

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



Українське релігієзнавство

№23

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

*Видається щоквартально з 1996 року.

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

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

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

E-mail: cerif2000@gmail.com

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

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

*Подані рукописи рецензуються, не повертаються.

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

*Редакція не вступає в листування з автором.

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

*Усі права застережені (с)

Українське релігієзнавство

Редакційна колегія:

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

В.Бондаренко, доктор філософських наук;
М.Закович, доктор філософських наук;
О.Крижанівський, доктор історичних наук;
В.Лубський, доктор філософських наук;
В.Пашенко, доктор історичних наук;
О.Погорілий, доктор соціологічних наук;
О.Уткін, доктор історичних наук;
М.Чурилов, доктор соціологічних наук;
П.Яроцький, доктор філософських наук;
О.Саган, кандидат філософських наук;

П.Павленко, кандидат філософських наук
(відповідальний секретар)

*Рекомендовано до друку
Вченою Радою Відділення релігієзнавства
Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України,
Протокол № 15 від 10 вересня 2002 р.*

© Відділення релігієзнавства Інституту філософії
імені Г.С.Сковороди НАН України, 2002

© Українська Асоціація релігієзнавців, 2002

ЗМІСТ

I. ФІЛОСОФІЯ, СОЦІОЛОГІЯ ТА ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ

<i>Вальчук А.</i> Відображення філософської проблеми життя, смерті та безсмертя в давньоукраїнському язичництві	4
<i>Саган О.</i> Соціальна доктрина Російського православ'я: чи буде два кроки назад?	14
<i>Швед З.</i> Питання про формування та розвиток нації і роль релігії в цьому процесі у творчості О.Бочковського	24

II. ІСТОРІЯ ТА ІСТОРІОСОФІЯ РЕЛІГІЇ В УКРАЇНІ

<i>Стоколос Н.</i> Етноконфесійні і національні проблеми Греко-Католицької церкви (1918-1939 рр.)	34
<i>Бистрицька Е.</i> Українське православ'я та екуменічна діяльність митрополита Андрея Шептицького в роки Другої світової війни	45
<i>Недавна О.</i> УГКЦ на „великій” Україні: можливості, проблеми, перспективи	56
<i>Білас Я.</i> Парламентська діяльність митрополита А.Шептицького .	66
<i>Мадей Н.</i> Велеградські з'їзди	74
<i>Снігур С.</i> Українська філософська думка про проблеми християнства в культурі Київської Русі	84

III. СВОБОДА БУТТЯ РЕЛІГІЇ

<i>Бабій М.</i> Свобода совісті в творчому і практичному здобутку сучасного українського релігієзнавства	94
<i>Павленко П.</i> Етнізація життя і християнська космополітичність ...	102
<i>Никитченко О.</i> Проблема визначення „свободи совісті” в сучасній Україні	115

IV. ІНФОРМАЦІЇ

У Церкві не повинно бути ніякої огорожі	124
---	-----

V. SUMMARY	127
------------------	-----

РЕДАКЦІЯ ПОВІДОМЛЯЄ	128
---------------------------	-----

І ФІЛОСОФІЯ, СОЦІОЛОГІЯ ТА ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ

*А.Вальчук** (м. Хмельницький)

ВІДОБРАЖЕННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ ПРОБЛЕМИ ЖИТТЯ, СМЕРТІ ТА БЕЗСМЕРТЯ В ДАВНЬОУКРАЇНСЬКОМУ ЯЗИЧНИЦТВІ

Виходячи з нагальної потреби сприяння процесу відродження духовності українського народу потрібно проаналізувати наші давні культурні пласти. Особливо цікавим при цьому є розгляд зародження та розвитку власної філософської традиції. Без сумніву, така традиція виступає через певну проблематику, яка була актуальною в той період. З великого масиву проблем філософського спрямування слід виділити ті, що тісно пов'язані з людським життям. Саме подібні проблеми відносяться до розряду «вічних». Серед них можна виділити й проблему життя та смерті, а також людське бажання існувати вічно. Вона виступає як специфічний каталізатор розвитку інших філософських проблем, а також і самої філософії в цілому. Для того, щоб адекватно відобразити та проаналізувати проблему життя, смерті та безсмертя в давньоукраїнській філософській думці, потрібно спочатку розглянути передумови становлення самої проблеми в той період української історії. Українська філософія - продукт діяльності специфічної української «душі», тобто особливості національного менталітету дозволяють нам говорити про власну філософську традицію. Саме ці особливості та умови їх формування і відображаються в специфічних підходах до вирішення ряду філософських проблем, серед яких проблема життя і смерті посідає одне з перших місць. Тим більше що дана проблема допомагає вирішенню таких питань як сенс людського існування, поняття справедливості, питання етичності людської поведінки, вибору цінностей життя та ряду інших проблем.

* Вальчук А.М. – старший викладач кафедри філософії та політології Хмельницького інституту регіонального управління та права.

Формування української філософської думки відбувалось протягом певного періоду киеворуської культури. Доцільним було б провести цей аналіз на прикладі так званого міфо-епічного періоду, який можна було б розділити на міфологічний та епічний етапи. Дана проблема починає своє існування, власне, вже в цей передфілософський період. Формування давньоукраїнської філософської традиції відбувається в процесі тісного взаємовпливу давньоукраїнського міфоепічного світогляду з християнською традицією східного (візантійського) напрямку, через який проходив певний вплив і античної (платонічної) філософії. Можна прослідити таку закономірність, що філософські ідеї багатьох цивілізацій починають формуватись саме в такі передфілософські періоди. Тут слід погодитись з думкою В. Горського про те, що перші філософські ідеї дуже важко відмежувати від передфілософських утворень [Горский В.С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI – начала XII в. К., 1988.- С. 15] Тому ряд фундаментальних проблем, а серед них і проблему життя, смерті та безсмертя, потрібно розглядати як в передфілософській так і у власне філософській традиціях. До того ж слід відмітити той факт, що навіть після офіційного запровадження християнства міфоепічний світогляд не зникає. Тому напевно можна говорити про певну синкретизацію давньоукраїнської духовності, наявність накладання християнської догматики (особливо підходів до вирішення ряду проблем філософського характеру) на язичницьку основу, яка не знищується з приходом християнства повністю. Зауважимо, що вищезгадана язичницька основа існує, часом навіть і актуалізується, й до нашого часу. З'являються спроби навіть модернізувати її згідно з запитами сьогодення.

Живучість міфо-епічної традиції можна виявити в ряді свідчень того часу. Безліч суто язичницьких прийомів, термінів, понять можна побачити у давньоукраїнській літературі протягом всього того періоду, особливо у творах світського характеру. Так, у «Слові про Ігорів похід» наприклад співець Боян називається Велесовим внуком, вітри – внуки Стрибога, а самі русичі – Дажьбожими внуками. У «Повісті врем'яних літ» наводиться багато свідчень про спротив християнству та живучість серед населення первісних уявлень. В 1017 році у Києві «погоріли церкви» [Повість Врем'яних літ: Літопис (За Іпатським списком).- К., 1990.- С. 222-223], проте про пожежу в самому місті немає навіть згадки. Під проводом волхвів відбувались повстання в 1024, 1071, 1091 роках. Наскільки тримались серед населення дохристиянські уявлення можна зрозуміти хоча б з того, що князі та їх літописці про смерть говорять як про

«возложення» на сани, як залишок язичницького обряду, і це говориться про таких визначних християн як княгиня Ольга, Володимир Великий, Володимир Мономах. Багато творів того часу присвячено боротьбі із старим світоглядом, що продовжував панувати ще протягом багатьох століть.

При проведенні співставлення становлення та розвитку проблеми життя і смерті в українській культурі та культурах інших народів можна побачити багато спільного. Саме через ряд вищезгаданих проблем для України актуальним є відродження духовних здобутків минулого нашого народу. Історична пам'ять є тією основою свідомості народу, яку необхідно витягнути із сфери «забуття», куди її, свідомо чи ні, заганяли протягом століть. Для цього необхідно звернутись до витоків багатої духовної спадщини України. Передфілософська традиція, яка розпочалась у міфо-епічний період української культури, дійшла до нас в досить скороченому та спотвореному вигляді з тієї причини, що не була зафіксована письмово в час свого розквіту. В крайньому випадку, безсумнівні та загально визнані автентичні письмові твори цього періоду, якщо такі і були, до нас не дійшли. Проте передфілософські уявлення, ідеї філософського характеру, певна проблематика дійшли до наших часів завдяки багатій усній традиції. Обрядова поезія, танці, пісні, заклинання, демонологія свідчать про досить високий духовний рівень давніх українців-язичників.

Саме аналіз української обрядовості та демонології дозволяє сформувати певний ідеальний образ існування в ментальному полі населення Давньої Русі проблеми життя та смерті. Слід відзначити, що такий образ не можна вважати за абсолютно достовірний, проте він дає досить вірогідний напрямок для проведення подальшого аналізу цієї проблеми.

Давньоукраїнський обрядовий рік, прояви якого залишились і сьогодні на побутовому рівні, може дати досить важливу інформацію про процес становлення філософської проблематики. Давньоукраїнський рік умовно можна поділити на три життєво важливі частини: зимову, весняну та літню, що закінчувалась збором урожаю. До кожної з пір року були приурочені свої свята, обряди, пісні, танці та «містерії». Зима у слов'ян часто асоціювалась із смертю, з її владою над природою. З приходом весни розпочинається боротьба смерті з життям за владу над світом. Така боротьба часто відображається в українській поетичній архаїці як певного роду діалог між зимою та весною. В результаті цієї боротьби життя перемагає, про що свідчить зміна пір року.

Прикладом таких уявлень можуть бути поетичні твори на честь Коструба. В таких піснях приводиться дещо глузливе оплакування, яке переходить в радість з приводу загибелі цього героя. До того ж, слід відзначити, що під час виконання таких веснянок відбувається певне театральне дійство. З часом воно трансформується в звичайну гру та молодіжну розвагу. Для наочності можна розглянути слова однієї з таких веснянок.

Чи невиділи-сте де мого Коструба?

- Слабий.

- Бідна моя головонько, нещаслива головонько!

Що я собі наробила, що-м Коструба не злюбила?

Приїдь, приїдь, Кострубоньку, станем рано до шлюбоньку,

Рано, рано поранейку на білому камінейку.

Чи не виділи-сте де мого Коструба?

- Вже вмер.

- Бідна моя головонько, нещаслива головонько!

Що я собі наробила, що-м Коструба не злюбила?

Приїдь, приїдь, Кострубоньку, станем рано до шлюбоньку,

Рано, рано поранейку на білому камінейку.

Чи не виділи-сте де мого Коструба?

- Вже повезли на цвинтар.

- Слава тобі, божий царю, що мій Коструб на цвинтарю!

Лежи, лежи, як колода - я молода, як ягода.

Я молода як ягода - а й мене для тебе шкода!

Лежи, лежи, щоби-с не встав, бо до мене інший пристав.

Ноженьками затоптала, рученьками заплескала!

[Золотослов. Поетичний космос
Давньої Русі.- К, 1988.- С. 129]

З вищенаведеного фрагменту видно, що тут відображається в дещо антропоморфному вигляді процес зміни пір року. Можна порівняти цей давньоукраїнський обряд поховання Коструба з давньогрецькими аграрними культами вічно вмираючих і воскресаючих божеств, зокрема таких, як Адоніс чи Діоніс. Тому цілком вірогідним є припущення про зв'язок ідеї вічності з ідеєю постійно відновлюваної рослинної сили.

На початку літа відбувається досить красномовна «містерія» – свято Купала. Саме в ній відображається повна перемога над зимою, холодом, смертю в образі надприродних істот (Морена). Смерть в слов'ян завжди мала жіночий образ та ім'я, наприклад Морена, Мара,

Девонія, Маржана. Хоча завдяки інтенсивній боротьбі з цим святом, як язичницьким дійством багато суттєвих рис, які дозволили б нам реконструювати в повній мірі всі моменти цього образу, було втрачено, проте сама ідея чітко прослідковується. Це свято, на нашу думку, як ніяке інше, показує світогляд давнього населення нашої країни. Багато в чому воно подібне до ряду містерій античного світу. На прикладі цього свята можна прослідкувати уявлення людини того часу про устрій світу, власне життя та його зв'язок з надприродними, зокрема – потойбічними, силами, які часто виступають як чинники зла, як протиборча потенція самій людині. Сам образ купальської ночі є, на нашу думку, образом всього людського життя. Пошук чарівної квітки, боротьба за неї із зовнішніми, в основному злими, силами, а особливо з самим собою (внутрішніми протиріччями, страхом, спокусами та ін.) – це споконвічне прагнення до істинного знання про таємні сили світу, які допоможуть і в реальному житті, і в потойбічному.

Образ цього свята це споконвічна боротьба Світла і Темряви, Добра і Зла, Життя і Смерті. Це життєвий шлях самої людини, в процесі якого вона пізнає істину про світ і про себе в ньому. Хто переможе в цій боротьбі, той досягне щастя та «вічного життя», у протилежному випадку людину чекає «загибель». На цій стадії людина виступає як частина світової боротьби між Життям та Смертю, що можуть виступати в різних образах. Людина є певною світовою силою, але ще не як окрема особистість. Все, що робить людина в процесі своєї життєдіяльності певним чином впливає на стан вищезгаданої боротьби, на рівновагу сил в природі. Будь-які дії, чи то пісня, чи танець, чи процес вживання їжі все має певне значення. Магічні дії присутні в самому житті кожного індивіда.

Аналізуючи архаїчну пісенно-поетичну творчість східних слов'ян, ми можемо зауважити, що в ній відображено ряд суттєвих ідей про життя та посмертне існування.

Слід відзначити, як специфічне явище нехристиянської традиції, величезний вплив культу мертвих на людське життя, навіть на всю культуру України протягом усього часу її існування включно до сьогоденного періоду. Проблема життя і смерті вирішувалась нашими предками досить специфічно. Українці того часу вірили, що мертві не відходять від живих повністю і назавжди. Померлі залишались «живими», але звичайно у видозміненій формі. Душі предків були охоронцями і помічниками своїх нащадків. Часто вони жили недалеко від них, приходили до них на свята, коли нащадки готували їм спеціальні ритуальні страви. І сьогодні існують «закликання мертвих» на такі святкування, чого ми не завжди

спостерігаємо у інших народів світу. Навіть в процесі господарської діяльності предки брали участь в ній протягом всього року. І хоча пізніше для померлих з'явився окремий світ, але зв'язки із світом живих не переривались назавжди. Завдяки цьому культу покійників і зберігалось «чуття єдиної родини», яке не дозволяло індивідуалістичним рисам повністю розірвати родинні зв'язки. Він вплинув, на нашу думку, на те, що смерть, як і смертна кара в праві того часу, не мали граничного значення в плані помсти за певні злочиння.

Спочатку померлі напевне були виключно охоронцями для своїх нащадків, але пізніше вони могли поставати одночасно вже як добрими, так і злими. Досить згадати тут архаїчні уявлення про мертвих, які за певні «провини» карають живих. Після прийняття християнства такі уявлення дещо змінились, але основна ідея збереглася. Людина, яка померла неприродною смертю (втопилась, покінчила життя самогубством, вбите немовля та ін.) часто стає небезпечною після смерті для живих. Саме виходячи з ідеї про незвично закінчене життя чи особливість вмирання з'явилися образи русалок, упирів, перевертнів, потерчат та безлічі інших їм подібних [Див.: Українці: народні вірування, повір'я, демонологія.- К., 1991]. «Утоплена дівчина, а також нехрещена дитина неодмінно стають русалками, вони звуться ще мавками чи навками, від «нав» - мерлець» [Іларіон, митрополит. Дохристиянські вірування українського народу.- К., 1994.- С. 131]. Саме так могла виникнути специфічна та досить велика українська демонологія. Завдяки християнському впливу всі представники надприродних сил язичницького періоду почали асоціюватись зі злим началом у світі. Таке відношення можна прослідкувати в пізнішому фольклорі (легенди, казки, пісні). Досить тут згадати такі персонажі як Кошій безсмертний - «старий злий відьмак, що не вмирає, бо його душа вміло захована в замкненій скрині чи дуплі дерева» [Іларіон, митрополит. Дохристиянські вірування українського народу.- С. 184]. Б.Рибаков висуває припущення, що Кошій безсмертний дуже близький до давньогрецького бога Аїда, володаря підземного світу мертвих. Він наводить докази того, що Кошій, як і грецький бог смерті, викрадає дівчину, яку потім змушений звільнити після боротьби з силами світла, добра та життя. Ця казка багато в чому подібна до грецького міфу про викрадення Персефони. Цікавим є те, на думку Б.Рибакова, що смерть, знищення Кошія тісно пов'язане з образом яйця. «Міф говорить про споконвічну боротьбу життя та смерті, добра і зла. До тієї пори, поки ніхто не веде боротьби зі злом, не посягає на скриту,

але існуючу всередині світу (в яйці) потенційну загибель Зла, воно безсмертне, і тільки героїчні подвиги, відважна самопожертва людини і співдружність його з живими силами природи («вдячні тварини») можуть доказати, що життєве начало вічне, що життя в світі торжествує над вмиранням окремих частинок світу» [Рибаків Б.А. Язычество Древней Руси. М., 1987.- С. 322]. На відміну від давньогрецького міфу де головними героями постають боги, в нашому творі головний борець з силами темряви та смерті - людина. Роль людини в давньоукраїнських міфах досить значна, а часом – і вирішальна. Надприродні сили беруть участь у боротьбі життя та смерті, але основний герой - людина. Така ж ситуація буде і в пізнішій, вже християнській, творчості. Добрі сили виступають часто як опікуни та помічники людства. Такими були Род і рожаниці. «Безсумнівно, що рожаниці були генії - охоронці життя» [Костомаров Н.И. Собрание сочинений.- СПб., 1905.- Кн. 8, Т. 19.- С. 148]. Сама природа часто допомагала людині. Географічне положення східнослов'янського населення багато що пояснює. Під час великих міграційних процесів, які проходили через територію теперішньої України, головним захистом від нападників були ландшафтні особливості, особливо ліси на півночі, водні перешкоди і т.п.

З вірою в існування душі в людини виникає уявлення в її посмертне існування. З часом з'являється переконання в існуванні особливого місця для такого існування. Ця ідея породжує безліч нових культурних феноменів. Формуються специфічні поховальні обряди та церемонії, які допомагають покійнику досягнути таких особливих місць. Для цього виникає необхідність в зберіганні тіла померлого, у виконанні спеціальних «процедур». Про такі обряди маємо багато свідчень як наших літописців, так і іноземних свідків. Так, Прокопій Кесарійський говорить про слов'ян, що вони не визнають фатуму, «але коли смерть уже у них в ногах, чи захоплені вони хворобою, чи вирушають на війну, вони дають обітницю, якщо уникнуть її, тут же здійснити богу жертву за своє життя, а уникнувши (смерті), жертвують, що обіцяли, й думають, що цією жертвою купили собі спасіння» [Прокопій Кесарійський. Історія війн // Хрестоматія з історії держави і права України: У 2-х т.- Том 1. З найдавніших часів до початку XX ст.- К., 1997.- С. 14]. Якщо відкупитись від смерті не вдається і людина все ж таки помирає, то потрібно провести спеціальний обряд, щоб душа покійника могла потрапити в Рай без перешкод. Щоб померлий не мав потреби повертатись до світу живих, його потрібно забезпечити всім необхідним. Чим багатшим був померлий за життя, тим краще йому буде на тому світі. Особливо

погано, коли людина до смерті була невольною. Навіть у договорі князя Ігоря з Візантією говориться про те, якщо «хто із країни Руської намислить порушити цю дружбу, ... коли не хрещені, то хай не мають допомоги ні від Бога, ні від Перуна, і хай їх не захистять власні щити, і хай посічені будуть мечами своїми, і загинуть від стріл та іншого оружжя свого, і хай будуть рабами і в цьому житті, і потойбічному». Разом із покійним кладуть в могилу всі необхідні йому в потойбічному світі предмети. Після похоронного обряду проводилась тризна як вияв радості з приводу того, що померлий відійшов у кращий світ, а також як засіб задобрювання його душі. Часто жінки воліли померти разом зі своїми чоловіками, щоб перебувати разом з ними в Раю. «Скромність їх жінок перевищує будь-яку людську природу, так що більшість із них вважають смерть свого чоловіка своєю смертю і добровільно душать себе, не бажаючи перебування вдовою за життя» [Маврикій. Стратегікон / Хрестоматія з історії держави і права України: В 2-х т.- Том 1. З найдавніших часів до початку XX ст.- К., 1997.- С. 18].

Взагалі уявлення про Рай (Урай, Вирій) були тісно пов'язані з повсякденним життям. Існувала навіть особлива дорога між світом живих та потойбічним світом. У Раю панують боги, там знаходиться весна і літо, туди відлітають на зиму птахи. Але дорога до Раю замикається. Коли приходить весна, то птахи несуть із собою ключі, щоб випустити весну. Згадки про це є в нашій поетичній творчості.

Ой ти пташенько,
 Ти залітняя!
 Ти лети
 На синє море,
 Ти візьми
 Ключі весняні,
 Замкни зиму,
 Одімкни літо!

[Золотослов. Поетичний космос
 Давньої Русі.- С. 118]

Чіткої локалізації місцезнаходження слов'янського світу мертвих ми не знаходимо. Місцеперебування померлих часто пов'язується з землею, водою, північчю та зимою. Саме там знаходиться володіння Смерті. У багатьох дослідженнях відзначаються подібні зв'язки та приводиться аналіз символіки, пов'язаної з уявленнями про потойбічний світ [Золотослов. Поетичний космос Давньої Русі. / Упорядкування, передмова та переклади М.

Москаленка.- К., 1988; Костомаров М.І. Слов'янська міфологія.- К., 1994; Іларіон, митрополит. Дохристиянські вірування українського народу.- К., 1994; Рибаків Б.А. Язычество Древней Руси. М., Наука, 1987.; Костомаров Н.И. Собрание сочинений.- СПб., 1905.- Кн. 8, Т. 19; Попович М.В. Мировоззрение древних славян. К., 1985].

Багатство фольклору, зокрема обрядів будь - якого народу свідчить про рівень абстрагування в його самосвідомості. Такий процес тісно пов'язаний з символізацією людського життя, яка проявляється на перших етапах історичного розвитку в формі символізації природи та людини. Ця символізація тісно пов'язана з розвитком анімістичних поглядів. Можна сказати, що уявлення про душу живих істот, природних факторів чи будь-якого неживого предмету є по суті уявленнями про існування певного їхнього символу. Символізація може виступати в різних формах. Особливо це є помітним у досить архаїчних творах людського духу. Багатьом народам світу притаманні уявлення про трискладову структуру світу. Згідно з цими уявленнями, світ має три яруси. Образом світу з такою будовою виступає часто дерево. Відгомони цього можна зустріти в більшості народів світу. Ще й сьогодні в українських національних орнаментах, вишивках та в багатьох інших видах мистецтва місце рослини, будь-то дерево чи квітка, досить значне, а часом – і головне. Цей символ показує, що світ ділиться на верхній (небо), середній (світ земних живих істот) і нижній (підземний, світ неживих, померлих істот). До того ж, для зв'язку цього символу з реальністю вводяться додаткові, проміжні або рольові символи. Верхній світ представляється сонцем, хмарами, птахами. Середній світ як символ реального життя, проявляє себе через наземних тварин, бджіл, людей. Нижній світ – світ смерті – виступає через плазунів (особливо змії), водну стихію (зокрема підземні джерела), померлих родичів. Верхній та нижній світи перебувають в перманентній боротьбі між собою, а центром цієї боротьби в більшості випадків виступає середній світ. Ця боротьба також є боротьбою певних символів. Світло і Темрява, Добро і Зло, Життя і Смерть, через ці антагоністичні, непримиренні діади проходить існування світобудови [Див.: Попович М.В. Мировоззрение древних славян.- К., 1985].

З часом людство надає деяким символам, які мають для нього якесь специфічне значення, більш прийнятних для духовного оперування рис, антропоморфізує їх. Це проявляється через надання певних людських якостей, а пізніше і образу таким значущим символам. З'являються добрі до людини надприродні сили (берегині, Род і рожаниці, Білобог, Даждьбог та ін) і злі, ворожі сили (упирі,

Чорнобог, Мара і т.п.). Залишки такої символізації ми можемо віднайти і сьогодні. Навіть після офіційного прийняття християнства язичницькі символи продовжували жити в уяві давніх українців. Підтвердженнь цього ми можемо знайти дуже багато. Про живучість нехристиянської міфоепічної традиції можна побачити в ряді свідчень того часу. Безліч суто язичницьких прийомів, термінів, понять можна віднайти у давньоукраїнській літературі протягом усього її періоду. Багато творів того часу присвячено боротьбі із старим світоглядом, який продовжував активно впливати на життя людей.

Певні відомості про погляди на життя і смерть ми можемо добути завдяки археологічним знахідкам. Можливо найкращим підтвердженням вищесказаного є Збруцький ідол. Багато дослідників, аналізуючи вказану історичну пам'ятку, приходять до висновку, що в ідолі закладений образ світу, а, якщо точніше, світогляду давніх слов'ян. «Нема сумніву в тому, що Збруцький ідол передає нам складний образ древньослов'янського божества, а, можливо, й цілого їх пантеону. В ньому відбитий світогляд наших далеких предків. Вважають, що перед нами три сфери людського буття: верхня небесна, де живуть боги, земна, заселена людьми, що виконують танок, можливо, на честь божеств, і підземна-царство хтонічних сил, переважно злих. Отже, в єдиному скульптурному творі монументальної ідеопластики древніх слов'ян тісно переплітається реальне і уявне, небесне, земне і підземне» [Телегін Д.Я. Вартові тисячоліть.- К., 1991.- С. 55]. Подібні ідоли не були винятком, а скоріше постійним атрибутом життя давніх українців в певні періоди їх історії. Нажаль, через багато обставин більшість з таких творів давньоукраїнської ментальності втрачені. Проте, дякуючи археологічним дослідженням, тільки в Середньому Подністров'ї зафіксовано понад 30 пунктів, де виявлені кам'яні антропоморфні ідоли древніх слов'ян. Серед них трилике божество із с. Іванківці Хмельницької області, дволикий ідол з с. Ярівки Чернівецької області».

Хранителями такого сакрального знання були волхви, про яких маємо безліч відомостей. Б. Рибаків говорить навіть про певну фахову структурування в середині цієї соціальної верстви. Про живучість, не в останню чергу завдяки волхвам, язичницьких уявлень про життя та смерть маємо свідчення літописців та християнських критиків того часу.

Передфілософські уявлення, ідеї філософського характеру, зокрема проблематика щодо життя та смерті нехристиянського характеру дійшли до наших часів багато в чому лише завдяки усній

традиції. Обрядова поезія, танці, пісні, заклинання, демонологія свідчать про значимість розглянутої нами проблематики для давніх українців-язичників. Слід відзначити величезний вплив культу мертвих на культуру України протягом всього часу її існування. Проблема життя і смерті вирішувалась нашими предками досить специфічно. Українці того часу вірили, що мертві не покидають живих повністю і на завжди померлі залишались «живими», але у видозміненій формі; душі предків були охоронцями й помічниками для своїх нащадків. Вони брали участь навіть в процесі господарської діяльності. Багато в чому саме завдяки цьому культу покійників і зберігалось родове життя. Культ мертвих вплинув, на нашу думку, також на те, що смертна кара в праві того часу не мала досить суттєвого значення в плані покарання за певні злочини.

Існує надія, що завдяки подальшим дослідженням та відкриттям в історії життя нашого народу давніх часів ми краще зможемо побачити зародження і розвиток філософської проблематики, зокрема проблеми життя і смерті, а також специфіку самої української філософії аж до сьогоденних днів.

*О.Саган** (м. Київ)

СОЦІАЛЬНА ДОКТРИНА РОСІЙСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я: ЧИ БУДЕ ДВА КРОКИ НАЗАД?

Падіння соціалістичної системи на початку 90-х років ХХ ст. призвело до повернення Православних церков Європи в активне громадське і політичне життя пострадянських країн. Тому прийняття у серпні 2000 р. Ювілейним Архієрейським Собором Руської Православної церкви соціальної доктрини стало необхідним етапом розвитку Російського православ'я і водночас поклало початок новому відліку часу не лише цієї Церкви, але й всього Вселенського православ'я. Однак скільки-небудь серйозної уваги, за винятком одного-двох колоквиумів, організованих УПЦ Московського патріархату, ця доктрина в Україні не викликала. Не сталося й очікуваної експертами хвилі богословських і публіцистичних творів на підняті у Доктрині «гарячі» теми. Поодинокі

* Саган О.Н. – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

публікації, що з'явилися в Україні наприкінці 2000 – початку 2001 років є у більшості своїй різноманітними інтерпретаціями московських видань. Більше того, спроби автора віднайти текст Соціальної доктрини – офіційного документу Церкви – в Україні увінчалися невдачею. Це завдання виявилось нелегким і у Москві. У червні 2001 р. лише після двох днів «прочісування» книжкових магазинів та церковних книжкових лавок зрештою випадково вдалося купити необхідну книгу. Мізерний наклад книги – 5 тисяч примірників – дещо пояснює, але не оправдовує ситуацію. У 2002 р. Доктрина з'явилася у повному обсязі в Інтернет-просторі. Але чи багато парафіян Церкви (люди у більшості сільської місцевості й середнього віку) знають, що це таке – Інтернет? Опитування автора у київських церквах всіх трьох юрисдикцій склали невтішну картину. Навіть старости громад, свічники, не говорячи вже про більшість парафіян, не знайомі не лише зі змістом Доктрини, але й не підозрюють про її існування.

Відсутність реальних кроків Московського патріархату щодо популяризації своєї соціальної доктрини дозволяє говорити нам про певну опозицію в Церкві щодо і самого документу, і його змісту. Причини цієї опозиції, на наш погляд, мають глибоке коріння і ховаються в самій концепції Російського православ'я як особливого бачення ролі і значення православ'я у розвитку соціуму.

З'ясування цих причин потребує відповіді на низку питань, які розкриваються нами у порівнянні із католицькою соціальною доктриною:¹

1. Чому католики значно раніше православних розробили свою Соціальну доктрину? Насамперед зазначимо, що і католицизм, і православ'я до свого розділення у IX-XI ст. мали більш-менш розроблені погляди на соціально-політичні, економічні й політичні проблеми у суспільстві. Тобто з часу формування Західної і Східної гілки християнства можна говорити про існування **соціального вчення**

¹ Православна соціальна доктрина і вчення мають багато спільного із католицьким соціальним вченням і доктриною. Обидві Церкви виходять із святоотецького Переказу, із ранньохристиянських традицій церковного вирішення соціальних проблем. Соціальні документи укорінюються у віровчення Церков і стають частиною віровчення. На думку Папи Івана Павла II, соціальна доктрина “належить до царини богослов'я, зокрема до морального богослов'я” [“Sollicitudo rei socialis”] (“Турбота про соціальна справи”.- 1987.- П. 41)]. Принципово інший підхід до формування церковних соціальних документів у протестантів. Тому автор свідомо опускає протестантське бачення соціальних проблем.

(церковні настанови, твори церковних і навколоцерковних авторів тощо) Церков. Але навіть до розділення, незважаючи на певну універсальність раннього християнського соціального вчення, відмінність у західному і східному сприйнятті соціальних ідеалів була різною. Справа в тому, що Західна церква значно раніше Східної зіткнулася із феодалізацією суспільних відносин і відповідно до останніх здійснила низку модернізацій вчення й культу. Не слід забувати, що Католицька церква була самостійним релігійним і політичним утворенням. Це спонукало її приділяти значну увагу питанням ставлення до держави, трактування війни і миру, власності, соціальної справедливості тощо, а, отже, постійно модернізувати своє соціальне вчення. Ці питання актуалізували й появу отців Церкви, що присвятили себе соціальним питанням. Наприклад, Тома Аквінський, який значну частину своїх праць присвятив церковній історії природного права, власності, відносинам особи і суспільства, спільного блага тощо. Ефективне протистояння католицизму протестантам теж не могло відбутися без «прояснення» соціальних питань.

Повністю залежна від світської влади Східна церква (теорія «симфонії» взаємодії Церкви і держави) вимушена була сприймати соціальну проблематику в інтерпретації світської влади і займалася втіленням світських соціальних моделей (вся влада дана від Бога) в життя. Тому основну свою увагу Православні церкви концентрували на проблемах людського духу. Звідси така увага у східному християнстві до питань християнської містики, ісихазму та аскетичності, розвиток контемплативності (споглядальності), докази вищості молитвенної праці над працею мирською тощо. [Дет. див.: Овсиенко Ф.Г. Особенности формирования социальных доктрин православия и католицизма // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. Информационно-аналитический бюллетень. - М., 2001. - № 2 (26). - С. 74]

Але, незважаючи на тисячолітню традицію вирішення соціальних проблем, ні католики, ні православні до кінця XIX ст. не формували **соціальну доктрину Церкви**. Під останньою розуміється зведення офіційних документів Церкви щодо найрізноманітніших проблем буття соціуму. Наростання секуляризаційних та соціалістичних настроїв у Західному суспільстві, розвиток наук, особливо тих, які займаються суспільством, породив багатоманіття різноманітних теорій про роль Церкви в розвитку соціуму. Католики вимушені були визначитися із позицією Церкви щодо суспільства для того, щоб, за словами папи Івана Павла II, «ніхто в Церкві не вводив в оману віруючих, пропонуючи їм офіційно не визнані, недостатньо зрілі положення» [L'Osservatore Romano.- 1984.- №7]. Енцикліка папи Льва XIII «Rerum novarum» («Нові

речі», 1891 р.) відкрила відлік тих доктринальних документів Церкви щодо соціальних питань, доволіне витлумачення яких стає неможливим.

Вироблення власної соціальної доктрини у Російському православ'ї отримало реальні шанси до вирішення лише наприкінці ХХ ст. Ми свідомо випускаємо з уваги спроби створення тут соціального вчення на початку ХХ ст. Діяльність «релігійно-філософського зібрання» [Див.: Записки Петербургских религиозно-философских собраний (1902-1903).-СПб.,1906] (М.Бердяєв, С.Булгаков, С.Франк та ін.), обновленські та ідеологічно подібні їм рухи у православ'ї 1905-1907 [Цікавими у цьому плані є: тритомний збірник «Отзывы епархиальных архиереев по вопросу церковной реформы» (СПб., 1906); «Журналы и протоколы Предсоборного Присутствия (СПб., 1906); Церковная реформа. Сб. стат.-СПб., 1905 та ін.] і 1917-1930-х років, на нашу думку, не мали жодних шансів на успішну реалізацію ідей. Статус державної (панівної) конфесії знімав потребу в узгодженій позиції богословів щодо соціальних питань. Церква не могла мати власну соціальну програму ні при цараті, коли вона була духовним міністерством, ні при більшовицькому тоталітаризмові, коли вона була обмежена у всіх сферах своєї діяльності. Але як тільки православні приступили до вироблення соціальної доктрини, спільність їх підходів з католиками до проблеми стають явними. Так, у постанові грудневого 1994 р. Архиєрейського Собору РПЦ щодо вироблення всеоб'ємної соціальної Концепції, московські клірики зробили заявку на отримання «загальноцерковного погляду на питання церковно-державних відносин і проблеми сучасного суспільства в цілому. Адже праці окремих православних богословів, пастирів, вчених висловлюють приватні думки, а не офіційну позицію Церкви. Причому ці приватні думки іноді подаються як думка Церкви» [Церковь и мир. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви.- М., 2000.- С. 4].

2. Кому адресована соціальна доктрина православ'я?

Соціальна доктрина католицизму має універсальний характер. Тобто вона не має якогось регіонального адресату, адресована «всім людям доброї волі» і пропонується суспільству «як еталон, як необхідна орієнтація» [Центисимус аннус (Сотый год) // 100 лет христианского социального учения.- М., 1991.- С. 53]. Православна ж соціальна доктрина, за твердженням митрополита Смоленського і Калінінградського Кирила, який є керівником відділу зовнішніх церковних зв'язків Московського патріархату і був головою Синодальної робочої групи з розробки Доктрини, адресована перш за все самій Церкві. В післямові документу зазначається, що він слугуватиме «керівництвом для Синодальних установ, епархій, монастирів, приходів й інших

канонічних церковних установ у їх відносинах із державною владою, різноманітними світськими об'єднаннями й організаціями, позацерковними засобами масової інформації» [Основы социальной концепции Русской православной церкви // Церковь и мир. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви.- М., 2000.- С. 186]. Концепція є свого роду «певною спрямовуючою лінією. Якщо людина хоче говорити від імені Церкви, вона повинна говорити саме в цьому напрямі». Таким чином, православна соціальна доктрина є внутрішнім документом Церкви і її поява спровокована значною мірою тим, що у навчальних закладах Церкви пастирські підходи до сучасних проблем не вивчалися – вони не були навіть сформульовані. Тому цілі розділи пастирського богослов'я випадали із пастирського досвіду [Государство, религия, церковь в России и за рубежом. Информационно-аналитический бюллетень.- М., 2001.- № 2 (26).- С. 6].

3. В чому новація православної соціальної доктрини?

Появі першої соціальної енцикліки в католиків передувало понад 70 років розробки в межах соціального католицизму (розробки Б.Кеттелера, А.Кольпінга та ін.) та трьох (1866, 1867, 1890 років) католицьких конгресів представників практично всіх країн Західної Європи. Тому ми можемо говорити про єдину лінію католицизму, яку, логічно, всі складові Церкви активно почали впроваджувати в життя.

Дещо інша ситуація склалася щодо православної соціальної доктрини. Вона готувалася Синодальною робочою групою всього п'ять років. Лише у грудні 1994 р. Архієрейський Собор РПЦ прийняв постанову про створення соціальної доктрини, а перше засідання відповідної робочої групи відбулося аж у 1996 р. Це дуже малий строк для розробки подібного документу. Попередні результати цієї роботи були обговорені всього за кілька місяців до затвердження Доктрини – у лютому 2000 р. богословською конференцією «Православне богослов'я на порозі третього тисячоліття» та у червні цього ж року на симпозіумі «Церква і суспільство 2000». Можливо тому московські богослови назвали документ не Доктриною, а «основами соціальної концепції».

