одна із великих милостей Творця. Відтак ми одержуємо можливість викупити або ж виправити свої похибки. Прихильником вчення про інкарнацію був Оріген. Він вважав, що перевтілення душ дає можливість людині приходити на Землю неодноразово в людському вигляді і що доля будь-кого визначається ним же. Кожний має можливість виправити помилки свого минулого. Вчення Орігена було засуджене Константинопольським собором 553 року. Всупереч логіці і змісту Біблії християн-

ські церкви відкинули вчення про реінкарнацію. А між тим постає питання, як можна при допущенні тільки однократного земного життя сприйняти вчення Христа, не говорячи вже про його втілення в життя, людський дух. Якщо б рішення Константинопольського собору було іншим, то християнський світ складався б з усвідомленням того, що будь-які діяння рано чи пізно зазнають зумовленої долею зворотньої протидії. Тоді б ніхто і ніколи не став би чекати довільного прощення своїх гріхів Ісусом, а прагнув би сам "очистити свій одяг". Доля, якої так часто бояться, була й залишається не чим іншим, як наслідком попередніх рішень - зворотньою дією прояву свободної волі людини, наслідком воління як до добра, так і до зла. Ніхто не може своєю волею зняти її дії з людини. Оскар Бернхардт вважає, що Христос з'явився на землю не для того, щоб дати розп'яти себе на хресті. Тому не слід твердити, що нібито в цьому розп'ятті запорука спасіння! Навпаки, Христос був розп'ятий як провісник істини - вчення, яке влаштовувало земних людей. Спасіння могло й повинно було принести не його хресну смерть, а істину, явлену людству в Слові".

Тому до тих пір, доки відсутнє настирливе прагнення до духовного пізнання, доки існують спроби завадити поширенню явленого нам нового знання, в цьому світі й надалі будуть існувати релігійно-етнічні конфлікти. Стіни догм закривають будь-яке угодне Богові просування вперед в пізнанні істинних взаємозв'язків, які насправді існують між Богом, його Творінням і людиною. І тут слушно звучать слова Абд-ру-шіна, що якби люди у відповідності зі своїм людським розумінням, своїми земними устремліннями не спотворювали все, що мало стати для них допомогою, то нині на Землі було б єдине вчення, що виходить із волі Господа. Всі ж інші вчення, які до цього часу приходили на землю, становили б в своєму поєднанні лише сходинку до п'єдесталу, на котрий має зійти Істина, а носії цих вчень були б попередниками для слова самої Істини.

КУЛЬТ ДІВИ МАРІЇ В КАТОЛИЦИЗМІ

Одне із центральних місць в культі католицької церкви займає богородиця діва Марія. Вона шанується як жінка, яка дала життя сину божому Ісусу Христу і виховала його.

У сучасній культовій практиці католицизму образ діви Марії став найбільш популярним, що певною мірою навіть потіснив культ Ісуса Христа. А це певно тому, що, на відміну від Всевишнього, діва Марія не карає віруючих. Для неї характерні такі риси, як щедрість, доброта, заступництво за людей перед Богом.

Протягом історії майже двохтисячолітнього свого розвитку християнська церква виробила найрізноманітніші форми і методи утвердження в свідомості віруючих богородичного культу, виробила різні механізми масового психологічного впливу на віруючих. Поширенню культу сприяло будівництво храмів Богородиці, проповідницька діяльність служителів культу. Великий емоційний вплив на віруючих справляють ікони діви Марії.

Для глибшого розуміння культу Богоматері в християнстві слід звернутися до його витоків. Жіночий образ у християнському віровченні - явище далеко не оригінальне. Його появі передувала багаторічний віковий розвиток релігійних уявлень про богиню-матір, які виникли задовго до християнства.

Результати археологічних розкопок дають можливість припустити, що зародження образу жінки - господарки вогнища відноситься до епохи первісно-общинного ладу, точніше - до епохи верхнього палеоліту. Відомі жіночі зображення, вирізьблені з каменю, а також грубо зроблені кам'яні або глиняні жіночі фігури, орнаменти на печері, знайдені в неолітичних шарах різних країн, зокрема на узбережжі Малої Азії, Егейському архіпелазі, Балканському та Піренейському півостровах, у Франції, Англії, Скандинавії. Поступово поклоніння праматері набуває релігійного забарвлення: люди вірили, що богиня-мати здатна захистити свій рід на землі і на тому світі, що від неї залежав успіх на полюванні, врожайність землі тощо. Язичники завжди творили своїх богів за власною подобою, тому в міфах відобразилися суспільні відносини тих часів і пов'язане з ними місце жінки в ту чи іншу епоху.

Грецькі богині Гера, Артеміда, Афродіта, римські - Юнона, Діана, Венера, давньосемітська Астарт, вавілонська Іштар, фрігійська Кібела, єгипетська Ісіда значною мірою впливали на формування образу християнської Богоматері.

З утвердженням християнства церква прагнула всіляко заборонити поклоніння язичницьким богиням. Проте ці намагання виявилися марними, оскільки язичницькі богині користувалися великою шаною у віруючих як заступниці сім'ї, роду. Саме це зумовило те, що образи давніх богинь з часом по-своєму були трансформовані різними народами згідно змісту християнського віровчення в образі святих, мучениць.

Культ діви Марії не одразу був встановлений і достатньо розроблений в християнстві. Перші згадки про Богородицю зустрічаються у новозавітній книзі. "Одкровення Івана Богослова". В ній Богородиця зображається ще якоюсь космічною істотою з орлиними крилами, в оточенні сонячного світла, на голові її вінки із 12-ти зірок. Не розповідається про земне життя Богоматері і в більш пізніших християнських творах.

Від першої згадки про християнську Богородицю в другій половині I ст. і до поклоніння їй минуло понад три століття. За цей час біографи діви Марії надавали їй дедалі більше неземних рис. Проте тенденція до звеличення Марії зустрічала опір з боку деяких християнських письменників. Тертуліан, наприклад, вважав, що Марія, народивши Ісуса, жила потім з Йосипом нормальним подружнім життям. Оріген твердив, що в Ісуса були рідні брати та сестри. Навіть Іван Златоуст й Августин Блаженний не були впевнені в незайманості Марії, тобто ставили під сумнів доктрину про цнотливість Марії до кінця її життя.

В "Панаріоні" єпископа Єпіфанія Кіпрського (IV ст.) мова йде про два погляди на Божу Матір. Так, антидекомеріанти виступали проти шанування діви Марії як божественної особи. Колірідіани ж навпаки обожнювали діву Марію і поклонялися їй як "цариці небесній".

Константинопольський патріарх Несторій (428-231 р.р.) висунув положення про самостійно існуючу природу Ісуса Христа. В III-V ст. християнське вчення про Богородицю вже прийняло більш закінчену форму. Погляд на Марію сформувався як на жінку - спасительницю світу від первородного гріха. Відтак культ Богородиці злився з головними догматами раннього християнства і зайняв відповідно їм своє місце в цьому віровченні.

Католицизму притаманне екзальтоване шанування Богородиці. Римські папи приймають з цього енциклики, звернення, послання. Мета їх привернути увагу віруючих до шанування діви Марії. Особливо розвинувся культ діви Марії за понтифікату сучасного папи Івана Павла II. Папа постійно звертається до образу діви Марії. Перша його енциклика “Редемдор гомініс” (“Спокутувач людини”) говорить про те, що Марія повинна знаходитися на всіх шляхах повсякденного життя людини. Історично зміцнює й розвиває культ Богоматері енциклика Івана Павла II “Мати спокутувача” (1987 р.), в якій звучать теми милосердя, християнської любові до ближнього, йдеться про те, що в образі діви Марії, яка добровільно і повністю ввіряє себе Богу, втілене вчення про слідування вченню церкви.

Возвеличення діви Марії в католицизмі і наближення її божественності до божественності самого Ісуса Христа, призвело до того, що серед значної частини католиків поширилася думка, що діва Марія існувала від віку як мати Спасителя. Це зокрема відобразилося в книзі Йосипа Гродського “Передвічна жінка або життя пречистої діви Марії”, виданій в 1932 році в м. Жовкві. Виходячи з висловленого в заголовку книги положення, Й.Гродський витлумачує проблему непорочного зачаття Марії, обстоючи утверджений в 1854 р. Пієм IX догмат про непорочне зачаття діви Марії.

Проблема непорочного зачаття діви Марії - головна перепона в пошуках поєднання католицького та православного вчення про Богоматір. На відміну від православної, католицька церква не тільки визнає, а й святкує 8 грудня, як день непорочного зачаття діви Марії. Під час богослужіння виконується гімн “Ave Marie Stella” (“Слався, зірка моря!”). Обожнювання Богоматері католицька церква підкріплює догматом про її тілесне вознесіння на небо після смерті, прийнятим в 1950 році папою Пієм XII. Сильний емоційний вплив справляють на віруючих також “явлення Богородиці” - Лурдське (1858 р.) та Фатимське (1917 р.). Мета останніх - внутрішнє оновлення церкви, осмислення кожним віруючим свого завдання перед Богом та Церквою.

У католицькій церкві існує чимало релігійних організацій, які носять ім'я Марії, зокрема, Марійські дружини. Перша така організація була створена в 1563 році єзуїтом Іваном Лейнісом серед учнів римської колегії. Папа Григорій XII підтримав існу-

вання цього об'єднання і в 1584 році офіційно затвердив його. Більше того, Марійська дружина Лейніса була удостоєна звання материнської щодо інших організацій. Як повідомляє “Катехизм Марійських дружин”, виданий у Львові в 1937 році, Марійська дружина на той час об'єднувала вже 59.300 громадян.

Марійські дружини користувались великою популярністю не тільки серед простого люду. Їхніми членами були римські папи Урбан VII, Олександр VII, Климент X, Пій XI та ін; державні діячі - Фердинанд II, Леопольд I, Карл I, відомі вчені та представники мистецтва - Олександр Вольта, Торкवादo Тассо, Лопе де Вега та ін. Широка мережа Марійських дружин до 1939 року існувала на землях Західної України. Поява в цих місцях Марійських дружин пов'язана з іменем митрополита В.Рутського, за проханням якого папа римський Павло V дозволив заснувати школи при монастирях, а в школі Марійські дружини.

У наш час у Львові відроджується Марійське братство “Милосердя”, яке займається меценатською діяльністю. Двічі католицька церква проголошувала рік Богородиці (1953- 1954 р.р.; 1987-1988 р.р.). Урочистості супроводжувалися роз'ясненням проголошеного в 1950 році вчення про те, що Богородиця душею і тілом вознеслася на небо.

Головна ідея маріологічних тенденцій католицизму - представити діву Марію і в історії і в сьогodнішніх проблемах заступницею християнських народів у їх боротьбі за добро і проти зла. Тим самим підводиться філософсько-теологічна основа під зміцнення соціальнопсихологічного впливу католицизму на віруючих. Через формування культової поведінки віруючих, безпосередньо пов'язаної з богослужінням Богородиці, молитвою у храмі, гімнами та іконописом на її честь, католицька церква займається формуванням певного релігійного модуса поведінки особистості, її ціннісних орієнтацій та направленості. Енциклики й послання, присвячені марійській тематиці, маріанські роки - це не що інше, як реалізація гасла Івана Павла II про “євангелізацію народів” та прагнення досягти до 2000 року політичного пожвавлення релігійної віри.

