ISSN 2306-3548

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

Українське релігієзнавство

№65

Бюлетень «Українське релігієзнавство»
затверджений ВАК України як періодичне
фахове видання за профілем «філософські науки»
«історичні науки» та «соціологічні науки».
*Видається щоквартально з 1996 року.
*Свідоцтво про державну реєстрацію
КВ № 2057 від 19 липня 1996 року.
* Адреса редакції: 01001 Київ-1,
вул. Трьохсвятительська, 4, кімн. 323-324.
Тел. (067) 466-97-03 – головний редактор,
(044) 279-04-18 – редакція бюлетеня.
E-mail: cerif2000@gmail.com
*Редакція бюлетеня може публікувати статті й
матеріали, не поділяючи позиції їх авторів.
*Відповідальність за достовірність фактів, цитат,
власних імен та назв несуть автори.
*Подані рукописи рецензуються, не повертаються.
*Редакція залишає за собою право виправляти мову,
стилістику, редагувати матеріал відповідно
до стандарту видруку статей.
*Редакція не вступає в листування з автором.
*При передруку посилання на «Українське
релігієзнавство» обов'язкове.
*Усі права застережені (с)

Українське релігієзнавство

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

ISSN 2306-3548

Українській Асоціації релігієзнавців двадцять років. Збірник праць та інформативок. За редакцією проф. А.Колодного // Українське релігієзнавство. – № 65. – К., 2013. – 324 с.

Українська Асоціація релігієзнавців зіграла значну роль у збереженні й об'єднанні дослідників і викладачів означеного фаху, утвердженні релігієзнавства як обов'язкової вузівської дисципліни, розгортанні і кооперації в країні релігієзнавчих досліджень, підготовці дипломованих науковців з фаху тощо. Має майже 20 своїх обласних осередків, закордонне визнання. Через свою базову інституцію – Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ – налагоджує видрук праць українських науковців, релігієзнавчої періодики, конференційну та експертну діяльність, закордонне представництво у різних фахових релігієзнавчих спільнотах. Про це йдеться в числі.

Рецензенти: доктор філос. наук, професор Докаш В.І.
доктор філос. наук, професор Виговський Л.А.
доктор істор. наук, професор Стоколос Н.Г.

Рекомендовано до друку
Вченою Радою Відділення релігієзнавства ІФ НАН України
(протокол №6 від 22 березня 2013 року)

Чергове число квартальника «Українське релігієзнавство»
видрукувано завдяки спонсорській підтримці
А.Арістової (Україна) та І.Шевціва (Австралія)

© Українська Асоціація релігієзнавців, 2013.
© Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАНУ, 2013.
© Автори відповідних текстів.

ЗМІСТ

1. Релігієзнавство України в його стані і перспективах. …….. 5
1. Українська Асоціація релігієзнавців: двадцять років буття – здобутки і проблеми *(М.Бабій і Л.Филипович)*. ……... 5
2. Українській Асоціації релігієзнавців двадцять. Інтерв'ю Президента УАР професора А.Колодного. …….. 10
3. Релігієзнавча наука України в її докторському вияві. …….. 22
4. Основні книжково-журнальні видання академічних релігієзнавців 1993-2013 рр. …….. 22
5. Релігієзнавчі видруки 2011-п/п 2013 років (окрема вибірка). …….. 33
6. Планові теми Відділення релігієзнавства 1991-2013 рр. …….. 34
7. Звіт Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ про роботу в 2012 році. 36
8. План роботи Української Асоціації релігієзнавців на 2013-2014 рр. ……... 39
9. Релігієзнавчі конференції II-IV кварталів 2013 року. ……... 41
10. В Координаційній раді з релігієзнавчих дисертацій *(О.Недавня)*. .. 43

2. Буття релігії в незалежній Україні. ……. 45
1. Релігійна мережа України 1992-2012 років. ……. 45
2. ***А.Колодний.*** Релігійна мережа України в її проблемах і перспективах. ……. 55
3. ***О.Саган.*** Державно-конфесійні відносини у їх практичному вияві в Україні. …… 62
4. ***М.Бабій***. Свобода совісті та свобода релігії: теоретичний і практичний виміри. ……... 74
5. ***А.Колодний***. Проблеми релігійного життя нинішньої України. …. 85
6. ***В.Климов.*** Закон України «Про свободу совісті і релігійні організації» і зміни в характеристиці сучасного віруючого. ……... 95
7. ***Н.Куліш.*** Сучасний віруючий як об'єкт впливу міжконфесійних відносин в Україні. …… 108

3. Релігієзнавчі науково-експертні матеріали і ухвали останніх релігієзнавчих конференцій. …… 120
1. Концепція гуманітарного розвитку України до 2020 року: релігієзнавчі пропозиції до плану-проспекту *(В.Климов)*. ……... 120
2. Проблеми реституції і збереження історико-культурних цінностей *(А.Колодний)*. …… 124
3. Трансформації соціальних функцій релігії *(А.Колодний)*. ……... 127
4. Міністр освіти І.Вакарчук нехтує релігієзнавство *(А.Колодний)*. ... 130
5. Релігієзнавчу науку в контекст релігієзнавчої освіти *(А.Колодний)*. ……. 133
6. Внутріінституційні процеси в мусульманській уммі України *(А.Арістова, А.Колодний, Д.Шестопалець)*. …… 135

7. Конфесійна природа караїмів і їх право на конфесійні будівлі *(А.Колодний, О.Саган)*. …….. 146
8. Оцінка рукопису про « Епоху Майтреї» *(А.Колодний)*. ……... 149
9. Ювілейна конференція пам'яті Івана Огієнка – митрополита Іларіона *(Л.Филипович)*. …… 149
10. Рекомендації ювілейної Огієнківської конференції. …… 152
11. Восьмі Річинські читання ухвалили… ……. 154

4. До 1025-річчя Хрещення Київської Русі. …… 156
1. Наукова конференція до 1025-річчя Хрещення Київської Русі «Християнство в історичній долі українства». Проект. ……... 156
2. Релігійна історія України в її датах *(А.Колодний, О.Недавня, П.Яроцький)*. ……..... 157
3. ***С.Ярмусь***. Роль вісі духової орієнтації в християнізації українців. . 165
4. ***О.Саган.*** Київське християнство: церковна і просторово-часова ідентифікація. …… 173
5. ***А.Колодний.*** Патріарх Кирило і Україна. …… 181
6. ***П.Павленко.*** «Русский мир» патріарха Кирила: російсько-православний проект відродження «Святой Руси». …… 187
7. ***С.Здіорук.*** Міжцерковні відносини в Православ'ї України як експлікація українсько-російських етнополітичних колізій. ……... 210
8. ***Владика Ігор Ісиченко*** про стан Українського Православ'я. ……. 226
9. ***А.Колодний.*** Хрещення Оскольдове і Володимирове – співставлення на канонічність. ……. 233
10. ***Р.Джабаров.*** Князь Володимир та іслам. …… 240

5. Статті науковців Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ. ……. 247
1. ***П.Яроцький.*** «Болісний понтифікат» завершився. Яким же буде наступний? ……. 247
2. ***О.Горкуша.*** Релігія, теологія і наука – коректність співвідношення і доречність взаємодоповнення. ……. 256
3. ***Л.Филипович***. Релігійний фундаментаплізм в його християно-конфесійних виявах. …….. 269
4. ***А.Арістова.*** Природа мусульманського фундаменталізму. …… 280
5. ***В.Титаренко.*** Філософсько-методологічні засади прогнозування релігійної ситуації. …… 291

Живуть в нашій пам'яті і в наукових здобутках. …….. 300
- Згадаймо і вшануймо отця Івана Шевціва. ……... 300
- Велика втрата українського релігієзнавства. …… 302
- До Наталії Гаврілової Весна не прийшла… *(С.Боднар)*. ……. 304
- Пам'янемо своїх колег-релігієзнавців. ……. 310

Значимі історичні та життєві мислинки. ……..... 311
Застереження редколегії до рукописів праць. ……..... 322

❶ РЕЛІГІЄЗНАВСТВО УКРАЇНИ В ЙОГО СТАНІ І ПЕРСПЕКТИВАХ

1. Українська Асоціація релігієзнавців: двадцять років буття – здобутки й проблеми

У березні ц.р. виповнилося 20 років Українській Асоціації релігієзнавців – всеукраїнській світській громадській організації. УАР об'єднала на добровільних засадах вчених-релігієзнавців, викладачів релігієзнавчих дисциплін навчальних закладів, співробітників музеїв, інших просвітницьких установ України. Членство в Асоціації є індивідуальним і колективним. Робота УАР базується на громадських засадах.

Керівним органом Асоціації є Правління та його Рада, які обираються терміном на три роки. Їх очолює Президент і три віце-президенти. Президентом УАР нині є докт. філос. наук, проф. А.Колодний, а віце-президентами – канд. філос. наук, пров. наук. співробітник М.Бабій, доктори філос. наук, професори В.Докаш і Л.Филипович. До Правління УАР нині входять: М.Бабій, В.Бондаренко, О.Бучма, П.Ганулич, В.Докаш, С.Здіорук, М.Кирюшко, В.Лубський, М.Новиченко, П.Павленко, О.Саган, В.Титаренко, Л.Филипович, П.Яроцький, а також голови обласних осередків: Волинського – Л.Кондратик, Вінницького – Т.Беднарчик, Дніпропетровського – М.Мурашкін, Донецького – І.Козловський, Житомирського – П.Саух, Закарпатського – М.Полінчак, Запорізького – В.Калюжний, Івано-Франківського – С.Кияк, Київського – О.Предко, Львівського – С.Боруцький, Полтавського – Р.Сітарчук, Рівненського – Н.Стоколос, Сумського – І.Мозговий, Севастопольського – А.Глушак, Одеського – Е.Мартинюк, Тернопільського – Я. Стоцький, Харківського – І.Шудрик, Херсонського – К.Недзельський, Хмельницького – Л.Виговський, Чернівецького – В.Докаш. Ревізійну комісію УАР очолює О.Бучма.

Як це наголошено в Статуті Української Асоціації релігієзнавців, головною метою і завданням її є:

- об’єднання і координація зусиль релігієзнавців України на дослідження феномену релігії, розробку актуальних проблем, пов’язаних з історією та сучасним станом релігій в Україні;
- поширення релігієзнавчих знань, розвиток релігієзнавчої освіти і релігієзнавчого виховання в Українській державі;

- сприяння процесам духовного відродження в Україні, утвердження атмосфери толерантності, взаємоповаги до поглядів, думок, духовно-моральних цінностей, традицій людей різної світоглядної і конфесійної орієнтації;
- сприяння проведенню наукових досліджень з актуальних релігієзнавчих проблем, оприлюдненню їх наслідків, пропаганда принципів свободи совісті, співпраця з державними та громадськими організаціями, пресою, надання їм фахової консультативної допомоги з релігієзнавства, співпраця з релігійними організаціями в питаннях духовного відродження України.

Діяльність Асоціації базується на принципах наукової об'єктивності, історизму, світоглядного плюралізму, толерантності і позаконфесійності.

У рік свого двадцятирічного ювілею Українська Асоціація релігієзнавців постає організацією, яка завдяки активній та плідній діяльності на релігієзнавчій царині і у сфері релігійного життя країни здобула визнання й авторитет у всеукраїнському та міжнародному масштабах. Про неї пишуть вже в зарубіжних виданнях, довідниковій літературі, знають зокрема добре в країнах пострадянського простору. До неї звертаються з проханням проведення експертної роботи різні конфесії.

Саме українські релігієзнавці – члени Асоціації своїми дослідженнями, науковими працями сприяли розвитку релігієзнавства в усіх його предметних сферах і практичних виявах. Це складає головну мету діяльності Асоціації. Сьогодні є всі підстави стверджувати, що Асоціація сприяє процесам духовного відродження України, утвердженню атмосфери толерантності, взаємоповаги до поглядів, думок, духовно-моральних цінностей, традицій людей різної світоглядної і конфесійної орієнтації. Цьому слугує проведення Днів релігійної свободи та Днів толерантності, широкого і відкритого діалогу між прихильниками різних конфесій. Щорічно УАР проводиться не менше 10-12 таких заходів. На них особлива увага приділяється проблемам міжконфесійних відносин, їх толерантизації, мінімізації й подоланню нетерпимості й міжконфесійної напруженості, а також захисту демократичних принципів свободи совісті, свободи релігії, гарантій їх практичною реалізації, як цього вимагає Конституція і Закон України «Про свободу совісті та релігійних організацій».

Проте проблемною залишається практика дотримання вимог цього Закону як релігійними організаціями, так і державними органами на всіх рівнях їх функціонування. Це – одна із багатьох проблем, що серйозно понижують рівень свободи совісті та свободи релігії в їх реалізаційному аспекті. Ця проблема, як і питання міжконфесійних і внутріконфесійних відносин, є однією з важливих у площині українського релігієзнавчого дискурсу, в їх теоретичному і практичному вимірі.

Про це засвідчують і теоретичні напрацювання релігієзнавців – членів Асоціації. А це – десятки монографій, збірників, сотні наукових статей, брошури, підручники і навчальні посібники. Означеним вище проблемам на регіональному, всеукраїнському та міжнародному рівнях присвячується значна кількість науково-практичних конференцій, «круглих столів». Матеріали конференцій (а їх щорічно за участі Правління УАР і її обласних організацій проводиться десь 12-15) публікуються в щорічнику Асоціації «Релігійна свобода», в квартальнику «Українське релігієзнавство». За роки діяльності Асоціації вже видано 16 чисел щорічника «Релігійна свобода» і 65 чисел – «Українського релігієзнавства». Десять років Асоціація видавала щомісячник «Релігійна панорама» (видрукувано біля 130 чисел).

Асоціація у розв'язанні різних гострих проблем державно-конфесійних і міжконфесійних відносин співпрацює з державними органами та релігійними організаціями, зокрема із Всеукраїнською Радою Церков і релігійних організацій, а донедавна, при очолюванні їх В.Бондаренком, А.Ковалем та О.Саганом – із Комітетом/Департаментом у справах релігій.

Така співпраця розглядається як своєрідний запобіжний механізм з метою недопущення конфліктного розвитку відносин як на сьогодні, так і в перспективі. І саме в цьому контексті ми розглядаємо утвердження в країні толерантності, діалогу і взаємоповаги як екстраординарних принципів високого прагматичного виміру. Визнано активну і дієву роль в цьому нашої УАР.

Асоціація, її керівні органи беруть активну участь у розробці важливих проблем релігієзнавства та інформуванні громадян України про релігійні процеси, їх функціональну сутність в житті особистості та суспільства, вивчають громадську думку з проблем релігій, буття релігійних спільнот як в Україні, так і у світі.

Особлива увага УАР приділяється релігієзнавчій освіті. Члени Асоціації розробляють навчальні курси з релігієзнавства, є авторами посібників і підручників для навчальних закладів різного типу, займаються перепідготовкою кадрів викладачів релігієзнавчих дисциплін, організацією методичного забезпечення релігієзнавчих навчальних інституцій, зокрема розробкою навчальних планів релігієзнавчих спеціалізацій, підготовкою програм із релігієзнавчих спецкурсів і написанням посібників з них («Дисциплінарне релігієзнавство», «Конфесіологія релігії», «Історія релігієзнавства в Україні», «Феноменологія релігії», «Історіософія релігії» та ін.). Асоціація тісно співпрацює з кафедрами релігієзнавства вищих навчальних закладів, викладачі яких переважно і є її членами.

Обласним осередкам УАР варто у своїй роботі опиратися саме на них, щомісяця проводити теоретичні семінари, зібрання з обговорення актуальних проблем релігійного життя, зустрічі з керівниками діючих в області конфесійних спільнот тощо. Шкода, але не всі осередки УАР

вийшли на цей рівень саме **постійної** роботи. Потрібно подумати і про омолодження обласних осередків шляхом залучення до їх роботи аспірантів і пошуківців, студентів-старшокурсників. Правління УАР у цьому надасть необхідну допомогу обласним осередкам, прикріпить до Відділення релігієзнавства для написання кандидатських дисертаційних робіт молодих науковців та й «зрілих», які виявлять бажання написати докторську працю.

Проте увага до питань удосконалення релігієзнавчої освіти з боку державних органів, зокрема Міністерства освіти і науки України, останніми роками значно понизилася. Скорочується кількість навчальних годин на *релігієзнавство*, а нерідко взагалі ліквідуються навчальні курси з нашого фаху, який свого часу як обов'язкова дисципліна саме завдяки УАР був включений до навчальних програм всіх вузів. Часто спостерігається тенденція до клерикалізації освіти, а то й перетворення деяких вишів у «бурси». В окремих регіонах країни порушуються вимоги Конституції України про відокремлення школи від церкви. Це ті проблеми, над розв'язанням яких має активніше й більш цілеспрямовано й надалі працювати УАР.

Асоціація вивчає міжнародний досвід релігієзнавчих досліджень, співпрацює з п'ятьма міжнародними фаховими асоціаціями. За останні 10 років члени Асоціації брали участь більш ніж у сотні наукових конференцій у понад 30 країнах світу (Австралія, Австрія, Велика Британія, Білорусь, Греція, Данія, Індія, Іспанія, Італія, Литва, Латвія, Німеччина, Польща, Росія, Сербія, Словаччина, США, Угорщина, Фінляндія, Франція, Хорватія, Японія та інші). За цей час Україну відвідали понад 150 зарубіжних релігієзнавців. Сфера діяльності та співпраці Асоціації з релігієзнавцями зарубіжних країн буде розширюватися й поглиблюватися. Цьому сприятиме й утворена на базі УАР Координаційна Рада з теоретичного і практичного релігієзнавства країн СНД і Балтії.

В рік двадцятої річниці Української Асоціації релігієзнавців є всі підстави сказати, що вона в науковому і практичному вимірі провела велику роботу й ознаменувала свій ювілей значимими здобутками, зокрема в теоретичному плані: опубліковано лише академічною інституцією – Відділенням релігієзнавства ІФ НАНУ понад 420 монографій, наукових збірників, брошур і часописів, більше 1500 статей її членами в різних виданнях. Найбільш вагомими є такі видання: «Академічне релігієзнавство (2000, 2007), десятитомник «Історія релігій в Україні» (1996-2013), «Релігієзнавчий словник» (1996), «Україна релігійна» (у 2-х кн., 2008), «Релігія-Світ-Україна» (в 3-х кн., 2010-2012), «Релігієзнавство України» (у 2-х кн., 2010-2012) та багато інших. Видрукувано в Москві російською мовою великого формату двохтомник «Религиоведение Украины» - «Феномен советского религиоведения: украинский контекст» (758с.) та «Религиоведение Украины конца XX и начала XXI века» (558 с.). Список

праць академічних релігієзнавців за 1993-2013 роки видрукувано в цьому числі квартальнику. З ними можна познайомитися в Бібліотеці релігієзнавця, яка наявна в офісі УАР. Готуються до друку трьохтомна «Українська Релігієзнавча Енциклопедія» та «Атлас релігійного життя України», англійською мовою книга «Релігієзнавство України», інші релігієзнавчі видання. Зокрема продовжується робота над серією брошур «Релігії України» та проектом «Богослови-релігієзнавці української діаспори».

Правління УАР через систему Інтернет постійно інформує осередки про релігієзнавчі заходи, запрошує своїх членів до участі в них. Зрозуміло, що фінансова скрута постає перепоною на шляху реалізації різних задумів, участі київських (а тим більше зарубіжних) науковців в оголошених на місцях конференціях і різних заходах. Тут варто було б вивчити досвід тих, хто долає цю перешкоду, знаходить спонсорів, вміє співпрацювати з релігійними спільнотами і успішно веде свою релігієзнавчу діяльність.

Здобутки Асоціації – це праця більш ніж 230 релігієзнавців, об'єднаних у 20 обласних і міських організаціях. Варто сказати, що найбільший внесок у скарбничку результатів діяльності УАР, внесли обласні організації, зокрема Рівненської (Н.Стоколос), Івано-Франківської (С.Кияк), Чернівецької (В.Докаш), Житомирської (П.Саух), Дніпропетровської (М.Мурашкін), Полтавської (В.Пащенко, Р. Сітарчук), Одеської (П.Лобазов, О.Мартинюк), Тернопільської (А.Гудима, Я.Стоцький), Донецької (І.Козловський) областей. Цей перелік можна було б продовжити і в персональному плані. Тут варто було б згадати М.Заковича, О.Уткіна (Київ), А.Глушака (Севастополь), Л.Виговського (Хмельницький), Е.Бистрицьку (Тернопіль), В.Калюжного (Запоріжжя). Значну релігієзнавчу працю веде у Львові Музей історії релігії, видрукувавши матеріали вже 22-ох щорічних конференцій «Історія релігії в Україні», у Кременці медичне училище ім. А.Річинського, провівши вісім Річинських читань і видрукувавши їх матеріали. Світлу пам'ять про себе залишили українські релігієзнавці П.Косуха, Б.Лобовик, Ю.Калінін, М. Філоненко, Ю.Терещенко, О.Заглада, В.Пащенко, М.Гайковський, В.Щедрін.

Останніми роками збавили свою роботу Севастопольський, Чернігівський, Луганський,Черкаський, Вінницький, Сумський, Харківський та Львівський осередки УАР, не всі осередки надіслали до Правління для реєстрації і одержання бланків Посвідчення члена УАР списки своїх членів, щорічні плани своєї роботи. Як було узгоджено, кожний осередок є куратором якоїсь однієї релігієзнавчої проблеми (наприклад, Львівський – історія релігії в Україні, Тернопільський – релігія в національному житті, Полтавський – релігія і Церква радянської доби, Хмельницький – релігія в регіональному житті та ін.), раз в два-три роки проводить з визначеної проблеми із видруком матеріалів наукову

конференцію. Проте деякі осередки УАР останнім часом знаходяться в «релігієзнавчій сплячці». Відтак постає питання належності їх до УАР.

Важливим є те, що Асоціація двадцять років працювала, шукала і знаходила своє місце у вирішенні складних і делікатних проблем практичного релігієзнавства, над їх теоретичним осмисленням. Цьому присвячена видрукувана монографія «Практичне релігієзнавство». Українська Асоціація релігієзнавства – це активно і творчо працююча організація. Її діяльність зосереджена на дослідженні актуальних проблем релігієзнавчої науки, зокрема в їх українському контексті, науковому обґрунтуванні демократизації державно-конфесійних відносин, забезпечення толерантності міжконфесійних відносин, налагодженню творчих відносин не тільки між українськими релігієзнавчими інституціями, а й зарубіжними, на координації роботи українських науковців-релігієзнавців, праці з подальшого входження українського релігієзнавства у європейський і світовий релігієзнавчий простір. УАР працює на благо України. І в цьому вона бачить сенс і мету свого буття.

Віце-президенти УАР
М. Бабій та Л. Филипович

2. УКРАЇНСЬКІЙ АСОЦІАЦІЇ РЕЛІГІЄЗНАВЦІВ ДВАДЦЯТЬ. Інтерв'ю Президента УАР професора А.Колодного

Кор. УР: *Очолювана Вами Українська Асоціація релігієзнавців відзначає в цьому році свій двадцятирічний ювілей. Що спонукало Вас, ставши керівником Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ, взятися водночас і за формування цієї Асоціації?*

А.К.: Я б тут назвав декілька спонук. Насамперед – це бажання не розгубити фахівців-релігієзнавців. Після ліквідації Міністерством освіти наукового атеїзму як обов'язкової навчальної дисципліни у всіх вищих навчальних закладах, дехто з викладачів цього курсу, які були добре обізнані з релігією у всіх її конфесійних виявах, з історією останніх та особливостями віровчення, стали переходити на викладання філософії, політології чи культурології. Дехто ж, під тиском звинувачень в їх недавніх світоглядних орієнтаціях, взагалі відособився у сферу зовні непомітної діяльності. Шкода було втрачати знаючі релігійний феномен кадри. Це – по-перше. По-друге, в цей рік укладався перелік обов'язкових для вузів навчальних дисциплін. Ми актуалізували перед Міносвіти питання введення до навчальних планів вузів *саме як обов'язкової* навчальної дисципліни «Релігієзнавство». Будучи керівником академічної наукової інституції, я не міг ходити в Міносвіти з такою пропозицією, бо ж то нібито «не моя парафія» діяльності. А ось як

керівник УАР, що об'єднує вузівських викладачів, я вже міг порушувати це питання перед міністерством. По-третє, релігієзнавство – багатодисциплінарна сфера гуманітарного знання. Силами науковців лише свого Відділення, порівняно невеличкої наукової інституції, я не міг охопити науковим дослідженням всі його проблеми. А це треба було робити оперативно і водночас кваліфіковано. В радянські роки науковці України релігієзнавчі проблеми не досліджували. Прилиплі до ЦК КП України керівники атеїстичної інституції орієнтували на вивчення лише «причин існування і шляхів подолання релігійних пережитків». На відміну від російських колег, які мали солідні книги про окремі конфесії, їх історію, віровчення, їх «священні книги» та ін., ми цього не мали. То ж в незалежній і некомунізованій Україні важливо було зібрати, поєднати і скоординувати на вирішення багатоманіття релігієзнавчих проблем роботу всіх науковців – дослідників релігійних феноменів, історії релігії і конфесій, які по одному-два були розкидані по вузівських кафедрах різних регіонів. По-четверте, у прагненні вийти в міжнародний релігієзнавчий простір ми зустрілися з тим, що до різних міжнародних релігієзнавчих асоціацій приймають не інституції державного статусу, а громадські спільноти. Такою якраз і поставала наша УАР. Завдяки їй можна було організовувати і проводити різні міжнародні науково-практичні заходи, мати творчі зв'язки з міжнародними релігієзнавчими асоціаціями. То ж не голий егоїстичний прагматизм, пошук якоїсь вигоди спонукав нас організувати і зареєструвати в Мінюсті Українську Асоціацію релігієзнавців, не прагнення поїздити по світу за чужі гроші без наступної хоч якоїсь віддачі спонсору, а прагнення зберегти релігієзнавство як окрему гуманітарну науку і утвердити його як самостійну і обов'язкову навчальну дисципліну у вузах України. Зрештою – цього ми з часом досягли.

Кор.УР: *Як відбувалося творення УАР?*

А.К.: На перше зібрання релігієзнавців до Києва (це десь лютий 1993 року) приїхали запрошені Відділенням провідні фахівці-викладачі з різних міст країни. Один за одним опісля поставали осередки УАР в Львові, Тернополі, Чернівцях, Чернігові, Полтаві, Житомирі, Севастополі, Одесі, Дрогобичі, деяких інших обласних центрах країни. Нині УАР має 20 своїх обласних і міських осередків, більше тридцяти у своєму членстві докторів наук і десь півтораста кандидатів.

Кор. УР: *Асоціація працює фактично на базі очолюваного Вами Відділення релігієзнавства. Як відрізняти те, що робить Відділення і що робить Асоціація?*

А.К.: Ми не прагнемо відгороджувати їх роботу якоюсь стіною. Справа в тому, що всі співробітники Відділення є членами Асоціації, а відтак їх робота, навіть з планових тем, водночас постає і як робота Асоціації. Тим більше, що до виконання останніх ми часто залучаємо і вузівських науковців, даємо їм в такий спосіб заявити про себе, позбутися своєї відособленості від української науки. Проте ми все ж не ототожнюємо повністю діяльність цих інституцій. Відділення – частина державної інституції, якою є Академія наук.

Воно виконує ті планові завдання, які знаходять ухвалення від імені Президії АН. Асоціація вільна у своєму дослідницькому проблемовиборі. Так, наприклад, написання і видрук десятитомника з історії релігії в Україні не планувалося і не фінансувалося Академією Наук. Те ж стосується і наших періодичних видань. Асоціація має свій офіс, свою бібліотеку, свої творчі зв'язки та інше. Я б сказав так: наявність Асоціації допомагає Відділенню вирішувати низку проблем його позапланової діяльності, зокрема наших зв'язків з міжнародними релігієзнавчими асоціаціями. Наявність нашої Асоціації послужила підґрунтям для утворення на нашій базі Координаційної ради з теоретичного і практичного релігієзнавства країн СНД і Балтії.

Кор.УР: *Є ще Молодіжна Асоціація релігієзнавців. Як з нею співпрацює УАР?*

А.К.: МАР поставала поза нами і без інформування нас її творцями про цей задум. МАР має вузьку юрисдикцію – лише київську, хоч і претендує на всеукраїнськість. Ми не втручаємося в діяльність МАР. Свої плани роботи вона не узгоджує з нами, своїми заходами діє навіть якось змагально з УАР. Своїми видрукуваними заявами лідери МАР прагнуть всіляко применшити значимість діяльності на релігієзнавчій ниві і Відділення, і УАР. То дивись, з їх подання, ми нібито не є *єдиною академічною* науковою релігієзнавчою інституцією, бо ж десь у Львові є релігієзнавчий відділ якогось інституту, а в Львівському Музеї історії релігії є Інститут релігієзнавства. Хоч, до речі, при цьому не говориться про наш статус, права і штати нашої і львівських інституцій. Якщо у нас в штаті 9 докторів і 10 кандидатів наук, то в Інституті Львівського музею – здається жодного штатного остепененого співробітника. Ми утворені рішенням Президії Академії наук, інші якісь вона не творила. Заявляють, що, дивись, видруки Відділення становлять десь 13-14 відсотків від всіх релігієзнавчих видруків. Ми до своїх 420 видруків відносимо лише монографії, збірники, брошури, підручники, часописи (без десь окремо видрукуваних статей, енциклопедично-словникових довідок тощо). А що входить до тих 86 відсотків, які, за писаннями наших опонентів, наявні поза нами, те ми не знаємо. У кого є такі серійні видання, як наші «Історія релігії в Україні», «Релігія-Світ-Україна», «Україна релігійна», «Релігієзнавство України» та ін.? Хто ще має такі релігієзнавчі видання, як Відділення та УАР? Щоб ще більше принизити нас, наші опоненти заявляють, що, дивись, Л.Филипович спромоглася ледь на 20 сторінках написати про міжнародні зв'язки українських релігієзнавців. Що тут скажеш? Та на одній із наших міжнародних конференцій було 86 іноземців. А ще ж є присутність нас на зарубіжних релігієзнавчих і релігійних акціях десь в 30 країнах світу і приїзд до нас зарубіжних науковців, наші зв'язки із п'ятьма міжнародними асоціаціями, творча співпраця з чотирма зарубіжними університетами, взаємні видруки… Не варто про означене вище багато говорити. Хай марівці працюють… Матимуть хоч якісь успіхи у своїй роботі, ми будемо

радіти від цього і не прагнутимемо їх принизити, як це вони роблять щодо нас.

Кор. УР: *Може для того, щоб було видно Вашу роботу, порівняйте свої наукові здобутки з іншими, з тією ж МАР.*

А.К.: Ще раз повторюся. Науковою роботою ми займаємося не для змагання з кимось чи підсижування когось, як це маємо з боку декого із позауарівців. Ми будемо раді тому, якщо дійсно наші критикани нам назвуть решту 86 відсотків до наших біля 420 лише книжково-брошурної і журнальної форми видань, список яких двадцяти років ми в цьому числі квартальника видруковуємо. При цьому (ще раз зауважу) десь видрукувані – в ненаших часописах, збірниках, енциклопедіях і словниках, в Інтернеті та ін. – статті (а їх більше тисячі) ми тут не рахуємо. Хто ще видрукував в Україні такі фундаментальні видання, як «Академічне релігієзнавство», «Історія релігії в Україні» чи «Релігієзнавчий словник»? Хто видрукував щось, що можна було б порівняти з нашим десятитомником «Історія релігії в Україні», трикнижником «Релігія-Світ-Україна», двокнижниками «Релігієзнавство України» чи «Україна релігійна», великого формату і обсягу двохтомником про Українське релігієзнавство, що видрукуваний у Москві в 2011 році… Ми вже видрукували 16 чисел щорічника «Релігійна свобода», 64 – квартальника «Українське релігієзнавство», 128 - місячника «Релігійна панорама», 4 книги серії «Релігієзнавство діаспори»… Я тут не говорю про ті біля сотні науково-експертних матеріалів, які є також нашою науковою продукцією і які передані в різні владні, навчальні, конфесійні інстанції. Ми започаткували такі дисциплінарні сфери нашої науки, як «Дисциплінарне релігієзнавство» і «Практичне релігієзнавство», видрукували навчальні посібники з них. Працюємо нині над трьохтомною «Українською Релігієзнавчою Енциклопедією». Свою амбітність ми виявляємо не в пошуках оплачуваних зарубіжних поїздок, наукове дослідництво не в темах з підрахунку відсотку видруків інших, окрім наших - Відділення і УАР, а в написанні своїх значимих наукових праць. Така діяльність, гадаємо, є корисною для українського релігієзнавства загалом без поділу на умовні Асоціації, для його перспективи. Осередки УАР нині працюють злагоджено, бо ми не маємо у своїй структурі якогось «троянського коня» і не бажаємо його впустити до себе. Але признаюся, що нас турбує проблема зміни поколінь в українському релігієзнавстві, те, хто підхопить естафету УАР. Покищо якоїсь явної перспективи не бачу. Можливо що нам треба в структурі УАР створити свою якусь молодіжну секцію і через неї плекати нашу релігієзнавчу зміну.

Кор. УР: *УАР має свої обласні осередки. Які з них хотіли б особливо виділити, назвати знаних їх членів?*

А.К.: Як керівник УАР, я особливо вдоволений роботою Тернопільського, Івано-Франківського, Полтавського і Чернівецького осередків. Тут маємо не лише щорічні наукові видруки, а й проведені тематичні конференції. Серед активних членів УАР я б назвав Арсена

Гудиму (Тернопіль), Петра Мазура (Кременець), Віталія Докаша (Чернівці), покійного Володимира Пащенка (Полтава), Едуарда Мартинюка (Одеса), Святослава Кияка (Івано-Франківськ), Михайла Мурашкіна (Дніпропетровськ), Петра Сауха (Житомир), Леоніда Виговського (Хмельницький), Надію Стоколос (Рівне). Обласні осередки у нас задіяні на проведення протягом 2-3 років однієї визначеної їм тематичної конференції із видруком їх матеріалів. Чекаю на більш активну діяльність осередків Луцька, Львова, Ужгорода, Харкова, Сум, Херсона, Вінниці, Півдня і Сходу країни. «Вмерли», а то й взагалі відсутні осередки УАР в Миколаєві, Кіровограді, Луганську, Черкасах, Вінниці, Чернігові, Сімферополі…

Кор. УР: *З якими інституціями – державними, громадськими, навчальними – активно співпрацює Асоціація?*

А.К.: Мали плідну співпрацю з державним органом – комітетом, а опісля департаментом у справах релігії (до очолення його, до речі, нашими вихованцями Ю.Решетніковим, потім – В.Любчиком). Проводили з ним із видруком матеріалів низку конференцій, зокрема щотравня міжнародних з участю в їх роботі багатьох іноземних науковців, уповноважених у справах релігії із всіх областей країни, представників різних конфесій. Сподіваємося, що з новим керівництвом департаменту наші плідні і творчі відносини відновляться. Тим більше, що до нас мають постійні нарікання обласні уповноважені за те, що вже давно не збираємо їх на конференції-наради, де можна було почути мудре слово і зарубіжних релігієзнавців-правовиків. Тепер налагоджуємо творчу співпрацю із Всеукраїнською Радою Церков і релігійних організацій. Після Л.Танюка за В.Яворівського (до речі, мого студента по Одесі) припинилася наша співпраця із Комітетом ВР у справах духовності і культури. Особливо плідні у нас зв'язки із Львівським Музеєм історії релігії. З ними ми провели із видруком матеріалів вже 22 наукові конференції циклу «Історія релігії в Україні». Творчо співпрацюємо із Кременецьким училищем ім. Арсена Річинського. Провели вже вісім Річинських читань. Добре ми співпрацюємо із релігієзнавчими інституціями Чернівецького, Прикарпатського, Полтавського, Одеського, Херсонського, Житомирського та Рівненського університетів, донедавна - із Донецьким університетом штучного інтелекту і управління. Тугіше у нас налагоджується співпраця з інституціями Києва.

Кор. УР: *Асоціація обмежується лише налагодженням науково-дослідницької роботи? Чи є якісь інші ділянки співпраці?*

А.К.: Не обмежується. Дійсно, ми прагнемо залучити до дослідження актуальних тем науковців різних вузів країни. Проте хоч наукова робота і є основною ділянкою діяльності УАР, але це лише одна із ділянок нашої роботи. Особлива увага нами приділяється науковому обґрунтуванню принципів державно-церковних, державно-конфесійних відносин, проблемі налагодження толерантних міжконфесійних відносин. Цьому ми присвячували низку наукових конференцій, круглих столів, які проводили не тільки в Києві, а й в різних містах країни при участі в їх роботі

державних службовців і релігійних діячів. Стала щорічною вже згадана мною щорічна травнева міжнародна науково-практична конференція з проблем релігійної свободи з участю в її роботі численних представників зарубіжних наукових, навчальних і правових інституцій. Утворена на нашій базі Академією наук Науково-координаційна рада з релігієзнавчих досліджень (очолює її професор П.Яроцький) не тільки фіксує тематику дисертацій, над якими працюють науковці країни, а й організовує консультування останніх, надає їм всіляку допомогу в підготовці до захисту дисертацій, видруку праць. На допомогу пошуківцям наша релігієзнавча бібліотека, зал періодики, де маємо лише за назвою біля 70 релігійних газет і журналів. Але якщо в перші роки незалежності, коли стояло питання утвердження в країні свободи віросповідань, конфесії якось активніше співпрацювали з нами, проводили ми з ними низку спільних заходів, то десь в останні 5-8 років ці зв'язки дещо притупилися. Свобода віросповідань в країні утвердилася, кожна з конфесій вже знайшла свою нішу діяльності на складному релігійному полі… При цьому вона вже якось нібито і незацікавлена в толерантизації міжконфесійних відносин, бо ж тоді слід припинити місіонерство, пошук нових своїх вірян. Помітним регулятором релігійного життя стала Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій. Деякі конфесії не прагнуть голосно заявляти про себе, щоб не привертати увагу традиційних, які на місцях через органи влади всіляко прагнуть обмежити їх діяльність. То ж певне і Відділенню, і Асоціації треба дещо змінити напрямок і форми своєї діяльності. Вже не треба боротися за релігійні свободи, а проблеми міжконфесійних відносин, державно-конфесійних відносин, якщо вони виникають, хай релігійні структури вирішують у діючому правовому полі…

Кор. УР: *А чи є у Вас якісь зв'язки з конфесіями, міжнародними релігійними інституціями?*

А.К.: Насамперед зауважу, що ми є позаконфесійною інституцією. Наукові дослідження будуть необ'єктивними, якщо вони матимуть якусь конфесійну чи світогляду зорієнтованість. Ми вважаємо, що кожна людина має право на свободу свого релігієвибору, а відтак ми не обстоюємо думку про істинність якоїсь однієї з конфесій, не готуємо такі експертні матеріали. Водночас ми рекомендуємо і конфесіям не будувати свою діяльність на критиці іншого. Доведи без цієї критики правовірність і правомірність свого світобачення, свого віровчення і тим самим ти (без критики) висловиш своє відношення до інших. До того ж, ми радимо шукати не те, що роз'єднує конфесії, протиставить їх, а те, що може їх поєднати. Зрозуміло, що у віросповідній сфері таку спільність відзнайти не легко (хоч і можна, зокрема у сфері моралі, ставленні до бід людських, до природного середовища). А ось в діяльності релігійних організацій в позавіросповідній сфері можливостей для співпраці і порозуміння надто багато. При проведенні різних заходів з участю релігійних інституцій ми саме на цьому прагнемо акцентувати увагу. Благодійництво відкриває для них простір співпраці.

Цьому ми присвячуємо як конференції, так і видрукувані праці. На прохання релігійних спільнот нами часто готуються різного змісту науково-експертні матеріали. Ми захищаємо конфесії при наявних наїздах на них з боку місцевої державної влади, якихось громадських організацій, московсько-православних спільнот тощо. Останнім часом нам все частіше приходиться захищати караїмів, підтримувати німецьких лютеран, доводити недиструктивність «свідків Єгови», боронити УГКЦ від спроб розколу конфесії, відшуковувати шляхи толерантизації відносин Православних Церков, мусульманських управлінь…. Що стосується міжнародних релігійних інституцій, з якими ми прагнемо підтримувати відносини, то тут я б назвав насамперед Парламент релігій світу.

Кор. УР: *Ви вище сказали, що однією з причин утворення УАР було прагнення вийти в міжнародний науковий релігієзнавчий простір. Що тут маємо?*

А.К.: Гадаю, що це завдання ми значною мірою виконали. Хочу тут відзначити плідну діяльність Людмили Филипович як нашого, скажу образно, релігієзнавчого міністра закордонних справ. Ми вже вийшли на різні види співпраці із низкою міжнародних релігієзнавчих асоціацій, навіть релігійних, зокрема, як вище сказав, з Парламентом релігій світу. Відсутність фінансів стримує нас в цьому. Нас знають, з нами прагнуть мати відносини Про нас пишуть вже в закордонних виданнях. Маємо виїзди науковців лише Відділення (а їх понад сотня лише за останні 10 років) у понад 30 країн світу. Навіть такі далекі, як Японія, Індія, Непал, Австралія, Тайвань… В Америку наші виїзди вже лічимо десятками. Приїздять до нас зарубіжні колеги, просяться навіть на стажування. На базі УАР, як я вже казав, утворено Координаційну раду з теоретичного і практичного релігієзнавства країн СНД і Балтії, куратором якої нині є та ж Людмила Филипович. Ця Рада розгорнула особливо активну діяльність в останні два роки. Готуємо до видруку, як роздаточний матеріал, книгу англійською мовою «Релігієзнавство України». Особливо плідно ми співпрацюємо із релігієзнавцями Польщі (тут – Інститут релігієзнавства Ягелонського університету), США (тут – Брігамянгський університет з Прово), Росії, Білорусі… Не вийшли активно ще на Середню Азію і Закавказзя (це – пострадянський простір), на африканські і латиноамериканські країни.… Контактуємо із науковцями-богословами Канади, Італії, Австралії… Але наголошу на тому, що можливості розширювати наші відносини із зарубіжним релігієзнавством є великі, якщо б це мало хоч якесь фінансування з боку Академії наук. Нас запрошують постійно в закордоння, оплачують подеколи нашу участь в деяких релігієзнавчих заходах. Це свідчить про те, що ми вже в чомусь значимі для релігієзнавчого зарубіжжя. Так, Російська академія державної служби сама запропонувала нам видрукувати російською мовою двохтомник «Религиоведение Украины». Видрукували його в 2011 році у двох книгах великого формату загальним обсягом біля ста друкованих аркушів. Ось в квітні групу із 6 українських

релігієзнавців запросили на міжнародну конференцію до Риги. Свою конференцію з проблем свободи буття релігії із присутністю на ній багатьох зарубіжних гостей готуємо на жовтень.

Кор.УР: *Анатоліє Миколайовичу, тут ви окреслили переважно організаційні і функціональні здобутки українського релігієзнавства. Вони – значимі. Знаємо, що вони вражають іноземних колег, які дізнаються про них. А що б Ви сказали про, скажемо так, теоретичні здобутки?*

А.К.: Коротко, лаконічно це розповісти не легко, але попробую. Насамперед це засвідчують теми тих планових і позапланових завдань, які виконало наше Відділення релігієзнавства протягом його понаддвадцятирічної історії, засвідчують також навіть назви видрукуваних українськими релігієзнавцями праць. Перелік цього даємо в цьому числі часопису. Шкода, що не ведемо ще список тем захищених релігієзнавчих дисертацій в 1991-2013 роках, але тепер це зробимо. Ближче до питання. Ми визначилися чітко, на відміну від усталеного, в предметі і структурі релігієзнавства. Про це йде мова в нашій книзі «Дисциплінарне релігієзнавство». Інституювали таку його сферу, як практичне релігієзнавство, розробили лекційний план з цієї релігієзнавчої навчальної дисципліни. Видрукували в першому варіанті посібник «Практичне релігієзнавство». Нам притаманний (і обґрунтований) антропологічний підхід до розуміння сутності і функціональної природи релігії. Наш здобуток – історіософське висвітлення релігійного процесу, зокрема на українських теренах. Ми описали більше сотні релігійних меншин і нових релігійних течій з тих, які діють нині в Україні. Здобуток наш - визначення специфіки саме Українського Православ'я. А хто ще так категоріально описав свободу буття релігії, її внутріконфесійні і державно-церковні відносини, як те зробили ми. Я міг би й далі продовжувати цю інформацію, але зупинюся. Про неї говорять назви виконаних нами з видруком монографій планових тем. Ми вже мали понад сотню (я це так рахую) науковцевиїздів на різні конференції і заходи в зарубіжжя. Нас так приймають і для себе відкривають наявність такого феномену, як *українське релігієзнавство*. Шкода лише, що про наші здобутки зарубіж погано знає. Із-за фінансової кризи ми не можемо виїздити до них на всі заявлені нам конференції, мати повноцінне членство в різних релігієзнавчих міжнародних Асоціаціях (за це також треба платити), друкуватися в їх виданнях. Наші україномовні видруки їм незрозумілі. Тепер готуємо англійською мовою презентаційну книгу «Українське релігієзнавство», де хочемо лаконічно сказати про наші здобутки і в теоретичному вимірі, і в кількісному і практичному. Бар'єром в розширенні наших зв'язків із зарубіжжям є також те, що наші релігієзнавці в масі своїй не володіють англійською мовою. Мовний бар'єр – одна із істотних перешкод подальшого розвитку українського релігієзнавства.

Кор. УР: *Над якими проектами нині працює УАР, а заодно і кероване Вами Відділення?*

А.К.: Тяжко нам було (особливо зважаючи на відсутність будь-якого фінансування) із завершенням роботи над десятитомником «Історія релігії в Україні». Останній том «Релігія і Церква в історії української діаспори» видрукували в цьому році. Тепер ми приступаємо до завершення роботи з написання статей-довідок до «Української Релігієзнавчої Енциклопедії». Написано вже десь до семидесяти відсотків їх. Мені тяжко було поєднувати редакторство одного і другого. Тому працю над Енциклопедією дещо призупинили. Водночас в нашій перспективі видрук книги «Атлас релігій України», написання і видрук «Історії української богословської думки». Продовжимо роботу над проектом «Мислителі української діаспори». Тут насамперед видрук вибраних праць Ю.Мулика-Луцика, І.Ортинського, Діонізія Ляховича, перевидання В.Олексюка. Хочемо продовжити роботу і над серією брошур «Релігії України». Можливо варто видрукувати книгу і про УАР, довідник «Конфесійні інституції України». Окрім цього, працюємо над «Концепцією толерантизації міжконфесійних відносин в Україні», підготовкою довідника «Актуальні теми наукового пошуку релігієзнавців». Задумів може бути багато, бажання їх реалізувати є, але постійне недофінансування нас, навіть нібито якось свідомо коєне засновником нашого Відділення О.Онищенком, часто підрізує нам крила. Не можемо зрозуміти що в цьому виявляється: чи то заздрість якась до наших успіхів в порівнянні з тим, що мало місце в перші роки, а чи ж прагнення зрештою ліквідувати нас, зреалізувати те бажання, яке виявлялося 20 років тому, і яке не вдалося здійснити лише завдяки обстоюванню релігієзнавства покійним директором Інституту філософії академіком В.І. Шинкаруком.

Кор. УР: *Як Ви оцінюєте перспективи релігієзнавчої науки в Україні?*

А.К.: Останнім часом я їх все більше оцінюю з якоюсь засторогою, навіть песимізмом. Такої академічної інституції, як наше Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ, фактично немає в жодній країні. Є в Російській Академії, але вона має десь п’ять співробітників і існує на правах відділу Інституту філософії. Є Інститут релігієзнавства в Ягелонському університеті (це – Краків), але він не чисто наукова, а навчально-наукова інституція. Що стає на перешкоді розвитку релігієзнавства в Україні? Насамперед виведення його із переліку обов’язкових вузівських навчальних дисциплін. Відтак від нас відійде велика армія кваліфікованих науковців. Очікуване у вузах збільшення навчального навантаження на викладача, як кажуть, десь до понад тисячі годин аудиторних не залишить час університетському релігієзнавцю займатися ще й наукою. Очікується також закриття кафедр і факультетів з релігієзнавчої спеціалізації. Та й нині вчитися на релігієзнавця мало хто спішить, бо ж постає перед абітурієнтом питання: що то таке? ким я буду? кому я потрібний як релігієзнавець? То ж уже відчуваємо збідність випускників релігієзнавчого профілю, незацікавлення студентами релігієзнавчих спеціалізацій в тому, а що робиться в релігієзнавчій науці, які релігієзнавчі заходи проводяться, які книги з релігієзнавчої проблематики видруковуються. Можливо деякою мірою в останньому зацікавлені й

модератори релігієзнавчої освіти, які (може й турбуючись про свій авторитет як єдиноістинних) не запрошують нас, науковців, на зустрічі із своїми студентами. Не відчуваємо бажання випускників релігієзнавчих спеціалізацій, зокрема із університетів Києва, продовжити навчання в академічній аспірантурі. Губить релігієзнавство і те, що його поповнюють подеколи аматори від фаху, а не особи із релігієзнавчою освітою. Нині серед патріотів релігієзнавства бачу насамперед осіб старшого віку, молоді серед них – одиниці. Правда, останнім часом відчуваємо якесь прагнення серед священнослужителів і пасторів різних конфесій до здобуття світського наукового ступеня. Хоч признаюся, що з ними із-за їх конфесійної зашореності працювати науковим керівникам надто тяжко. Отримуємо зрештою не те, на що очікували.

Кор.УР: *Анатоліє Миколайовичу, як Ви, як релігієзнавець, оцінюєте нинішню релігійну ситауцію в Україні? Чи можете Ви тут дати якісь конкретні поради?*

А.К.: За президентства Кравчука і Кучми ми відчували якусь свою запрошуваність, потрібність. При їх адміністраціях діяли з нашою участю в їх роботі науково-експертні ради, ми готували різного змісту аналітичні записки, експертні матеріали тощо. А ось Ющенко, скажу російською, «возомнил себя всезнайком» і жив з думкою непотрібності якихось порад йому від когось (і не тільки в релігійній сфері). Подібне маємо і при Януковичі. Питання релігійного життя, політики держави у сфері державно-конфесійних і міжконфесійних відносин вирішуються тепер на основі буденних міркувань, часто на догоду московсько-православних уподобань і забаганок Януковича. Не стану тут в деталях розповідати Вам про своє бачення проблеми нинішнього релігійного життя України, а відішлю Вас до тексту видрукуваної в цьому квартальнику моєї доповіді, виголошеної мною на недавній конференції в Полтавському педуніверситеті. Наголошу на тому, що Януковичем ми відкинуті до стану державно-церковних відносин сталінської доби. Якщо донедавна наша країна була загалом взірцем демократичного вирішення проблем релігійного життя, то тепер ухвалами нових законів чи доповнень до них (до речі, ініційованих Президентською Адміністрацією навіть всупереч думці Всеукраїнської Ради Церков), Україна відкинута в роки тоталітаризму. Якщо нещодавно, виступаючи на науковій конференції в Гродно (Білорусь) і розповідаючи про законодавче забезпечення в Україні демократизму релігійної сфери, я був знятий з трибуни головою їхнього Комітету у справах релігії за нібито якусь пропаганду, то тепер, навіть в Білорусі, конфесії мають більші можливості для свого вияву. Загалом на рівні України, я б сказав так, маємо вияв цезаропапізму. Свіжий приклад: відзначення 1025-річчя хрещення Київської Русі. Соромно, що й цю цифру Янукович на своїй прес-конференції переіначив: вже 125-річя, а не 1025. Тут ми маємо загалом ювілейну саме церковну дату. Враховуючи три чинники: Конституцією закріплене відокремлення Церкви від держави і світськість останньої; велике конфесійне урізноманітнення християнства України і наявне

протистояння різноконфесійних християнських спільнот, а тим більше православних Церков, ми радили відзначення цього ювілею залишити за Церквами, розвівши лише це відзначення різними конфесіями у днях. Янукович з незрозумілих мотивів відзначення цієї дати робить державним святом, не передбачаючи можливого зіткнення послідовників різних Церков на урочистостях, а то й небажання декого із відзначальників стояти поруч з представниками інших конфесій, яких вони визнають при цьому навіть не за християн. Обов'язково прибулий патрон Януковича московський патріарх Кирило, зрозуміло, не забажає бачити (і він вже про це офіційно заявив) поруч із собою на Володимирській гірці ні Патріарха УПЦ КП Філарета, ні главу УАПЦ митрополита Мефодія, ні предстоятеля УГКЦ Святослава Шевчука (я не говорю тут про представників протестантських спільнот). Зрозуміло, що примху Кирила задовольнять, а відтак свято постане як московсько-православний захід в Україні, чим буде нинішньою українською владою засвідчена правомірність думки московського колонізатора про «історичну Русь», про «святую Русь», про «русский мир» та ін. Якщо навіть вдасться якось розвести відзначення ювілею різними православними Церквами, то, зрозуміло, що на урочистостях Київського Патріархату Президента вже не буде. А тим більше - на урочистостях УГКЦ в новозбудованому Патріаршому Соборі. Своєю участю в урочистостях Церкви Московського Патріархату В.Янукович доведе якийсь її державний статус. Цим ще раз буде засвідчене прагнення нинішньої влади віддати Україну по-новому фашистсько налаштованому північному сусіду. Хвилює також та промосковськість, яку виявляє влада регіонів в Криму при вирішення проблем мусульманської умми, неприйняття нею Меджлісу кримськотатарського народу… Промосковськість сприяє розгортанню розколу в українському греко-католицизмі. Вона виглядає як своєрідна відплата влади цій Церкві за її українськість. Відділення релігієзнавства, наша УАР спокійно не спостерігає за цим. Про це ми говоримо на наукових конференціях, у наших видруках, експертних матеріалах… Але хто у владних структурах те слухає чи читає!? Чи здатні вони на осмислення цього? Чи є в цих структурах хоч один знаний релігієзнавець, як це було при попередніх Президентах? Авторитаризм виявляється в тому, що тепер без належного обговорення Служба Президента виносить для проштамповування у Верховну Раду закони, які працюють на подальше обмеження демократії у сфері релігійного життя, державно-конфесійних відносин. Саме із-за цього конфесії йдуть в якусь «сплячку», замкнуте буття, відсторонення від українського соціуму. До певного затишшя в очікуванні якихось змін постають і наші релігієзнавчі інституції.

Кор.АК.: *А як почуває себе нині Президент УАР? Які має особисті плани?*

А.К.: Знаєте, коли їдеш своїми роками, як я образно кажу, «з базару», а віз при цьому скрипить, коли тобі на цій дорозі постійно зустрічаються вибоїни у вигляді не тільки вад здоров'я, а й явних перешкод твоїй діяльності від тих, хто мав би сприяти і всіляко підтримувати ентузіазм нашої

відділенівської і уарівської діяльності, то приходиться стишувати хід і вже багато не планувати. Шкода, але припинили видрук щомісячника «Релігійна панорама». За ним шкодують і науковці, і релігійні діячі, просять відродити. Кожне число потребувала тижня інтенсивної роботи з пошуку його «начиння», особливо «інформативних метеликів». До того ж, все те, де я є відповідальним редактором, ті дисертації, які проходять через нашу Спецраду, матеріали захистів обов'язково читаю, а це - тисячі сторінок. В такий спосіб воно стає і моїм. То ж інколи часу на свою наукову роботу вже просто не вистачає. Я радий з того, що машина Відділення і УАР, незважаючи на різні перепони і злодіяння наших недругів (навіть декого із релігієзнавців) продуктивно крутиться. Ось маємо лише чотири місяці 2013 року, а вже видрукувано цим роком дві колективні і три індивідуальні монографії з грифом нашого Відділення й Асоціації, два наукові збірники, проведені чотири конференції. Я тепер працюю над підготовкою до друку своєї книги «Історіософія релігії», перевиданням російською мовою монографії «Церква Ісуса Христа Святих останніх днів», підготовкою до друку вибраних творів богослова Івана Ортинського. Зрозуміло, не забуваю і планову монографію відділу філософії релігії «Релігія в контексті суспільної свідомості». Готуємо низку наукових конференцій – «Історія релігії в Україні» (травень, Львів), «Аврамічні релігії в Україні: історія, етнокультурні взаємовпливи, міжконфесійні взаємовідносини» (травень, Галич), конференції «Дослідження історії і функціональної природи релігії в установах Академії наук України» (вересень) та до 1025-річчя Володимирового хрещення «Християнство в контексті історії українського народу» з Круглим столом про антиукраїнську кирилівську концепцію «русского мира» (червень, Київ), міжнародну конференцію «Релігія і соціум – українські і міжнародні реалії» із заїздом великої кількості зарубіжних науковців (жовтень, Київ) та ін. На деякі з них уже послав свої матеріали для видруку, на деякі лише заявки на виступ. Запланована поїздка на наукову конференцію в квітні до Риги (Латвія), а осінню – до Ягелонського, а то й Брігамянгського університету. Приступаємо до розкрутки роботи над «Українською Релігієзнавчою Енциклопедією». То ж покищо не працюю над мемуарами, дивлюсь вперед, але, проглядаючи подеколи прожиті роки, все ж свою книгу-біобібліографію «Життя. Праця. Думки» доопрацьовую. Одержану мною в цьому році Огієнківську премію я розглядаю як оцінку діяльності очолюваних мною релігієзнавчих спільнот, яким я вдячний за порозуміння в діяльності на релігєзнавчій ниві. Виписану мені до 75-річчя Грамоту Президії Верховної Ради України я відмовився одержати із-за мого несприйняття наявної Ради і тодішнього очільника-малороса В.Литвина, який її підписав. Хоч колеги по праці наголошують, що треба взяти її, бо ж то оцінка діяльності всього нашого колективу.