За словами митрополита Кирила, документ планується доробляти «через діалог Церкви із світським суспільством, через внутрішньоцерковний діалог» [Там само.- С. 7]. Це необхідно хоча б вже тому, що розділи концепції виписані дуже нерівно. Приділивши багато уваги питанням взаємовідносин із державою, політичному життю суспільства і навіть таким новітнім проблемам, як біоетика, наркоманія тощо, Концепція надто схематично, в дусі біблійних трактовок, розглядає питання праці та її наслідків, власності. Вже нині в Інтернеті розміщена

значна кількість доповнень до «Основ...», найцікавішими з яких є пропозиції із громад Санкт-Петербурга. Зокрема пропонуються додати великі блоки у законодавчо-правовій, педагогіко-просвітницькій, науково-культурницькій й інформаційно-видавничій сферах Доктрини з поділом на завдання для вирішення на загальноцерковному, єпархіальному і парафіяльному рівнях.

Із принципових речей, які з'явилося в православній соціальній доктрині, насамперед слід відзначити чи не першу спробу Православної церкви дистанціюватися від існуючої влади. «Церква не повинна брати на себе функції, що належать державі», а «держава не повинна втручатися в життя Церкви» [«Основи...», розділ III, пункт 3 – далі Р.ІІІ, 3]. Новозавітна теза «немає влади, як не від Бога, і влади існуючі встановлені від Бога. Тому той, хто протиставляється владі, протиставляється Божій постанові» (Рим. 13, 1-2) піддалася корегуванню. Виникнення держави у Концепції розглядається не як Богом дана реальність, а як надана людям Богом можливість влаштувати своє суспільне життя. «Необхідність держави витікає не безпосередньо із волі Божої про першоствореного Адама, а із наслідку гріхопадіння й із узгодженості дій з обмеження панування гріха у світі з Його волею» (Р.ІІІ, 2). Декларуючи в цілому лояльність владі й державі, соціальна доктрина (Р.ІІІ, 5) визнає можливим «відмовляти державі у покорі» і, попри інші заходи, навіть «звернутися до своїх чад із закликом до мирної громадянської непокори» [Основа социальной концепции Русской православной церкви...- С. 54-55]. Це буде відбуватися у випадку, коли влада буде примушувати віруючих до «відступу від Христа і Його Церкви, до гріховних, душешкідливих дій». Московські богослови віднайшли навіть спеціальний термін для означення такої опозиції щодо держави – «критична солідарність».

Однак така солідарність має й свої «підводні течії». Так, Церква заявляє, що «вказуватиме державі на недопустимість поширення переконань чи дій, що вестимуть до встановлення тотального контролю над життям особистості, її переконаннями і відносинами з іншими людьми, а також руйнування особистої, сімейної чи суспільної моралі, образи релігійних почуттів, нанесення шкоди культурно-духовній самобутності народу чи виникнення загрози священному дару життя» (Р.ІІІ, 6). Конфесія тим самим покладає на репресивний апарат держави боротьбу із іншими (невгодними богословам) переконаннями, діями. В такий спосіб Церква провокує у державі той «тотальний контроль за життям особистості», проти якого декларативно виступає. Залишається також відкритим питання щодо критеріїв «культурно-духовної самобутності народу», проти ушкодження яких виступає Церква. Адже Руська ПЦ претендує на «канонічні території» далеко поза межами

розселення власне росіян. Тобто перша частина біоніму передбачає велику різноманітність культур. Але всі народи экс-радянської імперії є й полірелігійними. І нині витлумачення культурно-духовної самотності народів як різноманітної за культурою, але православної за змістом є неприпустимим. Зрештою, українці не відчувають відстоювання Руською ПЦ своєї культурно-духовної самотності ні в сфері культури (мова богослужінь і проповідей залишається російською), ні в сфері духовності (традиції Українського православ'я всіляко нехтуються).

Соціальна доктрина має чітку патріотичну і соціальну направленість. Наскрізною ідеєю через весь документ проходить бажання захисту російських національних інтересів, патріотичного виховання віруючих, прищеплення їм християнських моральних устоїв й традицій, підтримки сім'ї тощо. Загальна національно-патріотична налаштованість Концепції вступає у певне протиріччя із декларованим у Другому розділі вселенським і наднаціональним характером Церкви. «Єдність цього нового народу забезпечується не національною, культурною чи мовною спільністю, але вірою в Христа і Хрещенням» [Основы социальной концепции Русской православной церкви... - С. 36]. І далі автори продовжують, що «національні почуття можуть стати причиною гріховних явищ» і «православній етиці суперечить розділення народів на кращі і гірші, приниження будь-якої етнічної чи цивільної нації» (Р.П, 4). Цим самим Концепція виступає проти нинішнього наростання в середовищі російських православних кліриків шовіністичних настроїв. Однак у цьому ж розділі (п. 2) є цікаве твердження про те, що Церква (не парафіяни, а саме Церква!) «поєднує в собі вселенське начало з національним» [Там само] (спроба подати релігію одним із атрибутів національної ідентифікації). Автори не подумали, що якщо таке поєднання відбувається, то Церква автоматично втрачає свій позанаціональний характер. Власне навіть сама назва Церкви – «Руська (до 1943 р. – Російська) ПЦ» свідчить про національну основу Церкви і відхід її від наднаціональних засад. Така неузгодженість в Концепції, на нашу думку, пов'язана з тим, що Руська ПЦ опинилася в патовій ситуації. З одного боку, вона, із-за багатовікової традиції обслуговування царської і радянської імперій, не може відмовитися від шовіністичної ідеології, що часто межує із ксенофобією, а з іншого – Церква намагається «духовно окормляти» православних із пострадянських республік і її показна «росіянськість» перетворює конфесію на іноземну організацію у нових незалежних державах. Звідси поява в Концепції двох конфліктуючих між собою ідей як наслідок компромісу різних течій в Церкві.

В «Основах...» порушуються також питання демократії, співвідношення принципу соборності й єдиноначалія у сфері соціальної

діяльності Церкви, свободи совісті. Аналізуючи переваги демократичних підходів до вирішення соціальних проблем сучасного суспільства, у сфері соціальних проблем самої Церкви Концепція чітко стоїть на позиціях священноначалія, порушуючи деякою мірою навіть принцип соборності у діяльності Церкви. Це і не дивно – у Православній церкві вже традиційним стало певне ущемлення прав особи посиленнями на гріховну природу людини. Що стосується свободи совісті, головні принципи якої затверджені Загальною декларацією прав людини, ООН, Конституціями більшості держав, то православна доктрина відгукується на них також неоднозначно. З одного боку, ця свобода «є одним із засобів існування Церкви у безрелігійному суспільстві» (Р.ІІІ, 6), а з іншого – процес утвердження свободи совісті вважається Церквою свідченням «розпаду системи духовних цінностей» та «втрати суспільством релігійних цілей і цінностей» [Там само.- С. 55]. Відтак Церква сприймає запровадження релігійної свободи як вимушене зло, на яке ця інституція вимушена погодитися із-за певних обставин і постійно працювати для підвищення рівня духовності суспільства. Кінцевою метою цього «духовного суспільства» є запровадження «істинної теократії, тобто богоправління» (Р.ІІІ, 1).

В Концепції розглядається багато інших важливих проблем, одними з головних серед яких є проблеми здійснення принципу справедливості в соціально-економічній і політичній сферах суспільства, міжнародних відносинах тощо (розділи V, VI, XVI). Однак Церква дуже невизначено висловила із цих надзвичайно гострих проблем (формування ринкової економіки, соціально-економічні реформи, екологічні проблеми тощо). Майже із всіх гострих питань сформульовані відповіді за схемою «з одного боку» і з «іншого боку». Більше того, Православна церква так і не вийшла із оцінки матеріальної, речової оцінки світу. Споглядальність у Східному православ'ї завжди була «у більш виграшному становищі порівняно із будь-якою зовнішньою дією лише через те, що дія – «зовнішня», а все найважливіше відбувається «всередині» [Новік В. Соціальна проблема в Російському православ'ї // Соціальна доктрина Церкви.- Львів, 1998.- С. 191]. Тому не дивно, що східна святоотецька традиція оцінки світу як «справи рук диявола» залишилася провідною і у соціальній концепції Московської церкви. Звідси оцінка праці як повинності, що визначена Господом як покарання. «Праця не богоугодна, коли вона направлена на служіння егоїстичним інтересам особистості чи людських суспільств, а також на задоволення гріховних потреб духу і плоті» [Основы социальной концепции Русской православной церкви...– С. 86-87] (Р. VI, 4-6; VII, 1-2). Ділячи працю на богоугодну і не богоугодну, автори концепції повинні були б уточнити,

що мається на увазі під цими термінами, зокрема, чи є різниця між бізнесом світським і бізнесом церковним і т.п.? Принципово інший погляд до праці як соціального явища існує у католиків та протестантів. Ця тема достатньо вивчена і немає сенсу на ній зупинятися. Досить сказати, що Лютер прирівняв працю до молитви, а професійна трудова діяльність вважається на Заході формою мирської аскези. Звідси пояснення причин формування різнопланових суспільств у країнах із домінуючим православним і католицьким чи протестантським населенням.

І останнє, на чому хотілося б зупинитися в плані аналізу новацій соціальної доктрини православ'я: чи покликаний цей документ змінити існуючий соціальний устрій? Адже розробка і розвиток соціальної доктрини Церкви може спровокувати віруючих до сприйняття її як нової соціально-економічної моделі, альтернативної до капіталістичної чи комуністичної, свого роду «третього шляху» розвитку суспільства. Тут слід зауважити, що і католицька, і православна соціальні доктрини з цього питання висловлюються однозначно – цей документ лише виносить своє судження відносно моральності тієї чи іншої ситуації. Але запропоновані поради економічного, юридичного, соціального та культурницького характеру слід вважати не елементами моделі, яку слід застосувати замість існуючої, а прикладами правильного дотримання християнських принципів [Бадджо А. Християнське соціальне вчення: ідентичність та методологія // Соціальна доктрина Церкви.- Львів, 1998.- С. 58]. Відмовившись від «третього шляху», Церкви, однак, не позбавлені проблем відповідальності за певні політичні рішення влади, за опосередковану участь у законотворчості і можливість впливати на політичний процес. Не випадково ці питання були одними із головних у порядку дня Архиєрейського Собору РПЦ в жовтня 1989 р. [Основи соціальної концепції Русской православной церкви...- С. 77]. Провідними вони залишилися і у прийнятій соціальній доктрині Православної церкви.

4. Чому впровадження соціальної доктрини є одним із найважливіших завдань Церкви?

Католицька Церква вважає, що згідно самої «євангельської місії» Церква повинна вчити своїй соціальній доктрині і поширювати її. Це входить у християнську вістку, бо доктрина показує, які наслідки цієї вістки в житті суспільства, узгоджує буденну працю і боротьбу за справедливість із свідченням про Христа Спасителя» [Центисимус аннус (Сотый год).- С. 28]. Не відмовляються від цього і православні. Митрополит Кирило постійно підкреслює, що «мало опублікувати

документ. Важливо добитися його практичного втілення у досвід практичної роботи Церкви. Треба, щоб він увійшов у свідомість нашого духовенства. Це – головна нині турбота» [Государство, религия, церковь в России и за рубежом.- С. 6]. Проте пройшло вже майже 2 роки. Але й досі визначення священного Ювілейного Собору РПЦ щодо «Основ соціальної концепції РПЦ» виконані далеко не повністю. А без цього кроку говорити про реальні зрушення в Церкві щодо соціальних питань було б передчасним.

Висновки:

1. Підводячи підсумок найбільш загальній характеристиці (в межах обсягу статті) соціальної доктрини РПЦ можна зазначити, що в цілому питання формування цього документу загалом зводиться до богословських питань про смисл земного шляху православного: Чи має цей шлях сотеріологічне значення (спасіння особи у вічності), а чи ж містить у собі й завдання творчого преображення світу? Чи є людська творчість лише внутрішнім вдосконаленням і преображенням, а чи вона є також вдосконаленням зовнішніх форм життя? [Новік В. Соціальна проблема в Російському православ'ї...- С. 195. Див. також: Бердяев Н. Два понимания христианства // Путь.- 1932.- № 60 та ін.]. Відповіді на ці питання є визначаючими у формуванні всіх розділів Концепції. Сам факт появи соціальної доктрини як цільного зведення офіційних документів Церкви свідчить про те, що Російська церква поступово відходить від середньовічних штампів і починає розвиток вчення про необхідність перетворення світу.

2. Будь-яка соціальна доктрина Церкви у кінцевому підсумку покликана до перетворення формальної сукупності індивідуумів у живий церковний організм. Чи стимулює аналізована нами Доктрина ініціативність мирян, розвиток численних «горизонтальних» зв'язків у нелітургійних сферах людського життя, формування «літургії після літургії»? На даному етапі і у даному вигляді можна однозначно твердити, що ні. Принцип священноначалія, як уже було сказано, порушує принцип соборності Церкви, значним чином гальмує християнізацію російського суспільства, тобто перетворення парафіян (російське слова наглядніше – прихожан – ті, що лише приходять до храму, пасивно сприймають Святі Тайни) у християн, для яких християнство стає принципом усього життя. В релігійно-філософських напрацюваннях початку минулого століття така християнізація називалася формуванням «християнської громадськості». Другий Ватиканський Собор ввів в обіг для означення цього явища термін «апостолят мирян» [Див.: Новік В. Соціальна проблема в Російському

православ'ї...- С. 205].

3. На даному етапі розвитку Церкви не можна також недооцінити значення «Основ соціальної концепції...», що сформовані практично при відсутності традицій православної соціальної філософії, цільної богословської концепції суспільства. Поставлені питання принаймні стимулюють пошуки відповідей і їх впровадження в життя.

На жаль, в Московському патріархаті, навіть після прийняття соціальної доктрини Ювілейним Собором, не припиняється боротьба «консерваторів» та «лібералів», про що свідчить інертне впровадження ідей доктрини в життя Церкви і суспільства. Консерватори відстоюють літургіко-історичну спадщину і не бажають будь-що змінювати. Ліберали ж розуміють життєву необхідність оновлення форм і методів церковного життя, налагодження діалогу із «зовнішнім світом». Будемо сподіватися, що живий дух оновлення переможе і Церква не зробить традиційні два кроки назад після несміливого кроку вперед.

*З.Швед** (м. Київ)

ПИТАННЯ ПРО ФОРМУВАННЯ ТА РОЗВИТОК НАЦІЇ І РОЛЬ РЕЛІГІЇ В ЦЬОМУ ПРОЦЕСІ У ТВОРЧОСТІ О.БОЧКОВСЬКОГО

Видатний соціолог і політолог О.Бочковський² приділяв багато уваги питанням, які були пов'язані з феноменом нації. Спадщина Ольгерта Бочковського викликає зацікавлення саме з огляду на її сучасність. Ще кілька десятиліть тому його роботи були заборонені саме через промовисту тематику. «Боротьба народів за національне визволення», «Національна справа» та інші праці науковця потребують сьогодні детального дослідження. У них Бочковський звертається до теми націєтворення, де розглядає її основні та суттєві аспекти.

* Швед З.В. – пошукач кафедри релігієзнавства Київського Національного університету імені Тараса Шевченка.

² Ольгерт Бочковський (1884-1939) – видатний український соціолог, зокрема націолог, політолог, публіцист і політичний діяч. Хоч і народився він на Херсонщині, але зрілі роки його життя пройшли в Чехії, де він був і членом української дипломатичної місії, і професором Української господарської академії.

Соціолог вважав, що нація, як історичне утворення, переходить етапи виникнення, формування, становлення та розвитку. Його творчий доробок цікавий ще й тим, що розглянуті ним проблеми торкаються насамперед теоретичних узагальнень відносно нації та її місця в історичному розвитку людства.

В центрі уваги мислителя стояло дослідження формування сучасних європейських народів. На думку Бочковського «Великою Французькою революцією (1789 р.) [...] починається ера націогенези, цебто перетворення [...] народів у модерні нації» [Бочковський О. Вступ до націології. Einführung in die natiologie und soziologie.- Мюнхен, 1992.- С. 106]. Для Бочковського терміни народність і народ мають однаковий зміст. Він також наголошує, що такі поняття як народність та національність «щодо суті є синонімами». Таким чином, поняття «народ», «народність» і «національність» відносяться до одного явища, яке у свою чергу передує становленню нації.

Мислитель протиставляє поняття народ і поняття нація, «для означення сучасного довершення народотворчого процесу» [Там само.- С. 164]. Етногенез, таким чином, стає процесом «утворення народу», а націогенез - «усвідомлення народу». Так автор показує, як у процесі формування нації включається свідомість. Саме «національна свідомість і воля – це найістотніші ознаки новітньої нації» [Бочковський О. Наука про націю і її життя.- Нью-Йорк, 1958.- С. 31]. Завдяки цим ознакам «етнічна сировина викристалізовується в модерний національний колектив. Чим ширше й глибше поширена ця свідомість, тим краще є скристалізованим національний колектив, тим більше той або інший народ наближується до поняття сучасної нації» [Бочковський О. Вступ до націології. Einführung in die natiologie und soziologie.- С. 164].

Розуміння «суспільної структури народу» дає змогу, за визначенням Бочковського, з'ясувати націогенез у цілому. «Національна ознака або прикмета «народність» [...] означає суб'єктивне відчуття приналежності до певної нації» [Там само.- С. 165].

Аналізуючи етапи формування нації, Бочковський наголошує, що перетворення народу в націю відбувається паралельно з «усуспільненням народу». Тут мова йде про об'єднання людей на ґрунті спільної мови та спільної культури. «Через усуспільнення всіх складників народу, етнографічна сировина, що творить його основну масу, викристалізовується у новочасну націю» [Там само.- С. 166]. Слід зазначити, що досягнення політичної незалежності, на думку Бочковського, є останньою «найвищою метою сучасної націогенези»

[Там само.- С. 166]. Визначити, що таке нація, спираючись тільки на об'єктивні ознаки досить важко, міркував мислитель, адже сутність її «лежить [...] у сфері психологічних переживань її членів» [Там само.- С. 175]. Незаперечним є той факт, що визначення нації включає в себе усвідомлення «впливу минулого та традиції на розвиток нації». Такі дослідники як Ед.Еллінек, Б.Струве, Бердяєв, П.Сорокін вважають, що нація є чимось суто суб'єктивним або взагалі містичним. Але така позиція неприйнятна для наукового обґрунтування націогенезу.

У своїй праці «Вступ до націології» Бочковський аналізує елементи, які можна пов'язати з формуванням та розвитком нації. Першим серед них мислитель розглядає територію. Часто виникає запитання чи є територія об'єктивною ознакою нації. Відповідаючи на це питання, Бочковський пише про те, що багато теоретиків, зокрема В.Двірський та В.Старосольський, наголошували, що «територія є народотворчим чинником». Вона є, крім цього, «об'єктом народотворчих впливів з боку національно сформованого населення» [Бочковський О. Вступ до націології. К., 1998.- С. 53]. О. Бочковський поділяє цю думку, спираючись на факти з історії. Минуле націй підтверджує те, що «територія є, безсумнівно, народотворчим чинником і, отже, безпосередньо одним із конструктивних елементів нації» [Там само.- С. 56]. Слід додати, що існує й протилежний погляд на цю проблему. Ф.Й.Нойман та Х.Житловський, наприклад, вважають територію несуттєвим елементом націогенезу.

Позиція Бочковського з цього приводу досить чітко сформульована в розділі «Території у світлі націології». Тут він пише: «Є фактом, що кожен народ міцно тримається своєї землі. Із цим пов'язаний його політичний і національний патріотизм, обидва – суто територіального походження. Боротьба за територію є одним із провідних мотивів людської історії. Давніше вона мала династичний і державний характер, але за новітніх часів у ній домінує яскраво національний мотив» [Там само.- С. 58]. Територія може ставати місцем творення нації якщо вона визначається певними кордонами (природними, політичними, мовними і таке інше). Завдяки обмеженості у просторі, процес націогенезу переноситься в площину «суспільних взаємин між населенням». Інтенсивність цих взаємин впливає на перебіг етно- та націогенезу. «У цьому розумінні територія є одним із найголовніших чинників етногенезу. Народ у процесі історії зживається зі своєю територією, що стає згодом для нього батьківщиною. Так народжується спочатку місцевий патріотизм, який у процесі історії у новітній добі перетвориться в націоналізм, що є

ідеологічним спадкоємцем першого» [Бочковський О. Вступ до націології. Einführung in die natiologie und soziologie.- С. 207].

Хоча Бочковський і підтримує думку про важливість території у процесі націогенезу, він, все ж таки, вважає, що «ознаки національності - умовні, й жодна з них, взята зокрема, не є необхідним для характеристики певної національності» [Бочковський О. Вступ до націології.- С. 57]. Відтак, прагнучи досягнути феномен нації в цілому, не варто розглядати його складові елементи відокремлено одне від одного. Теж саме стосується і причин, які утримують ці елементи разом. Територія є тільки підґрунтям «етнографічної консолідації». Бочковський доходить висновку, що для розуміння процесу становлення нації дослідження тільки «географічного чинника» недостатньо. Навіть спроба деяких вчених пов'язати встановлення природних кордонів нації з мовою не знаходять у Бочковського підтримки, адже «національна експансія не зупиняється перед природними перепонами» [Бочковський О. Вступ до націології. Einführung in die natiologie und soziologie.- С. 220]. Так на питання «Чи мовно-національний кордон співпадає з природним?», Бочковський відповідає негативно.

Іще одним чинником націєтворчого процесу, який розглядає дослідник, стає мова. Спираючись на спадщину Т.Шевченка, Бочковський твердить, що в мові втілюється національна культура. Саме завдяки інструментальній ролі, яку виконує мова, культура може бути засвоєна людьми. Мова виконує функцію «знаряддя та підвалини національної культури. [...] Рідна мова є невисихаючим джерелом національно-культурної творчості» [Там само.- С. 232]. Мова часто уособлює культурну своєрідність та стає цінністю нації.

З'ясувати, які зв'язки виникають між мовою та нацією, допомагає протиставлення «рідної й чужої мови». Очевидним для Бочковського є той факт, що чужа мова вимагає більше зусиль під час засвоєння, чужою мовою важче думати. Важливим також є так званий «психологічний аспект мови». Тут треба розуміти тлумачення мови як «інструменту», завдяки якому людина може думати та відчувати. О. Потебня, наприклад вважав, що мова, це «не лише один з елементів нації, але її найповніша відбитка» [Бочковський О. Наука про націю і її життя.- Нью-Йорк, 1958.- С. 39]. Бочковський поділяє цю думку.

Однак нація не тотожна з мовою, хоча не можна заперечити, що «рідна мова відіграє головну роль у національному відродженні, особливо в першій його фазі: культурного самовизначення народів» [Там само.- С. 39].

Тут виникає закономірне питання, чи мова утримує націю в єдності, чи нація дає життя мові, як існування обох залежать або зумовлює одне одну?

«Мова не є абсолютною ознакою нації. Істота нації не покривається з рідною мовою. *Нація це щось більше від мови*. Нація може ще жити, коли втратила мову» [Там само.- С. 40]. Сама історія доводить, що мова не завжди є «будівельним матеріалом народу». Але не можна заперечити і той факт, що «рідна мова, хоч і не є виключною ознакою нації, проте, безперечно, в ході її творення та існування - це чинник першорядного значення» [Там само.- С. 43]. Бочковський розглядає мову як окремий важіль націогенезу, але він не заперечує і того, що мова, як складова частина культури, виконує й інші функції.

Одним із висновків, які робить мислитель щодо ролі мови в процесі етногенезу, є наступний: мова - типова прикмета нації, «яка в історії та житті народу відіграє велику роль, сприяючи та поглиблюючи народотворчий процес. [...] Мова в процесі самовизначення народу стає дуже вирішальним чинником етнополітичного характеру. Рідна мова - це міцна зброя поневоленого народу в його визвольній боротьбі» [Бочковський О. Вступ до націології. Einführung in die natiologie und soziologie.- С. 238].

Крім території та мови, Бочковський у своїх дослідженнях процесу творення та функціонування нації розглядає феномен культури. Він вважає культуру однією з головних ознак нації. При цьому автор розуміє поняття «культури» в усьому розмаїтті сенсів цього слова. Бочковський погоджується з тезою, що дослідження національної культури повинно спиратися на історичне підґрунтя. Саме в минулому націй можна схопити суто націєтворчий характер культури. «Нація остільки й через це є нацією, оскільки вона виявляє культурно-творчу здатність та хист. Для нації культура є тим самим, чим для людини її особовість» [Там само.- С. 239]. Бочковський підкреслює, що складовими культури є література, наука, мистецтво, котрі, у свою чергу, можуть розумітися як «націогенетичні чинники».

Кожен із націогенетичних чинників – «мова, письменство, особливо ж книга, мистецтво, а передовсім музика, наука, пристосований формою і змістом до життєвих потреб народу, а також і весь світогляд та етика, вдача й побут народу, є тими елементами, що поглиблюють і поширюють процес національної індивідуалізації народу, перетворюючи його з етнографічної сировини в національно викристалізований суспільний колектив» [Там само.- С. 241].

Навіть сприймаючи якісь зовнішні культурні впливи, нація засвоює їх не механічно. Вона творчо пристосовує до себе ці

нововведення. Саме так нація стає «джерелом культурної своєрідності та творчості. Завдяки цьому вона є вічним джерелом культурної різноманітності, все збагачуючи новими дарунками загальну світову культуру. [...] Ось чому найбільше й найглибше національне буває також вселюдським та світовим» [Там само.- С. 242]. Але культура не тільки творить націю, вона також може виступати «в якості мірила своєрідності й вартості нації». Саме завдяки культурі ми здатні зрозуміти та усвідомити своєрідність та особливості нації. «Ступінь поширення й головню поглиблення культури в масах є однією з передумов перетворення народу в націю» [Там само.- С. 243].

Усі елементи, які складають культуру розглядаються О. Бочковським як народотворчі чинники. Серед таких елементів одне з перших місць посідає релігія.

«Релігія, як один з найдавніших проявів людської культури, вважається за ознаку нації» [Бочковський О. Вступ до націології.- С. 78]. Як і більшість дослідників Бочковський вважає, що витоки всіх релігій мають «націоцентричний характер». Одні релігії лишилися національними інші почали набирати наднаціональних ознак. Бочковський твердить, що навіть коли ці релігії стали світовими вони не позбулися остаточно свого «національного типу». Мислитель був переконаний, що всі «універсальні» (світові) релігії мають свої витoki з національних релігій, і цей зв'язок можна прослідкувати навіть зараз. «Національні релігії мають своє продовження й завершення в універсальних релігіях; універсальні релігії затримують у собі ознаки племінних релігій» [Бочковський О. Вступ до націології. Einführung in die nationologie und soziologie.- С. 245].

Говорячи про зв'язок релігії та нації, Бочковський звертає увагу на той факт, що хоча цей зв'язок і очевидний, його характер поки що до кінця незрозумілий. Як до прикладу, вчений звертається до минулого та сьогодення єврейського народу. Єврейська релігія, на його думку, має суто національний характер. В період вигнання євреї були врятовані саме завдяки релігії. Для євреїв їх віра була «магнетичним бігуном, що фізично або бодай духовно досить сильно притягував й утримував їх національну свідомість» [Там само.- С. 246]. Саме навколо релігійної віри об'єднувалися євреї, що дало їм змогу зберегти свою національну totoжність. Ця роль релігії у процесі усвідомлення нації ставала особливо очевидною, коли «асиміляція з чужим оточенням здавалося остаточно вже усунула рештки національної відрубності». [Там само.- С. 246].

З плином часу релігійний, соціальний та національний чинники об'єднуються, а їх зміни стають взаємозумовленими.

Великого значення в процесі націогенезу набувають реформи в релігії та релігійне відродження. Вони, так би мовити, стають чинниками новочасного європейського націогенезу. Розглядаючи «націогенетичні» впливи релігії, Бочковський писав про те, що «значення й роль релігії, як усе на світі міняється в просторі та часі», а тому підчас досить важко простежити безпосередній і постійний зв'язок між релігією та нацією. Релігія не є чимось сталим і незмінним, тому її вплив на суспільство також зазнає змін.

Особливо виразно цей зв'язок простежується на емоційному рівні. Автор «Науки про націю» порівнює національне та релігійне почуття і вважає їх подібними. «Можна припустити, що між релігійними і національними почуваннями існує певна аналогія. Обидва належать до найінтимніших і водночас до найфантастичніших проявів людської душі. Хронологічно національна свідомість пізніша за релігійну» [Бочковський О. Вступ до націології.- С. 79]. Це твердження дає підстави зробити наступний висновок: в релігійній свідомості приховані зародки національного почуття. Це стверджує і Бочковський «У релігійних почуваннях вже підсвідомо криються початки майбутньої національної відрубності. Цим до певної міри пояснюється, що релігія давніше, а подекуди (на Сході головню) - нещодавно ще була «національним» критерієм» [Бочковський О. Вступ до націології. Einführung in die natiologie und soziologie.- С. 253]. Релігія, на думку Бочковського, не є об'єктивною ознакою нації, так само як розглянуті вище територія, мова, культура. Але «не підлягає сумніву, що в процесі не тільки етно- але й націогенези вона (тобто релігія) є активним чинником» [Там само.- С. 254]. Релігія має органічний зв'язок із життям народу. Саме спираючись на дослідження феномена релігії, можна говорити про національно-культурні надбання, наприклад, єврейського народу. Адже саме релігія стає для нього джерелом натхнення, на неї спрямовані духовні пошуки. Релігійні ідеали стають взірцем для наслідування, а релігійні переконання, навколо яких обертається життя євреїв, утримують їх в єдності.

Бочковський багато уваги приділяв темі єврейства. Він розглядав її у зв'язку зі своєю теорією націогенезу, а також у контексті соціальних зв'язків, про що свідчать окремі розділи в його працях. Мислитель твердить, що в процесі повстання сучасної єврейської нації знаменним був так званий «соціологічний чинник» і «немає жодної підстави для трактування євреїв як расового типу», євреї є мішаним народом, «через географічне положення їх батьківщини» [Там само.- С. 196]. Середньовічна Європа дала два типи єврейства – південний –

«сефарди» та північний – «ашкенази». Перші вживали мову ладіно, другі - їдиш. Багатий історичний матеріал дав змогу Бочковському зробити висновок, що по-більшості саме релігійна сфера була джерелом, яке утримувало євреїв в єдності. Утративши свою національно-політичну самостійність єврейський народ «заховав національну самостійність переважно в одній сфері - релігії. Усі культурно-національні прояви жидівського життя, відомі під назвою «юдаїзм», мали переважно яскраво релігійний характер. «Культь» [...] покрити собою культуру, релігія заслонила народність з усією скомплікованістю її психофізичних та історичних чинників» [Бочковський О. Поневолені народи царської імперії. Їх національне відродження та автономічне прямування (до національної справи в Росії).- Політична Бібліотека, 1916.- С. 109].

Сучасна своєрідна специфічність єврейства, на думку Бочковського, є продуктом суспільно-історичного процесу. Перебуваючи на вигнанні, євреї мали б асимілюватись, але завдяки релігії вони об'єднувались як народ. «Національна трагедія їх починається в XII ст., коли розпочинається культурно-господарський розвиток і новоутворені ремісничо-торгівельні організації не були тільки господарського, але й релігійно-суспільного характеру. Хрестоносні походи [...] започаткували добу стихійного антисемітизму. Первіснорелігійного характеру, цей антисемітизм стає згодом економічно-соціальним» [Бочковський О. Вступ до націології. Einführung in die natiologie und soziologie.- С. 202]. Бочковський робить висновок, що моральні та психологічні відмінності в єврейській вдачі не є чимось специфічним, а виникають у наслідок «впливу на них суспільного середовища; конкретно – вплив міста, перебування на еміграції, особливо їхнього соціального» занепаду [Там само.- С. 204].

Єврейська національна ідея, яка досить довгий час не артикулювалася, на межі XIX - XX століть знайшла своє нове втілення. Причиною для цього, на думку Бочковського, був антисемітизм. Устремління нації проявилися спочатку «у формі романтично-утопічного палестинства (пізнішого Сіонізму), відтак набрали реальнішого характеру у формі екстериторіального національного автономізму» [Бочковський О. Поневолені народи царської імперії. Їх національне відродження та автономічне прямування (до національної справи в Росії).- С. 102]. Завдяки збереженню власного «національно автономізму» єврейська нація була здатна «відродитися для сучасного націогенезу».

Бочковський відзначав, що саме із-за впливу двох чинників – матеріального оточення та духовно-індивідуального важеля, нація стає

такою, якою ми спостерігаємо її сьогодні. Усі нації, включно з єврейською, «постають із взаємин між талановитими народами та їх велетнями. Геній без народу не витворить жодної культури; але й народ без велетнів не є нацією. Народи сплджують своїх геніальних провідників, [...] які зі свого боку через медіум мови, релігії, мистецтва та політики перетворюють народ. [...] Нації є симбіозами спільнот між велетнями та їх народами, що водночас є їх батьками й синами, творцями й творами. Властивою релігією націоналізму є культ героїв. Народ об'єднують спільні герої, яких він наслідує, їх злучають спільні ідеали та ідеальні постаті; спільні провідники, поети й боги» [Бочковський О. Вступ до націології. Einführung in die natiologie und soziologie.- С. 258]. Це твердження Куденгове-Калергі знаходить підтримку у творчості Бочковського.

Однак сам Бочковський вважає недоцільним абсолютизувати роль національних лідерів у процесі націогенезу. На його думку одним із вагомих чинників у творенні нації є елемент «несвідомий», який пов'язаний з «вольовим моментом у житті нації» [Бочковський О. Наука про націю і її життя.- С. 44]. Аналіз територіальних, мовних, культурних, релігійних ознак нації не дає нагоди визначити націю як таку. «Кожна і всі разом вони не вичерпують істоти нації. [...] Не може націю ототожнювати з расою або з кров'ю; вона не є рабсько зв'язаною з територією чи землею; вона не покривається з мовою, а тим менше ще з релігією. Навіть культура не вичерпує абсолютної її істоти, хоча нація, без сумніву, є передджерелом (передвісником) вселюдських культурних вартостей та інспірує найкращі архітвори світової культури» [Там само.- С. 257].

Хоча сутність нації і неможливо точно визначити, все ж таки для розуміння цього феномену можна говорити про так звану національну свідомість, яка постає зі стихійних, несвідомих «національних почувань і волі». Визначаючи націю як духовну спільноту, Бочковський не називає об'єкта цих «національних почувань». Відтак це питання у нього залишається відкритим.

Аналізуючи творчість О.Бочковського, слід наголосити, що головну свою діяльність він спрямував на систематизацію знань про нації, етапи їх формування та розвитку. Спираючись на творчі доробки сучасних йому дослідників, а також на історичний досвід Бочковський виділяє етапи становлення нації. Їх усього в нього три. Перший – це фаза національного пробудження, яка має суто культурний характер. В цей період «плекається культурна своєрідність і окремішність нації». Другий умовно можна визначити як «господарське самоутвердження», тобто коли «національно аморфний організм перетворюється в

національне суспільство через народження» різних соціальних верств [Бочковський Іп. Національна справа. Статті про національне питання у зв'язку із сучасною війною.- Відень, 1918.- С. 31]. Третій період становлення нації - політичний, коли «визвольно-відродні прямування пробудженого народу завершується самостійницьким ідеалом, домаганням вільного державно-політичного життя» [Там само.- С. 31]. Процес оформлення «сирої етнографічної маси починається витворенням й плеканням національно-культурної своєрідності народу, який формується. Поруч із цим відбувається господарчо-суспільне утвердження, яке завершується політично-державним самостійництвом» [Там само.- С. 88].

Слід тут відзначити, що ці фази націогенезу можуть збігатися в часі, або вони можуть йти одна за другою. Важливим тут є те, що неврахування якогось із чинників закономірно призводить до неточного розуміння націогенезу. Через те що культурна своєрідність визначає перший етап формування нації, її дослідження заслуговує на особливу увагу. Визначальна роль культури особливо помітна, коли мова йде про феномен асиміляції. На думку Бочковського процес асиміляції поневолених народів неможливий. «Поневолені народи не денаціоналізуються, але немов у стані національної анабіозу, протягом століть заховали свій національний побут і відрубність, щоб тепер у добу загальносвітового пробудження народів та рас, прокинутися до нового власного життя, виявити своє національне «Я» [Бочковський О. Боротьба народів за національне визволення.- Подєбради, 1932.- С. 8].

Дуже показовою в цьому випадку є історія єврейського народу, поштовхом для пробудження якого стала ідея сіонізму. Відродження «політичної» нації у Палестині доводить, що «процес національного пробудження, відродження й самовизначення» не може бути знищений або припинений. В цьому зв'язку Бочковський наголошує, що не можна заперечити важливість ролі релігії як «націогенетичного фактора. [...] Нація перебрала спадщину релігії, як добру так і погану; її гуманізм, а також її фанатизм. Як колись для своєї релігії, так тепер із-за своєї нації люди живуть та вмирають, мордують та брешуть» [Бочковський О. Вступ до націології. Einführung in die natiologie und soziologie.- С. 256]. Такий «генетичний» зв'язок між релігією та нацією дає нагоду ґрунтовніше досліджувати процеси, які відбуваються в житті нації, усвідомлювати їх і більш зрівноважено оцінювати.



ІСТОРІЯ ТА ІСТОРІОСОФІЯ РЕЛІГІЇ В УКРАЇНІ

*Н.Стоколос** (м. Рівне)

ЕТНОКОНФЕСІЙНІ І НАЦІОНАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ (1918-1939 рр.)

Відроджена в 1918 році Польща – II Річ Посполита – була багатонаціональною й багатоконфесійною державою. У 1931 р. з 32, 1 млн. її громадян поляків було 65%. Найчисельнішою національною меншиною були українці (близько 16%), за ними йшли євреї (майже 10%), білоруси (понад 6%), німці (2%) [Див.: Krasinski A. Ludność ukraińska (ruska) w Polsce w świetle spisu 1931 r.- Warszawa, 1938.- S. 5]. На інші національні групи (литовці, чехи, словаки, росіяни, а також невеликі національні анклавні так званих польських татар і вірменів) припадало близько 1 % від загальної кількості населення.

За віросповідною ознакою українська меншина в Польщі поділялася на православних (11,8%) і греко-католиків (10,4%). За переписом 1931 р., серед українців було 2 млн. 855 тис. греко-католиків (60%) і 1 млн. 840 тис. православних (39%). 60 тис. (майже 1%) українців належало до інших віровизнань: римо-католицького (26 тис.), євангелічного (7 тис.) та інших християнських конфесій (25 тис.) [Ibidem.- S. 18-19].