Аналізуючи сучасний стан культу діви Марії, можна виділити такі загальні психологічні характеристики цього культу в християнстві: по-перше, в основі популярності образу Богородиці лежать соціально-психологічні механізми -

ідентифікації, зараження, сугестії, аутосугестії, установок особистості; по-друге, своїм змістом культ Богоматері завжди має особистісну зорієнтованість, суб'єктивну цінність; по-третє, відтворення культу Діви Марії в процесі безперервно мінливих соціально-культурних та історичних умов має стійкий характер.

Зазначені чинники приводять індивіда до формування у нього динамічного стереотипу поведінки релігійної орієнтації. Сучасний маріологічний пріоритет в концепції культури католицизму зумовлений ще й тим, що категорії релігії та духовної культури церквою отожднюються, а програма "євангелізації культур" стає фундаментальним принципом політики Ватикану. Нині культ Діви Марії можна розглядати як культурологічний субстрат, який вже вийшов за вузькоцерковні рамки. Проте й за цих умов функції і власне релігійний зміст культу Богородиці все одно залишився церковним. Однак зазначимо, що в процесі еволюції образ Діви Марії значно збагатився людськими рисами позитивного характеру.

Проведений нами аналіз маріологічних тенденцій віровчення католицизму свідчить про пошук католицькою церквою шляхів для виконання тих екуменічних завдань, які поставив перед служителами церкви Ватикан.

К.ф.н. *І.Мозговий* (м.Суми)

“МОНОТЕЇСТИЧНА” ТЕНДЕНЦІЯ В ПІЗНЬОАНТИЧНОМУ ЯЗИЧНИЦТВІ

Невпинне наближення знаменного 2000-літнього ювілею пришествия в світ Христа актуалізує потребу подальшого аналізу тих процесів, які відбувалися в духовному житті стародавніх народів і які заклали підвалини сучасної цивілізації з її загальнолюдськими нормами і цінностями.

Перші століття нашої ери стали переломним етапом у соціально-культурному розвитку багатьох етносів Середземномор'я, об'єднаних під владою Римської Імперії. Вважається, що населення імперії, на території якої знаходиться близько 40 сучасних держав, досягало 100 млн. осіб. Слідом за “золотим

віком" Октавіана Августа (27 до н.е.- 14 н.е.) та кульмінацію "місії Риму" на підкорення і володіння Всесвітом ("римський міф"), для *Rex Romanae* ("Римського світу") починає свій відлік доба пізньої античності, яка ще тривалий час дозволяла жителям провінцій прилучатися до скарбниці елліністично-римської культури і бути захищеними від шаленства варварів.

І все ж у поглиблюваних соціальних колізіях і громадянських війнах, у моральному занепаді в середовищі еліти, тобто явищах, які зумовлювала постійна поляризація достатку і злиденності, уже простежуються симптоми всеохоплюючої кризи III століття, тимчасовим загальмуванням котрої в епоху домінувати буде лише відстрочено, проте не відвернено близьку загибель античної цивілізації і наростання доби середньовіччя.

Не випадково в цю перехідну епоху, серцевиною якої стала широко пропагована пізніше "подія Христа", в державі здійснюються реформаційні заходи політико-економічного та культурного характеру, покликані надати нових імпульсів складному процесові суспільного розвитку. Вже в період принципату сформувалася особлива, позбавлена зовнішніх атрибутів форма монархічної влади - "Імперія, прикрита одягом республіки" (Свенцицкая И.С. Раннее христианство: страницы истории.-М.,1987.- С.18), яка в подальшому не лише вплинула на процес матеріального виробництва, а й мала далекосяжні наслідки в духовній сфері.

Зміни не обійшли і релігійне життя. Римське язичництво (*paganismus*) - термін, введений християнськими богословами - пройшло тривалу еволюцію. Масове запозичення чужих богів спочатку зумовлювало диференціацію культів й таке зростання кількості вшановуваних богів, що римський пантеон не знав собі рівних за їх чисельністю.

Водночас поглиблювана "спеціалізація" отчих богів дозволяла Варронові нараховувати їх близько 30 тисяч. Як відзначав спостережливий Августин, лише за процес відчинення дверей відповідало три боги. Внаслідок цього "вічне місто" стає не лише політичною, а й релігійною столицею світу, "святим містом", збірним пунктом різних культів, "колискою" всіх богів. За дотепним зауваженням Петронія, країна виявилась настільки заселеною божествами, що "тут легше на Бога наштотхнутися, ніж на людину" (Римська сатира.- М., 1989. - С.188).

Правда, в римському суспільстві мали місце і прояви релігійного індіферентизму та скептицизму. Про них пишуть Пліній і Сенека, Ціцерон і Марціал, інші автори. Але, песимістично дивлячись на сучасний їм світ, сатирики в своїй

ідеалізації старовини нерідко зображували римське суспільство набагато гіршим, ніж воно було насправді. Зневіра насамперед побутувала в середовищі еліти, знайомої з ідеями епікуреїзму та скептицизму. Народ же в своїй переважній масі не сприймав вільних суджень про богів і не роздумовував над тим, істинний чи помилковий культ сповідувався ним, але стійко тримався і захищав його як звовіт, отриманий від предків. Тому віра в існування і силу античних богів проявлялася серед маси населення на протязі всього імператорського періоду. На той час, коли християнство робило лише перші кроки на східних теренах держави, політеїстичні вірування, що пронизували культуру, здавалося, переживали апогей свого розвитку і не збиралися добровільно залишати історичну арену. Отже, “теза про занепад римської релігії в перші століття імперії, про падіння її популярності серед народу стає більш ніж сумнівною” (Штаерман Е.М. Социальные основы религии Древнего Рима.- М.,1987.- С.221).

І все ж на рубежі нашої ери віра в могутність вітчизняних богів була дещо підірвана. Все помітнішими стають процеси внутрішнього охолодження до цих, віками вшановуваних богів, хоча зовнішньо прихильність до них продовжує залишатися однією з офіційних ознак благочестя і лояльності щодо державної влади. Зрештою, влада теж вимагала не скільки віри, скільки дотримання традиційних звичаїв. Але “старі боги”, скроєні за вузькою міркою міста-держави (поліса) - соціально-політичного організму, що втратив на цей час своє колишнє значення, перестали задовольняти ті потреби релігійної свідомості суспільства, що змінилися” (Кубланов М.М. Возникновение христианства: Эпоха. Идеи. Искания.- М.,1974.- С.46).

Час формування імперії став епохою нових релігійно-філософських пошуків, що відбувалися на всіх рівнях суспільного буття. Тепер простежується протилежне диференціації явище синкретизму чи “теокрасії” (“змішування” богів) з панівною тенденцією до суміщення схожих функцій багатьох богів в одному, що все більше універсалізується, а його культ стає центральним пунктом боговшанування, на якому зосереджувалося релігійне почуття і в якому решта мають або зовсім зникнути, або стати щодо нього на становище нижчих і ніби підлеглих богів. Процеси теокрасії та централізації, що відбувалися на основі ідеї божественної сили в різних її проявах та іпостасях, полегшувалися уявленням про античних богів як поліфункційних.

Часто такі “змішані” боги чи богині отримували подвійну чи потрійну назву (Юпітер-Серапід, Юпітер-Вaal-Амон тощо) і мали спільні храми. В той час, починаючи з II ст., в язичницькій

теології зустрічається позначення божеств одним словом “Бог”, тобто весь язичницький світ нібито починає вшановувати єдиного Бога. Хоча насправді поклонялися й іншим богам, але вони іноді виступали лише у вигляді символів чи атрибутів єдиного Бога.

В цьому синкретичному світогляді було багато елементів, співзвучних християнству, що, зрештою, відкривало шлях до нього суспільства. Причому тут простежується як загальна спрямованість розвитку різних форм релігійності, так і їх зближення та взаємовплив. Плутарх так відобразив цю тенденцію до монотеїзму: “Ми не розрізняємо різних богів у різних народів... Але як сонце, місяць, небо, земля і море є спільними для всіх і тільки називаються по-різному, так, для єдиного Розуму, який все створює, і для єдиного Промислу, який всім розпоряджається... у різних народів у відповідності з їх звичаями існують різні вшанування й назви” (Плутарх. Об Исиде и Осирисе// Вестн. древн. истории.- 1977.- № 4.- С.242).

Тим часом зосередження практично необмеженої влади в руках однієї особи сприймалося як результат покровительства богів. Це зумовлює розгортання процесу обоження імператорів, що розпочався в східних провінціях, де були сильні традиції релігійного вшанування царів. На заході йому була надана форма культу генія імператора, де сам “геній” був включений в систему домашніх богів. На цій основі розвивається імператорський культ, що, як доповнення до “римського міфу”, забезпечував освячення всієї політичної системи. Поступово, “стаючи сакральною, влада імператора вимагала релігійної догми, єдиного обов’язкового для всіх вчення, не лише відмова від якого, але й самовільне добавлення, тлумачення, могли б кваліфікуватися як ересь, що суворо карається, чого не було в римській релігії” (Штаерман Е. М. Римская религия и христианство//Религии мира.- 1988.- с.147). В рамках культу споруджуються храми й тріумфальні арки, зводяться вітарі й статуї, здійснюються жертвоприношення й організовуються відповідні колегії (sodalicia) жерців. Останні діяли під керівництвом імператора, який водночас був верховним понтифіком (Pontifex Maximus), тобто головним жерцем Риму. Культ став обов’язковим для всіх жителів імперії.

В міру зростання намагань зробити владу монарха абсолютною, імператорський культ теж еволюціонує. Особливо це стає помітним в період потрясінь III століття, коли за часів імператорів Елагабала (218-222), Авреліана (270-275) та Діоклетіана (284-305), замість колишньої апеляції до астрального

культу, під впливом східних традицій розробляється солярна теологія імператорського культу. При цьому Сонце (Геліос) розглядається як вищий Бог, першопричина всього. Поступово культ імператора, фактично ототожнюваного з богом сонця, набуває містичного характеру, чому сприяло поширення в імперії колоритних забобів, віри в знамення, легенди, котрі були пов'язані з особистістю цезаря.

Обожнення імператора та формування його культу певним чином перебудували всю суспільну свідомість. Складні й суперечливі процеси розвитку ранньої імперії викликають у багатьох людей прагнення до втечі від "зовнішнього світу", від насущних проблем і невлаштованостей суспільного буття у внутрішній, недоступний соціальним потрясінням світ індивіда, що набуває все більше містичних рис. За умов сприйняття посеїбчного світу як царства фатуму, розірваності і відчуженості, єдина надія розчарованого покладалася на потойбічний світ. При цьому, якщо верхи сприймали релігію через призму філософських спекуляцій, то низи давали їй своє тлумачення, вшановуючи не стільки богів офіційного пантеону, скільки простих божків природи (таких як Лібер, Сільван чи Пріап), що були їм близькі, але водночас усвідомлювалися як могутні космічні деміурги, на які маси покладали свої надії на потойбічну винагороду.