3. РЕЛІГІЄЗНАВЧА НАУКА В ЇЇ ДОКТОРСЬКОМУ ВИЯВІ

а) Релігієзнавчо-докторське поповнення років УАР

Докторами наук стали: А.Арістова (Київ), Ю.Бабінов (Севастополь), А.Бистрицька (Тернопіль), І.Богачевська (Київ), В.Бодак (Дрогобич), А.Бойко (Київ), В.Бондаренко (Київ), В.Вандишев (Суми), Л.Виговський (Хмельницький), В.Волошин (Донецьк), А.Глушак (Севастополь), Т.Горбаченко (Київ), В.Докаш (Чернівці), В.Єленський (Київ), С.Жилюк (Остріг), С.Кияк (Івано-Франківськ), А.Киридон (Полтава-Київ), В.Климов (Київ), Л.Кондратик (Луцьк), Л.Конотоп (Київ), В.Ларіонова (Івано-Франківськ), В.Литвинов (Київ), М.Лубська (Київ), В.Лубський (Київ), В.Любащенко (Львів), І.Мозговий (Суми), М.Мурашкін (Дніпропетровськ), Г.Надтока (Київ), П.Павленко (Київ), Г.Панков (Харків), О.Предко (Київ), О.Саган (Київ), Р.Сітарчук (Полтава), М.Стадник (Київ), Н.Стоколос (Рівне), Я.Стоцький (Тернопіль). Л.Филипович (Київ), Є.Харьковщенко (Київ), М.Черенков (Київ), А.Черній (Київ), Ю.Чорноморець (Київ), В.Шевченко (Київ), А.Щедрін (Харків), Л.Шугаєва (Рівне), О.Шуба (Київ).

б)Ветерани-доктори релігієзнавчої ниви

Є.Дулуман (Київ), М.Закович (Київ), А.Колодний (Київ), П.Лобазов (Одеса), О.Онищенко (Київ), П.Панченко (Київ), П.Саух (Житомир), В.Стокало (Одеса), О.Уткін (Київ), П.Яроцький (Київ).

в) Вони активно працюють над докторськими

М.Бабій (Київ), Т.Гаврилюк (Київ), І.Гудима (Черкаси), С. Качурова (Харків), Г.Кулагіна-Стадніченко (Київ), Е.Мартинюк (Одеса), О.Недавня (Київ), К.Недзельський (Херсон), М. Полінчак (Ужгород), В.Титаренко (Київ), М. Шкрібляк (Чернівці).

г) На виході в доктори

О.Сарапін (Київ), Р.Шеретюк (Рівне), О. Буравський (Житомир).

4. ОСНОВНІ КНИЖКОВО-ЖУРНАЛЬНІ ВИДАННЯ АКАДЕМІЧНИХ РЕЛІГІЄЗНАВЦІВ 1993 – 1 півріччя 2013 років

І. Загальні питання релігієзнавства.

1. Релігієзнавство: предмет, структура, методологія. За ред. А.Колодного і Б.Лобовика. – К., 1996.
2. Академічне релігієзнавство. Монографія. За ред. А.Колодного. – К., 2000. – 864 с.

3. Академічне релігієзнавство (мультимедійне доопрацьоване видання). За ред. А.Колодного. – Львів, 2007.
4. Релігієзнавчий словник. За ред. А.Колодного і Б.Лобовика. – К., 1996.
5. Феномен релігії. Збірник. За ред. А.Колодного. – К., 1996.
6. Колодний А. Феномен релігії: природа, структура, функціональність, тенденції. – К., 1999.
7. Бодак В. Релігійна обрядовість: соціальні функції. – К., 1999.
8. Єленський В. Є. та ін. Релігія. Церква. Молодь. Колект. монографія. – К., 1996.
9. Віра і розум – двоє крил людського духу. Наук. збірник. За ред. А.Колодного. – К., 2001.
10. Релігія в контексті духовного життя. Колект. монографія. За ред. А.Колодного. – К., 2012.
11. Єленський В. Релігія після комунізму. Монографія. – К., 2002.
12. Релігієзнавство як навчальна дисципліна: теоретико-методологічні та методичні основи викладання // Наукові записки Тернопільського педуніверситету. Серія: Історія. – Тернопіль, 2002.
13. Яроцький П. Релігієзнавство. Підручник. – К., 2004.
14. Яроцький П.Л. Релігієзнавство: сучасні релігійні процеси у світі і в Україні. Підручник. – К., 2013
15. Колодний А. та ін. Релігієзнавство. Підручник. – К., 2004.
16. Колодний А. Основи релігієзнавства. Курс лекцій. – Дрогобич, 2006.
17. Релігія, Церква і наукове вивчення релігії: Польща і Україна. Наук. збірник. – Краків, 2004 (англ. мовою).
18. Бодак В.А. Релігія і культура: взаємозв’язок і взаємовплив. – К.-Дрогобич, 2005.
19. Академічне релігієзнавство України. Колект. монографія. За ред. А.Колодного. –К.,2006.
20. Релігієзнавча думка України другого тисячоліття. Колект. монографія. За ред. В.Климова і А.Колодного. – К.2013
21. Релігієзнавча наука України років незалежності. Колект. монографія. За ред. А Колодного. – К., 2010.
22. Вопросы религии и религиоведения. Религиоведение Украины. Часть I: Феномен советского религиоведения: Украин. контекст. Колект. работа. Под ред. А.Колодного, Л.Филипович, В.Шмидта и П.Яроцкого. – М., 2010. – 758с.
23. Вопросы религии и религиоведения. Религиоведение Украины. Часть 2 : Религиоведение Украины конца XX – начала XXI века. Коллект работа. Под ред. В.Климова, А.Колодного, Л.Филипович и В.Шмидта. – М., 2010. – 558 с.
24. Мірча Еліаде як класик світового релігієзнавства. Наук. збірник. За ред. Л.Филипович та ін.. – К., 2007.
25. Горкуша О. Релігієзнавство. Навчально-методичний комплекс. – К., 2007.

26. Арістова А. Релігійні конфлікти: природа, вияви, шляхи врегулювання. Монографія. – К., 2007.
27. Арістова А.В. Релігієзнавство. Підручник. – К., 2008.
28. Виговський Л.А. Функціональність релігії: природа і вияви. – К.-Хмельницький, 2004.
29. Кулагіна Г.М. Релігія в її суспільній та індивідуальній функціональності. Монографія. – К., 2011.
30. Дисциплінарне релігієзнавство. Колект. монографія. – К., 2009.
31. Дисциплінарне релігієзнавство. Підручник. – К., 2010.
32. Актуальні проблеми релігієзнавства. Наук. збірник. За ред. Р.Сітарчука. – Полтава, 2011.
33. Практичне релігієзнавство. Колект. монографія. За ред. А.Колодного і Л.Филипович. – К., 2012
34. Конфесіологія релігії. Колект. монографія. За ред. А.Колодного і Л.Филипович. – К., 2009.
35. Релігія в контексті культурно-цивілізац. діалогу.Колект.монографія. За ред. А.Колодного і Л.Филипович. – К.,2010.
36. Релігійні процеси в перспективі їх виявів. Колект. монографія. За ред. А.Колодного і Л.Филипович. – К., 2012.
37. Недзельська Н.І. Жінка і релігія. Монографія. – К., 2009.
38. Філософія релігії в Україні. За ред. О.Горкуші та А.Колодного. Наук. збірник. – К., 2012.
39. Українській Асоціації релігієзнавців 20 років. Наук. збірник. За ред. А.Колодного. – К., 2013.

ІІ. Етнологія релігії

40. Етнос і релігія. Збірник. За ред. А.Колодного. – К., 1998.
41. Християнство і національна ідея. Наук. збірник. За ред. А.Колодного і А.Гудими. – К. – Тернопіль, 1999.
42. Филипович Л.О. Етнологія релігії. Монографія. – К., 2000.
43. Богачевская И. Язык религии в контексте национального самосознания. Монография. – К., 1999.
44. Саган О. Н. Національні прояви православ'я: український аспект. Монографія. – К., 2001.
45. Релігія і нація в суспільному житті України і світу. Колект. монографія. За ред. Л.Филипович. – К., 2006.

ІІІ. Християнство

46. Християнство: контекст світової історії та культури. Наук. збірник. За ред. А.Колодного і П.Яроцького. – К., 2000.
47. Християнство в контексті історії і культури України. Науковий збірник. За ред. А.Колодного,П.Яроцького, О.Сагана. – К., 1997.
48. Християнство і культура. Наук. збірник. За ред. А.Колодного і А.Гудими. – К.-Тернопіль, 1998.

49. Християнство і духовність. Наук. збірник . За ред. А.Колодного. – К., 1998.
50. Християнство і особа. Наук. збірник. За ред. А.Колодного і А.Гудими. – К. – Тернопіль, 2000.
51. Християнство і проблеми сучасності. Наук. збірник. За ред. А.Колодного і П.Яроцького. – К., 2000.
52. Християнство і мораль. Наук. збірник. За ред. А.Колодного і А.Гудими. – К. – Тернопіль, 2001.
53. Павленко П. Ю. Платон і християнство. Монографія. – Біла Церква, 2001.
54. Павленко П. Ю. Ісус Христос – постать історії. Монографія. – Біла Церква, 2002.
55. Чорноморець Ю. Візантійський неоплатонізм: від Діонісія Ареопагіта до Геннадія Схоларія. Монографія. – К., 2011.
56. Саган О. Вселенське Православ'я: суть, історія, сучасний стан. Монографія. – К., 2004.
57. Християнство доби постмодерну. Наук. збірник. За ред. А.Колодного. – К., 2005.
58. Християнське милосердя і світська емпатія: деонтологічний аспект. Наук. збірник. За ред. А.Гудими і А.Колодного. – К.-Тернопіль, 2005.
59. Шугаєва Л. Православне сектантство в Україні: особливості трансформацій. Монографія. – К., 2007.
60. Докаш В.І. Кінець світу: еволюція протестантської інтерпретації. Монографія. – К. – Чернівці, 2007.
61. Вітчизняний євангельський протестантизм: історія, досвід, проблеми. Наук.збірник. – К., 2011.
62. Любчик В.П. Біблійні пророцтва у світлі катаклізмів XX ст. – К., 1994.
63. Недавня О.В. Християнський фактор в контексті культурного і громадянського вибору. – К., 2011.
64. Желовага А.С.Антропологічна природа християнства. Монографія. – К., 2008.
65. Кисельов О. Феномен екуменізму в сучасному християнстві. Монографія. – К., 2009.
66. Павленко П.Ю. Етнічне та універсальне в ранньому християнстві: засади, особливості, тенденції. Монографія. – К., 2009. – 38 д.а.
67. Бистрицька Е.В. Східна політика Ватикану в контексті відносин Святого престолу з Росією та СРСР (1878-1964 рр.). Монографія. – Тернопіль, 2008.

IV. Релігія в історії і сьогоденні України

68. Релігія в духовному житті українського народу. Колект. монографія. За ред. А.Колодного. –К.,1994.
69. Колодний А., Филипович Л. Релігійна духовність українців: вияви, постаті, стан. Монографія. – Львів, 1996.
70. Боги Тавриды. История религии народов Крыма. Сборник. Под ред. А.Глушака и А.Колодного. – К. – Севастополь, 1997.

71. Лобовик Б. Вірування давніх українців та їх пращурів. Монографія. – К., 1996.
72. Українська Церква між Сходом і Заходом. Наук. збірник. За ред. П.Яроцького. – К., 1999.
73. Колодний А., Бодак В. Український Східний обряд. Монографія. – К., 1997.
74. Історія релігії в Україні. Колект. монографія. За ред. А.Колодного і П.Яроцького. – К., 1999.
75. Історія православної церкви в Україні. Колект. монографія. За ред. А.Колодного і П.Яроцького. – К., 1997.
76. Надтока Г. Православна Церква в Україні 1900-1917 рр. Монографія. – К., 1998.
77. „Берестя – 1596" в контексті історії українства. Наук. збірник. За ред. А.Колодного і А.Гудими. – К.-Тернопіль, 1996.
78. Переяслав – 1654 в історії Української Церкви. Наук. збірник. За ред. А.Колодного і А.Гудими. – К.-Тернопіль, 2003.
79. Актуальні питання соціально-значущої діяльності Церков і релігійних організацій в Україні. Збірник. За ред. В.Бондаренка і А.Колодного. – К., 2004.
80. Недавня О. Греко-католицизм в контексті духовного самовизначення українців між християнським Сходом і Заходом. Монографія. – К., 2000.
81. Филипович Л. Нові релігійні течії та організації в Україні. Брошура. – К., 1997.
82. Колодний А. Релігія і Церква в демократичній Україні (англ. мовою). – К., 2000.
83. Єленський В. та ін. Релігійне життя в Україні: стан, проблеми, шляхи вирішення. – К., 1996.
84. Феномен Петра Могили. Колект. монографія. За ред. В.Климова. – К., 1996.
85. Петро Могила і сучасність. Збірка праць. За ред. В.Климова і А.Колодного. – К., 1996.
86. Петро Могила: богослов, церковний і культурний діяч. Наук. збірка. За ред. А.Колодного і В.Климова. – К., 1997.
87. Климов В. Святитель Димитрій (Данило Туптало). Монографія. – Львів, 1996.
88. Кирюшко М., Колодний А., Филипович Л. Митрополит Іларіон (Огієнко). – Львів, 1993.
89. Огієнківські читання. Наук. збірник. – К., 1997.
90. Іван Огієнко (митрополит Іларіон) – патріот, вчений, богослов. Наук. збірник. За ред. А.Колодного. – К, 2012.
91. Арсен Річинський – ідеолог Українського Православ'я. Наук. збірник. За ред. А.Колодного, А.Гудими і П.Мазура. – К. – Тернопіль, 1998.
92. Арсен Річинський до 120-річчя від дня народження. Наук. збірник. За ред. А.Колодного і П.Мазура. – Кременець, 2012.
93. Филипович Л., Дудар Н. Нові релігійні течії України: огляд, документи, переклади. – К., 2001.

94. Нові релігійні рухи в Європі і в Україні. Збірник. За ред. І.Бондарчука і А.Колодного. – К., 2006.
95. Нові релігії в сучасній Україні. Наук. збірник. – К ., 2000.
96. Історія релігії в Україні. Наук. збірка. – К.-Львів, 1994.
97. Історія релігії в Україні. Наук. збірка. – К.-Львів, 1995.
98. Історія релігії в Україні. Наук. збірка. – К.-Львів, 1996.
99. Історія релігії в Україні. Наук. збірка. В 5-ти вип.. – К.-Львів, 1997.
100. Історія релігії в Україні. Наук. збірка. В 2-х кн. – К.-Львів, 1998.
101. Історія релігії в Україні. Наук. збірка. В 2-х кн. – К.-Львів, 1999.
102. Історія релігії в Україні. Наук. збірка. В 2-х кн. – Львів, 2000.
103. Історія релігії в Україні. Наук. збірка. В 2-х кн. – Львів, 2001.
104. Історія релігії в Україні. Наук. збірка. В 2-х кн. – Львів, 2002.
105. Історія релігії в Україні. Наук. збірка. В 2-х кн. – Львів, 2003.
106. Історія релігії в Україні. Наук. збірка. В 3-х кн. – Львів, 2004.
107. Історія релігії в Україні. Наук. збірка. В 2-х кн. – Львів, 2005.
108. Історія релігій в Україні. Наук. збірка. В 2-х кн. – Львів, 2006.
109. Історія релігій в Україні. Наук. збірка. В 2-х кн. – Львів, 2007.
110. Історія релігії в Україні. Наук. збірка. В 2-х кн. – Львів, 2008.
111. Історія релігії в Україну. Наук. збірка. В 2-х кн. – Львів, 2009.
112. Історія релігії в Україні. Наук. збірка. В 2-х кн. – Львів, 2010. – 110 д.а.
113. Історія релігії в Україні. Наук. збірка. В 2-х кн. – Львів, 2011. – 104 д.а.
114. Історія релігії в Україні. Наук. збірка. В 2-х кн. – Львів, 2012. – 108 д.а.
115. Історія релігії в Україні. Наук. збірка В 2-х кн. – Львів, 2013.
116. Недавня О.В. Християнські фактори в контексті культурного і громадянського вибору українців. Монографія. – К., 2011.
117. Колодний А., Филипович Л., Біддулф Г. Релігія і Церква в сучасній Україні. Монографія. – К., 2001 (англ. мовою).
118. Київська традиція і Східний обряд в Українському християнстві. Наук. збірник. За ред. А.Колодного і А.Гудими. – К. – Тернопіль, 2004.
119. Марголіна І. Кирилівська Церква. Монографія. – К., 2001.
120. Духовність – народові (До 110-річчя А.Річинського). Наук. збірник. За ред. А.Колодного і А.Гудими. – К., 2002.
121. Стоколос Н. Конфесійно-етнічні трансформації в Україні. Монографія. – К., 2003.
122. Колодний А.М. Україна в її релігійних виявах. Монографія. – Львів, 2005.
123. Здіорук С.І. Суспільно-релігійні відносини: виклики України XXI століття. Монографія. – К., 2005.
124. Буття ісламу в Україні і світі: історія і сьогодення. Наук. спецвидрук. За ред. А.Колодного і О.Сагана. – К., 2004.
125. Українське християнство: історія трагедій та уроки сьогодення. Наук. збірник. За ред. А.Гудими і А.Колодного. – К.-Тернопіль, 2006.
126. Кондратик Л., Кондратик О. „Українське християнство" Михайла Грушевського. Монографія. – Луцьк, 2006.

127. Кияк Святослав. Ідентичність Українського католицизму: генезис, проблеми, перспективи. Монографія. – Івано-Франківськ, 2006. – 632 с.
128. Арсен Річинський – видатний український громадський діяч і науковець-релігієзнавець. Наук. збірник. За ред. А.Колодного, А.Гудими і П.Мазура. – К.-Кременець, 2006.
129. Конфесійне багатоманіття України в контексті її духовного і національного відродження. Наук. збірник. За ред.. А.Колодного і А.Гудими. – К.-Тернопіль, 2007.
130. Сучасна релігійна ситуація в Україні. Колект. монографія за ред. П.Косухи. У 2-х ч. – К.-Севастополь, 1994.
131. Релігія і Церква в сучасних українських реаліях. Наук. збірник. За ред. А.Колодного і І.Попова. – К., 2007.
132. Україна релігійна. Книга перша: стан релігійного життя в Україні (за ред. А.Колодного). – К., 2008.
133. Україна релігійна. Книга друга: прогнози релігійного життя України (за ред. А.Колодного). – К., 2008.
134. Колодний А.М. Релігійне сьогодення України. Вибрані твори. – К., 2009.
135. Климов В. Українські православні монастирі та чернецтво: позиція в національній історії. Монографія. – К., 2008.
136. Шевченко В. Україна духовна: події, постаті, явища. Монографія. – К., 2008.
137. Литвинов В.Д. Україна в пошуках своєї ідентичності (XVI-XVII ст.ст.). Історико-філософський нарис. – К., 2008.
138. Стоцький Я.В. Держава і релігія в Західних областях України 1944-1964 років. Монографія. – К., 2008.
139. Черенков М. Європейська Реформація та український євангельський протестантизм (генетико-типологічна спорідненість і національно-ідентифікаційні виміри). Монографія. – К., 2008.
140. Суспільно-політичні виміри релігійних процесів в Україні. Наук. збірник. – Чернівці, 2008.
141. Арсен Річинський і проблеми Помісної Української Церкви. Наук. збірник. – Тернопіль, 2008.
142. Україна і Ватикан: українсько-ватиканські відносини в контексті суспільних і міжконфесійних проблем. Наук.збірник. – Івано-Франківськ, 2008.
143. Україна і Ватикан у розвитку освіти і духовності. Наук. збірник. – Одеса, 2008.
144. Україна і Ватикан в контексті культурно-цивілізаційного діалогу: історія і сучасність. Наук. збірник. За ред. Л.Филипович і П.Яроцького. – К., 2010.
145. Україна і Ватикан: до і після Другого Ватиканського собору. Наук.збірник. За ред. Л.Филипович і П.Яроцького. – К., 2013.
146. Релігія у контексті соціокультурних трансформацій України. Колективна монографія. За ред. Л.Филипович. – К., 2009. 147.
147. Колодний А.М. Життя. Праця. Думки. Біобібліографія. – К., 2007.

148. Недзельська Ю.К. Православний мирянин: життя в сьогоденні (український контекст). Монографія. – К., 2010.
149. Шеретюк Р., Стоколос Н. Трансформація релігійно-церковного життя в Галицько-Волинській Русі другої половини XIII – першої половини XV століття: геополітичний аспект. – К.-Рівне, 2009.
150. Українську святиню – українському народові. Наук. збірник. За ред. А.Гудими і А.Колодного. – Тернопіль, 2012
151. Сітарчук Р. Адвентисти 7 дня в українських землях у складі Російської імперії. Монографія. – К. – Полтава, 2009.
152. Ісламські процеси в світі та в Україні. Наук. збірник. За ред. А.Арістової. – К., 2011.
153. Арсен Річинський і сучасний стан духовного поступу українського народу. Наук. збірник. За ред. А.Колодного і П.Мазура. – К. – Кременець, 2011.
154. Колодний А.М. Іван Шевців: життєпис українця-християнина. Монографія. – К., 2011.
155. Стоколос Н., Шеретюк Р. Драма Церкви: до історії скасування Греко-Уніатської Церкви в Російській імперії та викорінення її духовно-культурних надбань. – К.-Рівне, 2011 (перше видання), 2012 (друге доопрацьоване видання).
156. Шеретюк Руслана. Греко-Уніатська Церква в контексті етноконфесійної політики Російської імперії. – К.-Рівне, 2012.

V. Десятитомник "Історія релігії в Україні"

157. Том. І. Дохристиянські вірування. Прийняття християнства. За ред. Б.Лобовика. – К., 1996.
158. Том. І. Дохристиянські вірування. Прийняття християнства. За ред. Б.Лобовика. Передрук тому в Канаді. – 1998 .
159. Том ІІ. Українське Православ'я. За ред. П.Яроцького. – К., 1997.
160. Том ІІІ. Православ'я в Україні. За ред. А.Колодного і В.Климова. – К., 1999.
161. Том VI. Католицизм в Україні. За ред. П.Яроцького. – К., 2001.
162. Том V. Протестантизм в Україні. За ред. П.Яроцького. – К., 2002.
163. Том VI. Пізній протестантизм України. За ред. П.Яроцького. – К., 2007.
164. Том VI. Пізній протестантизм України. Друге доопрац. вид. За ред. П.Яроцького. – К. – Дрогобич. 2008.
165. Том VII. Релігійні меншини України. За ред. А.Колодного. – К.,2011.
166. Том VIII. Нові релігії України. За ред. А.Колодного. – К., 2010 .
167. Том IX. Релігія і церква в історії української діаспори. За ред. А.Колодного. – К., 2013.
168. Том X. Релігія і Церква років незалежності України. За ред. А.Колодного. – К., 2003.

VI. Бібліотечка "Конфесії України"

169. Колодний А. Рідна Українська Національна Віра. – К., 2002.
170. Колодний А. Церква Ісуса Христа Святих останніх днів. Брошура. – К., 2001.
171. Колодний А.М. Церква Ісуса Христа Святих останніх днів. Монографія. – К.,2010.
172. Гаюк І. Вірменська Церква в Україні. – Львів, 2002.
173. Луцишина О. Уявлення про людину в Рігведі. – К., 2005.
174. Єленський В., Саган О. Саєнтологія в Україні. – К., 2004.

VII. Українська релігієзнавча думка діаспори

(упорядкування і наукове редагування Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ)

175. Олексюк В. Християнські основи української філософії. Вибрані твори. За ред. А.Колодного. – К., 1996.
176. Музичка І. Християнство в житті особи і народу. Вибрані твори. За ред. А.Колодного. – К., 1999.
177. 177..Річинський А. Проблеми україн. релігійної свідомості (За ред. А.Колодного і О.Сагана). – Тернопіль, 2000; 2002.
178. Шевців І. Християнська Україна. Вибрані твори. За ред. А.Колодного. – К., 2003.
179. Ярмусь Ст. Досвід віри українця. Вибрані твори. За ред. А.Колодного. – К., 2002.
180. Ярмусь Ст. Досвід віри українця (2-ге доопрацьоване видання). –К., 2008.

VIII. Проблеми свободи буття релігії

181. Про свободу совісті, релігії і переконань. Збірник документів. За ред. М.Бабія. – К., 1996.
182. Свобода совести, вероисповедания и религ. организаций. Сборник документов. Под ред. М.Бабия. – К., 1994.
183. Свобода совісті і віросповідань. Збірник міжнародних, європейських та українських правових документів. За ред. М.Бабія. – К., 2006.
184. „Плід правди сіється творцями миру". Збірник. – К., 1998.
185. Влада і Церква в Україні. – Полтава, 2000.
186. Релігійна свобода: моделі державно-церковних відносин. Вип. І. За ред. В.Єленського. – К., 1997.
187. Релігійна свобода: контекст державно-церковних відносин. Вип. ІІ. За ред. А.Колодного. – К.,1998.
188. Релігійна свобода: природа, правові і державні гарантії. Вип. ІІІ. За ред. А.Колодного. – К., 1999.
189. Релігійна свобода: гуманізм і демократизм законодавчих ініціатив у сфері свободи совісті (міжнародний і український контекст). Вип. ІV. За ред. А.Колодного і О.Сагана. – К., 2000.

190. Релігійна свобода: мас-медіа, школа і Церква як сусп. фактори утвердження. Вип. V. За ред. А.Колодного. – К., 2001.
191. Релігійна свобода: свобода релігії і національна ідентичність. Вип.VI. За ред. А.Колодного. – К. 2002.
192. Релігійна свобода: уроки минулого і проблеми сьогодення. Вип. VII. За ред. А.Колодного. – К., 2003.
193. Релігійна свобода:функціонування релігії в умовах свободи буття. Вип.VIII. За ред.А.Колодного і М.Бабія. – К., 2004.
194. Релігійна свобода: міжконфесійні відносини в умовах суспільно-політичних трансформацій. Вип. IX. За ред. А. Колодного. – К., 2005.
195. Релігійна свобода: взаємини держави та релігійних організацій – правові й політичні аспекти. Вип. X. За ред. А.Колодного, М.Бабія і Л.Филипович. – К., 2006.
196. Релігійна свобода: законодавство України про свободу совісті – європейські стандарти та українські реалії. Вип. XI. За ред.. А.Колодного і М.Бабія. – К., 2007.
197. Релігійна свобода: міжконфесійний діалог як складова становлення громадянського суспільства. Вип. XII. За ред. А.Колодного, М.Бабія і Л.Филипович. – К., 2008.
198. Релігійна свобода: теоретичні і практичні виміри оптимізації міжконфесійних відносин. Спецвипуск. За ред. А.Колодного. – К., 2008.
199. Релігійна свобода: релігія в постмодерному суспільстві: соціально-політичні, правові та конфесійні аспекти. Вип. XIII. За ред. А.Колодного і О.Сагана. – К., 2008.
200. Релігійна свобода: державно-церковна політика в Україні як фактор формування громадянського суспільства. Вип. XIV. За ред.. А.Колодного і О.Сагана. – К., 2009.
201. Релігійна свобода: свобода релігії і демократія – старі і нові виклики. Вип. XV. За ред.А.Колодного. – К., 2010.
202. Релігійна свобода: свобода релігії і міжрелігійний діалог – глобальні виміри і локальні вияви. – К., 2011.
203. Толерантність міжконфесійних відносин. Наук. збірник. За ред. А.Колодного і В.Калюжного. – Запоріжжя, 2008.
204. Релігійний досвід і толерантність. Матеріали конференції. – Дніпропетровськ, 2008.
205. Релігія і Церква в суспільних реаліях України. Спецвипуск «Релігійної панорами». За редакції і авторства А.Колодного. – К., 2006.
206. Толерантність: теорія і практика. Збірник статей і документів. За ред. М.Бабія. – К., 2004.
207. Толерантність: сфера міжконфесійних відносин. Релігієзнавчий аналіз. Наук.збірник. За ред. А.Колодного і Л.Филипович. – К., 2004.
208. Державно-церковні відносини в Україні: регіональні аспекти. Наук. збірник. За ред. А.Колодного та В. Олуйка. – Хмельницький, 2003.

209. Бабій М.Ю. Свобода совісті:філософсько-антропологічне і релігієзнавче осмислення. – К., 1994.
210. Правові основи свободи совісті, релігії та релігійних організацій. Збірник документів. За ред. М.Бабія. – К., 2002.
211. Екуменізм і проблеми міжконфес. відносин в Україні. Наук. збірник. За ред. А.Колодного, П.Яроцького. – К., 2001.
212. Актуальні проблеми державно-церковних відносин в Україні. За ред. В.Бондаренка і А.Колодного. – К., 2001.
213. Релігія і Церква в Подільському регіоні: історія та сучасність. Науковий збірник. За ред. В.Олуйка та А.Колодного. – Хмельницький, 2002.
214. Державно-церковні відносини в Україні у контексті сучасного європейського досвіду. Наук. збірник. –К., 2004.
215. Актуальні питання міжконфесійних взаємовідносин в Україні. – К., 2005.
216. Мораль. Релігія. Освіта. Науковий збірник. За ред. А. Колодного. – К., 2005.
217. Церква і політика: від президентських виборів 2004 до парламентських 2006 року. За ред. А.Колодного, М. Бабія та Л.Филипович. – К., 2005.
218. Релігія і соціальні зміни в сучасному світі. Збірник. – Чернівці, 2005.
219. Релігія і суспільство: нові преференції. Збірник. – Чернівці, 2006.
220. Релігія і Церква в контексті реалій сьогодення. Збірник. – К., 1995.
221. Іслам і Євроінтенрація. Наук. збірник. За ред. А.Колодного і О.Сагана. – К., 2006.
222. Державно-церковна політика в Україні як фактор формування громадянського суспільства. Матеріали конференції. За ред. А.Колодного і О.Сагана. – К., 2008.
223. Іслам в його проблемах і трансформаціях. Колект. монографія. За ред. А.Арістової та А.Колодного. – К., 2010.
224. Климов В.В. Свобода совісті, церква, релігійність в українському суспільстві періоду незалежності. Збірник статей. – К., 2009.
225. Регіональні виміри міжконфесійних і державно-церковних відносин. – К. – Хмельницький, 2011.
226. Міжконфесійні відносини в поліконфесійній Україні. Колект монографія. – К., 2011.

IX. Періодичні видання Відділення

227-292. “Українське релігієзнавство”. – Бюлетень-квартальник Української Асоціації релігієзнавців і Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України. – 1996 – 2013 рр. – №№ 1-66.
293-427. Часопис-щомісячник УАР “Релігійна панорама”. – 2000– 201I рр. – №№ 0-134.
428. Релігійна панорама. Спецвипуск. За ред. А.Колодного. – К., 2006.

5. ВИДРУКИ
2011- п/п 2013 років (окрема вибірка)

- РЕЛІГІЯ-СВІТ-УКРАЇНА. В 3-х кн. Кн. 2: Міжконфесійні відносини поліконфесійної України. Колект. монографія. – К., 2011.
- Регіональні виміри міжконфесійних і державно-церковних відносин. Наук. збірник. – Хмельницький-Київ, 2011.
- Історія релігії в Україні. Наук. щорічник. В 2-х кн. – Львів, 2011.
- Релігійна свобода: свобода релігії у міжрелігійному діалозі – виміри і локальні вияви. Науковий щорічник №16. – К., 2011.
- Актуальні проблеми релігієзнавства. Наук. збірник. – Полтава, 2011.
- Арсен Річинський і сучасний стан духовного поступу українського народу. Наук. збірник. – К.-Кременець, 2011.
- Вітчизняний євангельський протестантизм: історія, досвід, проблеми. – К., 2011.
- ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ В УКРАЇНІ. Десятитомник. Том 7: Релігійні меншини України. –К., 2011.
- Ісламські процеси у світі та в Україні. Колект. монографія. – К., 2011.
- Українське релігієзнавство. Квартальник. – № 57. – К., 2011.
- Українське релігієзнавство. Квартальник. – № 59. – К., 2011.
- А.Колодний. Іван Шевців: життєпис українця-християнина. Монографія. – К., 2011.
- О.Недавня. Християнський фактор в контексті культурного і громадянського вибору. Монографія. – К., 2011.
- Г.Кулагіна-Стадніченко. Релігія в її суспільній та індивідуальній
- функціональності. Монографія. – К., 2011
- Н.Стоколос, Р.Шеретюк. Драма Церкви. Монографія. – К.-Рівне, 2011.
- РЕЛІГІЯ СВІТ УКРАЇНА. В 3-х кн. Кн.3: Релігійні процеси в перспективі їх виявів. Колект. монографія. – К., 2012.
- Українські святині – українському народові. Наук. збірка. – К. – Тернопіль, 2012.
- Історія релігії в Україні. Наук. щорічник. В 2-х кн. – Львів, 2012.
- Арсен Річинський. До 120-річчя від дня народження. Наук. збірка. –К. – Кременець, 2012.
- Іван Огієнко (митрополит Іларіон) – патріот, вчений, богослов. Наук. збірка. – К., 2012.
- Філософія релігії в Україні. Наук. збірка. – К., 2012.
- Практичне релігієзнавство. Колект. монографія. – К., 2012.
- Релігія в контексті духовного життя. Колект. монографія. – К., 2012.
- Українське релігієзнавство. Квартальник. №62-63. – К., 2012.
- Шеретюк Руслана. Греко-Уніатська Церква в контексті етноконфесійної політики Російської імперії на Правобережній Україні (кінець XVIII-XIX ст.) – К.-Рівне, 2012.

- ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ В УКРАЇНІ. Десятитомник. Том 9: Релігія і Церква в історії української діаспори. – К., 2013.
- Історія релігії в Україні. Наук. щорічник. В 2-х кн. – Львів, 2013.
- Релігієзнавство України другого тисячоліття. Колект. монографія. – К., 2013.
- Україна і Ватикан: до і після ІІ Ватиканського собору. Наук. збірник. –К., 2013.
- Українське релігієзнавство. Квартальник №65. До 20-річчя УАР. – К., 2013.
- П.Яроцький. Релігієзнавство: сучасні релігійні процеси у світі і в Україні. Підручник. – К., 2013.

6. ВИКОНАНІ НАУКОВІ ТЕМИ
Відділенням релігієзнавства Інституту філософії НАН України і його відділами та н/д групами в 1991-2014 роках

а) Планові теми

1. Методологічні принципи і категоріальний апарат релігієзнавства. 1991-1993. Відділ філософії релігії. Науковий керівник А.Колодний.
2. Історія Православної Церкви в Україні. 1991-1993. Відділ історії релігії. Науковий керівник П.Яроцький.
3. Сучасна релігійна ситуація в Україні: стан, тенденції, перспективи. 1991-1993. Відділ соціології релігії. Науковий керівник П.Косуха.
4. Феномен релігії: природа, сутність, функціональність. 1994-1996. Відділ філософії релігії. Науковий керівник А.Колодний.
5. Особливості і віхи історії українського християнства. 1994-1996. Відділ історії релігії. Науковий керівник П.Яроцький.
6. Релігійна діяльність в контексті багатоманіття суспільних процесів. 1994-1996. Відділ соціології релігії. Науковий керівник П.Косуха.
7. Феномен релігії: історіософське осмислення. 1997-1999. Відділ філософії релігії. Науковий керівник А.Колодний.
8. Релігійний чинник в контексті етносоціальних і політичних процесів в Україні.1997-1999. Відділ практичного релігієзнавства. Науковий керівник Л.Филипович.
9. Трансформація релігійної духовності за умов модерну і постмодерну. 2000-2002. Відділ філософії релігії. Науковий керівник А.Колодний.
10. Тенденції розвитку релігії і релігійності в українському суспільстві. 2000-2002. Відділ практичного релігієзнавства. Науковий керівник Л.Филипович.
11. Релігійний фактор в контексті політичного життя і духовних трансформацій українського суспільства 2003-2005. Відділ практичного релігієзнавства. Науковий керівник Л.Филипович.

12. Релігія в контексті глобальних процесів сучасності. 2003-2005. Відділ філософії релігії. Науковий керівник А.Колодний.
13. Стан і прогнози релігійних процесів України на ближнє десятиліття. 2005-2008. Загальновідділенівська (частина ВІФП). Наукові керівники А.Колодний і Л.Филипович.
14. Дисциплінарна структура релігієзнавства: змістовне наповнення і тенденції змін. 2006-2008. Відділ філософії релігії. Науковий керівник А.Колодний.
15. Процес конфесіоналізації релігії: закономірності і прогнози. 2006-2008. Відділ історії релігії і практичного релігієзнавства. Науковий керівник Л.Филипович.
16. Релігійний фактор в контексті духовного розвитку сучасної України. 2009-2011. Відділ філософії релігії. Науковий керівник А.Колодний.
17. Практичне релігієзнавство: сутність і функції. 2009-2011. Відділ історії релігії і практичного релігієзнавства. Науковий керівник Л.Филипович.
18. Природа мусульманського максималізму та прогнози його виявів на українських теренах. 2008-2010 Науково-дослідницька група з ісламознавства. Науковий керівник А.Арістова.
19. Поліконфесійна Україна в умовах культурно-цивілізаційного діалогу XXI століття. 2009-2011. Загальновідділенівська *(частина теми ВІФП). Наукові керівники А.Колодний і Л.Филипович.
20. Інституалізований іслам України в проблемах толерантизації його відносин. 2011-2012. Науково-дослідницька група з ісламознавства. Наук. керівник А.Арістова.
21. Релігія в контексті духовних процесів сучасності: взаємодія релігії із різноманіттям форм суспільної свідомості - шляхи коригування цього процесу. 2012-2014. Відділ філософії релігії. Науковий керівник А.Колодний.
22. Інституалізаційні процеси в сучасних релігіях: загальні закономірності та особливості українського контексту. 2012-2014 Відділ історії релігії та практичного релігієзнавства. Науковий керівник Л.Филипович.

б) Позапланові теми

(виконані на громадських засадах
з видруком монографій і проведенням конференцій)

1. Міжконфесійні і внутрішньоконфесійні конфлікти: стан, причини і тенденції.
2. Нові релігійні течії та культи в період соціально-економічної кризи посткомуністичного суспільства в Україні
3. Історія релігії в Україні (написання, упорядкування та видрук десятитомника).
4. Національний і релігійний чинник в контексті історії України
5. Свобода релігії в країнах пострадянського простору: порівняльний аналіз.
6. Історія релігієзнавчої думки України.

в) Деякі науково-експертні матеріали

(написані на громадських засадах за дорученням Президії НАНУ або владних органів)

1. Іудаїзм та караїмізм: конфесійна відмінність.
2. Ідентичність Української Греко-Католицької Церкви і незаконність претензій на неї так званої «правовірної» УГКЦ.
3. Діяльність російської неоязичницької спільноти «Ежен еж словен» в Україні.
4. Оцінка вчення і діяльності «Школи Здоров'я і Радощів» Синельникових.
5. Науково-експертна оцінка «Закону про внесення змін до Закону України «Про свободу совісті і релігійних організацій».
6. Шляхи і форми включення релігійного чинника в процеси гуманітарного розвитку України.
7. Наукові основи удосконалення державно-церковних і толерантизації міжконфесійних відносин в Україні.
8. Діяльність руху Фалуньгун в Україні та у світі.
9. «Русский мир» патріарха Кирила як духовна платформа московських претензій на Україну.

7. КОРОТКИЙ ЗВІТ
про роботу Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ
в 2012 році

1. У звітному році Відділення розпочало дослідження *нових планових тем* «Релігійний фактор в духовно-культурному просторі сучасної України» та «Інституалізаційні процеси в сучасних релігіях: загальні закономірності та особливості українського контексту», продовжувало роботу над темою «Внутрішньоконфесійні процеси в ісламі та шляхи їх толерантизації».
2. Видруком книги «Релігія і Церква в історії української діаспори» (894 с.) Відділення *завершило працю над* фундаментальним *десятитомним проектом «Історія релігії в Україні*» за науковою редакцією професора А.Колодного.
3. Видруком колективної монографії «Релігійні процеси в перспективі їх виявів» (39,4 д.а.) *завершили написання циклу з 3-х книг «Релігія – Світ – Україна».* Попередні дві книги циклу видрукувані в 2010 і 2011 рр. Проект виконувався як складова теми Відділення історії, філософії та права НАНУ «Культурно-цивілізаційний діалог XXI століття: проблеми інтеграції у світове співтовариство».

4. Видруком першого тому «Релігієзнавство України» (596 с.) *завершили роботу над двохтомником* такої ж назви (другий том видрукувано в 2011 році).
5. На основі проведених досліджень різних сфер релігійного життя, вивчення державно-конфесійних і міжконфесійних відносин першими *інституалізували* і доповіли про це на міжнародних конференціях в зарубіжжі *нову галузь релігієзнавчої науки – практичне релігієзнавство.* Цій галузі присвячено видрукувану в звітному році колективну *монографію-посібник «Практичне релігієзнавство»* (20,7 д.а.). Розроблена і видрукувана нами програма навчальної дисципліни з практичного релігієзнавства для релігієзнавчих спеціалізацій університетів країни, запропонована участь Відділення у її викладанні.
6. Ініційовано Відділенням для релігієзнавчих спеціалізацій схвалений Міністерством науки і освіти України навчальний курс «Релігієзнавство. Сучасні релігійні процеси у світі й Україні». Підготовлено проф. Яроцьким П.Л. і видрукувано Програму курсу. Видрукувано його ж підручник «Релігієзнавство: сучасні релігійні процеси у світі й Україні».
7. Розроблено робочі програми з методичним забезпеченням із курсу «Релігієзнавство» для спеціалізацій *менеджмент*, *фінанси і кредит*, *облік та аудит*, *правознавство*, *економіка*. Для апробації пророблено введено екзамен з релігієзнавства в Українській транспортній академії.
8. Окрім названого вище, *в 2012 році Відділенням видрукувано ще:* колективну монографію «Релігія в контексті духовного життя» (40,7 д.а.), наукові збірники «Українські святині – українському народові» (6,3 д.а.), «Іван Огієнко (митрополит Іларіон) – патріот, вчений, богослов» (14,5 д.а.), «Історія релігії в Україні» у двох книгах (80,6 д.а.) та «Арсен Річинський. До 120-річчя від дня народження» (8,7д.а.), чотири числа квартальника «Українське релігієзнавство».
9. Взяли участь в організації і проведенні відділенівських *циклових конференцій*, зокрема 21-ї «Історія релігії в Україні» (травень), шостої «Україна-Ватикан» під назвою «Україна і Ватикан: до і після Другого Ватиканського собору» (листопад) та восьмих Річинських читань (листопад). Постали співорганізаторами ще чотирьох інших конференцій і Круглих столів.
10. Активно працювала діюча на базі Відділення *Координаційна Рада з релігієзнавчих досліджень країн СНД і Балтії* (координатор – проф. Л.Филипович). В році відбулися обміни науковцями між Україною та Білоруссю, Литвою, Польщею, США й Росією. Відділення мало вісім людиновиїздів на наукові заходи в Польщу, Росію, Білорусь, Вірменію та Литву.

11. Активно почала працювати *релігієзнавча секція Малої Академії наук.* організована і керована Відділенням (куратор – проф. Филипович Л.О.). Проведено конкурс робіт юних релігієзнавців.
12. З метою охоплення науковим дослідженням всього багатоманіття проблем релігієзнавчої науки і з врахуванням нашої обмеженості у забезпеченні цього своїми науковими кадрами стали на шлях *формування науково-дослідницьких груп з тієї чи іншої науково-предметної зорієнтованості* із залученням до їх роботи вузівських викладачів. Активно запрацювала група з філософії релігії (куратор – О.Горкуша), яка провела в 2012 році свій Круглий стіл із заїздом на нього науковців з фаху з Києва і низки областей країни, видрукувала працю «Філософія релігії в Україні» (24 д.а.).
13. Протягом року підготовлено й передано до владних органів, в правління конфесій, міжконфесійні ради *8 науково-експертних матеріалів*, дано відповіді на 11 листів, переданих Відділенню для відповіді на них. Активно співпрацювали із Всеукраїнською Радою Церков і релігійних організацій, а також із Українським Біблійним Товариством, в яке входимо нарівні із церковними інституціями. На відміну від минулих років відсутня співпраця із департаментом у справах релігії Мінкультури України.
14. Хоч офіційно ні Президія НАНУ, ні ВАК не спромоглися на утворення Координаційних рад із дослідження проблем тієї чи іншої сфери знання, при Відділенні релігієзнавства діє *Координаційна Рада з дослідження проблем релігієзнавчої тематики* (голова – проф. Яроцький П.Л), яка узгоджує, координує і схвалює тематику релігієзнавчих дисертаційних робіт науковців країни, надає консультації їм, допомагає із друком та релігійними джерелами.
15. Виконанню планових і позапланових завдань сприяє те, що робота у Відділенні *чітко спланована по її різновидах* на весь рік і в щомісячних Дорожніх картах з гарантією видруку написаного, визначені відповідальні наукові співробітники за кожний різновид роботи. За річними наслідками наукової роботи проводяться Круглі столи, працює теоретичний семінар.

Керівник Відділення д.філос.н. А.КОЛОДНИЙ
Вчений секретар Відділення к.філос.н. Д.БАЗИК

8. ПЛАН РОБОТИ
Української Асоціації релігієзнавців
на 2013-2014 роки

1. Провести в 2014 році звітно-виборні збори УАР і проводити щорічно звітно-інформативні збори обласних (міських) осередків Української Асоціації релігієзнавців. *Термін виконання:* березень 2014 і щорічно у вересні. *Відповідальні:* Бабій М.Ю., Титаренко В.В., керівники обласних осередків.
2. Завершити переоблік й переатестацію членів обласних (міських) осередків УАР і видати членам УАР відповідні посвідчення. *Термін виконання:* протягом 2-3 кв. 2013 р. *Відповідальні:* Бабій М.Ю., Титаренко В.В., керівники обласних осередків
3. Інформувати через обласні осередки всіх членів УАР про різного типу релігієзнавчі наукові заходи, конференції з метою забезпечення ширшої їх участі в них. *Термін виконання:* протягом 2013-2014 рр. *Відповідальні:* Филипович Л.О., Недавня О.В., керівники обласних осередків
4. Налагодити зацікавлену співпрацю УАР з Міжконфесійною Радою Церков і релігійних організацій України та релігійними спільнотами на місцях. *Термін виконання:* протягом 2013-2014 рр. *Відповідальні:* Колодний А.М., Саган О.Н., Филипович Л.О., керівники обласних осередків
5. Обласним організаціям вносити щороку заздалегідь свої пропозиції щодо проведення на їхній базі тематичних наукових конференцій, Днів толерантності, релігієзнавчих конкурсів, лекторіїв, а Правлінню УАР, розглянувши ці матеріали, розробити графік проведення цих заходів на означені роки. *Термін виконання:* січень 2013 і 2014 р. *Відповідальні:* Филипович Л.О., Титаренко В.В., керівники обласних осередків
6. Завершити видрук 10-томної «Історії релігій в Україні» доопрацьованням 1-3 томів історії. *Термін виконання:* 2013 -2014 р. *Відповідальні:* Колодний А.М., Павленко П.Ю., Яроцький П.Л., Саган О.Н., Климов В.В., Базик Д.В.
7. Завершити роботу з написання і видруку двохтомної «Української Релігієзнавчої Енциклопедії». Забезпечити активну участь у написанні до неї статей-довідок членів УАР з областей. *Термін виконання:* 2013-2014 р. *Відповідальні:* Колодний А.М., Яроцький П.Л., Павленко П.Ю., Титаренко В., Шевченко В.В., керівники обласних осередків.
8. Підготувати до друку книги-підручники «Історія релігієзнавчої думки України» (2-га кн.) та «Історія богословської думки України». *Термін виконання:* 2013-2014 р. *Відповідальні:* Колодний А.М., Яроцький П.Л., Климов В.В., Шевченко В.В.
9. Провести нараду-семінар зав. кафедрами і деканів факультетів релігієзнавчої спеціалізації вузів України. *Термін виконання:* 2013 р. *Відповідальні:*.Лубський В.Й., Докаш В.І., Бабій М.Ю.
10. Кожному обласному осередку провести 1-2 наукові конференції відповідно до традиційної для них тематики з можливим видруком їх матеріалів.

Термін виконання: протягом 2013-2014 рр. *Відповідальні:* Филипович Л.О., керівники обласних осередків УАР

11. Актуалізувати роботу Координаційної Ради з релігієзнавства. Видрукувати тематику бажаних дисертаційних досліджень. *Термін виконання:* 2013 р. *Відповідальні:* Колодний А.М., Яроцький П.Л., Недавня О.В.
12. Відродити творчу співпрацю УАР із Держдепрелігії Міністерства культури та його підрозділами в областях, зокрема – у проведенні Днів релігійної толерантності в областях України, тематичних конференцій тощо. *Термін виконання:* 2013-2014 рр. *Відповідальні:* Бабій М.Ю., Саган О.Н., Филипович Л.О., Любчик В.П., керівники обласних осередків УАР
13. Опрацювати «Концепцію толерантності міжконфесійних відносин в Україні». *Термін виконання:*2013р. *Відповідальні:* Колодний А.М., Бабій М.Ю., Климов В., Саган О.Н., Яроцький П., Филипович Л.О., Черенков М.
14. Вивчити питання організації і проведення тематичних релігієзнавчих лекторіїв на базі окремих обласних організацій України. *Термін виконання:* протягом 2013-2014 рр. *Відповідальні:* Яроцький П.Л.. Здіорук С.І., Бучма О.В., керівники обласних осередків.
15. Налагодити регулярну роботу сайту УАР. *Термін виконання:* протягом 2013-2014 рр. *Відповідальні:* Филиповитч Л.О., Недавня О.В.
16. Інформувати через обласні осередки всіх членів УАР про релігієзнавчі заходи, зокрема – конференції і видруки Відділення релігієзнавства, про можливості ширшої участі релігієзнавців України у міжнародних релігієзнавчих заходах. *Термін виконання:* протягом 2013-2014 рр. *Відповідальні:* Филипович Л.О., Титаренко В.В., Недавня О.В.
17. Вирішити питання проведення творчих конкурсів релігієзнавців України. *Термін виконання:* протягом 2013-2014 рр. *Відповідальні:*Яроцький П.Л., Лубський В.Й., Здіорук С.І., Черенков М.
18. Скласти список тем захищених кандидатських і докторських дисертацій з релігієзнавчої тематики в 1991-2013 роках. *Термін виконання:* третій квартал 2013 року. *Відповідальні:* Бучма О.В., Титаренко В.В., Кононенко Є.
19. Продовжити видрук квартальника «Українське релігієзнавство» як органу Української Асоціації Релігієзнавців та щорічника «Релігійна свобода». *Термін виконання:* протягом 2013-2014 рр. *Відповідальні:*Колодний А.М., Горкуша О.В.,Павленко П.Ю., Бабій М.Ю.
20. Провести дві міжнародні конференції з питань релігійної свободи з видруком щорічника «Релігійна свобода». *Термін виконання:* протягом 2013-2014 рр. *Відповідальні:* Филипович Л.О., Бабій М.Ю., Саган О.Н., Павленко П.Ю.
21. Надавати підтримку Музею історії релігії (Львів) у проведенні щорічної наукової конференції «Історія релігії в Україні» з видруком її матеріалів. *Термін виконання:* 2013-2014 рр. *Відповідальні:* Колодний А.М., Недавня О.В., львівський осередок УАР

22. Налагодити і постійно підтримувати тісні творчі зв'язки із ЗМІ. Провести зустріч-семінар із журналістами, які спеціалізуються з релігієзнавчої тематики. *Термін виконання:* протягом 2013-2014 рр. *Відповідальні:* Саган О.Н., Бабій М.Ю., Филипович Л.О.
23. Продовжити співпрацю з міжнародними релігієзнавчими асоціаціями. Віднайти можливість активізації обміну інформацією, видруками із зарубіжними інституціями. Вирішити питання видруку інформаційно-рекламної книги «Релігієзнавство України» англійською мовою. *Термін виконання:* постійно, 2013 р. *Відповідальні*: Филипович Л.О.,Колодний А.М.
24. Роботу обласних осередків УАР планувати на щорік, передбачивши в планах щомісячні чи двохмісячні теоретичні семінари осередку, зустрічі із обласними керівниками конфесійних спільнот, духовних навчальних закладів, монастирів, обговорення текстів монографій і дисертаційних робіт членів осередку, колективні відвідування заходів конфесійних спільнот та ін. *Термін виконання:* постійно, 2013-2014рр. *Відповідальні:* голови обласних осередків.
25. Налагодити постійні засідання керівних органів УАР та осередків відповідно до визначення їх черговості Статутом УАР. *Термін виконання*: другий квартал 2013 року. *Відповідальні:* Бабій М.Ю.,Титаренко В.В.

9. РЕЛІГІЄЗНАВЧІ КОНФЕРЕНЦІЇ І КРУГЛІ СТОЛИ II-IV кварталів 2013 року

Релігійні та позарелігійні стратегії розвитку культури: глобалізація, секуляризація, раціоналізація. Всеукраїнська. 4 квітня. Дон НТУ (050)-943-68-81

Соціокультурні виміри релігійних процесів в українському суспільстві. Міжнародна. 31 травня. Чернівецький університет. (067)-76-99-013

Історія релігії в Україні. Міжнародна. Травень. Львівський Музей історії релігії. (0322)-72-91-00

Аврамічні релігії в Україні: історія, етнокультурні взаємовпливи, міжконфесійні взаємини. Міжнародна. Травень. Заповідник «Давній Галич». (03431)-22-655

Християнство в історичній долі українства. Всеукраїнський Круглий стіл. Червень. ВР ІФ НАН України. (044)-279-04-18

"Русский мир» як інструмент московського духовного колонізаторства. Всеукраїнський Круглий стіл. Червень. Відділення релігієзнавства.

Релігієзнавча наука і релігієзнавча освіта. Регіональний семінар релігієзнавців Києва. Червень. ВР ІФ НАНУ.

Церква як центр збереження та формування духовності українця за кордоном. Міжнародна. Серпень. Львівська політехніка.

Religion, Migration, Mutation. IAHR International Committee Meettting 2013-conference Liverpool Hope University, GB http://www.basr.ac.uk/conference. htm, 3-6.09. 2013

Поліфонія VS какофонії: етноконфесійне різноманіття населення… Міжнародна. 12-14 вересня. A.lesnikova1985@gmail.com

Українській Асоціації релігієзнавців – 20. Всеукраїнське зібрання релігієзнавців. Вересень. Відділення рзн-ва.

Дослідження історії і функціональної природи релігії в установах НАН України. Всеукраїнська. Жовтень. Відділення релігієзнавства. (044)-279-04-18

Релігія і соціум – українські і міжнародні реалії. Міжнародна. Жовтень. Інститут філософії НАН України. (044)-278-51-49

Релігія і Церква в контексті регіонального життя. Всеукраїнська. Жовтень. Хмельн. ін-т управління і права (067)-86-16-393

Символіка сакрального. С-Петербург. релігієзнавчі читання. 26-27 листопада. Музей історії релігії. Tchteniagmir@yandex.ru

Актуальні проблеми релігійного життя в дослідженнях українських релігієзнавців. Всеукраїнський Круглий стіл. Грудень. Відділення релігієзнавства.

У 2014 році буде проведена в Львівському Музеї історії релігії традиційна травнева конференція «Історія релігії в Україні». Планується проведення в Ізяславі дев'ятих Річинських читань. Можлива конференція в Києві на тему «Історія релігії і Церкви в Україні і Польщі: порівняльний аналіз». На грудень наступного року передбачаємо конференцію «Інституалізаційні процеси в конфесійному житті України». 2014 рік – ювілейний Шевченківський. Якщо не буде загальноінститутської конференції, присвяченої Т.Г. Шевченку, то Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ у березні проведе конференцію «Т.Г. Шевченко в духовному житті українства». Таку ж конференцію просить провести разом з ним Інститут філософії Білоруської Академії наук у Мінську в травні 2014 року. Чекаємо від обласних осередків плани проведення в 2014 році їх конференцій.

10. В КООРДИНАЦІЙНІЙ РАДІ З РЕЛІГІЄЗНАВЧИХ ДИСЕРТАЦІЙ

Координаційна Рада з написання дисертаційних робіт із релігієзнавства, яка із узгодження з Відділенням історії, філософії та права НАН України діє при Відділенні релігієзнавства ІФ НАНУ (очолює – проф. П.Яроцький), покликана разом із дисертантами і їх науковими керівниками узгодити назву і концепцію дисертацій, засвідчити актуальність їх теми, не допустити (застерегти) дублювання дослідницької роботи, а заодно і тематичної здрібненості чи конфесійної заангажованості (збогословлення) наукового пошуку. Рада може організувати наукове консультування пошуківця, надати йому допомогу у підборі літератури з теми дослідження тощо. Актуальним для кожного пошуківця є пошук місця видруку визначеної МОН кількості наукових статей, зокрема в зарубіжних виданнях. Відділення релігієзнавства працює над тим, щоб відзнайти можливі видання для видруку статей по дисертаціях не тільки в Україні, а й у зарубіжжі, включити наш квартальник «Українське релігієзнавство» до науковометричних видань.

Тепер щодо нових вимог МОН до опублікування результатів дисертаційних досліджень, які будуть діяти після 1 вересня 2013 року. Дисерації, прийняті Радами до цієї дати нібито захищаються за старими стандартами.

Відтак для захисту **кандидатської дисертації** потрібно мати п’ять статей, надрукованих у наукових фахових виданнях видруку їх після 1997 року. При цьому одна стаття має бути обов’язково видрукуваною в зарубіжному періодичному виданні (або українському виданні, яке включене до міжнародного науковометричного реєстру), лише одна – може бути вміщеною в електронному виданні. Видрукувана до захисту кандидатської дисертації без співавтора монографія повинна мати обсяг до 8 д.а., двох рецензентів (один – обов’язково доктор наук із фаху), рекомендацію Вченої Ради або академічної, або університетської установи, розсил до зазначених нижче бібліотек.

Для захисту **докторської дисертації** насамперед треба мати індивідуальну (без співавтора) монографію обсягом не менше 15 д.а., видрукувану накладом не менше 300 примірників і розіслану із міжнародним стандартним номером книги ISBN в Національну бібліотеку ім. Вернадського, Парламентську бібліотеку, Львівську бібліотеку ім. Стефаника, Книжкову палату, Одеську бібліотеку ім. Горького, Харківську бібліотеку ім. Короленка. Монографію мають прорецензувати не менше двох кваліфікованих фахівців-докторів наук і рекомендувати до друку Вчена Рада наукової установи або навчальної інституції III-IV рівнів акредитації. Потрібно ще видрукувати у фахових виданнях не менше 20 статей, з них обов’язково чотири в зарубіжних періодичних фахових виданнях. З 20-ти п’ять статей можна видрукувати в електронному вигляді.