Розселення українців - греко-католиків і православних у II Речі Посполитій було досить симптоматичним. Майже всі греко-католики проживали на теренах, які раніше були під Австро-Угорщиною, а православні – на землях колишньої Російської імперії. Це конфесійне розмежування, будучи одним із залишків всевладної колись засади «чия релігія, того і влада», створило тут чітко фіксований конфесійний рубіж, подібного якому ніколи в Європі не було. Цей так званий «Сокальський кордон» [Цей штучний ідеолого-адміністративний бар'єр, який відгороджував Волинь і Холмщину від Галичини і який не мала права

* Стоколос Н.Г.- кандидат історичних наук, доцент Рівненського інституту слов'янознавства Київського інституту "Слов'янський університет".

переступати жодна галицька організація чи установа. Він був важливим елементом принципу регіоналізму (поряд з індивідуалізацією та селективністю) регіональної політики режиму «санації» Ю.Пілсудського, який полягав у застосуванні різних методів національної політики в окремих областях задля «оздоровлення» політичного й економічного клімату в державі.] «Сокальський кордон» на межі колишньої Східної Малопольщі (Галичини), Волині та Холмщини з точки зору конфесійного поділу до 1944 -1945 рр. був, по суті, межею двох світів – католицького і православного [Докл. про це див.: Комар В.Л. «Українське питання» в політиці урядів Польщі (1926-1939 рр.) // Український історичний журнал.- 2001.- №5.- С. 120-128]. Чіткий рубіж проходив, з одного боку, по лінії Збараж – Броди – Радехів – Сокаль – Рава Руска – Любачів (тут проживало від 51 до 69% греко-католиків від загального числа населення регіону і лише 0, 2 – 0, 6% православних), а з другого – по лінії Кременець – Дубно – Горохів – Володимир – Томашів – Білоград (тут нараховувалося від 18 до 80% православних і лише 0,1-1,7% греко-католиків) [Kraśiński A. Op. cit.- S. 18-19]. Межа, яка відповідала «Сокальському кордону», непорушно зберігалася, незважаючи на постійні спроби її розхитати або подолати однією із цих конфесійних груп, які прагнули ревіндикації «утрачених душ».

Водночас у II Речі Посполитій спостерігалася цікаве явище – наявність поляків греко-католиків і поляків православних. Архієпископ Андрей Шептицький в 1904 р. надіслав спеціального пастирського листа до поляків - греко-католиків [Див.: Prus E. Problemy obrządku unijnego Drugiej Rzeczypospolitej // Władze państwowe a związki wyznaniowe w Polsce XVI-XX wieku.- Warszawa, 1986.- S. 434], в якому гарантував цим полякам повагу до їхніх національних прав у Греко-католицькій церкві. Це стосувалося також обов'язку священників вживати польську мову в богослужіннях, проповідях, обрядових дійствах. Його послання, наповнене глибоким релігійним і суспільним змістом, варте того, щоб сьогодні про нього згадати. Поляки-уніати посилалися на нього й пізніше, коли виступали на захист своїх прав. У міжвоєнний період їх було майже півмільйона. Чимало їх і більшість поляків – греко-католицьких священників, під час Другої світової війни загинула.

У 1918 р. греко-католицький митрополичий ординаріат видав розпорядження, яким забороняв греко-католицьким священникам виголошувати проповіді польською мовою і співати по-польськи під час богослужінь в греко-католицьких церквах [Див.: Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencji w kulturze narodów słowiańskich.- Kraków, 1994.- S. 139-151].

Ця «дивовижна група калакатів», як називав поляків греко-католиків В. Кубійович, керівник Українського центрального комітету в генеральному губернаторстві, під час гітлерівської окупації опинилася в трагічній ситуації. Поляки їх не розуміли і не приймали як етнічно споріднених, вояки УПА-бандерівці теж ставилися до них неприязно. В. Кубійович порекомендував німецькій окупаційній адміністрації видати «калакатам» особисті посвідчення, позначені літерою «U» (що означало «українець»), і зарахувати їх до українського етносу [Див.: Prus E. Op. cit.- S. 435].

Таким чином, загальна кількість поляків, які належали до двох східних віровизнань (греко-католиків та православних) і проживали на «теренах функціонування української мови», нараховувала 680 тис. осіб, у тому числі 480 тис. поляків – греко-католиків і майже 200 тис. поляків - православних. Регіонами розселення поляків-греко-католиків були переважно Галичина – 463 тис., Лемківщина і Західна Малопольща – 15 тис. [Див.: Krasinski A. Op. cit.- S. 19].

Група поляків – греко-католиків, яка все ж таки не цуралася свого національного походження, в міжвоєнний період здебільшого концентрувалася в парафіях «на захід від Львова». Там греко-католицьке духовенство змушене було виголошувати проповіді польською мовою, там у греко-католицьких церквах найбільше було латинських проявів, на які звертав увагу А. Шептицький у своєму пастирському листі «Вірність традиції» (1931 р.). Архієпископ був незадоволений тим, що «на захід від Львова» Греко-католицька церква, «замість того, щоб зберігати вірність східному українсько-візантійському обряду, латинізується», тобто розвивається в протилежному, ніж того вимагала греко-католицька ієрархія, напрямку. А. Шептицького обурювало те, що місцеві священники «дають розгрішення латинською мовою» й намагаються «приблизитися до латинського обряду».

Проблема поляків-греко-католиків, яких із польськістю сполучав іноді тільки потенційний зв'язок, позбавлений рис національної активності, засвідчує, що в міжвоєнний період у Галичині процес національної ідентифікації все ще продовжувався. Це стосується як поляків – греко-католиків, так і етнічної групи так званих «русинів», між якими відбувалися постійні флуктуації (хитання), здебільшого, однак, у напрямку до польськості, враховуючи асиміляційні тенденції у II Речі Посполитій.

Про такі тенденції слід сказати докладніше, оскільки в цей період між вищими ієрархами Греко-Католицької церкви спостерігалися істотні відмінності у ставленні до національної ідеї, у їхньому розумінні співвідношення церкви і нації, релігії і політики, держави і церкви.

Єпископ Г. Хомишин був винятком з-посеред усіх греко-католицьких ієрархів. Коли А. Шептицький «візантіїзував» церкву й обряд, щоб у такий спосіб максимально наблизитися до православ'я й українськості, то Г. Хомишин у своїй єпархії робив навпаки – наближався до Римо-Католицької церкви і латинського обряду. Він з прикрістю відзначав: «Се наше велике лихо, що ми зросли не в атмосфері Риму але Візантії» [Хомишин Г. Українська проблема : написав для духовної і світської інтелігенції українського народу.- Станіслав, 1932.- С. 92] і продовжував: «Головно обман орієнталізму є причиною, що тримаємося форми, а не звертаємо уваги на зміст» [Там само.- С. 93]. Коли Греко-католицька церква в цілому схилялася до національного українського руху, Г.Хомишин застерігав, що така орієнтація і такий рух для церкви небезпечні. Він твердив, що «українці в Галичині не мають жодних шансів для здобуття політичної незалежності, оскільки можуть бути або в Польщі, або в СРСР - іншого шляху немає. Послаблюючи Польщу терористичними актами, наближаємо день прилучення Східної Галичини до УРСР, а отже, і до ліквідації Греко-Католицької церкви» [Prus E. Op. cit.- S. 444]. Коли А. Шептицький користувався датами візантійського календаря (навіть не юліанського), то Г.Хомишин змінив церковний календар на григоріанський, а також запровадив цілібат для молодих священиків, чому довгий час А. Шептицький також чинив опір. Саме тому тільки у Львівській архієпархії в 1938-1939 рр. ще можна було зустріти молодих одружених священиків.

Позиція Г.Хомишина у багатьох випадках висвітлює конфлікти, які в 20-30-х роках ХХ ст. роздирали Греко-Католицьку церкву: календарні справи, запровадження цілібату, а також все ще сильні впливи москвофільства. Найвідчутнішим конфліктом у Греко-Католицькій церкві було ставлення до українського націоналізму і національно-визвольній боротьби. Хоча Г.Хомишин і А.Шептицький солідаризувалися в оцінці небезпеки поглинання церкви національним рухом, їхні методи розв'язання цієї проблеми різнилися між собою. Г.Хомишин виступав за відхід Церкви від національного руху для того, щоб зосередитися на духовній місії. Політика А.Шептицького була складнішою. Він уявляв собі відновлену Церкву такою, що не тільки зберегла недоторканою, а й сильно розвинула свою духовність. Митрополит передбачав, що вона позитивно й активно втручатиметься у національні справи, не боячись при цьому засудити дії, які, можливо, є корисними для нації, але несумісні з принципами християнства. У 1901 р., стурбований поширенням релігійної байдужості, агностицизму і навіть атеїзму серед освічених українців, А. Шептицький написав спеціального пастирського листа до світської інтелігенції, пояснюючи, чому у вік

раціоналізму все ж таки важливо дотримуватися християнської віри. У 1908 р. він пішов на ризик повного розриву з лідерами національного руху, щоб засудити вбивство галицького намісника графа Анджее Потоцького українським студентом Мирославом Січинським.

Під час Першої світової війни Станіславський єпископ Г.Хомишин опублікував пастирське послання, в якому вказував на те, що «церква і віра стали підпорядковуватися національному питанню, і ці вищі духовні цінності стали трактуватися як засіб досягнення нижчої мети». А.Шептицький також дотримувався позапартійної позиції. Хоча він і наблизився до Українського національного демократичного об'єднання (УНДО), але сам готував поступове відродження християнсько-демократичного руху в різних організаційних формах. Митрополит намагався гальмувати розвиток екстремістського націоналістичного руху або принаймні впливати на нього. Він принципово не погоджувався з належністю священників до ОУН, але й не забороняв їм співпрацювати з нею. А.Шептицький публічно виступав проти терору, зокрема проти терору в його кривавій формі. У 1930 р. він протестував проти пацифікаційних акцій. Першого січня 1931 р. був створений Український католицький союз (УКС), який не був партією в буквальному значенні цього слова: він не висував конкретної політичної програми, хоча зберігав організаційні форми політичної партії, співпрацював з тими українськими рухами, що стояли на християнській платформі. Друкованим органом УКС був тижневик «Мета», який видавався у Львові. Спорідненим з УКС було товариство «Орли» Католицької Акції Української Молоді, провідну роль у якому відіграв Андрій Мельник. Ці організації проводили різні акції християнсько-національного характеру.

Фактично Греко-Католицька церква в 20-30-х роках ХХ ст. була роздєртою на дві орієнтації як суспільно-політичного, так і доктринально-обрядового характеру. Більшість греко-католицького кліру свою релігійну діяльність поєднувала з політичною. Ці священники становили досить значний відсоток серед української інтелігенції, здебільшого національно зорієнтованої, і разом з нею здійснювали духовний патронат над національним рухом у Галичині. «Чинником, який сприяв розвитку націоналізму, - пише польський дослідник стану Греко-Католицької церкви у II Речі Посполитій В.Мислек, - була національна політика польської держави, якою в значній мірі обмежувалися права національних меншин. Духовним наставником і вождем українського націоналізму був Львівський митрополит Греко-Католицької церкви, архієпископ Андрей Шептицький. Це була постать особливого типу» [Myslek. Przedmurze.- Warszawa, 1987.- S. 74].

Дещо іншої орієнтації дотримувалися єпископи Г.Хомишин і Й.Коциловський. Г.Хомишин виступав за припинення конфронтації між українцями і поляками та за співпрацю Греко-Католицької церкви з Римо-Католицькою, українських громадсько-політичних організацій – з польською адміністрацією. Г.Хомишин, Й.Коциловський, а в деяких випадках і А. Шептицький вступали в конфлікти, й то досить гострі, не тільки з українськими греко-католиками, а також із кліром, який не раз реагував на постанови та ухвали цих церковних владик регулярними страйками, як, наприклад, під час боротьби проти впровадження celibату або, як її іронічно характеризувала польська державна і церковна преса, «borby o zinki».

Найсильніший та найгаласливіший опір з боку греко-католицького кліру викликав Г. Хомишин, що було пов'язане з широким спектром претензій не лише церковного, а й конкретно політичного кшталту. У праці Г.Хомишина «Українська проблема: написав для духовної і світської інтелігенції українського народу» читаємо: «Сеї звихнений, шкідливий і застросний націоналізм став у нас новою релігією, подібно як у большевиків матеріалізм. «Україна понад усе» - се догма нашого націоналізму». Автор застерігав, що «Справи віри, Церкви і релігії не мають взагалі значіння, або зійшли на другий план, з ласки ще толеровані і по традиції або звичаю. Все, що національне, вважається за святе, цінне, конечне, а справи віри, Церкви і релігії вважаються за заскорузлі, зайві, непродуктивні» [Хомишин Г. Вказ. праця.- С. 16].

Під кінець міжвоєнного періоду Г.Хомишин гостро виступав проти націоналістичного руху в Галичині, вбачаючи в ньому загрозу інтересам церкви. Він твердив, що українські націоналісти використовують греко-католицизм як інструмент для досягнення політичних цілей, а після досягнення мети церква їм не буде потрібною. «Коли б існувала українська держава, - писав Г.Хомишин, - то вона насамперед знищила б Церкву, а потім і сама розпалася б, а коли б навіть і існувала, то деспотично гнобила б Церкву» [Przegląd Katolicki.- Warszawa, 1931.- Z. 1.- S. 32]. Він був твердим у переконанні, що «ми не дозріли до своєї держави. Для сеї справи ми жертвували в 1918-19 рр. десятків тисяч добірної молоді, безконечні мільйони майна і грошима з тим тільки наслідком, що земля опинилася на ласці і неласці Поляків» [Хомишин Г. Вказ. праця.- С. 73]. Оскільки греко-католицьке духовенство в своїй більшості, як вважав Г.Хомишин, «піддалося політичній демагогії», він заборонив священикам у своїй єпархії бути членами таких організацій, як «Просвіта», «Рідна школа», «Луг» та інші [Хомишин Г. Вказ. праця.- С. 19].

Характерним для єпископа Г.Хомишина було видане в 1939 р.

розпорядження, яке стосувалося греко-католицьких священиків: «Як стало відомо, деякі священики під час літургії замість того, щоб молитися за Церкву, моляться за український народ. У зв'язку з цим наказую під канонічним послухом: 1) не дозволяється у відповідних місцях під час літургії згадувати український народ, натомість потрібно згадувати ім'я св. Отця, Папи Римського як Глави Церкви і Христового Намісника... 2) За свій народ потрібно молитися, але не за рахунок легковаження установлень і Церкви. Для того, щоб хтось не подумав, що я проти молитви за український народ, наказую також під канонічним послухом, щоб кожний священик відтепер постійно щоденно виголошував один псалом покутний... в інтенції, щоб український народ просвітився світлом надприродної віри...» «Нива» - орган, що видавався для священиків «Теологічним Науковим Товариством», вмістила статтю, в якій редакція злісно й тенденційно засудила моє розпорядження..., завершуючи її запитанням «Чи під прапором Христа чи антихриста?» - начебто я своїми розпорядженнями йшов під прапором антихриста... Тому під канонічним послухом забороняю передплачувати «Ниву» як безпосередньо, так і посередньо, а також читати її».

Ці факти беззаперечно підтверджують наявність конфлікту між окремими греко-католицькими єпископами та духовенством і рядовими греко-католиками, заангажованими в політику.

Зрештою, це – не поодинокий випадок зіткнення Г.Хомишина з національно й політично заангажованим духовенством і світською інтелігенцією. Так, наприклад, крилошанин доктор Маркіян Дзерович, який очолював Греко-Католицький інститут Католицької акції, намагався переконати єпископа Г.Хомишина в необхідності й нагальності союзу церкви з українським націоналізмом, щоб створити синтез греко-католицизму – українського націоналізму на зразок «християнського націоналізму». Варто докладніше проаналізувати цей «тиск» на Г.Хомишина.

У листі до Г. Хомишина 4 січня 1937 р. М.Дзерович пише: «Націоналізм в сучасному розумінні цього слова є великою силою... Проблема націоналізму як самобутнє, колективне розуміння етносу (народу), який в специфічний спосіб вирішує всі проблеми народу, стоїть перед українським народом у цілому своєму вимірі як очевидна й актуальна проблема. Вважаю, що було б непростачною помилкою тактичного характеру відіпхнути від себе цілком тих націоналістів, які на перше місце ставлять Бога, а потім – народ, Богом сотворений». М.Дзерович радив єпископові Г.Хомишину, щоб за взірцем фашистської Італії і в Галичині створити тісний союз Церкви і націоналізму. «Чим пізніше відбудеться це з'єднання, - писав він, - тим гірше буде для Церкви

і народу» [Центральний державний історичний архів у Львові (далі – ЦДІА у Львові).- Ф. 406.- Оп.1.- Спр. 90.- Арк. 6-11].

Всупереч опору Г.Хомишина, «Нива» та «Мета» не відсторонилися від справ українського національного руху й відкрито симпатизували ідеям українського націоналізму. «Український націоналізм, - писала «Мета» в квітні 1934 р., – мусить бути приготовленим до всіх способів боротьби..., не виключаючи масової фізичної екстермінації».

На незрозуміле для національного зорієнтованого українського духовенства ставлення Г. Хомишина до проблеми церква - націоналізм М. Дзєрович ще раз відреагував у листі від 14 лютого 1937 р. Він писав єпископу, що «націоналізм... є могутньою силою, є устроєм, який в такій же мірі, як християнство, може протидіяти комунізму... Цю рису націоналізму спостерегли різні Церкви, а деякі з них навіть добровільно вийшли на зустріч з націоналізмом, укладаючи з ним формальні пакти з метою боротьби з Третім Інтернаціоналом» [Там само.- Арк. 12].

Та це не переконало Г.Хомишина, який аж до 1939 р. забороняв священникам читати та писати в націоналістично зорієнтовану «Ниву». Г. Хомишин тільки в одному погоджувався з націоналізмом – в антикомуністичному курсі.

Загрозу комунізму для церкви розуміли всі ієрархи греко-католицизму. У спеціальному зверненні А. Шептицького «Пересторога перед комунізмом», виголошеному з амвонів до всіх віруючих у 1936 р., а пізніше виданому у формі брошури василіанами в Жовкві й перекладеному багатьма європейськими мовами, зроблений всебічний аналіз феномена комунізму і більшовизму. Фактично «Пересторога перед комунізмом» А.Шептицького лягла в основу енцикліки Пія XI «*Divini Redemptoris*», обнародованої у 1937 р.

Усі ці події вказують на те, що Греко-Католицька церква потрясалася ще гострішими конфліктами, ніж польський, латинський Костьол, в якому, однак, правила церковно-канонічної дисципліни були суворішими, а тому такого роду випадки були просто неможливі.

Зазначимо, що все ж однією з найважливіших проблем була боротьба «за душі». Там, де паралельно на одній території діяли греко-католицькі й латинські осередки, велася безкомпромісна боротьба за парафіян. «Душехапство» не було новим явищем. Воно тривало сторіччями. Католиків переписували на східній обряд, а послідовників східного – на західний. Це явище Апостольська Столиця намагалася регулювати своїми постановами, які багато разів, починаючи з XVII ст., адресувалися обом церквам і навіть королям, які повинні були втручатися в цю справу. Але нічого не допомагало. Латинники твердили, що греко-

католики, які мали густішу мережу своїх парафій, за період з 1863 р., «вкрали» в них майже мільйон душ, які необхідно у них відібрати. У міжвоєнному двадцятилітті (1918-1939) офіційна державна політика сприяла цим тенденціям.

Тенденція до «ревіндикації душ» знайшла своє продовження в організації руху так званої «загородової шляхти», патронованому санаційною державною адміністрацією, в творенні її різних організацій і осередків, активізації реполонізаційних акцій, переписуванні греко-католиків на латинський обряд й утворенні в лоні Греко-католицької церкви польського анклаву. Рух «загородової шляхти» зрештою вийшов за сферу польсько - українських стосунків і став одним із засобів полонізації всіх «східних кресів» [Див: Oriens.- 1939.- З. 3.- С. 83 п].

Ще гостріший конфлікт виник у зв'язку з «місійною» акцією серед православних на теренах, які не обіймала церковна греко-католицька структура, оскільки діяльність Греко-Католицької церкви, як вже зазначалося, конкордатом була обмежена колишньою австро-угорською територією. Греко-Католицька церква вважала, що вона, як «унійна», має моральне право й канонічний обов'язок у першу чергу «навертати православних» на Волині, Поліссі, Підляшші, Люблінщині. «Частина ієрархії і духовенства Греко-Католицької церкви, - як це вважали польські державні і латинські чинники, - намагається в такий спосіб поєднати з концепцією місійної роботи на цих землях надію на активізацію української націоналістичної діяльності» [Ibidem]. А. Шептицький ще у 1918 р. висвятив священника Боцяна на єпископа з наміром його обсадження в Луцьку для здійснення на Волині місійної акції. Проте польська державна влада не допустила греко-католицьке духовенство на терени колишнього «російського забору». Таким чином, конфесійний «Сокальський кордон» був непорушний.

Отже, греко-католицькі священники на колишній російській території повинні були підпорядковуватися юрисдикції католицьких єпископів, бо на цих землях функціонували лише латинські єпархії. А латинські єпископи, безперечно, не могли дозволити греко-католикам на своїй канонічній території проводити місійну роботу в дусі греко-католицького обряду. Немає нічого дивного в тому, що ця стаття конкордату була сприйнята Греко-Католицькою церквою і рядом українських часописів як «вияв прихильності» Ватикану до поляків і «неласки» до українців.

Ці проблеми обтяжували стосунки між Костьолом латинським і «русинським», тобто Греко-католицьким. Греко-католицькі єпископи перестали брати участь в загальнопольських єпископських конференціях. Латинські єпископи не брали участі в релігійних урочистостях греко-

католиків. Світські діячі з обох сторін також постійно ворогували. Католицькі часописи накопичували публікації про «агресивність українських осередків, звідки постійно нарощується антипольська пропаганда», про «яругу, яка постійно поглиблюється і поширюється між церквою і костьолом, українським і польським суспільством» [Cieszyński N. Roczniki Katolickie na rok 1933.- S. 544].

Латинський Костьол у своєму ставленні до греко-католицизму не мав єдиної точки зору. Вища ієрархія загалом уникала висловлювань з цього приводу. Це була сфера суджень та оцінок нижчого латинського духовенства, яке в цьому питанні поділялося на два напрями. Одні вважали, що необхідно обмежити сферу впливу греко-католицизму, активно протидіяти політично-націоналістичним тенденціям у Греко-Католицькій церкві, сприяти експансії латинського обряду на цьому терені. Другий напрямок репрезентували передусім єзуїти. Симптоматичною була політична програма, в якій визначалося ставлення до Греко-Католицької церкви й українців у Східній Галичині взагалі. Вона обґрунтовувалася Едвардом Косібовичем – одним із провідних польських єзуїтів. Квінтесенцією цієї програми було намагання об'єднати українських і польських націоналістів на платформі антикомунізму й антирадянських акцій. У ній враховувалися всі наслідки тогочасних польсько-українських стосунків, насамперед, збройний конфлікт 1918-1919 рр. і пізніші контрверсії, зокрема, замах на Перацького, пацифікація трьох східних воєводств, «коли цілі села каралися за злодіяння диверсантів». Постає питання: «Чи можлива після цього співпраця?» І відповідь, яка, по суті, й є програмою польських єзуїтів 20-30-х років: «...на розлогих і життєво важливих територіях проживає 35 мільйонів українського народу. Саме до тих мільйонів необхідно прийти з порядком. І саме тут відкриваються нові та перспективні горизонти для української національної політики. Саме в цьому бачимо шлях до вирішення в нас української проблеми. Тільки треба мати відвагу поставити цю проблему на міжнародний рівень, не наражаючи під удар інтереси й цілісність польського народу. Адже незалежність українського народу – це щось значно вище, ніж чотири з половиною мільйони громадян Речі Посполитої. Адже перед нами велика й багата Наддніпрянська Україна. Польська громадськість не тільки може, а й повинна визнати і підтримати зусилля українського, братнього нам народу до здобуття вільної і могутньої вітчизни. Прагнення до побудови католицької, із Заходом пов'язаної України не повинне досягти свого позитивного рішення без нас і, що найгірше, всупереч нашому бажанню... У перспективі власне цього плану український народ повинен на землі Речі Посполитої тішитися свободою культурного розвитку, щоб

у такий спосіб міг приготуватись до виконання великої національної і католицької місії. Атмосфера щирості й усвідомлення великої і спільної мети повинна з часом зашарувати антагонізми минулого» [Kosibowicz E. Zagadnienie ukraińskie // Przegląd Powszechny.- 1938.- Z. 218.- S. 128-141].

Як вважають сучасні польські дослідники, ця програма польських єзуїтів цілком відповідала східній політиці Ватикану [Див.: Myslek W. Op. cit.- S. 82]. Частково її поділяв й А.Шептицький. Що стосується «унійної акції», чи на Волині в 20-х роках, чи в перспективі в Наддніпрянській Україні, він радив полякам відійти від неї безпосередньо і «якнайшвидше передати її здійснення в руки українців» Цю пропозицію він обнародував на унійному з'їзді в 1936 році [Унійний з'їзд у Львові. Матеріали зібрав і упорядкував о. Володимир Кучабський.- Львів, 1937.- С. 20-21]. Востаннє в міжвоєнний період А.Шептицький виклав свою думку щодо проблем унійної акції на Сході в праці «Християнський Схід» (1939 р.), квінтесенція якої, здається, виражена в наступних словах: «Людство доходить до пізнання правди в більшості випадків довгими окружними шляхами і часто потребує більше часу, щоб присвоїти собі якусь думку... Досвід східний в останніх десятиліттях дає нам підстави зробити песимістичні висновки... Не знаємо ще, який сенс матиме духовно-історичний переворот у філософії і історії, який розпочався після Першої світової війни. Але а рїогї можемо припускати, що зрозуміння цієї загадки матиме велике значення для унійних зусиль» [Цит. за: Feslak I., Werhum P., Wunderle G. Der christliche. Osten Regierungaburg. Rustet, 1935.- S. 15].

Митрополит А. Шептицький багато разів підкреслював, що «є люди (маючи на увазі польську сторону. – Н.С.), які хотіли б Греко-Католицьку Церкву бачити замкненою в «галицькому загомінку», але Церква ця не дозволить ізолювати її. Зрештою, прийде час, коли багато хто зрозуміє, що без цієї Церкви запровадити на Сході унію неможливо». Митрополит прагнув наблизити до Католицької церкви не тільки православних українців, але також весь Схід, що, звичайно, було понад його сили і можливості, а в деяких випадках навіть шкодило справі зближення двох українських церков.

УКРАЇНСЬКЕ ПРАВОСЛАВ'Я ТА ЕКУМЕНІЧНА ДІЯЛЬНІСТЬ МИТРОПОЛИТА АНДРЕЯ ШЕПТИЦЬКОГО В РОКИ ДРУГОЇ СВІТОВОЇ ВІЙНИ

Питання міжконфесійного порозуміння було актуальним для українців протягом багатьох століть. Під час дискусій викристалізувалася ідея проголошення українського патріархату. На думку духовенства, це дозволило б розв'язати існуючі міжконфесійні протиріччя. Однак, проблема набула більше політичного, ніж релігійного характеру. Виникненню такої могутньої структури в Україні противились польська влада і польсько-латинське духовенство, а також російський уряд і його православна церква. Для католицької Польщі і православної Москви становлення незалежної церкви в Україні асоціювалося з державотворенням і означало суттєве загострення українського питання. Тому, в залежності від політичної ситуації, робота в цьому напрямку призупинялася або, навпаки, поживлялася.

Релігійна ситуація, що склалася для греко-католиків та православних в роки другої світової війни, засвідчила необхідність міжконфесійної співпраці. В умовах безжального окупаційного режиму Церква залишалася чи не єдиним легальним інститутом, що міг стати духовною опорою у боротьбі проти ворога. Переговори у справі міжконфесійного примирення в період німецько-фашистської окупації проводилися у двох площинах. По-перше, це спроба об'єднати дві гілки православ'я в єдину канонічну православну церкву з правами автокефалії, а по-друге – екуменічний діалог між греко-католиками і православними.

Перший рік окупації України був сприятливим для відновлення церковної організації та розбудови релігійного життя. До виконання своїх обов'язків повернулася значна частина духовенства. Формувалися органи церковного управління. Претендентами на митрополичу кафедру в Києві були архієпископ Холмський і Підляський Іларіон (Огієнко), архієпископ Луцький і Ковельський Полікарп (Сікорський), архієпископ Пінський Олексій (Громадський) та митрополит Харківський і Полтавський Феофіл (Булдовський).

Саме єпископ Полікарп наприкінці 1941 р. очолив роботу зі створення адміністративних структур УАПЦ. Він користувався значним впливом серед представників церковно-громадських кіл на Волині,

* Бистрицька Е.В. – кандидат історичних наук, доцент Тернопільського державного педагогічного університету.

особливо серед членів Ради Довір'я. 24 грудня 1941 р. декретом митрополита Діонісія його було призначено Тимчасовим Адміністратором Православної Автокефальної Церкви.

На початок 1942 р. було завершено ієрархічне оформлення двох православних церков – УАПЦ та УПЦ в юридичному підпорядкуванні Московському патріархату, яку очолив архієпископ Олексій. Між двома гілками православ'я розгорнулася полеміка, яка загрожувала перейти у відкрите протистояння. З метою подолання кризової ситуації було вирішено провести 4-8 жовтня 1942 р. об'єднавчий Собор. Незважаючи на заборону його проведення з боку влади, між УАПЦ і частиною єпископів Автономної церкви був підписаний «Акт поєднання».

Владні структури рішуче виступили проти створення централізованої церковної організації в Україні. Публікація цього документу, висвітлення хроніки подій у пресі було заборонено. Така політика сприяла посиленню опозиційних настроїв серед промосковськи налаштованого духовенства, лідером яких виступив Пантелеймон (Рудик). Під їхнім тиском митрополит Олексій 15 грудня 1942 р. анулював своє рішення про об'єднання.

Загалом, у 1942 р. тенденція підпорядкування внутрішнього життя церкви, встановлення контролю над духовенством все більше посилювалася з боку окупаційного режиму. За основу бралися нормативні документи Німеччини. Розпорядженням райхсміністра від 1 березня 1942 р. вимагалось: «Церковні справи будуть проводитися за частиною II (відповідно частини II закону, що діяв на території імперії, справами церкви займалося Міністерство культів – авт.), виконавчі заходи проти церковних установ і служителів церкви будуть виконуватися поліцією» [ЦДАВОВУ.- Ф. 3206.- Оп. 1.- Спр. 13.- Арк. 21]. Означеним документом було покладено початок прямого грубого втручання окупаційного уряду у церковні справи. На місцях також спостерігалось зневажливе ставлення до релігійної культури українців, про що свідчать звіти німецької розвідки [ЦДАВОВУ.- Кмф-8.- Оп. 1.- Спр. 38.- Арк. 4].

Відповідні служби з особливою ретельністю вивчали діяльність українського вищого кліру. У звітах зверталася увага на небезпечну тенденцію об'єднання національно-патріотичних, наукових і церковних сил. Центрами України, де існувала небезпека національного й духовного відродження німецькі спецслужби вважали Київ і Харків [ЦДАГОУ.- Ф. 1.- Оп. 22.- Спр. 77.- Арк. 4, 16].

Аналіз документів тих років свідчить, що окупаційний режим не сприяв конфесійному порозумінню, а навпаки, робив усе можливе, щоб поглибити протистояння. Влада толерувала розкол, оскільки процес

створення єдиної церкви розглядався в контексті державотворчих прагнень і сприймався як політична загроза режиму. Характерно, що подібна ситуація складалася у Галичині. 29-31 серпня 1942 р. митрополит А. Шептицький писав з цього приводу Папі Пію XII: «Влада (німецька) продовжує, поширює й поглиблює більшовицьку систему... Нашим священикам не дозволено духовно обслуговувати наших вірних, яких багато в Східній Україні. Бояться злуки Церков. Бояться якої-небудь злуки, бо, якщо якийсь режим широко і навіть спритно, вживає правило «Divide et impera», - це режим, жертвами якого ми стали» [Лист митрополита Львівського Андрея Шептицького до папи Пія XII // Патріархат.- Нью-Йорк, 1987.- №2.- С. 6-9]. 10 червня 1942 року на III Соборі Екзархів у Львові на цьому наголошував також Й. Сліпий.

Небезпека релігійного об'єднання в Україні лякала не лише німецьку владу. Така перспектива не влаштовувала польських шовіністів. Певним чином розколу сприяли також дії місцеблюстителя патріаршого престолу РПЦ митрополита Сергія та екзарха України митрополита Миколая, які регулярно надсилали звернення до віруючих, засуджуючи діяльність автокефального духовенства.

Отже, проблема міжконфесійної єдності серед православних не знайшла свого вирішення. Внаслідок кризової ситуації, що виникла, було сформовано дві православні церкви відмінного юридичного спрямування. Частина ієрархів, вихована в дусі російської богословської школи, канонічність українського православ'я пов'язувала з Московським патріархатом. Патріотично налаштований клір вважав за необхідне проголошення автокефалії. Прагнення ієрархів створити спільний орган управління і провести об'єднавчий Собор були грубо зруйновані окупаційною владою.

Паралельно православному діалогу з екуменічними ініціативами виступив митрополит УГКЦ А. Шептицький. Його зверненню до православних релігійних і національно-патріотичних сил у 1941-1942 рр. передувала велика практична й теоретична робота. А. Шептицький і Й. Сліпий були учасниками Велеградських конгресів (1907-1937), де проблема єдності церков розглядалася через призму питань теологічного та історичного характеру, обговорювалися шляхи усунення християнського розколу. Практичну спрямованість мали унійні конференції у Пінську (1930-1937), в яких участь брали римське і греко-католицьке духовенство, волинська інтелігенція. З доповідями на цю тему митрополит виступав на конференціях у Римі, Бельгії, на Унійному з'їзді у Львові (1936), мав тісні стосунки з Дом Ламбером Бодуеном, який розпочав Літургійний рух у Латинській церкві. Екуменічним завданням було підпорядковано відновлення й реорганізація діяльності монаших

чинів. Враховуючи нову політичну ситуацію, що склалася в Європі з початком Другої світової війни, митрополит створив 4 екзархати за межами Галичини: Волинський, Білоруський, Російський та Східноукраїнський. У працях «Зближаються часи» (1907), «Психологія унії» (1925), «Російський Католицький Екзархат» (1927), «Der christliche Osten: Geist und Gestalt» (1936) та ряду інших ним була вироблена концепція міжконфесійного миру. Це неповний перелік тієї широкомасштабної роботи, яку розгорнув владика, очоливши церкву. А. Шептицький запропонував ідею корпоративного церковного єднання, яка передбачала єдність з Апостольським Престолом православної церковної структури через підтримку цього рішення широкого загалу віруючих. Виокремивши теологічні, історичні, психологічні причини конфлікту, митрополит запропонував конкретні шляхи порозуміння. Він вважав за необхідне створити громадську думку й усіма можливими для церкви засобами поширювати ідею єдності, для реалізації цієї мети готувати кадри священників, науковців – знавців Східної і Західної догматично-літургійної практики та історії, розвивати монастирі. У своїх теоретичних розробках, посланнях, виступах завжди посилався на український досвід.

Обмеження впливу радянських владних структур, Російської Православної церкви, відновлення автокефального і національно-патріотичних рухів створювали, на думку А. Шептицького, умови для єднання греко-католиків і православних в Україні. Релігійне примирення розглядалося ним як перший крок до національної консолідації. «Ніколи від віків справа З'єдинення Церков не була такою життєвою квестією і такою пекучою проблемою та конченістю нашого національного життя, як саме тепер», - вважав він [Звернення митр. Шептицького про Тиждень З'єдинення Церков // Митрополит Андрей Шептицький. Церква і церковна єдність. Документи і матеріали 1889-1944.- Львів, 1995.- Т. 1.- С. 333]. У пошуках шляхів релігійного і національного примирення митрополит оприлюднив 30 грудня 1941 р. «Лист до всіх Високопреосвященних і Преосвященних православних Архієреїв в Україні і на українських землях», в якому закликав розпочати консультації. Він був свідомий того, що ця справа вимагає значної кількості зустрічей, з'їздів, дискусій, місійної роботи серед населення, а головне – доброї волі з обох сторін.

Відповіді, які отримав А. Шептицький дещо розчарували його. Запрошення до діалогу православні зрозуміли тільки, як заклик до унії з Римом. «Відповіді випали такі негативні, що лише з доброю волею можна доглянути гадки, що все таки бодай якесь порозуміння можливе» [Лист митр. Шептицького до православних Архієреїв // Там само.- С. 407]. У своєму наступному листі до православного кліру від березня 1942 р.

митрополит пояснив, що розуміє єдність як віддалену перспективу, якій передує довготривалий процес пізнання один одного і порозуміння на основі взаємоповаги. Необхідно здолати взаємне відчуження, яке криється за стереотипами «схизма і схизматик», «псевдо православний» або «віровідступлення від віри», «відпадення від церкви». Владика вважав, що об'єктивна і мирна дискусія між різними українськими віросповіданнями є основою для національного примирення, а в нових політичних умовах – патріотичним обов'язком православного і греко-католицького духовенства. А щоб зняти упереджене ставлення православної сторони до діалогу було заявлено наступне: «А що досвід навчив мене, що в мові, в якій йде про порозуміння поміж різними віросповіданнями, схильні люди бачити бажання, аби довести усі ті віросповідання до одного, - то на самому вступі заявляю, що *таке поєднання усіх укр[раїнських] віросповідань вважаю за неможливе* і навіть тоді, коли говоритиму про таке поєднання, то воно і в моїй думці і в моїх словах, чи намірах є лише теорією не до виконання» [Там само.- С. 410].