Звичайно, в глибині душі кожен вважав для себе верховним покровителем того Бога, якому поклонявся. Саме ж поклоніння особистому божеству не вимагало посередництва авгурів чи гаруспиків. До уваги бралось лише просте й бідне, але доброчесне життя.

В цей час, коли одні стійко переживали тяжку долю, а інші - нерозумно користувалися останньою долею, треті не витримували гірких обставин життя і впадали у відчай, що сприяло створенню того духовного настрою, за якого багатогранні прояви містицизму - віщування мандрівних проповідників і книги Кумської Сівілли, таємні оракули і віра в астрологію, магія і тому подібне - зливалися в один клубок і вся еклетична суміш некритично сприймалася. У ці смутні часи руйнувалися традиційні зв'язки і втрачалася надія на завтрашній день, а в суспільній думці Риму утверджується есхатологія і месіанізм, уявлення про неминучість загальної загибелі світу, яка завершить старий цикл розвитку, та віра в появу божественного посланця, який спричинить до настання нового етапу - "золотого віку" Сатурна, епохи правди, гармонії і блаженного життя.

Свого роду генератором релігійних ідей і систем, які в той час розтікалися по всьому Середземномор'ю, були східні

провінції. Продовжуючи “завоювання” Заходу, еллінізм оживлював антиміфологічну систему мислення прагматиків -римлян, їх заформалізовану, засновану насамперед на точності ритуалів релігію і утворював універсальний світогляд, що цементував всю Римську імперію.

Але в своїх духовних пошуках людина стикалася з такими злободенними питаннями, на які традиційна релігія все ж не давала відповіді. Тому відповісти на них намагаються виховані на традиціях античної культури і віддані їй представники філософських вчень, що також йшли могутнім потоком з грекомовного Сходу на латиномовний Захід. Римська філософія не склала жодної оригінальної школи і ледве пережила II ст. н.е. Тому з часу Марка Аврелія (121-180 рр.) серед філософів лише зрідка зустрічаються римські імена, і між ними нема жодного, яке б заявило про себе чимось важливим. Тож саме грецька філософія мала стати тим матеріалом, що забезпечить спадкоємний зв'язок між занепадаючою античністю і визріваючим в її недрах середньовіччям, і цим гарантує безперервність культурно-історичного процесу.

І саме на її ранніх стадіях зародилася, а на етапі неоплатонізму розквіла та “богошукацька” тенденція, яка помітно вплинула на язичницьку, а згодом - і християнську теологію.

НА ДОПОМОГУ ВИКЛАДАЧУ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

К.ф.н. **О.Сарапін** (м.Київ)

ВСТУП ДО ФІЛОСОФІЇ РЕЛІГІЇ

Даний виклад обмежується пропедевтикою філософії релігії, оскільки тут піднімаються і з'ясовуються питання, що стосуються як понятійного статусу дисципліни, так і її визначення в змістовному та формальному аспектах. Філософія релігії розглядається також з огляду її структурної наповненості. Сподіваюсь, що запропоноване витлумачення

вищезазначених питань дасть можливість досліднику, який цікавиться релігієзнавчою проблематикою, увійти до царини такого автономного дисциплінарного утворення, як філософії релігії.

Під філософією релігії ми розуміємо особливу філософську дисципліну, об'єктом поглибленого вивчення якої слугує феномен релігії. Своєрідність філософії релігії в тому, що вона подає саме понятійне витлумачення релігійних феноменів. Виявити, відкрити, осмислити предмети, явища і процеси релігійного гатунку - ось в чому полягає завдання дослідника, який включається в проблематику філософії релігії. На думку спливає хайдеггерівське розуміння філософії як мислення *par excellence*, як мислення в його чистому вигляді. Подібне розуміння цілком спрацьовує й щодо філософії релігії. Суто інтелектуальний, раціональний вимір релігії - такою видається сфера її зацікавленості. Іншими словами, феномен релігії подається в світлі його раціональної осмисленості. В даному випадку раціональна осмисленість означає послідовне розгортання мислення у вигляді необхідних, логічно обумовлених посилянь, що впливають одне з одного. Тобто *ratio* постає як дискурс, розмірковування, доказ, як протипага інтуїції - безпосередньому спогляданню істини. Окремого розгляду потребує процес раціоналізації.

На думку автора, в контексті філософії релігії можна вести мову про функціонування двох рівнів раціоналізації. Перший з них умовно назовемо первинною раціоналізацією. Йдеться про суто логічну обробку фактів та реалій емпіричного світу. Іншими словами, це понятійне оформлення того, що дається нам в досвіді. Відповідно, філософія релігії - це понятійне оформлення фактів та явищ, пов'язаних з проблемою релігії, або ж витлумачення релігійних феноменів в поняттях.

Другий рівень умовно назовемо вторинною раціоналізацією, або, вживаючи термін Е.Гуссерля, "ідеацією". Йдеться про споглядання, бачення ідей, оформлення їх. Це вже не розуміння на підставі даних емпіричного світу, а розуміння на основі ідей, смислів, схоплення ейдосів, "феорій". (До речі, буквальный переклад з грецької поняття **феорія** - бачення, споглядання). Це, так би мовити здатність "вбачати" присутність ідей в явищах та процесах емпіричного світу. Йдеться про той матеріал, який не виводиться з досвіду або ж не є результатом опінії. Це щось на кшталт кантівських ап-

ріорних елементів знання, тобто тих трансцендентальних елементів, що є наявними в складі пізнавального акту. Саме такого ґатунку матеріал і слугує за основу вторинної раціоналізації. До цього, на думку автора, в історико-філософському контексті інтенція про споглядання ідей вперше актуалізується у вченні про ейдоси Платона, а найбільш виразної форми набуває у Гуссерля.

З'ясуємо тепер, в якій формі відбувається раціональне осмислення феномену релігії? На думку автора, філософія релігії не є просто дослідженням і, звичайно ж, не сприйняттям на віру, а інтерпретацією релігійних феноменів. За формою, це - інтерпретативне осягнення релігії в її граничних поняттях. Саме інтерпретація, оскільки вона пов'язана з виявленням і поясненням смислу понять, складає, власне, суть філософії. Там, де вона відсутня, немає й самої філософії. Звідси, де відсутня інтерпретація релігії та її компонентів, там зайвою виявляється філософія релігії.

Обґрунтую висловлену тезу, застосовуючи *argumentum ex contrario*. Розуміння філософії як чистого дослідження є обмеженим, оскільки за сутністю своєю дослідження орієнтоване на з'ясування лише структури, природи предмету. В остаточному підсумку воно, як результат, потребує утвердження певних постулатів, які вряди-годи набувають догматичного оформлення. Зокрема, історія релігій подає нам численні приклади того, як з'ясування причин появи певних релігійних феноменів спонукали до утвердження безапеляційних постулатів про божественний чи, навпаки, матеріальний характер цих феноменів. Натомість, інтерпретація повинна бути звільнена від будь-яких догматичних висновків.

Однак, якщо визнати за істинне те положення, згідно з яким філософія релігії являє собою інтерпретативне осягнення феномену релігії, то необхідно також визнати проблематизм об'єкту вивчення. Йдеться про те, що для філософії релігії стають проблемою граничні поняття, пов'язані з феноменом релігії. В своєму послідовному, принципово вивіреному до логічного завершення проблематизмі філософія релігії вільна і від будь-яких умовностей суто релігійного досвіду. Можна навіть стверджувати, що в змістовному відношенні філософія релігії постає лише тоді, коли релігія - об'єкт її вивчення - стає проблемою.

Принагідно торкнусь питання появи власне концептуальної форми релігії. Йдеться про те, що у Платона і

Арістотеля феномен релігії не був проблемою. Аналіз їх міркувань щодо предметів, пов'язаних з релігією дають підстави для думки про наявність (в кращому випадку) релігійної філософії, але не концептів філософії релігії. Тобто, в їх творчому доробку відсутньою була постановка проблеми релігії. До цього, феномен релігії як проблема вперше постає, набуваючи відповідного концептуального оформлення, у Б.Спінози.

Побіжно варто акцентувати на виразний критерій розмежування між філософією релігії і релігійною філософією. Якщо філософія релігії постає як раціональне, належним чином концептуально оформлене осмислення релігії, то релігійна філософія, в свою чергу, - своєрідна творчість, орієнтована на проблеми, пов'язані з релігійною тематикою. При цьому, в основі цієї творчості лежить духовний досвід і щира віра пізнаючого суб'єкта. Іншими словами, релігійна філософія видається знанням не понятійним, яке до того ж завжди є творінням "надто людського" (Ніцше), а знанням в значенні досвіду певної екзистенційної ситуації, - тієї ситуації, яка фіксує парадокс зіткнення людини віч-на-віч з Богом.

Таким чином, у формальному відношенні філософія релігії являє собою інтерпретацію феноменів релігії та її структур. Об'єкт її вивчення - релігія - стає проблемою. При цьому проблема, тобто та загадка, яку ми прагнемо і яку ми можемо зрозуміти, не повинна перетворюватись в містерію, в таїнство, тобто в неосяжну, закриту для ratio таємницю. Спроба розкрити смисл містерії - це вже за межами філософії релігії. Іншими словами, філософія релігії обмежена раціональним осягненням релігійних феноменів і структур, у тлумаченні яких вона вбачає для себе проблему. Висловлюючись більш категорично, філософія релігії в силу своїх функціональних особливостей приречена на раціональне осмислення феномену релігії.

Зміст філософії релігії суттєво поглиблює її структурна організація. На думку автора, філософія релігії в структурному відношенні являє собою органічний синтез трьох аспектів. Йдеться про метафізику (онтологію) релігії, епістемологію релігії і праксеологію, або практичну філософію релігії. Звісно, що констатація структурного поділу дисципліни потребує розкриття змісту кожного з її складників.

Спочатку щодо змісту метафізики релігії або ж онтології. Метафізика релігії займається питаннями понятійного оформлення саме буттєвого світу релігії, питаннями його змістовного наповнення. Іншими словами, виявлення онтологічного статусу реалій і явищ релігії, тлумачення її буттєвих форм - ось проблемне поле метафізики релігії.

Предметом вивчення метафізики релігії слугують різноманітні теорії, в яких розкриваються сутність релігії, її витoki, характерні ознаки; концепції тлумачення осново-положних релігійних символів; докази буття Бога, існування священного тощо.

Епістемологія релігії, в свою чергу, вивчає можливості пізнання релігії й пізнання її форм, можливості функціонування релігії як знання, джерела і способи виправдання релігійного знання, критерії істинності останнього, когнітивність релігійної істини як такої. В дослідницькій літературі поряд з терміном епістемологія релігії набуло також вжитку поняття гносеологія релігії. Щоправда застосування останнього в контексті західно-європейської традиції спричинило акцент на ratio як на винятковому чиннику пізнання. Натомість, епістемологія релігії в світлі візантійської парадигми мислення уособлює можливості осягнення релігії через поєднання елементів розуму, почуття й інтуїції.

Предметом вивчення епістемології релігії слугують ті теорії, в яких висвітлюються питання природи, джерел, обґрунтованості, достовірності й істинності як релігійного знання взагалі, так і знання компонентів релігії (йдеться про поняття Бог, благодать, священне, одкровення тощо).