При цьому монографія може подавати узагальнені результати досліджень дисертанта, опубліковані ним в наукових фахових виданнях у вигляді статей. Зараховується лише одна стаття, видрукувана в одному випуску (числі) наукового фахового видання. Кожна видрукувана стаття не повинна повторювати зміст інших, раніше видрукуваних з теми дисертації.

Як бачимо, МОН ускладнило роботу пошуківців із видруком ними монографій і статей з теми дисертаційної роботи. Нашим покликанням буде надати всіляку можливу допомогу їм у здоланні цих труднощів. Дійсно проблема є, особливо із видруком у зарубіжжі, бо ж не всі статті з тем наших дисертацій можуть зацікавити зарубіжних науковців. Відчуваємо, що одного квартальника «Українське релігієзнавство» буде замало для задоволення потреб видруку. Тут постає питання відродження зареєстрованих раніше в Мінюсті України релігієзнавчих часописів «Людина і світ» та «Релігійна панорама» і включення їх до міжнародних наукометричних баз.

Вчений секретар Координаційної ради
О.Недавня

❷ БУТТЯ РЕЛІГІЇ В НЕЗАЛЕЖНІЙ УКРАЇНІ

1. РЕЛІГІЙНА МЕРЕЖА УКРАЇНИ 1992-2012 РОКІВ
Таблиця змін з даними на 31 грудня відповідного року

НАЗВА ЦЕРКВИ	1992	1995	1998	2000	2001	2003	2005	2010	2011	2012
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
ПРАВОСЛАВНІ СПІЛЬНОТИ										
УПЦ Київського Патріархату	–	1798 / 14	1956 / 21	2557 / 20	2857 / 21	3295 / 43	3600 / 39	4508/30	4594/27	4685/17
УАПЦ	1489	612 / 10	1082 / 3	1016 / 1	1039 / 2	1136 / 3	1206 / 3	1228	1248	1247
УПЦ Московського Патріархату	5469	6046 /205	7512 /29	8590/87	9150/96	10134/ 94	10817/123	12251/91	12536/110	12806/89
Російська Православна Вільна Церква (закордонна)	8	8/2	9	8	7	17	30	33	33	33
Руська Православна Церква	2	4	–	–	–	–	–	–	–	–
Українська істинно-православна незалежна Церква	–	–	–	–	–	2	2	–	–	–
Українська реформована Православна Церква	–	–	–	–	–	1/1	1	–	–	–
Древлеправославна Церква новозибківська згода	1	–	–	–	–	2	1	–	–	–
Незалежні Православні громади	–	2	3	5	4	4/1	4/1	–	–	–

Апокаліптична Православна Церква	1	3/1	4	3/1	4	3/3	3/3	–	–	–
Грецькі Православні громади	–	1/ 1	2/ 1	2	2	2	1	–	–	–

ТЕЧІЇ ПРАВОСЛАВНОГО КОРІННЯ

Російська Правна Старообрядницька Церква (білокриницька згода)	44	36/ 15	45/ 10	49/ 8	51/ 7	56/ 9	55/ 6	57/6	58/ 6	58
Руська Православна Старообрядницька Церква (безпопівська згода)	14	4/ 9	6/ 6	7/ 5	7/ 2	9/ 3	10/ 2	11/2	11 /2	11
Російська Істинно Православна Церква	1	7/ 1	24/ 1	32	35	29/ 1	27/ 1	31/1	31/1	31
Духовні християни–молокани	4	3/ 1	4/ 1	4	4	4	–	–	–	–
Інокентіївні	1	0 / 1	– / 1	– / 1	– / 1	– / 1	–	–	–	–
Іоаніти	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
Інші православні спільноти	–	–	–	–	–	–	35/ 10	101 /12	102 /18	104/ 18

ЦЕРКВИ КАТОЛИЦИЗМУ

Римо-Католицька Церква	452	663 / 20	772	840 / 2	887 / 9	965 / 7	1014 / 7	1081 /5	1089 /5	1104 /6
Українська Греко–Католицька Церква	2643	307 1 / 59	322 7 / 8	335 0 / 6	338 8 / 49	342 4 / 45	352 7 / 5	382 6/1	388 1 /1	391 7 /2
Вірмено-Католицька Церква	1	1	1	1	1	3	–	–	–	–

ПРОТЕСТАНТСЬКІ ТЕЧІЇ

Німецька Євангелічно-Лютер. Церква	5	18	29	41 / 1	40	43/1	36 / 1	40 /1	41 /1	42/1
Українська Євангелічно-Лютер. Церква	–	3	7	14 / 1	23	29	41	43	43	43

Шведська Лютер. Церква	–	1	1	1	1	1	1	1	1	1
Інші лютеранські церкви	–	–	–	–	–	–	15	18	19	19
Пресвітеріани	1	8	20	28	28 / 1	38 / 3	52	79/ 1	77 /1	77/ 1
Українська Євангелічно–Реформатська Церква	–	2	2	–	3	5	–	–	–	–
Закарпатська реформатська Церква	91	93	102	105 / 3	107 / 1	110 / 1	115 / 2	118	118	118
Угорська реформатська Церква	–	–	–	–	1	1	–	–	–	–
Назаряни	–	3 / 5	4 / 5	5 / 5	5 / 5	12 / 5	12 / 5	–	–	
Всеукраїнський Союз об'єднань християн-баптистів (ЄХБ)	1127	1423 /83	1745 /57	1966 / 102	2162 / 101	2300 / 77	2552 / 55	2705/ 30	2709 /30	2720 / 29
Рада Церков ЄХБ	44	3/ 48	4/ 33	8/ 25	3/ 16	9/ 22	9/ 40	39	10/ 44	10 / 44
Незалежні громади ЄХБ	21	33 / 18	41 / 20	77 / 6	98 / 8	131 / 11	131 / 11	–	–	–
Братство незалежних церков і місій ЄХБ	–	–	19/7	22	22/1	45	45	–	–	–
Корейська баптистська Церква	–	1	1	3	3	4	4	–	–	–
Асоціація незалежних євангельських християн–баптистів	–	–	–	–	–	11/1	11/ 1	–	–	–
Собор незалежних євангельських церков України	–	–	3	5	10	4	4	–	–	–
Незалежні громади євангелічних християн України	–	–	2	2	2	2	2	–	–	–

Об'єднання християнських церков «Слово життя»	–	–	5	6	6	6	6	–	–	–
Євангельські християни	13	39 / 31	63 / 37	71 / 3	83 / 1	131 / 1	131 / 1	327/ 3	339 /3	345 / 4
Собор незалежних християн. Церков України "ІХТЮС"	–	–	2	2	9	2	2	–	–	–
Чеська Євангельська Церква	–	–	–	–	2	2	2	–	–	–
Інші організації євангельських християн-баптистів	–	–	–	–	–	–	228/17	267/ 16	271 /16	276 /15
Союз Християн віри євангельської (п'ятиде–сятники)	565	710 / 129	926 / 63	1061 / 142	1154 / 130	1335 / 126	1460 / 84	1595/116	1609 /112	1635 /110
Союз вільних Церков християн віри євангельської	19	30 / 9	54 / 5	80 / 7	110 / 8	129 / 70	112 / 72	131 /69	133 /69	135 / 69
Асоціація місіонерських Церков євангельських християн в Україні	–	–	–	–	4	5	5	–	–	–
Церква євангельських християн в дусі апостолів в Україні	–	–	–	–	18	19	21	22	22	22
Український Центр об'єднання Церков християн віри євангельської	–	–	–	–	–	3/2	40 / 29	58 /127	62 /127	64 / 126
Незалежні громади християн віри євангельської п'ятидесятників	141	57 /100	–	147/ 86	147/ 86	177/ 26	–	–	–	–
Громади п'ятидесятни-ків–сіоністів	1	–	–	–	–	–	–	–	–	–

Інші організації християн віри євангельської	–	–	–	–	–	–	317/38	481 /59	507 /32	516 / 32
Церква адвентистів сьомого дня	276	424 / 12	616 / 19	725 / 18	790 / 32	914 / 30	964 / 42	1040 /34	1043 /37	1044 / 36
Адвентисти-реформісти	18	9 / 25	13/ 16	24/ 31	17/ 23	17/ 24	22/ 21	26	27 /17	27 / 17
Незалежна громада АСД	–	–	–	1	1	2	-	–	–	–
Свідки Єгови	366	183 / 325	282 / 284	313 / 290	372 / 284	537 / 322	627 / 345	672 /436	655 /442	643 / 448
Методистська Церква	3	5 / 1	6 / 2	10	10 / 1	15 / 1	15 / 1	–	–	–
Корейська методистська Церква	1	3	–	–	1	–	–	–	–	–
Менноніти	–	1	1	2	3	3	-	–	–	–
Незалежні громади протестантського напряму	–	20 / 2	282 / 55	50 / 2	57 / 2	64 / 8	64 / 8	–	–	–
Громади Англіканської церкви	–	–	–	1	2	2	2	–	–	–
Духовний центр "Нове покоління" християн–ських церков України	–	–	–	–	7	15/1	15/ 1	–	–	–
Центр об'єднання євангельських церков в Україні	–	–	–	–	–	2	2	–	–	–
НЕОХРИСТИЯНСЬКІ ТЕЧІЇ										
Церква Повного Євангелія	3	56 / 2	157 / 3	303 / 42	288 / 5	392	503/ 7	647 /18	669 /17	682 / 17
Громади харизма-тичного напряму	24	78 / 20	68	145	159 / 14	214 / 13	–	–	–	–

Українська християнська євангельська Церква	–	–	–	–	76 / 30	136	159 /10	184	178	179
Союз Церкви Божої України	–	–	–	–	18 / 3	37/ 1	72/ 5	81 /11	83 /10	85 / 10
Церква Божа в пророцтвах	–	–	–	37 / 4	35	67/6	67	97/1	112/ 35	115 / 32
Церква Живого Бога	–	–	–	21/ 10	33/ 15	43/ 8	46 / 2	50	51	52
Собор Церков України ХВЄ "Відкрита Біблія"	–	–	–	–	–	26 / 4	26 / 4	–	–	–
Об'єднання Церков християн суботи для Церкви Божої Закарпаття	–	–	–	–	–	13 / 26	13 / 26	–	–	–
Інші харизматичні організації	–	–	–	–	–	–	–	458/ 45	491 /38	502 / 36
Новоапостольська Церква	–	19 / 5	48 / 3	54/ 1	53/ 1	51/2	52/ 7	52/7	52/7	52 / 7
Церква Ісуса Христа Святих останніх днів	2	7 / 14	40	31 / 26	32 / 26	32 / 24	33 / 17	35 /20	35 /16	35 / 18
Церква об'єднання (муни)	–	0/2	–	–	–	1	1	–	–	–
Богородична церква (Церква Матерії Божої Перетворю–ваної)	–	2/2	6	2/2	3/4	8/4	8/4	–	–	–
Церква Христа	–	–	–	70	81/ 4	95	108	123	123	123
Громади дослідників Святого Письма	–	3	–	5	5	5	–	–	–	–
Церква нового християнства	–	–	–	–	–	1	–	–	–	–

ТЕЧІЇ ХРИСТИЯНСЬКОГО КОРІННЯ

Церква Нового Єрусалиму – сведенборгці	1	1	1	2	2	2	–	–	–	–

Зоресвітне християнство – вільна релігія “Таолан”	–	1	1	1	1	1	–	–	–	–
Армія спасіння	–	–	–	–	7	13/1	–	–	–	–
Церква Останнього заповіту (вісаріонівці)	–	–	1	–/2	–/2	2/3	–	–	–	–

СХІДНІ РЕЛІГІЙНІ ТЕЧІЇ

Буддизм	7	22	30	29/6	30/8	40/3	46/1	56/2	58/2	59/2
Свідомість Крішни	17	23 / 8	36	29/ 11	36/ 12	35 / 9	36 / 6	41/7	43/6	44/ 6
Віра Бахаї	2	6/1	8	12/1	13	13	13	–	–	–
Послідовники Саї-Баби	–	–	1	– / 1	– / 1	– / 2	–	–	–	–
Всесвітня Чиста Релігія (Сахаджа–Йога)	–	1	2	3 / 2	6 / 8	10 / 8	10 / 8	–	–	–
Громади ведантистів	–	1	–	1	1	–/1	–	–	–	–
Даосизм	1	1	3	3	2	2	–	–	–	–
Місія Чайтані	–	1	1	1	1	1	–	–	–	–
Віра світла	–	1	1	1	1	1	–	–	–	–
Тантристи	–	–	1	1	1	1	–	–	–	–
Громада-монастир Гух’ясамаджа	–	–	–	1	1	1	–	–	–	–
Рух Дхарма Кальки	–	–	1	–/1	–/1	–/1	–	–	–	–
Громади Шрі Чінмоя	–	–	–/1	–/2	–/2	–/3	–	–	–	–
Вайшнавська релігійна громада	–	–	–	–	1	1	–	–	–	–
Громада руху Сант Мат (Сурат Шабд Йога)	–	–	–	–	–/1	1/1	1/1	–	–	–
Рух Махаріші	–	–	–	–	–	–/1	–/1	–	–	–
Інші орієнталістські організації	–	–	–	–	–	–	30 /18	34/18	34 /18	34/ 18

ІУДЕЙСЬКІ СПІЛЬНОТИ

Ортодоксальний іудаїзм	40	70/8	97	–	–	–	–	–	–	–
Об'єднання хасидів Хабад Любавич іудейських громад та організацій України	–	–	–	47 / 2	85 / 2	103	115	118	124	124
Об'єднання іудейських релігійних організацій	–	–	–	62 / 5	81 / 2	81	76	86	89	89
Всеукраїнський конгрес іудейських громад	–	–	–	8	11	5	12	13	13	14
Релігійні громади прогресивного іудаїзму	–	–	–	16	34	47	50	52	52	52
Громади месіанського іудаїзму	–	–	–	6	12	17	–	–	–	–
Незалежні іудейські релігійні громади	–	–	–	1	1	16/1	–	–	–	–
Іудейська місія "Хоасконім"	–	–	–	–	2	1	–	–	–	–
Іудео-християнство	–	4	9	11/ 1	12	14	–	–	–	–
Інші іудейські організації	–	–	–	–	–	–	21	28	28	30

РЕЛІГІЇ ЕТНОНАЦІОНАЛЬНИХ СПІЛЬНОТ

Вірмено-апостольська Церква	4	10	14	15/ 1	16/ 1	21	21	28/1	28 /1	28 /1
Караїми	2	2	4	4	9	10	11	13	13	13
Кримчаки	–	1	1	1	1	1	–	–	–	–

УПРАВЛІННЯ/ЦЕНТРИ ІСЛАМУ

Мусульманські організації	31	120/ 1	260	–	–	–	–	–	–	–
Духовне управління мусульман Криму	–	–	–	24/ 45	25/ 40	26/ 29	36/ 13	37/61 0	359 /576	39/ 576
Духовне управління мусульман України	–	–	–	45	55	58	62 /1	111	118 /38	124 /30
Духовний центр мусульман України	–	–	–	13/ 1	19	14	23/1	22/1	22	24
Незалежні мусульманські громади	–	–	–	13/ 2	28	63	57	108	113	120

РІДНОВІРСЬКІ ТЕЧІЇ

Українські язичники (рідновіри)	–	1	1	2	2/1	4	–	–	–	–
Центр об'єднання релігійних громад Рідновірів України	–	–	–	–	–	2	–	–	–	–
Рідна Українська Національна віра	3	23/ 6	37	50/ 3	49/ 2	52/ 2	45/ 1	53/ 1	60	63
Незалежні громади Рідної Віри	–	–	–	–	1	4	–	–	–	–
Собор Рідної Української віри	–	–	–	–	5	13	–	–	–	–
Давньослов'янські релігійні громади	–	1	2	3	3	3/1	–	–	–	–
Слов'янсько–ведичний рух "Хара-Хорс"	–	–	–	–	1	1	–	–	–	–
Інші організації язичників	–	–	–	–	–	–	45/1	71/1	70 /4	77

ІНШІ РЕЛІГІЙНІ ТЕЧІЇ

Саєнтологічна церква	–	1/1	3	3	3/1	–/1	–	–	–	–
Громада "Наука Розуму"	–	–	–	–	3/1	3	–	–	–	–
Велике Біле Братство ЮСМАЛОС	4	–	–	–/1	–/1	– 2	–	–	–	–
Святославна Церква	–	1	1	1	1	1	–	–	–	–

Громада супутників Майстра Сія-Сіясвіт	–	–	–	–	–	– / 1	–	–	–	–
Інші релігійні течії, що не увійшли у вищезазначений перелік							227/54	281/45	286/50	296/50
Міжконфесійні об'єднання							12	12	12	12
Закордонні релігійні організації							2	2	2	2
Разом	**12 962**	**15 787/ 1197**	**19 631/ 775**	**22 518/ 1025**	**24 311/ 1094**	**27286/ 1101**	**29699/ 1106**	**33979/1884**	**34586 /1914**	**35116/1879**

Примітки:

1. У своїй статистиці за 2004–2013 роки Держком/держдеп об'єднав споріднені релігійні організації в одну рубрику (інші неоязичницькі, інші неоорієнталістські і т.п.), що не дає можливості поконфесійно вивчати процеси появи і поширення протестантських і нових релігійних течій, східних релігій і рідновірських течій, ісламу та іудаїзму. Відтак статистика держдепу працює не на відтворення тенденцій конфесійного процесу в Україні, а, як кажуть, статистика для статистика.
2. У чисельнику подаються офіційно зареєстровані релігійні організації, в знаменнику – ті організації, які або подали заяви на реєстрацію, або офіційно не зареєструвалися, але інформують державні органи про свою діяльність. Прочерк в таблиці не означає, що в цей рік громади цієї конфесії в Україні не функціонували. Просто ми про них не маємо офіційної інформації. Їх або загнали в рубрику «інші», хоч вони часто надто далекі від того прикметника, який держдеп їм приписує (напр., РУНВіра не є язичницькою, а рідновірською конфесією). Таблиці не фіксують ті інституційні процеси, які відбулися в ісламі України, коли, окрім ДУМК, ДУМУ і ДЦМУ, з'явилися ДЦМ Криму, ДУМУ УММА і Київський муфтіят.
3. До релігійних організацій при визначенні їх кількості офіційна статистика відносить релігійні громади, управлінські центри, монастирі, духовні навчальні заклади, місії та братства.
4. Останнім часом з'явилися інтернетні релігійні спільноти, які не претендують на свою реєстрацію в державних органах, але вони прагнуть віднести до себе всіх, хто виходить на їх сайт. Такою зокрема є Українська Душевна Спільнота, очолювана Ю. Шеляженком.

*Таблицю змін релігійної мережі на основі даних держреєстрації підготував **А.Колодний***

Проф. А.Колодний

2. Релігійна мережа України в її проблемах і перспективах

Оскільки згідно Конституції України Церква відокремлена від держави, а релігійність є приватною справою кожної особи, то офіційна статистика належності громадян країни до якоїсь релігійної організації, а тим більше ставлення їх до релігії відсутня. Єдиними показниками релігійного життя, які на цей час фіксуються органами державної влади, є діючі релігійні організації. Ще інколи соціологи фіксують наявну релігійність громадян. Але я до цих показників ставлюся з великою обережністю, бо ж подеколи тут багато бравади і нерозуміння природи самої релігійності, свого віднесення до віруючих осіб.

Офіційна статистика релігійної мережі, яку подав на початок 2013 року департамент у справах релігій і національностей Міністерства культури України, зафіксувала наявність в Україні 36995 релігійних організацій понад ста різних релігійних течій, церков, спільнот. Це на 495 більше, ніж на початок 2013 року. Ця цифра включала 382 управління чи центри, 35460 громад вірян, 500 монастирів із 6834 насельниками, 202 духовних навчальних закладів із 19752 слухачами, 13157 недільних шкіл, 370 місій і 81 братство. Конфесії видруковували в 2012 році 384 періодичних видань, богослужіння здійснювало 31313 осіб, з яких 760 – іноземці. Якщо порівняти ці цифри із загальними показниками попереднього 2011 року, то маємо зростання релігійних громад на 447 одиниць, монастирів на 29, а водночас лише на 65 ченців. На одиницю зросла кількість духовних навчальних закладів, а ось слухачів у них побільшало на 677. Та й священнослужителів стало більше на 433, але серед них на 13 поменшало іноземців. Більше на 258 стало недільних шкіл.

Я не стану тут порівнювати з минулим роком цифрові показники різних конфесій, церков, релігійних течій, бо ж то робота для великої статті. Скажу коротко. Православ'я зросло в 2012 році у порівнянні з 2011 на 329 організацій (УПЦ МП – 249, УПЦ КП – 81, а ось УАПЦ - на одиницю з мінусом). Застигли у своїх цифрах більшість спільнот православного коріння. Зменшили темпи свого розвитку римо- і греко-католики (16 і 37). Останні в 2011 році самі давали ріст громад на 55. Майже без змін протестантизм. Якщо баптисти зросли на 6 громад, то п'ятидесятники на 34. Без росту в Україні адвентисти сьомого дня. Призупинилося бурхливе зростання харизматичних спільнот. Тут традиційно успішною є Церква Повного Євангелія (ріст на 13 громад). Загальмувалися у своєму зростанні і мусульмани, й іудеї, і етнонаціональні конфесії, і рідновіри. Хібащо дещо успішними виглядають рунвіри. Вони навіть в рідному селі Лева Силенка Благодатному на Кіровоградщині зареєстрували свою громаду. Більше дивись про зміни в таблиці мережі.

Якщо врахувати те, що в Україні законом не визначена обов'язковість реєстрації релігійних організацій, а деякі з них цим користуються і не йдуть на

реєстрацію, і до того ж ще є й деякі офіційно нефіксовані релігійні течії, а відтак і їх організації, то офіційна статистика державного органу є явно неповною. А оскільки з 2004 року, про що вже неодноразово наголошувалося, Держкомрелігій (потім – департамент) чомусь відмовився давати конфесійно здріблену інформацію про протестантські, неохристиянські, неоорієнталістські, рідновірські і ще деякі релігійні течії, то ми не маємо тепер достовірної і повної картини конфесійної мережі, виявлення тенденцій її змін як у її всеукраїнському, так і в регіональному зрізах. Водночас наголосимо ще й на тому, що картина релігійної мережі аж ніяк не корелюється з картиною релігійності, в тому числі й конфесійної, того чи іншого регіону країни, особливо якщо при цьому врахувати ще моду на релігію й релігійне меценатство. Державна статистика не враховує кількісне наповнення реєстованих нею спільнот. В одній з них може бути десяток вірян, а в іншій – до півтисячі, а в статистиці і тим, і іншим виставляють одиничку. Згадую, колись Лев Силенко в листі до мене із Спрінг Глену тішився тим, що РУНВіра має в Україні більше 30 громад. Я йому відповів: не радійте, Вчителю, від того, бо всі Ваші громади за кількістю не наберуть багатьох громад греко-католицьких громад з Галичини. Те ж можна сказати і про монастирі. Якщо в Церкви Московського Патріархату у 203 монастирях в 2012 році мешкало 4873 насельників, то в УАПЦ у 2012 році в 11-ти її монастирях знаходилось аж 10 ченців.

Періодом інтенсивного розвитку релігійної мережі в України стали роки незалежності. При цьому зросла не тільки кількість релігійних організацій, а й кількість конфесій. Якщо в 1991 році у нас на реєстрації знаходилося 42 релігійні об’єднання, то на 2008 рік мали їх вже понад 120. Але департамент релігій певне з боязні якихось звинувачень від чиновників вищого рангу за рубрикою «інші» став приховувати це зростання. А між тим лише в двох книгах нашого десятитомника «Історія релігії в Україні» - томи 7 і 8 – ми описали 102 наявні в Україні конфесії. І то не все!

Хоч Православ’я за кількістю своїх організацій (18877) є найбільшою конфесією (51%), проте навіть ці цифри (не говорячи про свою часто традиційзумовлену самоідентифікацію з православ’ям, а тут вона в різних соціологічних дослідженнях становить від 36 до 48% опитаних) засвідчують той факт, що Україна не є православною країною, а скоріше країною з його домінуванням. А якщо врахувати штучність поділу колись єдиних православних громад на 2-3 за фактом належності їх вірян до якоїсь із трьох православних церков – УПЦ МП, УПЦ КП чи УАПЦ, наявність реєстрацій практично „неживих” православних спільнот (наприклад, один-два ченці на один монастир в УАПЦ), то кількість православних інституцій буде далеко меншою. Нині маємо штучне зростання організацій Церков Київського і Московського Патріархатів, певну стабільність автокефалів. На ближчі роки, враховуючи знаходження при владі промосковськоправославного Президента, зорієнтованість державних адміністрацій переважно на УПЦ МП, наявне помітне збільшення переходів парафій чи прийняття новими юрисдикції

Московсько-Православної Церкви. Кількість її спільнот за 2012 рік зросла на 249 організацій (це дорівнює 51,4% зростання всієї мережі країни 2012 року), тоді як Київського Патріархату - дійсно української Церкви – на 81. Рятівним засобом від цього може послужити хіба що надання Московським Патріархатом автокефалії УПЦ, що стане смертельним вироком для УПЦ КП й УАПЦ. Останні вимушені будуть повернутися через покаяння до цієї канонічної Церкви, яка при цьому збереже надто добрі відносини із РПЦ як своєю Церквою-матір'ю.

Практично вичерпала „електорат свого зростання" Греко-Католицька Церква (3919 організацій, в 2011 р. - 3882). Незважаючи на перенесення її офісу до Києва, вона залишається фактично галичанським феноменом (3104 організації), постаючи в регіоні свого найбільшого поширення для її вірних як тотальна спільнота: вона в дитячих садочках, школах, вузах, установах, армійських частинах і в'язницях галичанського регіону. Відкритість світу дає можливість зростати організаційно римо-католикам (1104 організацій), хоч і вони практично вже йдуть до вичерпання своїх потенційних послідовників. На відміну від православних, де хоч монастирів і монахів надто багато (275 /5084), монастирі католицьких конфесій (222/1742), кількість ченців в яких чомусь поменшало, постають як центри активного місіонерства і християнської просвіти. Не на папері і кількість тих недільних шкіл, які мають греко- і римо-католики (відповідно 1276 і 521). Якщо греко-католицизм постає переважно як галичансько-закарпатський феномен, то римо-католицизм – як галичансько-подільський. Особливих успіхів у поширенні в східному й південному регіонах країни ці католицькі конфесії не мають і на перспективу не матимуть. Тут спрацьовує та упередженість, яку щодо католицизму і Ватикану сформувало і православ'я, і комуністична пропаганда.

Помітно зростає в Україні мережа протестантських організацій (8793), які вже становлять 23,8% від загальної цифри України. Тут успішно діють переважно пізньопротестантські конфесії – баптисти-євангелісти (3443), п'ятидесятники (2677), адвентисти (2024), Свідки Єгови (офіційно -1091, а неофіційно – більше 1700). Сталою є мережа німецьких і українських лютеран (по 43). Всі протестантські конфесії ведуть широку релігійно-просвітницьку, морально-виховну, видавничу, медійну, місіонерську та благодійницьку роботу, що служить підставою для впевненості в подальшому інтенсивному зростанні їх мережі. При наявних темпах зростання, чому сприяє організована протестантськими церквами місіонерська і благодійницька робота, проведення різних заходів з євангелізації та інше, через 10 років їх громад в Україні буде більше від православних, переважно це будуть п'ятидесятницькі та єговістські спільноти.

Мусульманство в Україні не має своєї єдиної організаційної структури, а відтак наявними є вже шість його управлінських центрів, до яких входить 1145 ісламських організацій. Послідовниками ісламу у нас (окрім Криму) є представники меншин тих етносів, на автохтонних територіях яких ця релігія є домінуючою. Відтак ґрунту для зростання в Україні ця конфесія практично

вже не має, бо ж представники, скажемо так, немусульманських етносів лише одиничками приймають цю релігію, а такий активний приїзд в Україну на постійне проживання представників мусульманських етносів, як це було в роки Радянського Союзу, фактично призупинився. В Криму іслам також вичерпав можливості свого подальшого кількісного зростання після того, як Духовне Управління мусульман Криму відкрило в 2005 році практично у всіх поселеннях кримських татар свої організації. Їх тепер 935. Дивною є департаментська статистика. Вона чомусь не помітила діяльність в Україні Київського муфтіяту, ДУМУ УММА і Духовного Центру мусульман Криму, наявність шиїтської громади.

Духовне життя мусульманських громад в Україні потребує подальшого організаційного зміцнення, кадрового наповнення і матеріальної підтримки з тим, щоб виключити можливість розширення ваххабістської присутності (нині вона має більше 40 громад). На цю протидію нині активно працює не лише Меджліс кримсько-татарського народу та Муфтіят Криму, а й певною мірою державні органи. З появою Київського Муфтіяту, який релігійно обслуговує представників волзько-татарського етносу, із фактичним припиненням переїзду в Україну мігрантів з ісламо-домінуючих країн, а також появою активно діючої у сфері просвітництва і благодійництва мусульманської спільноти „Арраїд" і створення на її основі ДУМУ «Умма», можливість значного поповнення Духовного Управління мусульман України вірними і появи його нових повновірних громад фактично вичерпані і ця спільнота в Україні, як і інші, значимих перспектив не має. Домінувати в мусульманському світі України (окрім Криму) все більше будуть Духовний Центр мусульман України, а також всеукраїнська організація „Арраїд" з її ДУМУ Умма.

Найбільш спільнотний народ, як часто це говорять про євреїв, у своєму релігійному житті виявився водночас і найбільш „розхристаним": 282 в 2012 році іудейських громад (а щорічне поповнення – одиничками) тут належать до п'яти різних течій конфесії. Перспектив їх об'єднання немає, бо ж до цього поділу прилучилися позаконфесійні інтереси – економічні, політичні, а то й суб'єктивні орієнтації. То ж роз'єднаний іудаїзм - це його перспектива. Та й кількість громад конфесії залишиться майже незмінною. Далі мати перспективу для деякого зростання має хіба що Об'єднання хасидів Хабад Любавич. Воно й в 2012 році мало щонайбільше серед іудеїв громад - 107, чотири духовні навчальні заклади із 175 слухачами, 44 суботні школи, 18 періодичних видань.

Поява і зростання на теренах України різних нових релігійних течій (насамперед неохристиянських, неоорієнталістських та рідновірських) є відображенням загальних тенденцій нинішньої конфесіоналізації релігії у світі. Відтак це не є якась випадковість чи чиясь зла задумка, як дехто так вважає. На зміну модерну і в релігії приходить постмодерн. Традиційним церква треба не спати у своїх храмах, а йти до своїх вірних, запіклуватися їх проблемами, кількість яких за нових суспільних реалій значно зросла. Визначити загальну

кількість неорелігійних організацій нині складно із-за того, що не всі вони пройшли офіційну реєстрацію, деяким з незрозумілих мотивів держоргани відмовляють у праві реєстрації, хоч від цього діяльність цих організацій не припиняється, бо ж, як відомо, реєстрація релігійних спільнот у нас не є обов'язковою. Замість того, щоб поставити діяльність цих спільнот в залежність від закону, їх пускають „у вільне плавання". Незрозуміло, хто від цього щось виграє. В 2012 році за офіційною статистикою нові релігійні течії загалом складали десь біля 2280 одиниць (неохристиян – 1977, неоорієнталістів – 163 й рідновірів – 140). Неоорієнталізм і рідновірство вже практично стабілізувалися у своєму кількісному зростанні і територіальному поширенні, а на перспективу будуть кількісно (і по громадах, і по вірних) навіть зменшуватися. Десь через 10-15 років їх громади поставатимуть скоріше як своєрідні клуби за інтересом. Водночас надто високі темпи зростання виявлятимуть неохристияни і насамперед харизмати. На сьогодні останні мають в Україні вже 1742 своїх організації. Неорелігії нерівномірно розміщуються своїми громадами по теренах нашої країни. Там, де сильні позиції традиційних Церков, їх практично одиниці (так, на Тернопіллі лише 11 громад, а загалом вони становлять лише один відсоток від всієї релігійної мережі Галичини), зате в регіонах, де водночас з відродженням традиційних християнських церков (Східні і Південні області країни) з'являлися і відносно вільно поширювалися й неорелігійні течії, кількість організацій останніх становить вже понад 13% від всієї мережі регіону. Порівняно розвинута інфраструктура ортодоксальних конфесій в західноукраїнському регіоні, поєднання у свідомості людей своєї релігійної належності з національною, включеність певного конфесійного чинника в систему культури і побуту зумовили блокування проникнення в ці області нових релігійних течій. Відсутність всього цього на Сході і Півдні країни, зокрема сприйняття конфесійної належності як ознаки етнічності, сприяють поширенню тут протестантських і неорелігійних течій.

В Україні на цей час практично склалася мережа неорелігій і поява якихось нових із них, як це засвідчили останні п'ять років, вже буде випадковістю. Тим більше, що традиційні Церкви в боротьбі з їх поширенням знаходять між собою спільну мову й прагнуть підключити до цього навіть державні органи. Хоч виключити абсолютно появу, але незначне поширення якихось нових релігійних течій, не можна. Так, в останньому десятилітті на нашому релігійному полі з'явилися такі маловідомі новотвори, як спільнота Сія-Світ, течія Горового, Хіллсонг, анастасіївці, але нині їх вже практично не чути.

Порівняльний аналіз цифрового матеріалу про зміни релігійної мережі за останні 20 років засвідчує те, що екстенсивний етап розвитку релігійного життя в Україні вже закінчився. Він перейшов в інтенсивний. Якщо на початку 90-х років м. ст. кількість релігійних організацій в країні щороку зростала на 30-32%, то вже в роки нового століття цей показник зменшився до 3-6 %. В 2006 році зріст становив вже 2,7%, в 2007 році – 2,3%, а в останні п'ять років

він крутиться біля цифри *два.* В 2012 році – лише 1,1%. Фактично вже маємо насичення релігійною мережею (десь біля тисячі вірних на одну релігійну організацію) в західних і подільських областях країни, в межах 1200-1600 існує насиченість центрального регіону країни, Схід і Південь України (тут від 2 до 4 тисяч) ще далекий від цих показників. Очікувати тут в наступному значного збільшення релігійної мережі із-за сформованої світськості способу життя переважної більшості його мешканців не приходиться. Найбільш інтенсивне зростання релігійної мережі відбулося в західноукраїнських землях, що пояснюється порівняно високим рівнем релігійних потреб громадян цього регіону, для яких релігія стала невід'ємним елементом їх способу життя і виявом духовної культури та національної приналежності. Проте якщо на початку 1992 року в Західних областях України діяло 59,6% релігійних організацій країни, то нині вони становлять біля 30%. На перше місце в релігійному житті вийшов Центральний регіон. Тут нині знаходиться 50,5 % його мережі. До речі, тут є й найбільший відсоток православних громад (майже 50) і найвищий відсоток православної насиченості (десь 63,2%).

Регіональні відмінності в рівні національної самосвідомості громадян позначаються на географії поширення українських національних християнських церков. Тут слід відзначити помітне поширення УПЦ КП та УАПЦ в Західних і Центральних областях й водночас незначну кількість їх парафій у Південному і Східному регіонах, де домінує промосковська УПЦ. Абсолютне домінування має в галичанських областях УГКЦ. Римо-католицькі громади постають переважно в районах розселення польської меншини – Полісся, Поділля, Галичина. Розвиток національної самосвідомості у представників різних етнічних меншин України сприяє появі і поширенню в нашій країні їх національних релігійних течій (німецькі лютерани, шведські лютерани, вірменська григоріанська церква і т.п.), хоч перспектив значного кількісного зростання в Україні ці конфесії не мають.

Регіональні особливості релігійного життя значною мірою зумовлені історичним минулим краю, національним складом його населення, усталеними традиціями, зокрема сімейними, способом господарки, загальним культурно-освітнім рівнем населення, політичними процесами, міждержавними відносинами. Релігійні організації розміщені по території України явно нерівномірно. Так, три галичанські області мають на майже 400 їх більше, ніж разом взяті п'ять областей Східної України (Харківська, Донецька, Луганська, Запорізька та Дніпропетровська), хоч за кількістю населення цей регіон в 5 разів перевищує Галичину. Якщо в Тернопільській області на одну релігійну громаду припадає в середньому десь 640 громадян, то в Харківській біля 4300. Оскільки в західному регіоні країни практично вже створена інституційна мережа церковних організацій достатня для задоволення релігійних потреб віруючих, відбулася насиченість релігійного життя релігійними організаціями, то перше місце за інтенсивністю зростання релігійної мережі нині перейшло до Центрального регіону. Десь через 5-6 років естафету регіону з найбільшими темпами зростання релігійної мережі перебере Схід і Південь країни.

Кількісні показники зростання релігійної мережі тієї чи іншої конфесії ще не засвідчують такого ж зростання кількості їх вірних, а тим більше – рівня релігійності останніх. Конкурентна боротьба між конфесіями і церквами спонукає керівництво деяких з них штучно розширювати свою інституційну мережу, „хапати побільше" при реституції, не маючи опісля можливості на належне освоєння одержаного. То ж і маємо в православних монастирі із способом життя людини первісного суспільства (особливо у московсько-православних в Криму), напівпорожні храми, напівпусті монастирі тощо. Десь через 5-8 років історичні Церкви зіткнуться (особливо в містах, зокрема в Києві) із феноменом „пустуючих храмів", хоч нині вони, з метою трудовлаштування випускників, необдумано натворених духовних навчальних закладів прагнуть будувати їх все нові і нові, зокрема в Києві. Деякі з них навіть нагадують курники. Молодь на перспективу в храми традиційних спільнот, де не враховується її освіченість і бажання до активного релігієвиявлення, не піде. На зміну ритуалізованим церквам прийдуть інтелектуалізовані, церква телебачення чи Інтернету. Саме цим пояснюється поповнення молоддю різних харизматичних спільнот.

Релігійні організації т.зв. історичних конфесій розмістилися переважно в регіонах традиційного свого розселення, використавши при цьому в різному стані збереження колишні культові будівлі. За цих умов протестантським і неорелігійним спільнотам приходиться вже шукати сприятливу для себе нішу діяльності. Ідея „традиційної канонічної території", до якої вдається Московсько-Православна Церква України з метою протистояння поширенню інших конфесій чи церков, загострює міжконфесійні відносини, зумовлює міжконфесійну напругу, а то й веде до настроїв релігійного сепаратизму. Промосковська зорієнтованість УПЦ МП, зокрема її Синоду і єпархів Сходу і Півдня, з часом спричинить в ній внутрішній розкол, а усвідомлення відповідними органами влади антиукраїнськості „політизованого православ'я" певних спільнот цієї Церкви призведе до їх офіційної заборони, а то й до ув'язнення їх діячів (в тому числі й митрополитів) за антидержавну діяльність. Вони цього вже давно заслужили, фактично воюючи із суверенністю України, ратуючи за якусь «святую Русь», за відродження російської монархії.

До своїх впливів на становлення релігійної мережі в Україні, появи і поширення нових релігійних течій, всілякої протидії розгортанню місіонерської діяльності як протестантських, так і неохристиянських спільнот, поширенню на Сході і Півдні України католицьких громад активно прилучаються останнім часом владні структури цих регіонів з підключенням до цього церковних і біляцерковних спільнот УПЦ МП. Відчуваючи своє безсилля в боротьбі із зростаючим впливом харизматів, вимушені будуть поєднувати свої зусилля з протидії цьому історичні церкви і традиційні як для нас протестанти. Свою критичність вони будуть орієнтувати не тільки проти нових релігійних течій, а й проти тих, хто виступає за свободу віросповідань в країні.

Тут варто визнати, що, слідуючи закріпленим Конституцією і Законом про свободу совісті й релігійні організації і визнаними міжнародною спільнотою принципам демократизму релігійної сфери життя, Україна і в наступному буде залишатися поліконфесійною країною. Важливою при цьому буде залишатися діяльність органів державної влади, наукових установ і громадських організацій зорієнтована на толерантизацію міжконфесійних і міжцерковних відносин, мінімізацію ще наявного між релігійними спільнотами протистояння. Церква в Україні відокремлена від держави. Відтак проблеми, які виникають у відносинах між Церквами і релігійними організаціями мають вирішуватися не засобами телефонного дзвінка чи якогось розпорядження з боку владних структур, а органами правопорядку. До цього слід звикати релігійним інституціям, які існують в умовах громадянського суспільства.

Проф. О.Саган

3. Державно-церковні відносини в їх практичному вияві

Позиція держави (її очільників та владних структур) щодо Церкви, особливості сформованих державно-церковних відносин значною мірою впливають на характер розвитку церковних інституцій та рівень релігійності населення, а також на забезпечення права громадян на свободу совісті. Відтак розбудова правової демократичної України неможлива без постійної уваги державних органів до питання гарантування свободи совісті та віросповідання, стан забезпечення яких наразі залежить як від їх конституційно-правового регулювання та наявності цілісного механізму гарантування вказаної свободи, так і від способу контролю й реагування на порушення законодавства.

Загальна характеристика моделей державно-конфесійних відносин в Україні в їх історичній ретроспективі наразі вже достатньо висвітлена,[1] а відтак ми зупинимося безпосередньо на нинішніх практичних проявах характеру державно-конфесійних відносин в Україні. Головним із цих проявів ми визначили б намагання і владних структур, і релігійних організацій гармонізувати (у міру їх розуміння цього процесу, та за певними часовими винятками, коли були спроби окремих Церков монополізувати свої відносини з державою) державно-церковні, міжцерковні й внутрішньоконфесійні

[1] Див., наприкл.: Саган О. Держава і Церква – основні моделі взаємодії // Релігійна свобода: природа, правові і державні гарантії. – К., 1999. – С.45-49; Саган О. Політика і релігія // Політологія. Підручник. – К.: Академія, 2001. – С. 358-373; Саган О.Н. Особливості розвитку державно-конфесійних відносин у сучасній Україні // Релігійна свобода: релігія в постмодерному суспільстві - соціально-політичні, правові та конфесійні аспекти. Наук. щорічник № 13. – К., 2008. – С. 47-53 та ін.

відносини.

Відтак актуальною стає проблема відслідковування і своєчасного реагування на ті негативні явища, які виникають у царині свободи совісті. На жаль, в Україні практично немає інституцій, які б на постійній основі займалася б крос-регіональними і багатовимірними моніторингами релігійних процесів.[2] Єдиний державний орган,[*] який діє нині в структурі Міністерства культури і покликаний відслідковувати дотримання українського законодавства у сфері свободи совісті, не має змоги проводити соціологічні дослідження, необхідну упереджувальну чи роз'яснювальну роботу у тому чи іншому регіоні, а займається переважно реагуванням на скоєні порушення чи негативні тенденції, статистикою релігійного життя. Те ж можна сказати й про ті нечисленні громадські, в т.ч. й церковні інституції, які намагаються моніторити сферу державно-церковних відносин.

На нашу думку, подальший розвиток державно-церковних відносин в Україні нині вичерпав свій адміністративний ресурс. Необхідна зміна існуючих законодавчих норм та усталеної практики таких відносин, які призводять до ескалації проблемних питань у сфері свободи совісті. Зокрема, ми б виділили кілька груп таких проблем.

Перш за все – це **зміна** (вдосконалення) базового **законодавства у сфері свободи совісті.** Адже, незважаючи на те, що чинний Закон «Про свободу совісті та релігійні організації» є, на думку багатьох експертів, навіть зарубіжних, одним із найкращих у Європі, у ньому все ж є достатньо слабких місць. Найбільш гостро вони проявилися практично у всіх політичних виборчих компаніях, коли норми згаданого закону порушувалися без жодних наслідків для їх порушників. Мається на оці ст.5 закону, якою заборонено участь релігійних організацій у політичній агітації або ж сприяння у її проведенні, а також спонукання з боку чиновників, представників політичних партій чи окремих кандидатів до такої участі.

Недостатньо виписаний у законі й аспект реєстрації релігійних організацій. Зокрема питання розділення реєстрації релігійних інституцій і відсутністю прозорості щодо документів, які реєструються в обласних чи республіканському центрах, встановлення обмеження для заснування релігійних організацій в кількості не менше 10 осіб, коли для заснування інших громадських організацій достатньо трьох тощо.

Проблемним є питання проведення релігієзнавчої експертизи, що, згідно з прийнятими свого часу Положеннями про Держорган у справах релігій (незалежно від його модифікацій і підпорядкувань), є одним із основних його завдань. Неоднозначність такої ситуації вступає в конфлікт з позицією

---

[2] Див.: Саган О.Н. Сучасні проблеми державно-церковних відносин в Україні: аспекти регулювання чинного законодавства // Релігійна свобода: взаємини держави і релігійних організацій - правові та політичні аспекти. Науковий щорічник №10. – К., 2006. – С.73-79;

[*] Нині це – Департамент у справах релігій та національностей Міністерства культури України.

Європейського суду з прав людини, згідно якої держава має право перевіряти, чи здійснює будь-який рух чи асоціація, під виглядом досягнення своїх релігійних цілей, згубну для населення діяльність. Відповідно, ніщо інше не може бути причиною для відмови у реєстрації статуту релігійної організації. Згідно Декларації генеральної асамблеї ООН «Про ліквідацію всіх форм нетерпимості та дискримінації на підставі релігії та переконань», свобода сповідування релігії чи переконань підлягає лише обмеженням, встановленим законом та необхідним для захисту громадської безпеки, порядку, здоров'я та моралі, так само, як і основних прав та свобод людини.

Проте, хоча релігійні організації, згідно українського законодавства, реєструють лише свій статут (положення), на практиці ж подається значно більше документів, які проходять перевірку. Фактично здійснюється реєстрація не статутних документів, а віровчення, представленого тією чи іншою організацією. Але оціночні характеристики релігії, згідно міжнародних стандартів, неприпустимі. Про це свого часу чітко зазначив Європейський суд з прав людини. У справі Митрополія Церкви Бессарабії та інші проти Молдови (Metropolitan Church of Bessarabia and others v.Moldova, 2001) Європейський суд чітко визначив: «...в принципі право на свободу релігій у цілях Конвенції виключає оцінку державою легітимності релігійних переконань». Критикуючи ступінь свободи,

яка дозволена органам влади, Європейський суд зазначив, що право на свободу релігії, гарантоване Конвенцією, виключає будь-яке свавілля з боку держави в питаннях визначення, чи є легітимними релігійні переконання або ж способи, якими ці переконання виражаються.

Ці й інші слабкі місця українського Закону «Про свободу совісті та релігійні організації» стали створювати певні проблеми вже наприкінці 90-х років минулого століття, а тому новий закон (чи нова редакція діючого закону) потрапив у «План заходів із виконання обов’язків та зобов’язань України, що випливають із її членства у Раді Європи». Протягом 2006-2011 років було підписано чотири Укази Президента України, у яких давалися доручення відповідним державним органам у справах релігій підготувати проект нової редакції закону. Міжвідомча робоча група, створена ще у 2006 р., розробила відповідну редакцію законопроекту, яка, з незначними змінами, й була подана у листопаді 2010 р. у Кабінет Міністрів України від імені Держкомнацрелігій.

У Верховній Раді було кілька спроб народних депутатів провладної коаліції подати на розгляд іншу редакцію закону, навіть принципово інший за концепцією (виписаний під одну Церкву) законопроект про свободу совісті. Але заполітизованість цього питання не дозволила жодному (а подано було їх понад десяток) проекту пройти комісії Верховної Ради. Важливим у процесі стримання прийняття нової редакції закону стали і звернення Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій, яка у своїх резолюціях постійно зазначає, що «таке важливе питання, як оновлення законодавства про свободу совісті, не повинно розглядатись поспіхом та в наявних умовах трансформації

політичного устрою».[3]

Нині існують правові колізії між чинним Законом України «Про свободу совісті та релігійні організації» й деяким іншими законами України. Оскільки, як було сказано вище, зміна базового закону, що регулює питання свободи совісті, є заполітизованим і може відбутися у віддаленій перспективі, нині є нагальна необхідність узгодити статті інших законів, що чіпають питання свободи совісті («Про державну реєстрацію юридичних осіб та фізичних осіб – підприємців», «Про загальний військовий обов'язок» та ін.).

Якщо узагальнити необхідні зміни у законодавстві, то, на наш погляд, вдосконалення законодавчої та іншої нормативної бази у сфері державно-церковних відносин повинно здійснюватися передовсім шляхом відпрацювання юридичних механізмів розв'язання питань, які виникають у відносинах між державними й релігійними структурами, а також між різними релігійними організаціями. Мова йде перш за все про сприяння виконання статутних завдань релігійних організацій, участі Церков у служінні, що має неабияке соціальне значення (спрямоване на зміцнення моральних підвалин суспільства, розвиток милосердницької, доброчинної діяльності тощо).

З іншого боку – потрібне подолання можливих дестабілізуючих впливів Церков на суспільство, деполітизація релігійного середовища. Йдеться в тому числі й про те, щоб мінімізувати спроби партій та інших політичних формувань використовувати релігійні інституції у власних цілях; зменшити залежність останніх від закордонних центрів; не допустити перетворення конфесійного чинника на знаряддя етнічного й територіального сепаратизму тощо.

Іншим великим блоком питань, пов'язаних із функціонуванням Церков в українському соціумі, є **економічні питання**. Перш за все потребує переведення у чітку юридичну площину проблема повернення Церквам і релігійним організаціям колишніх культових будівель та іншого конфіскованого у них майна, яке перебуває у державній і комунальній власності.[*] Нині питання відновлення історичної справедливості стосовно

---

[3] Всеукраїнська Рада Церков закликає Президента та Уряд не поспішати зі зміною чинного Закону про свободу совісті, 04.11.2010 // Інститут релігійної свободи / www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=740%3A1&catid=34%3A ua&Itemid=61&lang=uk; Всеукраїнська Рада Церков закликає владу не поспішати з новою редакцією Закону про свободу совісті, 19.07.2011 // Офіційний сайт ВРЦіРО / vrciro.org.ua/index.php? option=com_content&task=view&id=159&Itemid=1

[*] Реституція церковного майна є зобов'язанням, яке Україна взяла на себе під час вступу до Ради Європи. Так, у п.11 висновку Парламентської асамблеї Ради Європи №190 (1995) нашій державі рекомендується «встановити правове розв'язання питання про повернення церковної власності». Про необхідність «гарантувати релігійним інституціям, власність яких була націоналізована в минулому, реституцію цієї власності в належні строки або, якщо це неможливо, справедливу компенсацію» Україні – як, власне, й іншим пострадянським державам – було нагадано і в рекомендації ПАРЕ від 24.04.2002 р. №1556 (2002).

релігійних організацій вирішується на основі Указу Президента України,[4] що суперечить ст. 92 Конституції України, де передбачено, що правовий режим власності регулюється виключно законами України. У тому числі й через це реституція церковного майна відбувається в Україні спорадично, а то й часто на суб‘єктивній основі – залежно від релігійних уподобань тих чи інших чиновників. Проте ця проблема є складною і багатогранною. Адже на майно часто претендують Церкви, які вийшли із однієї конфесії. Наприклад, майно, конфісковане більшовиками на початку ХХ ст. у православної Церкви, може бути передане принаймні чотирьом-п’яти православним Церквам. Не менш складна ситуація і у іудеїв, яких в Україні нараховується кілька течій, чи у мусульман, які теж далеко не однорідні тощо.

Зняти суб‘єктивізм у питанні реституції церковного майна може лише прийняття спеціального Закону, в якому були б комплексно вирішені питання реституції. Адже слід чітко розуміти, що повернення всього конфіскованого майна нині практично неможливе, а тому слід законодавчо визначити фінансові та часові межі цього процесу. Зазначимо, що такий законопроект («Про повернення майна культового призначення релігійним організаціям»), відповідно до Розпорядження Кабінету Міністрів України №148-р від 15.03.2006, був розроблений Держкомнацрелігій України і поданий у 2008 р. на погодження всім зацікавленим установам та відомствам. Проте хронічна відсутність коштів у Держбюджеті України (прийняття кожного подібного закону передбачає чітку вказівку на джерела отримання коштів для його реалізації) фактично звела нанівець шанси проходження цього законопроекту навіть через Кабмін України.

Без відповідного закону питання реституції церковного майна не могла вирішити й створена Кабінетом Міністрів України Міжвідомча комісія з підготовки пропозицій щодо відновлення прав церков і релігійних організацій, порушених унаслідок проведення тоталітарної політики у минулі часи. Комісія із моменту створення засідала всього кілька разів, а в останні роки, після кількох змін Кабінетів Міністрів, взагалі не збиралася.

Інший блок економічних питань – впорядкування землекористування релігійних організацій. Нині суперечки виникають навколо проблеми щодо того, чи можуть релігійні організації бути визначені суб’єктами права на постійне користування земельними ділянками із земель державної і комунальної власності. Церкви відстоюють таке право, а також право бути суб’єктами права власності на землю, що потребує змін відповідно у ч.2 ст.92 та ч.1 ст.82 Земельного кодексу України. Крім того, релігійні організації претендують на збереження пільг зі сплати податку на землю, зазначені у ст.12 Закону України «Про плату за землю».

І ще одне, не менш важливе питання цього блоку – виділення земельних ділянок для здійснення статутних цілей релігійних організацій (переважно для

---

[4] Указ Президента України від 21.03.2002 №279 «Про невідкладні заходи щодо остаточного подолання негативних наслідків тоталітарної політики колишнього Союзу РСР стосовно релігії та відновлення порушених прав церков і релігійних організацій».

будівництва культових споруд). Завдяки особистим втручанням вищих урядовців країни, доручень Президента України (наприклад, №1-1/657 від 8.07.2005 щодо «необхідності особистого контролю вищих державних посадовців за розглядом звернень релігійних організацій щодо надання їм земельних ділянок»), ситуацію в окремих областях країни дещо покращилася, проте не змінилася кардинально. Адже залишається ще багато «проблемних» населених пунктів, де продовжується практика блокування виділення земельних ділянок чи надання вже виділеної ділянки іншій релігійній громаді. Про це свідчать десятки випадків і судових процесів в Одеській, Донецькій, Львівській та інших областях. Це питання стає особливо актуальним у тих регіонах, де у місцеві органи влади обрані клірики тих чи інших Церков (переважно Московської юрисдикції). Отже, є велика ймовірність свідомого блокування ними виділення земельних ділянок для потреб інших Церков чи релігійних організацій.

Дещо меншими за масштабністю, але не менш важливими у практиці є й інші економічні проблеми релігійних організацій. Зокрема, Церкви давно і безуспішно намагаються домогтися від Уряду країни встановлення орендної ставки за використання нерухомого державного майна у розмірі не вищому, як для населення, вартості нерухомого майна, визначеної експертним шляхом (Додаток №2 «Методики розрахунку і порядку використання плати за оренду державного майна», затвердженої Постановою КМУ №786 від 04.01.1995). Логічним, на нашу думку, було й встановлення у 2009 р. для релігійних організацій та заснованих ними навчальних закладів тарифів комунальних послуг (оплати електро-, газо- та водопостачання, послуги із централізованого опалення) на рівні тарифів для населення. Проте нинішній Кабінет Міністрів України своєю Постановою №869 від 01.06.2011 відмінив ці пільгові тарифи, знову прирівнявши релігійні організації до суб'єктів підприємницької діяльності.[5]

Наступним крупним блоком державно-церковних відносин є **питання гуманітарного характеру.** У першу чергу мова йде про врегулювання участі Церков і релігійних організацій в освітньо-виховному процесі, моральному формуванні підростаючого покоління. Адже, незважаючи на роки дискусій, суттєвих зрушень у вирішенні цієї проблеми не досягнуто.

Тут можна виділити кілька вузлових питань, які потребують детальних відповідей. Перш за все – як і ким повинні викладатися дисципліни духовного спрямування у загальноосвітніх школах і вузах. Значним каталізатором у поверненні уваги суспільства до зазначеної проблеми стало рішення Міносвіти запровадити з вересня 2005 р. у загальноосвітніх школах курс «Етика». Програма курсу одразу викликала значні (і часто справедливі) нарікання з боку християнських Церков, які стали вимагати заміни курсу «Етики» на апробовані у сотнях західноукраїнських шкіл курси «Християнської етики» (а також «Основи християнської етики», «Основи православної культури»,

[5] Предстоятель УПЦ звернувся до голови Уряду з проханням про поновлення пільг релігійним організаціям // Церковна православна газета. – 2011. – № 20 (294).

«Основи православної культури Криму» тощо). Не вирішення проблеми свого часу спровокувало навіть відкрите звернення предстоятелів християнських Церков до вищого керівництва держави щодо запровадження предмету «Християнська етика в українській культурі» у освітніх закладах країни.

Прихильники запровадження курсу «Християнська етика» у загальноосвітній навчальний процес[6] апелюють до закріпленого у європейському законодавстві права на впровадження релігійної освіти, оскільки це право є фундаментальною складовою релігійної свободи (ст.2 Першого протоколу Європейської конвенції з прав людини, п.3 Рекомендації Парламентської Асамблеї Ради Європи 1202 від 1993 р. тощо). Крім того, згідно міжнародного права, батьки мають право впливати на формування шкільної програми, а тому практично у всіх країнах Європи діти мають можливість вивчати релігію. У Німеччині, Італії та деяких інших країнах таке їх право закріплене у Конституціях. Причому прихильники релігійної освіти школярів не обмежуються лише запровадженням окремих курсів у шкільній програмі: у світі функціонують сотні тисяч конфесійних шкіл (лише християнських – понад 200 тисяч), які мають державні ліцензії на надання освітніх послуг, але у виховному процесі орієнтуються на певні моральні норми свої конфесій. Зрештою, конституційне відокремлення школи від Церкви не означає повну ізоляцію цих інституцій, оскільки стратегічна мета у них одна – духовне оздоровлення та консолідація суспільства.

На нашу думку, запровадження курсів духовного спрямування матиме успіх у навчальному процесі за умови виконання кількох важливих передумов: добровільність для школярів відвідування занять, тобто надання даним курсам статусу факультативів; запровадження гнучких підходів (регіональна адаптація) як до змісту курсів, так і до часу їх запровадження – лише у міру готовності вчителів та матеріальної бази; наявність альтернативи для тих дітей, які не захочуть відвідувати ці факультативи; активна роз'яснювальна та пропагандистська робота освітян щодо своїх напрацювань, що зніме соціальну напругу.