Для подальшої екуменічної роботи необхідно було створити спільну програму, залучивши до цього процесу широкі кола духовенства. Документи засвідчують, що ці питання розглядалися на Архієпархіальних Соборах 1940-1943 рр. На Соборі 1943 р. був затверджений «Декрет про єдність». Виступаючи на сесії 27 травня, митрополит пояснив, що написав декрет про національну єдність, але розумів у цьому єдність церковну. Правила до Декрету зобов'язували св. отців уникати тривалого непорозуміння між собою, прищеплювати вірним почуття національної єдності на християнських засадах, застерігати від братовбивства, не вступати у політичну полеміку, а також виховувати молодь у дусі толерантності [Протоколи засідань Львівських Архієпархіальних Соборів 1940-1944 рр.- Львів, 2000.- С. 343, 361, 362].

Звичайно, що вирішення проблеми міжконфесійного порозуміння вимагало також підтримки збоку громадськості. 20 січня 1942 р. митрополит Андрей звернувся з листом до голови Української Ради Довір'я, майбутнього митрополита УАПЦ М. Скрипника. Він висловив думку, що у справі міжконфесійного примирення більші дивіденди здобуде православна церква, тому що патріархом повинен стати один із православних владик [ЦДІАЛ.- Ф. 358.- Оп. 3Т.- Спр. 15.- Арк. 1]. При цьому головним є питання національного патріархату, а не питання, хто стане патріархом.

«Київським митрополитом, - відзначав владика, - мусить бути вибраний із православних або автокефальних Архієреїв чи священників. Коли б він був з'єдинений із Вселенською Церквою, всі ми, греко-

католики, підлягали б йому і я перший радо піддався б його верховній владі...» [Протоколи засідань Львівських Архієпархіальних Соборів 1940-1944 рр.- Львів, 2000.- С. 413].

Проблема кандидата на посаду патріарха було для нього вирішеною і знайшла розуміння серед православних владик. Однак, головною умовою примирення православних і греко-католиків було формування Київського патріархату, як структурної одиниці Римокатолицької церкви. Владика пояснював, що «поєднання із Вселенською Церквою не спричинює ніякої потреби відрікатися якого-небудь звичаю, передання чи обряду Православної Української Церкви» [Там само]. У листі повідомлялося, що рішенням Апостольського Престолу греко-католикам дозволено в обрядах Літургії повернутися до традицій церкви 16-17 ст. При збереженні обрядових та національних особливостей для православних відкривається шлях налагодження зв'язків із західним християнським світом.

Слід зауважити, що реакція громадських кіл на послання «До української віруючої православної інтелігенції» виявилася неоднозначною. Про необхідність та своєчасність цих звернень підкреслював у своєму листі до митрополита В.Левицький [Лист від Володимира Левицького про відгомін серед православного населення на лист Митрополита // Там само.- С. 402]. Але загалом позиція виявилася негативною, оскільки запрошення до діалогу більшість політичних діячів зрозуміли, як загрозу для подальшого розгортання релігійного руху, небезпеку нової унії. Конструктивних пропозицій щодо можливості ведення міжконфесійних переговорів, шляхів подолання релігійного розколу в офіційному листі-відповіді не було [Відповідь української правосл. інтелігенції на лист митр. Шептицького // Там само.- С. 415-418]. У багатьох листах дописувачі обурювалися з приводу існування навіть самої думки про єдність.

Митрополит був неприємно вражений таким розумінням справи. У листі-відповіді до православної інтелігенції він ще раз зазначав, що мав на меті подолання взаємного відчуження, що склалося між православними і греко-католиками в силу політичних реалій впродовж століть. «У своєму письмі «До української віруючої православної інтелігенції» нічого більше не хотів я, як тільки такого зближення і взаємного пізнання. Бо його вважаю необхідним до досягнення національної єдності» [Відповіді митр. Шептицького на питання православних українців про можливості об'єднання укр. Церкви // Там само.- С. 422]. А. Шептицький вказував на різноманітні шляхи наближення конфесій. Наприклад, порозуміння без злиття в єдине віросповідання або поєднання православних з греко-католиками, при

якому постало б нове віросповідання з обох конфесій. Розпочата дискусія повинна була би визначити основні засади примирення. Нажаль, протилежна сторона в силу певних причин не виявила належної уваги до цих пропозицій.

Цікавим з цього приводу є лист члена адміністрації УАПЦ Н. Кибалюка від 15 листопада 1943 р., з яким він звернувся до А. Шептицького, отримавши «у тих днях» декілька номерів Львівських Єпархіальних Відомостей, а також листи владики у справі порозуміння між греко-католицькою і православною церквами. Н.Кибалюк зазначив одну із причин, чому пропозиції А.Шептицького не знайшли належного розуміння серед православних: «До нас, представників і творців автокефального руху, що перебували в місті Рівне, де творилася і рішалася доля Автокефальної Української Церкви, ті листи адресовані не були. Довідавшись про них іншим шляхом, ми поробили відписи і довели їх зміст до відома широкого українського громадянства». Обговорення проекту відбулося на одному із засідань Ради, однак обставини часу не дозволили належним чином його опрацювати. Листи А. Шептицького, рівно як і архієпископа Іларіона, повідомляв дописувач, «були використані московським духовенством» для утвердження свого авторитету [Лист члена адміністрації УАПЦ Н.Кибалюка про враження православного населення // Там само.- С. 443].

Митрополит Андрей визнав зауваження Н.Кибалюка, зазначивши, що звернувся до православних у період, коли тільки відбувалося становлення УАПЦ. «Признаю Вам повну слушність, що поміж всіма православними віросповіданнями перше місце мусить для нас зайняти українська автокефальна Церква» [Лист до члена адміністрації УАПЦ Неофіта Кибалюка з приводу послання до православних Архієреїв // Там само.- С. 445]. Він пожалкував про втрату частини кореспонденції і частини примірників, які потрапили не за адресою.

З метою налагодження міжконфесійної співпраці А. Шептицький вів жваве листування з релігійними та політичними діячами того часу. Підтримав владу православний Архієпископ Краківський і Лемківський Паладій (Видибіда-Руденко). 1 березня 1942 р. від нього надійшов лист: «Ваше звернення до Православної Української Ієрархії є це, чого вже більше як 300 років очікувала наша Церква... З відома свого Кіріярха маю честь повідомити, що з боку православної Церкви ми намагатимемось усунути всі перешкоди на шляху великої справи поєднання, що спиратиметься на повернення до стану перед офіційного у 16 в. розпаду Православної Української Церкви» [Лист правосл. архієп. Паладія в справі єдності Української Церкви // Там само.- С. 412].

На особливу увагу заслуговує діалог митрополита А.Шептицького з архієпископом Іларіоном. За свідченням архівних документів, вони були знайомі особисто й підтримували постійний зв'язок. Доля українського народу, церкви хвилювала обох релігійних діячів. Новий етап їхніх ділових стосунків припав на 1940-1944 рр., коли І. Огієнко прийняв сан архієпископа Холмського і Підляського Він мав найбільше переваг серед претендентів на митрополиччу кафедру у Києві. Певні надії на обрання Іларіона митрополитом Київським покладав також А. Шептицький, про що він писав архієпископу у жовтні 1941 р.

Проте допустити до керівництва церквою ієрарха державницької орієнтації окупаційна влада не могла, оскільки «єпископ Іларіон... більше схожий на політика, ніж князя церкви» [Звіт ч. 29 шефа поліції і служби безпеки з 13 листопада 1942 року // Літопис УПА.- Торонто, 1991.- Т. 21.- С. 189]. Через заборону гітлерівців залишати територію Польщі архієпископ Іларіон не зміг очолити Київську кафедру.

Ієрархи предметно обговорювали проблеми латинізації греко-католицької церкви і русифікацію православної, дійшовши згоди про необхідність відновлення її українського духу. Не приховував архієпископ Іларіон тих складних завдань, які стояли перед ним у цій справі. Деякі діячі пов'язували відновлення церкви головним чином із запровадженням у богослужінні української мови. Навіть таке нововведення вимагало тривалої, копіткої праці над перекладом богослужбових книг. Тому архієпископ наказав правити церковнослов'янською з українською вимовою та сучасною українською за бажанням парафії. Однак не це він вважав найголовнішим. У листі до владики Андрея він так обґрунтовував свою позицію: «... можна правити Служби Божі по-українському, а Церква позостанеться все-таки московською по духові, традиції, ідеології й т. ін. Цебто підмінюється внутрішній животворящий дух зовнішньою мертвою формою...» І далі продовжував: «...найперше дбати про внутрішню дерусифікацію нашої Церкви від чужої їй ідеології, чужого наставлення, а це легко й послідовно доведе свого часу й до українізації зовнішньої...» [Лист від архієп. Іларіона Огієнка про можливості взаємо наближення УПЦ та УГКЦ // Митрополит Андрей Шептицький. Церква і церковна єдність. Документи і матеріали 1889-1944.- Львів, 1995.- Т. 1.- С. 398-399].

Спільним для обох церковних діячів було бажання дослідити історію народу, його звичаїв, церковного обряду, мови, над чим працювали самі й заохочували інших. І.Огієнко надсилав свої праці з історії церкви безпосередньо А.Шептицькому та у львівські видання «Богословії», науково-популярні місячники. Там же друкувалися

В.Біднов, В.Заїка, П.Табинський. Загалом листи ієрархів проникнуті взаємоповагою й нагальною необхідністю змін на церковній ниві.

У багатьох дослідників склалася думка про неприхильність архієпископа Іларіона до зближення з Римом. Однак, у протоколах III Архієпархіального Собору Екзархів (9 червня 1942 р.), зокрема у звіті Й.Сліпого зазначалося: «Щодо архієпископа Іларіона, то він, мимо своїх заяв проти Унії колись заявив о. Провінціалові Сопухові свою прихильність до Унії, а через Преосвященного Николая (Чарнецького – авт.) шукав дороги до нунція...» [Протоколи III-го Архієп. Собору Екзархів // Там само.- С. 385].

В цих же протоколах вказувалося на бажання вести діалог з греко-католиками інших православних (автокефальних) єпископів: «Деякі нез'єдинені єпископи, як Мстислав Скрипник (Переяслав), Ніканор Абрамович та Ігор Губа ставляться прихильно до Унії» [Там само.- С. 384].

Очевидно, що під час листування між владиками, питання спільного патріархату обговорювалось достатньо інтенсивно. Цікавим з цього приводу є документ «Католізація Православної Церкви ціною українізації», датований 5 квітня 1942 р. Вислано документ із м. Теплиці, дистрикт Люблін, одержано в Холмі вище вказаного числа. Автор посилається на слова Й.Сліпого (проте інформований дописувач не безпосередньо Й.Сліпим), що переговори між Іларіоном та Шептицьким відбулись. Автор вказує умови цих переговорів. «... Архієпископ Іларіон, будучи під персональним впливом Митрополита Андрея Шептицького і згідно з його порадою згоджується на унію Православної Церкви, приймаючи Католицькі догмати.

Римський папа дає згоду на те: а/ щоб Архієпископ Іларіон в нинішній Православній Церкві, а Митрополит Шептицький в українській уніятській церкві поведуть всі богослуження і звичаї, які (в) теперішні часи існують в православній Греції за винятком ужитку того, що було впроваджено Московською Церквою з 988-1942 роки; б/ при всіх службах Божих не поминати Римського Папи ... і в проповідях взагалі нічого не згадувати за католицизм, але усім вірним ... прищеплювати католицькі догмати; в/ назначає Архієпископа Іларіона Київським Митрополитом» [ЦДІАЛ.- Ф. 451.- Оп. 2.- Спр. 120.- Арк. 7].

Доцільно припустити, що автором листа є священник проросійської орієнтації або прихильник Автономної православної церкви. Документ засвідчує, що, по-перше, у суспільстві існувала думка про можливість об'єднання УАПЦ і УГКЦ на основі Київського патріархату, по-друге, переговори у цьому напрямку проводились. Але,

якщо вони мали місце, то завершилися зовсім не так, як стверджував автор.

Свою готовність розпочати міжконфесійний діалог єпископи висловили по-різному. Ієрархи Автономної церкви займали відмінну від автокефальних позицію. Архієпископ Олексій у листі від 16 червня 1942 р. відверто виразив сумніви щодо успіху об'єднаної справи: «Історія, політика, егоїзм, індивідуалізм і багато усяких змін, від котрих стільки нещастя на землі,... вони то і не дадуть можливості поєднання християн між собою на землі... От і ми тут, на Україні ніяк не можемо дійти до згоди, хоч і хотілося б... Вибачте, я завжди мислив ясно і просто висловлювався відверто, - продовжував дописувач. - Хто знає, може і потрібна на землі ота різноголосиця і в релігійних поглядах, бо ж не дармо кажуть, що красаота заключається в різноманітності...

Таким чином, теоретично я цілком допускаю наше поєднання, бо ніщо не може перешкодити тому в думках, але практично це поєднання могло би здійснитися тільки тоді, коли не буде гріху і ушкодження людської природи» [Лист від митр. Волинського і Житомирського Олексія в справі церковного порозуміння // Митрополит Андрей Шептицький. Церква і церковна єдність. Документи і матеріали 1889-1944.- Львів, 1995.- Т. 1.- С. 436, 437].

Духовенство Автономної церкви вважало безперспективним діалог міжцерковного єднання і відмовлялося брати у ньому участь. Непослідовна й непоступлива позиція автономістів у питаннях створення єдиної церкви тільки зашкодила розвитку церковного руху в Україні й була використана на свою користь окупаційним режимом. У 1943 р. міжправославна ворожнеча набула особливої гостроти. Після вбивства митрополита Олексія (5 травня 1943 р.) по дорозі з Крем'янця до Луцька ситуація ще більше загострилась. Ця подія, за свідченням радянських спецслужб, стала ключовою у стосунках гітлерівців з автокефальною церквою. Нацисти перейшли до репресій проти автокефального духовенства. Священнослужителів, яких підозрювали в нелояльності до влади, почали відправляти на роботи до Німеччини, хоч офіційно вони були звільнені від цього. Частими стали випадки ув'язнення та розстрілів духовенства.

Обставини військового часу, егоїзм окремих релігійних і громадських діячів не дозволили досягнути вагомих практичних результатів у справі церковної єдності. Причин було декілька. Перш за все, А. Шептицький, представляючи централізовану церковну інституцію, яка мала великий досвід у справі міжконфесійного діалогу. Ініціюючи переговори з православним кліром та інтелігенцією, митрополит запропонував програму конфесійного єднання, власне

бачення тих методів і засобів, які могли б сприяли успіху в справі консолідації суспільства.

Його опонентами були представники православ'я відмінного юридичного спрямування. Церковний розкол, взаємна неприязнь, а то й ворожнеча між ними негативно впливали на становлення конфесій. Відродження автокефального руху було тісно пов'язане з розвитком національної ідеї, боротьбою за становлення незалежної України. Автокефальне духовенство вбачало в нових умовах періоду німецько-фашистської окупації можливість створення незалежної національної церкви в самостійній державі, була навіть спроба створити загальноукраїнську національну православну церкву. Зайняті внутрішніми проблемами, вони не приділили належної уваги переговорам з УГКЦ.

Відсутність єдності у православному середовищі стала на заваді створенню серйозної програми порозуміння з греко-католиками. Практично справа обмежилася особистим листуванням. Більшість духовенства та громадсько-політичних діячів пропозиції греко-католицької сторони розуміли як пропаганду унії. Тим не менше в ході дискусії кардинальних змін зазнав «уніатський» підхід до проблеми конфесійної єдності. Нова модель передбачала створення Київського патріархату на правах широкої автономії, збереження чистоти обряду без будь-яких латинських впливів.

Діалог між ієрархами був утруднений поділом етнічної території між Генеральним губернаторством (куди відійшла Галичина) та Райхскомісаріатом «Україна» (для східних областей); встановленням жорстокого окупаційного режиму.

Релігійне життя в окупованій Україні залишалося предметом пильної уваги німецької адміністрації. Прийняті законодавчі акти й розпорядження свідчать, що в планах управління окупованою територією церковні організації розглядалися, як засіб вирішення політико-економічних питань: лояльного ставлення до режиму, забезпечення армії продовольством та німецької промисловості робочою силою. До певної межі пожвавлення церковно-релігійного життя відповідало німецьким інтересам. Але всі заходи українського кліру щодо централізації церкви окупаційним урядом були зустрінуті вороже і не знайшли підтримки. Така політика сприяла міжконфесійним непорозумінням і створенню релігійних організацій відмінного юридичного спрямування. Будь-яка спроба українських ієрархів самостійно вирішувати ті чи інші церковні питання одразу припинялася і навіть каралася. Численними інструкціями та наказами їхня діяльність суворо обмежувалася, хоча формально адміністрація толерувала релігійне життя.

Таким чином, об'єктивні обставини, що склалися в період другої світової війни, суб'єктивні чинники, що мали місце в середовищі духовенства не сприяли вирішенню релігійного питання в Україні. Однак, плеяда подвижників національного екуменічного руху поповнилась новими іменами, які зробили вагомий внесок у справу міжконфесійного миру.

*О.Недавна** (м. Київ)

УГКЦ НА “ВЕЛИКИЙ” УКРАЇНІ: МОЖЛИВОСТІ, ПРОБЛЕМИ, ПЕРСПЕКТИВИ

Перенесення керівного осідку Української Греко-Католицької Церкви в столицю України хоч ще й не дорівнює виходу Церкви на «велику» Україну, але спонукає до аналізу відповідних можливостей співпадкоємиці Володимирового хрещення. Так називає свою Церкву її Глава, підкреслюючи по суті головний мотив рішення щодо перенесення своєї резиденції. У своєму «Зверненні з приводу спорудження храму Української Греко-Католицької Церкви в Києві» [Бюлетень Агенції релігійної інформації.- Львів.- № 1.- С. 5-6]. Любомир Гузар наголосив, що УГКЦ, як «частина київського кореня», є нині вільною у вільній державі. Тепер є можливість «повернути осередок нашої Церкви до столичного Києва, місця її народження, звідки силою жорстоких обставин вона була видалена». В документі констатується: «це надзвичайно важливе рішення в житті нашої Церкви. Дехто може вбачати в ньому суто політичні чи соціальні мотиви. Однак насправді йдеться про те, щоб пов'язати між собою всі частини УГКЦ, адже її вірні насиллям радянського режиму розкидані по всій території України, охоплені нині нашими єпархіями і екзархатами. Крім цієї внутрішньої єдності, осередок у столиці, де мають свої центри всі інші Церкви і релігійні організації, повинен сприяти кращим зовнішнім зв'язкам нашої Церкви» [Там само]. Тобто, в мотивації підкреслюються в першу чергу потреби Церкви, зокрема, скріплення її єдності, в тому числі й з діаспорськими осередками.

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

Однак якщо в самому Зверненні від 10 січня ц.р. лише пояснюється необхідність для УГКЦ мати єднаючий центр і представництво в столиці, то вже наступного дня Глава Церкви на прес-конференції мусив коментувати такий намір з огляду на те, що його резиденція і центральний собор не можуть сприйматися просто як генеральний офіс якоїсь корпорації. Останнє є досить природнім, і логіку тих, хто стурбований розширенням фізичної присутності УГКЦ в столиці, можна зрозуміти. Дійсно, в новозбудований собор поцікавляться зайти не лише греко-католики, але й поки що невіруючі, і «пошуківці», і православні. І їм там може сподобатися. Проте Любомир Гузар висловився однозначно і рішуче: Церква повинна переїхати до Києва і бути там присутньою, незважаючи на можливість незадоволення з боку православних Церков, особливо УПЦ МП, що звинувачують греко-католиків у прозелітизмі на канонічних православних територіях. «Таких труднощів ми не уникнемо, але ми не повинні зважати лише на інтереси певних груп, ми повинні думати категоріями України і релігії загалом» [Там само.- С. 15].

Очевидно, що Україна виграє від того, що окремі її по суті невіруючі громадяни знайдуть той чи інший шлях до Храму. Очевидно, що Глава УГКЦ діє як католик правомірно, адже прозелітизмом католики визнають тільки підступне, примусове, підкупне перетягання віруючих з інших Церков, але аж ніяк не свідоме рішення віруючої чи раніше невіруючої людини, яке, до речі, ретельно у католиків перевіряється. Не менш очевидно, що такий підхід, по-перше, співпадає зі здоровим глуздом взагалі, а по-друге, відповідає реальній ситуації широких можливостей вільного персонального вибору в умовах сучасного «ринку релігій» та гарантованої в демократичній державі свободи совісті.

Крім того, УГКЦ, хоч досі й досить скромно, вже вийшла (чи повернулася) на «велику» Україну, в чому нескладно переконатися, аналізуючи особливості її розвитку, зокрема протягом останнього десятиліття. При тому в центральному, як і в східному й південному регіонах України, УГКЦ в основному вичерпала свій «традиційний» контингент. Вихідці з Галичини та їх нащадки переважно вже згуртовані в парафії, хоч цей процес, можливо, не скрізь завершено. Природній приріст з цієї категорії віруючих, а також із змішаних родин, попри ймовірні слідування католицьким настановам щодо правил контрацепції та переконливість прикладу сильної, дієвої церковної традиції, вочевидь не є набагато більший середньоукраїнського, а відтак навряд чи спроможний давати щорічне суттєве поступальне примноження громад УГКЦ.

Проте аналіз особливостей динаміки росту УГКЦ протягом останніх десяти років дозволяє зробити припущення, що ця Церква все ж приваблює й «нетрадиційний» контингент. З одного боку, після вибухової реєстрації фактично наявних громад, що виходили з підпілля в кінці 80-х – на початку 90-х років минулого століття (1990 – 298 громад, 1991 – 1912 (+1614 громад), 1992 – 2643 (+731), динаміка росту УГКЦ знизилась: 1993 – 2860 (+217), 1994 – 2952 (+98), 1995 – 3071 (+119), і в другій половині 90-х рр. щороку в Церкві в середньому додавалося вже лише 54 громади [Таблиця змін мережі релігійних організацій України // Релігійна панорама.- К., 2000.- Презентаційне число.- С. 50-54]. Їх число досягло «довоєнної» кількості – 3237 – у 1998 р. Але треба мати на увазі, що в кінці ХХ – початку ХХІ ст. в західній Україні було значно більше й громад православних та протестантських, зокрема – православних там, де до війни були греко-католицькі. Тобто, якісь з довоєнних греко-католицьких осередків не відновились, а десь, і це є інший бік справи, в греко-католицькі осередки об'єдналися ті люди, які раніше не належали до цієї Церкви.

Пріоритетну географію цього процесу відслідкувати досить складно, оскільки «закваскою» нових громад в будь-якій області можуть бути галичани, однак очевидним є те, що греко-католиків - неофітів, які не мали відповідної родинної традиції, більше в незахідних регіонах держави.

Не викликає сумнівів чітка і принципова національна свідомість «нових» греко-католиків-неофітів. Чимале число з них, особливо тих, що живуть в найбільш русифікованих районах з переважною присутністю православної Церкви Московського підпорядкування, УГКЦ приваблює якраз чи не в першу чергу своєю не лише задекларованою, формальною (як це буває сьогодні в православних цервах) національною орієнтацією. Експертні опитування, що проводились співробітниками Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України 2001 року, прямо засвідчили відповідні мотиви входження в УГКЦ (чи просто відвідування її храмів) вчорашніх атеїстів з колись православних родів. Саме так, наприклад, висловився про своїх парафіян та «гостей» греко-католицький священник з Донецька. Ця категорія неофітів, безперечно, дала помітне число нових парафіян у східних та південних областях України. Можливо, з актуалізацією національної свідомості частини етнічних українців на цих теренах, такий контингент буде збільшуватися, особливо, якщо реальна українізація в прийнятних сучасній людині формах буде йти в УПЦ КП та УАПЦ теперішніми, не досить задовільними темпами.

Однак, кількісний потенціал подібних навернень не можна переоцінювати. Адже майбутні вірогідні успіхи українізації (яка поки що є проблемою) зрусифікованих регіонів – це і організація й розширення різних інших інституцій (просвітницьких, культурних і т.д.), де бажаючі зможуть задовольнити своє прагнення прилучитися до національних цінностей. Отже обрання конфесії за те, що вона є «національна інституція», «найнаціональніша» Церква, не є досить надійним рішенням.

Без сумніву, необхідне, але не достатнє. Так варто сформулювати наявність національного компоненту як в діяльності Церков, так і в мотивах зрілішого приходу до них. Це вже відчули, або ж обов'язково відчують, греко-католицькі пастирі, особливо в центральній Україні і в першу чергу в столиці, серед вимогливих, якщо не з високим освітнім цензом, так принаймні – з доступом до різноманітної альтернативної інформації, городян. Велика кількість останніх вже не в першому поколінні втратили будь-які реальні конфесійні традиції, їх національні почуття стриманіші, натомість раціоналізм і прагматизм – часто визначальний як щодо їх вчинків, так і щодо їх духовних запитів. Такий контингент спокійно відноситься до мистецько вишитих рушників на образах, взагалі до пріоритетного наголосу на національному в Церкві, натомість чутливий до її зрозумілих сьогоднішній людині, адресних форм діяльності. Характерно, що на сучасному «ринку релігій» цей контингент частіше поповнює Римо-Католицьку Церкву або протестантські (старші й нові) Церкви.

Однак, в даних соціологічних дослідженнях відстежується й чимала частка (від третини до половини мешканців України) тих, хто ще не визначився з певною Церквою або й релігією (називають себе християнами чи віруючими взагалі, або ж вагаються між релігійністю та нерелігійністю. Так, за статистичними даними, які наводить редакція журналу «Людини і світ» [Релігійна віра і практика в посткомуністичній Європі // Людина і світ.- 2000.- № 4(475).- С. 8-11], 22,3% не відвідують богослужіння ніколи, 20,9% – рідше, ніж кілька разів на рік, а 37,8% - кілька разів на рік. Ці показники підтверджуються й тим, що переконаними віруючими вважають себе всього 3,8%, а хоча б частково релігійними – 32,2%. За підрахунками Я.Стоцького, активні переконані віруючі становлять 23,8%, пасивні віруючі, які відвідують літургії або молитовні зібрання тільки під час великих релігійних свят своєї конфесії, тобто не регулярно. Приблизно такий же відсоток, якщо не менше 25% складають «віруючі з нестійкою релігійною орієнтацією, які байдуже ставляться до участі в Літургіях або молитовних зібраннях... не відчують потреби у спільній молитві та інших церковно-релігійних обрядових формах...», і стільки ж відсотків складають ті, хто не

вважають себе віруючими чи вагаються між вірою і невірою. [Стоцький Я. Релігійна ситуація в Україні: проблеми і тенденції розвитку (1988-1998 рр.).- Тернопіль, 1999.- С. 50]. Подібних «пошуківців», або ж потенційних пошуківців, багато, й вони, будучи поки що невоцерковленими чи навіть безрелігійними, не є обов'язково бездуховними і не прагнучими духовного зростання. Вони також потребують відповідних кваліфікованих порад, але навряд чи складуть слухняну «отару» – паству тільки тієї Церкви, яку колись відвідували їх предки, навряд чи особливо перейматимуться застереженнями проти прозелітизму, вважаючи вибір Церкви і віри своєю особистою справою.

Отже, й будь-якій Церкві навряд чи доцільно турбуватися про «свій» чи «чужий» прозелітизм, принаймні щодо цієї категорії потенційних неофітів. Натомість варто подумати над тим, як можна допомогти їм в їх духовному становленні. УГКЦ, зокрема, також має відповідні можливості. Серед них варто виділити ряд важливих для щойно охарактеризованих «пошуківців» і не завжди очевидних (в цьому контексті) для самих греко-католиків.

Так, УГКЦ нині піднімається над спокусою експлуатації ореолу мучеництва (в катакомбний період), явно недостатнього в сьогоднішніх умовах для підтримки духовного авторитету, особливо серед мало поінформованих в історичних подіях і не надто спраглих копатися в історичних колізіях, «середніх» українців в центральній Україні. Щоб переконатися в такій настанові УГКЦ, достатньо проаналізувати тематику проповідей в греко-католицьких храмах та публікацій в церковній періодиці, де історичні екскурси сьогодні не є центральними й здебільшого підпорядковуються розмірковуванню про сучасні проблеми.

Для мешканців з вищим освітнім цензом цього ж регіону може мати й має неабияке значення відтворення і організація наукових і освітніх інституцій Церкви. При цьому вражає розбудова науково-освітніх структур Львівської Богословської Академії вражає, як і активна видавнича діяльність Церкви.

Багатьом потенційним читачам сподобається та греко-католицька періодика, котра (як от «Арка», «Вірую») тематично не обмежується суто «традиційними» церковними темами, а по-католицьки оперативно й відверто обговорює все гостро актуальне, що стосується життя особи і суспільства – як таке, до чого Церква, природно, не може бути байдужою. Частина допитливих пошуківців «хліба духовного», люди, що замислюються над тими чи іншими конкретними духовними, моральними, світоглядними проблемами, можуть зацікавитися й відповідними тематичними виданнями УГКЦ (як от «Бог, Церква і

молодь», «Принципи морального життя», «Природно і надійно. Природне планування родини» тощо).

Прагнучим активного, «включеного» церковного життя «пошуківцям» імпонуватиме відтворення й динамічне творення дієвих самих різноманітних прицерковних мирянських організацій: молодіжних, дитячих, жіночих, професійних, проблемних (родинних, для людей з особливими потребами тощо), просвітницьких, благодійних і т.д.

Багатьом «вільним пошуківцям», які вже звикли, як до норми, до необмежених дискусій з будь-якої цікавої їм теми, сподобається відкритість УГКЦ (подиву гідна після досвіду підпілля) в сенсі вільного обміну думок віруючих, наприклад, на шпальтах греко-католицької преси (як от полеміка з приводу проблем родини, християнської освіти, тотожності Церкви, її модернізації тощо).

В центрі та більших містах, де все більше людей, особливо молоді, прилучається до всесвітньої інформаційної мережі Інтернет, звернуть увагу на сайти УГКЦ: офіційний www.ugcc.org.ua, www.risu.org.ua, www.zustrich.lviv.ua, а також на підготовлений спільно з українськими римо-католиками до приїзду Папи сайт www.papalvisit.org.ua. Ці сайти й зараз містять чимало цікавого, сучасно поданого матеріалу, електронні версії новин та пресових видань, хоч в цьому напрямку для Церкви є ще дуже багато роботи, в першу чергу в «контактних» та «дискусійних» блоках.

Взагалі, як на сторонній, незаангажований погляд, УГКЦ йде на користь (і може придатися ще більше за більшої послідовності) вихід на ширше видноколо здобутків та проблем християнського світу, початок долаття хуторянськості в Європі. Це можуть оцінити в столичному регіоні та урбанізованих, секуляризованих осередках, де чимало людей почуваються частиною інформаційного й культурного простору, ширшого за Україну, і не обов'язково ширшого на Схід.

Однак, щоб успішно використовувати ці та інші «сильні» надбання, зокрема, на «великій» Україні, Церкві необхідно подолати і ряд проблем. Частина з них вже долається, як от недосвідченість діяльності в умовах необмеженого інформаційного простору та комплекс «скривдженого» (і з ним чи ним посилені певні замкнутість, деяка зажатість в зовнішньому спілкуванні, неадекватна оцінка власних набутків та потенціалу). Частина проблем ще дається взяти, як от атавістичні рецидиви давнього цезаропapistського, стимульованого на побутово-соціальному рівні недавнім радянським, спадку безпорадності (наприклад, волення до держави заборонити викладання валеології та страхання сектами). Але ж, як зазначають найавторитетніші дослідники-релігієзнавці [А.Колодний. Проблеми і перспективи християнства ХХІ

століття // Християнство: контекст світової історії і культури.- К., 2000.- С. 49, 52-54], безпомічна й ригористична церква навряд чи постає привабливою для більшості сучасних «пошуківців», особливо молодих, які прагнуть від Церкви не лише порад про віру, але й щасливого спілкування.

Проте існують й інші проблеми, що будуть особливо відчутні для УГКЦ в центральній та східноукраїнських регіонах. Вони пов'язані з не завжди адекватним сприйняттям самою Церквою (в т.ч. через недостатню обізнаність) інших конфесій, і в першу чергу православних, з конкуренцією з іншими конфесіями, зокрема внаслідок виходу, хоч і обмеженого, УГКЦ поза західноукраїнські терени, нарешті – зі складнощами інтерпретації власної ідентичності, особливо на «великій» Україні.

Сьогоднішнє бачення УГКЦ свого місця в християнському світі й в Україні та своїх відносин з «Церквами-сестрами» досить докладно було викладене на початку осені 2000 року у «Проекті Концепції екуменічної позиції Української Греко-Католицької Церкви» [Мета.- 2000.- № 8-9.- С. 4-5, 9]. Відповідно, свої міжцерковні відносини УГКЦ бачить, бажано, як екуменічні. Це обґрунтовується насамперед історією УГКЦ (Берестя обумовлюється витоково особливим положенням Київської Церкви між впливами і у стосунках з християнським Сходом і Заходом).

УГКЦ заявляє себе спадкоємицею історичної Київської митрополії, а відтак належною до християнського Сходу, й водночас такою, що «втішається повним сопричастям з усіма Помісними Католицькими Церквами, які визнають особливе Петрове служіння Єпископа Риму». Втім, в підрозділі Концепції «Стосунки УГКЦ з Помісними Церквами-Сестрами» найперше розглядаються відносини УГКЦ з Апостольським Престолом і Помісними Католицькими Церквами, й відразу недвозначно розставляються пріоритети: «перебування УГКЦ в єдності з Римською Церквою послужило першій великою історичною опорою, збагатило її еклезіологічний досвід, наповнило тими духовними добрими, які подвигнули її вірних на велику жертвовність і подвиг віри під час переслідувань. Церковна єдність із Вселенським Архієреєм стала однією з фундаментальних засад ідентичності УГКЦ, а тому будь-які подальші екуменічні кроки не можуть підважувати значення цієї єдності й мають розбудовуватися з її урахуванням».

В підрозділі «Стосунки УГКЦ з Російською Православною Церквою» УГКЦ декларує відповідну готовність «працювати задля примирення і подолання історичних непорозумінь, відзначаючи при тому, що такі зусилля матимуть успіх лише за умови доброї волі обидвох

сторін». УГКЦ сподівається на те, що започаткування такого діалогу сприятиме переосмисленню історично негативного ставлення широких кіл РПЦ до існування Східних Католицьких Церков, Української Греко-Католицької Церкви зокрема.

Проте, як доводить практика, на такі зустрічні кроки нині більш-менш спроможна сама УГКЦ. Відтак всі подібні звернення до РПЦ поки що додаються не більше ніж на демонстрацію доброї волі греко-католиків. Єпархія УПЦ Московського підпорядкування фактично ігнорує екуменічні пропозиції УГКЦ, а рішення про перенесення її центру до Києва сприйняла просто обурливо. Наприклад, архієпископ Львівський і Галицький УПЦ Августин висловився, що «перенесення кафедри глави УГКЦ зі Львова до Києва та створення в Росії католицьких єпархій показує, що маски врешті зняті. Це те саме повернення на Схід, про яке римо-католики говорили неодноразово... Це справжня духовна експансія» [www.risu.org.ua // Жива вода.- 2002.- № 4.- С. 5]. Очевидно, що Владики Гузар і Августин, говорячи про повернення на Схід, мислять зовсім різними культурними категоріями й по-різному розуміють духовні цінності, необхідні для українців. Архієпископ Августин навіть порівнював дії католиків в Україні з так інтерпретованою їм поведінкою США: «Спершу під лозунгом боротьби з радянською загрозою США входили в довіру, а тепер встановлюють порядок на свій розсуд... І в цих умовах Православна Церква повинна вибудувати концепцію свого служіння, усвідомлюючи себе Церквою-Матір'ю України». Цей ієрарх закликав протестувати проти побудови католицьких храмів в Києві.

Подібну упереджену нетерпимість та невиправдані амбіції дружно демонстрували деякі православні політики та радикальні «ліві», ще раз засвідчуючи свою по суті аналогічну ідеологічну позицію, в даному разі – у сфері практичного розгортання начебто відмінних світоглядних принципів. Так, Голова міжфракційного об'єднання народних депутатів України «В Європу – разом з Росією» народний депутат України Андрій Деркач висловився, що перенесення центру УГКЦ до Києва «означає де-факто прозелітичну діяльність серед православного населення Центру, Сходу і Півдня України... Непотрібно забувати, що Україна – православна країна (дивись подану на початку статті статистику віруючих України! – О.Н.) і канонічне православ'я є державотворчою (питання тільки, чи це відносно України? – О.Н.) релігією». Наталя Вітренко, виступаючи під час передвиборчої кампанії ц.р. як лідер свого виборчого блоку, заявила: «Я проти перенесення греко-католицького релігійного центру зі Львова до Києва, бо це не відповідає інтересам України та інтересам Української Православної Церкви» [Вірую.- 2002.- № 6-7.- С. 4]. «Відкритим викликом канонічному

православ'ю» назвала рішення УГКЦ й Голова українського відділу Міжнародного Фонду єдності православних народів Катерина Самойлик [www.risu.org.ua // Жива вода.- 2002.- № 4.- С. 5].

Світські журналісти, коментуючи очікувану подію, також вживають висловлювання «рішучий наступ на Схід», називаючи рішення про перенесення керівного осідку УГКЦ подією справді історичного значення, з тих, які згодом увійдуть до шкільних підручників. Зокрема, кореспондент «Дзеркала тижня» Дмитро Полюхович відзначив, що рішення про перенесення резиденції лідера УГКЦ у Київ знаменує початок нового етапу в розвитку релігійної ситуації в Україні. Адже це Церква – найбільш організована й потужна в Україні, адже «за митрополитом Любомиром Гузаром... підуть сотні священиків, здебільшого не обтяжених сім'ями. За їхніми плечима будуть найкращі навчальні заклади, глибокі знання не лише у сфері релігії, а й психології та соціології. А в простягнутих руках будуть не такі для пожертв, а гуманітарна допомога» [Бюлетень релігійної інформації.- 2002.- № 2.- С. 23].