Праксеологія релігії займається тлумаченням форм людської діяльності, спричинених релігійними чинниками. Іншими словами, праксеологію релігії цікавлять мотиви, особливості дій та наслідки реалізованих суб"єктом концептів та уявлень релігійного. Відповідно, предметами вивчення праксеології релігії є різноманітні теорії, в яких висвітлюються основи релігійно забарвленої людської діяльності.

Наведені мною три складові частини філософії релігії уособлюють три змістовно відмінні точки зору на один і той же предмет. Тобто, це три різні підходи до одного й того ж об"єкту вивчення, яким є феномен релігії. Метафізика, епістемологія та праксеологія являють собою окремі моменти, акти одного й того ж процесу понятійного оформлення реалій та явищ релігії.

Звідси, цілком логічним видається визначення філософії релігії як раціонального за своєю сутністю і інтерпретативного за формою тлумачення феномену релігії в таких її основоположних аспектах як буття, знання та діяльність. Іншими словами, філософія релігії являє собою дисциплінарне утворення релігієзнавства, в якому раціонально висвітлюються, інтерпретуються, осмислюються вищі принципи, архе, начала буття, знання та діяльності релігійної форми освоєння дійсності.

III. НАУКОВІ КОНФЕРЕНЦІЇ

“БЕРЕСТЯ-1596” В ІСТОРИЧНІЙ ДОЛІ УКРАЇНСТВА

Під такою назвою в Тернополі 29-30 листопада 1996 р. відбулася Всеукраїнська науково-богословська конференція. Організаторами її стали обласна організація релігієзнавців (голова - А.Гудима), асоційований член УАР Державний архів Тернопільської області (директор - Б.Хаварівський), Тернопільська єпархія УГКЦ та Тернопільський медичний інститут. Окрім тернопільчан, в роботі конференції брали участь науковці з Києва, Львова, Сум, Луцька, Вінниці, Івано-Франківська.

Конференція прийняла наукові висновки щодо висвітлення місця і ролі Берестейської унії в історичній долі українства. Насамперед, проаналізувавши Берестейське порозуміння 1596 року в історичному зв'язку з витоками Київського християнства та його церкви часів князя Володимира, місійне значення Берестя - 1596 у Вселенському християнстві та в збереженні Української національної церкви, а також умови можливого міжконфесійного екуменізму УГКЦ і УПЦ в дусі великих сподвижників національно-церковного будівництва, митрополитів Іларіона Київського, Кліма Смолятича, В.Рутського, П.Могили, Іларіона Огієнка, Андрея Шептицького, Петріархів Йосифа Сліпого і Мстислава Скрипника учасники конференції виразили одностайне розуміння артикулів Берестейського договору, які мають загальнонаціональне значення, коли їх розглядали в контексті історії та духовності українського народу. Саме вони повністю зберегли і далекоглядно застерегли непорушні етноконфесійні засади “руської віри”, “руських обрядів”, “руських соборних традицій”, в тому числі “руську мову” в “руській церкві” українського православ'я епохи Київського християнства. Іншими словами, вони зберегли і застерегли етноконфесійну духовність нашого народу, яку сьогодні і православні і греко-католики з любов'ю справедливо називають “вірою батьків”,

часто не усвідомлюючи під впливом згубних нашарувань минулого глибини її замулених джерел.

Тому настала пора зупинити інерцію минулого в поглядах на “Берестя - 1596”. Одна справа відтворювати історію в умовах пошматованого народу під ідейним прицілом домашніх колонізаторів та не завжди доброзичливих віянь як із Заходу, а тим більше - із Сходу, інша - за умов державотворення, коли народ пронизує ідея національної єдності. Якщо в першому випадку етноконфесійне протистояння було чи не єдиною формою боротьби з етногеноцидом, то в другому - будь-яке непорозуміння з відродженням українським православ'ям чіпає саму ідею українства. А це означає, що відтворювати історію та духовність нашого народу слід насамперед з позицій національної злагоди і єдності.

Під впливом політичного протистояння, коли інтереси земних владик переважали чесности віровчення, наш народ прийняв не конфесію західно-східного зразка, а християнство, прочитавши по-новому Святе Письмо, що, в свою чергу, має слугувати важливим методологічним інструментом в поглядах на розгортання усіх наступних подій в історії нашої Батьківщини. Адже Руси-українська церква формувалась як помісна церква на власній етнокультурній основі та власних ідейних засадах, де моральна відповідальність перед Богом і суспільством була найвищою нормою усіх форм суспільного життя.

У зв'язку з цим Київське християнство (IX-XIII ст.) є нашою етнічною честю і національною гідністю - могутнім джерелом духовності українства. Органічно сприйнявши ідею Вселенського християнства, воно було відкрите для всіх християн світу, визнавало авторитети ієрархів тогочасних помісних церков і одночасно стояло на перешкоді тим, хто зазіхав на свободу і духовність нашого народу.

Могутнім джерелом культуротворчого і етноконфесійного процесу тих часів стала Києво-Печерська Лавра - духовний бастион Київського християнства. У зв'язку з цим арифметичний підрахунок зв'язків Руси-України, зокрема, Київського християнства та його церкви з Заходом і Сходом аж до запозичення культурних цінностей і християнських святинь, не дає права схиляти терези Вітчизняної історії на користь тих ортодоксально-релігійних систем, які сформувались на іншій етнокультурній основі та на інших ідейних засадах. Останнє не завжди відповідало усталеним традиціям нашого народу, його етнічній культурі і духовності.

Тому Київське християнство не має прямого відношення до міжцерковного розколу 1054 року. У витоковий момент істо-

рії його церква мала чітко виражену помісність, яку очолив і яку духовно обґрунтував перший митрополит русич-українець Іларіон.

Ось чому отожднювати Київське християнство з одним із ортодоксально-конфесійних напрямків - це значить збіднювати етноконфесійну самобутність нашого народу і далекоглядність Берестейського договору 1596 р., принижувати самосвідомість і самостатність творців сучасного історичного процесу в умовах соборної України, дезорієнтувати їх погляди на міжконфесійні відносини в пошуках шляхів національно-міжцерковного єднання.

Водночас це стосується й усвідомлення найбільш трагічної віхи в історії нашої Вітчизни та її тернистих наслідків, коли наш народ втратив державність (XIV ст.), а разом з нею право володіти історичною ситуацією, чого не могли надолужити на протязі століть визвольні змагання за свободу і незалежність України.

Названий методологічний принцип, а саме - право володіти історичною ситуацією, дає відповідь на історичні катаклізми, які впливали на долю нашого народу: від засилля польської шляхти й католицизму в латинському варіанті до окатоличення української знаті і впровадження Української православної церкви. У цьому зв'язку мала дотичне значення для українського народу Флорентійська унія (1439 р.) як ідея Вселенського християнства, а не захист поневоленого народу, його віри і церкви. Силові політичні лінії стосувалися Царгороду і Риму, а пізніше - Риму і Варшави, а не тих, хто втратив право володіти історичною ситуацією.

Все це хаотично позначилось на Берестейських подіях 1596 р. та їх непередбачених наслідках, аж до відкритого геноциду проти українського народу в межах польської держави, чого не завжди могла застерегти і стримати Апостольська столиця.

Отже, "Берестя-1596" не було унією з усіма конфесійними наслідками, до того ж при нерівноправності сторін, де чітко позначалась силова воля польського короля, від якого і шляхти залежала наступна доля оновленої церкви. Воно поставало як життєдайний договір, який запезпечував входження української православної церкви у Вселенське християнство.

Разом з тим, "Берестя-1596" не було капітуляцією перед латинською помісною церквою, а історичною формою самоутвердження української православної церкви у Вселенському християнстві. Відтак народ отримував силу другого крила єдиної "віри батьків", що сформувалась на глибинних витоках етнокультури, облагородженої вченням Христа.

Наш народ та його церква Берестейським порозумінням засвідчили безприкладний зразок християнського єднання в

християнській різноманітності, що посилює роль вчення Христа в евангелізації народів світу.

Це стало можливим саме завдяки зусиллям Київського християнства, яке впродовж двох з половиною віків було формуючою силою етнічної самосвідомості, етнічної самобутності, етнічної самодостатності народу, що забезпечило його самозбереження всупереч полонізації, румунізації, мад'яризації та трьохсотлітньому оросіяненню. Проте, залишаючись при своїх інтересах, для одних Київського християнства “нікогда не было и быть не могло”, для інших українське православ'я видається нешляхетною вірою “схизматиків”, яка ототожнюється з московським православ'ям, а ще для інших “руська віра” в лоні греко-католицької церкви видається зрадою “віри батьків”.

Насправді “київський досвід”, як “одне з найкращих досягнень християнства” - стрижень мудрості Берестейського собору, мудрості, що провела оновлену етноконфесійну церкву по трясовині історичної драми і забезпечила доленосний шлях національної церкви митрополита А.Шептицького і патріарха Й. Сліпого.

Отже, пошуки міжцерковного порозуміння між УГКЦ і УПЦ аж до утворення української християнської єкуменічної церкви постає насамперед як розчищення замулених джерел нашого етногенезу, етнокультури, етнопсихології, етноконфесійності, духовності яких здатна очистити згубні нашарування віків. Це здатне зробити Київське християнство, відроджене в нашій пам'яті і посилене в наших почуттях як історична основа національної та етноконфесійної духовності.

Учасники конференції звернулися із закликом до всіх людей України: нас об'єднує в лоні української православної чи греко-католицької церков перш за все етнічна духовність, яку маємо обєрігати і захищати іменем Христа. Україна і Церква повинні стати одним поняттям для народу.

Конференція вийшла з ідеєю створення науково-богословського товариства “Київське християнство” з відповідним часописом. Висловлюємо впевненість в підтримці товариства всіма, кому дороге національне і духовне відродження України на етнічних землях і в діаспорі.

До цього зобов'язують великі творці та сподвижники “Берестя-1596”, коріння якого в етнопсихологічному сприйнятті вчення Христа, у взаємовідносинах церкви і держави часів Руси-України, в трагедії овіяної славою поколінь, в боротьбі за самозбереження народу, в нев'янутих символах його свободи і незалежності.

Матеріал підготували **А.Гудима і Б.Хаварівський**

“ЛЮДИНА: ДУХ, ДУША, ТІЛО”

Науково-теоретична конференція під такою назвою відбулася 13-14 листопада 1996 року в Сумах. Вона продовжила обговорення проблем, піднятих на науково-теоретичній конференції “Дух, душа, людина: витоки і пошуки”, що пройшла тут в 1993 році. Організаторами нинішньої конференції виступили Сумський державний університет, Інститут філософії Академії наук України, Українська асоціація релігієзнавців, Український філософський фонд, Сумський художній музей. Велику допомогу в організації форуму виявило Сумське обласне відділення ліберальної партії України (голова - А. Гапон).

У роботі конференції взяли участь науковці - релігієзнавці, філософи, психологи, історики, філологи з Києва, Сум, Харкова, Одеси, Луцька, Севастополя, Дрогобича та інших міст України, а також представники окремих конфесій (“Громадське об’єднання Граля”, Віра Бахаї).