Поза тим необхідно віддавати собі звіт, що одне лише затвердження і рекомендування для використання Міністерством освіти і науки у липні 2010 р. курсу «Християнської етики» (для 1-4 і 7-11 класів), а у серпні цього ж року – програми духовно-морального виховання для дітей дошкільного віку, не зніме нинішні соціальні протиріччя. Змінити суспільство на краще зможе лише злагоджена робота у цьому напрямі центральних та регіональних державних органів, школи, батьків, громадських організацій і Церков.

Певним вирішенням проблемних питань було б визнання Церков і релігійних організацій суб'єктами права при заснуванні дошкільних, загальноосвітніх і вищих навчальних закладів неприбуткового характеру. Для цього слід внести відповідні зміни до чинного законодавства. Важливим є також зміна ставлення державних органів до конфесійних шкіл, тобто

[6] Див., напр.: Релігійне навчання і виховання в Україні: проблеми і шляхи розв'язання // Національна безпека і оборона. – 2005. – №8 (68). – С. 26-48.

досягнення рівності в отриманні соціальних прав і гарантій викладачами/вчителями та студентами/вихованцями релігійних дошкільних, загальноосвітніх і вищих навчальних закладів. Нині цей прошарок громадян не може скористатися визначеними державою пільгами. Держава, на нашу думку, повинна також запровадити для учнів спеціальну програму на кшталт тих, які існують для дітей сиріт – «гроші ходять за дитиною» (на дітей, які навчаються у «конфесійних» школах, необхідно виділяти кошти на оплату праці вчителів базових загальноосвітніх предметів).

Не менш давньою і складною в Україні є проблема задоволення релігійних потреб військовослужбовців. В умовах практично повної відсутності юридичного підґрунтя, у деяких Церквах в Україні йде активна розбудова капеланських відділів, які вже на практиці займаються «духовним окормленням військовослужбовців» (наприклад, створена Курією Львівської Архиєпархії УГКЦ релігійна місія «Центр військового капеланства», що діє як в Україні, так і за її межами). Зазначимо, що в умовах відсутності в Україні Помісних Церков, жорсткої залежності кількох найбільших Церков від своїх закордонних центрів, капеланство може суттєво і негативно вплинути на боєздатність українських військових формувань, бо ж матиме збій в саме українському патріотичному вихованні. Тут слід враховувати ставлення закордонних центрів до незалежності України.

Важливим для майбуття крупних Церков в Україні є внесення Вищою атестаційною комісією України у травні 2010 р. спеціальності «богослов'я» до переліку спеціальностей, за якими проводиться захист дисертацій на здобуття наукових ступенів кандидата та доктора наук (при відсутності державних освітніх стандартів для спеціальності «теологія/богослов'я» у вузах). Із цим нововведенням в Україні почався якісно інший процес у наданні теологічної освіти. На черзі, очевидно, державна акредитація релігійних навчальних закладів і визнання державою дипломів їхніх вищих навчальних закладів та наданих богословських ступенів та звань.

Четвертим блоком практичного проявлення державно-церковних відносин в Україні є **державне сприяння (законодавче врегулювання) соціальній, гуманітарній та благодійній діяльності релігійних організацій**. Зазначена діяльність Церков, як показує досвід, значно ефективніша, аніж «освоєння коштів» відповідними державними інституціями. Адже ні для кого не секрет, що авторитет релігійних інституцій у питаннях захисту життя людини, зменшення і викорінення практики абортів, формування у суспільстві відповідального ставлення до статевих відносин, народження і виховання дітей тощо, є найвищим у суспільстві. Церквами постійно оприлюднюються звернення на захист життя, викорінення шкідливих звичок тощо. З іншого боку, така спільна діяльність релігійних інституцій стає основою для подальшої міжконфесійної та державно-конфесійної співпраці в цих питаннях. У подальшому це матиме позитивний вплив на покращення міжконфесійних відносин в країні.

Проте ефективна діяльність релігійних інституцій утруднюється

успадкованим з радянських часів українським законодавством, яке ще донедавна мало на меті лише максимальне обмеження прав і свобод релігійних інституцій. Покращити ситуацію може прийняття низки законів (чи поправок до вже діючих) та законодавчих актів для врегулювання, наприклад, порядку здійснення в Україні соціально значущих благодійних проектів для незахищених верств населення. Незважаючи на позірне сприяння державних органів, отримання релігійними організаціями гуманітарних вантажів й досі є складною процедурою. Відтак важливим видається здійснення додаткових заходів для максимального сприяння доброчинній та милосердницькій діяльності Церков. Адже внесок релігійних організацій в цю надзвичайно потрібну в нинішніх умовах справу достатньо суттєвий.

На сучасному рівні розвитку комунікацій участь представників релігійних організацій у здійсненні заходів із захисту суспільної моралі буде значно ефективнішою, якщо конфесіям буде надана (за некомерційними розцінками) можливість мати ефірний час як на державних теле- і радіоканалах, так і на створеному у перспективі громадському телебаченні й радіомовленні. ВРЦіРО неодноразово зверталася до керівництва України із проханням посприяти (безкоштовно виділити відповідні частоти) створенню всеукраїнського т.зв. духовного теле- і радіоканалу. Проте це питання жодного разу навіть не розглядалося у відомствах Кабміну України.

Як бачимо, нині в Україні існує цілий комплексм проблем, які неможливо вирішити частково, змінивши один чи два закони. На нашу думку, потрібний системний підхід до вирішення зазначених проблем, який можливий лише за умови прийняття на законодавчому рівні науково обгрунтованої Концепції державно-конфесійних відносин в Україні, яка б відповідала європейському та світовому досвіду врегулювання проблемних питань, пов’язаних із свободою совісті в Україні, але враховувала б при цьому національну специфіку, вже сформовані традиції міжконфесійних відносин. Така Концепція свого часу вже була створена і пройшла багаторічне експертне обговорення. До речі, ангалізу Концепції тричі присвячувалися засідання Центру економічних і пролітичних досліджень ім.О.Розумкова. Той факт, що до розробки законопроекту були залучені представники ВРЦіРО та інших зацікавлених церковних та громадських інституцій, в т.ч. й державних органів, науковці Академії наук, свідчить про те, що це був достатньо компромісний документ, який пройшов випробування часом. А тому лише після прийняття Концепції як закону доцільно розробляти нові проекти законів про свободу совісті та вносити зміни до тих законодавчих актів, що стосуються функціонування у Україні релігійних інституцій. Інакше країна й в подальшому матиме правові колізії між законами та законодавчими актами. Крім того, прийняття закону про стратегічне бачення державою своїх відносин із конфесіями (Конецепція закладає принцип партнерських відносин) дозволить більш чітко регламентувати діяльність тих державних органів, які регулюють нині питання, пов’язані із свободою совісті в країні. Зокрема є потреба розробити із врахуванням міжнародного досвіду пропозиції щодо

статусу, назви, функціональних обов'язків нинішнього державного органу у справах релігії, який існує лише як один із департаментів Міністерства культури, що явно суперечить законодавчо визначеному його статусу.

Адже за умов відокремлення Церкви від держави існування інституції «у справах релігії» у тому вишгляді, в якому вона нині функціонує, є алогічним. Перспективним, на нашу думку, є створення «Громадської ради з питань свободи совісті» як дорадчого органу Кабміну України та її обласних відділень у формі міжконфесійних рад при головах Облдержадміністрацій.

Яким чином нині відбувається діалог/співробітництво між Українською державою і Церквами? Тут можна говорити про кілька позицій:

1. Активне включення Церков у вирішення існуючих нагальних соціальних проблем в українському суспільстві. Перш за все мова йде про спеціальні церковні програми, що реалізуються релігійними місіями, монастирями, чернечими чинами та спеціальними установами, іншими релігійними організаціями для роботи з групами ризику (хворі на туберкульоз, рак, безхатченки, сироти тощо). Церкви та релігійні організації України брали і беруть активну участь у роботі, спрямованій на ліквідацію наслідків екологічних та технологічних катастроф. Щороку у літніх дитячих таборах та на базах відпочинку, що належать релігійним організаціям, оздоровлюються десятки тисяч дітей з неповних і проблемних сімей та з сімей, які постраждали внаслідок аварії на Чорнобильській АЕС.

Релігійні місії та спільноти в Україні намагаються брати активну участь у великих міжнародних милосердницьких проектах. Крім того, в країні працюють групи волонтерів, представники Церков здійснюють опіку над пацієнтами психіатричних лікарень, будинками по догляду за нужденними тощо. Релігійні організації утворюють спеціальні медичні центри, пересувні амбулаторії, опікуються проблемами боротьби з тяжкими захворюваннями. Подекуди ця спільна робота набуває нових якостей, оскільки її результати лише в кінцевому підсумку спрямовуються тим соціально-демографічним групам, які не здатні самі себе утримувати, а в початковій фазі зусилля доброчинців скеровані на допомогу тим, хто здатен і хоче працювати. Це – допомога технікою, насінням, засобами хімічного обробітку землі тощо, з наступними викупом продукції у її виробника і безкоштовним розподілом між установами соціального спрямування. Так, говорячи мовою християнського соціального вчення, Церква намагається подолати не лише «бідність слабких», але й «бідність сильних».

2. Створення і діяльність Громадських рад при державних установах та відомствах.

Такі ради вже доказали свою ефективність для запровадження тих чи інших новацій. Зокрема, не без впливу Громадської ради при Міністерстві освіти і науки з питань співпраці з Церквами та релігійними організаціями, були прийняті рішення про визнання державою захисту богословських дисертацій чи затверджені МОН предмети духовно-морального виховання. За участі Громадської ради при Міністерстві охорони здоров'я України з питань

співпраці із Всеукраїнською Радою Церков і релігійних організацій ухвалено «Етичний кодекс лікаря України», прийнято Концепцію і Стратегію участі Церков у протидії епідемії ВІЛ/СНІДу. Радою у справах душпастирської опіки при Міністерстві оборони України розроблено Концепцію душпастирської опіки військовослужбовців ЗС України. Кілька важливих документів були прийняті Науково-консультативною радою з питань релігії та національностей при Національній експертній комісії України з питань захисту суспільної моралі тощо.

3.Створення та діяльність міжцерковних/міжконфесійних рад. Серед найбільш авторитетних слід відзначити діяльність ВРЦіРО (об'єднує 19 релігійних напрямів) та «Ради євангельських протестантських Церков України» (9 об'єднань). Крім них, існують ще «Нарада представників християнських Церков України (9 Церков), Рада представників духовних управлінь і центрів мусульман України при Держкомнацрелігій (4 напрями).

Участь представників Церков в офіційних державних заходах національного рівня, а держчиновників – у церковних святах чи привітання вірних Церков і релігійних організацій з їх святами. Перш за все мова йде про участь Предстоятелів чи глав Церков та релігійних організацій у святкуванні Дня незалежності (та інших державних свят і заходів) та інавгурації Президентів України. З іншого боку, демонстративна присутність чиновників на різдв'яних, пасхальних та інших богослужіннях, повага до всіх релігійних напрямків, яка навіть прописана як обов'язок чиновника у «Загальних правилах поведінки державного службовця». В цих Правилах у пункті 2.6 сказано, що держслужбовець «має виявляти толерантність і повагу до різних релігійних організацій, щанувати народні звичаї і національні традиції. При цьому не слід демонструвати свої релігійні переконання чи уподобання, не віддавати перевагу будь-яким об'єднанням громадян, релігійним організаціям незалежно від їх чисельності, статусу, конфесійності, напрямків діяльності тощо» (Наказ Головного управління державної служби України від 19 липгня 2011 року, №176).

З приходом до влди В.Януковича і до початку 2011 року спостерігався певний відхід від багатьох вже усталених традицій державно-церковних відносин, що на перших порах справляло враженя про спробу ідеологів нової політичної команди запровадити якщо не де-юре, то принаймні де-факто перевагу для однієї Церкви – УПЦ Московського Патріархату. На користь цього свідчили факти благословення на Президентство від Московського Патріарха, уячасть В. Януковича винятково лише у заходах й богослужіннях УПЦ МП і його небажання зустрічатися із главами інших Церков, ліквідація Держкомнацрелігій тощо. Проте після його зустрічі із ВРЦіРО, що відбулася у квітні 2011 року, де було засвідчено необхідність створення сприятливих умов для розвитку релігійних організцацій, забезпечення рівних прав і можливостей, ситуація почала повільно* (таке уповільнення спричиненге, на нашу домку, ліквідацією Декржкомнацрелігій) набувати попередніх рис – поверненя до державно-церковного діалогу. Крім того, незважаючи на

відкриту симпатію всіх владних структур лише до УПЦ МП, остання не вийшла із активного міжцерковного діалогу і співпраці з іншими церквами у рамках міжцерковних організацій.

Влада, на нашу думку, не може не усвідомити хибність ставки лише на одну Церкву, що є продовженням лише політичного сприйняття УПЦ МП. Адже проблем у багатьох сферах українського соціального і громадського життя стільки, що вирішені вони можуть бути лише спільними зусиллями суспільства та всіх Церков й релігійних організацій. Співпраця держави і Церков є, або у перспективі може бути плідною у багатьох напрямах, а це – розробка й впровадження різноманітних соціальних програм, захист фундаментальних норм моралі, духовне виховання молоді, підтримка інституту сім'ї, збереження довкілля, відродження традицій милосердя і благодійництва, охорона здоров'я тощо. Неоціненною є участь релігійних організацій у проведенні суспільно значущих акцій (вшанування жертв Голодомору, тоталітарних режимів тощо), під час яких релігійні організації виховують у вірян повагу до національних свят, історичних подій, культурних та духовних надбань Українського народу.

І останнє, на чому хотілося б наголосити, то це на тому, що формування партнерських відносин держави і Церков та релігійних напрямів неможливе без чітких механізмів відслідковування і реагування на існуючі лінії конфліктів[*] (на яких ми свідомо не зупинялися, оскільки це виходить за межі нашого розгляду і наразі не є визначаючими не лише у державно-церковних, але й у міжцерковних відносинах), та на порушення чинного законодавства у сфері свободи совісті. Адже саме неухильне дотримання законів, що регулюють діяльність релігійних організацій і міжнародні зобов'язання України стосовно захисту свободи совісті, гарантує невтручання держави у справи Церков, а також унеможливлює претензії окремих Церков щодо своїх переваг та привілеїв. Для цього, окрім законодавчо визначених механізмів, на нашу думку, в Україні доцільно скористатися й Рекомендацією Парламентської Асамблеї Ради Європи №1412 (1999 р.), яка спонукає уряди країн-учасників «створювати чи підтримувати незалежні національні чи регіональні інформаційні центри щодо груп релігійного, езотеричного чи духовного характеру». Ці інформаційні центри можуть стати певною гарантією щодо недопущення порушення законодавства і основою того явища, яке прийнято називати «громадянським суспільством».

Підводячи підсумок, зазначимо, що сучасна державно-церковна політика Української держави (принаймні у її нормативно-регулятивній частині) в цілому спрямована на розвиток соціального партнерства[**] та

---

[*] Міжправославні суперечності, несприйняття багатьма «традиційними» цервами і релігійними організаціями їхніх т.зв. «нетрадиційних» колег, захоплення храмів тощо.

[**] Орієнтиром тут є приклад врегулювання проблем у релігійній сфері західно- і центральноєвропейських країн, де значну увагу приділяють розвитку рівноправного діалогу держави з релігійними інституціями, створюють сприятливі умови для якнайшвидшої адаптації законодавства до вимог Європейського Союзу у сфері

забезпечення рівних прав і можливостей для всіх релігійних організацій, утвердження суспільної терпимості та поваги між віруючими (не в останню чергу завдяки імплементації Україною міжнародних правових норм, спроможності авторитетних європейських та світових організацій аналізувати дотримання державою законодавства щодо прав людини та діяльності релігійних організацій тощо).

Пров. наук. співр. М.Бабій

3. Свобода совісті та свобода релігії: теоретичний і практичний вимір

Проголошення свободи совісті та свободи релігії є одним із важливих завоювань людства в контексті цивілізаційного розвитку. Аналіз історично-темпорального аспекту розвитку свободи совісті і свободи релігії засвідчує константну увагу до цих проблем у розмаїтті їх вияву. Вони (ці проблеми) без перебільшення є одними з важливих і актуальних тем філософського, правовознавчого, релігієзнавчого та теологічного дискурсів. Сутнісній концептуальній своєрідності свободи совісті та свободи релігії, їх парадигмальним основам, присвячений значний масив наукової і теологічної літератури, спеціальних досліджень[7].

Надзвичайна увага до проблем свободи совісті та свободи релігії, висока їх оцінка певною мірою визначається екстраординарною значущістю для буття людини та соціуму. Вони знаходяться нині в центрі уваги як міжнародного співтовариства, так і суспільно-політичної й наукової думки США, Європи, в тому числі й України.

Зрозуміло, що така зацікавленість диктується передусім гострою потребою практики, а також необхідністю теоретичного осмислення тих граней свободи совісті й свободи релігії, які є найбільш актуальними і важливими.

У цьому зв'язку декілька загальних зауважень.

свободи совісті. А саме: «Європейської конвенції з прав людини», «Паризької хартії для нової Європи», низки рекомендацій та рамкових конвенцій ПАРЄ.

[7] Див. Свобода религии и убеждений: основные принципы – М., 2010; Залужний А.Г. Право. Религия. Закон. – М., 2008; Бабій М.Ю. Свобода совісті: філософсько-антропологічне і релігієзнавче осмислення. – К., 1994; Бурьянов С.А. Свобода совести и светскость государства в Российской Федерации. – М., 2010; Климов В.В. Свобода совісті, церква, релігійність в українському суспільстві періоду незалежності. – К., 2009.

По-перше, проблема свободи совісті та свободи релігії має розглядатися тільки в нерозривному зв'язку із світоглядними, духовними та життєвими аспектами буття особистості.

По-друге, свободи совісті й свобода релігії є невід'ємними компонентами системи загальнолюдських цінностей, основних демократичних прав і свобод людини.

Не буде перебільшенням сказати, що свобода совісті та свобода релігії є і одними з "важливих інгредієнтів людського життя". Саме тому переважаюча частина досліджень феномену свободи совісті вказує на її фундаментальність, розглядає як "первісну свободу, що лежить в основі всіх інших свобод"[8], як корінну категорію всієї індивідуальної активності і думки. Не випадково один з класиків української філософсько-правової, соціологічної думки Богдан Кістяківський наголошував, що серед "невідчужуваних, безпосередньо притаманних людині прав на першому місці стоїть свобода совісті"[9].

Історично склалося так, що поняття "свобода совісті" та "свобода релігії" утвердилися в науковому, політичному та юридичному обігу як категорії права. І в ньому, як справедливо зауважують окремі дослідники цих проблем, відчутною є достатньо сильна влада традиції, що історично й специфічно пов'язала поняття совісті з правом вільно сповідувати релігію[10]. Тому, як показує аналіз літератури, присвяченої цим проблемам, головний акцент робиться на їх правових аспектах.

У цьому контексті поняття "свобода совісті" і "свобода релігії" часто подаються як тотожні, рівнозначні. Зрідка робляться певні зауваги щодо їх розрізнення. Навіть у міжнародних правових документах різниця між цими поняттями ігнорується або ж їх вживають без відповідних пояснень. Це, до речі, і ставить питання щодо правомірності і коректності вживання цих та інших понять зазначеного категоріального ряду.

Вважаю за необхідне у цьому зв'язку зупинитися на змісті окремих понять, що так чи інакше співвідносяться з категорією "свободи совісті". Коли ми ведемо мову про «свободу совісті», то маємо на увазі категорію, що у своїй сутності перебуває у нерозривному зв'язку із сенсом, світоглядними координатами буття людини.

Вона характеризує внутрішню здатність людини осмислювати, оцінювати різні моральні та світоглядні, в тому числі й релігійні, парадигми (в «традиційному» і «нетрадиційному» вияві), *вільно, без зовнішнього примусу робити завізований власною совістю вибір, самовизначатись щодо них, переводити їх ціннісно смислові параметри в площину своїх життєвих установок, а також можливість безперешкодної самореалізації на їх основі.*

---

[8] Див. наприклад: Лернер Н. Релігійні права людини на основі документів ООН // Релігійна свобода і права людини: Правничі аспекти, В 2-х т. – Т.2. – Львів., 2001. – С.121; Марти М. Религия и религиозные права человека // Права человека и религия. Хрестоматия. – М., 2001 – С. 20.

[9] Кістяківський Б.О. Вибране. – К., 1996. – С. 244

[10] Див: Советское государство и право – 1991. – №5. – С. 28.

В даному контексті категорія "свободи совісті" є явищем багатоплановим. Вона охоплює своїм змістом широку сферу духовного, світоглядного буття людини, в якій та самовизначається і самоактуалізується. Свобода совісті є стрижнем ідентичності людини, атрибутом особистості. Це – право бути людиною. Релігія в аспекті означеної вище сфери постає як одна з важливих її структурних елементів, одначе не покриває її. Таким чином, поняття "свобода совісті" і "свобода релігії" тісно взаємопов'язані, однак не є тотожними. Вони співвідносяться як ціле *(свобода совісті)* і частина *(свобода релігії).*

Відзначимо, що свобода релігії, будучи однією з важливих структурних складових свободи совісті, "стосується того, що є благом людського духу, ... всього того, що має відношення до вільного функціонування релігії в суспільстві[11].

Важливим і визначальним у методологічному аспекті є те, що коли ми експлікуємо свободу релігії, то маємо передовсім на увазі проблеми, пов'язані не тільки з віруючою людиною, яка вже здійснила свій вибір і самоствердкується в системі конкретних релігійних координат чи у певній релігійній спільноті, а із особистістю, яка ще не є віруючою *(або ж знаходиться в ситуації заміни віросповідання), й* лише шукає істину у царині "вічних питань", сенс свого життя в релігії, свій шлях до Бога. Тобто йдеться про особистість, яка самовизначається в релігійній царині.

Проблеми, які вирішує людина в ході цього складного інтропсихологічного, інтелектуального процесу, питання, які вона ставить сама собі, своєму життєвому, духовно-ціннісному досвіду, аналіз і оцінка наявних альтернатив у площині вибору, свідчать про свободу її розуму, волі, совісті, про їх узгоджену здатність вільно шукати такі вирішення проблеми, "які могли б надати життю повного сенсу". Відзначимо, що такого роду пошук є для неї іманентною , глибоко духовною спонукою. Цей пошук постає як своєрідний "пробуджений запит духу", як потреба "все своє існування оперти на істині, визнаній остаточно, що дає впевненість і не підлягає ніяким сумнівам"[12]. Для багатьох людей такою істиною стає конкретне релігійне вчення, як вияв вільної реалізації "запиту духу", що відбувається через їхнє самовизначення, через вибір, який є його вузловим моментом.

У цьому зв'язку варто нагадати думку відомого російського філософа І.А.Ільїна про те, що "тільки вільне переконання має духовну силу і життєву вагу: тільки воно охоплює останню глибину особистості"[13]. Таким чином, релігійність виростає з "глибокого прагнення людини до істини" і є наслідком її вільного особистого "шукання Божественного". Тобто, "релігійність є життя", вона є вільний зв'язок людини з Богом і, до того ж, в індивідуальному

---

[11] Декларация о религиозной свободе // Второй Ватиканский собор. Конституции, Декреты, Декларации. – Брюссель, 1992. – С. 439.

[12] Енцикліка "Fides et Ratio" святішого отця Івана Павла II // Віра і розум - двоє крил людського духу. – К., 2001. – С. 31.

[13] Ильин И.А. Путь к очевидности . – М., 1993. – С. 370.

вияві. Отже, віра, релігійні переконання тільки тоді істинні, коли вони є результатом вільного, самостійного вибору людей, коли вони постають "ділом закону , написаного в їхніх серцях" *(Рим. 25:15).*

За своєю сутністю поняття "свобода релігії" можна охарактеризувати як вільне, без будь-якого (світського, владного чи релігійного) *силування, засвідчене власною совістю самовизначення особистості щодо певних релігійних цінностей, орієнтирів та можливість її вільної самореалізації , життєвого самоствердження на їх основі.*

Іншими словами, свобода релігії, свобода віросповідання - це є свобода релігійної совісті. Остання "презумірує" таку сферу буття людини, куди державна влада втручатися не має права. Вона "не має ніякої компетентності у справах релігії. Держава повинна гарантувати і підтримувати порядок свободи, ... свободу віросповідання і вільне відправлення культу"[14].

Зауважимо, що в релігієзнавчій та юридичній літературі ми часто зустрічаємо терміни "релігійна свобода", "релігійні права людини", які розглядаються як рівнозначні поняттям "свобода релігії", свобода віросповідання.

У своїй сутності ці терміни постають радше характеристикою рівня свободи, прав і можливостей саме віруючої людини, зокрема у контексті її перебування в релігійній спільноті в рамках тих приписів, вимог внутрішнього розпорядку, канонів, які встановлює та чи інша релігійна організація. Ці поняття є структурними елементами поняття "свобода в релігії". Ізраїльський філософ Наган Лернер звертає увагу на те, що "поняття *релігійні права людини* можна розглядати як права людини у релігійній сфері"[15].

Аналіз показує, що понятійні конструкти "релігійна свобода" та "релігійні права людини" введені в науковий обіг за так званим галузевим принципом *(економічні права і свободи, політичні права тощо).*

Отже, конкретним і науково обгрунтованим є, на нашу думку, вживання в означеному контексті поняття "свобода релігії" та «свобода віросповідання». Сам термін "релігія" має трактуватися максимально широко, із врахуванням тенденцій до поглиблення процесів поліконфесіоналізації.

Відзначимо, що у самому визначені поняття "свобода релігії" чітко проглядаються її внутрішній і зовнішній аспекти.

Сутністю її внутрішнього аспекту є свобода самовизначення особистості в площині релігійних орієнтирів, цінностей. В даному контексті свобода постає як "феномен повного внутрішнього самовизначення"[16], як його умова і можливість.

---

[14] Каспер В., кардинал. Свобода віросповідання та регіонально-культурна ідентичність // Релігійна свобода. Науковий щорічник №6 – К., 2002. – С. 7.

[15] Лернер Н. Релігійні права людини на основі документів ООН // Релігійна свобода і права людини. Правничі аспекти. В 2-х т. – Т. 2. – Львів., 2001. – С. 118.

[16] Див.: Пузирей А.А. В стороне Декарта // Вопросы методологии. – 1997. – №1-2. – С. 146.

В результаті самовизначення, вільного вибору релігійні ідеї, цінності, орієнтири, сприйняті розумом, серцем, совістю "набувають суб'єктивно особистішого змісту" і функціонують як своєрідний "живий орган" власного "Я" віруючої особистості. Цей процес надзвичайно складний. Він передбачає глибоку перебудову внутрішнього світу індивіда. Набуті релігійні переконання, цінності утворюють чіткий мотиваційний каркас самореалізації віруючої людини.

Релігійна самореалізація - це вільна, без будь-якого примусу публічна маніфестація особистістю своїх переконань і узгодження з їх суттю своїх вчинків, дій, життєдіяльності. Це один з важливих структурних компонентів свободи релігії. Остання набуває свого актуального *(суспільного)* буття саме в контексті релігійної самореалізації.

Свобода релігії виявляє себе як на особистісному рівні, так і на рівні релігійних спільнот. В особистісному, суб'єктивно-екзистенційному вимірі свобода релігії постає як свобода віросповідання. Інколи вживають поняття *"свобода віровизнання"*. Як перше, так і друге поняття вказує на належність віруючої людини до конкретної конфесії, вказує на цілком конкретне віровчення. Зауважу, що в процесі релігійного самовизначення індивід вибирає не релігію взагалі, а конкретні релігійні цінності, орієнтири, конкретну релігійну парадигму.

Богослови, зокрема Католицької Церкви, ведучи мову про віруючу особистість, її свободу в релігійному контексті, акцентують увагу саме на поняттях "свободи віросповідання", "право на свободу віросповідання". Структурно свобода віросповідання включає: свободу вибору людиною конкретного віросповідання; свободу мислити, вірити так, як того бажає особистість; свободу мати, приймати і змінювати релігію; свободу сповідувати свою релігію як приватно, так і публічно, індивідуально чи разом зі своїми одновірцями; свободу здійснення релігійних обрядів, культу, ритуалів, нормативних приписів свого віросповідання; свободу шукати, отримувати і використовувати релігійну інформацію; свободу одержувати релігійну освіту, забезпечувати навчання і виховання своїх дітей у відповідності з власними релігійними переконаннями;

Означені елементи структури свободи віросповідання відображають особистісні аспекти цієї свободи. У своїй переважаючій більшості вони стосуються передовсім сфери совісті особистості, а тому будь-яке втручання у цю царину з боку влади, інших осіб чи релігійних спільнот є незаконним і неприпустимим. Лише три з них - свобода сповідувати публічно свою релігію; свобода здійснення релігійних обрядів, ритуалів, культу; свобода проповідувати, поширювати основи свого віросповідання - себто ті, що потребують "індивідуально-колективних та прилюдно-приватних" зовнішніх виявів, підлягають правовому регулюванню і навіть обмеженню з боку держави. Відтак обмежень може зазнавати, кажучи узагальнено, лише релігійна практика. Ці обмеження мають встановлюватися законом з чітко окресленою метою: *бути необхідними у демократичному суспільстві в*

інтересах національної безпеки, охорони громадського порядку, здоров'я чи моралі, або забезпечення належного визнання, захисту прав і свобод інших осіб[17].

Загальновідомо, що релігія є такою сферою життєдіяльності віруючої людини, де її суспільний характер виявляється найбільш рельєфно. Відповідні статті міжнародних правових документів, законодавчих актів, Конституції України, що стосуються свободи релігії беззастережно поширюють її і на релігійні спільноти, вказуючи на свободу для індивідів "сповідувати свою релігію і переконання як одноособово, так і спільно з іншими... у відправленні культу, виконанні релігійних та ритуальних обрядів і вчень"[18]. Принцип "спільно з іншими" вказує на можливість для віруючої людини добровільно об'єднуватися зі своїми одновірцями в релігійні спільноти, *"братства віри, поклоніння і служіння Богові",* з метою колективного сповідання релігії, "здійснення богослужіння, яке личить, на їхню думку, Богові і яке сприяє спасінню їхніх душ"[19], а також для вільного здійснення культових дій, церемоніальних актів, ритуалів, обрядів, поширення основ свого віровчення, місіонерської та іншої релігійної діяльності.

Релігійна спільнота *(релігійне об'єднання, громада, церква, релігійна група тощо)* є вільним утворенням громадян-одновірців, метою якого є задоволення їхніх релігійних потреб. Кожна така спільнота має свою внутрішню структуру, статут, який регламентує не тільки питання, пов'язані із сповідуванням релігії, а і торкається проблеми дисципліни, норм поведінки віруючих тощо. В даному контексті право на свободу релігії, що реалізується "спільно з іншими", стосується "більшого, ніж простої арифметичної суми індивідів". Воно охоплює "широке коло дій", які значною мірою виходять за межі богослужбових.

Католицька Церква, наприклад, відносить сюди також і свободу підтримувати своїх членів у релігійному житті та підтримувати їх навчанням, розвивати такі інституції, в яких їхні члени співпрацюють у тому, щоб уладнати своє життя відповідно до притаманних їм релігійних засад[20].

У релігієзнавстві свобода діяльності релігійних організацій характеризується через поняття *"свобода церкви".* Зрозуміло, що включення до нього терміну "церква" є дещо умовним. Коректнішим було б вживати понятійний конструкт "свобода релігійних організацій *(об'єднань)",* маючи на увазі всю поліваріантність їх вияву і враховуючи те, що поняття "церква" не

---

[17]Див.: Загальна Декларація прав людини [ст, 29]; Міжнародний пакт про громадянські політичні права [ст.18 (3)]; Європейська конвенція з прав людини [ст. 9 (2)]; Конституція України [ст. 34, 35] // Правові основи свободи совісті, релігій та релігійних організацій. – К., 2002. – С. 1.1,13,28,68.

[18]Там само. – С. 11, 12, 28, 68.

[19] Локк Д. Письмо о веротерпимости //Английское свободомыслие: Д.Локк, Д.Толанд, А.Коллинз – М., 1981. – С. 34.

[20] Див.: Декларація про релігійну свободу // Права людини в Україні. Інформаційно-аналітичний бюлетень. – Вип. №: 16 – К.-Х., 1996. – С. 98.

покриває наявне розмаїття видів *(типів)* релігійних спільнот. Слід враховувати також і те, що за своїм змістом воно неоднозначне.

Зауважимо, що в законодавчих актах різних країн, зокрема тих, що є учасниками СНД, і стосуються проблем свободи совісті, релігій в її колективному вияві використовуються різні, хоча і близькі за своєю сутністю термінологічні конструкти: "релігійні утворення" *(Азербайджан),* "релігійні організації" *(Україна, Вірменія, Білорусь, Туркменістан),* "релігійні об'єднання" *(Казахстан),* "культи" *(Молдова),* "релігійні об'єднання" і "релігійні організації" *(Росія)*. А в законодавстві Литви вживається термін "релігійні общини і спільноти"[21]. В міжнародних правових актах рідко, але зустрічається термін «об'єднання віруючих, релігійні культи, організації чи асоціації»[22].

В документах католицької і протестантських Церков вживаються терміни "свобода релігійних спільнот", "свобода Церкви". Зокрема, в "Декларацію про релігійну свободу" включено окремий параграф "Свобода Церкви", в якому наголошується на необхідності того, "щоб Церкви користувалися такою свободою дій, якої вимагає турбота про спасіння людей... Свобода Церкви є головною вимогою у відносинах між Церквою і публічними властями, а то і всім цивільним ладом... Церква також вимагає для себе свободи як спільнота людей, які мають право жити в цивілізованому суспільстві відповідно до приписів християнської віри[23].

Узагальнюючи, слід сказати, що в робочому контексті доцільним є вживання уже конституйованого в релігієзнавстві поняття "свобода Церкви". Воно характеризує *ступінь автономності, незалежності релігійних організацій в богослужбовій, культовій діяльності, формуванні їх внутрішнього устрою, структури управління, їх правовий статус, можливості реалізацій своєї місії і тих завдань, заради яких вони і створювалися.* Іншими словами, воно, це поняття, відображає соціально-правові можливості функціонування в державі церкви, релігійних об'єднань, громад та інших релігійних організацій.

Відзначимо, що свобода віросповідання – це вияв індивідуальної свободи, а свобода церкви – різновид свободи суспільної.

В окремих богословських працях, світських релігієзнавчих дослідженнях можна зустріти твердження, що свобода Церкви – це "свобода

---

[21] Див.: Протопопов А.О. Религия и закон. Правовые основи свободи совести и деятельности религиознмх объединений в странах СНГ и Балтии. Сборник – М., 2002. – С. 58-215.

[22] Див.: Прикінцевий акт наради з безпеки та співробітництва в Європі; Підсумковий документ Віденської зустрічі представників держав-учасниць наради з безпеки і співробітництва в Європі // Правові основи свободи совісті, релігій та релігійних організацій. – К., 2002. – С. 30, 31-32.

[23] Див.: Декларація про релігійну свободу // Права людини в Україні. Інформаційно-аналітичний бюлетень. – Вип. 16 – К.-Х., 1996. – С. 104.

совісті асоціації"[24]. Зауважимо, що беззастережна екстраполяція принципів свободи совісті на релігійні спільноти є неправомірною і помилковою. Свобода совісті *(в контексті релігійного самовизначення і самореалізації постає як "свобода віросповідання* ") виявляє себе як атрибут особистості (в т.ч. і віруючої). Релігійний зміст цієї свободи є лише одним зі множини можливих. Адже відомо, що релігійна самореалізація особистості, сповідання нею своєї *(вибраної)* релігії, публічний вияв релігійних переконань, відправлення культу, виконання обрядів, ритуалів можуть здійснюватися індивідуально і поза віросповідною спільнотою.

Поняття "свобода Церкви" є одним з важливих компонентів структури свободи релігії, тісно пов'язане зі свободою совісті, але не входить до її структури.

В даному контексті права і свободи релігійних організацій слід розглядати як дериват від права кожного віруючого індивіда на свободу віросповідання. Отже, "існує згідність між свободою Церкви і тією релігійною свободою, яку треба визнати як встановлений для всіх людей і спільнот правопорядок"[25].

Поняття "свобода церкви" включає структурно як свободу створення, управління, функціонування релігійних організацій, свободу богослужбової практики, так і свободу господарської, фінансової благодійної діяльності. До структури свободи церкви також входять: свобода релігійних організацій засновувати і утримувати вільно доступні місця богослужінь і зборів; свобода виховувати, навчати, призначати і заміняти свій персонал згідно своїх вимог і стандартів; свобода запрошувати і одержувати добровільні фінансові й інші пожертвування; свобода вступати в консультації з релігійними культами, установами та організаціями, в тому числі і зарубіжними, з метою співпраці і досягнення кращого розуміння потреб релігійних свобод; свобода створювати і утримувати відповідні благодійні або гуманітарні установи; свобода виробляти, набувати та використовувати у відповідному обсязі необхідні предмети і матеріали, пов'язані з релігійними обрядами, ритуалами, традиціями; свобода створювати релігійні навчальні заклади, недільні школи, вести викладання з питань релігії; свобода організованої місіонерської діяльності, поширення релігійної віри, основ того чи іншого віросповідання.

Цей перелік елементів структури *свободи церкви*, а отже і *свободи релігії*, можна було б продовжити, їх кількість та сутність не є величинами статичними, а змінними, що детермінується різними факторами соціального, економічного та політичного плану, процесами, що відбуваються в релігійній сфері, зокрема її плюралізацією, і залежать від стану державно-церковних відносин.

Зауважимо, що свобода Церкви, означені елементи її структури в частині, що виходить за межі чисто канонічної сфери *(форм, методологій*

---

[24] Див.: Руффини Ф. Религиозная свобода: История идей. – Спб., 1914. – С. 17.

[25] Декларація про релігійну свободу. // Права людини в Україні. Інформаційно-аналітичний бюлетень. – № 16 – К-Х., 1996. – С. 104.

богослужбової практики, культової діяльності в просторі вказаних вище обмежень) знаходиться під контролем держави і регулюється нею через систему як соціальних законодавчих нормативних актів, так і в загальному галузевому законодавстві, *скажімо, Закон України "Про загальну середню школу", "Про охорону дитинства", "Про власність", "Про плату за землю", "Про банки і банківську діяльність", "Про гуманітарну допомогу"; кодекси "Про працю", "Про шлюб та сім'ю", тощо*[26]. В цих актах викладені норми, обставини, які вказують на межі, в яких мають діяти релігійні спільноти, їх права. Відзначимо, що держава не втручається у внутрішнє життя релігійних організацій, якщо вони діють у рамках законів України. При цьому передовсім за основу беруться права і свободи людей, які є членами цих віросповідних об'єднань.

Розглядаючи структуру *свободи релігії*, слід зупинитися і на такому її важливому компоненті як "свобода в релігії" *(свобода в церкві)*. Це специфічне релігієзнавче поняття *(яке раніше не вживалося у вітчизняному науковому обігу)* характеризує міру свободи, яку допускає те чи інше віросповідання для своїх вірних у справах віросповідної практики, критичного сприйняття і тлумачення окремих (неканонічних) положень віровчення, норм, правил, приписів, так і можливість реалізації інших прав віруючими в межах релігійної спільноти. Іншими словами, *йдеться про рівень, ступінь свободи віруючого в організаційно й інституційно оформленому просторі його релігійно вибору.*

Це - надзвичайно важлива проблема. Вона має свою давню історію, яка пов'язана з проявами інакодумства, зокрема в християнській Церкві. Якщо уважно подивитися на її історію *(в католицькому, православному чи протестантському прочитанні),* то побачимо, що проблема свободи в церкві *(свободи в релігії)* завжди була актуальною, сповненою боротьби і трагізму.

Прагнення до її релігієзнавчого, зокрема богословського осмислення, відчутне, перш за все, в окремих країнах Європи та США[27]. Дослідники цієї проблеми наголошують на тому, що рівень "свободи в церкві", пошанування прав людини, можливості їх практичної реалізації в організаційних структурах, інститутах тієї чи іншої релігійної традиції значною мірою залежать від багатьох факторів, зокрема від розвинутості внутрішньої "юридичної системи церкви", її екклезіології, форми управління, типу державно-церковних відносин[28].

---

[26] Див.: Законодавчі акти України з питань свободи совісті та релігійних організацій // Правові основи свободи совісті і релігії та релігійних організацій. – К., 2002. – С. 67-118.

[27] Див., наприклад, Курран Чарльз Е. Релігійна свобода і права людини у світі та церкві: християнська перспектива//Релігійна свобода і права людини: богословські аспекти.У 2-х т. – Т.1. – Л., 2000. – С. 355-369;

Neumann Yohannes Menscheurechfe – Auch in der Kirche? – Zurich:Berziger. – 1976; Ratzinger Joseph, Maier Hans. Demokratik in der Kirch. – Limburg. – 1970.

[28] Див.: Эверетт Уильям Д. Права человека в церкви // Права человека и религия. Хрестоматия. – М., 2001. – С. 87.

Проблема створення умов і можливостей для реалізації прав і свобод людини в церкві є надзвичайно складною, фундаментальною дилемою. Прагнення окремих церков *(зокрема, католицької)* змінити історичну практику щодо хоча б наближеного розв'язання цієї проблеми заходять у суперечність з нормами Церкви, які захищають її право на збереження своїх традицій, своєї самобутності.

Окремі богослови наголошуютьна тому, що "якщо ми хочемо знайти розуміння в Церкві хоча б таких людських цінностей як свобода і рівність, то вони мають бути переосмислені з богословської точки зору[29].

Незважаючи на ці труднощі, окремі Церкви шукають шляхи внутрішньої демократизації, вносять корективи *(поки що незначні)* в еклезіологію, поступово ліквідовуються аномальності щодо захисту прав і свобод людини в церкві. Відчутною є готовність до реформ в означеному контексті Католицької Церкви. Скажімо, після Другого Ватиканського Собору Католицька Церква пішла назустріч основним цінностям демократичної культури сучасності. Собор став переломним моментом у її житті. Він започаткував кардинальні зміни у позиції Церкви щодо прав людини, її свобод, в тому числі й свободи совісті, релігії. Стала предметом більш поглибленої *(публічної)* уваги ієрархів і богословів РКЦ і проблема свободи і прав віруючих у Церкві

Перші чіткі намітки цього можна знайти у листі Папи Павла VI *"*Ostogesima Adveniens*"* (1971р.), у документі Синоду єпископів (1971р.) під назвою "Справедливість у світі", в якому наголошується, «що місією Церкви є захист гідності, свободи й фундаментальних прав людини і сприяння їм. Проте, перш ніж проповідувати справедливість іншим, Церква сама повинна намагатися бути справедливою у своїй власній спільноті...»[30].

В цьому документі практично пропонується те, що можна назвати *"біллем прав членів"* Католицької Церкви. В ньому, зокрема, зафіксовано право на свободу самовираження. ***А*** в посланні Синоду єпископів РКЦ (1974) уже наголошується, що порушення прав людини у самій церкві "повинні бути усунені..."[31].

Проте конкретні практичні процедури пошанування і забезпечення прав та свобод віруючого, в т.ч. і свободи совісті, в Католицькій Церкві ще не вироблені. І будь-які прояви вільнодумства, зокрема серед богословів церкви, їх твори, публічні виступи стають предметом посиленої уваги Конгрегації у справах віровчення, яка стоїть на сторожі істини, недопущення хибних поглядів і думок. Значна частина з них піддавалася дисциплінарному впливу,

---

[29] Див.: Huber Wolfgang, Todt H. Eduard. Menschenrechte: Perspektiven einer menschlichen Welt. – Stuttgart, 1977 – S. 205.

[30] Див.: Курран Чарльз Е. Релігійна свобода і права людини у світі та церкві: християнська перспектива // Релігійна свобода і права людини: Богословські аспекти. У 2-х т. – Т.1. – Львів, 2000. – С. 362.

[31] Synod of Bishops. // Origins. – 1974. – №4 – P. 318.

іншим видам покарання[32]. Очевидним є той факт, що за своєю природою, за устроєм католицизм як віра не є демократичним.

І хоча в католицькій *(та й у православній)* Церквах принцип сумніву, власних підходів віруючих до осмислення віровчення, культових дій, свободи проявів вільнодумства відкрито не заперечується, проте на практиці це не підтримується, нерідко засуджується "в ім'я релігійної істини". Тексти Біблії визнаються "даром Бога християнській спільноті, а також носієм нормативного авторитету, що має визначати християнське життя". Тому будь-які прагнення критичного сприйняття цих текстів, а також окремих рішень вищого керівництва Церков і сьогодні розцінюється ієрархами РКЦ та РПЦ як такі, що спрямовані на те "щоб заперечити Писання і позбавити Слово Боже його авторитету". Більшість проблем, що виникає з реалізацією принципів "свободи в релігії" в християнських, та й інших конфесіях, спричинені негативною позицією церковної влади щодо виявів такої свободи. На практиці власна думка ієрарха Церкви, єпископа, митрополита, будь якого священнослужителя, сила їх авторитету мають пріоритетне значення. "Непомильність" церковної влади і сьогодні відіграє важливу роль у щоденному житті членів того чи іншого віросповідання.

Зрозуміло, що ніхто не абсолютизує право на свободу в Церкві, в релігії. Тим більше, що майже кожна соціальна спільнота *(особливо віросповідна),* в яку інтегрується індивід, прагне до того, щоб його поведінка, прагнення до самореалізації, самоствердження відповідали прийнятим у ній нормам і очікуванням. Це особливо стосується релігійної організації. Віруючий, добровільно вступаючи в релігійну спільноту, бере на себе певні зобов'язання, визнає певні обмеження, передовсім на сам зміст віри, свідомо зменшує простір своїх прав і свободи. Однак релігійна організація через різного роду приписи, норми, вимоги, які не завжди є канонічно обґрунтованими, значно звужує сферу вияву прав і свобод віруючого в релігії.

Дещо краща ситуація зі свободою в релігії в протестантських Церквах, деномінаціях. Відомо, що протестантська Реформація апелювала до свободи і наголошувала на важливості свободи в релігії. Протестантизм активно наполягав на свободі віруючого в релігійній спільноті.

Більшість протестантських Церков підносять значення, цінність окремої людини, її прав і свобод. Зауважимо, що права на судження у справах віри в протестантизмі ототожнюється зі свободою совісті[33]. Разом з тим постійно наголошується, що права і свободи одного члена спільноти "не повинні ставитися вище за добробут цілої громади, але й громада не повинна скасовувати права будь-кого зі своїх членів[34]. Тому у своїй основі

---

[32] Див.: Еверетт ***у***.Д. Права человека в церкви//Права человека и религия. Хрестоматия – М., 2001. – С. 90.

[33] Див.: Нельсон Дж. Р. Права людини у творінні та спасінні: протестантське бачення// Релігійна свобода **і** права людини. Богословські аспекти. В 2-х т. – Т.І. – Львів, 2000. – С. 262.

[34] Там само. – С. 263.

протестантські Церкви розглядаються як "вільне й охоче об'єднання вірних", де вони можуть почуватися вільними в контексті реалізації своїх прав і свобод. Однак в протестантизмі теж існують певні "теологічні обмеження" прав і свобод "вірних", спрямовані на забезпечення єдності й цілісності віросповідних спільнот.

Осмислюючи проблему "свободи в релігії" *(в церкві),* варто відзначити, що вона є важливим структурним елементом свободи віросповідання *(а в більш, широкому контексті і свободи совісті)* особистості у предметному полі "Церква-віруючі". Наголосимо ще раз, що ця свобода виявляє себе у можливості для віруючого індивіда вільно самореалізуватися в релігійному колективі в рамках певних канонів, приписів конкретного віросповідання, без будь-якого примусу з боку як одновірців, так і священнослужителів, кліру.

Разом із тим слід визнати, що повноцінна реалізація права на "свободу в релігії *(Церкві)* і сьогодні для більшості релігійних традицій залишається проблематичною, оскільки "тертя між збереженням істини і свободою, між інтересами церковної спільноти й індивідуальною свободою буде існувати вічно"[35].

Релігієзнавче осмислення сутності структури як самого поняття "свободи релігії", так і змісту елементів, що творять її архітектоніку, дає можливість здійснити диференційований аналіз такого важливого і достатньо складного інтегрованого правового інституту, яким є свобода релігії.

Проф. А.Колодний

4. Проблеми релігійного життя нинішньої України

Україна практично вже три роки має владу Віктора Януковича, владу донецьких у всіх своїх гілках. Це не так багато часу, щоб робити якісь далекосяжні висновки про її діяльність. Ламати чи перебудовувати усталене двома десятиліттям років незалежності вже не просто (тим більше неукраїнському Донбасу), а подеколи це й не треба робити, бо ж не все, що було, можна позначити знаком мінус. Це можна сказати і про сферу релігійного життя України, про утверджену в ній свободу буття релігії, визнану світом до років президентства В.Ющенка однією із найдемократичніших систем державно-церковних відносин.

Україна – поліконфесійна країна. Законодавчо вона закріпила свободу віросповідань і свободу особистості в її релігієвиборі і релігієвияві, світськість сфер суспільного життя і можливість конфесій на урізноманітнення форм свого вираження, право на вільну пропаганду релігії і водночас широке

[35] Курран Чарльз Е. Релігійна свобода і права людини у світі та церкві: християнська перспектива // Там само. – С. 361.

соціальне служіння релігійних спільнот, право на володіння майном і водночас реституцію його. Держава перших 15 років багато зробила у сфері толерантизації міжконфесійних відносин, у вирішенні ряду проблем міжконфесійного і внутрішньоцерковного протистояння.

В останньому є помітна заслуга Української Асоціації релігієзнавців і водночас Відділення релігієзнавства ІФ НАН України, двадцятиріччя яких відзначається в 2011-2013 роки. Ми першими разом із тодішнім Держкомрелігії України почали проводити науково-практичні конференції з проблем свободи релігії, регіональні Дні релігійної толерантності із запрошеннями до участі в них не тільки науковців, а й державних службовців із областей, в полі опіки яких знаходяться проблеми релігійного життя, представників багатого різноманіття конфесій країни. Саме ми започаткували видрук щомісячника «Релігійна панорама» і річника «Релігійна свобода» з видруком в них матеріалів з питань свободи совісті, науково обґрунтованої вибудови державно-церковних відносин, толерантизації міжконфесійних взаємин тощо. Саме ми упорядкували (і в цьому помітна заслуга к.філос. н. М.Бабія) і три рази випустили у світ й поширили по країні збірники міжнародних та українських правових документів з питань свободи совісті і віровизнань. Саме ми започаткували низку заходів із запрошенням до участі в них представників різних конфесій.

Багато проблем релігійного життя України актуалізувала Помаранчева революція. Насамперед це те, що воно має бути україноцентричним. Діючі на наших теренах релігійні спільноти мають працювати на вибудову незалежної Української держави, на наше національне відродження. Релігія не має тягнути людину у світ темного середньовіччя: вона покликана сприяти духовному становленню особистості. Свобода буття релігії і віросповідань має знайти реальне втілення і правове забезпечення. В демократичній державі немає місця поділу релігій на бажані і небажані, історичні і нові. Вона може лише виявляти інтерес до того, як всі їх включити в русло нашого національного поступу, духовного розвитку, формування морально зрілої особистості.

Проте, як це слушно зауважує Дмитро Павличко, «наша влада начебто призабула своє національне покликання... Таке враження, що влада не має наміру нічого змінювати в жалюгідному існуванні української мови і книжки, культури і преси (додамо – і власне українських релігійних спільнот – А.К.)». І в цьому є багато незрозумілого.

- Незрозумілим є цілування Президента в день його інавгурації з тим Патріархом, Церква якого всіляко обстоює ідею зникнення української незалежності, повернення України до єдиної держави з Росією, до якогось «русского мира», в якому місце українцям лише як малоросам.
- Незрозумілим для українців є його постійне на духовній основі контактування лише з цією Церквою, її Першоієрархом, для якого Україна постає «окраиной» ним сконструйованого «русского мира». Може в цьому спрацьовує виокремлений тим же Дм. Павличком

принцип «нашої рабської психології, яка боїться мертвих тиранів, прагне приподобитися лицемірному ворогові, поставити свічку Богові й перехреститися перед відзнаками диявола».

- - Незрозумілим для українців є братання на місцях (не лише на Сході і Півдні країни, а й в центральному її регіоні) нової влади із явно непроукраїнськи налаштованою у масі своїй (особливо на Півдні і Сході) Церквою Московського Патріархату, користання нинішніми чиновниками послугами в освяченні своїх владних помешкань (а то й дач) служителями культу лише цієї Церкви.
- Незрозумілою є байдужість Президента до тієї Київської Східно-християнської традиції, лише на основі якої можливе відродження й становлення в країні Єдиної Української Християнської Церкви, а не на основі простого організаційного поєднання Православних Церков, що вибудовані на московсько-православній традиції.
- Незрозумілою є також байдужість нинішньої влади до розгулу в містах Сходу і Півдня країни, Криму, навіть Києва, проросійських білямосковсько-православних згурбищь, які марширують під російськими, а то й царськими, прапорами, всіляко ратують за відродження імперії Миколи II, протестують проти входження України в Європу і ратують за якийсь союз з Росією і Білоруссю, в якому Україна вже була в статусі колонії.
- Незрозумілою є також запевнення Президентом Предстоятеля УПЦ МП в тому, що органи влади будуть карати ті громади цієї Церкви, які вирішили перейти у власне Українські Православні Церкви, зберігаючи при цьому за собою право на власність храму.
- Незрозумілим є те, як може Президент своєю байдужістю до процесу введення в навчальний план державних шкіл послушним йому табачниківським міністерством освіти якоїсь християнської етики порушувати цим Конституцією і законодавством України визначену світськість освіти й відокремлення школи від Церкви.
- Незрозумілими є також, при поліконфесійності країни, наявні подеколи в промовах Президента звернення до якихось «святих отців», вибіркове запрошення на різні державні заходи лише представників деяких конфесій, вибіркова участь його в ролі офіційної особи в заходах лише певних конфесій (переважно Московсько-Православної Церкви).
- Незрозумілим є також офіційне рекламування виявів релігійності Президента засобами масової інформації під час святкування Різдва чи Великодня, тоді як це має залишатися на рівні його особистого життя, чогось потаємного.
- Незрозумілою є також та клерикалізація суспільного життя, до якої вдаються нині владні органи різних рівнів, залучаючи при цьому в різних регіонах різні церкви, тоді як в Європі, куди ми прагнемо ввійти, утверджується його світськість.

Складність релігійного феномену вимагає виваженості й делікатності і в ставленні до нього, і в своєму бутті в ньому. Не можна, відчуваючи на рівні свого індивідуального світовідчуття якусь прихильність до певної релігійної течії, прагнути свою релігійність зробити спільнотною для всього суспільного буття, не рахуючись при цьому із свободою релігієвияву інших, а разом з тим і свободою на позавіросповідність, з міжнародно визнаною і вже утвердженою в Україні свободою віросповідань.

Бути українцем в релігійному житті – це не лише дотримуватися традиційних для нашого народу обрядів, не лише відвідувати традиційні для нього храми, а й вловити, що в цьому є *від роду нашого*, а що привнесено протягом століть колоніальної неволі від релігійних чужинців – московських чи польських. Важливо добре знати (не тільки богословам чи науковцям, а й владним службовцям) особливості саме нашої української релігійної історії і релігійної традиції.

Так, Українське Православ'я – це не стільки церковна організація із прикметником «українська», а складний і духовно багатий культурно-історичний феномен, що сформувався в період незалежного буття Київської митрополії в X-XVII століттях і зневажений в часи московсько-православної неволі так, що Тарас Шевченко влучно назвав цю Церкву в Україні «церквою-домовиною». Знаний митрополит Іларіон (Іван Огієнко), коли йшла мова про вибудову Української Церкви, мав цілу програму її деоросіянення й українізації, вдатися до чого або не здатні із-за своєї неосвіченості й невихованості на власне українській історії та ментальності, або ж не хочуть із-за історичного непам'ятства навіть владики тих Церков, які ми часто називаємо сутнісно українськими. Цей нюанс вловив навіть митрополит Черкаський Софроній із УПЦ МП. Ні Москва, ні Константинополь, ні Рим не мають визначати своїм «принципом визнаності» розвиток релігійного життя в Україні. Не хтось ззовні, а ми самі маємо і можемо узаконювати свій релігійно-організаційний статус у світі відповідно до того, що маємо одну з найбільших православних спільнот. Як це слушно зауважував ще покійний Патріарх Мстислав: визнаймо самі себе, а інші – визнають, куди вони дінуться.

Скористаймося й порадою іншого Патріарха – Володимира (Романюка) з УПЦ КП, який в своїй *ідеї києвоцентризму* відводив Києву з його багатою східнохристиянською традицією роль «*другого Єрусалиму*». Пора не лише Москві, а й Риму сказати стоп у їхніх гендлюваннях сферою українського релігійного життя, орієнтаціях на нищення в Україні українського, нищенням українського в українській діаспорі.

Попередній Президент України В. Ющенко у своїх виступах неодноразово актуалізував питання об'єднання Православних Церков України, висловлював свою готовність прилучитися до вирішення проблеми утворення в країні Помісної Православної Церкви. Його наступник В. Янукович так чітко не висловлюється з цього приводу. Він є вірянином Церкви Московського Патріархату, а відтак певно й дивиться на проблеми Православ'я України з її точки зору. Він при цьому виявляє якусь відстороненість до тих зовнішніх

втручань в діяльність УПЦ МП, яка нахабно нав'язується Патріархом Кирилом, що зачастив зі своїми візитами в Україну, переслідуючи цим явно мету урізати ту самостійність УПЦ МП в управлінні, яку вона одержала від його попередника. Кирило - за самодержавну Моковсько-Православну імперію від будь-яких натяків на автономність Української Церкви. В цьому маємо вияв московсько-фашистських зазіхань захопити Україну, не користуючись при цьому традиційною зброєю минулих воєн. Йде процес насадження в Україні при допомозі Церкви Великої Московії. Цей фашизм далеко гірше гітлерівського. Його діяльність описав ще Тарас словами: «Як кішечка, підкрадеться, вижде час і запустить пазурі в печінку…». Підспівувачами цьому слугує, зокрема, і Полтавська влада, яка помпезно вшановує пам'ятники царю-загарбнику Петру Першому і вимушує тримати, скажу так, «у закамарках схованки» виготовлений спеціально для цього колись традиційно-українського міста пам'ятник гетьмана-українця Івана Мазепи. Своєю безмовною байдужістю щодо цього полтавчани дають можливість їй це коїти, виявляючи тим своє малоросійство.