Відтак, робиться висновок: «З огляду на те, що ні місіонерською, ні соціальною активністю на своїй території греко-католики нічим не поступаються представникам протестантських та неохристиянських церков, а також на те, що храми й обряди уніатів більш відповідають уявленню середнього українця про Божий дім, аніж спортзали й кінотеатри неохристиян, можна упевнено говорити, що УГКЦ і на Сході приречена на успіх. А той факт, що досі її активність по цей бік Збруча особливо не виявлялася, свідчить не так про міцність позицій православ'я, як про небажання самих греко-католиків цю активність виявляти» [Там само.- С. 23-24]. Прогноз Полюховича такий: греко-католики не претендуватимуть на храми й парафії православних Церков (бо людей з визначеним віросповіданням важко переконувати, і греко-католикам не потрібні зайві конфлікти), натомість працюватимуть з фактично невіруючими людьми, яких на Сході України – більшість. Наскільки це вплине на позиції православ'я, залежить виключно від самих православних. Їм варто використати ситуацію, актуалізуючи власні можливості. Разом з тим журналіст застерігає: якщо «реакція УПЦ й УПЦ КП зведеться виключно до організації хрестоходових «маршів протесту», як це робили прибічники Московського патріарха напередодні візиту Папи Римського, і закликів до влади «не допустити», що ж... Років через 20-30 їм уже нікого буде, крім себе, звинувачувати в тому, що вони опинилися в абсолютній меншості» [Там само.- С. 24].

Схоже, що греко-католики цілком свідомі того, що «крок на Схід» не може не призвести до певних конфліктів з православними. Про

можливі тертя з православними Церквами сказано у вищезгадуваному «Зверненні» як про збитки перенесення центру в Київ, які доведеться пережити. А ось чи доведеться знову пережити не дуже приємний, а тому мало згадуваний досвід першої половини-середини 90-тих років минулого століття в центральних регіонах, коли частина українських «пошуківців» пройшла «транзитом» через створювані осередки УГКЦ до РКЦ й навіть до деяких протестантських Церков, після того як подекуди греко-католики зустрічали їх завіряннями у своїй насправді східності, православності та найнаціональності?

Зауважимо, що в УГКЦ визнаються й розглядаються її певні проблеми як проблеми Церкви-частини католицького світу. Зокрема, констатується, що, хоч «співжиття на одній території двох помісних Церков, які є частинами однієї Католицької Церкви» доводить здатність Вселенської Церкви втілюватися в різні культури, яких вона не нівечить, а зберігає і взаємозбагачує, але таке співжиття не позбавлене і своїх труднощів. УГКЦ визнає, що «впродовж останніх десятиліть членство в Католицькій Церкві латинського обряду, що віддавна існує поряд із Церквою східної традиції, зазнало суттєвих змін. Якщо раніше її вірними були переважно неукраїнці (читай – поляки на українських теренах Речі Посполитої), то сьогодні більшість із них – громадяни України (за логікою думки – українці та представники інших «нетипових» в католицтві національностей). Деяким дисонансом в цілому зрілому підході до розгляду проблем міжцерковних стосунків УГКЦ сприймається той факт, що в документі немає жодної спроби аналізу причин відповідного (приходу в РКЦ) вибору його суб'єктами – громадянами України. Натомість робиться предметно не розшифроване зауваження, яке по суті низводить українців римо-католиків до об'єктів навернення: «УГКЦ виявляє стурбованість і поділяє занепокоєння українських православних деякими аспектами діяльності Римо-Католицької Церкви на території України, які виходять за рамки духовної опіки вірних латинського обряду».

Цю проблему пропонується своєчасно розглядати «в дусі п. 10 «Інструкції застосування літургійних приписів ККСЦ» (де сказано про «осуд будь-яких спроб відлучити вірних Сходу від їхніх Церков... надбанням способів думання, духовності і благочестя, які не узгоджуються з їхньою власною духовною спадщиною») та вирішувати у співпраці з Апостольським Престолом». Але навряд чи цей пункт правомірно застосувати до сучасних чинників РКЦ в Україні. Можна в цілому погодитися, що «в минулому неврахування Латинською Церквою тісного пов'язання християнської спадщини київської традиції з етнокультурною ідентичністю українців призводило до непорозуміння і

конфліктів». Проте ж сьогодні ситуація зовсім інша. Адже, по-перше, рядком вище в проєкті Концепції фактично стверджується вже напрацьований позитивний досвід інкультурації та взаємозбагачення. А по-друге, що не менш важливо, навряд чи більшість українців, що прийшли нині в РКЦ, всерйоз можна вважати несвідомими об'єктами прозелітизму.

Відзначимо, що сьогодні «нав'язливий» прозелітизм обмежується в містах – нині вже чималою кількістю можливих інформаційних джерел, а в селах – чіпкішими традиціями чи відсутністю великої навали місіонерів. Втім і в селах практично в кожній хаті є хоча б радіоточка, приймач, з якого можна періодично почути виступи представників різних конфесій, громадських діячів, науковців з тих чи інших проблем релігійно-церковного, духовного життя. Особливо це стосується якраз центральної України.

Відтак, врахування специфіки духовного поля останньої, й ширше, відповідний розвиток УГКЦ тільки б підсилив націотворчі якості цієї Церкви, адже це додало б їй можливостей для актуалізації національної свідомості й духовності ширшого контингенту людей, для яких цей шлях не починається з форми, з «дідівського обряду» та «православної старовини».

*Я.Білас** (м. Львів)

ПАРЛАМЕНТСЬКА ДІЯЛЬНІСТЬ МИТРОПОЛИТА А.ШЕПТИЦЬКОГО

Особливе місце в суспільно-політичній діяльності А.Шептицького займає парламентська діяльність. Беручи до уваги той факт, що митрополит виявляв нетерпимість щодо застосування методів терору в політичній боротьбі, стає зрозумілим, чому саме парламентські методи боротьби були для нього найефективнішими

Парламентську діяльність А.Шептицького умовно можна розмежувати на декілька напрямів. Найбільш пріоритетними серед них є підтримка української освіти та діяльність, спрямована на реформування виборчої системи. Темою окремого дослідження може

* Білас Я.І. – випускник аспірантури кафедри теорії та історії культури філософського факультету Львівського Національного університету імені Івана Франка.

стати парламентська праця митрополита у справі досягнення соборності всіх українських земель.

Офіційною точкою відліку початку парламентської діяльності А.Шептицького слід вважати 1899 р., оскільки кожен єпископ коронного краю в Австро-Угорщині автоматично, без виборів, ставав членом крайового сейму. Однак за період очолювання Станіславівської єпархії не зафіксовано його виступів в Галицькому сеймі, які б мали політичне значення.

Ставши в 1901 р. митрополитом Галицьким, Шептицький продовжував засідати в сеймі, а з 1903 р., відповідно з розпорядженням цісаря Франца-Йосифа, він обійняв посаду заступника маршалка сейму. Крім того, австрійські закони передбачали участь всіх митрополитів у діяльності парламенту імперії. Тому митрополит з 1901 по 1918 рр. був членом віденської Палати Панів.

На початку XX ст. польсько-українські стосунки перебували у стані загострення. Ріст національної самосвідомості українського народу, його прагнення до політичного, економічного та культурного відродження наштовхнулись на упереджене ставлення польських панівних кіл. На початку XX ст. в загрозливому становищі опинилося українське шкільництво. Культурно-освітні вимоги українського народу знайшли своє відображення в роботі шкільної комісії Галицького сейму. В 1902 р. українські послы внесли пропозицію щодо заснування української гімназії в м. Станіславі. Підтримавши домагання українського політичного проводу, митрополит виступив на комісії, обґрунтувавши необхідність затвердження цієї пропозиції. І хоча напередодні засідання комісії українські депутати отримали від цісаря та маршалка сейму С.Бадені схвальну відповідь, це не завадило польській сеймовій більшості провалити український проект.

На знак протесту українські депутати в 1903 р. оголосили про свій вихід із сейму. Солідаризуючись з ними, митрополит приєднався до сецесії і приступив до роботи сейму тільки після її припинення. Внаслідок спільних зусиль в 1905р. станіславівську гімназію було таки відкрито [Баран С. Митрополит А.Шептицький. Життя і діяльність.- Мюнхен, 1947.- С. 78].

У лютому 1907 р. українські депутати закликали уряд відкрити окремий український університет, а до його створення – збільшити кількість кафедр із українською мовою викладу та забезпечити національні права професорам і студентам українцям. Такі вимоги в числі перших підписали Є.Олесницький та митрополит Шептицький

[Левицький К. Історія політичної думки галицьких українців 1848-1914 рр.- Львів, 1927.- Ч. II.- С. 434].

Митрополит володів особливим даром випереджати події, особливо суспільно-політичного характеру. 28 червня 1910 р., тобто за два дні перед студентським вічем та поданням декларації з вимогою створення університету, він виступив на пленарному засіданні у Палаті Панів у Відні. Запропонувавши проект створення українського університету у Львові, Шептицький обґрунтував необхідність прийняття відповідного рішення. Основним аргументом на користь відкриття закладу було названо занедбання культурних потреб українців. Його промова стала першим в історії виступом українця в Палаті Панів [Левицький К. Українські політики. Сильвети наших давніх послів і політичних діячів 1907–1914 рр.- Львів, 1922.- С. 24]. І тільки на початку 1914 р. спільна сеймова нарада польських та українських депутатів при посередництві митрополита досягнула згоди. Польська сеймова більшість нарешті погодилась на негайне заснування українського університету у Львові. Цим планам не судилось здійснитись, бо на перешкоді стала Перша світова війна.

Куріальна виборча система, яка існувала в Австро-Угорщині на початку XX ст. була вкрай несправедлива для українського населення Галичини, оскільки створювала умови для переваги польського представництва над українським в австрійському парламенті та галицькому сеймі. Система двох депутатських місць в Державну Раду від кожного сільського округу з правом виборців віддати голос тільки за одного кандидата ставила у вигідне положення польську меншість в сільських округах. Митрополит Шептицький, будучи фаховим правником, солідаризувався з українським політичним проводом в боротьбі за реформу існуючої виборчої системи. Щоб унеможливити дискримінацію українського народу при ухваленні нового виборчого закону, він погодився на пропозицію Управи УНДП очолити делегацію до цісаря з метою запевнити його, що ніякої небезпеки в Галичині для поступової реформи не існує. І не випадково цю важливу місію довірили саме А.Шептицькому. Адже запевнення у відсутності соціальної нестабільності українців Галичини устами найвищого церковного ієрарха краю мали б виглядати найбільш вірогідно.

22 січня 1906 р. українську делегацію, до якої входили митрополит Шептицький, єпископи К.Чехович, Г.Хомишин, Ю.Романчук та М.Король, прийняв цісар Франц-Йосиф. Під час аудієнції А.Шептицький зумів переконливо довести монарху, що українці Галичини за новим виборчим законом повинні отримати таку кількість мандатів, яка би відповідала чисельності населення та

території краю. У відповідь Франц-Йосиф запевнив делегацію, що його «вірним русинам не станеться кривда» [Лужницький Г. Слуга Божий митрополит Андрій Шептицький у своїх політичних виступах // Визвольний шлях.- 1984.- Кн. 12.- С. 1449]. Закон про запровадження загального виборчого права під час виборів до австрійського парламенту, прийнятий 27 січня 1907 р., в загальному задовольняв вимоги українців.

Напередодні запланованих на травень 1907 р. перших виборів до парламенту на основі загального виборчого права А.Шептицький видав спільне з єпископатом пастирське послання до вірних. Акцентуючи увагу на важливості здобуття загального виборчого права для українців та обов'язку кожного громадянина взяти участь у виборах, послання закликає обирати тих кандидатів, які б вболівали за народну справу [Послання пастирське Андрея Шептицького, Константина Чеховича, Гр.Хомишина до вірних своїх єпархій «О виборах до парламенту».- Жовква, 1907.- С. 1]. Виходячи з твердження, що політичне життя неможливе без збереження норм християнської етики, греко-католицькі владики наполягають на обранні такого кандидата, який є не тільки «добрим патріотом», але й «добрим християнином католиком». Оскільки соціалісти та радикали є явними противниками церкви, послання агітує вірних не віддавати за них свої голоси [Там само.- С. 14-15].

Проте поступки уряду та зусилля українських депутатів наштовхнулися на вперте небажання польського політичного проводу розпочати реформування сеймових виборів. Вибори 1908 р. до сейму супроводжувалися репресіями і терором. У відповідь на небажання польської більшості погодитись реформувати сеймові вибори, українські депутати застосували опозиційну тактику. Вдавшись до обструкції, як засобу політичної боротьби, вони зуміли на деякий час паралізувати роботу сейму в 1909 та 1910 рр. 2 лютого 1910 р. Ю.Романчук (віце-президент Палати Послів) скликав у Львові першу спільну нараду українських «парламентських послів» (членів Палати Панів та Палати Послів) з Галичини і Буковини. Нарада, в якій взяли участь 31 депутат, відбулася під головуванням А.Шептицького. Українські депутати ухвалили програмний маніфест, в якому домагалися повної національно-територіальної автономії для Східної Галичини і Північної Буковини (створення з них окремої української провінції з сеймом у Львові).

Митрополит з вересня 1910р. не брав участі у засіданнях осінньої сесії Галицького сейму, оскільки в цей час перебував з місійним візитом в США. За його відсутності українські депутати

розпочали обструкцію засідань. Їх проведення довелось припинити. На черговому засіданні сейму (3 листопада 1910 р.) знову звучали протести українських депутатів. Загалом десять послідовних обструкцій українських парламентаріїв повністю унеможливили перебіг нарад та ухвалення будь-яких рішень. Польська преса, а разом з нею і віденський часопис «Ное Фрає Прессе», скористались відсутністю А.Шептицького, щоб звинуватити його в навмисному затягуванні свого перебування в Америці [Кравченко О. Поляки і митрополит Шептицький // Патріархат(Нью-Йорк), 1992.- Ч 4.- С. 20]. Особлива увага акцентувалася на тій обставині, що митрополит, будучи в Америці, подав австрійському цісареві Францу-Йосифу прохання про відставку з посади заступника крайового маршалка [Центральний Державний історичний архів України у Львові (далі – ЦДАЛ).- Ф. 358. Шептицький Анрей-уніатський митрополит.1865-1944.- Оп. 2.- Спр. 32. Промова і лист до австрійського імператора Франца-Йосифа про політичне становище в Галичині і про прохання про відставку заступника маршала Галицького сейму.- Арк. 4]. Поляки намагались переконати громадськість, що він спеціально не хоче вступати в суперечність з українськими сеймовими послами, які дотримувались обструкції, оскільки це могло негативно відбитися на його репутації духовного провідника нації. А в якості заступника маршалка С.Бадені та церковного ієрарха Шептицький змушений був би виявити своє ставлення до обструкції українців.

На захист митрополита виступила українська преса. В публікації «Резигнація Митрополита з уряду краєвого віцемаршалка» часопис «Діло» аргументовано розвінчував безпідставність польських звинувачень. По-перше, перед від'їздом Шептицького до США та Канади не можна було з певністю передбачити обструкцію; по-друге, якщо б митрополит хотів, дізнавшись про події в Галицькому сеймі, приїхати з Америки до Львова, то його подорож тривала б довше, ніж тривала обструкція [Діло (Львів) 1911.- 2 лютого]. А щодо відставки з посади заступника С.Бадені, то він ще напередодні поїздки попередив намісника про намір «зложити достоїнство віцемаршалка» з огляду на стан здоров'я та церковні турботи [Там само].

Духовенство також не стояло осторонь щодо проблем передвборчої кампанії. Свідченням цього стало ініційоване митрополитом спільне звернення ієрархії УГКЦ до духовенства, оприлюднене 10 травня 1911 р. З жалем констатуючи той факт, що священнича спільнота не може в політиці бути одним солідарним тілом», звернення закликає клір дотримуватись громадянських прав, гарантованих конституцією. В передвборчій акції не рекомендується

духовенству виступати в ролі «звичайних агітаторів», а тільки слід спрямовувати вірних обрати тих кандидатів, «котрі зможуть бути представителями християнського католицького нашого народу» [ЦДАЛ.- Ф. 358.- Оп. 1.- Спр. 74. Звернення галицьких єпископів: А.Шептицького, К.Чеховича і Г.Хомишина до греко-католицького духовенства перед виборами в парламент 1911 р.- Арк. 1-2].

На початку квітня 1913 р. проходила спільна нарада польських парламентських та сеймових представництв, на якій остаточно ухвалили завершити виборчу реформу відповідно до голосування сеймової комісії. На заваді позитивного вирішення питання несподівано став польський єпископат. 26 березня польське вище духовенство, очолюване архієпископом Більчевським, зібравшись у Львові на нараду, постановило утриматись від голосування над затвердженням проекту виборчої реформи, мотивуючи своє рішення твердженням, що даному проекту притаманний сепаратизм, який завдасть шкоди мирному співжиттю двох народів. Викликає подив, що беручи участь у засіданнях Галицького сейму та знаючи, наскільки гостро з 1907 р. стоїть питання реформи, польський єпископат тільки напередодні прийняття проекту виявив ставлення до його змісту.

А.Шептицький, як глава УГКЦ та прихильник реформи, дав свою оцінку цій позиції. 12 квітня 1913 р. в інтерв'ю кореспонденту газети «Нос Фрає Прессе» він зазначив, що виборча реформа має бути «основана на компромісі» і утвердити «національний мир і згоду між русинами та поляками». Ключові пункти проекту, на думку Шептицького, не викликають ніяких сумнівів з католицької точки зору, а якщо вони виникають, то носять «хіба політичний або соціальний характер». Але ні спроби цісаря та прем'єр-міністра Штірка вплинути на архієпископа Більчевського з проханням не допустити провалу реформи, ні спільна конференція польських та українських єпископів не дали позитивних результатів. Досягнути порозуміння не вдалося.

Наближалися нові вибори до сейму. Свій внесок у передвиборчу кампанію українців здійснило греко-католицьке духовенство. Пастирське послання митрополита Шептицького, єпископів Чеховича та Хомишина «Про виборчу систему» символізувало єдність прагнень духовенства і народу. Турбуючись про справедливі результати виборів, владики висловлювали надію, що крайова адміністрація не допустить «ошуканства, нелегальности і підкупства» [ЦДАЛ.- Ф. 358.- Оп. 2.- Спр. 10. Пастирське послання митрополита Шептицького, єпископів Чеховича К. і Хомишина Г. про виборчу систему 24.5.1913 р.- Арк. 1]. Що стосується польсько-

українських відносин, висловлювалась впевненість, що коли вдасться здійснити угоду, укладену в попередньому сеймі, то вона стане основою мирного співжиття на майбутнє. Завершувалося послання рекомендацією вибирати таких послів, «які би знали о що і як старатися» [Там само].

5 червня 1913 р. українські депутати у Відні звернулися до А.Шептицького з листом, в якому схвалювали зміст пастирського послання «Про виборчу систему». Пастирський лист охарактеризовано як «щирий патріотичний акт», який повинен сприяти «піднесенню політичного духу народу» [ЦДІАЛ.- Ф. 358.- Оп. 2.- Спр. 47а Лист Укр. Клубу парл. Послів у Відні з подякою за паст. Лист А.Шептицького. 5 червня 1913 р.- Арк. 23].

Урядовий проект реформи виборчої системи, запропонований згодом, обговорювався на нараді українських депутатів, в якій також брали участь митрополит Шептицький та єпископ Чехович. Нарада одноголосно відкинула проект, але ухвалила, що він може стати передумовою скликання сеймової сесії, якщо сейм візьме до уваги узгоднений проект за березень 1913 р. [Демкович-Добрянський М. Потоцький і Бобжинський – цісарські намісники Галичини 1903-1913. (Боротьба галицьких українців за демократичний Соїм у Львові і миротворча роля митрополита Андрея Шептицького) // Богословія.- Т. XLVI.- Рим, 1982.- Кн. 1-4.- С. 144]. Під загрозою розпуску парламенту польські депутати змушені були підписати у Відні заяву, в якій дали згоду на розгляд вказаного березневого проекту.

Усвідомлення необхідності демократизувати сейм змусило голову українського сеймового клубу К.Левицького шукати посередника в подальших переговорах з польськими депутатами. Найбільш гідною кандидатурою на цю роль виявилась особа митрополита А.Шептицького. І тому К.Левицький, узгодивши це питання з українським сеймовим клубом, без вагань запропонував митрополиту роль посередника. Відповідь Шептицького була однозначно позитивною. Для вирішення умов компромісу, крім Шептицького, були залучені К.Левицький, Є.Петрушевич та І.Макух.

26 січня 1914 р. з ініціативи маршалка А.Голуховського відбулася спільна нарада президій українського та польського сеймових клубів, яка була присвячена розглядові суперечливих пунктів законопроекту. На цій нараді А.Шептицький виголосив промову, перша частина якої звучала українською, а друга – польською мовами, запропонувавши в ній компромісний варіант проекту виборчого закону: з восьми членів Крайового Виділу буде два українці, але крайовий маршалок буде мати тільки один голос, а не

два, як вимагала польська сторона; має бути тільки 12 двомандатних виборчих округів; польська сторона «на доказ національного порозуміння» дасть згоду на відкриття українського університету [Левицький К. Історія політичної думки галицьких українців 1848-1914 pp.- Ч. II.- С. 686].

28 січня 1914 р., після дводенних нарад, польські депутати пішли на поступки, підписавши угоду в справі зміни крайового статуту й виборчої реформи, одночасно погоджуючись підтримати справу відкриття українського університету. Угода передбачала: прийняте відношення членів Крайового Виділу не буде змінювати ні склад сеймових комісій, ні крайових інституцій; буде 14 двомандатних виборчих округів у місцях, де є 35% неукраїнського населення; польські сеймові партії погоджуються на негайне створення українського університету та забезпечення в новій виборчій ординації місця для ректора українського університету [Левицький К. Українські політики. Сильвети наших давніх послів і політичних діячів 1907-1914 pp.- С. 25].

Після підписання угоди митрополит Андрей заявив, що дана подія стала першим кроком до вирішення суперечливих справ в інтересах мирного співжиття польського та українського народів.

14 лютого 1914 р. галицький сейм затвердив новий виборчий закон, згідно якого українцям відводилось 27,5% місць в сеймі, тобто 62 мандати з 288 [Макарчук С.А. Этносоциальное развитие и национальные отношения на западноукраинских землях в перриод империализма.- Львов, 1983.- С. 84]. Принцип куріальності в трьох куріях зберігався, але в найважливішій для українців курії сільських громад вибори передбачалося провести на основі загального, рівного, безпосереднього і таємного права голосування. Незважаючи на деякі недоліки, нова виборча реформа відкривала перед українським народом перспективу політичної автономії, створювала підґрунтя якісно новим правничо-політичним взаємовідносинам польського та українського народів. Проте початок Першої світової війни став на заваді впровадженню нового виборчого закону. Але заслуга митрополита щодо затвердження цього закону була незаперечною.

К.Левицький високо оцінив суспільно-політичну діяльність митрополита, яка знайшла відображення в його виступах у віденському парламенті та галицькому сеймі. Майбутній голова Державного Секретаріату ЗУНР зазначав, що А.Шептицький ніколи не претендував на політичний провід. Але коли виникала потреба допомогти українській політиці, там він робив все можливе, якщо тільки бачив в цьому необхідність для українського народу.

А.Шептицький, переступаючи архієрейські пороги, наголошував, що «справа українська – це своя справа». «Така була політика новітнього владики супроти свого народу й цілої української нації, - підкреслював К.Левицький. - Тому заслужив він собі у нас назву найбільшого українського громадянина» [Левицький К. Українські політики. Сильвети наших давніх послів і політичних діячів 1907-1914 рр.- С. 25].

Оскільки парламентська діяльність А.Шептицького здійснювалася в руслі прагнень, спрямувань та орієнтирів українського політичного проводу, то є підстави стверджувати, що митрополит на державному рівні виступив виразником інтересів українського політичного табору.

*Н.Мадей** (м. Львів)

ВЕЛЕГРАДСЬКІ З'ЇЗДИ

Прагнення до єдності між християнами, назване популярним сьогодні терміном «єкуменізм», має свої витоки. Розкол між візантійською та католицькою церквами остаточно утвердився в свідомості звичайних людей після хрестових походів та взяття хрестоносцями Константинополя у 1204 році. Наступні століття були позначені змаганнями до єдності, але ініціатором цих змагань виступала римо-католицька церква. У католицькій теології всі церкви, які не були під папською юрисдикцією, вважались об'єктами місіонерської діяльності. Результатом такої місійно-унійної діяльності було поглиблення розколу між католицькою та східними церквами. Сегменти останніх проголосили єдність з Римом, розпочавши своє існування як уніатські церкви.

З часом римо-католицька ієрархія усвідомила всі вади та похибки уніатизму. Початок XX століття – це початок зміни стереотипів поєднання між церквами. Законним видалось питання: яке місце в новій унійній політиці Риму мають посідати уніатські церкви? Практикуються Велеградські з'їзди, які були спробою представників східних католицьких церков активно включитись у християнський єкуменічний рух. Зібрання

* Мадей Н.М. – кандидат історичних наук, асистент кафедри теорії та історії культури Львівського національного університету імені Івана Франка.

у Велеграді відбувались у двох формах: наради окремих представників уніатського кліру (1913, 1921, 1922 роки) або організаційно оформлені конгреси (з'їзди) з численними делегаціями від католицької, уніатської та православної сторін. Спроба ця не мала успіху, а самі з'їзди були віддзеркаленням тогочасних політичних реалій.

Місцем проведення з'їздів було обрано місто Велеград. Цей вибір був достатньо символічним: саме в столиці Великоморавської держави розпочали свою проповідницьку діяльність Солунські брати – Кирило і Мефодій. Саме від них веде свій родовід слов'янська писемність, віра і обрядовість. Розпочати нове навернення слов'ян (православних – «схизматиків», за тодішньою термінологією) або принаймні «промостити дорогу до нав'язання відносин між католицькими слов'янами і великим православним Сходом» [Конгрес на Велеграді // Нива.- 1907.- № 9.- С. 498] – саме такі завдання планувалось вирішити на I Велеградському з'їзді. Ініціаторами скликання з'їзду були морав'яни та чехи, а саме: д-р Антін Стоян, парох в Дразовичах на Моравії, посол до державної думи та сойму, відомий моравський діяч, і д-р Антін Подгаля, митрополитальний крилошанин у Празі. Засідання з'їзду, який відбувся 24-27 липня 1907 року, проходили у Велеградському монастирі о.о. Єзуїтів. На з'їзд прибуло близько сотні учасників, які репрезентували всі слов'янські народи. З вищої ієрархії були присутні митрополит Шептицький, празький архієпископ Вебер та Менінь – архієпископ софійський. Більшість слов'янського єпископату обмежилось надсиланням привітальних листів. Цікавим є той факт, що всі наради відбувались латинською мовою. Докладні стенограми опубліковані в «*Lidovych novinach*». Якщо не зупинятись на подробицях кожного виступу, то загалом дискусії були присвячені одній проблемі – «винайти спосіб, який міг би привести до сполуки церкви православної з католицькою». У рефератах йшлося і про методи діяльності супроти Російської православної церкви (о. Урбан), і про стан російського богослов'я (о. Пальмірі), про історію руського православ'я (д-р Грівец) та його обрядові особливості (о. Галушинський). Допускались виступаючі і типових (для тодішньої католицької теології) помилок, як-от «прийняття русинами християнства в сполучі з Римською церквою [Там само.- С. 599] чи твердження, що «правдивою наукою Христовою «є тільки наука католицької церкви» [Там само.- С. 597]. Для реалізації поставленої з'їздом мети було створено щомісячник «*Slavorum litterae theologicae*» та апостольство Кирила та Мефодія. У руслі промов на з'їзді були прийняті відповідні постанови: 1. «Про всі спірні питання належить помістити в *Slavorum litteris theologicis* якнайосновніші розвідки». 2. «...просити

православних богословів, щоби свою науку про спірні питання оголосили у своїх наукових видавництвах» [Там само.- С. 601]. На думку учасників з'їзду, такий науковий обмін думками повинен спричинити полеміку, яка могла б з часом призвести до якогось консенсусу. Для кращого ознайомлення обох сторін (католицької і православної) планували інтенсивніше здійснювати переклади - як православної, так і католицької літератури; пропонували нав'язати особисті стосунки з російськими богословами (п.6), в рамках освітньої діяльності передбачали відвідування католицькими теологами православних богословських факультетів (п.7), створення кафедр історії православного віросповідання в католицьких університетах (п.11). Окрім того, планували продовжити консолідацію зусиль усіх слов'ян-католиків й у 1908 році скликати з цією метою з'їзди окремих слов'янських народів, а через 2 роки (1909 року) знову організувати з'їзд у Велеграді.

Другий Велеградський з'їзд (31 липня – 3 серпня 1909) значно відрізнявся від попереднього. Перш за все кількістю делегатів (близько 200) та якісним складом - якщо в 1907 році учасниками з'їзду було 80 слов'ян-католиків, двоє італійців та німців, то на другому з'їзді були присутні і представники Російської православної церкви (протоіерей Алексій Мальцев, настоятель посольської церкви в Берліні, та його супутник Василь Гекен). Обом петербурзький митрополит Антоній дав благословення і дозвіл на участь у з'їзді. У звіті про з'їзд на сторінках «Ниви» детально перераховані найвидатніші делегати – представники різних національностей. Причиною такої уваги було перш за все те, що місцевий архієпископ оломоуцький екзарх Фр.С.Бауер взяв над ним протекторат, відкрив засідання і відвідував їх. Очолював конгрес митрополит А.Шептицький, його помічниками були д-р Стоян, о. Яшек (катихит) і єзуїт Шпельдак з Праги. Відрізнявся другий з'їзд від попереднього і кращою організацією: відбувались і пленарні засідання, і секційні; секцій було чотири: східна, західна, теоретична і практична. Одночасно з конгресом уніоністів відбувались: у перший день – загальні збори апостольства Кирила і Мефодія, загальні збори католицького союзу вчителів; на другий і третій день – збори богословів і академіків. Така паралельність надавала зборам більшої ваги, але одночасно порушувала спокійний хід роботи конгресу.

На пленарному засіданні найбільш вираженим був виступ митрополита А.Шептицького. Він подав короткий огляд кирило-мефодіївського руху від першого з'їзду, його практичні досягнення: окремі з'їзди Словенців, Хорватів і Болгар в Загребі, початок видавництва «Велеградського вісника» в Празі, співпрацю з православними

богословами. «Ціллю нашого руху є, щоб ми ближше пізналися, всякий прозелітизм і всяка політика є виключена. Нашою задачею є вглибитися в науку історії Церкви, догм і обрядів, вглянути в далеку минувшину і теперішність, зрозуміти себе, шанувати себе, вирівнювати непорозуміння і так сполучати, лучити то, що невзгоди минувших часів розлучили». [Д-р О.Б. Другий велеградский з'їзд // Нива.- 1909.- № 10.- С. 691].

Решту наукових рефератів на пленарному засіданні можна дещо умовно поділити на дві групи: історичні екскурси в минуле церкви (причому, неодмінно з метою знайти там підтвердження католицьких догматів) о. Жіже, д-ра Штрауб, о. Буковскі, та доповіді, що стосувались РПЦ – о. Салаявіль, проф. Грасіє (моральний елемент в філософії проф. Хомілкової), проф. Здзеховскі (російські філософи і питання віри), д-р Рішіг (діяльність Володимира Соловйова). Завершальною була промова о. Кончара з Сарасва «Перешкоди для злуки Сходу з Заходом». Однак як на першому, так і на другому конгресі більше практичної ваги та інтересу мали дебати в так званих комісіях або секціях. Секції мали розглянути питання, запропоновані конгресові ще перед його відкриттям, а саме: а) запровадження григоріанського календаря у східних слов'ян; б) догматичні дефініції взяття до неба Пресвятої Діви; в) заснування академії латино-слов'янської. З огляду на те, що нових проблем ніхто не пропонував до обговорення, питання секції теоретичної припали секціям західній і східній, а секція практична зайнялася справою заснування академії.

Секція західна обмежила коло своїх дискусій до трьох питань: метод обговорення суперечливих питань між православними і католиками, взаємні стосунки обох обрядів та запровадження практик одного обряду до другого. Власне, це останнє питання викликало бурхливі суперечки, про які свідчить запропонована постанова: «З огляду на незчислимі приміри систематичного ігнорування, а навіть тиснення церкви греко-католицької зі сторони клиру латинського, що діє ся, як здає ся, не без відома римських властей, з виїмкою св.Отця, з'їзд звертає ся до Римського престолу, щоби він повагою своєю зволив усунути сей згіршаючий брак християнської любови» [Там само.- С. 780]. Що-правда, в кінцевому результаті була прийнята більш виважена пропозиція: «обряд має ся точно заховувати у всіх східних єпархіях, але дух церкви вселенської треба приймати» [Там само.- С. 782] – саме такий варіант запропонував А.Шептицьким і відредагував о. Пальмірі.

Найцікавішим моментом в роботі східної секції був виступ протоієрея Мальцева на тему догматів непорочного зачаття і папської непомильності в справах віри. Вперше представник православних здійснив спробу об'єктивно проаналізувати особливості католицьких

догматів. Решта виступів звелася до обговорення практичних моментів співіснування двох гілок християнства – навчання православної молоді в католицьких університетах, студіювання церковної історії, взаємодія обох церков тощо.

Секція практична займалася справою заснування Велеградської академії. Ініціатором такого почину був словенець о. Гривец. Згідно з його пропозицією, академія мала бути міжнародним науковим товариством, метою якого є: а) піднесення і організація богословської науки у слов'ян-католиків; б) дослідження східного церковного питання; в) студії кирило-мефодіївські. Існування такої академії мало б підтримувати справу унії. В результаті обговорень було вирішено, що академія існуватиме як наукове товариство; складатиметься з трьох секцій – східної, західної і велеградської; члени будуть: звичайні, допоміжні і почесні; основні завдання – видавництво книг і джерел, роздача авторських премій, підтримка студій, досліджень, наукових подорожей. У підпорядкування академії переходило «*Slavorum litterae theologicae*», планувалось заснувати уніоністичну бібліотеку у Велеграді, влаштувати виклади і курси.

Третій конгрес Велеградський (1911 рік) відзначився неорганізованістю та хаотичністю. Очевидно, що причин на це було декілька: 1) відсутність митрополита Шептицького; 2) цілковита відсутність «Православних, яким агітація «Нового времени» і т.п. загородила дорогу до Велеграду» [Крип'якевич П. Третий конгрес велеградський // Нива.- 1911.- № 16-17.- С. 536]. Саме тому панівною на конгресі була чеська делегація.

Більшість програмних виступів відмінили з приводу відсутності доповідачів, а решту присутніх свої виступи скорочували на вимогу делегатів (як-ось виступ о. Николая Малиняка) або взагалі відмовлялись виступати (о. Пальмірі), мотивуючи вузькою спеціальністю теми. Дебати велись в основному навколо новітньої російської богословської літератури, яка перебуває під впливом протестантизму, а щодо практичних заходів стосовно реалізації ідеї унії на Сході, то було запропоновано перекласти акти Велеградських конгресів на російську та інші слов'янські мови та переслати всім східним християнам. В цілому ж третій конгрес проходив мляво і невиразно, якихось резонансів в світовій пресі не викликав, і тому передбачення о. П.Крип'якевича, що «такий конгрес не може знидіти і упасти, але що з того діла конче щось мусить бути – і если не відразу сполученє церквей, то по крайній мірі таке підготованє сего святого діла, що потому до самого сполучення лише оден крок зістане» [Там само.- С. 537], викликало мало ентузіазму.

Після восьмирічної перерви у 1921 році (5-7 серпня) було скликано організаційну нараду у Велеграді. Причиною такого великого інтервалу у часі була Перша світова війна. Ця ж причина була головною підставою для зміни у ході нарад: переважна більшість виступів мали чисто інформативний характер, адже відносини після війни змінилися, повстали нові державні утворення, які ще не встигли зав'язати між собою стосунки, виникли нові конфлікти релігійні і національні, а відтак і нові шляхи до можливого церковного поєднання. На наради прибули представники Підкарпатської Русі, України, Польщі, Югославії, Росії, Франції і Бельгії. Зі слов'янських земель лише болгари і білоруси не мали своїх представників. У виступах йшлося про нову церковно-релігійну ситуацію в Югославії, Болгарії, Словаччині, на Підкарпатській Русі та в Пряшівській єпархії. Великий резонанс викликав виступ о. Урбана «O polozeniu katolicyzmu w Polsce», зокрема його зауваги щодо «Polonia orientale» – так він назвав українські і білоруські землі, які Польща отримала на основі Ризького миру. На думку о. Урбана, серед населення тих земель відсутнє прагнення до унії чи навернення до римо-католицької церкви. Поляки хочуть зробити з тих провінцій автокефальну православну церкву і заключити конкордат з Царгородським патріархатом; стосовно запровадження католицизму слов'янського обряду, то така форма поєднання буде постійною причиною конфліктів, як-от у «Poloni-i mnog-nij» (Галичині). Так вважав доповідач. Крім того, пропонується нове вирішення протистояння римо- і греко-католицького кліру – біритуальність (щоб кожен священик і єпископ були римо-католицького і греко-католицького обряду) – «щоб міг по потребі відправляти богослуження в тому обряді, якого забажає населення, котре вертає до єдності» [Хомин Петро. Уніоністичні наради на Велеграді // Нива.- № 10.- С. 287].

Багато виступів стосувались колись єдиної Російської православної церкви. Це і виступ о. Домініка Трчка «Унія на Україні», і М.д'Ербіні «De Russis in emigratione», і д-ра Терсеглява «О России». У результаті цих виступів було визначено два принципи, якими слід керуватись при майбутній уніоністичній праці: «1) *veritas*, до котрої маємо притягати православних; 2) *vera charitas*, з котрою маємо приходити до православних» [Там само.- С. 290]. Крім визначення принципів діяльності, було затверджено ряд практичних пропозицій на майбутнє, зокрема:

- звернутись до Святого Престолу, щоб той затвердив і доручив «Апостольство Святих Кирила і Мефодія» всім слов'янам;
- прохати Апостольський Престол, щоб звернувся до всіх слов'ян із спеціальною енциклікою про унію;

- у католицьких духовних семінаріях запровадити вивчення Східного обряду;
- в якомусь західному католицькому університеті заснувати слов'янську кафедру.

Підсумовуючи, можна сказати, що наради у Велеграді, які відбулися в 1921 році, «розкрили образ релігійного життя слов'янських народів, подали много нових ідей та начеркнули много плянів, котрі будуть основою для найблизшого уніоністичного з'їзду» [Там само.- С. 291].