Учасники конференції працювали у двох секціях - “Філософсько-світоглядні основи науки про людину” і “Соціально-психологічні аспекти буття людини в світі”. Відбулося також засідання круглого столу “Дух творчості”. На конференції зокрема були заслухані доповіді: “Проблема людини в історії філософії” (В.Вандишев), “Душа як об’єкт морального життя особистості” (В. Малахов), “Проблема духовності” (В. Цикін), “Трансцендентні аспекти людського буття в містичній філософії Мейстера Екхарта і суфізмі” (О.Ярош), “Сакральний елемент у духовному відродженні в Україні в XIX ст.” (В.Кривцова), “Любов як шлях до богоуподібнення душі в творчості Григорія Ніського” (І. Мозговий), “Детермінізм і релігія” (С. Щитов), “Іпостасна специфіка духу в тринітарному вченні християнства” (В. Кальченко) та інші.

Роботу конференції відзначали глибока науковість і творчий підхід, дискусійність і толерантність. Її учасники піднімали найрізноманітніші питання розвитку суспільної свідомості і духовності людини, проблеми знання й інтуїції, покликання людини на Землі і перспектив людського буття, взаємозв’язку духовності, релігії і міфології, ролі моралі в розвитку культури, місця психологічних факторів в людській природі тощо.

За результатами конференції був прийнятий Підсумковий документ:

Ми, учасники науково-теоретичної конференції - філософи, релігієзнавці, психологи, історики, богослови - констатуємо, що за умов поглиблення духовної кризи в нашій молодій державі особливо актуальною є проблема місця і ролі

людини в сучасному світі, її покликання і перспектив розвитку. В переддень 2000-ліття прищезе в світ Христа як ніколи постає необхідність осмислення того духовного досвіду, який накопичений людством в рамках нової історичної цивілізації, що в гострих колізіях заклала фундамент майбутнього, серцевиною якого стали загальнолюдські цінності, найповніше відображені в релігійній моралі.

Водночас ми виходимо з того, що сама людина, як вінець творіння, є найбільшою таємницею природи, над розгадкою якої кращі уми невістимо б'ються на протязі багатьох тисячоліть. Вічні антитези: "тіло - душа", дольне й горнішнє, приземлене і піднесене завжди будуть хвилювати кожного, хто задумується над смыслом людського буття. І завжди поставатиме двоєдине питання: Яке ми маємо відношення до Вічності і в якому відношенні перебуває до нас Вічність?

Але вихід в Метаісторію ще більше актуалізує питання спадкоємності і зв'язку в духовному розвитку поколінь, з'ясування можливостей подальшого духовного прогресу на основі здобутков минулого. Ми свідомі того, що віковічне прагнення людини піднятися над повсякденністю, над суєтністю бування не тільки не суперечить її земній місії, але й ще більше спонукає до активної діяльності в реальному житті, яким би випробуванням перед Вічністю воно не поставало. Ось чому в контексті вищенаведеного нас глибоко турбує поширення таких потворних антикультурних явищ, як наркоманія і порнографія, культ насильства й пропагандування нетерпимості, інших явищ, які наносять непоправиму шкоду духовному здоров'ю нації, насамперед її молодому поколінню.

Нас також хвилює неухвалне ставлення владних структур до проблеми освіти й науки, що здатне спричинити до деградації народу, який сьогодні докладає відчайдушні зусилля до свого духовного виздоровлення і відродження. У зв'язку з цим ми ще раз звертаємо увагу представників законодавчої й виконавчої влади на неприпустимість подібної байдужості щодо цих та інших життєдайних сфер людського буття.

Людина за своєю сутністю має природне право на прогрес, щастя і повнокровне життя. І всі, хто причетний до духовної діяльності, всі, в кому дух не згас і душа не змарніла, мають творчістю своєю і плідною працею забезпечувати умови для гармонійного розвитку особистості, для збереження і зміцнення зв'язку між людиною і природою, в якому саме й здійснюється єднання того вічного, що є в нас, із тією Вічністю, що складає сутність Космосу.

Матеріал підготував **І. Мозговий**.

"ЦЕРКВА ТА СОЦІАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ"

За такою загальною назвою на базі Львівського лісотехнічного університету проходять раз у два роки наукові міжнародні конференції. У вересні цього року вона була присвячена проблемі "Людська особа та духовні цінності". На конференції було заслухано та обговорено 45 наукових доповідей. Було відзначено величезний потенціал християнства у формуванні, вихованні і одухотворенні людської особи та українського суспільства. В ухвалі форуму наголошено на необхідності створення Програми формування духовності людини - громадянина України, згідно якої українські Церкви визнавалися б твердинею історичних і культурних традицій. Конференція звернулася до священноначалія та ієрархії усіх Християнських Церков, духовенства, державних і громадських діячів, наукової, культурної, педагогічної інтелігенції, батьків та всіх громадян діяти на основі християнської любові, уникаючи упередженого ставлення до інших релігій і Церков, людей інших етносів, відкинувши розпалювання релігійної та конфесійної ворожнечі. Наголошено на необхідності заборони пропаганди бездуховності, насилля і аморальності засобами масової інформації. Конференція звернулася до уряду України, зокрема до Міністерства Освіти, з пропозицією ширше впроваджувати в систему освіти всіх рівнів етичні та естетичні курсів, які базуються на Біблії. Духовенству традиційних Українських Церков рекомендовано організувати та активізувати роботу серед населення щодо пошанування Держави, Влади, Закону і Порядку. Чергова четверта міжнародна наукова конференція, яка відбудеться у травні 1998 року, буде присвячена проблемі "Молодь - надія Держави та Церкви".

Матеріал підготували **Ю.Туниця** та **М.Гайковський**

ІВ. ІНФОРМАЦІЇ

ПРОГРАМА

кандидатського мінімуму із спеціальності
09.00.11 - релігієзнавство*

ІІІ. Література обов'язкового опрацювання.

а. Загальне релігієзнавство

- Агаджанян А. Буддистський путь в ХХ веке.- М., 1993.
 Апокрифи древних християн.- М., 1989.
 Балагушкин Е. Современні нетрадиційні релігії.- М., 1984.
 Васильев Л. История религий Востока.- М., 1983.
 Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму.-К.,1994.
 Грушевський М. Духовна Україна. Збірка.-К.,1994.
 Глаголев В. Релігійно-ідеалістическа культура.- М.,1985.
 Григулевич І. Возрожден ли мистицизм?.- М., 1984.
 Гегель. Філософія релігії. В 2-х т. - М., 1977.
 Добренков В. Современный протестантский теологический модернизм.- М., 1980.
 Джусани Л. Християнство как вызов.- М., 1993.
 Джеймс У. Многообразие религиозного опыта.-СПб., 1993.
 Зауэр Э. Бог, человечество, вечность.- К., 1991.
 Ислам. Справочник.- М., 1983.
 Иоанн Павел II. Единство в многообразии.- 1994.
 Капустин Н. Особенности эволюции религии.-М., 1984.
 Кимелев Ю. Современная западная философия религии.- М., 1989.

* Продовження. Початок в №№ 2 і 3 бюлетня "Українське релігієзнавство" за 1996 р.

- Кюнґ Х. Религия на переломе эпох// Иностранная литература.- 1990.- № 11.
- Крейг У. Самое начало.- Чикаго, 1982.
- Крывелев И. Религиозная картина мира.- М., 1968.
- Крывелев И. Библия: историко-критический анализ.- М., 1985.
- Кимелев Ю. и др. Наука и религия.- М., 1988.
- Лобовик Б. Религиозное сознание и его особенности.- К., 1986.
- Липинський В. Релігія і Церква в історії України.-К.,1993
- Лосский В. Очерки мистического богословия.-М.,1992.
- Мень А. История религии. В 7-ми т.- М.,1991-1994.
- Ницше Ф., Фрейд З. и др. Сумерки богов.- М., 1990.
- Наука и религия в XX в.- М., 1992.
- Попова М. Психологическая апология религии.-М.,1972.
- Планк М. Религия и естествознание// Вопросы философии.- 1990.- № 8.
- Происхождение богов.- М., 1990.
- Религия и права человека.- М., 1996.
- Релігієзнавство: предмет, структура, методологія (за ред. А.Колодного і Б.Лобовика).- К., 1996.
- Релігія в духовному житті українського народу.- К., 1994.
- Розанов В. Религия. Философия. Культура.- М., 1992.
- Сучасна релігійна ситуація в Україні: стан, тенденції, перспективи.- К., 1994.
- Современная буржуазная философия и религия.- М.,1977.
- Свобода совести, вероисповедания и религиозных организаций. Сборник правовых документов.- К., 1996.
- Свободомыслие и атеизм в древности, средние века и в эпоху Возрождения.- М., 1986.
- Токарев С. Религия в истории народов мира.- М., 1985.
- Тейлор Э. Первобытная культура.- М., 1989.
- Українці: народні вірування, повір'я, демонологія.- К., 1991
- Угринович Д. Введение в религиоведение.-М., 1985.
- Фрезер Д. Золотая ветвь.- М., 1980.
- Финкли М. Важные пророчества Библии.- М., 1995.
- Франк С. Духовные основы общества.- М., 1992.
- Христианство и культура сегодня.- М., 1995.
- Шлейермахер Ф. Речи о религии.- К., 1994.
- Юлина Н. Теология и философия в религиозной мысли XX века.- М., 1986.

ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ

- Бартелеми Д. Бог и его образ. - Париж, 1963.
- Бергсон П. Два источника морали и религии. - М., 1990.
- Булгаков С. Свет невечерний. - М., 1994.
- Боголюбов Н. Философия религии. - М., 1915.
- Бердяев Н. О назначении человека. - М., 1993.
- Голосовкер Я. Логика мифа. - М., 1987.
- Губман Б. Современная католическая философия. - М., 1988.
- Геффдинг Г. Философия религии. - С.-Пб., 1912.
- Дулуман Е. Идея бога. - М., 1970.
- Элиаде М. Священное и мирское. - М., 1994.
- Желнов М. Гносеология современного католицизма. - М., 1971.
- Зарубежные концепции философии религии. - М., 1977.
- Зеньковский В. Основы христианской философии. - М., 1992.
- Катехизис. - Киев, 1991.
- Кимелев Ю. Философский теизм. - М., 1993.
- Кимелев Ю. Современная философско - религиозная антропология. - М., 1985.
- Капустин Н. Особенности эволюции религии. - М., 1984.
- Кузьмицкас Б. Философская концепция католического модернизма. - М., 1982.
- Колодний А.М. Атеїзм як форма світоглядного знання і самосвідомості особи. - Київ, 1984.
- Костельник Г. Вибрані твори. - К., 1987.
- Кувакин В. Религиозная философия в России. - М., 1980.
- Кант И. Сочинения. В 6-ти томах, т.6. - М., 1966.
- Ляхович Д. Лекції з метафізики. - Львів, 1995.
- Леви - Брюль Л. Первобытное мышление. - М., 1930.
- Минкявичюс Я. Религия в многонациональном мире. - Вильнюс, 1978.
- Молоков В. Философия современного православия. - М., 1968.
- Митрохин А. Философия религии. - М., 1994.
- Маркс К. Экономическо - философские рукописи 1844 г. // Соч., т.42.
- Мень А. Истоки религии. - М., 1991.
- Никонов К. Антропологическое обоснование религии. - М., 1989.
- Олексюк В. Християнські основи української філософії. - К., 1996.
- От Эразма Роттердамского до Бертрانا Рассела. - М., 1969.
- Осмысление духовной целостности. - Екатеринбург, 1992.
- О человеческом в человеке. - М., 1991.
- Пупар П. Церковь и культура. - Милан - М., 1993.
- Паскаль. Думки про релігію. - Львів, 1995.
- Пивоваров Д. Религия: сущность и становление // Наука и религия. 1992 - N2.