Зауважу відразу, що проблема з Православ'ям України не проста. Роки існування його роз'єднання засвідчують, що Православні Церкви України не здатні самі вирішити означену проблему, а то й вже змирилися з існуючим станом речей, звично функціонують в конкуруючому між собою стані.

Супротивом цьому об'єднанню виступають як внутрішні, так і зовнішні чинники. *Внутрішні* – українофобство як різних біляцерковних структур УПЦ Московського Патріархату, так і ряду її владик, переважно із Синоду Церкви; сформована негативна громадська думка щодо якоїсь вигаданої неканонічності Автокефальної Церкви і Церкви Київського Патріархату, безпідставного анафемування Москвою Патріарха Філарета; необ'єднаність Церков власне Українського Православ'я – УПЦ КП та УАПЦ; небажання УПЦ МП вести хоч якийсь переговорний процес в присутності глави Київського Патріархату Філарета; відсутність української національної свідомості і московсько-православна виучка більшості священства ***всіх*** Православних Церков України; нерозуміння навіть власне Українськими Церквами специфіки Українського Православ'я; зорієнтованість тих чи інших політичних сил на підтримку якоїсь однієї із Православних Церков як єдиноістинної й утвердження ними негативної думки щодо інших; байдужість неукраїнського вищого керівництва країни (президент – білорус, прем'єр – москаль, спікер – хохол, міністр освіти – говорять єврей тощо) до виявів власне української духовності – мови, пісні, звичаїв, релігійної традиції та ін. *Зовнішні* – небажання Москви (і РПЦ, і російської влади), в надії на відродження (в тому числі й за допомогою Церкви) якогось нового Союзу, зокрема путінівського Євроазійського Союзу, надати Українському Православ'ю його законну автокефальну визначеність; відплата українцям за той непослух, до якого вдався владика Філарет у прагненнях, всупереч інтересам Росії, здобути для Української Православної Церкви незалежність; подвійна гра Церкви-Матері Київського Православ'я Константинопольського

Патріархату; негласне невизнання Апостольською столицею права на існування в Україні свого Патріархату, своєї Помісної Церкви, на поєднання з якою, зрештою, налаштоване греко-католицьке мирянство; підтримка Російською державою, зокрема її Президентом В. Путіним, як він сказав, «Російської Православної Церкви в Україні» та ін.

Історія свідчить, що, маючи таку обойму супротиву нормальному розгортанню релігійного процесу, Церкви самі не в змозі прийти у вирішенні проблем своїх взаємовідносин до злагоди і порозуміння. Прямо скажемо – без держави тут їм не обійтися. Згадаймо, хто здолав суперечки в християнстві III-IV століть й організував і провів І-й Вселенський Собор в Нікеї в 325 році, що прийняв Символ віри християнства? Імператор Костянтин, який навіть не був на той час християнином. Хто здолав релігійні протистояння в Київській Русі і прийняв з цією метою християнство? Князь Володимир. Можна тут звертатися й до інших прикладів історії. Але всі вона свідчать про те, що у своїх взаємних відносинах християнські Церкви часто далекі від Христової заповіді любові. Вони подеколи виявляли повну нездатність вирішити гострі проблеми своїх взаємних відносин, ворогували між собою навіть гірше, ніж з представниками нехристиянських релігій.

З другого боку, розколоте Православ'я – розколота країна. Комусь це вигідно і треба. Он вже (не без зовнішньої підтримки) добралися й до розколу Української Греко-Католицької Церкви, недавній монолітності якої заздрили інші конфесійні спільноти. Породжено вже якусь Правовірну УГКЦ, яку ладний підтримувати регіонал Колесников й москвофіли з його команди. В громадській думці світу із-за цього внутрішньоправославного протистояння про Україну існує негативна оцінка нас як країни скандалістів. В міжнародному духовному полі із-за цього нас не може презентувати якась єдина національна християнська спільнота. В ролі презентанта України за цих умов виступає часто Церква країни її колишнього колонізатора - Росії.

Той факт, що Українська влада налагоджує контакти із Церквою Константинопольського Патріархату з питання проголошення православної помісності в Україні, не є чимось неприродним, бо ж саме остання, а не Московська, є Церквою-Матір'ю щодо Київської Церкви. Саме вона має церковно-законне право визначати статус останньої - автономія чи автокефалія - в православному світі, а не Російська Православна Церква, яка, як наступниця Московської митрополії, неканонічно виниклої в 1448 році, є похідною від Київської митрополіїї, її донькою. До того ж, не існує якихось кимось схвалених загальноприйнятих міжнародних стандартів церковно-державних відносин. Ті стандарти, які із-за своїх імперських інтересів обстоює Московський Патріархат, є власне російськими стандартами і переслідують вони насамперед мету збереження Російсько-православної імперії під шапкою кирилівського «русского мира» або «исторической Руси».

Відтак ми ще раз наголошуємо на тому, що сфера релігійного життя є надто складною і делікатною. Тут дещо релігійно мислячий Президент мав би вирішувати її проблеми не на рівні буденних міркувань, своїх симпатій-

антипатій, а виважених і обґрунтованих висновків певних наукових експертних колективів, шляхом наукового вивчення конфесійного різноманіття України. Цьому міг би сприяти створений на основі нашого Відділення релігієзнавства в структурі Національної Академії наук Інститут чи Центр наукового релігієзнавства. Цьому б сприяла творчо-ділова, а не показушно-парадна взаємодія Адміністрації Президента і Уряду із Всеукраїнською Радою Церков і релігійних організацій.

Говорячи про утворення в країні Єдиної Української Православної Церкви, я завжди наголошую на тому, що це має бути не простий організаційний процес вивершення такої церковної структури. Вона має сформуватися на основі відродження (наголошую: саме *від-родження*) Київських Православних традицій, тих особливостей, які мало Православ'я X-XVII століть Київської митрополії. Зрозуміло, що воно – не для росіян України. Для них мав би бути у нас екзархат Російської Православної Церкви.

То ж з'являється й інша думка: а може не доречно державі активно боротися за об'єднання трьох діючих Православних Церков. Вони самі мають вирішувати питання свого організаційного життя. При цьому дивним є те, що державу чомусь турбує лише церковна роз'єднаність Православ'я. Чомусь її не турбує те, що в мусульман є шість всеукраїнських центрів, в іудеїв, рідновірів - майже стільки ж. Конфесійно строкатий протестантизм і харизматизм.

Визнаємо водночас наявність в країні політичного протистояння різних Церков, зокрема, з одного боку, Православна Церква Московського Патріархату, яка підспудно майже повсемісно закликала голосувати за регіоналів і активно підтримує на місцях їх владу, і практично всіх інших Церков, які відкрито або мовчазливо (а мовчання – це також ознака згоди) виступають тепер на боці національно-демократичних сил.

Релігійні спільноти українсько-національної орієнтації, а це УПЦ КП, УГКЦ, РКЦУ, УЛЦ і деякі інші, зрештою виявляють в тій чи іншій формі свою підтримку національно-демократичного процесу, демократизації всіх сфер суспільного життя в Україні. В цьому вони знайшли однодумців і в ряді протестантських спільнот та харизматичних Церков, серед окремих об'єднань іудейської релігії, в Духовного Управління мусульман Криму та ін. До такого кроку їх спонукала, з одного боку, відкрита взаємна симпатія В.Януковича і Церкви Московського Патріархату (згадаймо, перші півтора року свого президентства він спілкувався лише з нею), яка прагне саме завдяки цій співпраці набути домінуючий статус в релігійному житті України, подібний тому, який має її матірна інституція в Росії, а з другого – заяви того ж В. Януковича про рівність свого ставлення до всіх конфесій країни, а відтак і протестантських, і нових, цебто сприйнята ним свобода віросповідань.

Проте, одержавши і приймаючи підтримку з боку певних московсько-православних церковних структур, В.Янукович цим самим порушує на державному рівні Закон України про відокремлення Церкви від держави, зокрема законодавчий принцип ненадання переваг з боку держави якійсь одній із конфесій. Передача історично значимих приміщень (Харків, Севастополь-

Херсонес, Київ, Почаїв та ін.) лише одній Церкві, запрошення на акції державної ваги лише представників цієї ж Церкви, присутність в якості державної особи на різних урочистостях лише цієї однієї Церкви, а нею є УПЦ МП, Президент цим порушує статтю 35 Конституції України, яка гласить, що "жодна релігія не може бути визнана державою як обов'язкова". Ніхто не заперечує право Президента, як вірянина цієї Церкви, задовольняти свої релігійні потреби саме в її храмах, але не слід свої особисті симпатії і переконання піднімати до державного рівня. Якщо при адміністраціях попередніх Президентів України діяла як дорадчий орган Науково-експертна Рада з питань релігійного життя, то при нинішньому вона відсутня. Серед тих, кого залучають до написання матеріалів з релігійних питань для Президента, ми не знаходимо жодного науково кваліфікованого релігієзнавця. Більше того, фактично ліквідовано передбачений Законом України державний орган з релігійних питань. Замість раніше самостійно діючого Держкому релігій чи Держдепу національностей і релігій утворено в структурі Міністерства культури невеличкий департамент з питань національностей і релігії. Може цим переслідувалася мета якогось введення проблем державно-церковних і міжконфесійних відносин в рамки правового поля, що має місце в демократичних країнах. Якщо сказати мовою законів, то мала внаслідок цього відбутися заміна «відокремлення Церкви ВІД держави» на «відокремлення Церкви І держави». Проте це, як свідчать наші бесіди з конфесійними діячами, не відбулося. Держава знову стоїть над конфесіями - і не так в загальноукраїнському, як в обласних своїх виявах. Чиновники при вирішенні питань релігійного життя ще часто діють «по понятіям», а не у відповідності із законом. Не передають релігійним спільнотам їм належне майно, зокрема культові будівлі, не виділяють землю під храмову забудову, фаворизують одні конфесійні інституції і водночас всіляко обмежують в діяльності інші, протидіють їх утвердженню, окрім, зрозуміло, московсько-православних спільнот, які подеколи діють всупереч будь-яким державним законам і навіть здоровому глузду. Згадаймо, що творять московсько-православні на теренах Десятинної Церкви в Києві, до чого вони прагнуть на шляхах «прихватизації» української святині - Почаївської Лаври.

Лише прочитання інформацій із одного свіжого числа «Церковної Православної газети» (2013- №6) засвідчує перетворення УПЦ Московського Патріархату в білядержавну інституцію. Назвемо лише декілька з них: 23 березня в окремому полку Президента України (м. Київ) відбулося урочисте завершення Всеукраїнського хресного ходу з іконою великого князя Володимира, який проголошений небесним покровителем Збройних сил України; 14 березня Блаженніший Митрополит Київський і всієї України Володимир у столичному Пантелеймонівському монастирі у Феофанії прийняв першого заступника голови Державної податкової служби України – начальника податкової міліції Андрія Головача, нагородженого орденом князя Ярослава Мудрого; 25 березня митрополит Володимир зустрівся із заступником директора Департаменту з економічної діяльності Міністерства

оборони Володимиром Шевченком; 15 березня голова Учбового комітету при Священному Синоді УПЦ єпископ Климент провів зустріч із заступником міністра-керівником Міністерства освіти і науки України Олексієм Дніпровим; 15 березня голова Синодального відділу УПЦ по взаємодії із Збройними силами та іншими військовими формуваннями України архієпископ Августин відвідав державну службу України із надзвичайних ситуацій, де зустрівся із її головою генерал-лейтенантом М. Болотських; 16 березня керуючий справами УПЦ митрополит Антоній зустрівся із начальником департаменту ДАІ МВС України полковником В.Астапковичем; 25 березня голова Синодального відділу по взаємодії із Збройними силами України архієпископ Августин взяв участь в урочистостях з нагоди 21-ї річниці створення внутрішніх військ МВС України та інші. Ці факти, а про подібні пише кожне число УПГ, засвідчують явне зрощення Української держави із Московсько-Православною Церквою. До речі, це суперечить не тільки Конституції, яка закріпила світськість України як держави, а й Христовому вченню, що кесареве має належати кесарю, а Боже - Богові,

Про зрощення Української держави із Московським патріархатом свідчить і той факт, що на перше засідання Церковно-громадського комітету Московського Патріархату, яке проводилося в Москві під головуванням патріарха Кирила 27 березня ц.р., окрім діячів Московсько-православної церкви України, лакейно поїхади аж два віце-премєри – Ю.Вілкул та К.Грищенко. При цьому Московська Церква прагне втручактися в церк. держ. відносини і в права інших. Так, глава Синодального інформаційно-просвітницького відділу прогтоієрей Г.Коваленко заявив, що Папа свій візит в Україну має узгоджувати з Церквою, до якої належить більшість країни. В Україні це – православні (Мир №13).

Говорячи про співпрацю релігієзнавчої науки із владними структурами, при цьому хотілося б підказати владі ряд проблем, які варто актуалізувати для розв’язання, хотілося б водночас висловити і свої міркування щодо їх вирішення в контексті розбудови Української держави і нашого українсько-духовного відродження. Це, зокрема, є: політизація релігійного життя і клерикалізація світського й шляхи протидії цьому; участь релігійних спільнот в духовному і національному відродженні України; втручання зарубіжних релігійних центрів в конфесійне життя України; міжнародне релігійне представництво України; доля і роль української релігійної діаспори; розвиток і характер функціонування релігійно-національних меншин; збереження сакральної культурної спадщини; поширення окультизму і шляхи протидії цьому; збереження і відтворення саме української релігійної традиції тощо.

Маємо зростаюче втручання у сферу релігійного життя України не тільки зарубіжних релігійних центрів чи релігієзованих держав, а й деяких посольств тих країн, які мають в Україні свою релігійно-національно налаштовану діаспору. Це - Росія, Ізраїль, Румунія, Угорщина, Польща, Вірменія, Німеччина. Релігійно-національні меншини починають діяти як своєрідні острівці цих держав на українських теренах.

В 2011 році ми відзначили 20-річчя з дня прийняття Верховною Радою Української РСР Закону про свободу совісті і релігійні організації. Незважаючи на те, що він був прийнятий в комуністичні роки, редакція Закону виявилася такою, що він дієво і ефективно працює й до 2012 року. Проти його зміни виступали не тільки світські, а й церковні організації (в тому числі й Всеукраїнська Рада Церков), бо ж всі знали, що нині маємо таку Верховну Раду, яка, зрештою, може схвалити далеко недемократичніший новий закон, ніж наявний, що мало місце в Росії.

Згідно з думкою не лише церковних діячів, а й українських правозахисників, вчених і громадських активістів, свідченням цього є прийняті Верховною Радою України у листопаді 2012 року (законопроект №10221) зміни в діючий Закон про свободу совісті, які нехтують деякими усталеними до цього нормами релігійного життя, орієнтують на обмеження свободи віросповідань в країні. Зокрема, доповнення істотно ускладнюють реєстраційні процедури для релігійних організацій, можливості проведення ними публічних релігійних заходів. Зміни вводять фактично подвійну (а то й більшу) процедуру реєстрації релігійних спільнот, які відтепер набиратимуть юридичний статус не тільки після реєстрації організацій в органах державної виконавчої влади, а й в додаток ще й реєстрації у Державній реєстраційній службі. Згідно із змінами розширюється перелік органів державної влади, які мають контролювати діяльність релігійних організацій, а це: служби прокуратури, міністерство культури та інші міністерства, місцеві адміністрації й органи місцевого самоврядування. Ускладнено процедуру видачі віз для представників релігійних організацій. Якщо раніше їх надавали відділи у справах релігій обласних адміністрацій, то тепер за ними прийдеться звертатися до відповідних органів ще й в столиці. Ускладнено процедури отримання віз не тільки для проповідників, а й для вчителів релігійних шкіл, представників гуманітарних місій, благодійних організацій, які співпрацюють з релігійними організаціями, що діють на теренах України. У Всеукраїнській Раді Церков і релігійних організацій вважають цілком слушно, що новий законопроект, всупереч їхньому проханню про ветування його, підписаний Президентом В.Януковичем, зрештою призведе до зростання напруженості в суспільстві, значних ускладнень і непорозумінь в діяльності релігійних спільнот, в їхніх відносинах із своїми братами по вірі у закордонні.

То ж ліквідація здобутої протягом двадцяти років демократії в Україні, повсемісне закручування гайок і у сфері релігійного життя є виявом сходження нашої країни до умов суспільного життя часів сталінізму, коли країною керувала сила, а не розум, коли свобода, в тому числі і релігійна, була лише мрією.

Докт. філос. наук В.Климов

6. Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» і зміни в характеристиці сучасного віруючого

Квітневому 1991 року Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» випала нелегка участь, про яку й не здогадувалися його творці, – бути регулятором відносин у релігійній сфері в період радикальних соціально-політичних, економічних та духовних змін в українському соціумі, перманентної релігійно-церковної диференціації (поділів, злиття, приєднань, розколів) церков та релігійних організацій, сепарування раніше майже однополюсного складу ієрархів, кліру, віруючих за критеріями національної зорієнтованості, канонічності, церковної підпорядкованості, національно-культурних пріоритетів, релігійно-регіональних особливостей, традицій і т. ін.

Проголошення в Україні з початку 90-х років XX ст. ідеологічного багатоманіття, світоглядного плюралізму, розширення реальних прав і свобод для церков та релігійних організацій у їх розвитку зумовили прискорені процеси поліконфесіоналізації релігійного простору України. За лічені роки Україна ввійшла у п’ятірку європейських країн з найбільш високим рівнем релігійності. Закону довелося працювати і за цих екстраординарних умов.

Не менш важливим і відповідальним контекстом для регулюючої функції цього Закону стали різке зростання релігійної мережі, релігійних напрямів і їхньої першопричини – кількості віруючих. Цей потужний впродовж першої половини 90-х років XX ст. ріст мав своїм передбачуваним наслідком конфлікт релігійних інтересів між значною частиною релігійних суб’єктів, що виливався у їх латентну чи явну боротьбу за віруючих, обмежену кількість культових будівель та майна, за віртуальне церковне «главенство», за вплив на суспільну думку, на представників влади, політиків, масмедія. Довготривалого конфліктогенного характеру набуло питання реституції націоналізованої церковної власності, претензії деяких церков на пріоритетність при реституції. Закладеного в Законі потенціалу і тут виявилося достатньо, щоб він більш чи менш успішно справився з функціями регулятора навіть в екстремальних умовах поділу церков та власності, зміни церковно-канонічного підпорядкування, силового захоплення культових будівель в ході греко-католицько-православного, міжправославного та інших конфліктів.

Не менш важливою рисою більш ніж двадцятилітнього відрізку випробувань регулюючих потенцій зазначеного Закону стала зумовлена багатопартійністю, іншими чинниками *політизація* церков, релігійних організацій, ставши ще однією безпрецедентною перевіркою для норм цього юридичного документа. Якщо і релігійні діячі, і політики та урядовці на

практиці не змогли втриматися в межах, окреслених Законом щодо проблеми «церква – політика», то це наслідок не вад Закону, а скоріше свідчення того, що в транзитний період, період докорінної зміни політичних й духовних орієнтирів у суспільстві уникнути політизації просто неможливо.

Отож навіть за таких кардинальних, динамічних, часто непередбачуваних ситуацій, подій та процесів Закон продовжував задовільно виконувати свої функції, переживши чимало владних зверхників, що давали команду на його перегляд і заміну іншим. Закон пережив і нещадну критику (певною мірою обґрунтовану), і похвалу на європейському рівні як одного з найдемократичніших і ліберальних, і шість чи сім спроб оновлення або переробки.

Все це викликає не лише повагу до творців цього Закону, а й потребу розібратися, в чому причина відносного довголіття цього акту, за яким опоненти закріпили ознаку «радянський», маючи вочевидь на увазі не стільки радянський час його створення, а, ймовірно, загальну тональність і зрозумілі «рудименти» старих підходів та формулювань у змісті деяких статей.

Ні в якому разі не сумніваючись у потребі нової редакції Закону, який би враховував радикальні зміни в українському суспільстві і релігійній сфері зокрема, є підстави констатувати стосовно чинного Закону України, що:

1. Заслугою цього акту є те, що він вперше законодавчо закріпив якісно нові правові відносини між державою – з одного боку і релігійними організаціями, віруючими – з іншого. Сьогодні здебільшого лише спеціалісти – науковці, практики – усвідомлюють, який колосальний крок було зроблено цим Законом від колишніх «Положення про релігійні об'єднання в Українській РСР» (листопад 1976 р.)[36] й «Інструкції про застосування законодавства про культи» Ради у справах релігійних культів при Раді Міністрів СРСР 1961 р.[37]

Щоб побачити значущість кроку вперед Закону (а тут частково криється пояснення його відносного довголіття) нагадаємо, що в Положенні 1976 р. не йшлося про церкву як суб'єкт права, про *гарантування права* сповідувати релігію, про можливість релігійного об'єднання, організації, громади набувати статусу *юридичної особи*; релігійне об'єднання могло приступити до своєї діяльності лише після проходження усіх чиновницьких кабінетів у республіці і прийняття рішення про його реєстрацію Радою в

[36] Положення про релігійні об'єднання в Українській РСР. Затверджено Указом Президії Верховної Ради Української РСР від 1 листопада 1976 р.// Відомості Верховної Ради УРСР. – 1976. – № 46. – Ст. 420.

[37] Інструкція про застосування законодавства про культи. Затверджена постановою Ради у справах релігійних культів при Раді Міністрів СРСР і постановою Ради у справах Руської православної церкви при Раді міністрів СРСР від 16 березня 1961 р. // Законодавство про релігійні культи. – К., 1973. – С. 172-182.

справах релігій при Раді Міністрів СРСР *в Москві* (пункт 7); реєстрація мала обов'язків характер: ухилення від реєстрації кваліфікувалося як адміністративне правопорушення [38]; непрописаність у Положенні прав зареєстрованої релігійної *групи* по суті спричиняла до сваволі місцевого, суб'єктивно понятого права, владного самоуправства і дискримінації прав віруючих. Положення *не знало норми про власність* релігійної організації на культову споруду та майно – відповідно до партійно-державної доктрини все було оголошено «власністю держави», знаходилося на обліку виконкомів місцевих Рад і могло бути за договором передано лише в «безоплатне *користування чи оренду*», навіть якщо йшлося про новозбудовані «силами і коштом віруючих» молитовні споруди (пункти 28, 44). Положення передбачало контроль не за дотриманням законодавства, а «за *діяльністю* релігійних об'єднань» (пункт 4), що означало законодавчо закріплений карт-бланш для влади керувати церковними справами: контролювати, дозволяти чи забороняти, розривати договори, знімати з реєстрації, вести облік, притягати до відповідальності за реальні чи вигадані порушення і т. ін. Незважаючи на наявність норми про відокремлення церкви від держави (пункт 3), у документі була відсутня заборона органам влади втручатися у внутрішні справи церкви, релігійної організації. Положення було переповнене нормами заборонного, обмежувального характеру, адресованими релігійним об'єднанням, служителям культу та віруючим і в поєднанні із вказівками закритих службових документів відображало стратегію партійних і державних органів, спрямовану на витіснення релігії з життя суспільства як явища минущого. Невиконання норм Положення на місцях завжди можна було мотивувати намірами дотримання партійно-владних установок – дійсними чи надуманими.

В аспекті задекларованої теми важливо, що Положення відображало не лише партійно-ідеологічні та світоглядно-матеріалістичні пріоритети, рівень дозволів і заборон влади, а й *умови, за яких формувалися характеристики тодішнього віруючого:* його духовні установки, переконання, аргументація сакральної позиції, можливості реалізації релігійних потреб, межі тодішньої свободи совісті та релігійної свободи; спосіб мислення, психології, типи поведінського реагування віруючого на домінуючі в суспільстві та державі нерелігійні преференції тощо. Віруючий, зумовлений такими юридичними нормами Положення, був у реальному житті по суті безправним, залежним від чиновницької сваволі, необізнаним зі своїми правами, позбавленим можливості юридично й ідейно відстоювати свої релігійні переконання, приречений на лицемірство, приховування своїх справжніх поглядів, особливо займаючи посади середнього і вищого рівня. Окремими випадками такої вимушеної віросповідної нещирості було

[38] Про адміністративну відповідальність за порушення законодавства про релігійні культи. Указ Президії Верховної Ради УРСР від 26 березня 1966 р. // Збірник законів Української РСР і Указів Президії Верховної Ради УРСР (1938–1973). – Т. ІІ. – К., 1974. – С. 685.

маскування віруючих під «невіруючих» чи «байдужих» до релігії, греко-католиків під «православних», баптистів, п'ятидесятників, адвентистів – під «просто віруючих» і т. д.

На цьому тлі Закон України «Про свободу совісті і релігійні організації» сприймався як безумовний, хоча й відносний прогрес у справі руху країни до демократизації та лібералізації ставлення держави до релігійних організацій і віруючих, як відхід від розуміння відносин між державою й церквою як суто непримиренних і антагоністичних; як подолання в позиції законодавця заборонних, обмежувальних налаштованостей і домінант, як визнання насправді за людиною права сповідувати певне віровчення або не сповідувати його і бути невіруючою людиною.

2. Відносну довговічність, «терпимість» названого Закону України, на нашу думку, можна пояснити кількома причинами:

По-перше, тим, що його підготовка припала на другу половину 80-х років XX ст., коли фактично всі принципово важливі процеси та тенденції щодо відходу від партійно-владного догматизму, світоглядного монополізму в Україні і за її межами стали очевидними, передбачуваними, а позиція правлячої компартії – зазнавати змін у бік демократизації та лібералізації ставлення до релігійного інституту. Стало також вочевидь зрозумілим, що незважаючи на включення партією і владою всіх механізмів витіснення релігії із суспільства (ідеологічних, правових, адміністративних, моральних, репресивних), залишалася чимала частина суспільства, для якої релігія – реальна потреба і для цієї потреби необхідно створювати на законодавчому рівні належні умови реалізації. В наступні 90-ті роки відбувалося здебільшого лише кількісне наростання процесів і тенденцій реалізації справжньої свободи совісті, релігійної свободи, їх розширення, поглиблення, структуризація, повнота форм вияву і т.п. Але в цілому ці трансформації за своєю суттю вже не були новими, непрогнозованими і тією чи іншою мірою були законодавцем осмислені, враховані та закладені в регулятивні норми Закону 1991 р. (нехай подекуди в загальній, неконкретизованій формі).

По-друге, говорячи про довговічність Закону, слід зазначити, що він врегульовував майже всі принципово важливі питання, що постали й актуалізувалися в українському соціумі, але раніше законодавцем обходилися, хоча їх невирішення гальмувало процеси в релігійній сфері, в унормуванні державно-церковних відносин. Слід, зокрема, зазначити, що:

- в *ідеологічному і соціальному аспектах* Закон відображав кардинальні зміни у ставлення держави і суспільства до релігійного інституту: замість ставлення до релігії як ледь терпимого пережиткового явища, приреченого на згасання, Закон по суті представляв цей інститут як важливий суспільний компонент, для діяльності якого мають бути створені не декларовані, а реальні правові умови. Така переорієнтація держави

і суспільства співпадала з проголошенням загального курсу незалежної України, спрямованого на політичну й ідеологічну багатоманітність[39], плюралізм, на відмову від партійного, ідеологічного і світоглядного монополізму;

- в *правовому аспекті* Закон розводив компетенції держави і релігійних організацій, утверджувався принцип невтручання державі – у справи церкви, церкви – у державні справи (ст. 5 Закону), церкви – у справи світської школи; гарантувалися права на свободу совісті та здійснення цього права як для тих, хто сповідував будь-яку релігію, так і для тих, хто не сповідував ніякої (ст.1 Закону); право відправляти релігійні культи, відкрито виражати і вільно поширювати свої релігійні або атеїстичні переконання (ст. 3 Закону); фіксувалася рівноправність громадян незалежно від їх ставлення до релігії, не допускалися переваги громадян залежно від ставлення до релігії (ст. 4 Закону), надзвичайно важлива норма про рівність усіх релігій перед Законом (ст. 4), невтручання одних релігійних організацій у діяльність інших (ст. 5) та ін. Для зареєстрованих релігійних організацій встановлювався статус юридичної особи зі всіма витікаючими з цього наслідками; визначалося правове становище релігійної громади (організації) як добровільного об'єднання громадян одного й того ж культу, віросповідання для спільного задоволення релігійних потреб (ст. ст. 7, 8). Юридично закріплювався новий порядок реєстрації релігійних організацій: на зміну *дозвільному* порядку Положення 1976 р. запроваджувався *заявний* порядок реєстрації статутів релігійних організацій (ст. 14 Закону); повідомлення державних органів про утворення релігійної громади перестало бути обов'язковим (ст. 8). Вперше Закон містив норму про державу, що бере на себе обов'язок захищати права і законні інтереси релігійних організацій (ст. 5), а також долати негативні наслідки державної політики щодо релігії і церкви у минулому.

Слід констатувати, що пропоновані в Законі шляхи розв'язання проблем релігійної сфери не завжди було найвдалішими: на слабкі місця Закону зауважували численні «рецензенти» європейського співтовариства (деяка невідповідність Закону і Конституції України[40], відсутність права релігійного об'єднання набувати статусу юридичної особи, невідповідність мінімальної кількості засновників релігійної організації (10 осіб) кількості засновників громадської організації (3 особи), подвійна на практиці реєстрація,

[39] Конституція України. Прийнята на п'ятій сесії Верховної Ради України 28 червня 1996 року. Офіційне видання. – К., 2006. – Стаття 35.

[40] Маємо на увазі, що в Конституції України 2006 р. в ст. 35 йдеться про «право на свободу світогляду і віросповідання», а в Законі – про «свободу совісті» / Конституція України. – Стаття 35.

забезпечення Законом прав лише громадянину України і відсутність згадки про права апатридів, тобто осіб без громадянства і т.п.).

Проте, якщо бути об'єктивним і не перебільшувати слабкі місця чинного Закону, якщо зважено, з повагою ставитися до вітчизняного історичного досвіду, особливостей і традицій врегулювання відносин у релігійній сфері, дотримання міжконфесійної толерантності; якщо враховувати, що європейські рекомендації нерідко також не ідеальні й від них доводиться відмовлятися й самій Європі як від неспроможних; якщо зрештою брати до уваги, що в Європі чомусь миряться і з більш недемократичними законами «своїх» держав, то слід констатувати, що саме унормування майже всіх принципово важливих відносин у релігійній сфері України забезпечило Закону відносно довге життя. «Безперечно, – зазначалося у відкритому листі Священного Синоду УПЦ Київського Патріархату Президенту України від 13 грудня 2010 р., – що абсолютно досконалих законів не буває, але в цілому діючий закон дозволяє повною мірою розвиватися і вільно діяти релігійним організаціям»[41].

Мав би цей Закон вочевидь неспроможні норми – не спрацювала б жодна з причин тактичного чи стратегічного характеру, якими в останні роки (і аж до сьогодні) вмотивовувалися пропозиції відкласти перегляд Закону. Попри всі складнощі та суперечності понад 20-літнього періоду застосування Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації", його норми врегулювання державно-церковних відносин продовжують забезпечувати назагал прийнятні умови реалізації прав церков та релігійних організацій, прав і свобод віруючих та невіруючих, хоча це й не знімає питання про вдосконалення чи нову редакцію існуючого Закону.

І це, як виявляється, не гірший варіант, оскільки, наприклад, у Російській Федерації, де через кілька років після прийняття нового Закону "Про свободу совісті та релігійні об'єднання" (1997 р.) провели соціологічне дослідження на предмет наслідків його запровадження і виявили, що 64% керівників релігійних об'єднань вважають, що закон погіршив релігійну ситуацію, вона стала більш напруженою [42];

По-третє, істотною на сьогодні обставиною, що сприяла досі пролонгації дії чинного Закону, залишаються серйозні розбіжності позицій як в українському політикумі, серед законодавців, так і в релігійному середовищі щодо концептуально-правових підходів у проекті нового Закону, законодавчого регулювання в ньому принципу рівності церков та релігійних організацій, допущення (недопущення) у цій сфері певних преференцій, попередження політизації релігії та церкви, клерикалізації, розв'язання проблеми присутності (неприсутності) церкви у світській школі, питання

---

[41] Відкритий лист Священного Синоду УПЦ Київського Патріархату Президенту України від 13 грудня 2010 р. / [Электрон. ресурс]. – Режим доступу: http://www.cerkva.info/ru/sinod/1070-prezidentu.html

[42] Пчелинцев А., Рогозина Л. Государство, религия, закон: социологический анализ // Религия и право. – 2001. – №1. – С. 28.

права релігійних організацій засновувати загальноосвітні навчальні заклади та ін.

Одним з прикладів таких гальмуючих законотворчий процес розбіжностей позицій є відсутність консенсусу серед членів Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій (ВРЦРО) у питанні про надання релігійним об'єднанням статусу юридичної особи. Окрім Української Православної Церкви Київського Патріархату (УПЦ КП) інші члени цього дорадчо-консультативного органу зголошуються на норму визнання за релігійними об'єднаннями права набувати статусу юридичної особи; УПЦ КП, всупереч правовим реаліям, вбачає в такій нормі підступність, загрозу церковній власності в Україні, ймовірну причину нових силових конфліктів і категорично не погоджується з її прийняттям. Відсутність єдиної позиції щодо цієї важливої проблеми (навіть за готовності усіх інших положень законопроекту) робить його прийняття поки що неможливим.

Ще один аргумент, який отримав підтримку більшості членів ВРЦРО впродовж останніх років і набув сили, що блокує прийняття нового законопроекту щодо свободи совісті, зводиться до побоювань, що в проекті буде порушена існуюча правова рівність релігійних об'єднань та організацій, закріплена пріоритетність однієї церкви і зроблена спроба запровадити дисбалансуючу модель державно-церковних, міжцерковних відносин зі всіма витікаючими з цього наслідками [43].

Залишається сподіватися, що в підготовленому за дорученням Президента України від 7 грудня 2012 р. законопроекті про внесення змін до Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» ці побоювання релігійних об'єднань будуть враховані, як і їх побажання про створення ефективного механізму взаємодії Ради Церков з Адміністрацією Президента України.

По-четверте, Закон враховував значний вітчизняний і зарубіжний досвід регулювання відносин в релігійній сфері, тогочасні напрацювання правової науки, особливості канонічного права, зрештою – історичні традиції поміркованості, толерантності, співжиття різних віросповідань і розв'язання міжрелігійних проблем на українських землях.

По-п'яте, своїми правовими нормами Закон продемонстрував у цілому вихід України на рівень норм, прийнятих у міжнародних, європейських правових документах стосовно регулювання відносин у релігійній сфері (ст. 1 Закону), перетворення норм низки міжнародних документів, згоду на обов'язковість яких надана Верховною Радою України, у частину національного законодавства.

---

[43] Колишній глава УГКЦ Любомир Гузар вважає, що «найбільшим погріхом проти миру і злагоди між різними конфесіями є нехтування рівноправністю». Слово блаженнійшого Любомира під час круглого столу, організованого Фондом Конрада Аденауера 20 грудня 2010 р. / [Электрон. ресурс]. – Режим доступу: http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=770%3A1&catid=36%3Acom&Itemid=63&lang=uk

Звичайно, було б спрощенням стверджувати, що весь набір життєвого досвіду і орієнтацій, світоглядних переконань та пріоритетів, моральних норм, принципів, звичок, традицій, характеру мислення, особливостей національної та регіональної свідомості, ставлення до релігії, архетипів релігійної поведінки віруючого в Україні формувався за формулою «яке законодавство – такий і віруючий». Поза сумнівом, що всі ці вияви і трансформації духовної позиції віруючого складалися під впливом усього комплексу чинників суспільного та індивідуального розвитку: релігійно-церковних, етно-національних, сімейно-виховних, духовних, економічних, правових, культурних, політичних; формувалися під дією установок мікро- і макросередовища (релігійного і світського), ціннісних норм, регіональних особливостей та пріоритетів, інших умов життєдіяльності; наявності чи відсутності правового менталітету, зрештою – під дією свідомого, раціонального і підсвідомого. Як цілком слушно зазначають українські релігієзнавці, «саме у цей період відбулися кардинальні зміни світоглядних парадигм в оцінках релігії та її функціональності, утвердження свободи буття релігії і релігійних структур у суспільстві»[44].

Вичленити вплив зміни правового клімату в Україні на віруючого з прийняттям Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» і його понад 20-літнього функціонування як основного регулятивного акту у сфері світоглядних, релігійних, міжрелігійних та державно-церковних відносин, звичайно, складно. Однак і за цих обставин є підстави стверджувати, що створені названим й іншими законами, нормативними актами правові умови і новий духовний контекст діяльності церков, релігійних організацій і віруючих після 1990–1991 р. стали потужним фундаментом, що уможливив реалізацію всього спектру прав і свобод громадян України – як віруючих, так і невіруючих.

Це особливо переконливо видно на змінах, що відбулися і відбуваються в характеристиках віруючого сучасної України.

1. *Зміни у змісті і рівні релігійності віруючого*. Значний сегмент змін у релігійній духовності віруючих України проаналізовано у книзі проф. А.Колодного «Релігійне сьогодення України. Роздуми, оцінки, прогнози»[45], колективній монографії українських релігієзнавців «Україна релігійна. Стан релігійного життя в Україні»[46]. Загальну картину змін релігійності у посткомуністичних державах Європи подано у монографії В. Єленського «Релігія після комунізму»[47]. На додаток зазначимо, що на відміну від

[44] Колодный А.Н., Климов В.В. Введение. Религиоведческая мысль Украины конца XX – начала XXI в./ Религиоведение Украины. – Часть 2: Религиоведение Украины конца XX – начала XXI века. – М., 2010. – С.9.

[45] Колодний А. Релігійне сьогодення України. Роздуми, оцінки, прогнози професора Анатолія Колодного. – К., 2009. – С. 98-112.

[46] Україна релігійна. Книга перша: Стан релігійного життя в Україні. Колективна монографія. – К., 2008.

[47] Єленський В. Релігія після комунізму. – К., 2002.

віруючого часів «Положення про релігійні організації» 1976 р. сучасний сповідник будь-якого віровчення, який реалізовує свої релігійні потреби в умовах дії чинного Закону, свідомий того, що у ставленні до релігії і церкви з боку держави, державних структур та суспільства відбулися і відбуваються радикальні зміни і що вони безпосередньо впливають на становище самого віруючого.

Державою зняті всі правові й ідеологічні перешкоди для обрання, прийняття, зміни релігії або переконання, сповідування релігії, відправлення релігійних культів, відкритого вираження і вільного поширення своїх переконань. Відбулася соціальна легітимізація релігії. Віруючий свідомий своїх прав здобувати релігійну освіту, користуватися релігійною літературою та періодичними виданнями, бути вільним у своїх релігійних уподобаннях і бути непереслідуваним за них. Нові можливості сприяли певному зростанню релігійної самосвідомості, переконань віруючого, його релігійної грамотності, більш свідомому вибору конфесії тощо, хоча об'єктивно мислячі діячі церкви, духовенство, особливо у православ'ї, назагал досить скромно оцінюють рівень релігійної переконаності своїх парафіян. Однак якщо ж не вдаватися в особливості нинішніх якісних аспектів релігійних орієнтацій, релігійної самоідентифікації і дещо огрублено ототожнювати рівень релігійних самооцінок і власне релігійності, то слід констатувати, що релігійність в Україні продовжує зростати: якщо в 1991 р. віруючими назвали себе 43,3%[48], в 2009 р. – 70,7%, то в 2010 р. – 87,9% [49] (за даними центру Разумкова цей показник істотно нижчий – 71,4%[50]), в 2011 – 87,9%[51]. Змінився соціальний склад віруючих, зросла частка серед віруючих молоді, міських жителів, інтелігенції.

2. *Завищена оцінка релігійної самоідентифікації як одна з характеристик сучасного віруючого*. За даними соціологічних досліджень рівень справжніх віруючих коливається в межах 5,7% – 11%, справжніх атеїстів – 4,3% – 5% [52]. Водночас за рівнем самовіднесення респондентів до певної релігії (74,7%) Україна ввійшла до п'ятірки країн Європи (після

---

[48] Сучасна релігійна ситуація в Україні: стан, тенденції, прогнози / Відпов. ред. Косуха П.І. – К., 1994. – С. 146.

[49] Українське суспільство. 1992–2009. Соціологічний моніторинг. – К.: Ін-т соціології НАН України, 2009. – С. 544; Українське суспільство. 1992–2010. Соціологічний моніторинг. – К.: Ін-т соціології НАН України, 2010. – С. 611.

[50] Релігія і влада в Україні: проблеми взаємовідносин. Інформаційно-аналітичні матеріали до Круглого столу на тему: «Державно-конфесійні відносини в Україні, їх особливості і тенденції розвитку» від 8.02.2011 р. – К., 2011. – С. 31-32.

[51] Українське суспільство. 20 років незалежності. Соціологічний моніторинг. – К., 2011. – С.134.

[52] Українське суспільство – 1992–2007. Соціологічний моніторинг. – К., 2007. – С. 526; Паращевін М. Релігія та релігійність в Україні / за ред. Макеєва С. – К., 2009. – С. 26

Польщі, Греції, Ірландії та Португалії), а за рівнем самоідентифікованої релігійності посіла 9-ту сходинку (5,2 бали з 10)[53].

Однією із важливих причин цього явища є формування в нинішньому українському суспільстві позитивного стереотипу щодо релігії як нової після соціалістичної безрелігійності ціннісної установки для суспільства. Не ставлячи під сумнів вагомість релігійно-церковних орієнтирів для значної частини наших сучасників, водночас зауважимо, що практичне доведення і утвердження цієї вагомості набуває на сьогодні в Україні рис і характеру, типових для ідеологічних стереотипів компартійного періоду: вони у своєму нинішньому суспільному побутуванні мають характер тотально позитивного, імперативного, фактично поставлені поза критикою, проте супроводжуються критикою чи дискредитацією всіх інших світоглядів. На пріоритетність іміджу *релігійної* людини фактично працюють ЗМІ, перші особи українського політикуму, частина освітніх закладів та педагогічних колективів, книговидавництва, реально існуючі тенденції змін у вітчизняному законодавстві. Фактичне нав'язування релігійних цінностей, релігійно орієнтованої поведінки на практиці вивищили віруючого над невіруючим, сприяли утвердженню судження, що одного декларування своєї релігійності цілком достатньо, щоб автоматично попадати в суспільну «нішу» заздалегідь моральних, чесних, шанованих, справедливих, некорупціонерів, добрих, совістливих, не бандитів і т. п., навіть якщо людині не притаманні такі характеристики. Для частини індивідів демонстрація релігійності із почуття інтимного перетворилася на засіб творення публічного іміджу, телевізійного шоу. Тип сучасної кон'юнктурної релігійності, зрозуміло, ні до чого не зобов'язує, і робить таким чином сприйняту релігію для багатьох привабливою. Показово, що значна частина респондентів, які ідентифікують себе як віруючі, вказують на свою належність до тих конфесій, що не ведуть персонального обліку своїх членів або презентують себе «невоцерковленими». Знаючи справжню ціну ситуативним коливанням релігійності у суспільстві (навіть якщо вона має доволі масовий характер і нібито свідчить на користь інституту церкви), очільники церков говорять про явище так званого стихійного християнства, "коли величезна кількість людей пішла в Церкву, не цілком розуміючи, куди й навіщо йде"[54].

3. Наявність породженої новими умовами обширної *категорії віруючих, яких можна кваліфікувати як умовно віруючі.* Це досить чисельна категорія громадян (за нашими підрахунками – близько 50 – 60% опитаних), рухливий, ситуативно реагуючий масив респондентів, який зазвичай не надто обтяжує себе роздумами щодо власної світоглядної зорієнтованості, має неусталений світогляд, у практичному віросповіданні сприймає переважно зовнішню,

---

[53] Дані за: Головаха Є., Горбачик А., Паніна Н. Україна та Європа: результати міжнародного порівняльного соціологічного дослідження. – К., 2006. – С. 132.

[54] Блаженний митрополит Володимир: "Кожен має свої –неповторні – стосунки з Богом". Інтерв'ю Катерини Щоткіної для щотижневика "Дзеркало тижня" 26.02.2007 / [Электрон. ресурс]. – Режим доступу: http: //www. zn.kiev.ua/ie/show /636/55926/

емоційну, обрядово-ритуальну складову; легко піддається харизматичним лідерам, сенсаційним, "модним" захопленням (алхімія, екстрасенси, тамплієри, містична сила "нульового року", чергові пророкування «кінця світу» за календарем майя і т. п.). З причини слабких зв'язків з церквами, релігійними організаціями, з авторитетним у світоглядному сенсі оточенням ця категорія особливо не переймається переживаннями, докорами совісті при остаточному розриві таких зв'язків чи при переходах від однієї церкви до іншої, зміні віросповідання тощо. Завжди орієнтуючись у своїх позиціях на "переможця", на кон'юнктуру більшості, саме ці хиткі, неусталені категорії світоглядного сегменту в радянський період створювали ілюзію масовидності атеїстичної орієнтованості суспільства, а згодом, з кінця 80-х років, відчувши наростаючу слабкість держави і підтримуваних нею ідеологічних та світоглядних пріоритетів, – так само масово й відносно швидко перемістилися в іншу, полярно протилежну «нішу» світоглядного масиву – "просто віруючих".

4. *Зміни у ставленні віруючих до інших церков, релігійних організацій, віросповідань*. У цьому аспекті сучасний віруючий в Україні опинився в епіцентрі впливу доволі різновекторних чинників. З одного боку, дієвою залишається традиційна для України орієнтація на мирне, взаємоповажне, історично виправдане неконфліктне співіснування віросповідань в умовах поліконфесійності; на релігійну терпимість, зваженість, поміркованість орієнтує й офіційна політика конфесій. З іншого – численні вияви релігійної нетерпимості на практиці. Склався свого роду «подвійний стандарт»: офіційні декларації про толерантність проголошуються, а практика нетолерантності – існує нібито безвідносно до цього – сама по собі, особливо, коли йдеться про конфлікт релігійних інтересів. На сьогодні в Україні залишається, на жаль, чимало факторів, здатних підштовхувати віруючих різних конфесій до нетолерантності[*]. Нагадаємо лише про один з них. Істотний здвиг суспільного (політичного, економічного, морально-духовного) клімату в Україні в умовах неухильного зростання соціальної нерівності у бік конфліктності, агресивності, правового нігілізму на всіх рівнях, недовіри до офіційних структур влади, абсолютизації власної точки зору і нехтування чи й ігнорування думки, переконань, позицій, прав інших, проявляючись у всіх сферах життєдіяльності, не може негативно не позначатися і на релігійній сфері. Особливо руйнівним щодо релігійної толерантності видається проникнення релігійної нетерпимості у найбільш масштабне, емоційне і резонансне *побутове середовище*, де вияви нетолерантності, ігнорування позицій інших, неповаги до переконань, що не співпадають з власними, набуває не лише неосяжності, а й категоричності, безкомпромісності, огрублення, бездоказової емоційності, спрощення, вульгаризації, образливих форм і за всієї своєї простоти і підкуповуючої зрозумілості може, як певний

[*] Причини нетолерантності у релігійній сфері розглянуті нами у статті «Толерантність і міжконфесійні відносини в Україні» // Українське релігієзнавство. – К., 2010. – №53. – С. 11–20.

стереотип, паразитувати на складнощах міжконфесійних відносин досить тривалий час.

Нерідко лише здоровий консерватизм віруючих, традиційна зваженість більшості релігійної спільноти стають перешкодою для поширення такої побутової релігійної нетолерантності. Не виключаємо, що ці та інші чинники утримують рівень побоювань нашими сучасниками міжрелігійних конфліктів в межах 6,0-6,1%[55].

5. *Зміни у розумінні релігійності як інтегрального вияву релігійності, національних пріоритетів і політичних орієнтацій віруючого.* На зміну обережному і заляканому віруючому, для якого будь-які звинувачувальні зв'язки віри і нації, віри й політики означали завжди підпадання під кримінальну статтю, прийшли нові умови реалізації віруючим свободи совісті, релігійної свободи, які змінили й самого віруючого. Він став більш відкритим у сповідуванні своїх не лише релігійних, а й національних переконань, політичних пріоритетів; у виборі з великої маси церков, релігійних організацій єдино прийнятної йому за критеріями віросповідно-церковного характеру, ставлення до політичних процесів і лідерів, до національного питання, мови богослужіння, за типом церковного підпорядкування, тлумаченнями принципових питань релігійної сфери (про єдину помісну церкву, подолання православного розколу, реституцію церковної власності, ставлення до концепцій «руського світу», «ісламського світу» та ін.)[56]. Значна частина віруючих, зробивши релігійний вибір, солідаризується з одновірцями не лише в питаннях віросповідання, а й у сповідуванні тільки певних політичних, національних, регіональних ідей і цінностей, лише певних шляхів розв'язання державно-церковних, міжцерковних проблем і т.п.

6. *Зміни в характері реагування віруючих* на внутрішньоцерковні та позацерковні явища, події й процеси. В умовах демократизації, лібералізації, плюралізму, зростання поінформованості українського суспільства, частина віруючих, як і інших громадян, у своїй релігійній позиції, психології, поведінці, характері реагування на нові й традиційні вияви стає помітно вільнішою, долає власний консерватизм, залежність від релігійних стереотипів мислення і поведінки; у них з'являється критичний спосіб реагування на слова і справи, прагнення самостійно і об'єктивно оцінити події та процеси. Об'єктом критичного осмислення стають не лише питання влади, соціальної нерівності, несправедливості і т.п., а й дії ієрархів, духовенства, власної громади. Сьогодні ми є свідками того, як віруючими (справжніми чи умовно віруючими) ревізується питання про обов'язковість бути належними до конкретної релігійної організації, засвідчуючи, що поширені на Заході формули «вірити, але не належати», «належати, але не вірити» давно вже

---

[55] Українське суспільство. 20 років незалежності. Соціологічний моніторинг. – К., 2011. – С. 82.

[56] Згідно даних центру Разумкова на кінець 2010 р. 23,6% респондентів віднесло себе до прихильників УПЦ МП, 15,1% – УПЦ КП, УАПЦ – 0,9% // Релігія і влада в Україні: проблеми взаємовідносин. – С. 35.

перейшли наші кордони (з тих респондентів, що ідентифікували себе як віруючі, 40,4% заявили, що не належать до конкретної релігійної конфесії, ще 9,6% – що затрудняються відповісти: належать вони чи не належать[57].

7. *Зміни у рівні правосвідомості віруючих*. На зміну необізнаному із чинним законодавством віруючому, залежному від адміністративної сваволі місцевої влади й ідеологічного тиску, поступово приходить віруючий, який знає більше про свої права, пов'язані із свободою віросповідання, можливості реалізації своїх релігійних запитів, який обізнаний з вичерпним переліком допустимих конституційних обмежень на свободу совісті тощо. Поінформованість і обізнаність віруючого про власні права відкрили для нього можливості розрізняти законні дії влади від незаконних, бути вільним у виборі релігійно вмотивованої поведінки, засобів правового захисту. Для віруючих – членів релігійних організацій – звичною справою стали звернення до судів різних інстанцій про захист прав і свобод, що раніше на практиці було практично неможливим. Непоодинокі випадки звернення віруючих України до Європейського суду з прав людини, якщо права не вдається відстояти у національних судах: судова справа «Свято-Михайлівська парафія проти України» (2007 р.) – порівняно недавня тому ілюстрація*. Не випадково, загальна кількість скарг, що подаються до Європейського суду з України, з року в рік зростає (на початок 2008 р. – 8500, на початок 2010 р. – близько 10 000), засвідчуючи зростання правової культури наших співвітчизників[58].

Разом з тим, немає підстав перебільшувати існуючу на сьогодні правосвідомість віруючих: значною залишається представленість у вітчизняній релігійній спільноті двох категорій віруючих, однаково віддалених від реальної правосвідомості: одна інертна, байдужа, пасивна у громадських справах, із заниженими самооцінками, консервативна, з т. зв. провінційною психологією, схильна до половинчастих рішень, недовірлива до змін у законах, до влади, у питаннях захисту свободи совісті, релігійної свободи; нерідко розраховує, що *хтось* вирішить її проблеми; інша – надмірно емоційна, динамічна, ініціативна (інколи аж до агресивності), воліє добиватися реалізації свої прав не з позицій закону, а стихійно, навально, анархічно, самочинно, безкомпромісно, не особливо перебираючи засоби реалізації, схильна до правового нігілізму, політизації будь-якого питання, нерідко гіперболізує дії опонентів і зовнішніх чинників.

---

[57] Українське суспільство. Соціологічний моніторинг 1992-2009. – С. 544.

[*] Страсбургський суд «визнав прийнятною» скаргу громади-скаржника в частині пункту 1 статті 6 та статті 9 Конвенції з прав людини і постановив, що «мало місце порушення статті 9 Конвенції» / Див.: Рішення Страсбургського Суду з прав людини від 14 червня 2007 р. по справі «Свято-Михайлівська парафія проти України» (Заява № 77703/01) / [Электрон. ресурс]. – Режим доступу: http://www.minjust.gov.ua/0/19620

[58] Дані за: Лавринович О. Якщо права поновити не вдалося // Голос України. – 2010. – 11 квітня.

Н.Куліш

7. Сучасний віруючий як об'єкт впливу міжконфесійних відносин в Україні

Актуальність теми дослідження *визначається тим, що міжконфесійні відносини, являючи «собою складну систему взаємозалежностей суб'єктів відносин», є вагомим чинником впливу на ситуацію у сакральному середовищі. Відтак вони можуть мати і мають істотний вплив на сучасного віруючого.*

Стан розробленості теми. *Незважаючи на чисельні публікації, присвячені питанням різнопланових аспектів формування, реалізації та перспектив розвитку міжконфесійних відносин в Україні, досі залишається відкритим теоретичне осмислення питання їх практичного впливу на сучасну віруючу людину. Саме цей факт викликав інтерес автора до розгляду даної проблеми.*

Об'єктом дослідження *є сучасний віруючий,* ***предметом дослідження*** *– вплив міжконфесійних відносин на об'єкт – сучасну віруючу людину.*

Основні завдання цієї публікації*: дослідження взаємозалежності міжконфесійних відносин та характеристик сучасного віруючого, а також механізмів їх впливу на об'єкт – віруючого.*

Основний зміст статті. Важливою характеристикою сучасного віруючого, яка, на нашу думку, відображає суттєву кореляцію залежності його позиції і міжконфесійних відносин, є наслідки впливу на віруючого цих відносин. Нагадаємо, у філософії поняття об'єкт визначається як «те, на що направлена індивідуальна або колективна свідомість»[59], або «частина об'єктивної реальності, яка знаходиться у взаємодії з суб'єктом і виділена, завдячуючи його пізнавальній активності»[60]. У нашому випадку «частиною об'єктивної реальності» є сучасний віруючий, а в означенні «колективної свідомості» виступатимуть носії міжконфесійних відносин і самі відносини. Таким чином, віруючий, як об'єкт, стає детермінованим певними міжрелігійними, міжконфесійними відносинами і під їх дією змінюється. На практиці суб'єкт-об'єктні відносини дещо нівелюють свої усталені сутнісні ознаки, тому при взаємодії суб'єкта і об'єкта закономірним явищем є їх взаємовплив. В процесі міжрелігійних, міжконфесійних відносин віруючий, як об'єкт їх впливу, в інших координатах може набути ознак суб'єкта впливу на ці відносини, їх формування, корегування і т.п.

Є підстави для припущення, що перебування віруючого у статусі об'єкта впливу міжрелігійних, міжконфесійних відносин може змінювати його певні характеристики в доволі широкому сегменті (від позитивних до негативних) у залежності від змісту самих відносин. Природно, конструктивні форми

---

[59] Философия: энциклопедический словарь [под. ред. А. Ивгина]. – М., 2006. – С. 596

[60] Кондрашов В.А. Новейший фолософский словарь / В.А. Кондрашов, Д.А. Чекалов, В.Н. Копорулина; под общ. ред. А.П. Ярещенко. – Ростов-на-Дону, 2006. – С. 431.

зазначених відносин позитивно впливатимуть на віруючого, а відтак сприятимуть формуванню його свідомості, певної поведінки (терпимість, поступливість, готовність до розуміння опонента, до компромісу, поваги і розуміння до розмаїття релігій та віросповідань як форм самовираження духовного стану людини; визнання за іншими спільнотами, віруючими права на повноцінне незалежне існування, права мати іншу думку, позицію, переконання тощо).

Відповідно, навіяні специфічними міжконфесійними відносинами деструктивного, конфліктного характеру, як бачимо на практиці, можуть сприяти набуттю віруючим необ'єктивних, упереджених, викривлених оцінок щодо релігійної ситуації, інших релігій, віруючих-опонентів, формувати в поведінці нехтування чинним законодавством, правами інших релігійних організацій та віруючих, недовіру, підозрілість, нещирість, релігійну нетерпимість, екстремізм, фанатизм тощо. Не можна виключати, що у подальшому вони можуть вести до дестабілізації не тільки міжконфесійних відносин, а й становища у суспільстві загалом.

Розглядаючи *конструктивні за характером впливу* види міжконфесійних відносин, що так чи інакше можуть формувати і формують свідомість, позицію віруючого, до найбільш значущих можна віднести міжконфесійні відносини, які складаються в процесі спільної, взаємоузгодженої діяльності:

- в міжцерковних та міжконфесійних об'єднаннях з компетенцією консультативно-дорадчих органів (Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій, Нарада представників християнських церков України, Рада євангельських протестантських церков України, Українська міжцерковна рада, Всеукраїнська рада християнських церков, Рада представників духовних управлінь і центрів мусульман України);

- в ході проведення релігійних акцій (міжконфесійних молебнів, хресних ходів, молитовних сніданків) з нагоди визначних подій, дат, що мають загальносуспільне значення;

- в процесі спільної підготовки міжконфесійних документів з проблемних моментів суспільного та релігійно-церковного життя;

- через міжконфесійну співпрацю релігійних організацій у добродійній, культурно-просвітницькій діяльності;

- в ході ініціації, організації та проведення конференцій, міжрелігійних форумів, семінарів, нарад;

-в процесі спільної підготовки представниками конфесій проектів законодавчих та нормативних актів, які фіксують узгоджену позицію релігійних об'єднань щодо врегулювання державно-церковних та міжцерковних (міжконфесійних) відносин[61], оцінки ситуації в країні, стану суспільної моральності тощо.