Цікавими моментами наступної Велеградської наради була відсутність польських делегатів та науковий рівень дебатів. Головне питання, яке обговорювалось – догмат про непомильність папи – оскільки, «коли папа Лев XIII запросив своєю енциклікою *Praeclara gratulationis* (1894) Схід до переговорів о з'єдиненню церков, патріарх царгородський Антим VII відкинув се предложення, мотивуючи його тим, що наука римської церкви о приматі є непоборимою перепороною злуки» [Сліпий Й. На Велеграді (6-9 серпня 1922 року) // Нива.- 1922.- № 10.- С. 339]. Можливо саме тому учасники наради вдалися в глибокі богословські нюанси, доводячи, що непомильність папи у справах віри підтримує єдність церкви (о. Грівець, о. Спачіль, о. Ціпак, о. Виковкаль, д-р Фішер-Кольбрі, проф. д-р Гаджега та ін.).

Лише на 4-му засідання розпочалось обговорення справ церковного життя, зокрема «про «Ческо-Словацку релігійну секту», «Обряди в життю церкви» – говорив о. Верховський, а о. Зорвал-Карпаті – про «Ріжницю між Східною і Західною церквою після нового кодексу».

Як завжди, значне місце в дебатах відведене проблемі Російської церкви: переслідування її більшовиками, організація «Вольної Академії Духовної в Москві і Петербурзі» (викладач Глубоковський); виникнення «Живої Церкви» на чолі з Антоном Храповицьким; арешт Тихона і митрополита Веніаміна; діяльність ліквідаційного комітету культу. Бурхливо обговорювалась і прозелітична поведінка поляків – переслідування унії, спроби запровадження біритуалізму. В результаті наукових дебатів та обговорень було прийнято ряд резолюцій, зокрема: 1) «бачучи перепону злуки церков, яку робить примат і непомильність папи, вважає конечним ясне і недвозначне представлення тої правди віри в теології з увзглядненням однак способу думання орієнталів» [Там само.- С. 400]. Відлунням дискусій була постанова про обряд, який «є великої ваги в духовім, культурнім і суспільнім життю народа... Клір бажає, щоб усі східні церкви заховали свій обряд» [п. 4]. Щодо практичних заходів, то вони радше мали інформативний характер: пропозиції о. Спачілю та о.

Кахніку написати теологічні трактати про «науку церковну нез'єдинених та про апологію католицизму Святого Кирила і Мефодія на Сході і Святого Володимира, Ольги, Бориса і Гліба на Заході» [п. 2]. Найкращою формою просування унії на схід було визнано «харитативну дорогу».

Учасник наступного Велеградського конгресу засвідчує, що офіційна присутність папського нунція в Празі (перший раз від часу існування конгресів) і делегата чехословацького міністерства закордонних справ додали конгресу авторитету та ваги. Участь брали представники різних націй (іспанці, французи, англійці, бельгійці, німці, чехи, словаки, українці, руські хорвати, серби, словени, болгары, поляки, італійці, греки і румуни) – разом 300 делегатів, з них 20 єпископів. «Негативно позначилась на ході конгресу відсутність архієпископа д-ра Стояна та високопреосвященного митрополита Шептицького (його і Боцяна католицька Польща на конгрес не пустила» [О. Хомин Петро. Уніоністичний конгрес на Велеграді.- Нива.- 1924.- № 9.- С. 309]. Від православних росіян на еміграції прийшла привітальна телеграма від протоієрея Сергія Булгакова з Парижа, її підписали також відомі російські філософи: Карташов, Трубецькой, Безобразов та інші. У своїй телеграмі вони вітають «діло з'єднання віри і любови та вказують на римський централізм як одинокую перепону єдності...» [Там само.- С. 311]. З СРСР представників ієрархії не було. З доповідями виступали: о. Грівец з Любляни, о. Гаджега з Ужгороду «Теперішні погляди нез'єдинених на церкву і принцип єдності в ній» та Альфред Фусс «Культурне значіння Унії». Найбільший резонанс викликали реферати о. Гліба Верховського «Авторитет патріархатів з догматичного, історичного і церковно-правного становища і його відношення до теперішнього стану церковної єдності» та «Соціальне і релігійне положення російської еміграції у відношенні до квестії з'єднання». Духовник російської католицької громади в Празі заявив: «Католицький Схід має стати для римської церкви середником з'єднання цілого Сходу з Римом, тому поручає, щоби латинських месіонерів... (було – Н.М.) підчинено юрисдикції східно-католицького єпископства» [Там само.- С. 310]. Щодо еміграції, то о. Г.Верховський об'єктивно ствердив, що в середовищі емігрантів домінує «велика любов і прив'язання до православ'я, ... до католицизму упереджені, не довіряють навіть католицькій харитативній акції..., місіонарство виводить їх з рівноваги, тому ніколи не вільно говорити, що православіє – це кривовіріє чи розкол» [Там само.]. Такий неординарний виступ спровокував гостру полеміку. Поляки вважали себе ображеними, про що заявив єпископ Пшездзєцькі.

Слабка сторона Велеградських конгресів – їхня виняткова теоретичність і невміння орієнтуватися в ситуації. Забагато уваги на них приділялось Росії, залишаючи на узбіччі справи ближчі і легші для залагодження. Мова йде про колишні уніатські території, що тепер опинилися в католицькій Польщі, «котра чваниться, що привернути їх назад до єдності з Апостольським престолом, це її *dziejowe posłannictwo*» [Там само.- С. 311]. Не розглянув конгрес і загрозливого розповсюдження православ'я у Чехо-Словаччині. В цілому конгрес так і не вийшов за рамки теоретичних міркувань. Із-за відсутності православного духовенства не було можливості розпочати якісь вступні незобов'язуючі переговори.

Поступово панівну роль на Велеградських з'їздах захопили представники католицького клиру. Згідно офіційної позиції, уніатизм як метод поєднання не виправдав себе з історичної точки зору, тому уніатські церкви, як продукт невдалого експерименту, не можуть займатися наверненням своїх східних сусідів – православних. Свого апогею така позиція католиків сягнула на п'ятому з'їзді, коли було заборонено відправляти глаголитську службу Богу, і найголовніше – представникам уніатських церков не дозволили виступати з доповідями. Свої реферати на з'їзді вже зачитували лише католики. Доктор Дорожинський, учасник з'їзду, з обуренням підсумовує весь хід конгресу: «Одна річ таки дуже наглядно змінилася в Велеградівських Конгресах – змінилися ролі: перед війною власно ми, галицькі уніати, виступали на тих конгресах якнайбільше покликані практичні подвижники унії, тепер у тій ролі виступають ті, котрі перед війною й не брали участі в тих конгресах - поляки. Латинський (польський) єпископ (Пшездзєцький) реферує про успіхи уніонної акції між нашим народом» [Дорожинський О. З Велеградського з'їзду // Нива.- 1927.- № 7-8.- С. 300].

Зрозумівши свої помилки, представники католицького клиру вирішили їх виправити на наступному з'їзді у 1932 році. На цей раз підготовка та проведення з'їзду ґрунтовно висвітлювалась в пресі. Папа Пій XI особисто затверджував програму конгресу, який мав розглядати такі питання: «квестія християнської віри з боку догматичного, історичного і літургичного (з особливим увзглядненням науки про містичне тіло Христове та питання про вселенські собори)» [Хомин П. На Велеграді // Нива.- 1932.- № 8.- С. 284]. Як стверджувала *L'Osservatore Romano*, «цьогорічний конгрес перевершив усі дотеперішні – добором рефератів, якістю та кількістю учасників, участю православних і... великим пієтизмом до церковного сходу» [Цит. за: Церковні події // Нива.- 1932.- № 9.- С. 305]. Попри таку помпезність та пишномовність,

конкретних результатів з'їзд не досягнув. Його резолюції не відрізняються від Велеградських резолюцій 10-ти та й 20-ти річної давності. Єдиним новим моментом був пункт про засудження антирелігійної політики більшовиків.

Останній, сьомий Велеградський з'їзд відзначався найбільшою пишністю.

Попри те, що за правилом конгрес мав відбуватись кожні три роки, замість 1935 засідання перенесли на 1936, ювілейний – в честь 1050-ліття смерті святого Мефодія. Саме ювілей і визначив тематику нарад – особи обох Святих Братів, їхня діяльність, наукова спадщина, укладена ними Літургія.

Організацією конгресу займалось чеське духовенство на чолі з Оломоуцьким єпископом; саме з їхньої ініціативи було відокремлено виступи теологів та юристів, якщо перші в основному висвітлювали діяльність Святих Братів, то на засіданнях юристів йшлося в основному про особливості східного та західного церковного права. В атмосфері ейфорії було вирішено проголосити ювілейним і наступний конгрес: «Найближчий конгрес має відбутись в 1939 році в 500-ту річницю флорентійського собору» [Хомин П. Ювілейний Велеградський конгрес // Нива.- 1936.- № 9.- С. 292]. Резолюції свідчать про намагання перевести діяльність конгресу в конкретно-практичну площину: в руслі унійної діяльності та при підготовці наступного конгресу «1) мають розглядатися питання з душпастирської практики; 2) в рефератах – звіт з нез'єдиненої Церкви на еміграції і в Росії; 3) не тільки академічні питання, а й пекучі актуальні квестії з'єдинення церков...; 7) у всіх слов'янських семінаріях основати апостолят Святих Кирила і Мефодія; 8) конгрес прохає Апостольський Престол, щоб 14.02. і 6.04., дні смерті Кирила і Мефодія, були визнані як свята" [Там само].

Очевидно, що учасники конгресу не могли передбачити, що через два роки ситуація в Європі кардинально зміниться. У 1938 році завдяки так званій мюнхенській змові Чехословаччина перестане існувати. Світ стояв на порозі нової світової війни. У лабіринтах політичних інтриг та домовленостей уніатські церкви і спроби місійно-харитативної діяльності зійшли з порядку денного. Європу чекала Друга світова війна, а східні католицькі церкви – нові важкі випробування.

УКРАЇНЬСЬКА ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА ПРО ПРОБЛЕМИ ХРИСТИЯНСТВА В КУЛЬТУРІ КИЇВСЬКОЇ РУСІ

Проблема формування українського етносу ґрунтується на аналізі процесів становлення моралі та моральності. Звернемо увагу перш за все на загальні тенденції формування та становлення ментальності. В плані дослідження поняття «ментальність» виявилися принципові розходження між такими поняттями як «народ», «етнос», «нація», «національний характер».

Для уточнення змісту цих понять звернемося до праць сучасних вітчизняних філософів, які досліджували особливості становлення саме ментальності українського народу. Серед цієї групи праць необхідно виділити такі: Бочковського О. «Вступ до націології» (К., 1998); Гуцало Є. «Ментальність орди» (К., 1996); Колодного А.М. «Феномен релігії: природа, структура, функціональність, тенденції» (К., 1999); Конотоп Л.Г. «Проблема життя та смерті в історії філософії (міфологічні та середньовічні інтерпретації)» (К., 1996); Колодного А.М., Филипович Л.О. «Релігійна духовність українців: вияви, постаті, стан» (Львів, 1996); Лозко Г.С. «Етнологія України. Філософсько-теоретичний та етнорелігієзнавчий аспект» (К., 2001); Римаренко Ю. «Національний розвій України» (К., 1995); Филипович Л.О. «Етнологія релігії» (К., 2000).

Особливу увагу привертає праця А.Колодного «Феномен релігії: природа, структура, функціональність» [Колодний А. Феномен релігії: природа, структура, функціональність.- К., 1999]. Автор відзначає, що саме сучасне відродження України «засвідчує те, що релігія стане чинником українського державо-, націо- і культурно-творчого процесу лише тоді, коли вона за своїм змістом і формою буде від роду нашого, утверджуватиме людське в людині» (курсив наш – С.С.) [Там само.- С. 36]. Автор вірно підкреслює перебільшеність тверджень про ніби-то підйом християнської моральності в сучасній Україні [Там само.- С. 37].

Найголовнішою метою, як обґрунтовує цю думку автор, є відновлення християнської духовності, захист від чужих ідейних

* Снігур С.А. – старший викладач Чортківського інституту підприємництва та бізнесу Тернопільської академії народного господарства; аспірантка Київського Національного університету імені Тараса Шевченка.

втручань. Дійсно, не можна бути впевненим, що конче необхідні такі запозичення та «додатки» до традицій християнства, як ідеї реінкарнації, закон карми. Слушною є думка автора про те, що такого роду запозичення ніколи не будуть гармонійними та органічно поєднуються з християнською традицією українців [Там само.- С. 44]. Важливим є те, що А.Колодний обґрунтовує положення про те, що «традиційна християнська духовність українця, який, зауважимо, все-таки надто поверхово знає цю релігію, не є цілком християнською, бо ж включає в себе і відмінні від християнських вірувань положення, концепти з інших релігійних систем, зокрема язичництва» [Там само.- С. 44-45].

За думкою автора, певна розмитість релігійної духовності пов'язана з невизначеністю етнічної ідентифікації. На наш погляд, ця невизначеність етнічної ідентифікації простежується не тільки в зв'язку з релігійною духовністю українців, але й на інших рівнях сучасного життя українського народу, особливо в політичному, економічному, мистецькому. Слушною є думка про те, що «сучасна релігійність – не якийсь абсолютний новотвір. Вона є результатом синтезу різних типів духовності, переважно язичницької і християнської, але має таку давню історичну вкоріненість, що може вважатися автентичною. Незважаючи на надто суперечливу роль християнства в його різних конфесійних визначеностях в історії українства, саме воно протягом віків було так переплавлене з духом нації, що вважати християнську духовність не українською, як це твердять послідовники неоязичництва, аж ніяк не можна» [Там само.- С. 38].

В цьому зв'язку актуальною є праця А.Колодного та Л.Филипович «Релігійна духовність українців: вияви, постаті, стани» [Колодний А., Филипович Л. Релігійна духовність українців: вияви, постаті, стани.- Львів, 1996], в якій відзначається необхідність повернення до істин християнства. Важливою є думка сучасних українських релігієзнавців про те, що, «... за найбільш традиційну релігію українців можна було б визнати ту, яка існувала на їхній етнічній території до прийняття християнства, тобто східнослов'янські язичницькі культи» [Там само.- С. 175]. Дійсно, саме східнослов'янські язичницькі культи закладають основи етносу. В цьому ж плані важко не погодитися і з думкою Л.Филипович в роботі «Етнологія релігії. Теоретичні проблеми, вітчизняна традиція осмислення» [Филипович Л. Етнологія релігії. Теоретичні проблеми, вітчизняна традиція осмислення.- К., 2000] про те, що сьогодення, сучасні процеси свідчать про пріоритетність етнічності над

релігійністю [Там само.- С. 40]. Християнство виникає як велична ідея – ідея людства як одного народу, єдиного народу з одним пастирем. Йдеться не про «світову експансію» [Там само.- С. 61], можливості маніпулювання свідомістю людей, а про об'єднання різних народів на основі єдиної системи моральних цінностей.

Більш уточненою є думка Л.Филипович в статті «Роль християнства в національній ідентифікації українського народу» [у кн.: «Християнство і духовність: Збірник матеріалів конференції «Християнство: історія і сучасність». Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України.- К., 1998]. Так, відома українська дослідниця підкреслює те, що саме християнство – це якісно новий етап в розвитку всього людства, тому що воно замінило парадигми розвитку і суспільства, і життя людини [Там само.- С. 170].

Християнство, за нашою думкою, це розповсюдження загальнолюдських цінностей. Виникнення православ'я, католицизму, протестантизму це модифікація цих цінностей в зв'язку з конкретною історією, конкретною культурою народів. «Культура Київської Русі мала в певному розумінні багаторівневий характер. Один полюс її репрезентує рафінована культура інтелектуалів, оперта на канонічному в православній традиції уявленні про світ, його структуру, про місце та покликання людини у світі, про її моральний ідеал. Але така культура існувала не в безживному просторі. Творіння її представників були звернені до певної аудиторії, і бажаючи, щоб їх зрозуміли, ці інтелектуали мусили зважати на особливості світосприйняття та почуття людності, якій передавали свої думки. Тому творіння культури неминуче почали різнитися між собою й набувати нових рис залежно від того, кому вони призначалися. Що ширше було коло людей, на яких мав подіяти витвір культури, то відчутнішою була трансформація його висхідних положень – наслідок взаємодії з народним світоглядом, успадкованими з давніх-давен міфологічними уявленнями» [Горський В. Святі Київської Русі.- К., 1994.- С. 14-15].

При чому, ця культура передувала прийняттю християнства, тому вона й визначає головні риси втіленості самих християнських цінностей до життя народу. Вірним є те, що «... природне для наших предків язичництво як етнічну релігію було замінено чужим космополітичним християнством, але не в аутентичному, а візантійському його прочитанні, тобто вже в етнізованій формі. Під впливом конкретних історичних обставин, переплавившись з власне українськими традиціями й увібравши впливи інших релігій, східне

(візантійське) християнство на українському ґрунті поступово набуває національних рис, стає Українським православ'ям» (курсив наш – С.С.) [Там само.- С. 172]. Важливою є також думка Л.Филипович, що в Україні, як по всій Східній Європі, формується національна християнська духовність у формі так званого Київського християнства [Там само.- С. 172].

Дослідження значення релігійних чинників в житті українського народу спонукало наш інтерес до книги Г.Лозко [Лозко Г. «Етнологія України. Філософсько-теоретичний та етнорелігієзнавчий аспект».- К., 2001]. Автор досліджує такі поняття, як «етнічна свідомість», «національний характер», «ментальність», «міфологічна пам'ять», «фольклорна пам'ять», «етнічна релігія». При тому він характеризує міфологічну і фольклорну пам'ять, етнічну релігію як етнозберігаючи чинники. За думкою автора, «історія людського досвіду знає багато форм фіксації етнічної пам'яті: релігійні міфи, народні сказання, легенди, літописні хроніки, народні пісні тощо. Етнічна пам'ять пронизує емоційно-психологічну сферу народу, відтворює минулий досвід на міфологічному, фольклорному та історичному досвіді» [Там само.- С. 83]. Культура не виникає на порожньому місці, культура це тривалий процес вироблення системи цінностей, динаміка якої простежується в русі етнос-народ-нація. Українська дослідниця Г.Лозко визначає ментальність через національний тип світовідчуття. Цей тип ґрунтується на етнічних образах і символах, які зумовлюють стереотипи поведінки, ставлення до навколишньої дійсності. Ментальність, за Г.Лозко, можна назвати «духом народу» [Там само.- С. 67]. Далі автор продовжує свою думку, що ментальність не можливо вивчати ззовні, що вона, в такому випадку, буде опосередкованою. З цим слід погодитися тому, що, за нашою думкою, ментальність – це певна картина світу, його образ, який створюється конкретною спільнотою. Можна додати, що це початок концептуального бачення світу і як кожний концепт виростає на чуттєвості, емоційності, образному сприйнятті світу. Це той специфічний прояв, початок духовного життя. Цей початок пов'язаний з вірою, віруваннями, обрядами, ритуалами. Останні фіксують «дію», «діяння» людини з оточуючим середовищем. Вірування і віра впливають на пізніших стадіях розвитку суспільства та етнічні, політичні, культурні процеси, вони «вплітаються» в них, надають їм ознаки духовності або бездуховності.

Підсумовуючи вищесказане, слід зазначити, що вірування і віра набагато більше означали в духовному житті українського народу ніж державність. Ця поєднаність релігійної духовності з процесом

становлення етносу-народу-нації є очевидно і для В.Липинського [Липинський В. Релігія і церква в історії України.- К., 1995.- С. 31-33]. Для В. Липинського держава є тільки матеріальною силою, а церква, в протилежність державі, вираженою матеріальною силою. Авторитет Церкви, В.Липинський вбачав в служінні вічному, духовному: «Церква – це сила духовна; держава – це сила матеріальна. Не може сила матеріальна обійтись без сили духовної, і не може держава обійтись без церкви, без релігії, без її вищого духовного благословення і моральної санкції для своїх виконаних завдань. Але не може сила духовна виконувати завдання сили матеріальної, коли з установи духовної вона не хоче стати установою світською; коли свою службу вічному, Божому, вона не хоче перемінити на службу часовому, кесаревому, і коли цією службою світською вона не хоче погубити свого ореолу духовності, свого однакового і обов'язуючого всіх, понадсвітського авторитету духовного, який єсть її суттю оправданням її існування» [Там само.- С. 19].

Особливе місце в розвитку українського народу, який пов'язаний з духовністю, посідає творчість видатного українського мислителя П.Юркевича. Він формулює ідею «філософії серця» [Юркевич П. Серце та його значення у духовному житті людини, згідно з ученням слова Божого // Вибране.- К., 1993]. Для нього мир є основою розуміння, основою сумісного життя людей. Віра для П.Юркевича не є якимось штучним духовним утворенням, християнська віра, за його думкою, є основою життя людей, вона наставляє їх на шлях вірного, морального життя, саме цим вона й відрізняється від поняття «закона»: «Потреби людини настільки різноманітні, настільки багатоскладні, її призначення, вказане їй Богом настільки велике й вимагає настільки різноманітних засобів, що тільки у мирі і живому союзі з іншими людьми ... вона може стати тим, ким вона має бути згідно з волею Божою» [Юркевич П. Мир з ближніми як умова християнського співжиття // Вибране.- К., 1993.- С. 223-224]. Воля Божа і є внутрішнім моральним законом для кожної людини і фундаментом для розвитку спільноти. Ця думка П.Юркевича має значення для аналізу становлення українського народу, як розуміння поступу спільноти від індивідуальної відповідальності, гідності, чеснот до їх втілення в системі цінностей українського народу. Кожна людина, яка втілює «правду людську», тобто духовність, є, як він відзначає, миротворцем: «Тому законодавець, котрий мудrimi установленнями й постановами заспокоює розтривожене суспільство, правитель, котрий силою доброї волі й світлим розумом кладе край зловживанням, які загрожують порушити суспільний мир, батько

родини, котрий уміє пов'язувати дітей своїми узами взаємної дружби й любові, служитель церкви Христової, котрий припиняє словом живого переконання ворожнечу між людьми, щойно вона виникає, - вони – миротворці, їхні діла бажані Богові й відповідні до його волі» [Там само.- С. 224]. Ці положення українського мислителя важливі для аналізу проблеми християнської моралі, її «вписаності» до життя в культурі Київської Русі. І як далеко в часовому вимірі не знаходиться П.Юркевич від досліджуваної доби києворуської культури, але його слова майже співпадають з ідеями «творення мирного, людського життя» на засадах християнської віри у Антонія Великого, Феодосія Печерського, Володимира Мономаха, митрополита Іларіона.

Цікавим є положення українського історика М.Драгоманова про: «1) національно-державний централізм, примус до державної мови і 2) людяно-освітній універсалізм з вільністю кожної народної мови» [Драгоманов М. Чудацькі думки про українську національну справу // Вибране.- К., 1991.- С. 509]. Такі дві взаємопротилежні тенденції виникають, за думкою українського дослідника, в перші часи середньовіччя. В Україні ж це призвело до вихолощення української мови з богослужіння, непотрібність перекладу Біблії на українську мову. Проти цього і протестував М.Драгоманов. Для нас зрозумілим є загальнолюдський зміст християнських істин, але для їх розповсюдження та втілення до життя, очевидно постає необхідність тільки рідної мови. І це є реалізацією не тільки релігійної духовності українців, але початком формування світоглядних орієнтирів. За думкою М.Драгоманова, релігія взагалі є пережитком, але в кінці свого життя він вважав протестантизм релігією вірною та справедливою.

Крім вищезазначених авторів, особливу увагу привертає в плані аналізованої проблеми творчість І.Огієнка. Він є автором таких праць, як «Українська культура: Коротка історія культурного життя українського народу», «Історія українського друкарства», «Історія української літературної мови», «Українська церква». Остання праця є принципово важливою для нашої теми. І.Огієнко досліджує виникнення апостольської церкви, для чого він звертається не тільки до текстів києворуської культури, але й до археологічних знахідок. Головне положення І.Огієнка щодо моральності українського народу, ми знаходимо в його високій оцінці дохристиянської культури. Він вірно відмічає те, що ми мало знаємо про стару українську віру, що цю віру духовенство назвало «язичеством», поганством [Огієнко І. Українська церква.- К., 1993.- С. 31-32]. Вчений підкреслював, що стара українська віра не була «закритою». На стару віру, як

справедливо твердить І.Огієнко, впливали і християнство, і іудаїзм, і іслам. Крім того, віра предків стикалася з навколишньою природою (свята, вироблення календаря). І, крім того, християнство, яке поширювалося на території Русі йшло в співдружності з грецькою та римською культурами. І.Огієнко підкреслює значення існування єдиного бога в житті українського народу – Бога-Сонця, Сварога. Це призвело до високої етичної культури народу (шанування гостей, спосіб оженіння та ін.) [Там само.- С. 32]. А християнство надало ще більшої моральності культурі народу в цілому: «З етичного боку християнство як культ любові стояло без порівняння вище над усі інші віри які хоч і визнавали єдиного Бога, але не були пройняті величною любов'ю до ближнього як основою життя» (курсив наш – С.С.) [Там само.- С. 33].

Розуміння любові до ближнього як основи життя української спільноти є ґрунтовним принципом киеворуської традиції. Релігія була одним з етнотворчих компонентів українського народу, а «християнство було надзвичайно корисне для українського народу, бо єднало його до європейської культури, бо єднало до могутньої держави, якою була тоді Греція...» [Там само.- С. 38].

Справедливим є також положення українського дослідника щодо поширення християнства силою на руських землях. Для нас це означає значущість та силу культурних (моральних) традицій дохристиянського періоду. В цьому зв'язку І.Огієнко зазначає: «... на початку не було мирного поширення християнства – його ширили вогнем та мечем ... Але поширили в основному номінально та зовнішньо – народ таки лишався при своїй батьківській вірі, рахуючи християнство вірою тільки панською. А пізніше, коли народ наш до певної міри таки засвоїв собі головні основи християнства, він, проте, не кинув і старої своєї віри, особливо дрібніших рис її, і витворив цікаве особливе двоєвір'я: поєднання християнства з своєю давньою вірою» [Там само.- С. 64-65].

Крім вищезазначених праць привертає увагу праця В.Крисаченка [Крисаченко В. Україна на сторінках Святого Письма та витяги з першоджерел, що засвідчують процес поширення християнства на теренах України від апостола Андрія до князя Володимира.- К., 2000.- С. 477-481]. Важливим є положення автора про необхідність визначення українців як антропологічної спільноти:

«по-перше, існує певна антропологічна спадкоємність між степовими племенами України епохи бронзи, скіфами, людністю черняхівської культури, антами та племінною групою полян; через останніх сучасні українці успадкували багато рис давнього населення

Північного Причорномор'я ...;

по-друге, антропологічний тип українців, зберігаючи інваріантні риси по всій території України, має водночас локальні особливості та відміни; це зумовлено як варіативністю єдиного типу згідно з конкретними еколого-географічними обставинами життя (степ, гори, ліс тощо), так і потужними «ін'єкціями» до генетичного типу українців ...» [Там само.- С. 101].

Обґрунтованою є також думка автора й про те, що доба Київської Русі фіксує початок України як етнічної реальності; значення ментальних характеристик. Але водночас важко погодитися з автором в тому плані, що він, визначаючи головні чинники формування українського етносу, предметно-практичну реальність ставить на останнє місце [Там само.- С. 99]. За нашою думкою, саме процес життєдіяльності є основою для формування системи цінностей етносу. Саме процес життєдіяльності виробляє певну знакову систему, міфологію, світоглядні, релігійні, філософські та інші характеристики.

Крім вищезазначених наукових досліджень, особливу увагу привертає ґрунтовна праця за редакцією професора А.М.Колодного «Академічне релігієзнавство». Так, XVI розділ цієї праці цілком присвячено аналізу релігії в контексті історії України [Академічне релігієзнавство.- К., 2000.- С. 441-478]. Обґрунтованою є думка авторів, що релігійна свідомість проходить від формування «чуттєво-надчуттєвого» типу надприродного через демоністичний тип (віру в духів) до теїстичного типу надприродного (з Богом в центрі) [Там само.- С. 441].

Автори вищеназваної праці звертаються до аналізу культів, що існували в українському язичництві. Слушною є думка про те, що українське язичництво характеризується світоглядним дуалізмом, але ставлення до нього є відмінним, ніж в інших світових релігіях: «Добро і зло, день і ніч, вогонь і вода, чоловік і жінка, плюс і мінус розглядалися в ньому (в українському язичництві – С.С.) як нерозривна єдність» (курсив наш – С.С.) [Там само.- С. 450]. Це положення також є принципово важливим в плані розуміння цілісного світосприйняття, як є свідченням певної ієрархії моральних цінностей, що утворилися ще до прийняття християнської релігії.

Те, що привносить християнство, а це, дійсно, особливо є показовим в зв'язку з твором митрополита Іларіона «Слово про закон і благодать». «Закон» – це релігія одного народу, юдеїв, а «благодать» – християнська релігія, що об'єднує всі народи під єдиними нормами моралі. В цьому зв'язку автори праці «Академічне релігієзнавство» підкреслюють значення відповідальності не тільки кожної людини

перед Богом, але й цілого народу, на чому наполягав Іларіон: «Він фактично і став достовірним речником Українського християнства, філософія і ідеологія якого базувалися на наступних, ним обґрунтованих, принципах:

по-перше, не тільки кожна людина є відповідальною перед Богом, а і весь народ на чолі зі своїми представниками-правителями повинен репрезентувати духовну відповідальність і творити християнську цивілізацію. Висновок із цього очевидний: кожний індивід повинен дбати про загальнонародні справи. На цій засаді ґрунтувався патріотизм Київського християнства. Незалежність в управлінні Церквою була його вимогою, бо саме так народ міг досягнути спасіння, бути щасливим» [Там само.- С. 455]. Дійсно, спільнота, яка складається з людей, виробляє власні цінності і якщо ці цінності є духовними, високоморальними, тоді спільнота буде єдиною, гармонійною, щасливою. Автори надають великого значення й наступному положенню Іларіона про рівноправність всіх народів. На нашу думку, це була ідея єдиного людства перед Богом, ідея реалізації людини, яка сотворена «за образом та подобою», яка будує власне життя за принципами справедливості, милосердя, толерантності, доброзичливості, гідності. І особливо важливою є теза, що стосується про Іларіонові роздуми щодо взаємовідносин між Церквою і державою:

«по-друге, перед Богом всі народи рівні і рівноцінні. Цей принцип був цілком протилежний візантійській претензії на першість у християнському світі, тобто на «другий Рим», яким мав стати Константинополь. Також він іде всупереч пізнішим домаганням Москви стати спадкоємницею Візантії, тобто «третім Римом, після якого іншому не бувати». Отже, Київське християнство формувало таку духовну особистість, таку українську ментальність, яка б неприродним і чужим вважала будь-який шовінізм і расизм;

по-третє, в основі Київського християнства була обов'язкова норма будувати християнське життя на євангельських засадах, що зобов'язувало віруючих до соціальної справедливості, милосердя, добродійності;

по-четверте, митрополит Іларіон надавав особливого значення відносинам між Церквою і державою. Світська держава повинна дбати про світські, загальнонародні справи, а Церква, віронавчальна, пастирська влада - про добро душ. Однак при нагальній потребі духовні настоятелі повинні нагадувати і світській владі про її обов'язки. Духовна влада відповідає за моральний стан народу» [Там само.- С. 455-456].

Але, на жаль, більшість зазначених і проаналізованих праць видатних науковців, за меншою мірою торкалася проблеми змістовної значущості норм християнської моралі для культури Київської Русі. Безперечно, що культурою Київської Русі займалися вітчизняні вчені в багатьох аспектах: історичному, релігійному, соціальному та ін. Щодо проблеми християнських цінностей, то вона була, із зрозумілих причин, багато років «відкритою» тільки для богословів. А те, що стосується особливостей формування моралі та моральності в києворуській культурі, то праці присвячені цій проблематиці, в сучасній вітчизняній науці, практично відсутні.

Безперечно, проблема духовності (моральності) людини не вичерпується тільки релігійним варіантом, але те, що стосується ґрунту духовності в культурі Київської Русі безпосередньо є пов'язаним з християнською моральністю. Християнство, розпочинаючи з пам'яток давньоруської культури, «освячує» людину, надає їй можливості творчого пошуку – людина народжується тілесно, а духовно – душевною істотою, людина постає в житті. Розгортання «іскри Божої» – це активний моральний пошук кожної людини, її шукання справедливості, милосердя, гідності, честі, самоповаги. Саме тому нашим завданням є дослідження цих процесів в традиціях наших предків, в дохристиянській та християнській культурах та українських землях.

На нашу думку, в більшості праць не досліджена своєрідність українського язичництва як вироблення певних норм життєдіяльності, як основи світосприйняття української спільноти. Крім того, не досліджена роль цінностей християнської релігії в динаміці змін стереотипів світосприйняття.



СВОБОДА БУТТЯ РЕЛІГІЇ

*М.Бабій** (м. Київ)

СВОБОДА СОВІСТІ В ТВОРЧОМУ І ПРАКТИЧНОМУ ЗДОБУТКУ СУЧАСНОГО УКРАЇНСЬКОГО РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

Важливою складовою предметного поля українського релігієзнавства як в історичному, так і сучасному контексті його розвитку є проблема свободи совісті. З огляду на складні, всеохоплюючі трансформаційні процеси, які відбувалися в нашій державі впродовж одинадцяти років її незалежного буття і продовжуються нині, вона була і залишається актуальною та суспільне затребуваною у теоретичному і практичному вимірах.

Тематизують цю проблему ті якісні зміни, які притаманні всім сферам життя українського соціуму: зміцнення демократичних, конституційно-правових основ його функціонування, реальне втілення і захист прав і свобод людини, зокрема свободи совісті, релігійної свободи. З іншого боку злободенність цих питань спричинена передусім тими кардинальними новаціями, що характеризують розвиток релігійної ситуації в нашій державі.

Значних змін зазнала конфігурація конфесійної карти України. Продовжується процес активної розбудови та інституалізації релігійних організацій. Відчутними є динаміка їх зростання та збільшення кількості людей, які ідентифікують себе віруючими. Доконаним фактом постали світоглядне, в тому числі й релігійне розмаїття, відносний релігійний плюралізм. За даними Державного комітету України у справах релігій станом на 1.01.2002 р. на території України функціонують 27072 релігійні організації (в т.ч. 26049 громад віруючих) 116 конфесій, течій, груп та напрямів.

* Бабій М.Ю. – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

Церковно-релігійне життя у своїй основі набуло оптимальних форм і нової якісної визначеності.

Ці та інші новації, а також проблеми, що покликані ними до життя (*гострота міжконфесійних, внутрішньо-церковних відносин, зростає їх конфліктогенність, розкол українського православ'я, активність нетрадиційних форм релігійності, зарубіжних релігійних місій*), в умовах конституційне задекларованих і недостатньо в практичному сенсі зреалізованих принципів свободи совісті (*свободи релігії*) загострили необхідність їх поглибленої наукової рефлексії. Наголосимо ще раз, що детермінує її певною мірою і транзитний стан нашого соціуму, який продукує не прості, екстраординарні проблеми, в т.ч. і в сфері свободи совісті.

Йдеться про потребу всебічного осмислення концептуальних теоретичних засад свободи совісті, її людиномірності, державно-правових основ функціонування, механізмів вияву, дії в предметному полі «людина – світогляд – суспільство».

І це – закономірно. Адже свобода совісті потребує не лише законодавчої легітимації, а що дуже важливо - чіткого осягнення її сутності на рівні суспільної свідомості, а також вияснення релігієзнавчого змісту цього феномену. Такого роду наукова рефлексія покликана розширити рамки його розуміння саме в аспекті особистісних пошуків людиною смислу життя, зокрема, і в його сакральному вимірі, її релігійного самовизначення і самореалізації в координатах власного вибору.

Кажучи узагальнено, необхідність поглибленого комплексного, наукового (*в т.ч. і релігієзнавчого*) осмислення проблем свободи совісті, свободи буття релігії в суспільстві постала на часі, є гострою потребою.

Зауважимо, що свобода совісті (*свобода релігії*) в усій своїй багатоаспектності не позбавлена уваги як вітчизняних, так і зарубіжних науковців: філософів, релігієзнавців, теологів, соціологів, правників. Цей висновок підтверджує аналіз наукової літератури, публікацій, присвячених проблемам свободи совісті, свободи релігії, питанням державної політики щодо релігії і церкви, державно-конфесійних, міжконфесійних відносин, змісту і практичної значущості міжнародних правових документів з цих питань.³

³ Див., зокрема: Савельєв В.Н. Свобода совести: история и теория.- М., 1991; Бабій М.Ю. Свобода совісті: філософсько-антропологічне і релігієзнавче осмислення.- К., 1994; Религия и права человека. На пути к свободе совести. Сб.- М. 1996. Свобода віровизнання. Церква і держава в Україні: Зб.- К., 1996; Модели церковно-государственных отношений стран Западной Европы и США.- К., 1996;

Варто відмітити, що об'єм наукових, зокрема релігієзнавчих, опрацювань зазначеної проблеми за останнє десятиріччя помітно зріс.

На підвищений рівень уваги до проблем свободи совісті, свободи буття релігії в суспільстві вказує і значна кількість міжнародних, міжрегіональних, всеукраїнських, регіональних наукових, науково-практичних конференцій, проведених в Україні за останні роки, у центрі уваги яких був феномен свободи совісті.

Скажімо, за десять років свого функціонування Відділення релігієзнавства ІФ НАН України провело чи було одним з основних організаторів більше 30-ти такого роду наукових зібрань. До речі, починаючи з 1996 року воно спільно з рядом міжнародних організацій, що опікуються питаннями свободи совісті, релігії, щорічно проводить науково-практичні конференції, де розглядаються різні аспекти даної проблеми.

У роботі таких конференцій як організатори і, як учасники постійно беруть участь науковці з багатьох країн Європи, США, Канади, країн-членів СНД. Відділення релігієзнавства має тісні зв'язки з Міжнародною академією свободи релігії та переконань (США), Міжнародною комісією з свободи совісті, Міжнародним центром права і релігієзнавства Брігам-Янгського університету (США), Міжнародною асоціацією релігійної свободи, яка працює уже понад 100 років. Вона має свої осередки в багатьох країнах світу, в тому числі і в Україні.

Досвід практичної діяльності вказаних організацій та інших зарубіжних і релігієзнавчих інституцій, наукові доробки окремих вчених-релігієзнавців, з якими співпрацює Відділення, стають набуток українських дослідників проблем свободи совісті, релігії. Це значно розширює наукові горизонти і глибину пізнання цього феномену.