- Розанов В. Религия. Философия. Культура. - М., 1992.
- Рассел Б. Почему я не христианин? - М., 1987.
- Соколов В. Средневековая философия. - М., 1989.
- Сухов А. Философские проблемы происхождения религии. - М., 1967.
- Семенкин Н. Философия богоискательства. - М., 1986.
- Спиноза Б. Богословско - теологический трактат // Избранные произведения в 2-х томах, т.2. - М., 1957.
- Сковорода Г. Твори в 2-х томах. - Київ, 1994.
- Трофимов З. Гуманизм. Религия. Свободомыслие. - М., 1992.
- Трубецкой С. Заметки о философии религии // Вопросы философии.-1995. - N2.
- Философия. Религия. Культура. - М., 1982.
- Франк С. Непостижимое // Сочинения. - М., 1990.
- Флоровский Г. Пути русского богословия. - Париж, 1996.
- Философские вопросы буддизма. - Новосибирск, 1984.
- Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура. - М., 1992.
- Философия и религия на зарубежном Востоке. XX в.-М.,1985
- Флоренский П. Столп и утверждение истины. - М., 1990.
- Чухина Л. Человек и его мир в религиозной философии.-М., 1986
- Черний А. Онтологія духовності. - Київ, 1996.
- Человек как философская проблема: Восток-Запад.-М., 1991.
- Шайка Ю. Социальное учение католической церкви.-Рим,1994.
- Шахнович М. Первобытная мифология и философия. - Л.,1971
- Шахнович М. Происхождение философии и атеизм. - Л.,1973.
- Шахнович М. Современный мистицизм. - М. - Л., 1965.
- Шлейермахер Ф. Речи о религии. - Киев, 1994.
- Шелли М. Триумф жизни. - М., 1989.
- Шарден Тейяр. Феномен человека. - М., 1987.
- Юнг К. Архетип и символ. - М., 1991.
- Яковлев Е. Эстетическое сознание, искусство и религия.-М., 1969.
- Brakenhielm G-R. Problems of religious experience.-Uppsala, 1985.
- Devies B. An introduction to the philosophy of religion. -Oxford; New-York, 1982.
- Dumery H. Le probleme de Dieu en philosophie de la religion. - Paris, 1957.
- Dumery H. Philosophie de la religion. Essai sur la signification du christianisme.- Paris, 1957.
- Ladd G. The philosophy of Religion. v. 1-2 - New-York, 1905.
- Leeuw G. van der. La religion dans son essence et ses manifestations. - Paris, 1948.
- Patterson R.L. A philosophy of Religion. - Durham, 1970.

- Penelham T. Religion and rationality. An introduction to the philosophy of religion. - New-York, 1971.
- Plantinga A. God and other minas. - Ithaca, 1967.
- Sabatier O. Esquisse d'une philosophie de la religion. - Paris, 1912 (9. ed).
- Schaeffler R. Religionphilosophie. Freiburg - Munchen, 1983.
- Slaate H.A. Contemporary Philosophies of Religion. - Lanham, 1986.
- Welte B. Religions philosophie. - Freiburg, 1979.

ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ

- Булгаков С. Православие. - М., 1991.
- Безант А. Эзотерическое христианство. - М., 1991.
- Булашев Г. Український народ в своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. - Київ, 1994.
- Боги. Брахманы. Люди. - М., 1969.
- Буддизм. - М., 1995.
- Введение христианства на Руси. - М., 1987.
- Власовський І. Історія української православної церкви. В 4-х томах. - Нью-Йорк - Київ, 1990.
- Гече Г. Библейские истории. - М., 1988.
- Дамаскин И. Точное изложение православной веры.-М., 1992.
- Домашовець Г. Нарис історії української євангельсько-баптистської церкви. - Торонто, 1967.
- Дэвис Р. Буддизм. - С.-Петербург, 1901.
- Эрман В. Очерк истории ведийской литературы. - М., 1980.
- Зыбковец В. Дорелигиозная эпоха. - М., 1959.
- Запровадження християнства на Русі. - Київ, 1988.
- Іларіон, митрополит. Дохристиянські вірування українського народу. - Вінніпег, 1965.
- Історія релігії в Україні. В 10-ти томах. - Київ, 1996, т.1,2.
- Історія православної церкви в Україні. - Київ, 1997.
- Історія церкви та релігійної думки в Україні. В 3-х томах.-К.,1994
- Ислам: религия, общество, государство. - М., 1984.
- Крывелев И. Библия: историко - критический анализ.- М.,1985
- Крывелев И. История религии. В 2-х томах. - М., 1975.
- Керкс Э. Дорогами христианства. - М., 1995.
- Космос Давньої України. - Київ, 1992.
- Кубланов М. Возникновение христианства. - М., 1974.
- Крымский А. Возникновение мусульманства. - М., 1974.
- Килимник Ст. Український рік в церковних звичаях. - К., 1994.
- Костомаров М. Слов'янська міфологія. - Київ, 1994.

- Любащенко В. Історія протестантизму в Україні. - Львів, 1995.
- Лукач Й. Пути богов. - М., 1984.
- Моця О., Ричка В. Київська Русь: від язичництва до християнства.- К.,1996.
- Мудрий С. Нарис історії церкви в Україні. - Рим- Львів, 1995.
- Огієнко І. Українська Церква. - Київ, 1993.
- Оріон Я. Бог і релігія. - Гамільтон, 1984.
- Ортинський І. Хрещення, хрест та харизма України. - Рим, 1988.
- Постнов М. История христианской церкви. - Киев, 1991.
- Происхождение Библии. - М., 1964.
- Пучков В. Современная география религии. - М., 1975.
- Ранович А. Первоисточники по истории раннего христианства. - М.,1980.
- Ренан Э. Жизнь Иисуса. Апостолы. - М., 1991.
- Рыбаков Б. Язычество древних славян. - М., 1987.
- Свенцицкая И. Раннее христианство. - М., 1987.
- Свобода віровизнання: церква і держава в Україні. - К., 1994.
- Семенов В. Бхагавадгита в традиции.... - М., 1985.
- Сухов А. Философские проблемы происхождения религии.-М., 1967.
- Тальберг Н. История христианской церкви. - М., 1991.
- Тальберг Н. История христианской церкви. - М., 1994.
- Токарев А. Ранние формы религии. - М., 1984.
- Тексты Кумрана. - М., 1971.
- Українська церква між Сходом і Заходом. - Київ, 1996.
- Федорів Ю. Історія Церкви в Україні. - Торонто, 1990.
- Франко І. Про Ватикан, унію та католицизм. - Київ, 1981.
- Федоренко Ф. Секты их вера и дела. - М., 1965.
- Христианство. Словарь. - М., 1994.
- Харишин М. Історія підпорядкування Української Православної церкви Московському Патріархату. - Київ, 1995.
- Чубатий М. Історія християнства на Русі - Україні. - Нью-Йорк, 1963.
- Шайка Ю. Социальное учение католической церкви.-Рим,1994.
- Шахнович М. Сущность иудаизма. - М. - Ленинград, 1970.
- Шептицький А. Листи - послання (1933 - 1944). - Львів, 1991.
- Яковлев Е. Искусство и мировые религии. - М., 1985.
- Eliade Mircea. A history of religions idea. In 3 vol.- 1982 - 1985.
- Ashort History of Christianity. Martin E. Marty.-1959.
- Ware T. Orthodox Church. - New-York, 1991.

СОЦІОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ

- Белла Р. Социология религии // Американская социология. -М., 1972.
- Бабій М. Свобода совісті. - Київ, 1994.

- Бондаренко В. та ін. Релігійне життя в Україні. - Київ, 1996.
- Вебер М. Социология религии // Избранное. - М., 1994.
- Гараджа В. Социология религии. - М., 1996.
- Глок Г. Социология религии // Социология сегодня. - М., 1965.
- Гьюйо М. Безверие будущего. Социологическое исследование. - С.-Петербург, 1908.
- Дюркгейм Э. Социология. - М., 1995.
- Дулуман Е., Лобовик Б., Танчер В. Современный верующий. - М., 1970.
- Кобецкий В. Социология изучения религии. - Ленинград, 1978.
- Кондратик Л. Історія соціології України в іменах. - Луцьк, 1996.
- Левада Ю. Социальная природа религии. - М., 1965.
- Маркс К. До єврейського питання // Маркс К. і Енгельс Ф., Твори. - т.1. На пути к свободе совести. - М., 1989.
- Нозль Э. Массовые опросы. - М., 1978.
- Писманик М. Личность и религия. - М., 1976.
- Писманик М. Индивидуальная религиозность. - М., 1984.
- Права людини в Україні. Бюлетень N 13 - 15.
- Процесс социального исследования. - М., 1975.
- Про свободу совісті, релігії і переконань. Збірник документів. - К., 1996.
- Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. - М., 1994.
- Самычин С. и др. Религиоведение: социология и психология религии. - Ростов-на-Дону. - 1996.
- Социология. - М., 1995.
- Современная религиозность: состояние, тенденции. - К., 1987.
- Свобода віровизнання: церква та держава в Україні. - К., 1994.
- Сорокин П. Система социологии. - М., 1993.
- Чьюнинг Р. и др. Бизнес сквозь призму веры. - М., 1993.
- Яблоков И. Социология религии. - М., 1979.
- O'Dea T. The Sociology of Religion. - Prentice-Hall, 1966.
- Stark W. The Sociology of Religion. - London, 1969.
- Vernon G. M. The Sociology of Religion. - New-York, 1962.
- Wach J. The Sociology of Religion. - Chicago, 1944.

РЕЛІГІЙНІ ПЕРШОДЖЕРЕЛА

- Абд - Ру - Шин. В свете истины. В 3-х т.- Штутгарт, 1992.
- Авеста. Избранные гимны. - М., 1993.
- Апокрифы древних христиан. - М., 1989.
- Атхарваведа. Избранное. - М., 1976, 1989.
- Біблія. Старий та Новий Заповіти.
- Бхагават Гіта як вона є. - Київ, 1990.

- Баха - Улла. Семь долин. Сокровенные слова. - М., 1991.
 Второй Ватиканский Собор (конституции, декреты, декларации). - Брюссель, 1992.
 Голоси Стародавньої Індії. - Київ, 1982.
 Древнекитайская философия. В 2-х томах. - М., 1972-1973.
 Догматичне богослів'я. - Львів, 1994.
 Джатаки. - М., 1989.
 Коран.
 Книга Мормона. - М., 1988.
 Катехизис Петра Могили. - Київ - Париж, 1996.
 Катехизис. - Київ, 1991.
 Любачівський М. Вірую в єдиного Бога. - Львів, 1991.
 Махабхарата. Рамаєна. - М., 1974.
 Мистическое богословие. - Киев, 1991.
 Ошо. Алли Сутра. Белый лотос. - М., 1993.
 Ригведа. Избранные гимны. - М., 1972.
 Сведенборг Э. О небесах, о мире духов и об аде. - К., 1993.
 Силенко Лев. Мага Віра.
 Святе Вчення. Силенкова віра в Дажбога. - Київ, 1995.
 Учение и Заветы. Драгоценная жемчужина. - М., 1995.
 Уайт Э. Великая борьба. - Киев, 1993.
 Шаян В. Віра предків наших. - Гамільтон, 1987.
 Шри Чинмой. Ежедневные цветы моего сердца. - М., 1992.