---

[61] Климов В. Міжконфесійні відносини: їх форми і шляхи толерантизації // Практичне релігієзнавство : колективна монографія за ред. проф. А.Колодного і Л. Филипович. – К., 2012 – С. 244-245

Безперечно, кожна із зазначених форм може мати і має суттєвий вплив на віруючу людину і значною мірою на це розрахована, сприяючи виробленню у віруючого релігійно мотивованих оцінок, характеристик, поведінки, способів реагування на ті чи інші вияви в міжконфесійному просторі й суспільстві в цілому.

Показовою в цьому відношенні є діяльність Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій (далі – ВРЦіРО) і ті документи, які створює цей унікальний представницький дорадчий орган, уособлюючи собою міжконфесійне порозуміння з актуальних проблем сучасної України. Об'єднуючи понад 90 % релігійної мережі України, зазначена інституція має делеговані можливості для декларування спільних позицій з різнопланових проблем як релігійних спільнот, так і українського суспільства в цілому: духовного, морального, політичного, соціального характеру**.** Заявляючи про свою узгоджену, скоординовану позицію, вона тим самим демонструє можливість вироблення різними церквами, релігійними течіями консенсусного бачення проблемних питань, узгоджених оцінок у поліконфесійній Україні, керуватися якими ВРЦіРО пропонує віруючому загалу – православним, греко- і римо католикам, віруючим протестантських церков, прихильникам ісламу, іудаїзму та ін. Оскільки рішення Ради оприлюднюються, то віруючі мають можливість знайомитися з позицією цього органу і, на відміну від попередніх періодів історії церкви в Україні, мати уяву про позицію не лише своєї церкви, а й інших релігійних об'єднань щодо найважливіших проблем: стану державно-церковних відносин і пропозицій церков стосовно їх поліпшення, характеру реагування владних чинників на пропозиції ВРЦіРО, ставлення релігійної спільноти до проектів базового Закону України про свободу совісті і релігійні організації та Концепції державно-конфесійних відносин в Україні; оцінки морального стану сучасного українського суспільства, більшість якого складають віруючі; позиції європейських органів (Ради Європи, Парламентської Асамблеї Ради Європи, Європейського Суду) щодо становища релігійних об'єднань в Україні та ін.

Наскільки істотним може бути вплив міжконфесійних відносин на зміну характеристик сучасного віруючого, можна проілюструвати на прикладі документів ВРЦіРО, які стосуються фундаментальних цінностей, засад єдності українського народу (національної історії, релігії, мови, моралі), цінностей, які нерідко стають предметом політизованих маніпуляцій і в яких нерідко важко розібратися пересічному віруючому. Певна річ, церкви, релігійні організації України мають власне бачення цих проблем і не можуть не реагувати на відверте пропагування ідей, зокрема, спрямованих на нехтування історичною правдою, на поширення сепаратистських, антидержавних настроїв, що несуть пряму загрозу стабільності в суспільстві та державі. Знаковими документами ВРЦіРО зокрема стали: «Звернення щодо функціонування мов та загроз сепаратизму»[62], Відкритий лист глав церков і релігійних організацій України

[62] Звернення членів Всеукраїнської Ради церков і релігійних організацій до українського народу щодо функціонування мов та загроз сепаратизму 24.07.2006 р.

до Президента України щодо мовного питання [63], Звернення до Голови Верховної Ради та народних депутатів України з приводу внесення на розгляд Верховної Ради України законопроекту № 9073 «Про засади державної мовної політики»[64]. В них уповноважена міжконфесійною спільнотою ВРЦіРО пропонує «наймудріше – підтримувати розумну рівновагу між державним статусом української мови і забезпеченням мовних прав національних меншин». Церкви закликали Президента України «стати ініціатором загальнонаціонального суспільного і фахового діалогу навколо мовної проблематики», проводити «збалансовану мовну політику в Україні», «не підписувати вибухонебезпечний мовний законопроект № 9073», не дати перетворювати мовне питання у причину «ескалації суспільного протистояння»[65].

Принагідно зазначимо: соціологічні дослідження останнього двадцятиліття показують, що у 2012 р. 43,6% респондентів вважали, що «українська мова повинна бути єдиною державною і офіційною мовою, російська може використовуватись на побутовому рівні, як і мови інших національних меншин» (у 2005 р. таких було 35,0%). Значно зменшилася кількість респондентів, які вважали, що «обидві мови повинні бути державними мовами» (з 37% у 2005 р., до 23,9% у 2012 р [66]. Зазначені дані вказують на тенденцію збільшення респондентів, що усвідомленіше сприймають дану проблему. Як показують документи ВРЦіРО, узгоджена позиція церков з цього питання є співвідносною з настроями українського соціуму, більшість яких віруючі. Аргументоване бачення церквами розв'язання цього питання, на нашу думку, і в подальшому буде сприяти формуванню в свідомості віруючих толерантного ставлення до представників різних мовних культур, мінімізації підтримки політизованих деструктивних проявів у цій площині.

Не менш важливими для формування свідомості і поведінки сучасних віруючих є узагальнена позиція міжконфесійних дорадчих органів з соціальних проблем, які стрімкими темпами набувають суспільної значущості,

---

[Електронний ресурс] – Режим доступу: http://vrciro.org.ua/index.php?option=com_content&task =view&id=175&Itemid=1

[63] Відритий лист глав Церков і релігійних організацій України до Президента України В. Ф. Януковича щодо мовного питання від 4 липня 2012 р. / [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://www.cerkva.info/ru/documents/13-documents/2532-lyst.html

[64] Всеукраїнська Рада церков стурбована спробами розколоти суспільство за мовною ознакою 27.05.2012 р. [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://vrciro.org.ua/index.php?option=com_content&task=view&id=174&Itemid=31

[65] Відритий лист глав Церков і релігійних організацій України до Президента України В.Ф. Януковича щодо мовного питання від 4 липня 2012 р./ . [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://www.cerkva.info/ru/documents/13-documents/2532-lyst.html

[66] Українське суспільство. Двадцять років незалежності. Соціологічний моніторинг: У 2-х т. – Том 2: Таблиці і графіки / [за ред.. д. філос. н. Є. І. Головахи, д. соц. н. М.О.Шульги]. – К., 2011. – С. 67

а відтак потребують дієвої зацікавленості у їх вирішенні громадськості, державних структур, релігійних організацій. Це, зокрема, проблеми, пов'язані з проблемами виховання дітей і молоді, зміцнення сім'ї, попередження сирітства, протидії розповсюдженню епідемій ВІЛ-СНІДу[67], практиці штучного переривання вагітності та ін. Актуальними щодо визначення позиції віруючого загалу у питанні сирітства і виховання дітей показали себе не тільки «Звернення Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій щодо захисту і піклування про дітей-сиріт, попередження сирітства та забезпечення права дитини на виховання в сім'ї»[68], а й реалізація відповідно до цього Звернення релігійними організаціями цілої низки практичних заходів. Церкви, релігійні організації вважають, що «за умови активного, цілеспрямованого та компетентного служіння віруючих людей, Україна має всі шанси стати країною без сиріт, де жодна дитина не залишиться без уваги, а отримає потрібну їй допомогу»[69].

Спільні зусилля багатьох конфесій у вирішенні зазначеної проблеми формують у віруючого на практичних справах бачення того, що і інші конфесії, а не лише його, сповідують ідеали доброчинності, самопожертви, гуманного ставлення до людини, сприяють налагодженню нормальних, конфесійно неупереджених робочих стосунків з представниками інших релігійних організацій, відносини толерантності, ламають стереотипи нетерпимості, зневажливого ставлення до інаковіруючих.

Скоординована міжконфесійна позиція релігійних організацій сьогодні, в умовах зняття штучних перешкод для їх участі в розв'язанні соціальних проблем, з якими держава, як виявляється, не може самостійно впоратися, є, як ніколи, затребуваною і не може залишатися поза увагою віруючого загалу. Саме через подібний вплив і практичне розв'язання проблемних питань формуються такі риси сучасного віруючого, як гуманне ставлення до ближнього, милосердя, доброта, співчуття, терпимість, відповідальність, толерантність.

Такі підходи поволі змінюють і громадську думку про роль самих церков у проблемних питаннях соціального блоку. Якщо в 2000 р. 87,1% респондентів вважали, що церкви, релігійні організації стоять осторонь таких

---

[67] Закон України «Про затвердження загальнодержавної програми забезпечення профілактики ВІЛ-інфекції, лікування, догляду та підтримки ВІЛ-інфікованих і хворих на СНІД на 2009-2013 роки [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://zakon1.rada.gov.ua/laws/show/1026-17#n8

[68] «Звернення Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій щодо захисту і піклування про дітей-сиріт, попередження сирітства та забезпечення права дитини на виховання в сім'ї» 15.10.2012 / [Електронний ресурс] - Режим доступу: http://vrciro.org. ua/index. php? option = com_content&task=view&id=184&Itemid=31

[69] Там само.

соціальних проблем сучасності, як запобігання вагітності, абортів, СНІДу, то в 2010 р. таких було лише 26,4% [70].

Але справа не тільки і не стільки в прикладах впливу на сучасного віруючого у різних сферах релігійного і суспільного життя як на об'єкт релігійних чи суспільних відносин. Існує чимало інших, не менш результативних чинників, що змінюють, формують характер, психологію, мораль, менталітет сучасного віруючого, вміння захистити свої права, релігійні, національні, особистісні інтереси. Для нас важливо, що разом з практичним забезпеченням в Україні правової норми свободи совісті, релігійної свободи, безперешкодної реалізації громадянами права вибору і сповідання віри, зняттям світоглядних й ідеологічних пріоритетів і упереджень, після періоду доволі жорсткої конкурентної боротьби у першій половині 90-х років XX ст. між різними релігійними об'єднаннями за віруючих, культові будівлі, пріоритетний вплив на владу тощо у конфесійних спільнот нарешті *з'явилася можливість* будувати міжконфесійні відносини на послідовно релігійних засадах – взаємоповаги, толерантності, взаємодопомоги, діалогу, пошуку консенсусних рішень, через узгоджену позицію в переговорах тощо.

На засадах якісних трансформацій у характері міжконфесійних відносин в Україні почала складатися *парадигма конструктивних дій* церков, релігійних організацій, спрямована на реалізацію їх спільних інтересів щодо держави та її владних органів, віруючих, чинного законодавства, відносин з місцевими органами влади і місцевого самоврядування та ін. На відміну від попередніх періодів йдеться, по-перше, про *скоординовані дії більшості* релігійних об'єднань, за яких бажання встановити партнерські відносини з державою має більше шансів перетворитися з декларації в реальність; по-друге, добровільне встановлення доброзичливих, толерантних відносин між конфесіями задавало характер цим відносинам *як конструктивним*, а не конфліктним, спірним, нещирим.

Для нашої теми дослідження важливо те, що потенціал цієї конструктивності передавався на чи не найголовніший об'єкт відносин – на віруючого. Встановлення доброзичливих, толерантних міжконфесійних відносин, таким чином, окрім позитиву для власне міжрелігійного спілкування, створило умови і для формування самого віруючого – орієнтованого на доброзичливе ставлення до інших віруючих, неупередженого, поміркованого, що поєднує вірність своїй релігії і готовність зрозуміти позицію віруючого іншої конфесії, брати участь разом з іншими віросповіданнями у суспільно значущій роботі, скоординовано з інаковіруючими засуджувати аморальність, злочинність, наркоманію, екстремізм і тероризм під релігійними гаслами і т.п. Зміст спільних міжконфесійних заяв, рішень, меморандумів, підписаних главами релігійних об'єднань, створює прецеденти, задає тональність відносин віруючих на

[70] Рівень і характер релігійності українського суспільства // Національна безпека і оборона. – 2011. – № 1-2. – С. 48

найбільш масовому – первинному рівні, у побуті, сімейних відносинах, у вихованні, освіті, проповідництві, місіонерській роботі.

Націленість на конструктивність міжрелігійної діяльності релігійних організацій і віруючих не лише сприяє моральному вихованню, а стає вагомим чинником мінімізації міжрелігійної конфліктності. Не випадково, соціологічні дослідження в масштабах України з 2006 р. щорічно дають стабільне зменшення побоювань громадян можливості міжконфесійних конфліктів (в 2006 р. лише 8,4% респондентів заявили про свою боязнь таких конфліктів, у 2008 – 7,2%, у 2010 – 6,1%[71]).

Проте міжконфесійні відносини, залежно від змісту, яким вони наповнені, можуть впливати на об'єкт - сучасного віруючого – як позитивно, так і негативно, відповідним чином корегуючи його оцінки, позицію, поведінку, спосіб і характер реагування.

Сьогоднішні реалії релігійного життя в Україні, на жаль, дають не лише позитивні, конструктивні, а й *деструктивні* вияви у сфері міжконфесійних відносин, масштабність й інтенсивність яких прямо пов'язана з політичним кліматом у державі, станом державно-церковних відносин, позицією конкретних церков, дією зарубіжних чинників тощо. Негативний резонанс у сфері міжконфесійних відносин, у спільнотах віруючих мають, зокрема: пряме чи опосередковане ігнорування переговорних, діалогових форм розв'язання суперечностей між конфесіями з широкого кола питань, зокрема, майбутнього православної церкви, проблем матеріального характеру (розподіл, власність чи користування культовими будівлями і майном), затягування під різними приводами (нерідко по кілька років) переговорного процесу між конфесіями; конфліктне, неправове, явочним порядком вирішення на місцях спірних питань на користь певного релігійного віровчення, домінуючого в даному регіоні; апеляція конфесій до державних органів різних рівнів з пропозиціями вжити адміністративних заходів до церков-опонентів; підбурювання віруючих до невиконання рішень судів, місцевих органів влади та місцевого самоврядування; поширення гасел релігійної нетерпимості, екстремізму, релігійного фундаменталізму тощо; некоректні висловлювання представників релігійних організацій у ЗМІ; влаштовування під час масових релігійно-організаційних заходів контрзаходів з провокативними підбурювальними гаслами; актуалізація окремими представниками конфесій «антисектанської теми», виступи проти різного роду неорелігій, харизматичних церков, релігій східного походження; некоректне втручання державних, політичних чинників, у тому числі іноземних, у релігійно-церковні процеси в Україні та ін.[72].

Незважаючи на в цілому спокійну релігійну ситуацію в країні, назагал нормальні міжконфесійні відносини, час від часу мають місце вияви міжконфесійної конфліктності, нерідко політично, етнічно, морально чи

---

[71] Українське суспільство. Двадцять років незалежності. Соціологічний моніторинг. – Т. 2. – С. 82.

[72] Климов В. Міжконфесійні відносини: їх форми і шляхи толерантизації // Практичне релігієзнавство. – С. 245-247

суб'єктивно забарвленої. Незважаючи на їх локальність, вузько місцевий характер, вони негативно впливають на віруючих, вказуючи на те, що «вірус» релігійної недовіри, настороженості, підозр в нещирості інаковіруючих продовжує існувати, так що завдання мінімізації релігійної конфліктності залишається актуальним. Свіжа ілюстрація зазначеного: прийняття Священним Синодом УПЦ КП в грудні 2011 р. рішення, що «процес діалогу щодо об'єднання з УАПЦ як з централізованою структурою, надалі неможливий…». Об'єктивно – справа самої церкви, які їй рішення приймати. Але доказ обґрунтованості такого рішення супроводжувався наведенням фактів і оцінок негативного змісту щодо стану справ в УАПЦ та її керівництві (вина у зриві спроб об'єднання церков у 2001, 2005 та 2011 рр., застій у розвитку структур церкви, неякісність кадрового складу; «скандали між архієреями УАПЦ… як постійний стан буття УАПЦ» та ін.). Наслідком таких відносин між двома церквами і в середині УАПЦ став, як повідомляє прес-служба УПЦ КП, процес переходу десятків громад УАПЦ до УПЦ КП[73].

У свою чергу собор УАПЦ від 9 лютого 2012 р. прийняв рішення остаточно розірвати будь-яке спілкування з керівництвом УПЦ КП з питань об'єднання церков, звинувативши главу цієї церкви у політиканстві[74].

Поза сумнівом, що такий стан міжконфесійних відносин не додасть ні стабільності церквам, ні толерантності віруючим. Тим більше, що, як зазначається в повідомленні Прес-центру УПЦ КП, є побоювання, що характерні для УАПЦ настрої «непорозуміння і конфліктів» можуть бути привнесені і в УПЦ КП[75].

Якщо аналізувати проблему міжконфесійного діалогу з конкретних питань (Помісної церкви, церковної власності, ставлення до програми РПЦ «Новый мир», поширення церковного впливу на регіони домінування інших релігій тощо), як проблему, що справляє доволі сильний вплив на позицію, менталітет віруючого, то доводиться констатувати, що нинішній стан діалогу між найчисельнішими церквами і релігійними організаціями породжує в середовищі віруючих значною мірою настрої прихованої чи очевидної конфліктності, конфронтації, напруги, недовіри.

Інша масштабна проблема, де віруючі як об'єкти впливу виявляються залежними в своїх суспільних, світоглядно-релігійних, моральних, психологічних орієнтаціях та оцінках від стану міжрелігійних,

---

[73] Об'єднання парафій УАПЦ з Київським Патріархатом успішно триває…/ Повідомлення Прес-центру Київської Патріархії від 5 квітня 2013 р. // [Електронний ресурс] - Режим доступу: http://www.cerkva.info/ru/news/patriarkh/3294-uapc-commentar.html

[74] «Коммерсантъ»: В церквях согласья нет // [Електронний ресурс] - Режим доступу: http://www.cerkva.info/ru/publications/smi/2158.html

[75] Об'єднання парафій УАПЦ з Київським Патріархатом успішно триває…/ Повідомлення Прес-центру Київської Патріархії від 5 квітня 2013 р. // [Електронний ресурс] - Режим доступу: http://www.cerkva.info/ru/news/patriarkh/3294-uapc-commentar.html

міжконфесійних відносин, – це проблема змішаних *шлюбів з іновірцями.* Згідно Біблії, вважалося, що в шлюбах з іноплемінниками «сім'я святе» змішувалося з «народами іноплемінними» (Ездр. 9, 2), а тому такі шлюби не схвалювалися. Що це проблема не лише України, свідчать документи і дослідження багатьох авторитетних міжнародних, європейських організацій, громадськості. Нещодавно Апостольський престол, його Папська рада з питань сім'ї висловили стурбованість наростаючою динамікою міжрелігійних, міжконфесійних шлюбів і тими проблемами, які з'являються в сім'ях, де батьки належать до різної віри, а релігійні, а нерідко і правові приписи жорстко вимагають виховання дітей лише в певній релігії. Особливо гостро стоїть ця проблема у мусульмансько-християнських, мусульмансько-католицьких шлюбах[76].

В умовах України ця проблема також зачіпає міжрелігійні чи міжконфесійні відносини, особисті почуття і позиції релігійних спільнот. Нерідко спостерігається формальне ставлення чи й загалом ігнорування частиною сучасних вірян релігійно-церковних приписів щодо шлюбу та сімейних відносин, зокрема змішаних. Поясненнями цьому може бути низка причин, насамперед:

- поліконфесійна палітра держави, яка зумовлює достатньо широке релігійно-контактне поле особистих відносин, відтак віруючі вже не можуть, а почасти і не бажають обмежувати свої контакти з іновірцями, все частіше вступають у шлюб з представниками інших конфесій, нехристиянами;
- невбачання молоддю проблем у релігійно змішаних шлюбах, оскільки, по-перше, поволі ослаблюються культивовані раніше духовенством віросповідна окремішність, протиставлення однієї релігії іншій, релігійна зверхність; по-друге, характер дійсної релігійності серед молоді здебільшого не такий, щоб зумовлювати пріоритетність релігійного чинника у особистих відносинах.

Важливою у цьому контексті є ментальна характеристика віруючих-українців, які ніколи не вважали конфесійну відмінність перешкодою для утворення сім'ї[77]. Тим більше, що незважаючи на сакралізацію релігійного шлюбу («Тільки єдина у вірі сім'я може стати «домашньою Церквою» (Рим. 16:5; Флм. 1:2), в якій чоловік і жінка разом з дітьми зростають у духовному вдосконаленні і пізнанні Бога. Відсутність однодумності становить серйозну загрозу для цілісності подружнього союзу»[78]), освячені церквою шлюби між віруючими розпадаються так же швидко, як і безрелігійні. Спроби церков загальмувати ці процеси, спираючись на здоровий релігійний консерватизм,

---

[76] Ватикан про міжрелігійні і міжконфесійні шлюби // [Електронний ресурс] - Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/all_news/world_news/51869/

[77] Колодний А. Україна в її релігійних виявах. Монографія. – Львів, 2005. – С.45.

[78] Основи соціальної концепції Української Православної Церкви. Питання особистої, сімейної та суспільної моралі Х. 3. від 27. 11. 2011 р. [Електронний ресурс] - Режим доступу: http://www.patriarchia.ru/ua/db/print/1207692.html

апеляцію до традицій «своєї» віри, намагання відгородити віруючих від сучасних викликів, поки що мало результативні. Тому у ставленні до релігійно змішаних шлюбів церквам доводиться ставати на шлях поступової лібералізації, терпимості, осучаснення, відмови від стереотипів мислення тощо. Стан міжконфесійних, міжцерковних відносин і в цій проблеми виявляється доволі суттєвим: істотне поліпшення відносин між конфесіями християнського віросповідання робить шлюби між православними і католиками, православними і греко-католиками, православними і протестантами здебільшого малопроблемними. УПЦ МП, наприклад, більш лояльно ставиться до укладення шлюбів православних з католиками, членами давніх Східних Церков і протестантами, проте за умови благословення такого шлюбу в Православній церкві і виховання дітей у православній вірі[79], що, на нашу думку, не може не розцінюватися як вияв певної дискримінації, обмеження прав і свобод батьків. Висловлюючи терпиме ставлення до шлюбів з представниками інших конфесій, Церква намагається попередити своїх адептів про непрості ситуації, з якими може зустрітися православний віруючий у такому шлюбі. Проблемами для православних віруючих у шлюбі з католиками є спільна молитва, підготовка до причастя, відмінність постів, різне відношення до контрацепції, хрещення і воцерковлення дітей, проблеми розлучень, тощо[80], що не може не позначатися на свідомості, настроях, менталітеті віруючих – учасників цих відносин.

Ще складніші справи із змішаними шлюбами між прихильниками християнського, мусульманського, іудейського та деяких інших віросповідань, у яких, до того ж, спрацьовують і інші перешкоди – етнічні, етнопсихологічні, етноморальні, політичні та ін., коли віруючий подекуди попадає в становище заручника міжрелігійних, міжнаціональних складнощів – традиційних чи ситуативних.

Греко-католицька церква також з пересторогою ставиться до шлюбів з іновірцями, що формує певну життєву позицію пересічних віруючих у ставленні до віруючих інших віросповідань. Змішаний шлюб нерідко сприймається як можлива небезпека обмежити свою віру, втратити контроль за релігійним вихованням дітей у греко-католицькому дусі. Тому для такого шлюбу потрібен дозвіл «компетентної влади» (зазвичай єпископа)[81]. А особа, що є не католиком, повинна дати письмову гарантію, що діти будуть охрещені

---

[79] Там само

[80] Козлов М. протоирей Браки между православними и католиками: видение пастырского аспекта проблемы в России начала XXI века / М. Козлов протоирей 13.01.2010 [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://www.bogoslov.ru/text/1339605.html

[81] Кодекс Кононів Східних Церков титул 16 глава 7 Арт 4 Канон 813, 814 [Електронний ресурс] - Режим доступу: http://old.ugcc.org.ua/CCEC/16.html#c813.

і вихована в католицькій церкві та не перешкоджатиме охрещеному подругові у виявленні своєї віри[82].

Як зазначають дослідники протестантизму «в оцінці до шлюбів із іновірцями ставлення протестантських лідерів лишається в цілому негативним. Причому адвентистські лідери заявили про категоричне неприйняття таких шлюбів. Лідери інших конфесій не схильні забороняти такі шлюби; дехто з п'ятидесятницьких пасторів шлюб із православними не схвалює»[83].

Надмірний релігійний консерватизм церков, релігійних організацій щодо шлюбу сьогодні може бути сприйнятий віруючими доволі неоднозначно, розцінений як свідчення нетолерантного ставлення до представників інших конфесій, релігій, як порушення права віруючого на свободу вибору, думки, слова; як тиск на релігійне сумління сучасного віруючого. Звідси – готовність віруючого, особливо молодого, шукати віросповідання, яке б більш адекватно відповідало його настроям, інтересам і релігійним прагненням. Нині, за даними соціологічних опитувань, 68% віруючих висловилися про свою повну або часткову готовність прийняти людину інших релігійних поглядів як чоловіка / дружину, тоді як не готові до такого кроку лише 15%. У конфесійному розрізі 61,1% греко-католиків та 68,7% православних готові прийняти іншу за віросповіданням людину як чоловіка / дружину (відповідно 28,1% та 14,5% представників означених конфесій до такого кроку не готові[84].

Таким чином, як засвідчують наведені приклади, сучасний віруючий цілеспрямовано чи опосередковано стає об'єктом впливу багатьох суспільних, релігійних чинників і, немалою мірою, міжрелігійних, міжконфесійних відносин. Оскільки ці відносини, з одного боку, тяжіють до обумовлених релігійними догмами традиційності, консерватизму, спадкоємності у ставленні до інших релігій, з другого – не можуть не враховувати суспільні реалії (глобалізація інформаційного простору, зміна соціальних, культурних і духовних векторів розвитку, процеси секуляризації і десекуляризації, зміни в характері сучасної релігійності тощо), наростаюча поліконфесіональність, толерантизація релігійного простору України та ін., то міжрелігійні, міжконфесійні відносини не можуть залишатися незмінними і приречені реформуватися, змінюватися, осучаснюватися, враховувати нові тенденції і процеси в релігійному середовищі і поза ним. Тим сами змінюється парадигма впливу таких модерних відносин на віруючого.

Висновки. Перспектива співіснування релігій у поліконфесійній Україні вимагає нарощування конструктивної і мінімізації деструктивної, конфліктної

---

[82] Канонічні перешкоди щодо церковного шлюбу / [Електронний ресурс] - Режим доступу: http://www.ukrcathchurch.com/religious_education/canonical_obstacles_to_a_churc h_wedding.html

[83] Спис О. Релігійно-суспільні та соціокультурні зміни в пізньопротестантських громадах (за результатами експертного опитування) / О Спис від 4. 05. 2005 р. [Електронний ресурс] - Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/ studios/ studies_of_ religions/11612/.

[84] Паращевін М. Релігія та релігійність в Україні. – К., 2009. – С. 62-63.

складової цих відносин. Відповідним чином буде змінюватися і парадигма та характер впливу міжрелігійних відносин на сучасного віруючого як на об’єкт, що постійно перебуває у силовому полі таких відносин. Ймовірно, що за всіх особливостей нинішнього віруючого (здебільшого загальна освіченість, але поверхові релігійні знання; самодостатність, незалежність позиції, слабкий зв'язок з релігійною громадою, синкретизм релігійних поглядів тощо), він буде й надалі залишатися в полі не лише позитивних, конструктивних виявів міжцерковних, міжконфесійних відносин, а й негативних. Подальший розвиток конструктивної складової міжрелігійних відносин в Україні (підготовка спільних документів з суспільно значущих питань, взаємне інформування, участь у роботі міжконфесійних дорадчих органів, у міжконфесійній соціальній роботі тощо) дає підстави прогнозувати, що віруючий як учасник цих відносин буде формуватися як носій загальнолюдських і християнських рис особистості. Очікуваним буде зворотний, корегуючий вплив такого віруючого на характер і пріоритети міжрелігійних відносин.

❸ РЕЛІГІЄЗНАВЧІ НАУКОВО-ЕКСПЕРТНІ МАТЕРІАЛИ І УХВАЛИ ОСТАННІХ РЕЛІГІЄЗНАВЧИХ КОНФЕРЕНЦІЙ

1. КОНЦЕПЦІЯ ГУМАНІТАРНОГО РОЗВИТКУ УКРАЇНИ ДО 2020 РОКУ: РЕЛІГІЄЗНАВЧІ ПРОПОЗИЦІЇ ДО ПЛАНУ-ПРОСПЕКТУ

До розділу І «Стан гуманітарного розвитку України»

Актуалізація ролі релігійного чинника в гуманітарному розвитку України

1. Причини актуалізації ролі релігійного чинника в гуманітарному розвитку України:

1.1. Відносно високий відсоток віруючого населення як результат створення в Україні умов для вільного оприлюднення світоглядної ідентичності, безперешкодної реалізації свободи совісті і, зокрема, релігійної свободи. Навіть зважаючи на завищену релігійну самоідентифікацію, в Україні впродовж останніх двох десятиліть фіксується відносно високий рівень релігійності з тенденцією його зростання та ознаками стабілізації на одному з найвищих у Європі рівнях. Віруюча частина населення значно перевищує 50% дорослого населення, перетворюючи релігійну складову у важливий чинник соціальних, етноконфесійних та культурних реалій.

1.2. Поліконфесійність Української держави з потужною, постійно зростаючою мережею релігійних організацій – однією з найчисельніших на континенті, що відображає вагому присутність релігійного інституту в суспільстві.

1.3. Стабільно високий авторитет діячів церкви, релігійних структур у суспільстві. Високий рівень довіри громадян до церкви на тлі хронічно низьких рівнів довіри до державних інститутів, судових органів, ЗМІ та ін. (за даними соціологічного моніторингу).

1.4. Відносно високий потенціал духовного впливу церков та релігійних організацій на духовний клімат, відносини, моральні оцінки в українському суспільстві, на позицію та орієнтири особи.

1.5. Суспільний резонанс ряду державно-церковних та міжцерковних проблем, що тривалий час не вирішуються (проблеми єдності православних церков, статусу відносин з Російською православною церквою, перспективи

православно-католицьких відносин, ставлення до проекту патріарха Кирила «Руський світ»; повноти реституції колишньої церковної власності та ін.).

1.6. Наростання масштабів конфліктогенності міжрелігійних суперечок у Європі та світі, питомої ваги релігійного чинника у світових подіях та процесах, що не можуть не вливати на релігійну ситуацію в Україні.

2. Позитивні та негативні наслідки, ризики актуалізації ролі релігійного чинника в гуманітарному розвитку України:

2.1. Поступове набуття релігією і церквою в Україні значущості, адекватної місцю цієї інституції в громадянському суспільстві. Певне зростання впливу (реального і спекулятивного) релігійного чинника у різноманітних сферах життєдіяльності (політиці, духовній культурі, громадській думці, ЗМІ та ін.). Перспектива партнерських відносин держави і церкви.

2.2. Триваючі прагнення політизації релігії, вияви клерикалізації державних структур та суспільства, що зумовлені як стратегією і тактикою політичних структур, так і політикою церков та релігійних організацій. Виборні кампанії як відображення цих стратегій, невиправданості розрахунків на політичне використання віруючого електорату.

2.3. Формування в країні некритичного, компліментарного щодо церкви та релігійної орієнтації іміджу в громадській думці. Перекоси в означенні дійсного місця релігії та церкви в суспільному житті.

2.4. Нормативно-правові рецепції європейського та світового досвіду забезпечення свободи совісті і віросповідання, регулювання державно-церковних відносин без належного критичного врахування етнонаціональних, конфесійних та культурних особливостей розвитку України. Небезпеки: порушення правової рівності церков, релігійних організацій та віруючих, рівноваги у ставленні до них державних структур поліконфесійної держави; порушення балансу між принципами демократії і прав людини, з одного боку, і збереження національної, культурної, релігійної ідентичності – з іншого.

2.5. Прагнення церкви взяти на себе всю повноту функцій духовного розвитку особи та спільнот, їх виховання, ідейно-духовного супроводу впродовж людського життя.

3. Пропозиції, напрями реалізації державної політики щодо релігійної сфери, віруючих та невіруючих в умовах актуалізації релігійного чинника.

3.1. Здійснення державою політики партнерських відносин з церквами та релігійними організаціями, неухильне забезпечення прав і свобод громадян в умовах правового відокремлення держави і церкви. Послідовне дотримання політики рівності у ставленні до всіх церков, збереження державою політичної рівновіддаленості від них – умови для недискримінаційної реалізації релігійними організаціями, особою своїх прав і законних інтересів. Прийняття Верховною Радою України принципово важливих законопроектів, якими регулюється статус віруючого, релігійних організацій, державно-церковні

(державно-конфесійні) відносини: проекти Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» (нова редакція), Закону України «Про повернення культових будівель релігійним організаціям», Концепції державно-конфесійних відносин в Україні.

3.2. Трансформація вітчизняного законодавства у напрямі запровадження правових норм, що зберігають і утверджують права і свободи громадян на рівні світових та європейських стандартів, ставлять надійні правові перепони дискримінації за світоглядною та віросповідною ознакою, дифамації релігії, релігійному екстремізму тощо. Недопущення практики спеціальних обмежень з релігійних міркувань (зловживання гаслами «національної безпеки», «захисту» етнокультурної та релігійної ідентичності та ін.), що ведуть лише до невиправданого обмеження прав людини.

3.3. Визначеність державою своєї правової позиції щодо конкретних, але суспільно резонансних проблем: модель присутності (неприсутності) церкви у світських навчальних закладах, можливість створення церквою загальноосвітніх навчальних закладів, державної сертифікації вищих духовних навчальних закладів, проблема запровадження (не запровадження) капеланства в армії та ін.

3.4. Мінімізація чи й нейтралізація дії причин, що прямо чи опосередковано ведуть до використання релігійного чинника в цілях, що дестабілізують суспільство, заважають реалізації прав громадян на свободу совісті (політизація релігії, клерикалізація світських структур, дискримінація за релігійними ознаками, релігійний екстремізм, фундаменталізм та ін.).

3.5. Заохочення практики діалогу, переговорного процесу між церквами, конфесіями, в першу чергу, тими, які масштабно впливають на релігійну ситуацію, соціальну стабільність в країні в цілому.

3.6. Забезпечення підвищення професійного рівня матеріалів, що висвітлюють світоглядну проблематику, питання релігійної сфери, міжконфесійних відносин у засобах масової інформації.

2. До розділу IV
«Гуманітарні проблеми суспільно-політичного розвитку»

1. Наукові основи вдосконалення державно-церковних відносин і толерантизації міжконфесійних стосунків: розробка концепції толерантизації міжконфесійних відносин в Україні

1. Стан і проблеми державно-церковних відносин. Перспектива розвитку і ризики.

2. Стан і проблеми міжцерковних відносин. Перспектива розвитку і ризики. Вплив позарелігійних і закордонних чинників.

3. Наукові основи і напрями вдосконалення державно-церковних відносин. Пропозиції щодо підвищення ефективності регулювання державно-церковних відносин.

Розробка концепції толерантизації міжцерковних відносин в Україні.

4.1.Толерантизація міжконфесійних відносин, запровадження принципу співіснування віруючих, релігійних громад і об'єднань у поліконфесійному, плюралістичному і демократичному суспільстві – імперативна умова компромісного, неконфліктного співжиття.

4.2. Причини актуалізації налагодження толерантних міжцерковних відносин як суспільна мета і чинник формування гуманітарної сфери (світоглядна лібералізація відносин у людських спільнотах, прискорені процеси поліконфесіоналізації релігійного простору України, релігійний плюралізм, конфлікт релігійних інтересів між практично всіма церквами та релігійними організаціями, політизація релігійної середовища, привнесення в нього ідей, позицій, підходів, способів розв'язання проблемних питань, психології поведінки, властивих позарелігійним спільнотам, об'єднаним політично, національно, націоналістично, культурно; вияви релігійного екстремізму та ін.).

4.3. Проблеми толерантизації міжцерковних (міжконфесійних) відносин.

4.4. Умови утвердження толерантних міжцерковних відносин:

сприйняття існуючого розмаїття конфесій як форм самовираження та самовиявлення людини, гідних існування;

визнання не лише за своєю конфесією, а й за всіма іншими права на свободу совісті, зокрема, релігійну свободу, на правову рівноправність і рівність можливостей для всіх конфесій, віросповідань та окремих людей;

визнання права інших конфесійних спільнот мати відмінну позицію, переконання, судження, поділяючи або не поділяючи їх;

не зайняття конфесіями у міжконфесійних відносинах позицій власної винятковості, зверхності, домінування, протиставлення одних релігійних груп іншим тощо;

готовність до практичної співпраці з іншими конфесіями у суспільно значущих напрямах діяльності, залишаючись на принципових позиціях власної церкви чи конфесії.

5. Пропозиції щодо шляхів та напрямів оптимізації процесу толерантизації міжцерковних відносин.

5.1. Неухильне дотримання на практиці державними структурами, посадовцями закріпленого в законодавстві рівного ставлення до церков, релігійних організацій, нестворення владними структурами прецедентів вивищення одних церков над іншими, надання їм преференцій, пріоритетів, якими б аргументами такі дії не виправдовувалися.

5.2.Мінімізація чи й нейтралізація дії причин, що прямо або опосередковано, але у всіх випадках негативно діють на стан міжконфесійних відносин.

5.3. Трансформація вітчизняного законодавства у напрямі запровадження правових норм, що утверджують реальну рівність прав релігійних громад, організацій та об'єднань, не допускають вивищення одних релігій та церков над іншими (як би це не мотивувалося), ставлять надійні правові запобіжники дискримінації за світоглядною та віросповідною ознакою.

5.4. Вироблення надійних правових та адміністративних механізмів попередження і недопущення на місцях практики прихованої нетолерантності (при поверненні культових будівель та майна, визначенні питань правонаступництва релігійних громад, реєстрації нових релігійних організацій, виділенні земельних ділянок під будівництво та ін.).

5.5. Всебічне заохочення практики діалогу, переговорного процесу між конфліктуючими сторонами у релігійній сфері.

5.6. Підвищення рівня об'єктивності, глибини, інформаційної насиченості, професійного рівня матеріалів щодо релігійної сфери, міжконфесійних відносин у засобах масової інформації та ін.

Підготував матеріал д.філос.н. В.Климов

2. ПРОБЛЕМИ РЕСТИТУЦІЇ І ЗБЕРЕЖЕННЯ ІСТОРИКО-КУЛЬТУРНИХ ЦІННОСТЕЙ

Щодо доручення Кабміну №11411/2/1-08.

Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ значиться серед установ НАН України, які мають розробити пропозиції, спрямовані на збереження, відтворення та охорону історико-культурного середовища у м. Києві, зокрема заходів із сприяння збереженню об'єктів культурної спадщини, в т.ч. й тих, що знаходяться у власності чи користуванні релігійних спільнот.

При реалізації Указу Президента щодо невідкладних заходів із розвитку міста Києва Відділення радило б виходити із наступних принципів:

1. Об'єкти історії і культури, які в минулому належали Церкві і були збудовані за кошти релігійних громад чи держави, є не лише її власністю, а й власністю всього українського народу, а відтак не обов'язково мають передаватися релігійним спільнотам в разі необхідності їх збереження як пам'ятки історії і культури українства, як загальнонародної цінності, культурного здобутку всього людства. Вони можуть передаватися окремим Церквам

лише в користування, а не у власність. Останнє особливо важливо із врахуванням діючого в Православ'ї так званого ставропігійного підпорядкування. Так, якщо передати якийсь значимий історико-культурний об'єкт у власність якійсь релігійній громаді, братству чи монастирю, а хтось з них попросить потім собі, скажімо, ставропігію у Московського Патріарха й одержить її, то потім цей об'єкт вже не буде власністю **Української** Церкви, а належатиме **Російській** Церкві, навіть при наявності в Україні своєї автокефальної Церкви**.**

2. Історико-культурні об'єкти можуть бути передані релігійним спільнотам у власність і користування лише при повній гарантії збереження їх у первозданному (первісному) їх вигляді, без права на будь-яку їх перебудову чи добудову, перемалювання чи належно неузгоджену реставрацію.
3. При наявній ненаповнюваності діючих храмів парафіянами (окрім великих свят) доречним було б (з метою збереження їх зокрема шляхом дотримання сталими рівня вологості й температури) не використовувати храми, які є пам'ятками національної історії і культури, для богослужіння. Відтак їх не варто передавати у власність і користування Церквам. Останнє ще є важливим з тих міркувань, що на ці святині претендують водночас декілька Церков. Не передаючи їх жодній з них, ми цим убезпечуємо суспільство від нового осередку міжцерковних суперечок, політизації факту передачі об'єкту одній з релігійних спільнот.
4. В тому разі, коли якийсь об'єкт культурної спадщині переданий у користування певній релігійній спільноті з її побажання, вона сама за рахунок своїх фінансових надходжень (а не держави з її бюджету, бо ж то кошти й віруючих інших конфесій) має проводити всі ремонтні й реставраційні роботи, зберігати пам'ятку у первісному вигляді.
5. За убезпечення об'єкту історико-культурної цінності від пожеж, руйнування і пограбування несе повну правову відповідальність та Церква, громада якої проводить в ній свої богослужіння.
6. В разі невідповідності діяльності релігійної спільноти означеним вище застереженням вона лишається права на подальше використання споруди.

Відділення релігієзнавства ІФ НАН України на виконання Указу Президента рекомендує:

1. Утворити кабмінівську комісію, яка б визначила (виокремила б) об'єкти історико-культурної спадщини міста Києва (а може й інших міст країни), які потребують постійної уваги щодо свого збереження, провела б належну експертизу їх стану і визначила необхідний обсяг робіт та заходів щодо їх збереження. Комісія мала б провести водночас облік тих святинь з оздоблення і утварі,

які знаходяться в кожному храмі та монастирі й визначити їх культурну цінність і необхідність збереження.

2. Розробити і передати до Верховної Ради проект Закону про реституцію, в якому чітко виписати принципи передачі церквам об'єктів історико-культурної значимості, їх відповідальність за збереження, невідчужуваність на користь зарубіжної Церкви чи релігійного об'єднання.
3. Прийняти кабмінівську постанову, яка б забороняла релігійним організаціям, що користуються об'єктами історико-культурної спадщини, проводити в них без попереднього узгодження з відповідними органами влади будь-які реставраційні чи ремонтні роботи, розбудови, перебудови чи добудови.
4. При передачі об'єкту історико-культурної ваги в богослужбове використання певній релігійній спільноті органам влади варто заключати з нею, зокрема із священнослужителем, Договір збереження, в якому має бути приписане не лише застереження від проведення самочинно будь-яких будівничих чи реставраційних робіт, а й особиста відповідальність настоятеля храму за дотримання протипожежної безпеки, руйнування, убезпечення храму від крадіжок, збереження цінностей церковної утварі, богослужбових книг тощо. Оскільки в будівлі храму постійно наявний відкритий вогонь, слід розробити типову інструкцію щодо безпечного його використання. Визначити із храмової громади конкретних людей, які відповідають за пожежну безпеку будівлі.
5. Враховуючи відсутність в Церков належних умов для збереження першодруків культових видань (відповідного вологового і температурного режиму, відвернення викрадень чи підмін тощо), вважати доцільною передачу їх до фондів бібліотеки ім. Вернадського і виготовлення нею їх ксерокопій для церковного вжитку.
6. Враховуючи зростаючу кількість пограбувань храмів, пожеж з метою замести сліди злодійства тощо, рекомендувати громадам (при відсутності коштів на утримання охоронців) налагодити постійне почергове чергування в храмі членів релігійної громади, віднайти ефективні засоби відвернення злодійства.
7. Враховуючи цінність саме первісного малярства не допускати до реставраційних робіт в об'єктах історико-культурної значимості осіб, які не мають на такі роботи документів державного визнання.
8. Заборонити будь-які нові будівельні чи озеленювальні роботи на територіях Києво-Печерського і Софійського заповідників Києва, а також на територіях, що прилягають до них.

9. Вивчити питання безпечного використання історико-культурних об’єктів для туристичних цілей, зокрема визначити таку кількість відвідувачів храмів чи печер, яка не впливала б істотно на температурний і вологовий режим в них. Усунути наявну стихію при використанні культових споруд як об’єктів туристичного бізнесу.
10. Не проводити на території Софіївського заповідника спільні міжконфесійні богослужіння в День незалежності 24 серпня. По-перше, то є великим гріхом молитися православному поруч і разом з інославними. По-друге, для деяких церков є гріхом спільна молитва із анафемованим Патріархом УПЦ КП Філаретом. По-третє, гріхом є проведення в дні Спасівського посту на території православного храму фуршету із вживання м’ясних виробів і спиртного. Цей захід доречно проводити на майдані біля Софії.

Керівник Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ
проф. А.Колодний

3. ТРАНСФОРМАЦІЇ СОЦІАЛЬНИХ ФУНКЦІЙ РЕЛІГІЇ
Дослідницька пропозиція Відділення релігієзнавства

Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України **може підключитися** до однієї із цільових програм наукових досліджень Відділення історії, філософії та права НАН України на 2012- 2016 роки своєю темою **«Трансформації соціальних функцій релігії і їх корегування за умов глобалізації, постмодерну і секуляризації»** (або простіше: «Трансформація функціональності релігії за умов глобалізації, постмодерну і секуляризації»).

Релігійна мережа України з кожним роком зростає (наявні вже понад 36 тисяч організацій), як і кількість конфесійних виявів релігії (більше ста різних церков і віросповідань). Маємо також зростання присутності релігійних організацій у різних сферах суспільного життя, зростання іміджу церкви, а водночас і перетворення релігійності у масове духовне явище.

Мета проекту – виявити ті зміни, які відбуваються в функціональній системі релігії за умов глобалізації, постмодерну і секуляризації, зауваживши водночас на проблемності релігійного буття, його конфліктності, закритості, міжконфесійній змагальності та ін.

Функціонування релігії виявляється через сукупність тих суспільних ролей, які вона виконує щодо людських спільнот, в корегуванні поведінки віруючих та ін. Функціональність релігії – це системне явище. В ньому її

функції структуровані в координаційну та певну ієрархічну систему, яка має конфесійну визначеність і відповідну соціальну зорієнтованість. Зміст та форми системи функціональності релігії еволюціонують насамперед відповідно до наявності в соціальному просторі сакральних і секуляризаційних компонентів, суб'єктів її прихильності та суспільної затребуваності, діяльного співвідношення кліру і мирян в релігійній структурі. Еволюція змісту функціональності релігійного комплексу та форм її вияву веде до істотного розширення суспільних сфер його реалізації, що нині виявляється в переході з інституційного рівня на особистісний і ментальний. Хоч світоглядно-сенсотворна підсистема і є системоутворюючим елементом всього комплексу функціональності релігії, проте нині домінуючу роль в цій системі відіграє ціннісно-регулятивна підсистема, яка пронизує всі інші елементи її функціональності, зокрема соціально-організаційний та комунікативно-транслюючий. За сучасних умов релігійні інститутції у своїй діяльності все більше виходять за межі того, що характеризує їх як власне релігійні, оскільки у своїй діяльності вони значною мірою змушені переорієнтовуватися з вертикального підпорядкування відносин «людина-Бог» на горизонтальне «людина – людина» (а відтак - «церква – людина»), що веде до зменшення в них сакральних моментів. Секуляризаційний процес виступає при цьому актом внутрішнього якісного трансформування релігійного комплексу, в ході якого відбувається розмивання межі між релігією і тим, що нею, власне, не є. Зрештою це веде до істотного звуження сфери реалізації її традиційної функціональності, навіть зникнення деяких соціальних функцій релігії, зокрема функції легітимізації, перехід неосновних функцій в основні (благодійництво, освітньо-просвітницька), з'яву нових (комерційна, менеджерська, індустріальна). Релігія вже знаходить свій вияв у господарсько-економічній, освітньо-просвітницькій, соціально-медичній, науково-культурній, військово-патріотичній та інформаційно-видавничій сферах. Її прагнуть використовувати як чинник збереження національної ідентичності. За цих умов об'єктивно отримує розвиток процес «змирщення» функцій релігійних інституцій, входження їх у світ з метою виживання. Це по-своєму відображає подальше поглиблення й процесу «входження» віруючої людини у світ. Значною мірою цьому сприяє постмодерн, який не визнає об'єктивного існування універсальних істин, що є основою діяльності більшості конфесій, глобалізація, яка долає усталені перегородки не лише між державами, а й конфесіями. Сакралізація нових функцій релігійних інституцій, надання священного статусу новим їх відносинам суттєво розширює «соціальний простір» релігії, урізноманітнює сфери її функціонування. Релігійне санкціонування поширюється вже на соціальні інституції та відносини, від яких раніше релігія була відокремлена, на форми індивідуальної та суспільної свідомості, поведінку та діяльність віруючих людей. Все це створює сприятливий простір для співпраці різноконфесійних інституцій при виявах ними функціональної природи релігії, для толерантизації міжконфесійних відносин, усунення того відокремлення Церкви від суспільства, яке підмінили

відокремленням Церкви від держави. Нині Церкви мають можливість співпраці у сфері соціально-благодійницької діяльності, в морально-виховному процесі, здоланні негативних наслідків процесів глобалізації тощо. Все це потребує в Україні свого відповідного законодавчого забезпечення і державної підтримки. Актуальним постає нині питання розбудови громадянської релігії, мусується ідея витворення якоїсь квазі-релігії, хоч на зміну періоду секуляризації й змирщення культури приходить рехристиянізація, реісламізація і реорієнталізація світу. Поруч з цим потужно поширюється в різних формах містика й окультизм.

Актуальність дослідження заявленої теми випливає не тільки із фіксованої релігієзнавством наявності розширення сфери того, що охоплює поняття *релігійний феномен*, а й **із тих оцінок** (скоріше – самооцінок) **сучасних релігійних процесів, які відверто, але об'єктивно дають знані релігійні діячі сучасності**. Так, *Папа Бенедикт XVI*, зокрема, зауважив: «Розпочалася нова ера релігійності, люди по-різному намагаються її віднаходити, але не в християнській вірі, не в Церкві, а в чомусь іншому… Великі традиційні Церкви, мабуть, відчувають деяку причетність до цього – через свою надмірну інституалізованість, інституційну регламентованість і навіть через власну силу, опиняючись під тиском своєї власної історії… Майже не залишилось проявів живої віри, її простоти… Християнство, як інститут, почало сприйматися як баласт, в тому числі баласт традиції, якого не хочуть позбутися тільки тому, що мають від нього деяку користь». Новий глава УГКЦ *владика Святослав Шевчук в* унісон цьому сказав словами одного з вірян, що Церква – це «музей культурних експонатів минулого», а в музей ходять не щодня, а принаймні раз на рік. То ж треба розбудовувати Церкву із врахуванням цього. *Патріарх Московський Кирило* пише: «Сохраняется настойчивое стремление определенных сил вытеснить Церковь и вообще религию на периферию социума, ограничить любые проявления религиозности узкими рамками личной жизни граждан… Но, на мой взгляд, сделано самое важное – **Церковь вышла за свою ограду**. Она начала просветительскую миссию, занялась катехизацией, образованием, социальным служением и благотворительностью, издательской и информационной деятельностью, духовным окормлением воинства, заключенных… В обществе крепнет сознание того, что ни одна сфера человеческой деятельности не может быть полноценной, если она лишена религиозного осмысления… Все больше людей из самых разных слоев общества… основывают свою жизнь, причем не только личную и семейную, но и профессиональную, на краеугольном камне веры».

Відтак, як бачимо, трансформація соціальних функцій релігії стоїть на порядку денному у бутті різних християнських Церков.

Керівник Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ
проф. А.КОЛОДНИЙ

4. МІНІСТР ОСВІТИ І.ВАКАРЧУК НЕХТУЄ РЕЛІГІЄЗНАВСТВОМ

Шановний пане Міністре!

До нас надійшла вістка про Ваше дещо незрозуміле нам ставлення до викладання у вузах курсу з релігієзнавства. Якщо Ваш львівсько-університетський досвід дає Вам підставу для висновку, що то є атеїзм, то це далеко не так. Я не маю тут можливості вникати в деталі, а лише додаю до цього листа нашу працю «Академічне релігієзнавство», зміст якої вже дасть Вам можливість зрозуміти, який обсяг проблем мали б викладати ті, хто значиться викладачем релігієзнавства. Можна погодитися з Вами в тому, що багато хто з тих, хто викладав свого часу курс атеїзму, не змогли здолати себе і зрозуміти, що релігієзнавство може бути заангажованим на якусь світоглядну парадигму – атеїстичну чи богословську, але ж воно може **і має бути** й академічним, основними принципами якого є об'єктивність, історизм, позаконфесійність, полісвітоглядність і толерантність. Ми свідомі того, що Україна є поліконфесійною країною, що православ'я має лише 50% її релігійної мережі, що релігійність у нас більше обрядово-побутова із значними залишками язичницької традиції, а понад 20% її громадян декларують свою атеїстичність. Тому ми сприймаємо Вашу думку, висловлену в інтерв'ю газеті «День»: «Держава повинна тримати свої стандарти… Оскільки люди є різними, ми повинні з цим рахуватися… Виявляти насильство в цьому аморально». Є узгоджений із міжнародними правовими документами конституційний принцип відокремлення школи від церкви: його треба дотримуватися або ж при бажанні іншого - через Верховну Раду змінити. «По понятіям» у нас працюють хібащо Президенти чи Прем'єри. А тут і Ви!

Із врахуванням зазначених вище принципів працює очолюване мною Відділення релігієзнавства ІФ НАН України, яке є автономною науковою інституцією в структурі Інституту філософії. За останні 10 років ми маємо біля 250 видруків монографій, наукових збірок, підручників, брошур, часописів (див. перелік в кн. «Академічне релігієзнавство України», стор. 238-244), більше шестисот статей. Головним нашим здобутком є видрук вже 7 книг десятитомної «Історії релігії в Україні», видрук щомісячника «Релігійна свобода» (12 випусків), квартальника «Українське релігієзнавство» (44 числа), щомісячника «Релігійна панорама» (89). Для зразка додаю останні числа їх. Ми маємо творчу співпрацю із п'ятьма міжнародними (звертаю увагу!) **релігієзнавчими** асоціаціями, окремими університетами, особливо творчо – із Інститутом релігієзнавства (!) Ягелонського університету (Польща). Українська Асоціація релігієзнавців, яка об'єднує не лише науковців Академії наук, а й вузівських викладачів і має 18 своїх обласних осередків, визнається у світових наукових колах як одна із успішних релігієзнавчих інституцій. З нами рахуються, що засвідчує хоч би те, що за останні п'ять років ми мали оплачуваних міжнародними асоціяціями більше ста людиновиїздів в понад 20 країн світу на різні наукові конференції, творчі зустрічі, напрацювання різних документів з питань свободи релігії в міжнародних інституціях тощо. Нам

доручають проводити великомасштабні міжнародні наукові конференції із запрошенням учасників від 20 до 80 з різних країн. При цьому нами проведено при участі МОН декілька наукових конференцій із циклу «Релігієзнавча наука і релігієзнавча освіта». Матеріали однієї з них додаю.

Тепер ближче до освітянської справи. Міністри так часто міняються, що ми ніяк не можемо налагодити можливу творчу співпрацю з міністерськими інституціями. Наші листи губляться в архівах МОН. Ми згодні, що у викладанні курсу з релігієзнавства є істотні недоліки (подеколи повністю не усунута атеїзація курсу, маємо певне захоплення історією релігії і її конфесіологією, емпіризацію навчального матеріалу, неврахування здобутків і світової і вітчизняної релігієзнавчої науки, видрук нефахівцями низького наукового рівня підручників і викладання ними цього курсу, великий різнобій у різних вузах в тематиці курсу з релігієзнавства та ін.). Є значні відмінності і в навчальних планах інституцій, які готують кадри релігієзнавців. Ці плани часто складаються під можливості наявних викладачів, а не із врахуванням всієї дисциплінарної структури релігієзнавства – філософії релігії, феноменології, історіософії, етнології, конфесіології, політології, психології, соціології, географії та культурології релігії, її світової й української історії, проблем свободи буття релігії і світових релігійних процесів. Ми свідомі того, що релігієзнавча освіта має бути не лише теоретичною, а й практичною. Відтак працюємо на толерантизацію міжконфесійних відносин (а різних церков, домінацій і течій у нас в країні більше ста, їх організацій – біля 34 тисяч), на включення релігійних спільнот в контекст розбудови єдиної України, в її духовне і національне відродження. Що стосується теології, то тут слушну думку висловив архієпископ Димитрій – ректор Київської богословської академії УПЦ КП: «В деяких релігієзнавців (це не ми –А.К.) є бажання витворити світське богослов'я, позаконфесійне. Але ж там, де починається позаконфесійне богослов'я, зникає будь-яке богослов'я взагалі! Теологія народжується в конфесійній послідовності»(Голос Православ'я.-2007.-№13).

Що може попервах запропонувати Міністерству освіти наше Відділення?

1. 1.Можливо доречно утворити при МОН чи якійсь його інституції з нашою участю науково-методичну раду з релігієзнавства, а то й розглянути на Колегії МОН питання релігієзнавчої освіти. Доповідь – за нами.
2. Ми згодні прорецензувати всі підручники, які видрукувані у вузах України з релігієзнавства і підготувати для МОН відповідний науково-експертний матеріал
3. Ми згодні взяти участь в роботі групи із складання типової програми вузівського курсу з релігієзнавства і підготовки типового підручника з курсу.

4. Ми згодні взяти на себе проведення конкурсу наукових робіт студентів вузів України з визначених наукових релігієзнавчих проблем.
5. Ми згодні прилучитися до організації і роботи літніх Міжнародних молодіжних релігієзнавчих шкіл, шість яких нами вже проведено.
6. Ми згодні взяти на себе читання тих спецкурсів на релігієзнавчих спеціалізаціях в університетах України, які на цей час ці вузи не можуть забезпечити своїми викладацькими силами.
7. Ми згодні прилучитися до написання підручників з ряду курсів і спецкурсів релігієзнавчих спеціалізацій.
8. Ми можемо готувати в своїй аспірантурі і докторантурі, а також шляхом стажування висококваліфіковані кадри з релігієзнавчої спеціалізації.
9. Ми маємо можливості видруковувати наукові праці вузівських викладачів у наших збірниках і періодичних видання, забезпечити їх участь в тих багатьох різнорівневих наукових конференціях (див. на обкл. «Реліг. панорами»), які щороку проводить Відділення релігієзнавства.
10. Ми згодні лекційно забезпечити спеціальні заїзди вузівських викладачів релігієзнавства у Інститут підвищення кваліфікації, що існує при Інституті філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України.
11. Ми згодні разом із МОН і можливо релігієзнавчою інституцією Університету ім. Драгоманова провести десь восени цього року науково-практичну конференцію «Релігієзнавча наука і релігієзнавча освіта».
12. Ми прагнемо залучити вузівських релігієзнавців до написання статей-довідок до трьохтомної «Української Релігієзнавчої енциклопедії», яку готуємо до видання.
13. Ми забезпечумо постійно викладачів релігієзнавства інформацією про новітній стан поконфесійно релігійного життя в Україні і світі видруком часопису «Релігійна панорама». Шкода лише, що цей передплатний часопис не надходить у всі вузівські бібліотеки, а відтак і до викладачів курсу.
14. Ми проводимо самі, але погоджуємося разом із МОН, проводити й надалі регулярні регіональні або обласні семінари вузівських викладачів релігієзнавчих дисциплін. На них можна інформувати викладачів про наукові здобутки, стан релігійного життя України і світу тощо.
15. Ми розуміємо, наскільки тяжко нині науковцю віднайти, а чи ж придбати новинки релігієзнавчої літератури вітчизняних і зарубіжних видавництв. Нами утворено Бібліотеку релігієзнавця, яку завдяки спонсорству вдається поповнювати постійно новинками релігієзнавчої літератури. До того ж, ми передплачуємо на цю бібліотеку біля 80 періодичних релігійних видань з України і

зарубіжжя. За нашим проханням надходять видруки різних конфесій. Всього цього немає в жодній бібліотеці України. Ми раді надати можливість користування бібліотекою вузівським науковцям.