У концептуальному, практичному вимірі свобода совісті розглядається як природне, невідчужуване право людини, як фундаментальна цінність і наріжний камінь системи загальнолюдських вартостей. Не випадково Є.Трубецький назвав свободу совісті «найбільш

Государственно-церковные отношения (в 2-х ч.).- М., 1995; Єленський В.Є. Найдавніше з визнаних прав // Людина і світ.- 1998.- № 4; Козленке В.М. Свобода совісті та віросповідання як головний чинник духовної свободи // Філософська думка.- 1999.- № 1-2; Колодний А.М. Свобода совісті для і в мас-медіа // Релігійна свобода.- К., 2001.- № 5; Релігія і суспільство в Україні: фактори змін.- К., 1998; Релігійна свобода. Науковий щорічник.- К., 1998-2002; Релігійна свобода і права людини. В 2-х т.- Львів, 2000, 2001.; Права человека и религия. Хрестоматия.- М., 2001.

цінною з усіх свобод». Життя підтверджує, що від ступеня її реалізації значною мірою залежать мир і злагода в суспільстві, його стабільність.

І в цьому, на наше переконання, не має перебільшення. Адже свобода совісті перебуває у нерозривному зв'язку із сенсом, світоглядними і моральними основами буття людини, є одним з екстраординарних компонентів структури її життєдіяльності.

Міжнародна релігієзнавча думка виділяє свободу совісті (*свободи/релігії*) поміж інших прав і свобод особистості як центральний, стрижневий принцип, на якому базуються права, гідність людини, повага до її світоглядного, в тому числі й релігійного вибору, її переконань.

Як поняття «свобода совісті» відображає умови (*внутрішні і зовнішні*), за яких можливі вільне самовизначення індивіда у світоглядній сфері буття, його духовне становлення, розвиток і життєва самоактуалізація на ґрунті завізованого власною совістю вибору. За своїм змістом воно багатоаспектне, має свою структуру. І коли ми ведемо мову про релігієзнавчу експлікацію проблеми свободи совісті, то маємо на увазі певне предметне поле її вияву - *відношення людини до релігії*; комплекс проблем, пов'язаних з її правами і можливостями, умовами і обставинами її безперешкодного самовизначення і самореалізації в системі саме релігійних координат. Вони охоплюються поняттям «свобода релігій», яке характеризує вільний вибір особистістю конкретної віросповідної парадигми, а також умови, можливості побудови нею своєї життєдіяльності, самоствердження в просторі ціннісних орієнтирів свого самовизначення.

Зрозуміло, о коли йдеться про релігієзнавчу розшифровку поняття «свобода совісті» (*свободи релігії*), то розглядається її теоретичний і практичний рівні виміру, суб'єктивно-екзистенціальний і суспільно-інституалізований зріз даної проблеми. Вона надзвичайно складна за своєю сутністю і архітектонікою, так як охоплює комплекс усіх питань, пов'язаних зі свободою буття релігії в суспільстві, у всіх іпостасях її вияву.

У контексті зазначеного виникає питання про співвідносність понять «свобода совісті» і «свобода релігії». Це обумовлено тим, що у вітчизняній, зарубіжній, релігієзнавчій, філософській, юридичній, теологічній літературі, вони нерідко розглядаються як тотожні.⁴

⁴ Див.: Друзенко Г. Релігія і права людини // Синопис.- К., 2000.- № 2.- С. 144; Лі Бусбі. Найперша свобода: американська модель церковно-державних відносин // Релігійна свобода. Науковий щорічник.- К., 1998.- С. 31.

Підміна, змішування цих ключових понять присутні також і в законодавчих актах, міжнародних документах, релігієзнавчих, правових коментарях до них.

Зауважимо, що ці поняття взаємопов'язані, але не ідентичні. Вони співвідносяться як ціле (*свобода совісті*) і частина (*свобода релігії*). Якщо перше охоплює своїм змістом широку сферу духовного, морально-світоглядного буття людини, в якій вона самовизначається і самореалізується, то друге, як уже відзначалося, постає як свобода вибору і самоствердження індивіда лише в системі релігійних цінностей. Релігійний зміст свободи совісті є лише одним із множини можливих.

Свобода релігії це, по суті, свобода релігійної совісті. Вона є важливим елементом структури свободи совісті і «стосується того, що є благом людського духу, у першу чергу всього того, що має відношення до вільного функціонування релігії в суспільстві»⁵

Структура поняття «свобода релігії» має такі важливі складові, як «свобода віросповідання» і «свобода церкви». Поняття «свобода віросповідання» характеризує рівень релігійної свободи, перш за все на особистісному рівні в усіх вимірах і виявах. Складові її структури у своїй переважаючій більшості стосуються передусім сфери совісті індивіда, а тому будь-яке втручання у цю царину з боку влади, інших осіб чи релігійних спільнот є незаконним і неприпустимим. Поняття «свобода церкви» визначає ступінь свободи релігійних організацій, їх автономності і незалежності у богослужбовій, культовій і позакультовій діяльності, правові, економічні, суспільно-політичні можливості їх вільного функціонування в суспільстві. Якщо «свобода віросповідання» є складовою структури свободи совісті, то поняття «свобода церкви» – ні, хоча воно тісно пов'язане з нею.

Свобода церкви характеризує певний вид суспільної свободи - свободи релігійних організацій як вільних об'єднань індивідів - одновірців з метою задоволення своїх релігійних потреб і релігійної самореалізації. Воно також включає; свободу створення, управління, функціонування релігійних спільнот; свободу їх господарської, фінансової, освітньої, видавничої та іншої позакультової діяльності,

В контексті означеної проблеми ці зауваги понятійно-термінологічного плану є необхідними. Аналіз показує, що неоднозначне (*а нерідко і помилкове*) за суттю їх прочитання, яке зустрічається в окремих дослідженнях, публікаціях, змішування, утотожнення цих понять на практиці унеможливорює адекватне їх сприйняття. Тому

⁵ Декларація про релігійну свободу // Права людини в Україні. Інформаційно-аналітичний бюлетень: Вип. 16.- К.-Харків, 1990.- С. 98.

чіткість у їх визначенні має особливе значення в процесі релігієзнавчої експлікації проблеми свободи совісті. За своїм змістом, як уже відзначалося, це поняття полісемантичне. Його сутнісне навантаження залежить від предметної площини дослідження: філософія, право, релігієзнавство, теологія. Тобто, йдеться про галузевий підхід до осмислення наявних проблем у царині свободи совісті, їх практичного вияву.

Саме такий (*галузевий*) підхід характерний для наукових досліджень свободи совісті в Україні. У своїй основі вони, на жаль, поки що фрагментарні. Відсутні комплексність і системність у науковому, зокрема і релігієзнавчому осмисленні свободи совісті, свободи релігії.

Винятком у цьому плані є Відділення релігієзнавства ІФ НАН України, де, починаючи з 1992 року, наукова рефлексія філософських, релігієзнавчих, соціологічних аспектів означеної проблеми набула певної системності. У цій релігієзнавчій інституції активно досліджуються проблеми державно-церковних відносин, форми, види (*моделі*) їх вияву в різних країнах світу, правові аспекти свободи совісті, її практичного втілення. Здійснено і поглиблене філософсько-антропологічне, релігієзнавче осмислення даної проблеми. Важливими в цьому контексті є наукова рефлексія феномена свободи совісті як особливого явища буття особистості, приведення в певну систему понятійного апарату дослідження.

Окремі важливі аспекти цих досліджень знайшли своє відображення в цілому ряді наукових розвідок, публікацій науковців Відділення релігієзнавства А.Колодного, П.Яроцького, Л.Филипович, В.Єленського, В.Климова, М.Бабія та інших.⁶ Ведучи мову про внесок колективу науковців Відділення в розробку проблеми свободи совісті, свободи релігії, слід сказати і про заснування наукового щорічника «Релігійна свобода», в якому публікуються матеріали науково-практичних конференцій, результати теоретичних досліджень свободи буття релігії та інших, пов'язаних з нею питань. Завдячуючи цим

⁶ Див.: Релігійна свобода, Науковий щорічник.- К. (1998-2002); Єленський В. Релігія, демократизація та суспільний розвиток у посткомуністичному світі: Україна // Релігія і суспільство в Україні: фактори змін.- К., 1998.- С. 31-47; Його ж: Релігійна свобода: Українська реальність і світовий досвід // Релігійна свобода і права людини. Правничі аспекти.- Львів, 2001.- Т. 2.- С. 7-23; Филипович Л.О. Українські візії релігійної свободи і національної ідентичності // Релігійна свобода. Науковий щорічник.- К., 2002.- С. 30-34; Бабій М. Свобода буття релігії в суспільстві; Законодавче закріплення свободи совісті в Україні // Академічне релігієзнавство.- К., 2000.- С. 665-676; 858-882; Його ж: Свобода совісті в духовному житті суспільства // Релігієзнавство. Підручник.- К., 2000.- С. 290-306.

збірникам, а також бюлетеню Української асоціації релігієзнавців і Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України «Українське релігієзнавство», поняття «свобода совісті», «свобода релігії», «свобода церкви» увійшли в широкий вжиток, стали більш-менш усвідомленими в українському суспільстві.

Важливими в даному вимірі є цілеспрямоване роз'яснення і популяризація міжнародних правових документів, що стосуються проблеми свободи совісті, результатів наукових пошуків зарубіжних релігієзнавців. Цьому питанню наукові співробітники Відділення приділяють значну увагу. Здійснено випуск збірника міжнародних правових документів⁷, більшість з них опублікована у виданнях Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ.⁸

Слід відмітити значний вклад у наукову розробку даної проблеми окремих науковців кафедри релігієзнавства Київського національного університету ім.Т.Шевченка, зокрема О.Суярка, О.Огневої, В.Козленка, відомих українських релігієзнавців М.Заковича, Є.Дулумана, В.Бондаренка, В.Ульяновського, О.Уткіна, В.Пашенка, С.Здіорука та інших.

Констатуючи певний поступ у дослідженні свободи совісті, хоча ще раз наголосити, що комплексний, системний підхід в науковій розробці проблем свободи совісті, свободи буття релігії в сучасному українському релігієзнавстві, на жаль, поки що відсутній. Проблемною залишається відсутність чіткої координації наукової експлікації у всеукраїнському масштабі феномену свободи совісті.

Це стосується і міждисциплінарної стиковки такого роду досліджень, скажімо філософів, релігієзнавців, соціологів, правників, теологів.

До речі, добрим початком у цьому сенсі є започатковане Львівським видавництвом «Свічадо» видання чотиритомної антології «Людина. Церква. Держава» (*упорядник М.Маринович*). Вийшло уже 2 томи цієї серії, присвячені богословським і юридичним аспектам релігійної свободи.⁹

Аналіз наявного масиву релігієзнавчих досліджень свободи совісті показує, що продовжується абсолютизація політико-правового аспекту свободи совісті, сутність якої часто утотожнюється із законодавчим визначенням цього поняття. Зауважимо, що норми права

⁷ Див.: Правові основи свободи совісті, релігії та релігійних організацій. Міжнародні та українські правові документи (витяги).- К., 2002.

⁸ Див.: Релігійна свобода. Науковий щорічник.- К., (1998-2000).- (№№ 2-4).

⁹ Релігійна свобода і права людини. В 2-х т.- Львів, (2000-2001).

тільки визначають межі можливості та гарантії зовнішнього практичного вияву свободи совісті (*свободи релігії*) і не заторкують внутрішньо особистісний аспект проблеми. Тобто право уможливорює лише маніфестацію, публічну реалізацію світоглядного, у тому числі й релігійного, вибору людини. Право задає координати, межі зовнішнього вияву цього вибору.

В даному контексті видається важливою необхідність наголосити на тому, що як і раніше, так і тепер при осмисленні проблем релігійної свободи (*і це відображає аналіз численних публікацій*) акцент робиться на складових «свободи церкви», свободи діяльності релігійних організацій, на їхньому юридичному статусі, а проблеми свободи совісті, віросповідання віруючої особистості, можливості (*внутрішні і зовнішні*) її релігійної самореалізації часто залишаються поза увагою. До речі, ця проблема є характерною і для законодавчих актів, що врегульовують питання свободи совісті, релігії.

Назрілою видається потреба аргументованого наукового обґрунтування понять «свобода совісті», «свобода світогляду», «свобода віровизнання», їх співвідносності, тотожності чи атотожності. Тобто йдеться про сутнісну чіткість означених понять і науково обґрунтовано правомірність їх використання.

Набутий досвід конституційно-правового забезпечення свободи совісті, релігії в Україні, ефективність процесу гармонізації державно-церковних відносин, мінімізації міжконфесійних взаємин тощо потребують свого узагальнення і наукового комплексного осмислення.

Є цілий ряд інших важливих питань теоретичного і практичного виміру в контексті дослідження свободи совісті (*свободи релігії*), які заслуговують на посилену увагу українських релігієзнавців.

ЕТНІЗАЦІЯ ЖИТТЯ І ХРИСТІЯНСЬКА КОСМОПОЛІТИЧНІСТЬ

Поступальний процес мультикультурації, культурного і світоглядного плюралізму, знецінення традиційних цінностей і смислових парадигм, так чи інакше, поставив не тільки європейські держави, але й все людство перед проблемою повернення світу втрачених ними ідеологічних і етнокультурних парадигм, а відтак призвів до переосмислення і неодмінної переорієнтації домінуючих культурних та смислових орієнтирів. Це з неодмінністю зумовило пошук шляхів розв'язання цих проблем у етно-національній і релігійній сферах як головних складових духовного поля культури.

Нагальну проблему сьогодення і найближчої історичної перспективи мусить складати не проблема світоперетворення, яку обстоювала Європа і весь Західний світ впродовж всього XX століття, що зумовила їхній поступовий крах і яка поставала під личиною модернізму, а проблема світозбереження. Останнє можливе виключно тільки за умови повернення людини і нації до духовного поля культури, яке створене минулим досвідом поколінь. Саме тому збереження і наслідування цього досвіду – це не просто данина поваги вчорашньому, а й необхідна умова буття сьогодішнього і завтрашнього [Глебко Е.Б. Традиция и культура // Философия и современный мир: Вып. 18.- Мн., 1991.- С. 19]. Іншого шляху не існує, оскільки ідеї постмодернізму з його культом тотальної загальнопланетарної тегногенізації безликі і «для людства, яке вирішило вижити, це не орієнтир» [Гулыга А. Что такое постсовременность? // Опыты: Литературно-философский сборник.- М., 1990.- С. 74].

Європейці все більше приходять до висновку, що тотальна глобалізація, яка здебільшого дає про себе знати як американізація, означає смерть всього європейського соціокультурного комплексу. І справді, еталоном сучасного прогресу стала американська технологія і наука. Інтернет щільно зв'язує всі континенти і народи, мовою міжнаціонального спілкування дедалі більше стає англійська, телевізійний канал CNN перетворився в суперагенство світових новин, яке не тільки відбирає новини для інформаційних агентств, а й прямо диктує те, як їх слід інтерпретувати національним і регіональним

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

інформагентствам, розширення НАТО на Схід Європи, зрештою, процес об'єднання Західної Європи і формування єдиних для всіх західноєвропейських країн владних структур – ось той, далеко неповний, перелік чинників, за якими стоять сьогодні США.

Більше того, сьогодні Америка встановлює свої норми і стандарти у всіх сферах, в тому числі і в культурі. Так, європейські нації, як на загал і весь світ, змушені зараз дивитися в основному американські фільми, подобаються вони їм чи ні. І це при тому, що ще в недалекому минулому кінематографічні корпорації Італії, Франції, Великої Британії, України і Росії, були лідерами високого європейського і світового кіно. Нині ж вони практично є вже мертвими. А тим часом американський Голівуд, американські телевізійні канали, американська художня література виступають «світочами» світової культури [Ключников Б. О глобализации, новом тоталитаризме и России // Наш современник.- № 5.- 2000.- <http://burkina-faso.narod.ru/annals/kluch1.htm>].

Проте про яку культуру тут може йти мова, коли та обстоєє і запроваджує нові сексуальні свободи, нові критерії міжособистісних стосунків, турбується за права сексуальних меншин, не просто нехтуючи при цьому, а й прямо заперечуючи традиційні загальнолюдські цінності, руйнуючи у такий спосіб передусім таку важливу ланку суспільства як сім'я і інститут шлюбу. Парадоксально, але як все це дозволяють здійснювати над собою європейці, які ще в недалекому минулому шанували християнські норми і цінності і які дали можливість Європі стати власне континентом гуманізму, континентом людини-творця? У чому ж полягає причина такого швидкого занепаду чи заперечення християнських цінностей на теренах європейських держав і чому Європа стала така піддатлива для тотальної американізації?

Дехто з дослідників глобальних проблем сучасності намагається обстоювати позицію, згідно з якою справжньою причиною глобальних процесів у світі і, як наслідок, сучасного занепаду європейських національних культур і національних держав є християнство, вся християнська цивілізація. Це воно, мовляв, їх породило, а не американське суспільство XX століття, яке також, як і Європа, є жертвою. «Християнський універсалізм створив ту глобальну цивілізацію, яка досягла свого піку десь на початку XX століття. А далі розпочався непростий процес мутації її форм. З'явилися ознаки втоми і корупції. На зміну універсальній релігії прийшли універсальні ідеології, свого роду світські релігії» [Неклесса А.И. Этнос глобального мира.- <http://www.archipelag.ru/text/019.htm>].

На цій підставі пропонується навіть повністю зректися християнства як тієї релігійної системи, яка не відповідає сучасному

рівню і стану розвитку культури й цивілізації. Втім зауважувати на запереченні християнства релігії Євангелій було б неоправною помилкою, бо ж разом з ним ми можемо зруйнувати весь фундамент європейського соціокультурного комплексу і знищити європейські етно-національні культури, а разом з ними – і національні держави.

З подібною позицією не можна цілком погодитися і ось з яких причин. Треба мати дуже коротку пам'ять, щоб, зауважуючи, що у всіх кризових явищах сучасної західної цивілізації винний християнський універсалізм, водночас навіть словом не обмовитися що, по-перше, саме християнство з його духовними цінностями лежить в основі всього європейського соціокультурного комплексу, а по-друге, – саме воно спричинило виникнення на європейському континенті національних держав. Пригадаймо, що ті чи інші християнські конфесії залежно від конкретних соціально-політичних умов несуть відповідальність за формування не лише європейських націй і держав, а й самих США. Дійсно, в окремих випадках християнство значно послабило кристалізацію окремих націй, але це скоріше було винятком із правил.

Втім можна однозначно сказати, що те християнство, яке виступило кристалізатором і консолідуючим чинником націй і держав Європи, було християнством національним, християнством етнізованим. Воно виражало національну ідею і відповідало конкретним тогочасним запитам національного суспільства. Так що «вішати всіх собак на християнство» сьогодні, в умовах глобальної кризи християнської цивілізації, буде неправильно вже зважаючи на те, що воно є фундатором доброї старої Європи, фундатором європейських націй і держав. Заперечуючи сьогодні християнство в якості старомодної ідеології, ми ризикуємо вибити у себе з-під ніг і своє духовне і культурне підґрунтя.

Нинішня криза європейської цивілізації, яка здебільшого проявляється кризою націй, етнічних культур, є не наслідком, як вважають, занепаду чи кризи християнства, а спричинена еволюційним рухом так званої гуманізації і лібералізації укладу життя європейських націй в Новий час, а відтак – занепаду національних ідей, які довгий час детермінувалися етнізованими християнськими конфесіями в межах окремих націй.

На наш погляд, надійним опором проти глобалізації під личиною американізації всіх сфер та інститутів європейських суспільств може бути не засудження християнства і звинувачення його в усіх бідах сучасності, а плідний процес повернення націй до свого національного коріння, причому до такого його зразка, який воно мало тривалий час. Але це можна здійснити тільки шляхом повернення нації до своєї традиційної Церкви, свого природного національного християнства.

Треба усвідомлювати, що сучасна дехристиянізована нація нездатна не те, щоб відродити свої, притаманні тільки для неї, національні виразники. Вона нездатна витримати тиск тотальної глобальної катастрофи, загроза якої нависла над усім світом, бо ж, не маючи сталих, детермінованих в сучасних умовах тільки релігією морально-етичних парадигм, вона наважується піддатися новій моралі свавілля і вседозволеності взірця постмодерну.

Іншими словами, відродження національної ідеї, відродження традиційного національного християнства, реставрація традиційних християнських як загальнолюдських морально-етичних норм мусить становити сучасне керівництво до дій для кожного європейця. «Майбутнє Європи¹⁰ ... вимагає привернення давньої родини християнських народів. Родини народів, яка конечну європейську єдність погодила б із свободою..., незалежним життям кожного народу зокрема. Тільки християнський націоналізм – національна ідея, сперта на підстави християнського світогляду і на свідомість загальноєвропейської єдності може довести до здійснення цього ідеалу» [Кушнір М. Перспективи українського християнського націоналізму.- Філядельфія, ПА., 1973.- С. 49].

Все це вже починають розуміти провідні країни Європи, але ще не до кінця усвідомили постсоціалістичні й пострадянські країни. І це закономірно, адже десятиліття панування атеїстичної ідеології зробили свою справу: разом із руйнуванням християнства в цих країнах була практично понівечена і національна культура.

Справді в сучасному технологічному суспільстві кінця двадцятого століття, згідно Г.Астера і П.Потічного [Іванишин В., Радевич-Винницький Я. Мова і нація.- Дрогобич, 1994.- С. 118], головний зміст життя людини і народу в цілому становить лише національна ідентичність, етнічність. «Людей взагалі» не існувало ніколи і ніколи не існуватиме, оскільки це означало б занепад і кінець світової цивілізації. Людину робить «якоюсь» лише її належність до певного етносу, до конкретної національної культури. У цьому контексті, наприклад, сучасний український ренесанс – це перш за все ренесанс національно-культурний і явище надзвичайно важливе для всього світового соціокультурного комплексу.

Повернення українців до власних культурних витоків, до власної культурної спадщини обумовлено спричинює й необхідність по-новому осягнути себе, відкрити в собі нові потенції власного поступу. Час теперішнього українського відродження несе на собі не лише відкриття

¹⁰ Тут і далі в цитаті залишена лексика оригіналу.

сторінок власної історії, культури, усвідомлення своєї національної гідності й значимості на загальносвітовому ґрунті цивілізації, але й зумовлює необхідність переосмислити себе, своє місце в світовому соціумі. Новий погляд на культурні витoki зумовлює нове бачення і сфери релігії, яка займає в межах національної культури одне з провідних місць.

За час незалежності відбулася певна видозміна суспільної позиції щодо релігії. Виникло усвідомлення її важливості і значимості в контексті суспільно-політичного й культурного життя. Це вимагає підходу до релігійної сфери як одного з головних чинників духовного, національного і культурного відродження нації, а відтак – і процесу українського державотворення. Останнє засвідчує той факт, що значна частина українського суспільства ринула в сферу релігії, аби віднайти в її лоні нові життєві смисли і ідеали. Так чи інакше, але така активність щодо релігійності зумовлена на загал знеціненням світоглядних ідей попередньої системи цінностей і розумінням важливості релігійної сфери у житті окремої людини, суспільства, у процесі національного становлення українців.

Однак час незалежності України – це час пошуку нових ідейно-сміслових парадигм. Українське суспільство не просто повертається до свого минулого, щоб віднайти в ньому опорні культурно-історичні важелі свого відродження, а й прагне переосмислити їх, щоб використати це для сьогодення, розбудовуючи Україну як державу передусім європейського і світового рівня. Відтак нове українське законодавство надає необхідні гарантії, права і свободи для культурного і національного становлення нації, в якому культура постає як сукупне поєднання всіх національно-світоглядних дороговказів, у тому числі й релігії.

Культура України, зокрема її концептуальне розуміння, не будуть повними, якщо виокремити при цьому з-поміж неї релігійність. Традиційна релігійність завжди становила одну з головних часток української культури. Саме тому культурне відродження передбачає й відродження релігійне. Але надання при цьому необхідних умов лише для традиційної релігійності, призвело б до позбавлення частини суспільства необхідних свобод для вільного вибору духовно-релігійних парадигм, обділення особистості в правах і свободах (Конституція України, Розділ 2, стаття 35). Відтак, поруч з активізацією традиційної релігійної сфери України, почали поступово завойовувати релігійний простір і так звані нетрадиційні релігії, віровчення яких, будучи перенесеними на тіло українського суспільства засобами місіонерства, не успадковані українцем ні на культурному, ні на ментальному рівні, ні в національних традиціях і звичаях.

Таким чином, місіонерство і нетрадиційна релігійність складають одне ціле, і як явище, є новим за сучасних умов. Виникає логічне питання: Як місіонерська діяльність в Україні здатна відігравати плідну функцію щодо національного? Іншими словами, слушно поставити місіонерство і нетрадиційні релігії в національний контекст, аби нетрадиційна релігійність не опинилась поза процесом відродження нації.

Власне, подібні питання є типовими не тільки для українця, а й загалом для європейця. З огляду на це, наявною є дилема: якщо збереження національної культури можливе за умови повернення до культурного надбання минулих поколінь, то якою мірою і чи взагалі можливою є активізація на просторі національних держав новітніх християнських конфесій і рухів, доктрини яких часто-густо є вихолощеними від етнічних елементів, бо ж засновані вони на універсалізмі й космополітизмі? Втім, поруч виникає й інше питання: Як можна повернути європейські нації до свого етнокультурного коріння, коли глобальні процеси, що відбувалися впродовж практично всього XX століття, практично вибили з-під ніг переважної більшості їхніх представників етнічну автентичність, відчуття національної гордості? З огляду на останнє, стає цілком зрозумілим і обумовленим у контексті сучасних загальноєвропейських глобальних перетворень динамічне постання в європейських суспільствах, зокрема в українському, нетрадиційних, у тому числі й неохристиянських, течій. Вони виявляються добрим ґрунтом для розростання останніх на їхньому тлі.

Так, певною мірою навернення європейців, у тому числі й українців, до нетрадиційної релігійності спричинене кризою суспільно-політичного життя, трансформацією світоглядних орієнтирів і знеціненням усіх ідейних дороговказів системи вартостей доби переходу від модерну до постмодерну, які є загалом притаманними для всіх етносів і націй Європи.

Неохристиянські місіонери, пастори і проповідники, репрезентуючи постмодерну глобальну культуру під личиною так званого «вселенського християнського братства», зводячи її в ранг заповіді Господньої, змушують в такий спосіб особу цуратися національного як елементів дикого «язичництва», що протистоїть, мовляв, «духові і букві» новозавітного закону. Втім у релігійній літературі нетрадиційних конфесій надто важко віднайти такі поняття як «космополітизм» чи «космополіт» (останні все ж вважаються явищами політичного порядку), але універсалістський, космополітичний характер нових релігійних утворень очевидний.

Навернення в лоно нетрадиційних релігій для національно несвідомих осіб є відносно легким і безболісним процесом, що не вимагає

великих зусиль до зміни (підміни) власного національно-культурного підґрунтя чи взагалі його нівеляції. Як правило ці останні й становлять переважну більшість серед числа вірних нетрадиційних конфесій [Нові релігійні течії і культи в сучасній Україні // Українське релігієзнавство.- К., - 1996.- №1.- С. 19].

Механізм залучення особи до неохристиянських конфесій пов'язаний насамперед із зміною її світогляду (і не тільки релігійного). Нові переконання, детерміновані віроповчальними нормами, обумовлюють трансформацію не тільки поведінки і способу життя віруючого, а й його громадянської самоідентифікації, громадянської позиції в суспільстві, бо ж він опиняється, виходячи вже з факту нетрадиційності віровчення у межах того чи іншого соціуму, на точці перетину, з одного боку, різних чужорідних як ментально не успадкованих ним культурних і релігійних систем та схем, а з іншого – універсалістських, синкретичних і космополітичних (точніше неокосмополітичних) смислових парадигм.

Під маскою неохристиянства проголошується, по суті, неокосмополітизм із його ідеєю глобальної культури доби переходу від модерну до постмодерну. Треба зауважити поруч із цим, що ми жодним чином не ставимо за мету з'ясовувати теологічний бік доктрини тієї чи іншої неохристиянської конфесії, тобто визначити відповідність останньої до новозавітної як ідейного еталону. У вічі кидається інше: неохристиянство, говорячи словами Ісуса Христа, поруч із сіянням доброго насіння євангельської віри, сіє й кукіль – постає провісником нової денаціоналізованої культури.

Але неокультура чи глобальна культура новітнього часу є плодом тільки техногенної цивілізації і, власне, немає нічого спільного ні з вченням Нового Завіту, ні з етнічною чи національною культурою як такою, бо ж в ній (глобальній культурі), насамперед, немає місця для особистості, для конкретного «Я», не враховуючи при цьому ще й те, що вся її суть звільнена від притаманних для звичайної культури стрижнів. Вона немає ні етнічного коріння (попри те, що частково спирається на окремі етнічні, здебільшого зовнішні, виразники окремих конкретних культур), ні часу і місця свого походження, ні історії. Вона вкрай глобальна, універсальна і позачасова, а відтак – мінлива, безформна, еkleктична, тобто є лише штучним витвором планетарної цивілізації. «Глобальна культура не пишається історією чи історіями: фольклорні мотиви вона використовує й розробляє для зовнішнього оздоблення зорієнтованої на сьогодення й майбутнє «науково»-технічної культури» [Сміт Е.Д. Національна ідентичність.- К., 1994.- С. 164]. Вона є тільки підробкою, спробою підміни етнічних культур, зумовленою прагненням

технічно й інформаційно розвинутих суспільств підпорядкувати менш цивілізовані, але культурні держави й етноси.

Риси цієї постмодерної технічно-цивілізаційної універсальної культури якраз і проглядаються у віровченнях конфесій неохристиянського толку. Незважаючи на те, що неохристияни зауважують на своїй прихильності до національного, сфера останнього в їхній уяві окреслена тільки зовнішніми її атрибутами – частково мовою, національним костюмом, окремими звичаями і традиціями. А оскільки глобальна культура вільна від чітких етнічних кордонів, то своєю зовнішньою універсальністю вона може прижитися в будь-якому етнічному середовищі, постаючи в ньому як деякий вірус, який надто важко попервах локалізувати, але який спрямований на тотальне нищення культурної сфери того чи іншого етносу.

Треба усвідомлювати, що людини без етнічної належності не може існувати. Нівеляція етнічності особи і цілого народу перетворює його тільки на згромадження людей, на масу, якою в умовах технічно-інформаційної цивілізації дуже легко маніпулювати. Зрозуміло, що за таких умов саме поняття «держава» стає умовним, також зовнішнім, географічно-територіальним.

Універсальна глобальна неокультура може спертися у своєму поступі виключно на етнічно несвідомих осіб, які будуть її носіями і провісниками. У цьому відношенні релігійна форма є дуже зручною для її поширення. Зважаючи на це, зауважимо, що сучасний неохристиянин, як і загалом пересічний представник ряду новітніх релігійних рухів, істотно відрізняється від традиційного віруючого, переважна більшість яких перебувають у лоні етнізованих християнських конфесій. На відміну від останнього, неовіруючий не просто заявляє про свою релігійність, а активно її демонструє й популяризує усіма можливими засобами (активна місіонерська діяльність є одним з основних атрибутів, що характеризує вірного члена громади, оскільки постає як обов'язкова віроповчальна норма, що ґрунтується на заповіді Ісуса Христа «Ідіть по цілому світові, та всьому створінню Євангелію проповідуйте!» (Мк. 16:15)).

Більше того, з огляду на те, що неохристиянський рух як в Україні, так і загалом в Європі складають здебільшого люди віком від 20 до 40 років і то саме інтелектуалізовані прошарки населення, треба відзначити на його динамічне поширення в суспільстві, а відтак і поширення на теренах європейських національних держав масової псевдоетнічної культури. Подібний динамізм не може не викликати занепокоєння, бо ж на карту ставиться доля існування нації і держави.

Неохристиянська універсалістська ідея «відродження» особистості і нації передбачає виключно відродження їх «взагалі».

Автократичне зерно прагне нав'язати монополію, владу над тисячами віруючих і спрямоване насамперед проти їхньої етнічної чи національної приналежності в ім'я якогось «вищого», «громадянства неба». Власне кажучи, неохристияни, живучи на цій землі, люблять її стільки, скільки це важливо і можливо у світлі їхніх віровчень і необхідно їм для ортодоксального ведення релігійного життя. Однак їхній кінцевий ідеал - не реформація, не розбудова, не вдосконалення «цьогосвітнього» суспільства, а пасивне очікування й сподівання на досягнення єднання з Богом. Це – по-перше.

По-друге, оскільки сучасне неохристиянство обстоює неокосмополітичні ідеали, то антинаціональне, антидержавне налаштування його adeptів очевидне.

Переважна більшість представників неохристиянських громад не ідентифікують себе в етно-національному і етно-культурному просторі, обстоюють відверто агресивні космополітичні, наднаціональні, інтернаціональні, позанаціональні, ненаціональні погляди, мотивуючи це тим, що справжнє новозавітне християнство стоїть поза етнічними і культурними вимірами. З останнім навряд чи можна погодитися, бо ж в Біблії немає жодного тексту, який би засвідчив це твердження.

У світлі національного неохристиянства, а ширше – вся сучасна нетрадиційна релігійність, утримує і ще один вельми проблемний аспект – мовний. Для нього не є притаманним звернення до того чи іншого етносу їхньою рідною мовою. Серед неохристиян, наприклад, в Україні можна чути російську мову (нею видруковується більша частина літератури релігійного вжитку, проводяться культово-обрядові заходи, радіо- і телепередачі), і лише деінде, як виняток, українську. А це тому, що лідери громад, принаймні у Центрі і на Сході України, озброївшись тенденційно підібраними текстами з Нового Завіту, зауважують, що «проблема мови виявляється не так вже й важливою», бо ж «важливішим є те, щоб вона була доступною для розуміння». А оскільки для неохристиян «важлива не мова як така, а істина», то «мова церковного богослужіння, - зауважують вони, - мусить бути Євангельською», «мусить бути такою, якою духовний наставник зможе зрозуміло донести шлях любові Божої». Втім підтекстом висловлювань типу «євангельська мова», «християнська мова», «мова не важлива» стоїть визначення виключно російської мови як мови релігійно-культового вжитку. Все це засвідчує лише певний, незначний рівень національного самоусвідомлення членів нетрадиційних громад, переважну більшість в лоні яких становлять етнічні українці.

Однак нехтування рідною мовою українця все ж не дає права надавати російській мові роль провідного статусу. Пам'ятаймо, що

російська мова ніколи не була і не буде українцеві рідною. Шкода, що чимала частка українського народу забула прабатьківську науку: «Мова рідна, слово рідне, хто вас забуває, той у грудях не серденько, але камінь має» [Цит. за: Українець О. Чому серце плаче, крається надвоє...- К., 1997.- С. 8]. Парадоксально, але маючи закріплену в Біблії ідею служити Богові і проповідувати народам віровчення їхніми рідними мовами, неохристияни явно її ігнорують.

Функціонування російської як «інонаціональної мови, - констатує С.Здіорук, - у релігійно-церковному житті виступало (та ще й тепер виступає) значним чинником денаціоналізації українського етнікосу» [Там само.- С. 52]. Здавалося б цілком логічним проповідувати релігійні ідеї українцеві українською мовою, адже нетрадиційні релігії прийшли до українців із-за кордону, прийшли, щоб привернути до себе увагу українського суспільства, пустити в нього свої коріння. Тоді незрозуміло, чому ж проповіді лунають російською? Відповідь проста: причина не стільки в іноземних місіонерах, скільки в тих українцях, які схвалюють і скеровують їхню діяльність в Україні.

До речі, становище українців у справах мови завжди було оригінальним. Навіть у добу сучасного українського ренесансу, коли українська мова здавалося б отримала всі права й волю, частина українців, як і колись, не прив'язує ваги до своєї рідної мови, продовжуючи й надалі користуватися виключно російською. Але ж саме рідна мова будь-якої нації, нарівні з її традиціями і звичаями складає «ті найміцніші елементи, що об'єднують окремих людей в один народ, в одну націю» [Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис.- К., 1991.- Т.1.- С. 9], тобто є однією з головних її ознак, охоронцем і виразником його етнічності. Із нехтування, презирливого ставлення окремих українців до рідної мови починається руйнація власної національної культури. Чужі мови, як показує історичний досвід, не спроможні були надати Україні культурного поступу. У протиположності своїм пануванням вони спричинили в Україні лише «страшний анальфабетизм серед простолюду і недоуцтво серед інтелігенції. За цим пішли великі культурні, економічні й політичні шкоди для однієї з найбагатших країн Європи й Землі» [Рудницький С.Л. Чому ми хочемо самостійної України?- Львів, 1994.- С. 332].

Саме мова, як один із головних виразників національного, у часи сьогодення не просто прилучає людину до певного етнічного середовища, до етнічної культури, але й складає зміст її життя, роблячи її гідним членом суспільства [Іванишин В., Радевич-Винницький Я. Мова і нація.- Дрогобич, 1994.- С. 118]. Таким чином, якби нетрадиційні релігійні організації намагалися використовувати як засіб релігійної

пропаганди українську мову, то це вже був би перший крок до поваги національних почувань українців. На противагу цьому маємо продовження процесу русифікації українців, але тепер вже під прапорами релігійно-неокосмополітичних ідей.

Власне, нетрадиційно-релігійний універсалізм стає продовжувачем справи русифікації українського суспільства. Так, з одного боку, нівелюючи національно-культурні виразники українців, а з іншого – закидаючи сітку русифікації (для неангломовних націй Європи, скажімо, французів чи італійців – англізації у формі американізації) про яке «відродження» нації може йти мова. Зважаючи на все це, із усією відповідальністю можна висновити, що мету різного роду неохристиянських і неоорієнталістських релігій становить виховання людини «без роду і племені».

Втім «людей взагалі» ніколи не було і не буде. І хоч далеко зайшла культурна нівеляція серед народів Європи, однак нація відрізняється одна від одної власними культурними виразниками, і, що характерно, рідною мовою [Там само.- С. 336]. Зауважимо, що в системі ідентифікацій (політичної, соціальної, класової, родової, расової, релігійної тощо) якраз етнокультурна ідентифікація посідає найголовніше місце.