ДОВІДКОВА І ПІДРУЧНА ЛІТЕРАТУРА

Серійні видання

- Религии мира. История и современность. Ежегодник.-1982 и т.д.
 Вопросы истории религии и атеизма. Ежегодник.- 1953 и т.д.
 Вопросы научного атеизма.- Вып. 1 - 39.
 Библийская енциклопедия. - М., 1991.
 Біблійний довідник Галлея. - Торонто, 1985.
 Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х томах. - М., 1981.
 Симфония или алфавитный указатель к Священному Писанию.
 Основы религиоведения (под ред. И.Яблокова). - М., 1994.
 Гараджа В. Религиоведение. - М., 1994.
 Калінін Ю., Харьковщенко Є. Релігієзнавство. - Київ, 1995.
 Академічне релігієзнавство. - Київ, 1997.
 Релігієзнавчий словник. - Київ, 1996.
 История и теория атеизма. - М., 1974 и др. годы.
 Нострем Э. Библийский словарь.
 Українське релігієзнавство. Бюлетень УАР. - К., 1996 та ін.

Большой путеводитель по Библии. - М., 1993.
 The Encyclopedia of Religion.-New-York,-1987.
 Eliade M. The Encyclopedia of Religion.-New-York,-1986.
 The International Standart Bible Encyclopedia.

РЕКОМЕНДОВАНА ТЕМАТИКА ДИСЕРТАЦІЙНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ З РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

Спеціалізованою Радою як дисертаційні будуть схвалюватися роботи, присвячені дослідженню актуальних проблем методології і особливостей окремих предметних сфер релігієзнавства, специфіки віровчення і культу неорелігійних течій, історії і сучасного стану релігієзнавчої науки в зарубіжжі, особливостей і постатей української богословської думки, ролі християнства в світовій історії і культурі, особливостей релігійності різних соціальних і соціально-демографічних груп, історії різних конфесій на українських територіях тощо. Обрану тему обов'язково слід узгодити в координаційній групі, утвореній Спеціалізованою Радою.

ДОКТОРСЬКІ ДОСЛІДЖЕННЯ

Релігієзнавча думка України: витоки, постаті, особливості розвитку. Протестантські вчення про роль і призначення людини в світі: особливості, традиція, сучасність.

Богословська думка України: становлення, розвиток, сучасний стан.

Критичний аналіз філософсько-методологічних засад марксистської концепції релігії.

Державно-церковні відносини в контексті загальнолюдських цінностей.

Релігія як форма духовно-практичного освоєння світу.

Вільнодумство як традиція духовної культури українського народу.

Історіософія релігії як галузь релігієзнавства: предмет, проблеми, стан.

Науково-технічна революція як чинник секуляризації і трансформації релігії.

Релігія в системі факторів формування і розвитку етносу.

Історіографічний аналіз місця і ролі християнства в історії України.

Порівняльний аналіз політичної теології християнських конфесій.

Функції релігії в етногенетичних процесах людства.

КАНДИДАТСЬКІ ДОСЛІДЖЕННЯ

Проблема визначення релігії в сучасному релігієзнавстві.

Релігія як суспільний феномен.

Історична природа релігії.

Структура релігії і закономірності її відтворення.

Філософія релігії як предметна сфера релігієзнавства.

Логіка й ейдетика як органи пізнання релігії.

Духовно-практичні форми вияву релігійного феномену.

Світоглядна природа ідеї святості (за конфесійним підходом).

Неоконсерватизм філософії сучасного православ'я.

Нові тенденції в соціальній філософії сучасного католицизму.

Критичний аналіз витлумачення проблеми “людина-світ” певною конфесією.

Поняття “світ” в сучасній конфесійній теології.

Гносеологічний аналіз співвідношення істини і віри.

Секуляризація релігійної свідомості: особливості і форми.

Релігійна діяльність в аспекті суб'єкт-об'єктних відносин.

Знаково-символічна природа релігії.

Співвідношення емпіричних і теоретичних методів в дослідженні релігійних феноменів.

Структурно-функціональний аналіз релігійних явищ.

Проблема сенсу життя в християнській етиці.

Роль особи в церковно-релігійному житті.

Проблема мови в церковно-релігійному житті.

Загальнолюдські цінності як основа толерантних міжконфесійних відносин.

Католицька концепція “християнської Європи”: критичний аналіз.

Програма “євангелізації світу”: сутність, об'єкти, методи.

Соціальні проблеми в контексті діалогу держава-церква.

Концепцію “християнського патріотизму” в сучасному православному богослов’ї.

Співпраця віруючих як фактор досягнення громадянської і національної злагоди.

Роль релігійного фактору у формуванні національної свідомості.

Релігія в контексті національного відродження України.

Концепція “християнської активності” в сучасній протестантській теології.

Проблема морального ідеалу в етичній концепції конфесій.

Роль і місце православ’я в міжнаціональних відносинах.

Релігія як фактор гуманізації особи.

Розвиток політичної культури віруючих в умовах демократичної України.

Релігія в духовному розвитку особистості.

Релігійно-психологічний комплекс: структура і динаміка. Підприємництво в світлі християнської етики.

Релігійний досвід як категорія психології релігії.

Релігійний фактор в контексті самоідентифікації національних меншин.

Революція в природознавстві і сучасний фідеїзм.

Сучасна космологія і релігійне вчення про Всесвіт.

Початки релігії: багатоманіття їх концептуального витлумачення.

Єдність і множинність історично-релігійного процесу.

Етапи еволюції і причини диференціації релігії.

Національні релігії: загальні особливості появи і функціональності.

Функції релігії в етногенетичних процесах.

Православ’я в контексті історії України.

Філософські проблеми дослідження витокових форм релігії.

Соціально-філософські аспекти історичної концепції Російського православ’я.

Російське православ’я в контексті світового православ’я.

Релігієзнавча концепція М.Драгоманова.

Лінгвістичне релігієзнавство О.Потебні.

Історіософія релігії І.Огієнка.

Соціологічний аналіз релігійності сучасної молоді.

Особливості релігійних пошуків сучасної молоді.

Релігія в системі світоглядних орієнтацій сучасної інтелігенції.

Динаміка релігійності в незалежній Україні.

Процедура і методи конкретно-соціологічних досліджень в сфері релігії.

Індивідуальна релігійність: зміст, структура, типологія.

Релігійні потреби особи.

Релігійне середовище і релігійні зв'язки віруючих.

Еволюція буденної свідомості сучасного віруючого.

Секулярні процеси і формування нової релігійності.

Примітка. Продовження тематики досліджень у наступному числі бюлетня.

**НАУКОВІ КОНФЕРЕНЦІЇ, КРУГЛІ СТОЛИ,
КОЛОКВІУМИ 1997 РОКУ,**

***які проводить Українська асоціація релігієзнавців та
Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН
України разом з іншими науковими інституціями***

15 січня. - Всеукраїнські Огієнківські читання. Проводиться на базі Київського Університету імені Т.Г.Шевченка.

14 - 15 березня. - Всеукраїнська студентська наукова конференція "Молодь та релігія". Проводиться на базі Київського університету ім. Т.Шевченка і Національного Університету "Києво - Могилянська Академія". Тези обсягом до сторінки подати до 1 березня.

Остання декада березня. - "Міжконфесійні конфлікти: шляхи до злагоди". м.Ужгород.

Започатковується цикл конференцій, присвячених **2000 - літтю Різдва Христового**. Проводяться конференції: 1997 -

"Християнство і Україна"; 1998 - "Християнство і духовність"; 1999 - "Християнство в контексті світової історії"; 2000 - "Християнство і суспільний прогрес".

17-19 квітня. - Всеукраїнська наукова конференція "Християнство і Україна". Проводиться на базі Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України і Університету "Києво - Могилянська Академія". Тези обсягом 2 сторінки подати до 15 березня.

Остання декада квітня - Міжнародна наукова конференція "Філософсько - теологічний дух Реформації" (до 500-ліття народження Филипа Меланхтона). На базі Сумського університету. Тези обсягом до сторінки подати до 20 січня.

5 - 7 травня. - Міжнародна наукова конференція "Історія релігії в Україні". Проводиться на базі Львівського музею історії релігії. Тези обсягом 2 сторінки подати до 1 лютого.

16 -18 травня. - Міжнародна науково - практична конференція "Виховання молодого покоління на принципах християнської моралі в процесі духовного відродження України". Проводиться на базі Острозької Академії. Подаються доповіді обсягом до 7 сторінок з резюме англійською мовою в 0,5 сторінки, набрані на дискеті.

13 - 15 червня. - Всеукраїнська наукова конференція "Православ'я та культура". Проводиться на базі Полтавського педінституту. Тези обсягом до 2 ст. подати до 1 квітня.

11 - 14 вересня. - Міжнародні наукові конференції "Проблеми духовності в кінці XX століття" та "Шляхи самопізнання людини в філософії, релігії, науці, культурі". Проводиться на базі Севастопольського технічного університету. Тези обсягом до 2-х ст. подати до 15 травня.

25 -27 жовтня. - Міжнародна наукова конференція "Культура і етика міжконфесійних відносин". Конференція проводиться на базі Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України. Тези обсягом до сторінки.

Примітка. Перелік є попереднім. Про інші релігієзнавчі конференції інформація буде подаватися додатково.

В УКРАЇНСЬКІЙ АСОЦІАЦІЇ РЕЛІГІЄЗНАВЦІВ

До відому керівників обласних та міських організацій УАР.

Правління УАР повідомляє, що фінансові труднощі (відсутність коштів на рахунку УАР) унеможливили проведення у визначені Статутом УАР терміни звітно-виборної конференції асоціації. Про цю обставину обласні організації були проінформовані листом Ради Правління ще в травні 1996 року. На місцях (в дев'яти окремих організаціях) прийнято рішення про продовження повноважень керівних органів УАР до квітня 1997 року. Конференцію буде скликано раніше, якщо будуть віднайдені кошти на її проведення. Нагадуємо про необхідність проведення звітно-виборних зборів у Ваших організаціях і виборах делегата на Всеукраїнську конференцію УАР.