16. Ми погоджуємося (в разі можливості) проаналізувати навчальні плани духовних навчальних закладів з метою визначення того, наскільки вони сприяють підготовці конфесійного фахівця до діяльності, зорієнтованої на включення релігійних спільнот в контекст розбудови нашої суверенної країни, здолання прагнень використати релігійний чинник для її роз'єднання, в духовне і національне відродження України. Це – коли вирішується питання вирівнювання світської і духовної освіти. Тут має бути стандарт, бо ж рівня УКУ у нас ДНЗ практично немає. Та й для УКУ вузівський стандарт обов'язкових навчальних дисциплін має бути законом. Якщо ДНЗ прагнутьрівності, то вони мають підпорядкувати себе контролю МОН, ввести до навчальних планів цикл світських дисциплін.

Наші пропозиції працюють на контекст поєднання науки і освіти. Сподіваємося на творчу співпрацю з Міністерством освіти і науки України з метою здолання неоцінювання релігієзнавства львівськими мірками.

Керівник Відділення релігієзнавства ІФ НАН України,
Президент Української асоціації релігієзнавців
проф. А.КОЛОДНИЙ

5. РЕЛІГІЄЗНАВЧА НАУКА В КОНТЕКСТІ РЕЛІГІЄЗНАВЧОЇ ОСВІТИ

Міністру освіти і науки України Дм. ТАБАЧНИКУ

У Відділенні релігієзнавства Інституту філософії НАН України, яке в країні нині є єдиною академічною науковою установою, з великим схваленням сприйняли ініційоване Президентом В. Януковичем в його Щорічному посланні до Верховної Ради положення про «забезпечення викладання з вересня 2011 року у вищих навчальних закладах усіх форм власності академічного релігієзнавства як нормативної філософської дисципліни, а у середній школі – порівняльної історії релігій». Нам незрозумілою, а відтак і несприйнятою була та клерикалізація освіти, до якої, всупереч Конституції Україні, полісвітоглядності і поліконфесійності її громадян, вдався в роки свого президентства В.Ющенко, а з його волі – і Міносвіти. Тому ми не стали брати участь в роботі тих різних комісій, які, на виконання ющенківської вказівки, почали діяти на міністерському рівні,

а особливо настирливо в освітніх структурах у західному регіоні країни. Йдемо у світську сучасну Європу, а прагнемо жити в часі її середньовіччя.

Враховуючи означену ініціативу Президента, Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ (а у нас працює 9 докторів і 11 кандидатів наук з досвідом роботи у вузах) виявляє своє бажання всіляко прилучитися до її реалізації. Зокрема:

- ми вважаємо доцільним вироблення єдиної базової програми з курсу «Академічне релігієзнавство», бо ж донині (див видрукувані підручники) його читають залежно від рівня релігієзнавчої освіченості тих, кому доручають читати цей курс, залежно від їх конфесійних симпатій, підміняючи часто релігієзнавство історією релігій тощо. Зрештою, тоді вдалося б підготувати й типовий (базовий) підручник з релігієзнавства, який можна було б опісля доповнювати іншими залежно від профілю вузу, конфесійної карти регіону та ін.;
- доцільно було б прорецензувати масово видрукувані в останні роки підручники з релігієзнавства, бо ж серед їх рецензентів ми часто не знаходимо науковців з нашого фаху; науковці Відділення могли б рецензувати рукописи підготовлених до друку підручників і навчальних посібників, які йдуть до друку з грифом Міністерства;
- ми погоджуємося взяти участь у проведенні регіональних методичних семінарів викладачів релігієзнавчих курсів, а то й забезпечити своєю лектурою роботу *спеціалізованих* потоків в тій Вищій школі філософії для викладачів вузів, яка наявна при Інституті філософії НАНУ;
- ми вважаємо за доцільне переглянути ті навчальні плани, за якими готують фахівців з релігієзнавства в низці університетів України: вони складені фактично не у відповідності із дисциплінарною структурою релігієзнавчої науки, а відповідно до можливостей викладачів конкретних вишів читати певні курси, а відтак до навчальних планів часто не включаються значимі навчальні предмети, а включаються подеколи предмети циклу «а знаете ли вы?»;
- ми могли б не тільки розширити можливості підготовки кваліфікованих викладачів для вузів шляхом цільового направлення їх до нас аспірантуру, а й через інші форми роботи, зокрема пошуківство, стажування, наукові консультації тощо;
- ми ініціюємо проведення науково-методичної конференції «Релігієзнавча наука і релігієзнавча освіта» і виявляємо свою готовність взяти на себе її підготовку і проведення;
- що стосується навчального предмету для шкіл «Порівняльна історія релігій», то досвід у викладанні його (правда, під різними назвами), написання підручників має Російська Федерація. Проте

ми готові підключитися й до вирішення цього питання, насамперед до термінового написання шкільного підручника;
- ми готові взяти участь у підготовці питання з викладання академічного релігієзнавства на Колегії Вашого Міністерства, якщо в цьому буде потреба.

Заступник директора-
керівник Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ
проф. А. Колодний
17.05. 2011 р.

6. ВНУТРІІНСТИТУЦІЙНІ ПРОЦЕСИ В МУСУЛЬМАНСЬКІЙ УММІ УКРАЇНИ І ШЛЯХИ ЇХ ТОЛЕРАНТИЗАЦІЇ

Науково-експертна записка

Насамперед вдамося до декількох узагальнюючих теоретико-практичних висновків, які мають слугувати і для владних органів, і для мусульманських спільнот підгрунтям їх діяльності у сфері нинішнього ісламського інституалізму.

1. В Україні нині офіційно зареєстровано шість всеукраїнських мусульманських управлінь і центрів, низка грунтованих на ісламі громадських і політичних організацій, товариств національних меншин, на батьківських землях яких домінуючою є ісламська релігія. Ісламську спільноту країни поповнюють щороку мігранти і студенти з країн різної ісламської орієнтації. Зрозуміло, що все це актуалізує проблему міжінституційних відносин в ісламі України, пошук шляхів і форм мінімізації і відвернення можливих протистоянь і конфліктів між ними.

2. *У з'яві* мусульманських структур років незалежності України можна чітко простежити *взаємодію етнічного та територіального принципів:* ДУМК та ДЦМУ являли собою в більшості моноетнічні спільноти (кримські та волзькі татари відповідно), розселені більш-менш компактно на певних територіях. ДУМУ, утворене в Києві, більше підпадає під характер мулті-етнічної структури, що об'єднала різні діаспори Кавказу та Середньої Азії, розселені по всій території України. Цей аспект дав підстави ДУМУ репрезентувати себе як дійсно *всеукраїнську* структуру. Об'єднання «Альраід» (і створене на його основі дещо пізніше ДУМУ Умма) об'єднувало попервах мусульман-іноземців і, з огляду на його діяльність як ісламського культурного центру, може розцінюватися як параетнічна структура, спрямована на нівеляцію етнічних поділів.

3. Перша хвиля інституалізації ісламу в Україні (а це останнє десятиліття XX століття) охопила основні групи мусульман відповідно до територіального та етнічного поділу, встановивши відправні координати для подальшого розвитку ісламу в Україні. Друга хвиля інституалізації ісламу з кінця 2000-х років й до нашого часу відображає відносини та внутрішні особливості розвитку вже існуючих мусульманських структур, відпочкування від них і з'яву нових на іншій вже причинній основі. Вона являє собою тенденції до перегляду *status quo*, встановленого першою хвилею, а точніше - спробою подолання «територіальності» ісламу в її різних проявах. Зокрема, *ключовою є боротьба за «всеукраїнський статус» та полеміка саме щодо його легітимності в умовах України.*

Так, зареєстрований у 2007 році «Київський муфтіят» можна вважати спробою створення поза Кримським півостровом і Донецьким регіоном татарської структури релігійного авторитету загальноукраїнського значення, але базованого на волзсько-татарській етнічній основі. У 2008 році було зареєстровано Духовне Управління мусульман України УММА, що фактично є інституалізацією «Альріаду» в українському релігійному просторі, або спробою, не втрачаючи свого зв'язку із глобальним ісламом, отримати специфічну для України структуру релігійного авторитету, використавши також волзсько-татарське підгрунтя. За визначенням муфтія Умми Саіда Ісмаілова, вона є спробою створення єдиної організації мусульман: «У багатьох містах не перший рік існують мусульманські громади, але *не було єдиного мусульманського духовного центру*, тому ідея об'єднання визрівала давно». Очевидно, що на практиці цей духовний центр був покликаний стати альтернативною, звинуваченому не в чистому ісламі, а в в хабашизмі, ДУМУ структурою всеукраїнського рівня та протидіяти розповсюдженню його впливу, а також прагненню до монопольної репрезентації мусульман України.

Третьою структурою нової хвилі став, зареєстрований в грудні 2010 року, Духовний Центр мусульман Криму (ДЦМК), який фактично є відгалуженням ДУМУ та постає як спроба останнього подолати «територіальність» у зворотному напрямку – створивши нову *локальну* структуру на Кримському півострові.

4. Цю множинність в контексті ісламського віровчення, а головне - в контексті сучасних тенденцій його розвитку, по-перше, аж ніяк не слід інтерпретувати за аналогією з християнством, яке має в Україні три свої Православні Церкви, дві – католицькі, десятки протестантських і наявну тенденцію до подальшого дроблення вже на неопротестантській основі. На відміну від християнства, де *найвищій релігійний авторитет належить саме інституції (церкві), в ісламі він належить сакральним текстам – Корану та Сунні,* і жодна установа або особа не можуть претендувати на те, щоб перебрати на себе цю функцію. По-друге, саме відсутність в ісламському віровченні ідеї специфічної релігійної інституції (єдиної чи ні) або навіть чіткої структури/ієрархії релігійного авторитету призвела до

формування численних центрів, які виконували і виконують функції тлумачення Корану та Сунни та виведення з них норм, які були необхідні для облаштування соціальної реальності відповідно до волі Аллаха. Таким чином, плюралізм інституційних та індивідуальних форм релігійного авторитету, що йдуть слідом за Кораном та Сунною, є *фактично природнім станом в ісламі*, який прийнято називати *фрагментацією авторитету.*

5. Разом із тим існує інший підхід до проблеми, який визначає сучасну ситуацію як системну кризу релігійного авторитету в ісламі, яка найяскравішого прояву набула після ліквідації халіфату у 1924 р. Саме нездатність традиційних мусульманських вчених – *'улама'* – адекватно та оперативно реагувати на виклики сучасності, їхня конформістська позиція щодо офіційної влади сприяли розчаруванню в них та виникненню цілої низки ісламських рухів, що пропонували власні «істинні» інтерпретації ісламу. Звідси одним із найбільших питань в цій сфері постали: «Хто говорить від імені ісламу?» або «Хто може легітимно репрезентувати «правильний», «істинний» образ ісламського віровчення та продукувати такі відповіді на найгостріші проблеми, які б визнавалися мусульманами всього світу?».

6. На сучасному етапі поруч із офіційно діючими мусульманськими інституціями існує величезна кількість ліберальних та радикальних ісламських рухів, незалежних вчених та суфійських шейхів, які сперечаються за роль авторитету, і саме конфлікти між цими агентами є *свідченням системної кризи цієї світової релігії*. Ці прояви конкуренції, яка швидко переходить у конфлікт між різними мусульманськими структурами, значною мірою актуальні і для України, що спонукає нас визнати українську ситуацію як *частину глобальної кризи авторитету в сучасному ісламі.*

7. Не маючи значних суперечностей на богословському рівні, конфлікти, які вже виникли в українському ісламі та перешкоджають досягненню єдності, «упорядкованості» релігійного авторитету, у нас мають певні глибинні підвалини. Оцінимо коротко деякі конфлікти між мусульманськими релігійними установами в Україні.

Першим, найбільш проявленим в українському публічному просторі, постав загострений на початку XXI тисячоліття конфлікт ДУМУ та мусульманського громадського об'єднання «Альраід». Очевидно, що він був і є скоріше боротьбою двох структур за авторитет на *всеукраїнському* рівні. З точки зору інституційних форм, він являє собою зіткнення двох різних типів організованих мусульманських спільнот: ДУМУ претендує на статус локального центру релігійного авторитету – *муфтійяту*, в той час як «Альраід» є громадською організацією, що виконує функції культурного центру та земляцтва для мусульман-іноземців. В цьому аспекті «Альраід» постала представництвом «інтернаціонального» ісламу, частиною глобальних мережевих структур, дещо близьких до «Братів-мусульман», які спрямовують свою активність на проповідь ісламу (да'ва) у різних країнах. Її ідеологічний базис так само репрезентує рух «помірного ісламу», або

васатійя, що фактично є одним з проявів традиціоналістського ісламу. В свою чергу, ДУМУ, об'єднуючи локальні мусульманські діаспори, демонструє чіткі ознаки належності до іншої глобальної мережевої структури – Асоціації ісламських благодійних проектів (AICP), що водночас ідентифікується з ліванською релігійною течією *ал-ахбаш*. Про це зокрема свідчить ісламська література, яка видається видавництвом «Ал-Іршад», публікації творів та висловів найбільшого авторитету *ал-ахбаш* – Абдаллага ал-Хабаши ал-Гирари (1910-2008), активна пропаганда проти екстремізму в ісламі, а також підвищена увага до специфічних теологічних питань (атрибути Аллага і т.п.). Найбільш важливим однак є те, що образ ісламу, який пропагується *ал-ахбаш* має виражений суфійський компонент, що, хоч і не висувається на перший план, однак присутнє в ідеології ДУМУ як пропаганда «правильного суфізму».

Зрештою Україна постає ареною зіткнення двох глобальних мережевих структур, а в більш широкому розумінні – двох глобальних образів ісламу – суфійського та традиціоналістського, що, в свою чергу, представляє один з найдавніших та глибинних конфліктів мусульманської історії. Відтак це маємо прийняти як данність, яку *здолати якимись світськими шляхами не можна* і вдаватися до цього не слід за умов відокремлення церкви від держави. Головне – добитися толерантності їх взаємовідносин.

8. Другим конфліктом в українському ісламі є той, що виник у 2010 році внаслідок створення в Криму другого локального центру релігійного авторитету – Духовного Центру мусульман Криму (ДЦМК), який фактично є «дочірньою» структурою ДУМУ. Ключовим аспектом цього конфлікту є ніщоінше як питання *«канонічної території»*: очевидно, що цей акт порушував неформальний територіальний status quo (зони впливу духовних управлінь, що склалися з 1990-х років), а головне – гіпотетичну монополію ДУМК на ексклюзивний релігійний авторитет серед етнічної спільноти кримських татар. Так само створення паралельного муфтійяту постало як пряме звинувачення ДУМК у неспроможності забезпечити належне релігійне керівництво кримською уммою.

Конфлікт двох духовних управлінь супроводжується активною полемікою з метою копроментації та алієнації опонента. Так, ДУМК робить головний наголос на приналежності ДЦМК до структури *ал-ахбаш*, використовуючи при цьому специфічну релігійну риторику - «розкол», «секта» тощо. У свою чергу, ДЦМК, продовжуючи глобальну боротьбу з радикалізмом, звинувачує ДУМК у сприянні розвитку екстремістських сектантських рухів та відсутності чіткої позиції відносно таких напрямів, як ваггабізм, «Хізб – Ут - Тахрір», «ал-Джама'ат ал-ісламійя» та ін. Враховуючи вже вище означені компоненти ідеології ДУМУ, можна стверджувати, що конфлікт ДУМК та ДЦМК (зрештою - ДУМУ) являє собою зіткнення *локального (етнічного)* та *глобального* релігійного авторитетів в українському ісламі: якщо авторитет ДУМК базується на його

зв'язку з кримсько-татарським етносом (та інстуційно з Меджлісом кримсько-татарського народу), то авторитет ДЦМК в першу чергу спирається на ідеологічні засади – певний набір ідей, що утворюють нібито якийсь «істинний образ» ісламу, а відтак такий, що лише він має право поширюватися як засіб протидії сектам в ісламі.

9. Відтак зіткнення ДУМК та ДЦМК являє собою класичну боротьбу за «ринки збуту релігійних товарів та послуг». Очевидним є те, що за останні двадцять років простір континентальної України фактично вже освоєний, а відтак перспективи для росту тут духовних управлінь значно зменшилися. Водночас «ринок» Кримського півострова, де компактно проживає більша частина мусульман України, залишається відкритим із-за відсутності у ДУМК достатньої організаційної та ідейної єдності, а головне – достатніх релігійних ресурсів, що створюють основу беззаперечного релігійного авторитету *per se* – потужних локальних навчальних закладів та більш менш видатних особистостях мусульманських вчених - 'улама. То ж сподіватися на скоре примирення мусульманських інституцій Криму не приходиться. Завданням владних спільнот, як і самих мусульманських центрів, є тільки не допустити переходу протистояння в гарячі форми, залишити право лише на словесні баталії.

10. В перспективі українського соціокультурного простору ситуація в ісламі має очевидну подібність із аналогічними тенденціями в українському православ'ї, яке зараз знаходиться в стані розколу. Але владним і релігійним структурам слід усвідомити, що ця подібність є лише зовнішньою, бо ж в ісламі немає інституту церкви, немає канонів, формальної ортодоксії, немає того, що претендувало б на якихось усталених підставах на єдиноістинність. Проте, незважаючи на цілком різні структури релігійного авторитету, має місце у нас механічне перенесення владними органами на іслам ситуації в православ'ї. В мусульманському дискурсі, як і в православному, постійно звучить риторика розколу, звинувачення у сектантстві, пошуки зовнішніх та внутрішніх ворогів і, як показує конфлікт ДУМК та ДЦМК, – навіть своєрідне питання «канонічної території». При цьому - як в ісламі, так і в православ'ї - розділення мають не богословську, а організаційну основу, тобто в основі лежать «відносини релігійної влади», що реалізуються в ідеологічному протистоянні, коли релігійні доктрини перетворюються на ідеологічні дискурси. Такий стан речей наочно демонструє (хоч це й безпідставно) спільні соціальні підвалини функціонування різних релігійних систем в сучасному українському суспільстві незалежно від того, який богословський контент вони пропонують.

11. Наявні декілька тісно взаємопов'язаних дилем, які визначають сучасний стан українського ісламу. Їх слід враховувати всім, хто тією чи іншою мірою причетний до ісламських процесів в Україні. Назвемо їх:

Перша - іслам є одночасно і традиційною, і новою релігією в українському релігійному просторі, має столітню історію на теренах України, особливо на кримському півострові, і наразі врахуємо, що

десятиліття атеїстичного режиму, а головне - депортація кримських татар, призвели до розриву у локальній релігійній традиції, порушенню структури місцевого релігійного авторитету. Звідси відродження ісламу в українських реаліях за вищезазначених умов фактично має форму «створення наново». Головним наслідком цієї дилеми є очевидна залежність ісламу в Україні від зовнішніх впливів, відкритість (або вразливість) до різноманітних напрямів та рухів, які діють в глобальному просторі.

Друга - дихотомія універсальності та етнічності в побудові системи релігійного авторитету: переважна більшість мусульман України належать до певних етнічних меншин, що відзначаються високим ступенем общинності та згуртованості., а водночас іслам, як універсальна релігія, закликає до нівелювання всіх кордонів у створенні єдиної *умми*, общини віруючих. Відтак релігійний авторитет стає об'єктом конкуренції між претендентами, які спираються на етнічну основу, та тими, що роблять наголос на універсальності релігійного заклику та спираються на ідеологічні аспекти.

Третя - в структурі ісламського віровчення не було розроблено ідеї про специфічний релігійний інститут, який мав би виконувати функції релігійного авторитету, а відтак існування такого інституту в ісламі у будь-яких його формах не може бути імперативним, обов'язковим, хоч необхідність інституалізації мусульманської спільности і законом визначеного права на її існування та діяльність диктується умовами існування релігії в українському соціумі, тобто самою соціальною реальністю. Звідси постає дилема для мусульманських громад: інституалізуватися, створювати нові структури, а чи ж навпаки - автономізуватися, уникати тісного зв'язку з будь-якими духовними управліннями та муфтійятами.

12. Відзначимо, що процеси інституалізації ісламу в Україні в формі численних духовних управлінь та центрів відображають як різноманіття його ідеологічних форм, так і значну диверсифікованість мусульманської спільноти за етнічними та соціальними параметрами. Така ситуація плюралізму є, з одного боку, позитивною та виграшною для розвитку ісламу в Україні, адже варіативність форм завжди залишає віруючим широкий простір для вибору тієї опції, яка відповідає їхньому уявленню про релігію. Однак, з другого боку, аналіз реальних процесів показує, що, транслюючи різні ідеологічні дискурси, релігійні центри можуть переходити від конкуренції до конфліктів, що свідчить на користь саме кризи, а не фрагментації авторитету в українському ісламі.

Очевидно, що ця *криза релігійного авторитету* сприяє появі з часом нових, альтернативних духовних центрів, а також поступовій автономізації окремих громад, які не бажають бути втягнутими у вже наявні конфлікти.

Відтак кризовий стан ісламу в Україні і його конфліктогенність є причинно зумовленим явищем, а не витвором якогось мусульманського авторитету.

13. Для українських реалій є характерним та актуальним зіткнення двох образів ісламу – *суфійсько-ашаритського* та *традиціоналістського*. Ці два образи являють собою певні ідеологічні системи, що базуються на різних підходах до витлумачення основного сакрального тексту ісламу – Корану.

Основним провідником суфійсько-ашаритського ісламу в Україні є Духовне Управління мусульман України (ДУМУ) під керівництвом шейха Ахмеда Таміма. Публікації ДУМУ носять відкриту полемічну спрямованість, звинувачення в невірстві, неістинності всіх інших, чим переслідують мету дискредитації «опонентів», подання їх як різного роду сектантських рухів, в тому числі і радикального спрямування, схильних до використання навіть збройних методів боротьби («ваххабіти», такфіристи, «ал-Джамаат ал-Ісламі», «Брати-мусульмани» та ін.). Проте в декількох публікаціях ДУМУ є багато позицій, які висуваються ашаритськими теологами взагалі та прихильниками Управління, які насправді не представляють загально прийняті позиції мусульманського віровчення, а лише думки окремих теологів ісламу, які не можуть поділятися більшістю або значною кількістю мусульман світу. Відтак ДУМУ прагне нав'язати всьому українському ісламу певну модель ортодоксії, встановити специфічний «режиму істини» та контролю за поширенням знання про іслам серед мусульманського населення України. Такі теологічні протистояння мають не тільки теоретичне значення: в питаннях релігії вони призводять до соціального розмежування віруючих. Наслідком цього може бути чи є:

а) створення численних духовних центрів, що конкурують за вплив на віруючих, контроль над громадами та репрезентацію віруючих на рівні політичної влади. Наразі кожне з шести офіційно зареєстрованих сунітських духовних управлінь чи центрів репрезентує певний сегмент мусульманської умми – територіальний, етнічний, ідеологічний. При цьому очевидною тенденцією внутрішньокофесійних відносин є намагання структурних утворень *ідеологічного спрямування* отримати контроль над етнічно-територіальними утвореннями, якими є, наприклад, Духовний Центр мусульман України та Духовне Управління мусульман Криму. У процесі цього перманентно виникають конфлікти між мусульманськими організаціями, що є маніфестаціями латентного протистояння;

б) теологічні/ідеологічні суперечності призводять до розколів та поділів в етнічних громадах мусульман (так, в Криму, на додачу до ДУМК та ДЦМК, створюються незалежні громади, що керуються ідеологією тієї чи іншої течії ісламської думки, зокрема руху «Хізб-Ут-Тахрір», що утримує потенційну можливість загострення внутрішньоконфесійних відносин в ісламській уммі;

в) відродилися старі й з'явилися нові проблеми, серед яких, зокрема, і суперництво мусульманських лідерів. Ісламський фактор став важливою

складовою процесу активізації сецесіоністських процесів, націоналістичних рухів, рухів суверенізації та регіоналізації;

г) якісно іншого змісту набуває саме поняття „відродження ісламу”, яке обрастає загрозливими характеристиками, зростанням виявів ісламофобії, розповсюдженням антиісламських суспільних настроїв. Із-за цього іслам стає дратуючим громадську думку фактором в місцях його наявності.

14. Внутрішньомусульманський конфлікт в Україні вже пройшов стадії визначення його суб’єктів, кристалізації їх позицій та інтересів, публічної полеміки та взаємних звинувачень і судових позовів. Кожен з конфліктів за участю мусульманських громад є певною мірою загрозою стабільності України і вимагає втручання держави в їх відвернення чи толерантне розв’язання.

На теперішній час у мусульманському середовищі країни конкурують три релігійно-ідеологічні доктрини, що розшаровують і дестабілізують ісламську спільноту: „кримський” іслам як продукт історичного етно-культурно-релігійного синтезу; традиційний (канонічний) іслам, що обстоює необхідність інтеграції умми у світове мусульманське співтовариство і подолання „кримських язичницьких” елементів у культі; зрештою - так званий радикальний іслам, прихильники якого найголовнішою стратегічною метою вважають створення всесвітнього ісламського Халіфату, заперечують легітимність світських урядів, не визнають авторитетів офіційного духовенства тощо.

15. Кримські татари, як найбільша етнічна група українських теренів, яка сповідує іслам, постали перед необхідністю вирішення низки політичних проблем. Їх складові: іслам та Меджліс кримськотатарського народу; іслам та державна влада; іслам та два альтернативних шляхи в його розвитку - турецький чи арабський. З другої половини 90-х років м. ст. іслам в Україні стрімко політизується. Мало місце створення Партії мусульман України. Політизація мусульманського середовища обумовлена також проникненням у лави мусульман відомих зарубіжних організацій релігійно-політичного толку (зокрема, забороненої в багатьох країнах „Хізб-Ут-Тахір аль-Ісламі”, яка ставить завдання «пробудити ісламську умму від того занепаду, в якому вона опинилась, і звільнити її від впливу думок, законів та систем держав невіри”. Водночас наголосимо на тому, що конкуренція між управліннями і центрами мусульман, їх громадсько-політичними організаціями значно послаблюють ісламський рух, а відтак, з чим мають рахуватися владні органи, роблять вплив мусульман України на громадсько-політичне життя досить обмеженим. Мусульмани не є вагомою політичною силою у загальнодержавному масштабі. Вони мають певний вплив подеколи лише на регіональному рівні. Змінити таку функціональність ісламу в Україні можна лише шляхом консолідації мусульманського середовища, але тут до реалій далеко.

16. Ставлення мусульман тієї чи іншої інституції (особливо фундаменталістської) до представників інших конфесій (іновірці), а подеколи й інших мусульманських спільнот, визначається «не політикою», а скоріше тим, що розглядаються як «невірні», тобто, люди, які нібито не причетні і не поділяють смисл дійсних гасел ісламу. В такий спосіб до сонму «невірних» залучається усе людство, яке не сповідує радикальний іслам. Тоді неісламський світ опиняється перед життєзначущим вибором: необхідністю прийняти радикалістський ісламський світогляд або ж бути взагалі знищеним. Мусульмани у тому випадку, якщо вони не відстоюють принципи ісламського радикалізму, також можуть бути «невірними», оскільки багато хто з них «потурає» християнам, іудеям й іншим іновірцям.

З'явилися і стають дедалі помітнішими розбіжності навіть у ставленні різних мусульманських інституцій Криму до України, з якою ще донедавна кримські татари беззастережно пов'язували свої геополітичні симпатії і своє майбутнє. Нині стала помітною тенденція заміни вимоги національно-культурної автономії автономією національно-територіальною.

17. Враховуючи все вище зазначене, наголосимо, що на налагодження зацікавленого й толерантного взаємного ставлення між собою інституційні спільноти ісламу України самі і відразу ж не підуть. Жодна з них не може постати організатором проведення якогось спільного заходу, бо ж тоді вона постає як якийсь лідер мусульманської умми, як представник єдиноістинного ісламу. А відтак організацію різних мусульмано-міжінституційних, а то й міжконфесійних заходів має взяти на себе державна чи якась громадська (зокрема департамент у справах релігії), чи якась громадська (Українська Асоціація релігієзнавців), наукова (зокрема Відділення релігієзнавства чи Львівський музей історії релігії) або освітянська (релігієзнавчий факультет чи кафедра якогось вишу) установа, що стоїть поза ісламом, навіть немусульманськими конфесіями. Цей захід попервах має бути скоріше не то що позамусульманським, а й взагалі позаконфесійним. Наприклад, попервах можна було б обговорити стан морального життя в країні, проблеми забезпечення свободи релігії і віросповідань, виховання молоді тощо. Важливо привчати в такий спосіб послідовників різних інституцій розуміти і слухати один одного, толерантності та спільного життя у демократичному суспільстві. Разом легше буде розв'язувати складні питання, які пропонує життя: Необхідно з'ясувати спільні духовні цінності для християн та мусульман, можливість певної універсалізації таких цінностей. При цьому важливо враховувати те, що у мусульманському світі чимало вірян не розуміють фундаментальних основ демократії, прав людини, сприймають їх як відхилення від шаріату, як заперечення тих норм життя, до яких вони звикли.

18. Послідовники мусульманських інституцій погано поінформовані один про одного. Поінформованість ця носить часто упереджений характер. Тут радимо кожній інституції без критики іншої в спеціальних виданнях чи радіо- або телепередачах, на своїх сайтах розкрити в позитиві себе і в такий спосіб, не критикуючи іншого, виявити опосередковано своє бачення цього

іншого. Тільки досконало *розуміючи* один одного, можна навчитися толерантно *жити* разом, усвідомлюючи те, що жити поруч, не помічаючи один одного, вже нікому не вдасться. Крім того, навчаючись розуміти іншого, бачити його таким, як він бачить сам себе, ми вчимося при цьому краще розуміти і самих себе.

19. З деякими застереженнями можна стверджувати, що існує й певна *теологічна основа для проведення з часом діалогу* між мусульманськими інституціями Можливість діалогу і співробітництва випливає вже з того, що всі мусульмани вірують в Єдиного Бога Аллага, вірять в те, що людина відповідає перед Богом та Його законами і настановами, а за свої вчинки підвладна Його судові. Існують досить численні "точки дотику" між двома релігійними системами: єдність і неповторність Бога, відмова від поклоніння ідолам, промовляння Бога до людей через пророків і Святе Письмо, ствердження Богом моральних законів для людей. То ж у взаємовідносинах треба насамперед наголошувати на тому, що є спільним, а не на тому, що роз'єднує.

20. Діалог – поняття полісемантичне. Воно передбачає і постійний процес багаторівневого спілкування, обміну інформацією, і проведення конкретних зустрічей між певним колом осіб, і спільні узгоджені дії. Всі вони потребують попередньої підготовки. Відзначаючи існуючу на сьогодні деяку байдужість вищої адміністрації мусульманських течій до налагодження діалогу і пасивність щодо нього середньої і нижчої ланки духовенства, зацікавлені в діалозі, а цими посередниками (а не головними діючими особами) можуть бути представники владних, наукових, громадських чи освітянських організацій, можуть потурбуватися про утворення робочих груп із зацікавлених осіб та установ, вирішити, кого запрошувати до участі в діалозі. При цьому варто оцінити відстань, яка розділяє людей, котрі прагнуть до діалогу, з'ясувати, що вони знають і чого не знають один про одного. Заяв про взаємну повагу при цьому вже недостатньо. За наявності доброї волі можна подбати, щоб учасники майбутніх зустрічей *взаємно прочитали* щось про свого співбесідника.

По можливості на перших зібраннях *не слід спочатку зачіпати важких історичних проблем і образ*, відклавши їх обговорення до часу, коли виникне і зміцніє взаємна довіра учасників. Варто погодитися одразу, що ті проблеми було породжено тогочасними обставинами, життям та менталітетом наших пращурів. Конче необхідно домовитися від початку про *стриманість у демонстрації ексклюзитивістської моделі своєї релігійної свідомості і поведінки,* що властиве передусім послідовникам ісламу. Варто з'ясувати попередньо, чи готові майбутні учасники помолитися один за одного, а також визначити формат зустрічей. Вони можуть відбуватися у вигляді конференцій, симпозумів, колоквіумів, Круглих столів, навіть бесід у неформальних умовах.

21. Учасниками зустрічей можуть бути представники всіх течій в ісламі. Діалогічне спілкування може мати декілька рівнів. Найпродуктивнішими є зустрічі між окремими категоріями учасників - керівники територіальних

громад або організацій, учасники громадських організацій мусульман тощо. Ієрархічно-інституційний рівень є необхідним, але досвід доводить, що він не є найбільш перспективним, часто є демонстраційно-показовим. Найбільш перспективними є зустрічі груп експертів, навіть мирян. Серед них нині є чимало людей високоосвічених, інтелігентних, відкритих для вільного спілкування. Особливо важливо провадити діалог *на основі прийнятних для кожної сторони принципів, абсолютним табу має бути обговорення змісту віри кожної із сторін*, її оцінювання зі своїх позицій. Мову насамперед варто вести про *спільні цінності* універсального порядку, необхідні для всіх мусульман. Першою з них є проблема людини, смислу її існування, родини. Особливо важливо відшукати те, у чому діалогуючі сторони можуть *погодитись*. Можливо, що це буде положення з Корану про людей, які правдиві, богобоязливі (сура 2, аят 117) або віра в єдиного Бога, Господа Дня Воскресіння і Суду (сура 1, аят 1-3).

22. Діалог повинен мати своє продовження у *спільних акціях*, про які слід домовитись. До спільних справ належать культурницькі акції, благодійництво, соціальне служіння, сприяння освіті, одержанню нових професій, проектам суспільного добробуту. Є можливим також створення громадських організацій, які б поєднували послідовників декількох мусульманських інституцій.

23. Не слід від започаткованих діалогів вже відразу ж очікувати задумані наслідки. Поступове, поетапне обговорення найскладніших проблем міжінституційних відносин мусульманських спільнот лише відкриє шлях до глибшого розуміння широкими верствами суті віри у єдиного Бога, поглядів основних спільнот на Нього, пов’язаних з цим мусульманських традицій. Якесь дальше зближення позицій мусульманських спільнот станеться лише на тлі повільної еволюції загальносуспільної культури і пов’язаної з цим трансформації людини. Маловірогідно, що мінятиметься у цій ситуації зміст мусульманського віросповідання конфесій в його догматичних засадах. Діалог не змінюватиме релігійних виявів інституцій, але *він навчатиме його учасників новому ставленню до оточуючих співгромадян*, навчатиме усвідомлювати те, що треба вчитися жити разом, що *спільноти, які сповідують іслам, своїм життям нерозривно пов’язані між собою*.

24. Державній інституції, при якій утворено Раду керівників мусульманських управлінь і центрів (а це нині певне Міністерство культури), варто реанімувати її і зорієнтувати на діяльність з утвердження міжінститутської злагоди в ісламі України.

25. Відтак можна цілком сподіватися, що Україна може стати країною, в якій буде започаткований ефективний і толерантний діалог між різними мусульманськими конфесіями.

Записку підготували
А.Арістова, А.Колодний та Д.Шестопалець

7. КОНФЕСІЙНА ПРИРОДА КАРАЇМІВ І ЇХ ПРАВО НА БУДИНКИ-КЕНАСИ

Науково-експертана довідка.

Довідку підготовлено на прохання громади караїмів міста Києва у зв'язку із нехтуванням її права державними організаціями міста на повернення будівлі кенаси і небажанням їх навіть вести з громадою розмову з цього питання.

У деяких публікаціях книжкової і газетної форми, в міркуваннях державних службовців, які опікуються національними і релігійними питаннями, подеколи ще побутує версія належності кримських караїмів до єврейства, розгляду їх караїмської релігії як різновиду іудаїзму лише на тій підставі, що вони своєю Священною книгою мають Старий завіт Біблії. Проте якщо бути строгим у логіці таких міркувань, то тоді до іудаїзму слід віднести й християнство, бо ж і в християн Священною книгою є той же Старий завіт. Але ж чомусь такими висновками щодо християн означені реципієнти караїмізму не користуються.

Характерним є те, що у кримських караїмів назва народу і віросповідання співпадають. Проте інколи помилково ототожнюють етнічних караїмів (якими є тільки кримські караїми-тюрки) з караїмами за релігійною ознакою із країн Близького Сходу і Півдня Європи (караїми-араби, караїми-євреї, караїми-греки та ін.). Тут караїзм поширився у VIII-XIII століттях.

Кримські караїми – один із нечисельних народів світу. Нині їх нараховують десь 1200 осіб. Як етнос, вони сформувалися на українських теренах внаслідок асиміляції гунно-хазарськими тюркськими племенами більш давнього населення Криму і є етнічно-культурним реліктом з традиціями, які сягають раннього середньовіччя. їх варто віднести до тюркської групи алтайської сім'ї народів, а караїмську (як і кримськотатарську, кумикську) мову – до кипчаської групи тюркських мов. Нащадки цих караїмів входили у гунський та хазарський плем'яні союзи, асимілювали в Криму сармато-алан і, частково, гунів. В етногенезі караїв відзнаходять сліди кирків, узусів, найманів, карасарів, а потім - половців та інших тюркських племен.

Шанувальники Старого Завіту («сини Святого Письма») серед тюркських племен Криму з'явилися в перші століття нашої ери. У VIII столітті караїзм прийняла верхівка хазарської держави. Після занепаду у XI столітті Хазарського каганату кримські караїми зберегли свою самостійність в окрузі Кирк-Йер неподалік від Бахчисараю, У Кримському ханстві караїми зберегли самоуправу і визнавалися політичною одиницею, якій спеціальним ханським ярликом Надавалися різноманітні пільги й гарантії внутрішньої та побутової незалежності. Після приєднання Криму до Російської імперії кримські караїми стали мігрувати за межі півострова. В цей час їх громади з'являються в Києві, Одесі, Бердянську та інших містах України. В XIX на початку XX століття

Крим став всесвітнім центром караїмізму. Він навіть посилав своїх пасторів до інших країн.

Шануючи Ісуса Христа і Магомета, кримські караї протягом століть мали добрі відносини як з християнами, так і з мусульманами. Кримські хани, галицькі і литовські князі, польські королі і російські царі завжди заступалися за кримських караїмів. Б Російській імперії в паспортах караїмів фіксувалося «віросповідання караїмське». Це засвідчує неототожнення в царські часи релігії караїмів з іудаїзмом. Під час окупації Криму в роки, Другої світової війни німецькі фашисти винищували тут євреїв і водночас виявляли лояльність до караїмів, що також може служити аргументом на користь того, що караїми, а. відтак їх релігія не відносяться до єврейства та його релігії іудаїзму.

В радянську роки діяльність кримсько-караїмських спільнот практично була припинена. Останній діючий караїмський храм закрили у 1959 році. Приміщення кенас стали використовуватися не за призначенням В побудованому за проектом архітектора Городецького приміщенні кенаси в Києві спочатку діяв кінотеатр «Зоря», а потім розмістився (і по цей час діє) Будинок актора.

В роки незалежності України відбувається процес національного і релігійного відродження кримського караїмізму. Створюються окремо його національно-культурні і релігійні спільноти. Утворена у 1989 році Асоціація кримських караїмів «Кримкарайлар» об’єднує низку територіальних товариств. Відродження релігії караїмів йде паралельно з їхнім національним відродженням. Для кримських караїмів-тюрків ці поняття єдині.

Формування караїмського віровчення відбувалося на теренах Близького Сходу в першому тисячолітті нашої ери. Воно ґрунтується на Старому Завіті (переважно на книгах Мойсея), але водночас на невизнанні і несприйнятті іудейськогоТалмуду як своєї Священної книги. Важливу роль у становленні і оформленні караїмізму як особливого конфесійного різновиду відіграло вчення Анана бен Давида (752-840 рр.), який визнавав вчення Мойсея, Ісуса Христа і Мухаммеда як вчення трьох пророків. Тому логічно і вірно вважати вчення караїмізму, на відміну від іудаїзму, синкретичним. Анан вірив в безсмертя душі і в переселення душ, не надавав особливого значення обрядовості, зокрема жертвоприношень, заперечував авторитет і роль духовенства. Головне у вченні Анана – це право кожного віруючого, маючи особисту відповідальність, на витлумачення Священного писання відповідно до свого розуму і совісті, слідування тому, що він сам вважає вірним. У всьому цьому вчення Анана відрізняється від того, чому вчить правовірний іудаїзм.

Караїми запозичили у своє віровчення основні положення перекладеного їхньою мовою лише в XI столітті Старого Завіту (переважно П’ятикнижжя з його Мойсеевими заповідями). З релігією старого завіту до караїв прийшли і його імена (Мойсей-Муса, Авраам-Ібрагім, Азіарія, Ездра та ін.) У них збереглися водночас і їх рідні імена (Бабакай, Бабай, Алтин, Кумиш, Тохтамиш). Водночас кримські караї зберігають у своїх віруваннях багато чого

із їх давніх форм боговшанування. Бога вони називають іменем стародавнього тюркського божества - Тенгри. У віроповчальній пам'яті їх залишилися міфічні божества Алуг-Ата (Великий Батько) і Каргал-Ата (Батько-Проклинатель). Якщо перший поставав як уособлення добра, то другий – зла. Ім'ям доброго божества названий стародавній народний календар «Улуг-Ата-Санава» (Рахунок Великого Батька). На випечених коржиках караї зображують Сонце, Місяць, зірки. Символом караїмів є дорога піка сенек – танга і щит калкан-тамга. Вони тотожні родовими знакам давніх караїв Криму та інших теренів, зокрема роду кудеїв з Алтаю. Як і мусульмани, караїми використовують принцип аналогії і вірять в долю. Християнську заповідь любові до ближнього караїми намагаються використовувати в конкретних справах, керуючись закликом: «Поділись з ближнім хлібом своїм, а бідних подорожніх впусти у свій дім».

Все це дає підставу для заперечення того, що релігія караїмів і релігія євреїв - іудаїзм є тотожними, що іудеї мають право на святині кримсько-караїмського народу. Караїмська релігія – це самостійне релігійне віросповідання, яке має офіційну реєстрацію як в Державному Комітету України у справах національностей і релігій, так і в Комітеті у справах релігій Державної Адміністрації Автономної Республіки Крим. В цій реєстрації воно не розглядається як один із різновидів іудаїзму.

Нині, коли активно впроваджуються в життя ухвали різних владних органів України про реституцію церковного майна, вважаємо правомірною вимогу київської громади караїмів про передачу їм будівлі кенаси, що знаходиться по вулиці Ярославів вал, в якій донедавна знаходився Будинок актора. Передача будівлі якійсь іншій, зокрема іудейській, громаді, а тим більше передача її в оренду якійсь нерелігійній інституції, буде явно антизаконною і суперечитиме законодавчим документам про реституцію церковного майна. Тоді правомірним буде звернення громади караїмів до судових інстанцій з метою вирішення питання повернення їм відібраного ще комуністичною владою приміщення кенаси і засвідчення неправомірності передачі будинку якійсь іншій релігійній чи світській інституції. Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ дає свою згоду на вияв підтримки громаді в разі судового розгляду питання.

Київська державна адміністрація має визнати законність розміщення в колишньому будинку кенаси саме караїмської громади міста Києва.

Знаючи караїмів і спілкуючись із їх національними і конфесійними спільнотами та організаціями, гадаємо, що караїмська громада могла б вирішити питання спільного користування приміщенням із Будинком актора.

Довідку підготували А.Колодний і О.Саган

8. ОЦІНКА РУКОПИСУ Т.ЛЕВЧЕНКО ПРО ЕПОХУ МАЙТРЕЙЇ

Лист Посланниці Божественної Ієрархії Землі ЛЕВЧЕНКО Т.А

Шановна Тамаро Андріївно!

Читаєш Ваш рукопис «Епоха Майтрейї» і вражаєшся тому, як працює на вигадку Ваша фантазія. То Ви повідомляєте про прихід якогось Вогню на Землю у своєму твориві «Вогонь біля порогу». Тепер Ви повідомляєте про прихід Шамбали до людей. Якщо для Вас все те є істиною, то втішайтеся нею. Для нас же, оцінюючи і минулі роки, і нинішній стан людства все написане Вами є вигадкою не відомо з якою метою створеною. Якщо Ви так гадаєте, то радимо залишатися при своїй думці і не прагнути вводити у свій світ фантазії інших. Можна лише подякувати Вам за турботу про ближнього і застереження його від можливої (з Ваших міркувань) біди. Водночас приходиться шкодувати, що те, до чого має привести світ Майтрейя, не збудеться, а це, як Ви пишите «все богатство страны, вся собственность, вся земля должны быть достоянием всего народа, а не отдельных лиц. Роскошь будет запрещена. Банки, зарабатывающие деньги на деньгах, будут реорганизованы, с пяницами, нарокоманами будет проведена жестокая борьба и т.д. Каждый народ будет говорить на своем родном языке и обязан будет изучать мировой общенародний язык ВОЯМО (останній, за Вашим текстом, нібито уже творить в Україні якась Т.Н.Гук).

То ж залишайтеся щасливою у світі своєї фантазії. Ми її не сприймаємо.

Керівник Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ
проф.А.КОЛОДНИЙ

9. ЮВІЛЕЙНА КОНФЕРЕНЦІЯ ПАМ'ЯТІ ІВАНА ОГІЄНКА (МИТРОПОЛИТА ІЛАРІОНА)

Ювілейний захід відбувся 15 січня в Києві у Відділенні релігієзнавства. Декілька інституцій – Всеукраїнське товариство «Просвіта», Національна академія наук України (Інститут філософії ім.Г.С.Сковороди), Кам'янець-Подільський національний університет ім. Івана Огієнка - зібрали когорту відданих огієнкознавчим темам вчених, краєзнавців, журналістів з метою урочистого завершення Огієнківського ювілею - 130-річчя з дня народження цієї славетної людини і 40-річчя з дня її упокоєння. День народження Івана Огієнка, який припадає на 15 січня, в Україні відзначається з початку 90-х років XX ст., коли ім'я видатного діяча українського національно руху викреслили із списку заборонених в Україні імен: Огієнко (митрополит Іларіон) вернувся до свого народу, увірвавшись у вир відроджувальних

духовних і релігійних процесів. Всі ці роки державної незалежності огієнкознавці, досліджуючи багатогранну діяльність митрополита, його надзвичайно плідну творчість з питань рідної мови, історії друкарства, історії монастирів, дохристиянських вірувань українського народу, національної церкви, освіти і виховання, богослужбових книг, а головно – переклад Біблії українською мовою, прагнули тим самим віддати свої захоплення і пошану великому українцеві, відомому вченому, талановитому письменнику, послідовному українському державо- і церковотворцю, справжньому праволавному християнину.

Конференція «Творча спадщина Івана Огієнка (митрополита Іларіона) в контексті сучасних українських реалій» надихнула з півсотні науковців черговий раз звернутися до цієї величної постаті в нашій історії. Здавалося б про Огієнка вже все відомо, всі його книги і архіви опрацьовані, всі спогади про нього зібрані, всі ідеї відрефлексовані. Але учасники конференції черговий раз переконалися, наскільки сьогодні Іван Огієнко є сучасним і затребуваним українським суспільством. В своїх виступах, повні тексти яких опубліковані у виданій до конференції і приуроченій ювілею «Іван Огієнко (митрополит Іларіон) – патріот, вченпий, богослов» (К., 2012. – 214 с.), науковці згадали не тільки тернистий життєвий шлях Огієнка, про що розповіли його земляки з Житомирщини, але й поринули у спогади про початки огінкознавства, про перші конференції, про створення Музею Івана Огієнка в Брусилові, Центру Огієнкознавства в Кам'янець-Подільському, про передруки відомих праць митрополита, про створення Всеукраїнського товариства Івана Огієнка (голова Євгенія Сохацька) і Фундації імені митрополита Іларіона (голова проф. Микола Тимошик).

Зацікавлена розмова велася навколо важливих теоретичних і практичних питань, зініційованих творчістю митрополита. Зоврема, актуальними постали розроблені Огієнком проблеми ідентифікації Українського православ'я (проф. О.Саган), зв'язку мови з національним характером церкви (проф. А.Колодний), розвитку і перспектив богословської думки в Україні (проф. Д.Степовик), людини у світобаченні та ідеології митрополита (доктор Ст.Ярмусь), шляхи розвитку міжконфесійного діалогу і роль єрархів церков в його успіху (проф. Л.Филипович), багатства духовнокультурного унівресуму митрополита (проф. Є.Сохацька), національної безпеки (проф. С.Здіорук), єдності українського народу, його собрності і державності (проф.М.Тимошик), мови як виконання рівдномовних обов'язків (проф. В.Шевченко), творення національної культури православним чернецтвом (проф. В.Климов), значимість дохристиянських вірувань (канд.ф.н. Д.Базик) та ін. Про інші теми обговорення дає уяву програма конференції.

З болем учасники конференції відзначили падіння інтересу до такої знакової фігури в нашій історії, як Іван Огієнко. Згадалося про чисельних лауреатів Огієнківської премії, які забули про обов'язок пропагувати спадщину Огієнка, підтримувати пам'ять про нього. М.Тимощик розсказав про

труднощі, які виникають з публікаціями праць Івана Огієнка, що замість загальнодержавного зацікавлення у поширенні наукових знань про українську мову, про історію народу, про його віру і церкву, ці видання стають можливими, навіть такими малими тиражами, завдяки свідомим спонсорам, власним заощадженням. Є.Сохацька стурбована погіршенням статусу Центру Огієнкознавства, щорічними труднощами в організації Огієнківських читань в К-ПУ і виданні збірника матеріалів. Важко даються ініціативи увічнення пам'яті Івана Огієнка у назвах вулиць, шкіл, училищ. Досі відсутні пам'ятники великому митрополитові в Києві, Житомирі, інших містах, з якими пов'язана життєдіяльність Огієнка.

Але найприкрішим є намагання деяких «істориків» і посадовців очернити ім'я Івана Огівєнка, «віднайти» документи, які плюндрують його ім'я. Дивно, що серед цих «борців за правду» є зневірені українці, державні діячі, що грають в чужі ворота. Певно, комусь не дає спокою слава цієї людини, масштаб цієї особистості. Не зрозуміла і політика канадської православної церкви, яку тривалий час очолював митрополит. Вона нібито боїться, перебуваючи зараз в юрисдикції Константинопольського патріархата, здатися грекам, що засуджують етнофілітизм, задуже українською і патріотичною. Іванові Огієнкові вистачило мудрості і православної сміливості визнати значимість дохристиянських вірувань свого народу, а православні українці Канади бояться свого митрополита.

Конференція стала добрячим струсом для тих, хто шанує, але, можливо, не в повну силу, митрополита Іларіона, ідеолога Українського Православ'я, будівничого національної Церкви тут, в Україні, захисника української мови і великого мрійника-надійника незалежності Української держави і щастя її народу. Сьогодні це робити не легко, без державної підтримки. Усвідомлюючи те, що Огієнко малоцікавий для нинішнього державного апарату, учасники конференції зішлися на тому, що саме вони мають сприяти перетворенню цієї постаті на об'єднуючий фактор українського відродження.

Останньою завершальною акцією року Івана Огієнка буде зустріч-презентація серії книг Івана Огієнка (вже 15), виданої Фундацією Івана Огієнка за ініціативи його голови професора Тимошика, яка відбудеться 17 січня 2013 року на батьківщині великого митрополита.

В жвавому обговоренні на конференції були складені рекомендації щодо актуалізації життя і діяльності Івана Огієнка, пропаганди його ідей і проектів, які ще не вповні реалізовані, але які сприятимуть формуванню справжньої української держави, в якій житимуть гідні українці.

Хто потребує такого майбутнього – приєднуйтесь.

Проф. Людмила Филипович

10. РЕКОМЕНДАЦІЇ ОГІЄНКІВСЬКОЇ КОНФЕРЕНЦІЇ, що відбулася з нагоди завершення ювілейного Огієнківського року 15-16 січня 2013 року в Інституті філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України при участі в її організації і проведенні Всеукраїнського товариства «Просвіта» ім. Т.Г. Шевченка та Кам'янець-Подільського національного університету ім. Івана Огієнка

Підсумовуючи зміст виголошених доповідей і повідомлень учасників конференції, що представляли різні наукові, навчальні та громадські організації України, а також українське розселення зарубіжжя, конференція засвідчує велике значення творчого доробку і життєвого чину Івана Огієнка (митрополита Іларіона), його внесок у розробку ідеї творення Національної Православної Церкви українського народу. Водночас конференція відзначає певне згасання упродовж останнього часу уваги до наукової розробки творчої спадщини Івана Огієнка, недостатнє освоєння Українськими Церквами духовної спадщини митрополита Іларіона, усунення Міністерства культури від виконання ухвали Верховної Ради України про державне відзначення 130-річного ювілею Великого Українця.

Виходячи із вище зазначеного, вважаємо за необхідне:

1. Порушити перед Міністерством культури України питання про видання Повного зібрання творів Івана Огієнка (митрополита Іларіона), утворення з цією метою Редакційної колегії, доручивши їй вирішення питання зібрання творів науковця-богослова і підголовку їх до видруку. Відтак Редакіційнаи колегія має бути наділена координаційними, бібліографічно-інформаційними і науковими повноваженнями, мати відповідне фінансування своєї роботи, гарантоване фінансування видруку Повного зібрання творів Івана Огієнка.
2. Огієнківському товариству вивчити питання увічнення пам'яті Івана Огієнка в місцях його проживання та праці, зокрема наявності меморіальних дощок, найменування вулиць, спорудження пам'ятних знаків, пам'ятників тощо. Товариству «Просвіта» звернутися до Київської міської адміністрації з пропозицією щодо перейменування однієї з вулиць столиці на вулицю «Івана Огієнка (митрополита Іларіона)".
3. Всеукраїнському товариству «Просвіта» розглянути питання пропаганди життя і діяльності Великого Українця в ЗМІ, підготувати ряд радіо- і телепередач, присвячених Івану Огієнку (митрополиту Іларіону). Огієнківські інформування в ЗМІ зробити щорічними в січні місяці до дня народження митрополита-науковця.
4. Національній Академії наук вирішити з митрополією УПЦ Канади питання передачі з Вінніпегу до Національної наукової бібліотенки ім. Вернадського архіву Івана Огієнка. Вивчити питання можливої

наявності документів, пов’язаних з життям і творчістю Івана Огієнка, в архівах зарубіжних країн його проживання і діяльності.

5. Всеукраїнському товариству Івана Огієнка, Центру Огієнкознавства та Відділенню релігієзнавства ІФ НАНУ проведення наукових конференцій та читань, присвячених Івану Огієнку, зробити регулярними (раз в три роки) з обов’язковим видруком їх матеріалів. Проводити їх в різних містах, а то й в закордонні (зокрема в Польщі і Канаді).
6. Означеним вище інституціям вивчити питання написання і видання наукової біографії Івана Огієнка. Ініціювати питання підготовки і видруку книги спогадів про Івана Огієнка (митрополита Іларіона). Вивчити питання розміщення спеціального сайту, присвяченого науковцю-богослову.
7. Надавати допомогу Всеукраїнському товариству Івана Огієнка (Кам’янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка) у видруку ним Огієнківського наукового щорічника написанням статей, підготовкою наукових матеріалів з питань впровадження ідей мислителя в процеси українського національного життя, відродження власне Українського Православ’я.
8. З метою всеохопного вивчення творчої спадщини Івана Огієнка, усунення наявних лакун в її освоєнні і недопущенні дубляжу, Відділенню релігієзнавства ІФ НАНУ визначитися в тематиці можливих дисертаційних праць з Огієнкознавства, проінформувати про неї релігієзнавчі наукові інституції.
9. Надавати допомогу Брусилівському народному музею Івана Огієнка (митрополита Іларіона) в формуванні його експозиції і наступній діяльності.
10. Вивчити питання вшанування власне Українськими Православними Церквами України і зарубіжжя пам’яті митрополита Іларіона, актуалізації значимості його думок у справі подолання наслідків русифікації і виявленні ефективних шляхів знемосковлення Православ’я України, повернення його до українських національних православних традицій. При відродженні в Україні власне Українських Православних Церков користуватися теоретичними надбаннями митрополита, його баченням особливостей української православності.
11. Звернутися до всіх лауреатів Огієнківської премії з проханням проінформувати, що ними особисто зроблено з пропаганди ідей Великого Українця, вивчення і поширення його творчої спадщини, з’ясування того, які плани вони мають з цього на майбутнє. Вивчити питання проведення в Житомирі, Брусилові, а чи ж в Києві зібрання-конференції Огієнківських лауреатів. Комітету з Огієнківської премії доцільно враховувати при визначенні її лауреатів насамперед діяльність претендента на Огієнківських теренах, а не інде.