«З усіх колективних ідентичностей, що їх тепер поділяють люди, національна ідентичність, мабуть найважливіша й найповніша, - зазначає Е.Сміт. - Адже не тільки націоналізм як ідеологічний рух проникає в усі закутки світу, - передусім сам світ поділений на «національні держави», тобто на держави, що претендують бути націями» [Сміт Е.Д. Національна ідентичність.- С. 149]. Виходячи з цієї тези і зважаючи на прагнення кожної європейської нації бути державою, а денаціоналізованої чи ненаціональної держави за наявності моноетнічної більшості просто не буває, культивування «людини взагалі» під вуаллю віри Христової є міною вповільненої дії.

Відтак неохристиянство, разом із іншими нетрадиційними релігіями як в Україні, так і в європейських країнах, з часом, зокрема з огляду на факт стабільного і динамічного поширення його та віковий ценз (20-40 років) його adeptів, може спричинювати непоправні негативні трансформації не лише етнокультурного порядку, а й бути каталізатором руйнування державності, бо ж його лоно складають молоді громадяни. А оскільки громадянин має не лише конкретні, конституційно закріплені за ним права і свободи, що затверджують статус особи в суспільстві, а й певні громадянські обов'язки перед державою, які в сумі утворюють сталий правовий зв'язок особи як громадянина з державою, то, зрозуміло, що універсалістські і неокосмополітичні уподобання такого громадянина

чреваті своєю однобокістю, тобто суто егоїстичними намірами особи користуватися своїми правами і свободами, при цьому нехтуючи своїми обов'язками перед суспільством. І не дивно, що в ряді країн, зважаючи на це, на діяльність ряду неохристиянських конфесій накладені строгі обмеження.

Так, один із найжорстокіших у Європі законів прийнятий в Австрії. Щоб отримати юридичні права, релігійні об'єднання повинні там протягом 10-20 років доводити своє право на діяльність в суспільстві. Навіть у такій, доволі віротерпимій країні світу як США, наприклад, «Церквам Христа» (тут мається на увазі одна, найбільш агресивна з чотирьох течій Церкви Христа, яка має ще назву «Бостонський рух» - П.П.) заборонено вести релігійну агітацію в студентських містечках (а в Україні ця конфесія без перешкод діє саме на базах вузів і студентських містечок). Приходиться тільки гадати чому тоді Україна, як і загалом майже всі пострадянські країни, побивають всі рекорди з зростання неохристиянських інституцій. А це зростання, за окремими даними, щорічно сягає від 17 до 32 відсотків [Бочкарев А. «Небесные врата» открыты. Кто следующий? - <http://infohome.alt.ru/jur/bochkarev/boch-article1.html>]. Як бачимо, поширення нетрадиційних новітніх рухів, являючи собою релігійно-культурне явище, має постати нагальною проблемою національної безпеки.

Діяльність неохристиян обумовлена не стільки тим фактом, що вони, як виявляється, зневажливо ставляться до національної мови, а ще й тими, що вони здебільшого є виразниками процесу духовного поневолення нації, культурної експансії проти неї. І проблема криється не в тому (чи не так в тому), що нетрадиційна релігійність встановлює в тому чи іншому суспільстві свої ідеологічні мірила, а в тому, що самі громадяни дозволяють це проробляти з собою.

Якщо споглядати релігійний пласт українського народу в політико-історичному контексті, то видається що українська релігійна сфера завжди зумовлювала й привносила велику частку невизначеності і мук у море страждання українців, доводячи народ до вкрай поруйнованої (і не лише духовної) пустелі. Терени сучасної України як ніколи виглядають добрим ґрунтом для впровадження неорелігійних ідей, так бо відчуття національного чималої частини населення є або знищеним чи понівеченим, або ж знаходиться в зародковому стані. Не поодинокими є асимпатичні інтонації серед українців щодо українського національно-відроджувального процесу, неприйняття української національної ідеї, витлумачуючи її як ворожої. І те, чого бракує зараз українському суспільству, і що є й було причиною нашого занепаду повсякчасно – то брак власного національного самоусвідомлення, національної гідності.

Саме це й складає плідний ґрунт для поширення різного роду нових релігійних рухів в українському культурному просторі.

В ідеалі кожна нова релігія, яка з тієї чи іншої причини з'являється в тому чи іншому національному суспільстві, неодмінно мусить бути прилученою до національної ідеї. У противному випадку вона буде виконувати в суспільстві ворожі функції – буде виразником, з одного боку, чужих національних і релігійних ідей, культур, духовності, традицій тощо, а з іншого – універсалістських, глобальних, неокосмополітичних ідеалів. Вона не просто буде випадати з загальнонаціонального контексту державотворення й національного становлення, але, не будучи скріплена національною ідеєю, буде проголошувати іншу ідею – інонаціональну чи антинаціональну й тим виконувати в суспільстві функцію антидержавну, що призведе зрештою не до консолідації народних мас, а до протистояння, і не лише релігійного, а й політичного.

Існування в суспільстві різноманіття різних релігій і культур як явище саме по собі ще не становить щось негативне, зле. Свідома самоізолюваність будь-якого етносу, самозаикленість суто на власній культурі і національній релігії також не несе в собі нічого корисного і здорового для нього: народ буде невпинно і поступово деградувати і, зрозуміло, не лише культурно. Досвід багатьох цивілізованих держав світу доводить, що саме поліконфесійність і співіснування в суспільстві поруч із основною, корінною національною культурою інших культур, як то не парадоксально здавалося б на перший погляд, є доброю ознакою здорової нації. Однак поліконфесійний комплекс плідно функціонує лише в суспільстві, яке міцно тримає за смислові дороговкази гуманістичні почуття справедливості, свободи й ідеали демократії. У такому суспільстві перш за все поважається громадянами їхня національна культура (передусім мова, традиції), а національно-патріотичні почуття його громадян значно перевищують і протидіють будь-яким аморфним абстрактно-національним чи позанаціональним ідеям, так бо національна культура такого суспільства надійно охороняється національною ідеєю і свідомими щодо неї його представниками, однак при цьому все ж маючи можливість «спілкуватися» без втрат для себе з іншими співіснуючими культурами (у тому числі і національно-релігійними).

Іншими словами, здорове, національно свідоме суспільство ніяк неспроможне йти, як на налігачі, за чужими культурами і релігіями. Воно, тримаючи за парадигму свою національну ідею, неодмінно переломить будь-яку з них через призму свого національного досвіду, підпорядкувавши їх (чужі культури і релігії) собі на благо. «Така ієрархія суспільних цінностей забезпечує в цивілізованих суспільствах стабільне

існування всіх релігій, націй, окремої особи. За умови досягнення такого рівня цивілізованості українці зберігають свій етнос і розвивають себе як націю, зберігаючи усе багатство релігійного ставлення до світу» [Іванишин В., Радевич-Винницький Я. Мова і нація.- С. 286]. Проте у випадку з неохристиянством ми маємо справу не з агресією чужих етнічних культур, не з етнічною колонізацією, а з штучною псевдокультурою, що набагато серйозніше, бо ж наслідки її впровадження ще є не до кінця з'ясованими.

*О.Никитченко** (м. Одеса)

ПРОБЛЕМА ВИЗНАЧЕННЯ “СВОБОДИ СОВІСТІ” В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ

Задля розвитку дискусії з проблеми визначення «свободи совісті», почнемо з того, що, на перший погляд, на поверхні такої проблеми взагалі не існує. Принаймні, коли маєш нагоду ознайомитись з цією темою у підручниках з релігієзнавства, де дуже часто лише констатується наявність цієї демократичної інституції у нашому суспільстві і наводяться юридичні гарантії її існування, а чи ж ті політичні принципи, на яких вона базується. Між тим, періодична та наукова преса свідчить, що справа втілення свободи совісті в нашій країні в багатьох випадках далека від того, що потребує закон, як і від політичних вимог, що обґрунтовують потребу у неї.

Отже, чи може в загалі в Україні існувати свобода совісті? Якщо розглядати теоретично, то більшість аргументів буде спротив такої можливості. Головний, мабуть, це той, що становлення прав людини у кожній країні пов'язане безпосередньо з її економічним піднесенням [Гантінгтон С.П. Релігія і третя хвиля // Релігійна свобода і права людини: Богословські аспекти. У 2-х т.- Львів, 2000.- Т. 1.- С. 17-39]. За останні роки ми можемо констатувати, що повсякчасно і робиться, лише економічну кризу української економіки, кінця якої не видно.

Другий важливий аргумент, що також заперечує можливість існування свободи совісті в Україні, полягає на тому, що вона не може відбуватися за межами відтворення усієї сукупності прав і свобод людини у тій чи іншій окремій країні. Чи треба нагадувати про стан цих прав і

* Никитченко О.Е. — асистент кафедри філософії Одеської національної юридичної академії.

свобод в Україні, наприклад, про ситуацію з відправленням свободи слова у нашій державі, невирішення якої загрожує ще більшим відчуженням України від Європейської спільноти. До цього можна додати влучне зауваження професора А.М. Колодного, що в більшості сучасних українських засобах масової інформації «відсутня свобода совісті **в** мас - медіа». [А.М. Колодний. Свобода совісті **для** і **в** мас-медіа // Релігійна свобода: мас-медіа, школа і церква як суспільні фактори утвердження. Науковий щорічник.- К., 2001.- С. 66-70].

Ще один негативний аргумент - це належність нашої країни до цивілізації, що пов'язана своїм розвитком зі східним християнством, бо, як відомо, ідея свободи совісті та її політичне і юридичне втілення належить до надбання західної цивілізації. До цього можна додати, що ідея прав людини українськими богословами та духовними особами сприймається здебільше як ідея чужинсько-надмірно ліберальна, індивідуалістична, «що абсолютизує людину, тим самим спотворюючи її властиве місце у Всесвіті [Маринович М. До проблеми сприйняття релігійної свободи і прав людини сучасною українською думкою // Релігійна свобода і права людини. Богословські аспекти. У 2-х т..- Т. 1.- С. 13].

З негативного боку, втілення свободи совісті характеризують представники різних релігійних організацій і атеїсти [Див., наприклад: Свобода совести на Украине - серьезные проблемы.- <http://www.zaistinu.ru/ukraine/church/sovestukr.shtml>; <http://www.otechestvo.odessa.net>; О ситуации со свободой совести на Украине. Заявление союза православных граждан Украины.- <http://www.pravoslavie.ru/analit/sobytia/ukrsvobodsovest.htm>; Дулуман Е.К. Свобода совести как элемент демократических свобод.- <http://www.edu.nsu.ru/atheism/duluman/consrus.htm>].

Зараз в Україні існують майже усі відомі релігійні конфлікти у тому загальному між релігією та вільнодумством (атеїзмом), хоча останній не набув такого соціального загострення, як попередні. Окрім того, в порівнянні з деякими іншими країнами гострота цих конфліктів не має такої антагоністичної ознаки як озброєне протистояння.

На правову свідомість громадян, що розуміють значення прав людини у подальшому демократичному розвитку держави, негативно впливає постійно існуюча загроза зміни юридичного змісту свободи совісті, що було започатковано Конституцією України (ст. 35), бо навряд чи зміни відбудуться в бік поліпшення: законодавча ініціатива може бути спрямована на перевагу випадкової політичної угоди у парламенті, яка, як відомо, не завжди відповідає нагальним і суттєвим потребам країни. [Див. наприклад, Гудзик К. Парад законопроектів // День.- 2001.- 26 жовтня].

Закордонні дослідники вказують на деякі порушення свободи совісті в Україні [Свобода буття релігії і церкви в Україні в оцінках держдепартаменту США (2000 рік) // Релігійна свобода: мас-медіа, школа і церква як суспільні фактори утвердження: Науковий щорічник.- К., 2001.- С. 22].

Більш цікавим нам здається той факт, що претензії з Заходу, стосовно до відправлення прав і свобод людини у нашій країні, виникають зараз менш за все з приводу саме здійснення свободи совісті [Сленський В. Релігійна свобода в сучасному світі: 2001-й рік // Людина і світ.- 2001.- № 10.- С. 21].

На користь існування свободи совісті в Україні можна навести також не один аргумент. Перший з них – політичний. Жодна політична інституція (держава, партія і т. і.) у нас не заперечує цієї свободи. Другий – юридичний. В країні існує відповідне законодавство (конституційні та підзаконні акти, які можна віднести до юридичних гарантій свободи совісті). До того ж, офіційно визнано пріоритет міжнародних актів в царині прав і свобод людини, якщо виникає протиріччя між ними і відповідною державною нормою.

Третій і найбільш переконливий у масовій свідомості, та й для деяких публіцистів, аргумент - це бурхливе зростання кількості віруючих, та релігійних інституцій за роки незалежності [Про стан і тенденції розвитку релігійної ситуації та державно-церковних відносин в Україні // Людина і світ.- 2001.- № 2-3.- С. 31-41]. До цього можна додати і багатопланову картину релігійного життя сучасної України [Див. наприклад: огляди релігійного життя у журналі «Людина і світ» та інші матеріали релігійних та світських мас-медіа].

Правовий аналіз свободи совісті в нашій країні почнемо з Закону «Про свободу совісті та релігійні організації» від 23 квітня 1991 року. Як відомо, він мав гарантувати право на свободу совісті громадянам України і визначав, що «це право включає свободу мати, приймати і змінювати релігію, або переконання за своїм вибором і свободу одноособово чи разом з іншими сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, відправляти релігійні культи, відкрито виражати і вільно поширювати свої релігійні або атеїстичні переконання» (ст. 3). В цьому визначенні знайшла своє відображення особливість українського історичного досвіду в царині свободи совісті, а саме її юридичного закріплення у попередні десятиріччя, однак з наголосом на релігійні свободи, оскільки останні, як, скажімо, свободу проповіді було вилучено з конституційних актів радянської держави, не говорячи вже про факт заперечення релігії в дійсності.

Унікальність ситуації в Україні зі свободою совісті мабуть полягає і в тому, що в подальші роки, вже в умовах незалежності, саме термін «свобода совісті» було вилучено з юридичного вжитку на конституційному рівні. Для порівняння наведемо першу частину ст. 35 Конституції України, яка як відомо, наголошує, що кожен громадянин України «має право на свободу світогляду та віросповідання. Це право включає свободу сповідувати будь - яку релігію або не сповідувати ніякої, безперешкодно відправляти одноособово чи колективно релігійні культи і ритуальні обряди, вести релігійну діяльність». Це як у брежнєвській конституції тільки із протилежним змістом: в сучасній українській конституції, зокрема, право на свободу світогляду тлумачиться лише як релігійна свобода, а терміни «свобода совісті» та «атеїстичні переконання» взагалі не вживаються.

Якщо згадати розвиток становлення свободи совісті в історії, то можна констатувати, що вона і починалася саме як вимога релігійної свободи. Тому можна вважати, що Україна знаходиться на самому початку суспільного сприйняття цієї політико-правової категорії. Продовжуючи згадувати попередній історичний перебіг подій, зауважимо, що він починався боротьбою за рівні права протестантів і католиків, але він не дійшов до заперечення юридичних свобод католиків. Чому в Україні права невіруючих аж ніяк не декларуються у Конституції на рівні з регулюванням релігійної свободи? Знову ж з попередньої нашої історії ми можемо дізнатись як відносно швидко і бурхливо відбувався процес атеїзації всієї країни. Що казав Ф.Енгельс відносно релігії, то можна віднести і до атеїзму, його не можна здолати голим запереченням.

Але чи треба у даному випадку бити на сполох. Унікальність сучасної ситуації з втіленням свободи совісті в Україні полягає може і у тому, що в країні зовсім немає атеїстичної опозиції саме такому розвитку подій. Може ця особливість пов'язана з тим, що засвоєння свободи совісті у юридичній свідомості радянських громадян відбувалася саме за часів офіційного панування матеріалістичної світогляду і тому в першу чергу всі її викривлення також пов'язані у суспільній свідомості з діями безбожної влади. Здається, свідомі атеїсти соромляться своєї інтелектуальної причетності до антирелігійних дій у минулому. А «госатеїсти», що саме здійснювали державну політику відносно релігії, церков та віруючих, зараз офіційно і вже з таким же натхненням і успіхом натовість захищають права вірних. Що ж до поширення у масах стихійного матеріалізму до цього, мабуть, ще далеко, бо зараз навіть не закінчився процес розповсюдження релігійних уявлень на всіх рівнях суспільної свідомості, хоч деякі тенденції свідчать про достатню насиченість релігією окремих соціальних інституцій.

Таким чином, коли ми починаємо дискурс з приводу виокремлення деяких особливостей сучасного стану втілення свободи совісті в Україні, то мова йде не тільки переважно, але й взагалі може і єдино, лише про релігійну свободу. Але і цю свободу не можна вважати остаточно юридично визначеною згідно з соціальними очікуваннями, бо навіть на конституційному рівні вона породжує багато питань, що можуть в подальшому стати суспільними проблемами. Розмірковуючи про перспективи розвитку української системи церковно-державних відносин, вже після затвердження конституційного положення про свободу світогляду і віросповідання, В.Єленський обґрунтовано застерігає, що вважати принципові засади цих відносин такими, що вже закладені, є справою передчасною, тому що нова конституція передбачає зміни у законодавстві, яке існує, а яким буде зміст нового закону про свободу совісті, то ж ще важко передбачити [Єленський В. Перспективи розвитку української системи церковно-державних відносин // Релігійна свобода: гуманізм і демократизм законодавчих ініціатив в сфері свободи совісті (міжнародний і український контекст).- К., 2000.- С. 85]. При цьому він посиляється як на те, що серед фахівців не існує повної згоди в тому, що саме слід розуміти під «відокремленням Церкви від держави» [Там само.- С. 86], так і на те, що «в українській конституції немає - попри численні звернення релігійних лідерів - положення про рівність усіх релігійних організацій перед законом» [Там само.- С. 87]. Пам'ятаючи нашу історію, та перебіг сучасних подій у сусідів, зокрема в Беларусі і Росії, не важко передбачити бажання деяких церков придбати державні привілеї чи то за традиційність, чи то за особливі заслуги перед нацією.

І що казати про майбутнє свободи совісті в Україні, коли вже зараз можна навести багато прикладів тому як державні органи на всіх рівнях потрапляють деяким деномінаціям за їх так звану національну орієнтованість чи традиційну перевагу у деяких регіонах і, напроти, вживають усяких утисків до нових для країни релігій. Така практика, як вже було зауважено, не є чимось новим для нашої країни. Але навряд чи є вона бажаною для нашого суспільства, яке поки ще декларує свою причетність до демократичного розвою.

З цього приводу треба звернути увагу і на ту роль, яку зіграла релігія як у розпаді СРСР, так і в утворенні України як незалежної держави. А ніякої, в жодних діях, що спонукали б до цих подій не було а ні токмо що ні однієї релігійної інституції, та й навіть жодної релігійної мотивації. Всі свої свободи релігія отримала під зовсім іншими гаслами. Зрозуміло, що тут можна було б згадати і про боротьбу за свою свободу Української Греко-католицької церкви та деяких протестантських

деномінацій, та ще деяких дисидентів як православної, так і іудейської релігійної орієнтації, але ж якщо всі вони і спромоглися досягти своєї мети, то на державному рівні це було переважно під ліберально- та національно-демократичними гаслами.

Ця ситуація взагалі є типовою для історії нашої країни. Як справедливо стверджує А. Колодний, «в Україні практично завжди політика домінувала над релігією» [Історія релігії в Україні. В 10-ти т. Дохристиянські вірування. Прийняття християнства.- К., 1996.- С. 27].

Національні та ліберально-демократичні гасла і досі наповнюють ідеологічний зміст того, що по застарілій звичці ми продовжуємо називати «свобода совісті». Але ж за роки розвитку останньої в умовах незалежної України розвинувся і вже у голос заявив про себе і дуже, як для демократів - лібералів, так і для націоналістів несподівано, третій, суто релігійний компонент «свободи совісті». Релігійний фактор ще не є найбільш впливовим чинником українського політикуму. В минулому він був лише лінією конфронтації в українському суспільстві, тому жодної модераторної функції в суспільстві не відігравав і не має такого досвіду. «...Що ж стосується, власне, церков України, то питання про їхнє місце в суспільно-політичному процесі лишається до кінця ще невирішеним. За дуже небагатьма винятками, релігійні інституції не оприлюднили скільки-небудь очевидної позиції з проблем, які глибоко торкаються морально-духовних підвалин суспільства і принципових засад його устрою» [Академічне релігієзнавство.- С. 848].

Несподівана для українського політикуму самостійність релігійного фактору виражена поки що більш менш стихійно. І знову треба лише сподіватись на те, щоб за цю стихію не взялася держава, яка досі вбачає загрозу національній безпеці з боку так званих «деструктивних культів». На жаль, і у жодної традиційної для України релігійної інституції ще не сформувалася толерантне ставлення до нових для країни релігійних організацій.

У офіційній державній риториці з приводу прав людини переважає ліберально-демократичне тлумачення, яке цілком відображене і в міжнародних правових актах у цій галузі, які визнані нашою країною. Апофеозом втілення цієї риторики на державному рівні мабуть є «Основи державної політики України в галузі прав людини», що були затверджені Постановою Верховною Радою 17 червня 1999 року. Як свідчить Преамбула цієї постанови, затвердженні нею норми повинні сприяти поширенню в українському суспільстві гуманістичного, заснованого на загальнолюдських цінностях та ідеалах світогляду та адекватної правової свідомості.

Ідеологія національно-демократичного спрямування на рівні державно-церковних починалася з гасла «вільній державі - вільну церкву», потім «незалежній державі - незалежну церкву», а вже, на сам кінець і по-сьогодні, супроводжується закликem «національній державі - національну церкву». На цьому боці створення державної ідеології відносно політики щодо релігії і церкви й віруючих переважав погляд, що державна незалежність має привести і до духовної незалежності. Але цього не сталося. І не сталося тому, що цього не бажають саме релігії, церкви та віруючі.

Однією особливістю втілення свободи совісті в сучасній Україні є те, що вперше в країні існує визнання релігійного плюралізму на офіційному рівні. Саме релігійний плюралізм за сучасних умов є одним з головних гарантів релігійної свободи в нашій країні. Тут оригінальність полягає при порівнянні зі світовою історією у тому, що в інших країнах він був лише передумовою їх розвою. У нас він на сьогоднішній час є підсумком розвитку свободи релігії, при чому не саме попереднього релігійного життя в країні, а як надбання загальної християнської цивілізації, яке було отримано у процесі, спрямованому на оволодіння всіма здобутками західних цивілізацій. Проте лише у царині свободи релігії деякі досягнення дістали європейського рівня, наприклад, у кількості релігійних громад та інших релігійних інституцій. Ще одна особливість поширення у нас свободи релігії є в тому, що як пише знавець з питань релігійної свободи М.Маринович, «... у тих формах теорії прав людини, які дійшли до українського читача, часом ставиться надмірний акцент на правах людини, нехтуючи її обов'язками, що для нашої християнської думки видається недопустимим» [Маринович М. Там само.- С. 13].

Більшість духовних діячів нашої країни питання свободи релігії не хвилює мабуть тому, що для них ця свобода існує. А неприхильне ставлення до неї в деяких з них зумовлено тим фактом, що ця свобода дозволяє існувати й іншим релігіям. Вперше в історії України, а зараз це явище поширене і у багатьох розвинутих країнах світу, всі релігії знаходяться в умовах духовної конкуренції. Не маючи досвіду відтворення за таких обставин, виховані за попередніх історичних умов у дусі залежності від держави, представники деяких церков шукають підтримки для себе у державних органах, посилаючись при цьому на традиційні або на національні переваги, не бажаючи бачити те, що кожний привілей, який вони можуть отримати від держави, на разі порушує і їх свободу.

Якщо у більшості країн, де запанувала на офіційному рівні та в суспільстві свобода релігії, це привело до знищення конфліктних

ситуацій з релігійної мотивації, то в Україні в перші роки її незалежності конфліктність у релігійній сфері досягла такого загострення, що Президент назвав цю сферу у 1995 році найбільш напруженою у порівнянні з іншими соціальними сферами країни. Мабуть така складна ситуація та вплив національних змагань, а більш за все тоталітарне минуле багатьох учасників подій, привели до поширення як на державному рівні та і деяких суспільних колах ідеї поєднання всіх церков в одну. Незважаючи на деякі невдалі спроби втручання глави нашої держави в суто релігійну сферу єдності релігійних громад з їх духовними центрами, можна констатувати, що у цілому політика держави демонструє прихильність до наголошеної свободи релігії. Це не можна сказати про політику у цій сфері у окремих регіонах, де наявне відтворюється режим пануючої конкретної релігії і демонструється зневажливе ставлення до свободи інших релігійних організацій [Никитченко О. Е. Свобода совісті й новітні релігії в Україні // Людина і світ.- 2002.- № 2.- С. 36-40].

Якщо користуватися політичними аналогіями, то можна сформулювати доктринальне положення про умови сучасного відтворення свободи релігії в Україні. Це буде доктрина «Церковного стримування». Як відомо, накопичення ядерного арсеналу на відносно стабільний час стало фактором стримування переростання холодної війни в збройні конфлікти між СРСР та Заходом. Мабуть і процес накопичення суто релігійного потенціалу в діяльності релігійних громад України буде й надалі відвертати їх від пошуків вирішення істини за межами релігійного дискурсу за допомогою державних інституцій.

Свобода совісті має не лише наявні, експліцитні тенденції, а й імпліцитні, ті що мають лише виявитись, утаємничують фактори, які можуть як стримувати в подальшому, так і заперечити існування в нашій країні свободи релігії. Чи можна було передбачити те, який опір буде мати в Україні звична вже для багатьох країн процедура отримання ідентифікаційного коду. Адже звістка про зловісне диявольське число укорінено у християнській свідомості і, при бажанні, його можна побачити і в штрих-кодах і в інших цифрах чи літерах.

Можна прогнозувати і поліпшення ставлення релігійних інституцій України до свободи релігії за умов їх власного бажання до цього та відсутності подальших негативних струсів у суспільстві в цілому. Закордонні представники більшості релігій, що існують у нашій країні, вже мають досвід відтворювання в демократично налаштованих країнах і знайшли вже у своїх аналітичних розвідках богословські тези, які не тільки примирюють їх релігії з правами людини, а й спонукають вірних їх підтримувати.

Сучасна релігієзнавча українська думка дотримується принципу об'єктивного ставлення до релігійних явищ, що в свою чергу має деякий вплив на інші гуманітарні наукові верстви та засоби масової інформації. Фактором підтримки свободи віровизнання є і міжнародний контроль, який може вжити певні санкції проти тих, хто заважатиме втіленню свободи релігії.

Деякі з вищеназваних аспектів аналізу даної проблеми вказують і на те, що сучасне положення з свободою совісті в Україні має глобальний вимір. Це також суто сучасне явище. Глобальний він не тільки з політичних міркувань про Україну, як арену, де перехрещується інтереси багатьох держав, а й з суто релігійного змісту подій, що відбуваються. Виходячи саме з образу цього схрещення можна чекати, що воно стане або своєрідним розп'яттям релігійної свободи в Україні, чи опорою для її подальшого розвитку до свободи совісті.

Зрештою, треба лише поміркувати, чому ж зі свободою совісті в нашій країні сталася така парадоксальна ситуація. Здається, що з нею відбувається те, що і з багатьма іншими соціальними інституціями українського суспільства, бо їх недоліки чи невизначеність, мерехтливість, чи недосконалість провокується загальною невизначеністю нашого суспільного розвою.

Отже, релігієзнавчий дискурс з приводу пошуку особливостей свободи совісті в період, що розглядається, доводить найголовніше – неможливість її однозначного визначення, якщо не вжити термін «протиріччя». Є в нас державний потяг до філософсько-політичного бачення цього інституту, яке притаманне ліберально-економічній ідеології розвинутих демократичних країн. Цей потяг знайшов своє відображення в юридичному полі, але правознавчий аналіз свідчить: на конституційному рівні він реалізувався лише частково, як «свобода релігії», а це значно обмежує зміст категорії «свобода совісті», що підтверджується і практикою її втілення.



У ЦЕРКВИ НЕ ПОВИННО БУТИ НІЯКОЇ ОГороЖІ

Щойно в Чикаго вийшла у світ фундаментальна праця відомого історика і публіциста пані Оксани Хомчук «Церква поза церковною огорожею». Книга з тривожною назвою має ще тривожніший підзаголовок: «Розколи й руйнація Української Православної церкви в пошуках «константинопільського визнання». З попередніх публікацій пані Хомчук в редактованому нею журналі «Українці Америки – за Київський Патріархат» більш-менш відома її позиція щодо затяжної і контрверсійної проблеми «визнання» нас позаукраїнськими православними і неправославними центрами. Ця позиція гостро критична. І на це є поважні підстави.

Радує те, що за цю дуже складну, можна сказати, міжнародну проблему взялася фахівець, а не любитель (тепер-бо про церковні справи в Україні пишуть в газетах, журналах і навіть книжках чимало любителів, а то й дилетантів). Я вважаю, що після проф. Наталії Полонської-Василенко в українській історичній науці не було більш серйозного дослідника-жінки стосовно церковних проблем.

Оксана Хомчук – фаховий історик. Вона прекрасно володіє методом наукового аналізу, має розкішний архівний і опублікований фактаж з проблеми «визнання», дає збалансований погляд на різні питання: зіставляє «за» і «проти», даючи читачеві самому робити висновки. Віднині цієї книги, яка незабаром стане – з огляду на невеликий наклад – раритетом, не зможе обійти жоден серйозний дослідник церковних проблем, і не тільки проблем українських.

Книга добре рубрикована, що дає можливість простежити проблему в її розвитку. Кожен з трьох великих розділів («Константинопіль проти Москви», «УАПЦ 1921 року і розкол

Українського Православ'я», «В пошуках визнання») у свою чергу поділений на низку підрозділів і параграфів.

Щодо змісту, то його в бодай найкоротшому вигляді, неможливо охопити в короткій рецензії. Скажемо лише про головні постулати і висновки авторки. На безлічі фактів пані Хомчук доводить, що щирі спроби православних українців домогтися у константинопольських патріархів визнання їхньої Церкви, з метою бути в єдиній родині дітей Божих, натрапляли на хитросплетіння порожніх обіцянок турецьких греків. Велася нечиста і нечесна гра, мета якої – створити нову «православну імперію», метод якої – розділяй і владарюй, мораль якої – візантійська дволикість. Наводячи разючі (і маловідомі нам в Україні) факти, як випрошували наші архієреї з діаспори у грецьких патріархів у Стамбулі «визнання» цілої нашої Церкви або якоїсь її частини в якійсь країні, авторка глибоко сумує й обурюється з приводу цих моральних принижень. І тут пані Хомчук можна зрозуміти. Вона і люди її покоління (до них як науковець належу і я) пережили подібні приниження в похмурі «радянські часи» комуні-більшовицького тоталітаризму. Але ми не зламалися, залишившись вірними Богові, Істині й Україні. Але щоб іти добровільно на явне приниження у вільному західному світі (і перед ким?) це не до подумання!

Торкаючись сьогоденних церковних питань в Україні, пані Хомчук – і знову переважно на фактах, ніж на власних висновках – підводить читача до думки, що приєднання УПЦ в Канаді і США до Константинополя в 90-х роках ХХ ст. було трагічною помилкою. Це приєднання з метою «визнання» веде в глухий кут, в нікуди. Монографія на численних фактах, цитуванні документів доводить, що очікуваних наслідків від приєднання Українських Православних Церков у Канаді і США до Патріархату в Стамбулі (відповідно в 1990 і 1995 роках) не вийшло. Ці Церкви нібито й визнані так званим «світовим православ'ям», але їхньої присутності і їхнього голосу там не видно й не чути. Далі. Ці Церкви у своєму новому статусі цілком позбулися дорогоцінного дару автокефальності, в якому доти перебували. При взятті їх під омофор Константинопольського Патріархату їм було обіцяно, що вони, Церкви в Канаді і США, зможуть дієво впливати на поладження міжправославних суперечок в Україні. Відтоді минуло відповідно 12 і 7 років, а що ж ми бачимо? Обидві Церкви віддалилися від України на ще більшу відстань, ніж це було до проголошення незалежності України. Допомоги – ніякої, ані моральної, ані духовної. Ставлення - на межі байдужості і ворожості. Якби аналіз цих невеселих результатів приєднань 1990 і 1995 років були тільки особистими враженнями авторки, з ними можна було б посперечатися і не погодитися. Але, на жаль, вони

підтверджені багатьма фактами, що наведені в монографії. Більше того, негативні (в кращому разі – нульові) результати обох приєднань поділяють багато спостерігачів, в Україні і не в Україні суцільних. В обох Українських Церквах за океаном після приєднань не настав спокій, не запанувала єдність. «Визнання» і «канонічність» мало кого з тамтешніх українців зробили щасливими. Багато людей, які вміють логічно думати, ставлять резонні запитання: «Якщо вже приєднуватися, то чому було не приєднатися до Києва і вже разом з Києвом, однією православною громадою, не домагатися визнання у давніх історичних східних Патріархів? Навіщо такими довгими манівцями ходити, коли була пряма дорога?»

Книга пані Хомчук ставить багато гострих питань щодо «огорож», які понаставлялися різними особами поміж Церквами. Не на всі з них є у книзі відповіді, але головну проблему «огорож» авторка трактує в той спосіб, що стосовно українських православних християн, під претекстом канонів, визнань, благодатності і т.д., чиниться багато неправди і грубого політиканства, якому не місце в Церкві Христовій і якого часом уникають і чесні світські політики.

Є в книзі й упущення. Обравши метод історизму й хронологізму, авторка інколи відступає від нього, переходячи від 20-х, 30-х років до сучасності, а це утруднює цілісність сприйняття. Краще було б фактаж тісніше прив'язати до певних періодів і років. Є багато цитувань, але не завжди вказані їх джерела (хоч вони й зазначені в бібліографії). Деколи хибує мова, стилістика викладу. Ряд неоднозначних подій оцінюються дуже гостро й категорично, що більше підходить до публіцистики, ніж до жанру наукової монографії. Але ці упущення зовсім не знецінюють фундаментальної праці, яка з великим інтересом буде сприйнята науковою і церковною громадськістю.

*Д. Степовик,
доктор богословських наук, професор*

V

SUMMARY

In the 23rd issue of the Bulletin “Ukrainian Religious Studies” in the rubric “Philosophy, Sociology and History of Religion” there are in particular the following papers: “Reflection of philosophy problem of life, death and immortality in the ancient Ukrainian paganism” by A.Val’chuk, “The Social Doctrine of Russian Orthodoxy: there will be two steps back?” by O.Sagan, “Problems of forming and developing a nation in the works of O.Bochkovs’kyi” by Z.Shved.

In the rubric “History and Historiosophia of Religion in Ukraine” there are published papers: “Ethno-Confessional and National problems of a Greek-Catholic Church (1918-1939)” by N.Stokolos, “Ukrainian Orthodoxy and Ecumenical Activity of Metropolitan Andrey Sheptyts’kyi in the years of World War II” by E.Bystryts’ka, “Ukrainian Greek-Catholic Church on „large” Ukraine: capabilities, problem, outlook” by O.Nedavnya, “The Parliament Activity of Metropolitan A.Sheptyts’kyi” by Ya.Bilas, “Velehrad gatherings” by N.Madey, “Ukrainian Philosophical thought about the problems of Christianity in the culture of Kyiv Rus” by S.Snihur.

In the rubric “Freedom of religion life” there are published papers: “Freedom of Conscience in creative and practical achievement modern Ukrainian Religious Studies” by M.Babiy, “Ethnization of life and Christian cosmopolitanism” by P.Pavlenko, “The problem of definition the “Freedom of Conscience” in modern Ukraine” by O.Nykytchenko.

In addition the Bulletin presents article “In the Church there should not be no enclosure”. This article is by critique of professor D.Stepovyk on the monography “Church outside of church enclosure” of the known historian and publicist O.Homchuk (USA).



ДО ВІДОМА АВТОРІВ

ОСНОВНІ ПРАВИЛА ОФОРМЛЕННЯ СТАТЕЙ

Рукописи для публікації у наступних числах бюлетеня подаються до редакції в одному роздрукованому примірнику (через 1,5 інтервали) і у вигляді doc-файлу у форматі Microsoft Word 6.0/95 чи 97 на дискеті 3,5" обсягом 0,5 друк. арк. (прибл. 18-20 тис. знаків з пропусками). Шрифт: Arial, 12 чи Times New Roman, 12.

Посилання в статті на використані джерела слід наводити прямо в тексті у квадратних дужках за їх наскрізною нумерацією у відповідності з існуючим бібліографічним стандартом. (Список використаних джерел у кінці статті не подається.) Цитати з іншомовних джерел (у тому числі й з російськомовних) наводяться автором в українському перекладі.

Приклад оформлення посилання:

Цитата в тексті: „Станом на 01.01.99 р. в Україні діє 21,8 тис. релігійних організацій, в т.ч. майже 21,1 тис. громад 80 конфесій, течій і напрямків” [Бондаренко В. Релігійна ситуація в Україні і перспективи її розвитку // Релігійна свобода: природа, правові і державні гарантії: Науковий щорічник.- К., 1999.- С. 73].

Або, наприклад, якщо джерело знаходиться в Інтернеті: [Хантингтон С. Столкновение цивилизаций и переустройство мирового порядка (отрывки из книги) // Pro et Contra.- Т. 2.- <http://pubs.carnegie.ru/P&C>].

Посилання на тексти Біблії також подавати згідно з прийнятим стандартом (скорочена назва книги Біблії, розділ, двокрапки, вірш / вірші). *Наприклад:* Мк. 1:9 (де „Мк.” – Євангелія від Марка, „1” – розділ 1, „9” – вірш 9. Скорочені назви всіх книг Біблії наводяться в 21 числі бюлетеня (див.: Бібліографічний стандарт назв книг Біблії // Українське релігієзнавство.- № 21.- 2002.- С. 138-140).

На першій сторінці тексту статті автор обов’язково подає короткі відомості про себе. А саме:

1. Прізвище, ім’я, по батькові;
2. Науковий ступінь, вчене звання;
3. Місце роботи / навчання (повна назва установи), посада;
4. Контактні поштова (а за наявності й електронна) адреса і телефон.

На останній сторінці тексту статті мають бути розміщені короткі (3-4 речення) анотації українською та англійською мовами. Анотації повинні обов’язково містити ім’я та прізвище автора статті (1), її назву (2) та стислу інформацію про основні ідеї та висновки статті (3). Україномовна і англійськомовна анотації мають бути ідентичними за змістом.