Президент УАР проф. **А. Колодний**

РЕЛІГІЙНА КАРТА ДЕЯКИХ ПОСТРАДЯНСЬКИХ КРАЇН

(дані на 1 січня 1996 року)

Конфесія	Україна	Росія	Білорусія	Молдова	Латвія
1	2	3	4	5	6
Православ'я:					
Церква Київського Патріархату	1332	7	-	-	-
Церква Московського Патріархату	6564	7195	938	926	111
Українська Автокефальна ПЦ	1209	-	-	-	-
Російська Православ'я Вільна Церква	10	98	-	-	-
Руська ПЦ	4	-	-	-	-
Апокаліптична ПЦ	4	-	-	-	-

1	2	3	4	5	6
Старообрядці:					
Російська Пр. Старо-обрядська Церква (білокриницька згода)	49	36	-	14	-
Руська Пр.Старообр. Церква (безпопів. згода)	13	-	-	-	-
Древлеправосл.Церква	-	36	-	-	-
Поморська Церква	-	31	-	-	-
Інші згоди	-	9	-	-	-
Течії правосл. коріння					
Істинно Пр. Церква	14	26	-	-	-
Духовні християни-молокани	5	15	-	2	-
Духоборці	-	2	-	-	-
Духовна єдність (толстовці)	-	1	-	-	-
Інокентіївці	2	-	-	-	-
Назаряни	7	-	-	-	-
Вірменська Григ.Церк.	11	29	-	1	1
Копти	-	1	-	-	-
Апост.Асирійська Ц.	-	1	-	-	-
Католицизм:					
Римо-католицизм	694	183	373	14	196
Українська Греко-Католицька Церква	3079	-	11	-	2
Вірмено-катол. Церква	1	-	-	-	-
Протестантизм:					
Лютерани			5	-	300
Євангел.-лютеран.Ц.	-	72	-	-	-
Єдина єванг.-лютеран. Церква Росії	-	35	-	-	-
Інгерманландська Церква Росії	-	28	-	-	-
Швед.-лютеран. Церква	1	-	-	-	-
Українська євангелічно-лютеранська Церква	3	-	-	-	-
Інші лютеранські Церкви	-	6	-	-	-
Англійська Церква	-	1	-	-	-
Пресвітеріани	11	129	11	94	-
Методисти	8	48	-	-	6
Квакери	-	1	-	-	-
Реформат.(кальвініст.)Ц.	97	-	1	-	-
Закарпат.реформац.Ц.	23	-	-	-	-

1	2	3	4	5	6
Євангелістські течії:					
Єванг.християни-бапт.	1516	677	192	275	79
Рада Церков ЄХБ	43	32	-	-	-
Євангелістські християни	73	248	1	-	-
Євангелічна Церква	-	23	-	-	-
Незалежн.громади ЄХБ	42	-	-	-	-
Братство незалежн церков і місія ЄХБ	20	-	-	-	-
Корейська баптист.Ц.	1	-	-	-	-
Єванг. Ц. Істинна	-	-	-	2	-
Меноніти	2	1	-	-	-
Християни віри євангелістської-п"ятидесятн.	852	351	311	92	-
Союз вільних Ц. ХВЕ	40	-	-	-	-
Харизматичні і месійні Ц.	68	136	-	-	-
Есхатологічні течії:					
Адвентисти 7 дня	481	222	34	91	42
Адвентисти-реформісти	45	-	-	9	-
Християни 7 дня (суботники)	-	-	-	1	-
Свідки Єгови	538	129	11	94	-
Дослідники Біблії	-	-	-	10	-
Неденомініровані християнські Церкви	-	213	-	-	-
Незалежні громади протест. напрям	270	-	-	-	-
Неохристиянські течії:					
Ц. Повного Євангелія	80	15	21	-	-
Новоапостольська Церк.	33	61	17	1	1
Церква Ісуса Христа Святих останніх днів	23	9	3	-	-
Церква єднання (Муни)	2	13	-	-	-
Церква Божої Матері Перетвореної	4	4	2	-	-
Церква Христа	-	-	6	-	-
Зоресвітне християнство	1	-	-	-	-
Армія спасіння	-	4	-	-	-
Церква останнього Завіту (вісаріонівці)	-	2	-	-	-
Релігія бжеми	-	2	-	-	-
Саєнтологічна Церква (християн. наука)	-	2	-	-	-
Саєнтологічна Церква (наука розуму)	2	1	-	-	-

1	2	3	4	5	6
Іудаїзм					
Ортодоксальний	75	50	10	6	6
Прогресивний	4	30	5	-	-
Іслам	176	2494	20	-	3
Зороастризм	-	1	-	-	-
Буддизм	23	124	1	-	5
Індуїзм	-	3	-	-	-
Свідомість Крішни	28	112	6	1	1
Тантризм	1	3	-	-	-
Всесвітня чиста рел-я	2	-	-	-	-
Віра Бахаї	8	20	3	1	-
Даосизм	9	-	-	-	-
Місія Чайтані	1	-	-	-	-
Віра світла	1	-	-	-	-
Аа мота	-	-	1	-	-
Жива етика	-	1	-	-	-
Святославна Церква	1	-	-	-	-
Язичники	-	7	-	-	-
РУНВіра	32	-	-	-	-
Слов'ян. реліг. громада	1	-	-	-	-
Караїми	3	-	-	-	-
Кримчаки	1	-	-	-	-
Шаманізм	-	2	-	-	-
Інші релігійні об'єднання	-	5	116	-	20

ПОЧЕСНІ НАУКОВІ СПІВРОБІТНИКИ

Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України

Рішенням Вченої Ради Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ від 10 грудня 1996 року (протокол № 15). Почесним доктором Відділення обрано К.Дюрема.

КОУЛ ДЮРЕМ (1948 р.нар.) - професор права Школи Права Університету Бригхем Янг (Прово, штат Юта, США). Випускник Гарвардського Коледжу (1972); Гарвардської Школи права (1975). Основні обов'язки як викладача і наукові зацікавлення пов'язані з питаннями у сфері прогресивного конституційного права, зокрема з проблемами

релігійної свободи і церковно-державних відносин. Член Міжнародної Академії Порівняльного Права (Париж, Франція); Науково-дорадницької Колегії Центру досліджень церковно-державних відносин Де Паулського університету (Чикаго); Колегії Радників Центру Конституційних досліджень Доусонського Центру церковно-державних відносин (Байлор університет, Вакко, штат Техас); Ради директорів Міжнародної Академії за свободу релігії та переконань (Вашингтон).

Автор наукових праць "Проблеми релігійної свободи у західній філософській думці", "Релігійні права людини у глобальній перспективі: правова точка зору" та ін. Брав участь у багатьох наукових конференціях, які останнім часом проводить Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ, Українська Асоціація Релігієзнавців, як її організатор і доповідач. Має друковані праці в наукових збірниках Відділення. Проводив експертні оцінки правових документів з питань церковно-державних відносин в Україні. Активно сприяв виходу українських релігієзнавців в міжнародний науковий релігієзнавчий ареал.

У СПЕЦІАЛІЗОВАНІЙ РАДІ З РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

1). Згідно грудневої (1996 р.) Постанови ВАК України зростають вимоги до публікацій пошуківців наукового ступеню кандидата наук. Тепер кандидатська дисертація приймається до захисту лише при наявності трьох статей, опублікованих в спеціалізованих виданнях. Для нашої Ради такими публікаціями будуть статті, опубліковані в релігієзнавчих періодичних виданнях, центральних і авторитетних журналах, спеціалізованих наукових збірниках, збірниках матеріалів релігієзнавчих наукових конференцій, що проводяться під егідою УАР. Монографії зараховуються тоді, коли вони друкуються за рішенням Вчених Рад наукових установ чи вузів і з рецензіями двох відомих науковців- релігієзнавців, а брошури - при наявності двох зазначених рецензій.

2). Тематику своїх дисертаційних робіт з релігієзнавства пошуківці наукових степеней мають завчасно узгоджувати з Координаційною радою з релігієзнавства, яка згідно з рішенням Президії НАН України і Спецради функціонує при Відділенні релігієзнавства Інституту філософії НАН України. Координатор Ради - кандидат філософських наук В.В.Климов.

3). До складання екзамену кандидатського мінімуму з релігієзнавства в комісії Спеціалізованої Ради пошуківець має одержати залік з опрацювання обов'язкової літератури в заст. голови Ради проф. П.Яроцького.

До уваги читачів. До бюлетня приймаються статті обсягом до 6 сторінок, інформації про конференції обсягом 2-3 сторінки. Тексти, набрані на комп'ютерах IBM, подаються на дискеті. Статті не рецензуються і авторам не повертаються.

S U M M A R I

In the Buletin there are published the papers by B.Lobovik "Religion as a Phenomenon and Category of the Religious Studies", M.Babyi "Tolerance - Theoretical and Practical Foundations", M.Palinchak "The Legal Basis to Regulate the Interconfessional Conflicts on the Cult Buildings", L.Kalinina "The Virgin Mary Cult in the Catholosisim", I.Mozgovyi "The Monotheistic Tendency in the Late Antique Paganism", O.Sagan "The Universal Orthodoxy in the Statistic's Perspective", O.Buchma "The Religious Surrounding of a Person", Ruthihauser "On the Fate and Forgiveness of Sins", M.Zakovych "The Problems of Religious Studies Education".

In the Section "Assistance to the Religious Studies Teacher" there is published an article by O.Sarapin "The hilosophy of Religion".

In the Section "Scientific Conferences" there is presented the information about the conferences in Ternopyl ("Berestya-1596" in the Historical Destiny of Ukrainians"), Sumy ("A Man: Spirit, Soul, Body"), Lviv ("Church and Social Problems").

In the Section "Information" there is presented the final part of the program of the exams for the post-graduates of the speciality 09.00.11 - the religious studies, and there are given the statistical data on the number of religious communities in some postcommunist countries.

З М І С Т

I. НАУКОВІ ДОПОВІДІ І ПОВІДОМЛЕННЯ

Лобовик Б. Релігія як феномен і категорія релігієзнавства.	с. 3
Бабій М. Толерантність теоретичні та практичні засади.	с. 13
Бучма О. Релігійне середовище особи.	с. 24
Палінчак М. Правові основи регулювання міжконфесійних конфліктів з приводу культових будівель.	с. 29
Закович М. Проблеми релігієзнавчої освіти в Україні.	с. 37
Саган О. Вселенське православ'я через призму статистики.	с. 39

ДО 2000-РІЧЧЯ ХРИСТИЯНСТВА

Рутісхаузер А. До питання про долю та прощення гріхів.	с. 48
Калініна Л. Культ Діви Марії в католицизмі.	с. 52
Мозговий І. "Монотеїстична" тенденція в пізньоантичному язичництві.	с. 56

II. НА ДОПОМОГУ ВИКЛАДАЧУ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

Сарапін О. Вступ до філософії релігії.	с. 61
---	-------

III. НАУКОВІ КОНФЕРЕНЦІЇ

"Берестя-1596" в історичній долі українства. Матеріал підготували А.Гудима і Б.Хаварієвський	с. 66
"Людина: дух, душа, тіло". Матеріал підготував І. Мозговий .	с. 70
"Церква та соціальні проблеми". Матеріал підготували Ю.Туниця та М.Гайковський	с. 72

IV. ІНФОРМАЦІЇ

Програма кандидатського мінімуму із спеціальності 09.00.11 - релігієзнавство.	
Література обов'язкового опрацювання.	с. 73
Рекомендована тематика дисертаційних досліджень.	с. 81
Наукові конференції, круглі столи, колоквиуми 1997 року.	с. 84
В Українській Асоціації Релігієзнавців.	с. 86
Релігійна карта деяких пострадянських країн.	с. 86
Почесні наукові співробітники Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ.	с. 89
У спеціалізованій раді з релігієзнавства.	с. 90
SUMMARY	с. 91