12. Матеріали конференції разом з цією ухвалою для інформування направити в УПЦ Канади митрополиту Юрію.
13. В наступному прилучати до проведення Огієнківських заходів Українське Біблійне Товариство з його інформуванням про долю перекладу Святого Письма Іваном Огієнком.
14. Власне Церквам Українського Православ'я вивчити питання доцільності і можливості використання у церковному вжитку богословських напрацювань митрополита Іларіона, зокрема написаних ним богословських видань, служебників тощо.
15. Звернуктися до Комітету з питань культури і духовності Верховної Ради України з інформацією про вже наявне в Україні вшанування Івана Огієнка, запрпонувати проект заходів, які доцільно зреалізувати Комітетом з нагоди відзначення в 2017 році 135-річчя від дня народження Івана Огієнка (митрополита Іларіона) і 45-річчя його упокоєння. Комітету з'ясувати, на що були витрачені в 2012 році кошти, виділені Міністерству культури для відзначення Огієнківського ювілею, бо ж зокрема обіцяні на проведення цієї конференції (а це десь 40 чи 80 тис.грн) якось загубилися і не чутно було, щоб вони десь цільова використовувалися на проведення якихось заходів. Ініціювати проведення Парламентських слухань з питання вшанування Великих Українців, в тому числі й Івана Огієнка (митрополита Іларіона), спорудження в місцях їх упокоєнні пам'ятних знаків чи пам'ятників.
16. Відповідальними за виконання цієї ухвали є професори Є.Сохацька і В.Шевченко.

Учасники ювілейної Огієнківської конференції

12. РІШЕННЯ VIII РІЧИНСЬКИХ ЧИТАНЬ, які відбулися 15 листопада 2012 року в м.Кременці на базі медичного училища ім. А.Річинського

1. Вважати загалом задовільним дослідження історичного, етнологічного та релігієзнавчого аспектів творчої спадщини А.Річинського.
2. Приймаючи загалом схвально видрук вже декількома виданнями основної праці А. Річинського «Проблеми української релігійної свідомості», водночас вважати бажаним пошук і видрук збірника інших праць мислителя, зокрема видрукуваних в редагованих ним часописах, а також наукове видання основної його праці.

3. Популяризувати ім'я і творчий здобуток Арсена Річинського шляхом видруку праць про його наукову спадщину в Енциклопедіях, всеукраїнських часописах, газетах, підручниках з релігієзнавства та історії української суспільної думки.
4. Віднайти можливість одержати праці Арсена Річинського з питань медицини, видрукувані в період казахстанського його життя, донести їх зміст на наступних Річинських читаннях.
5. Наступні Річинські читання провести в містах Сходу України, з якими пов'язане життя і діяльність Арсена Річинського (Київ, Полтава). Дев’яті Річинські читання провести в м. Ізяславі в 2014 році.
6. Звернутися до правління Товариства «Просвіти» з пропозиціями щодо вивчення і пропаганди життя і творчого спадку Арсена Річинського.
7. З вдячністю сприйняти канонізацію Українською Автокефальною Православною церквою Арсена Річинського і звернутися до УПЦ Київського патріархату з проханням внести його до переліку вшанованих нею українських постатей.
8. Вивчити питання наявності видруків Річинських читань в провідних наукових бібліотеках України і передати їх до бібліотек, де вони відсутні.
9. Створити в інтернет-порталі сайт, присвячений А. Річинському, вмістивши на його сторінки, окрім праць самого А. Річинського, також матеріали Річинських читань.
10. Зініціювати спеціальні регіональні Річинські читання для священослужителів православних церков, ввійшовши з відповідними пропозиціями в їх єпархіальні управління.
11. Відзнайти можливість вивчити культорологічну спадщину Арсена Річинського. Організувати виконання пісенних і музичних творів Арсена Річинського ансамблями, хорами, музикантами.

Учасники Річинських читань

❹ ДО 1025-РІЧЧЯ ХРЕЩЕННЯ КИЇВСЬКОЇ РУСІ

1. Відділення релігієзнавства ІФ НАН України.
Наукова конференція
«ХРИСТИЯНСТВО В ІСТОРИЧНІЙ ДОЛІ УКРАЇНСТВА»

1. Хрещення Руси-України - духовна революція, а чи ж політична акція?
2. Основні віхи історії християнства на українських теренах і їх місце в долі українства.
3. Особливості українського «народного християнства» і його докорінна відмінність від догматизованих християнських виявів.
4. Сучасний пострадянський стан християнства в Україні – відродження чи криза конфесій?
5. Проблеми відносин християнських конфесій – конкурентне протистояння чи єдність?
6. Християнство в баченні українських мислителів - оцінки і розвиток вчення.

Конференція проводиться Інститутом філософії в червні 2013 року за адресою: 01001 Київ, вулиця Трьохсвятительська. 4, к. 318.

Тел/факс: (044) 279-04-18.

Email: lfilip56@gmail.com

Заявки на участь можна подати до Оргкомітету до 13 травня 2013 року. Тема має бути дискусивною, а не розповідно-інформативною.

2. Релігійна історія України в її датах

860 – Перше, т.зв. Аскольдове хрещення Русі.
957 – Хрещення княгині Ольги в Константинополі.
959 – Посольство княгині Ольги до цісаря Оттона I з проханням прислати єпископів і священиків.
988 – Хрещення киян за князя Володимира. Прийняття християнства як державної релігії.
1019-1054 – Князювання на київському престолі князя Ярослава Мудрого. Запровадження першого статуту для Церкви.
1022-1039 – Побудова Софійського собору в Києві; складення Першого давньоруського літописного зводу; заснування при соборі першої в Русі-Україні бібліотеки.
1051 – Призначення Іларіона, автора «Слова про Закон і Благодать», митрополитом Київським без згоди на те Константинопольського патріарха.
1051 – Заснування Києво-Печерського монастиря.
1075 – Ярополк, син князя Ізяслава, передає папі Григорію II від імені батька Київську державу під його духовну опіку. Папа надає Ізяславові і його наступникам титул короля з апостольським правом.
1113 – Літописний звід «Повість врем'яних літ», складений ченцями Києво-Печерського монастиря Нестором, Никоном та ін.
1147 – Вибір Клима Смолятича на Київського митрополита Собором єпископів без згоди на те Константинопольського патріарха.
1168-1169 – Спалення багатьох, в т.ч. й церковних, споруд Києва військами й нині вшанованого Московським Патріархатом Суздальського князя Андрія Боголюбського.
1223 – Початок діяльності домінікан на українських землях
1240 – Масове знищення церков і монастирів у Києві ордами Батия.
1245 – Український архієпископ Петро Аскерович бере участь у Ліонському соборі. Посольство папи Інокентія I начолі з Піяно де Карпіні у Володимирі Волинському веде переговори з українськими єпископами з питання укладення унії з Римом.
1253 – Коронація князя Данила на короля Русі папським легатом.
1299 – Перенесення осідку Київської митрополичої кафедри у Володимир-над-Клязьмою (з 1325 – в Москву) із збереженням назви Київської митрополії та титулу Київського митрополита.
1302-1303 – Утворення Галицької православної митрополії.
1317 – Заснування Литовської православної митрополії.
1364 – Утворення єпархіального осередку всіх вірмен Русі, Валахії та Литви в Львові.
1375 – Заснування папою Григорієм XI католицької архієпископії в Галичі, єпископій в Перемишлі, Володимирі та Холмі з прямим підпорядкуванням римській курії.

1412 - Перенесення католицької архієпископії до Львова.
1438-1439 – Київський митрополит Ісидор начолі делегації бере участь у Флорентійському соборі, на якому було укладено унію східно- і західно-християнських церков.
1556-1561 – Переклад Пересопницького Євангелія староукраїнською мовою.
1583 – Видрук Іваном Федоровим Острозької Біблії.
1585-1586 – Заснування у Львові православного братства і першої школи при ньому.
1589 – Створення Московського Патріархату.
1593 – Заснування Замойської католицької академії.
1596 – Берестейська унія.
1615 – Заснування Київського православного братства і школи при ньому. Створення Києво-Печерської друкарні.
1617 – Об'єднання уніатських монастирів у чин василіан.
1620 – Відновлення в Києві православної митрополії та ієрархії, здійснене Єрусалимським патріархом Феофаном за підтримки і протекції козацького війська начолі із Петром Конашевичем-Сагайдачним.
1623-1645 – Переговори (з перервами) про укладення Універсальної унії уніатської та православної церков України.
1632 – Обрання архімандрита Києво-Печерського монастиря Петра Могили на митрополичу кафедру в Києві.
1632 – Заснування Києво-Могилянської колегії (з 1701 - академія).
1640 – Загальноукраїнський Православний собор у Києві прийняв «Православне сповідування віри», визнане опісля як зразок для всього православного світу і затверджене в 1643 році патріархами Константинопольським, Олександрійським, Антіохійським та Єрусалимським.
1646 – Видання «Великого Требника» Петра Могили.
1649 – Ужгородська унія.
1661 – Видання «Києво-Печерського патерика».
1686 – Антиканонічне поглинення Московським Патріархатом Київської митрополії.
1691-1712 – Перехід західноукраїнських православних єпархій – Перемиської, Львівської та Луцької в унію.
1720 – Указ Петра I про заборону друкувати книжки у монастирських друкарнях українською мовою.
1720 – Замойський собор уніатської церкви.
1721 – Скасування патріаршества й початок синодального управління Православною Церквою в Російській імперії.
1722 – Уніатські дієцезії – Львівська, Перемиська, Холмська і частково Луцька – після першого розбору Польщі опиняються на території Австрійської імперії. Греко-католики зрівнюються в правах з римо-католиками.
1751 – Видання в Києві повної слов'янської Біблії.

1770 – Заборона київським митрополитам вживати у своєму титулі слова «і Малої Русі».
1786 – Секуляризація Катериною II монастирських маєтків на Лівобережжі України.
1800 – Заборона самодержавно-синодальної влади Російської імперії будувати храми в Україні в національно-архітектурному стилі.
1819 – Реорганізація Києво-Могилянської академії у вищий богословський навчальний заклад – Київську духовну академію.
1837 – Утворено Таврійське Караїмське духовне управління з резиденцією в Євпаторії.
1839 – Проголошення акту приєднання уніатів Правобережжя України і Білорусії до Російської Православної Церкви.
1846 – Утворення білокриницької ієрархії старообрядницької церкви.
1864 – Відбувся перший з'їзд російсько-українських баптистів у с. Нововасилівці Таврійської губернії.
1876 – Царський указ про заборону українських друків.
1886 – На теренах України перша громада Адвентистів сьомого дня з'явилася в Криму.
1903 - Видання у Відні першого перекладу Біблії українською мовою, здійсненного П.Кулішем, І. Нечуєм-Левицьким та І. Пулюєм.
1905 – Царський указ про свободу віросповідань в Російській імперії.
1908 – Виникнення на півдні України і в Молдавії громад послідовників Інокентія Балтського – інокентіївців.
1917 – Відновлення посади Московського Патріарха.
1918 - В Києві відбувся Перший Всеукраїнський з'їзд баптистів, який схвалив Статут Церкви.
1918 – Декрет Раднаркому «Про відокремлення церкви від держави і школи від церкви». Церква позбавляється права юридичної особи і власника майна.
1917-1918 - Початок національно-церковного руху в Україні за відокремлення українських єпархій від РПЦ і набуття Православ'ям України автокефалії. Всеукраїнський православний собор у Києві приймає рішення «Про тимчасове Вище управління церкви на Україні».
1920 – Проголошення Всеукраїнською православною церковною радою автокефалії Української Православної Церкви з правом богослужіння українською мовою.
1921 – Собор Української Автокефальної Православної Церкви в Києво-Софіївському собору. Висвячення Василя Липківського на митрополита Київського і всієї України через покладання рук священників.
1921 - 1922 – Початок «обновленського розколу» в Православній Церкві.
1925 – Утворення групою автокефалістів «Діяльно-христової Церкви України», яка проіснувала до 1927 року.
1925 – Утворено «Братське об'єднання українських православних церков», яке проіснувало як окрема церква до 1937 року.

1925 – Засновано Всеукраїнський Союз Християн євангельської віри.
1927 – Організований у Луцьку Арсеном Річинським церковний з'їзд православних Волині, який накреслив шляхи українізації православ'я.
1928 – Заснування митрополитом Андреєм Шептицьким Богословської академії УГКЦ.
1928 – Закриття Києво-Печерської Лаври і утворення на її території культурно-історичного заповідника.
1929 – Постанова ВЦВК та РНК про релігійні організації. Початок масового закриття церков, репресій проти ієрархів та духовенства.
1930 – Надзвичайний собор Української автокефальної Православної Церкви оголосив про «саморозпуск» церкви та ліквідацію Всеукраїнської православної церковної ради.
1934 – Закриття Києво-Софіївського собору і перетворення його на архітектурний музей-заповідник.
1934 – Зруйнування Михайлівського Золотоверхого монастиря в Києві.
1942 – Собор єпископів відновленої Української Автокефальної Православної Церкви в Києві.
1943 – Відновлення патріаршества Російської Православної Церкви і наречення з поради Сталіна її Руською. Утворення Священного Синоду цієї Церкви.
1944-1945 – Утворено під тиском влади Союз євангельських християн-баптистів, який поєднав баптистів, євангелістів і п'ятидесятників. В 1960 році до них приєдналися меноніти.
1946 – На організованому владними структурами Радянського Союзу Львівському соборі проголошено возз'єднання греко-католицької церкви з РПЦ. Тотальні репресії проти греко-католиків, заслання митрополита Йосифа Сліпого й інших владик Церкви. Церква переходить на статус катакомбної.
1949 –Аналогічний Львівському собор в Мукачевому приймає рішення щодо греко-католицької Церкви Закарпаття.
1965 – В Чикаго (США) засновано Об'єднання Синів і Дочок України (ОСІДУ РУНВіри). В 1966 році зареєстровано громаду РУНВіри. Перший Собор представників громад відбувся в Чикаго в 1972 році. Духовним Вчителем РУНВіри став Лев Силенко.
1979 – В Торонто видрукувано духовну книгу рунвірів «Мага Віра».
1981 – В Канаді зареєстровано першу громаду Української Рідної віри, очолювану М.Ситником.
1985 – На Вінниччині відновили свою діяльність громади Православної Євангельської Апокаліпсичної Церкви.
1988 – Ювілейне святкування 1000-річчя хрещення Русі.
1988 – Офіційне відновлення структур української греко-католицької Церкви.
1988 – Відбувся Всеукраїнський з'їзд Адвентистів сьомого дня, який утворив Український уніон Церкви АСД.

1989 – Утворено Всеукраїнський союз об'єднань Євангельських християн-баптистів.

1989 – Утворення в Україні Ініціативного комітету за відродження УАПЦ. Розгортання національно-церковного руху в Україні. Вихід львівської парафії Петра і Павла із юрисдикції і підпорядкування РПЦ і перехід її під омофор УАПЦ США.

1989 – Перехід з РПЦ в УАПЦ єпископа Івана (Бондарчука) й очолення ним відроджувального православно-автокефального процесу.

1990 – В містах Донецьку і Слов'янську з'явилися перші громади Церкви Христової.

1990 – Зареєстровано першу в Україні громаду Товариства Свідомості Крішни.

1990 – Рішення Архієрейського Собору РПЦ про надання більшої самостійності в управлінні Українському Екзархату РПЦУ і зміну його назви на «Українська Православна Церква».

1990 – Відновлено діяльність Всеукраїнського союзу Християн віри євангельської, який очолив М.Мельник.

1990 – Перший Всеукраїнський собор УАПЦ в Києві. Обрання патріархом митрополита Мстислава (Скрипника).

1991 – Офіційно зареєстровано першу громаду Церкви Ісуса Христа Святих останніх днів.

1991 – В Україні офіційно зареєстровано першу громаду РУНВіри.

1991 - Зареєстровано створену в Києві першу громаду «Надія» Прогресивного іудаїзму.

1991 – Утворено Кадіат (Духовне управління мусульман Криму) з наданням йому статусу мухтасибату.

1991 – Поява київської громади мусульман, імамом-хатибом якої став Ахмед Тамім.

1991 – Офіційна реєстрація в різних містах України громад Вірменської Апостольської Церкви. Українську єпархію ВАЦ тоді очолив єпископ Натан.

1991 – В Україні почали діяти громади Міжнародного християнського товариства «Сім'я».

1991 – Поява і поширення по Україні громад Церкви Єднання.

1991 – В Одесі з'явилася громада «Євреї за Ісуса».

1991 – Знято заборону, яка існувала в роки радянської влади, на легальну діяльність Свідків Єгови. Почався вихід з підпілля конфесії, формування і реєстрація її організаційних структур.

1991 – Собор очолюваної митрополитом Філаретом (Денисенком) УПЦ поставив перед РПЦ питання про надання цій церковній спільноті автокефалії – повної канонічної незалежності.

1991 – В Києві зареєстровано першу громаду Великого Білого Братства, діяльність якої після відомих подій на Софійському майдані була офіційно заборонена.

1991 – В Україні відновлено діяльність громад німецьких лютеран.

1992 – У Львові зареєстровано громаду Нової Господньої Церкви або Нового Єрусалиму.

1992 – Ініційоване Москвою протизаконне зібрання архієреїв УПЦ в Харкові приймає рішення про зміщення свого предстоятеля митрополита Філарета й обрання ним митрополита Володимира (Сабодана). Архієрейський собор РПЦ схвалив це зміщення й позбавив митрополита Філарета всіх ступенів священства.

1992 – Об'єднавчий собор УАПЦ і частини вірних митрополиту Філарету представників УПЦ утворив Українську Православну Церкву Київського Патріархату, обравши Патріархом Київським і всієї Руси-України митрополита Мстислава, який був главою УПЦ США.

1992 – В Україні починають діяти три методистські громади.

1992 – В Україні офіційно засновано церкву Калварі Чапел.

1992 – Офіційно зареєстровано першу громаду огніщан – слов'янської духовної течії «Великий Вогонь» в Житомирі, ідеологом якої був Геннадій Боценюк.

1992 – Утворено Головне Мухтасіббатське Управління мусульман України, яке при офіційній переєстрації в 1993 році одержало назву Духовного Управління мусульман України начолі із муфтієм Ахмедом Тамімом.

1992 – Постання в Україні Церкви Світових Жнив, очолюваної Дм. Масоном.

1992 – В Україні поширюється вчення буддійського ордену Ніппонзан Мьоходзі завдяки пропаганді його тут преподобним Дзюнсеєм Тарасавою.

1992 – Оформлення перших громад Новоапостольської Церкви.

1992 – Зареєстровано Євангельську Реформатську Церкву України.

1993 – Поява в Донецьку першої громади очолюваної архієпископом Іоанном Береславським Церкви Божої Матері в Донецьку.

1993 – В Києві створено першу громаду Українських язичників «Православ'я».

1993 – Офіційна реєстрація харизматичної Церкви „Перемога", старшим пастором якої став Генрі Мадава.

1993 – Офіційно зареєстровано Церкву євангельських християн «Нове життя».

1993 – У зв'язку зі смертю Патріарха Мстислава Всеукраїнський собор УПЦ КП обрав Патріархом Київським і всієї Руси-України митрополита Володимира (Романюка), а його заступником – митрополита Філарета.

1993 – Вихід частини ієреїв та архієреїв, незгодних з утворенням УПЦ КП і входженням до неї УАПЦ, з об'єднаної Церкви. Відновлення УАПЦ й обрання її Патріархом Димитрія (Яреми).

1994 – Офіційна реєстрація в Києві громади «Слово віри», очолюваної Сандеєм Аделаджею, яка з часом стала могутньою харизматичною церквою вже під новою назвою – «Посольство Боже».

1994 – Офіційна реєстрація Всеукраїнського Об'єднання Церков Української Християнської Євангельської Церкви, очолюваної Л.М. Падуном.

1995 – Смерть Патріарха Володимира. Похорон Патріарха як протистояння різних політичних і церковних сил. Обрання Патріархом УПЦ КП Філарета.
1995 – Зареєстовано Центр громад Свідомоті Крішни.
1995 – Офіційно зареєстровано Держкомрелігій України Об'єднання Незалежних Харизматичних Християнських Церков України (Повного Євангелія), яке очолює А.П.Гаврилюк.
1996 – Архієрейський Собор РПЦ визнає недоцільним надання повної автокефалії УПЦ, очолюваній митрополитом Володимиром (Сабоданом).
1996 - Офіційно зареєстровано Єпископат Української Лютеранської Церкви.
1996 – Утворено Духовний центр Українського об'єднання буддистів Школи Карма Каг'ю.
1997 – Після приїзду в Україну пропагандистів вчення Фалунь Дафа в різних містах з'являються його практикуючі послідовники, які опісля об'єдналися в громади.
1997 – Утворено Всеукраїнську Раду церков і релігійних організацій.
1999 – Відбудова зруйнованого в радянські роки Києво-Михайлівського собору і церкви Пирогощі.
1999 – Зареєстровано Національні Духовні Збори Багаї України.
1999 – Помер Предстоятель УГКЦ Мирослав Іван кардинал Любачівський. Главою Церкви став митрополит Любомир Гузар.
1999 – Реєстрація громад Армії Спасіння і різних містах України.
2000 – Установчий з'їзд Собору Рідної Української віри у м. Вінниці. Собор очолив О. Безверхий.
2001 – Офіційна реєстрація конгрегації Англіканської Церкви в Києві.
2001 – Держкомрелігій України зареєстрував Об'єднання Євангельських Церков України.
2002 – Початок діяльності Української реформаторської Православної Церкви, очолюваної натоді архієпископом Сергієм Журавльовим.
2002 – У Вінниці зареєстровано першу громаду релігійної спільноти Святого Духа Учнів Вознесених Володарів.
2002 – Початок офіційної реєстрації громад сповідників Рідної Православної Віри, очолюваних волхвом В.Куровським.
2003 – Подорожуючи по Україні, Шріла Говінда Магарадж заклав початок створенню центрів місії Шрі Чаітаньйа Сарасват Матх.
2004 – Перенесення осідку УГКЦ зі Львова до Києва.
2005 – Держкомрелігій України відмовив у реєстрації УАПЦ-канонічної, очолюваної її Патріархом Мойсеєм.
2006 – Держдепартаментом у справах релігій України зареєстровано Об'єднання незалежних мусульманських громад «Київський муфтіят».
2006 – Утворено в структурі Кабінету міністрів України Державний Комітет у справах національностей і релігій.

2007 – Утворено Всеукраїнський церковно-громадський форум «За Українську Помісну Православну Церкву».

2007 – Архієрейський Собор УПЦ МП засудив так зване «політичне православ'я», притаманне біляцерковним структурам.

2007 – Залишивши своїх українських послідовників і не згадуючи вже про Велике Біле Братство Марія ДЕВІ Христос перебралася до Росії, де під ім'ям Вікторії Преображенської постає вже як засновниця якогось Космічного Полімистецтва Третього Тисячоліття у своєму Театрі Містерій в Москві.

2008 – З'явилася нова всеукраїнська мусульманська спільнота – Духовне Управління мусульман України УММА.

2008 – На офіційне відзначення 1020-річчя хрещення Київської Русі приїздив Вселенський Патріарх Варфоломій І.

2008 – Папа Римський митрополитом Львівської архідієцезії Римо-католицької Церкви в Україні призначив архієпископа Мечислава Мокшицького. Він замінив на цій посаді кардинала Мар'яна Яворського.

2008 – Архієрейський Собор УПЦ МП засудив «політичне православ'я», до якого вдаються біляцерковні братства цієї Церкви, а також владики східно-південних єпархій.

2008 – Помер засновник і духовний вчитель Рідної Української Національної Віри Лев Силенко.

2008 – Помер Патріарх Російської Православної Церкви, до якої входить і УПЦ МП, Олексій ІІ. Патріархом РПЦ обрано митрополита Кирила.

2008 - помер Папа Римський Іван Павло ІІ. Новим Папою конклав обрав Бенедикта XVI.

2011 - з'явилася нова мусульманська спільнота – Духовний Центр мусульман Криму.

2011- глава УГКЦ Любомир Гузар добровільно відійшов із статусу предстоятеля Церкви. Новим предстоятелем УГКЦ обрано Святослава Шевчука.

2011-2012 - мала місце спроба Московської Патріархії відсторонити з мотивів стану здоров'я від керівництва УПЦ МП митрополита Володимира (Сабодана)

2012 – помер відомий греко-католицький священнослужитель Іван Шевців.

2013 - Папа Бенедикт XVI відмовився від статусу понтифіка. Новим Папою конклав кардиналів обрав кардинала з Аргентини під ім'ям Франциска.

Хронологію релігій України склали
А.Колодний, О.Недавня, П.Яроцький

Отець-професор С.Ярмусь

3. Роль вісі духової орієнтації в християнізації українців

Питання, чому Україна християнізувалася з Візантії та яку саме віру вона приймала - загалом християнську, православну, а чи ж католицьку - не є новим. У нас наявні погляди, які відстоюють котресь із цих трьох припущень. Вони формуються залежно від даних віросповідних переконань, політичних орієнтацій тощо.

У мене немає й найменшого наміру входити в полеміку на тему, чому Україна християнізувалася з Візантії. Я при цьому лише керуюся бажанням висвітлити цю проблему самими фактами, а вони є. Крім того, я вважаю, що цю проблему треба обговорити саме із становища психологічної та духової орієнтації української людини, бо ця орієнтація дуже важлива. Вона – реальна і , в даному випадку, правдоподібно є найважливішою.

Під віссю духової орієнтації розуміється вроджений у людини нахил або й нахил вироблений у неї під впливом певних течій, стихійних явищ та рухів, який стає домінуючим у царині людських приваблень, уподобань, устремлінь та прагнень. Під впливом, а то й під тиском цих психологічних сил у людей формується уявно-надійне переконання, що з боку даної, а не іншої орієнтації, вони можуть сподіватися чогось доброго й сприятливого. Від такої саме орієнтації поступово узалежнюється ввесь рух та напрям людського життя.

У нашому випадку ця орієнтація балансується по осі Північ-Південь. Орієнтація по осі Схід-Захід приводила Україну до поразок, до невдач і всілякого нещастя. На мою думку, наша психологічна орієнтація по осі Північ-Південь була вирішальним чинником у християнізації Русі-України з Візантії й у виборі нею Православ”я.

Насамперед хочу з’ясувати, чому я послуговуюся поняттями “психологічної” і “духової” орієнтації. Я роблю таке розрізнення свідомо, бо **під психологічною орієнтацією** розумію орієнтацію людини більше стихійного, навіть несвідомого й спонтанного характеру. **Під поняттям духової орієнтації** розумію свідому, цілеспрямовану, а відтак конкретну активність усіх духових сил людини.Ця активність вимагає відповідної застанови, напруги й зусиль. Проте психологічна орієнтація людини, як активність спонтанна, виступає першою, а духова — свідомо розвивається з неї як волевий, цілеспрямований, а отже й творчий акт. Це розрізнення - самозрозуміле. Ним займався і докладно розглянув у своїй праці “Призначення України”д--р Юрій Липа.

Факт осі як психологічної, так і духової орієнтації української людини встановляється даними фольклору, пам’ятками культури, а також історією нашого минулого. Саме на основі цих даних встановляється також і те, що та віковічна орієнтація балансується в нас по осі Північ-Південь.На це склалося ряд причин, як, наприклад, географічне розміщення України, її

політична й культурна доля, клімат, економіка та ін. Треба нам знати, що таке поняття, як “Чорне море”, “Дунай”, “Вирій”, які мали неабияке значення у свідомості української людини, згодом набирали сили психологічної реальності, яка підсвідомо формувала психологічну, а згодом – і духову орієнтацію всього народу саме по лінії напряму цих понять. А лінія ця, у нашому випадку, як було сказано, біжить з півночі на Південь.

Крім того, по цій самій лінії розвивався рух свідомих інтересів, як ось торгівля вздовж шляху “із варяг у греки”, політичні відносини й зв’язки, військові походи, культурні впливи та ін. Всі ці явища мали неабияке значення у розвитку як світогляду, так і психологічної орієнтації українця. Саме тому ці явища заслуговують належної уваги дослідника духовності українськогонароду.

Думаю, що факт існування такого явища як вісь духової орієнтації є настільки очевидним, що на встановлення додаткових доказів його непотрібно. Бо ж вісь психологічної і вісь духової орієнтації українців існує незалежно від того, чи ми є свідомі того факту, а чи ж ні. Факт цієї орієнтації зумовлюється цілою низкою стихійних та духових сил. Зупинимося над деякими з них, хоч коротенько.

1) Схил землі і напрям течії рік. Те, що географічне положення й географічне оточення має великий, а то й вирішальний вплив на вироблення національного типу людини і на формування її світогляду, вже є загально визнаною істиною. Ми зі своєю українською вдачею, зі своїм характером, світоглядом, а також зі своєю віссю психологічної орієнтації також є витвором своєї рідної землі та її стихії.

Ось киньмо очима на мапу України і побачимо, що земля її схиляється з Півночі на Південь і що в тому південному напрямі відбувається течія всіх наших рік. Це – географічний схил, географічний напрям нашої землі. Він мав великий вплив на вироблення нашого психологічного напряму, нашої психологічної орієнтації і протиставитися йому просто неможливо.

Такий наш природний, а отже й душевний напрям. Його підсилює вісь балансування зими й літа, своєрідна течія північного холоду й південного тепла, рух перелітних птахів, а то й таке явище природи як ось великий збір води у Чорному морі. Всі ці стихійні явища сильно позначалися на уяві людей. Вони поступово призвичаювали їх до себе й схиляли до вироблення певного психологічного напряму, до формування тривалого світогляду. Та вісь психологічної, а особливо духової орієнтації стала органічною частиною нашого світогляду.

2) Уявлення “дунаю” та “вирію”. Хоч під поняттям, “дунаю” у нас чпстіше розуміється збір води в озерах та ріках, але все-таки це поняття можна пов’язувати і з дійсною південною рікою Дунай, яка в далеку старовину, — як ріка, над якою жили племена слов’ян, — мала для наших предків конкретне значення. Проте навіть саме запозичення цієї назви на означення даного тіла води є цікавим явищем, особливо в контексті наших міркувань про вісь психологічної орієнтації українця. Виходить, що це

запозичення є не випадкового, а таки реального характеру, бо для нього існує дійсна причинова основа.

Таким же є уявне поняття “вирію”. “Вирій” — це тепла й спокійна уявна країна, куди відлітають перелітні птиці на зиму. Далі, “вирій” — це тільки південний край, оповитий поняттям уявного щастя, казкового добробуту. Поняття “вирію” має визначальну силу психологічного впливу на людину. Із-за цього воно відіграє визначну роль у виробленні її психологічної орієнтації. Це стається особливо тоді, коли ці поняття входять у царину фольклору, а звідси – й у свідомість народу, а то й у його світогляд.

Проте, на мою думку, так як поняття “дунаю” пов’язується з дійсною рікою Дунай, так і поняття “вирію”, як казкового краю, можна виводити з усвідомлення реальної країни - Візантії, з якою наші предки мали безпосередні відносини торгівельні, а також політично-військові. Візантія, як багатий південний край була добре відома нашим предкам ще далеко до сформування Київської Русі. Самі ж русичі — це старий народ, а відтак народ з пам’яттю про далеке історичне минуле. Тому-то зовсім можливо, що в підсвідомості нащадків того народу залишилося чимало понять, які пізніше набрали казкового забарвлення; в дійсності ж, ці поняття грунтуються на явищах фактичного характеру.

Цілком можливо, що й поняття “дунаю” та “вирію”, які побутують серед українського народу, походять від конкретної ріки – Дунаю та конкретної історичної країни – Візантії. Немає сумніву, що перше і друге з цих понять мали неабиякий вплив на вироблення психологічної й духової орієнтації українця якраз по осі Північ-Південь. Ця орієнтація не втратила своєї сили по-сьогоднішний день. На мою думку, вона відіграла вирішальну роль в справі християнізації України саме з Півдня, з Візантії, до якої український народ мав уже віками вироблений психологічний нахил.

Крім вищевисвітлених уявних, психологічних, а то й підсвідомих відносин українського народу з Півднем, навіть у далеку давнину між племенами української землі і народами південного світу існували регулярні відносини торгівельні, культурні та політичні. Всі вони пов’язували інтереси української людини з тим світом реально, а також підсвідомо, психологічно.

Основною причиною цих відносин був торгівельний обмін місцевих продуктів, переважно лісової господарки (шкіри, хутра, меду та воску). Взаміну Візантія та інші країни доставляли на українські землі тканину, різні волокна, металеві, глиняні та скляні вироби, перець, різні прянощі та ін. Північним осередком цієї торгівлі був Київ, південним — Царгород. Основним шляхом сполучення між ними був т. зв. “шлях із варяг у греки”.

Можна уявити собі, скільки поставало оповідань про різні торгівельні подорожі, про пригоди, про добро, про інші народи та світи. А все це мусило мати великий вплив на уяву людей, на їхній світогляд, на розвиток їхнього психологічного усвідомлення. Багато з того поступово увійшло в

царину “колективного несвідомого” наших предків та у фольклор. Пізніше воно окормлювало уяву людей про далекі краї, про світ вимріяний, фантастичний — існуючий десь там за “синім дунаєм”, у далекому блакитному “вирії”.

Усвідомлення далекого краю у наших предків посилювала також система грецьких колоній, які почали появлятися на північних берегах Чорного моря з часу VII століття до нашої ери. Грецькі колоністи несли з собою свою культуру, особливо у формі добре розвиненої архітектури письменства й окремих форм господарства.

Знову трудно уявити такий стан, щоб ця безпосередня стичність наших предків з культурою південного світу не мала впливу на збагачення їхнього світогляду, їхнього мислення, а втім – і їхньої психологічної орієнтації.

Проте і наші предки подивляли їхніх південних сусідів своєю духовістю, як ось чеснотність жінок, віра в одного Бога, про що з подивом говорить Прокопій Кесарійський - візантійський історик з VI століття.

Описані різними авторами відносини ранніх слов’ян-русів з Візантією засвідчують те, що пам’ять про багатий південний край у їхніх нащадків— це не щось вимріяне. Вона грунтується на дійсних фактах, на переказах про минулі часи, які мали для наших предків велике значення. Крім того, існуючі з давніх часів грецькі колонії на північних берегах Чорного та Азовського морів, тобто на нашій українській землі, як ось найбільші з них : Тір над Дністром, Ольвія над Бугом, Херсонес, Феодосія, Пантікапей, Фанагорія, Тамань, Танаїс і б. ін., ось ці колонії й колоністи не існували без впливу на пам’ять, на уяву, на світогляд української людини. Та пам’ять впливала і на витворення віковічної осі її психологічної, а згодом і духової орієнтації. Історичних та фольклорних доказів на це знаходимо щораз більше.

Для вироблення усталеної психологічної орієнтації народу треба багато століть. У нас ця орієнтація вироблялася в русі антів на Південь ще далеко до доби Княжої Русі, десь ще за V-VI століть нашої ери. І вона вироблялася в нас саме по осі Північ-Південь. Якщо ж в нас і бували також впливи римської культури, то й вони йшли з Півдня, а не із Заходу, йшли по лінії течії Дунаю, який розділяв європейський світ на “варварську” Північ і на культурний світ Середземноморський.

Психологічна та політична орієнтація українців по осі Схід - Захід завжди відбивалася на нашій історичній долі наслідками пораженства, а тому - трагічно. У давнину нашим предкам навіть не було на що орієнтуватися на Заході.

Перші ознаки цього пораженства бачимо вже в розіграх сил між азійськими гунами та західними ґотами (ранні століття нашої ери), що відбувалися на землях анто-українських. Те ж саме бачимо в русі пізніших азійських орд на Захід, особливо татар, а також у долі України між силами Московщини й Польщі. В кожному випадку балансування сил та орієнтації

по осі Схід-Захід український народ терпів поразку. Він залишається жертвою цієї орієнтації й по-сьогоднішній день.

Але зовсім інакше виглядала й позначалася на долі українців орієнтація по осі Північ-Південь. Ця орієнтація починається десь в успішному русі антів (це пращури русів-українців) до Чорного моря, в пригодницькому русі наших смільчаків-найманців до імператорського війська Візантії та в їхньому безпосередньому ознайомленні з нею, у ролі північних варяг в розбудові княжої Русі-України, в торгівельних стосунках з краями Півдня, особливо з Візантією та в дипломатичних стосунках з нею. Усе це мало вирішальний вплив на орієнтування українських інтересів на Південь, бо евентуальна орієнтація по осі Схід-Захід не вістила і не обіцяла нашим предкам будь-яких значних користей, а навпаки – поразку й порабщення. Вони завжди були свідомі цього.

Мої розшуки, студії і досліди психологічної орієнтації українців виявляють, що ця орієнтація дійсна, а відтак вольова, ніколи не є покірно - невільна. Це орієнтація - активна, яка переслідує свої власні розрахунки. Прикладом цього є відносини Володимира Великого з Візантією. Він переслідував виразні користі в стосунках з цією імперією, але здобував їх на його власних умовах, а не на умовах базілевса Візантії. Навіть пізніше, коли між Княжою Руссю-Україною і Візантією були встановлені кращі стосунки, то наші князі не дуже то панькалися з її імператорами.

Крім того, є припущення, навіть документальні дані на те, що в самій Греції слов’яни мали чималі впливи, особливо за часу середньовіччя, а подекуди навіть слов’янізували її. Що ж стосується самого факту психологічної та духової орієнтації українців на Візантію (при одночасному збереженні непорушності своїх власних традицій та переконань), то найкращим прикладом тут виступає Володимир Великий. Намагання зберегти духову незалежність Києва від Константинополя повели Ярослава Мудрого, сина Володимирового, ще далі: він фактом поставлення на Київський митрополичий престол настоятеля храму св. Софії Іларіона взагалі унезалежнив Церкву Київської Русі. Але цей стан проіснував тільки від 1051 до 1054 року. Після смерті Ярослава, Константинополь заволодів нашою Церквою знову. Але те упокорення Київської Митрополії Константинопольській Патріархії повним не було, бо, наприклад, намагання греків викорінити із життя нашого народу давні духові традиції не стали успішними. Український народ відстояв їх і вони живуть серед нас по-сьогодні.

Орієнтація українців на Схід-Захід завжди поставала я психологічно-реальна незручність. І якщо в нас і були спроби зносин по осі Схід-Захід, як ось висвячення перших двох єпископів-німців для Києва за княгині Ольги 960 і 961 років, коронація папою Київського князя Ярополка Ізяславича 1075 р., а пізніше спроба папи зробити те ж саме з князем Данилом Галицьким 1254 р., то нічого тривалого, крім Берестейської Унії 1596 р., ті спроби не дали, бо орієнтація по осі Схід-захід — це дилема

українського народу. Така орієнтація для нас психологічно нереальна, а духово – просто незручна, бо ввесь уклад нашої як психологічно-підсвідомої, так і духово-цілеспрямованої настанови вироблявся по осі Північ-Південь.

Тому-то українцям пропонується вернутися до переказу апостола Андрія й орієнтуватися на нього та до його пророчих слів, виголошених на Київських горах: “На цих горах возсіяєт Благодать Божія”; а також до “Слова” Іларіона, який ще на світанку офіційного Християнства в Україні сказав, що так, як Рим має Петра й Павла, Азія, Ефес і Патм — Івана, Індія — Фому, Єгипет — Марка, так Русь-Україна має Володимира.

Саме тут йде мова про духову орієнтацію українського народу на нові часи і на майбутнє. Вона повинна розвиватися навколо апостольства святого Андрія і його благословенних слів на Київських горах, навколо апостольства святого Володимира, а відтак і навколо Києва. Бо якщо духова орієнтація українців по осі Північ-Південь мала велике позитивне значення в минулому, то чому, питається, вона вже незручна на сьогодні, вимагає ревізії або повної реорієнтації.

У випадках будь-яких своїх відносин з іншими країнамиКиїв відстоював свої інтереси зовсім принципово, то в обличчі прийняття християнства ситуація Києва дещо мінялася: він від самих початків своєї офіційної християнізації й свого оцерковлення був приневолений увійти в залежність від певного церковного центру – або від Константинополя, або ж від Риму. Обидва вони були найбільш впливовими в той час і вже відкрито змагалися за поширення свого впливу на інші народи. Але Володимир шукав собі саме такої форми християнства, яка б незагрожувала політичною залежністю..

Київ був повністю зорієнтованим глядачем подій, які розвивалися в його сусідстві в VIII-IX століттях. Крім того що київські князі IX-X століть знали природу відносин між патріархами і папами, вони також були свідомі тих стосунків між Візантією і Заходом, особливо відколи там 800 року появився коронований папою “Імператор римлян” Карл Великий, якого у Візантії вважали звичайним узурпатором. Де були тоді симпатії Києва, можна судити по стосунках київських князів Аскольда і Дира з Константинополем (перше Хрещення Русі-України за князя Аскольда відбулося 862 року), а особливо княгині Ольги, християнки, яка сто років після того (955 чи 957 р.) була в Константинополі на величавих гостинних відвідинах. У цих стосунках вбачається вже певна традиція; цієї традиції були свідомі на Заході і там робилися заходи, щоб відвернути симпатії Києва від Царгороду і спрямувати їх на Захід (згадаймо висвяту двох єпископів-німців за княгині Ольги 960 і 961 р.). Проте всі ці спроби закінчувалися невдачею.

Із всього виходить, що в X столітті духова орієнтація Київської Русі, розвинена на основах первісної орієнтації психологічної, й очевидні симпатії її продовжувалися по осі битих шляхів з півночі на південь, які

існували далеко до сформування княжої держави. Даних на ствердження цього факту зібрано чимало, зокрема книжка Павла Крата, праці д-ра С. Я. Парамонова та ін.

Проте найголовніше, про що йдеться в даному підрозділі, то це те, що наші предки X століття були добре зорієнтовані щодо перспектив автократизму як папського — західного, так і цесаропапського — південного, яких вони оберігалися, почавши ще від князя Аскольда. Чому б інакше, в обличчі потреби охрещення, Аскольд 862 р. йшов на Візантію війною, як не для того, щоб те хрещення сталося на його умовах? Так само вчинив Володимир 988 р: він добився свого облогою Херсонесу і грізною погрозою, що піде й на Царгород, якщо справа не піде згідно з його волею. Мотивування цих заходів Володимира тим, що він поступав так з Візантією тому, щоб збагатитися блискучою візантійською культурою, мабуть, зайве. Чому ж бо тоді збирати стільки доказів на те, що наші предки ще до часу Київської Русі славилися високою етичною культурою, свободолюбством, людяністю і т. ін.? Візантіїзм, що йшов проти нашої старої культури, приписує Володимирові саме такі мотиви.

Чому ж тоді Україна християнізувалася саме з Візантії, а не, скажімо, із Заходу, не з Риму? Думаю, що це було зроблено свідомо. На це збирається чимало даних як психологічного, так і документального й історичного характеру. А ці дані, як говорилося вище, виявляють, що між нашими предками ще до сформування Київської Русі (це сталося десь на переломі VII-VIII століть) та між південними народами, зокрема з Візантією, існували добре встановлені відносини торгівельного, політично-військового, а то й соціального (найманство наших молодців до візантійського війська) характеру.

Зовсім по-іншому виглядає стан стосунків наших предків з народами Півдня. Як було сказано вище, вони добре знали ці народи і життя цієї імперії. А Візантія — це ж центр Східного християнства, отже — православного світу, а тому треба припускати, що й Київ був ознайомлений з цим докладно.

Митрополит Іларіон робить правильний висновок, що підготова України християнізуватися з Візантії велася цілими поколіннями, що ніякої легенди про підготову охрещення її не було потрібно та що автором записаної в Літописі легенди про Володимирове посланництво міг бути тільки якийсь грек.

Незважаючи на те, що легенда про намір Володимира розвідати, яким саме є релігійне віросповідання його сусідів може мати поважне психологічне і духовне значення, але без неї можна було обійтися. Даний наш огляд історичних подій та процесів виявляє, що та легенда є зайвою як у нашій дискусії, так вона була зайва й Володимирові. До речі, на мою думку, Володимирові Великому приписується завеликий кредит, як за охрещення своєї держави, так і за вибір Православної Віри, бо і одне і друге було зумовлене саме тими факторами, які є центральними в даній статті,

тобто віссю віками виробленої психологічної і духової орієнтації русо-українського народу, а відтак — його свідомістю.

Все сказане вище засвідчує той факт, що вісь психологічної й духової орієнтації українців — це дійсність, яка мала велике значення у формуванні долі українського народу в його далеку старовину і за недавного минулого. Але це дійсність минулих часів; сьогодні вона лише допомагає нам краще розуміти природу й розвиток історичних подій та самого формування феномену української людини, її уподобань, світогляду, вірувань, а втім і її ролі в ході історичних подій, що розвивалися на сцені Східної Європи. І зовсім не тяжко прийти до висновку, що роль ця була важливою, великою й далекосяжною як для самої української людини, так і для всієї Європи.

Проте, на мою думку, вісь психологічної (підсвідомої), а головно – духової (реальної, цілеспрямованої й активної) орієнтації української людини мала вирішальне значення в справі вироблення й усвідомлення нею своєї етно-культурно-духової особистості — своєї національної ідентичності, своєї гідності й своєї честі. Це саме в атмосфері, а то й у пристрасній температурі цієї орієнтації, творився феномен української людини, її самоусвідомлення, розвиток і дозрівання в повнокровну українську істоту. Цей процес завершився з моментом християнізації цієї істоти в історичній церкві українського народу — в Церкві Православній.

Але тепер цій істоті уже можна, а може таки й треба, переходити в стадію іншої орієнтації; вісь психологічної орієнтації свою роль відіграла, а тепер настав час для активної й цілеспрямованої духової орієнтації, час альтруїстичного, об’єктивного національного індивідуалізму, який орієнтував би українську людину до нового вирію — не на Царгород, не на Рим чи на Москву, а на Золотоверхий Київ.

Для нашого земного спасіння саме духова орієнтація на Київ стає єдиною і винятковою альтернативою. Вона вже справді назріває. Цей процес психологічно й духово давно назрів, але повного формального завершення він ще не досяг – не досяг тільки із-за несприятливих політичних обставин навіть незалежної України. Процес встановлення духової орієнтації на Київ проявляється також і в ідеях утворення в Україні Єдиної Помісної Православної Церкви, та навіть у дивовижному РУНВізмі, якщо він свідомий та чесний.

Професор О.Саган

4. Київське християнство: церковна і просторово-часова ідентифікація

В українській науковій літературі, богослов‘ї та публіцистиці віддавна вживаються поняття «Київське християнство», «Києво-християнська традиція Володимирового хрещення», «Українське православ‘я» (не плутати із «православ‘ям в Україні»), «Церкви Київської традиції», «Київські Церкви», «гілки Київської Церкви», «спадкоємці Володимирового хрещення» тощо. Проте, аналізуючи аргументацію при розкритті цих понять у різних авторів, ми зіштовхуємося із традиційною для української науки проблемою – різновитрактування, заанґажованість й заполітизованість підходів. А у нашому випадку додається ще й конфесійний підхід, якого багатьом дослідникам не завжди вдається уникнути.

Ми свідомі того, що всебічно аргументоване розкриття проблематики Київського християнства (у даній публікації ми зупинимося саме на його ідентифікації) потребує окремого монографічного дослідження. Проте видається цікавою і у форматі статті цілком достатньою тезисна характеристика базових підходів до розуміння проблеми Київського християнства, а саме його конфесійна та просторово-часова характеристика.

Отже, теза перша: ***Чому дослідження Київського християнства є актуальним для України?***

Почнемо з того, що геополітичне/межове розміщення України між Сходом і Заходом (у розумінні цивілізаційного зламу[85]), особливості характеру українців, не дозволяло українським віруючим ще від часу хрещення зупинитися у своєму релігійному пошуку. Крім того, сам процес набуття християнством в Україні характерних рис завжди відбувався у тісному зв‘язку із ментальними зрушеннями у духовно-національній самоідентифікації українців, а саме практичному усвідомленні витоків, сутності й історичного шляху українського етносу/нації.

Відтак, в усі періоди національного піднесення в Україні актуалізовувалася також і проблема релігійної ідентифікації українців (цей процес, до речі, характерний для більшості країн Європи і лежить в основі її релігійної регіоналізації). А особливості історичного і політичного розвитку України призвели до значної диференціації ролі й місця різних Церков (у випадку із християнством – київської і не-київської традицій) в історії, культурі, духовному житті українського народу, національному та духовному відродженні України. Ця диференціація, до речі, зберігається й донині, а її незнання/неврахування політиками чи суспільством в цілому може серйозно вплинути на подальший розвиток країни, аж до втрати її духовної, економічної чи політичної незалежності.

---

[85] Див.: Українська Церква між Сходом і Заходом. – К., 1996.

З іншого боку, важливим є також усвідомлення українцями місця і ролі Київського християнства у християнській Європі (йдеться перш за все про історичний, національний, політичний, культурологічний та екуменічний аспекти). Без такого усвідомлення, насамперед ієрархією Церков Київської традиції, Церква в Україні не посяде належного їй місця у суспільно-політичному процесі, а релігія не стане позитивним чинником духовного та національного відродження країни.

Теза друга: ***Що розуміємо під поняттям «Київське християнство»?***

Серед науковців та богословів ще не склалося загальноприйнятого витрактування означеного поняття. Ми повинні перш за все пам‘ятати, що Київське християнство – це особливе (і не завжди добровільне/усвідомлене) поєднання/синтез (переважно на обрядово-культовому рівні та у церковному мистецтві) елементів Східного і Західного християнства на ґрунті дохристиянських вірувань українців, що своїм наслідком мало формування їх самобутнього духовного світу, самовідтворення української культури й ментальності.

Як справедливо зазначає професор П.Яроцький, Київське християнство «не сприймало візантійської теократії, цезаропапізму, не надавало виключної уваги специфічним формам візантійської набожності, буквалізму, ритуалізму, що згодом знайшли сприятливі умови для розвитку на ґрунті Московського християнства».[86]

Відкритість до Сходу і Заходу ґрунтувалося на засадах, сформульованих митрополитом Іларіоном у знаменитій праці ««Про закон, Мойсеєм даним, і благодаті, і істині Ісусом Христом бувшою...»: кожна людина відповідальна перед Богом, а весь народ, начолі зі своїми правителями, має дбати про загальнонародні, суспільні справи (на цій засаді зростав патріотизм Київського християнства); всі народи рівні й рівноцінні перед Богом – цей принцип був протилежним претензіям візантійських, а згодом і московських патріархів на першість у християнському світі; розмежування функцій держави і Церкви – державна влада повинна дбати про світські загальнонародні справи, а церковна, віроповчальна, пастирська влада про «добро душ», відповідати за моральний стан народу, а відтак Церква, як «установа Божа», має бути незалежною від світської державної влади у справах свого внутрішнього життя, християнської віри і моралі. Відтак Київському християнству об‘єктивно були притаманні такі риси, як універсалізм, антимесіанство, антицезарепапізм, патріотизм, євангелізм тощо.

Таким чином, ми можемо сформулювати наступну дефініцію: **Київське християнство** – це переломлені через призму особливостей національної духовності, передуючих релігійних традицій українського етносу, його історичного буття і самобутньої культури і ввібрані у ролі ідентифікаторів його духовності християнське віровчення і культ, організація церковного життя. Специфіка Київського християнства проявлялась насамперед в

[86] Яроцький П.Л. Християнство Київське // Релігієзнавчий словник. – К., 1996. – С. 368.

самобутності організації обрядово-культової сфери, мистецького оформлення церковно-релігійного життя, а також оригінальному прочитанні деяких канонічних засад християнського вчення.

Упродовж кількох століть Церкви Київської традиції заступали українському народові втрачену державну владу і, по суті, були тими репрезентативними установами, що виконувала функції етнозбереження і самоідентифікації української нації, її національного самоусвідомлення.

Київське християнство, як витокове для українського православ‘я та українського греко-католицизму, є невід’ємною ланкою християнської європейської культури. Хрещення Київської Русі і становлення Київської Церкви стало важливою віхою у становленні світового християнства (християнізація населення нинішньої Росії, у певні періоди підтримка православних Церков у слов‘янських країнах тощо).

Феномен **Київського християнства** зумовлюється своєрідністю його світоглядно-релігійних засад, закладених у «Слові про Закон і Благодать» митрополита Іларіона, «Посланні до смоленського пресвітера Фоми» Климента Смолятича, «Посланні до братії» Луки Жидяти, «Пам‘яті і похвалі Володимирові» Якова Мніха, «Повісті врем’яних літ» і «Житії Феодосія Печерського» Нестора, «Києво-Печерському патерику», богословському та публіцистичному доробку Петра Могили, Лаврентія Зизанія, Дмитра Туптала, Василя Липківського, Іларіона Огієнка, Андрея Шептицького, Йосипа Сліпого, Любомира Гузара, патріарха Філарета Денисенка й багатьох інших визнаних і невідомих церковних та світських діячів.

Вони продовжували/продовжують Кирило-мефодіївську традицію розвитку на вітчизняному ґрунті софійного аспекту релігійності,[87] витрактовували богопізнання як «обожнення» людини через діалог людини з Богом, а віру як почуття серця. Тому Київське християнство надає непересічного значення релігійному досвіду, особливому духовному шляху, який не може бути замінений виключно зовнішнім практицизмом віри східновізантійського взірця, чи абстрагованою, суто інтелектуалізованою релігійністю західнокатолицького спрямування.

Київське християнство формувалося у боротьбі між прихильниками життя за євангельськими ідеалами і адептами буквального й повного запозичення та втілення у церковну діяльність візантійського, месіанського і цезарепапистського християнства.

Це протистояння особливо чітко проявилося у дихотомії Українського та Московського православ‘я ще у межах Київської митрополії Константинопольського патріархату. Згодом офіційний поділ Київської митрополії започаткував докорінно новий період історії Церкви – православ’я у Московській державі і у Великому князівстві Литовському (згодом – Речі Посполитій) існували цілком відокремлено, розвиваючись за власними

[87] Див., напр.: Харьковщенко Є.А. Софійність київського християнства. – К., 2003.

законами й набуваючи настільки специфічних рис, що у певні історичні періоди Російська ПЦ навіть відмовлялася визнавати українців православними. Відмінне від Українського, Московського православ‘я специфічно вплинуло й на базові основи становлення Московського царства (закріпило його централізаційні, уніфікаційні та нівеляційні тенденції), стимулювало формування і поширення месіанської ідеї «Москва — Третій Рим» (на противагу українській ідеї «Києва – другого Єрусалима»).

Теза третя: ***Яка конфесійна складова Київського християнства?***

Найважливішою складовою Київського християнства (а протягом перших шести століть існування в Україні – і єдиною!) є **Українське Православ‘я**. Вітчизняне релігієзнавство до середини 90-х років XX ст. не вирізняло Українське Православ‘я як самостійне явище. Також і більшість богословів, не заперечуючи відмінності в обрядово-культовій сфері Помісних православних Церков, вважаючи допустимим говорити, наприклад, про «московське» чи «грецьке» православ‘я, навідріз відмовлялися визнавати «українське». Лише з середини 90-х років минулого століття почали з’явитися публікації на цю тему, в яких розглядаються ті чи інші аспекти означеної проблеми.[88]

Справа в тому, що будь-яка згадка про національні особливості православного вчення і культу ретельно придушувалась (за допомоги влади) в царські та радянські часи Російською/Руською ПЦ. Така політика останньої щодо Українського православ’я перекликалась, а часто й відштовхувалась від позиції світської московської влади у ставленні до національних особливостей приєднаної у 1654 р. України. Хіба що Московський Патріархат перейняв багато особливостей вчення і культу, а московитська світська влада прагнула знищити взагалі будь-які згадки про українську самобутність.

За три століття (XV-XVII) самостійного розвитку Московська митрополія сформувала відмінні від Київської митрополії православне віровчення і культ. Точніше було б сказати – стала на жорсткі консервативні позиції щодо розвитку віровчення і культу. Київська ж митрополія у той час збагачувалася різними нововведеннями. Відмінності віровчення й обрядово-культової сфери митрополій особливо сильно проявлялися і стали суттєвими на початку XVII ст. Їх можна виділити навіть за тими крихтами знань, які випадково збереглися і дійшли до нас у тих її критиках, що звучали з уст богословів Російської ПЦ.

РПЦ за час свого протекторату над Українським Православ’ям доклала багато зусиль з тим, щоб ніякої різниці у проведенні служби Божої в Києві і Москві не було. Основними засобами для цього були: виправлення (часто –

---

[88] Історія релігій в Україні. В 10-ти томах. – Т. 2: Українське православ’я. – К., 1997; Іларіон, митрополит. Дохристиянські вірування українського народу. – Вінніпег, 1981; Саган О. Національні прояви православ‘я: український аспект. – К., 2001; Річинський А.В. Проблеми української релігійної свідомості. – К., 2000; Колодний А., Бодак В. Український християнський обряд. – К., 1998; Колодний А. Україна в її релігійних виявах. – Львів, 2005 та ін.

спалення) богослужбових книг, що відрізнялись від російських; дискримінація кліру українського походження; призначення на українські єпископії й парафії не українського за походженням і освітою духовенства; реорганізація вищої і середньої богословської освіти в Україні, викорінення із навчальних курсів будь-яких згадок про національні особливості православ'я; заборона книгодруку релігійної і світської літератури українською мовою тощо. Внаслідок такої політики православна Церква в Україні вже наприкінці XIX ст. в обрядовому аспекті майже нічим не відрізнялась від Російської ПЦ.

Проте дух Київського християнства, хоча не завжди усвідомлений, проявлений і діяльний, жеврів в православ'ї на території України протягом усіх наступних століть московського панування. Авторитет Київської митрополичої кафедра не могли похитнути навіть інородці (з середини XIX ст. понад століття її не очолював жоден українець!). А тому й донині в Україні вважається більшою честю постати перед Богом 121-м митрополитом Київським, аніж 16-м патріархом Московським.[89]

Автокефальний рух, ініційований після подій 1917 р., розвинувся у масове формування «українських» парафій саме під впливом тієї генетичної пам'яті українців, які намагалися повернути «втрачені звичаї та авторитет» Українського Православ'я (див., наприклад, матеріали Київського, Полтавського, Житомирського та інших єпархіальних з'їздів 1917-1918 років).

Частково відновлене після 1917 р. (в основному завдяки діяльності Української Автокефальної Православної Церкви та Української Православної Автокефальної Церкви) і особливо після 1989 р. (у діяльності Української Автокефальної Православної Церкви, а згодом – і УПЦ Київського Патріархату), православ'я в Україні швидше можна було назвати українізованим російським, ніж українським (виконання треб, обрядів, зовнішній вигляд кліру тощо, фактично ідентичні).

Проте ріст самосвідомості українців, зростання авторитету УПЦ КП, УАПЦ поступово призводить до часткового відновлення основних рис Українського Православ'я в діяльності не лише УАПЦ та УПЦ КП, але й УПЦ МП. Проте відновлення усієї повноти Українського Православ'я, що було до 1686 р. (до цього закликає митрополит Іларіон),[90] певно що зараз і неможливе. Але ідея, основні принципи її неодмінно повинні бути відновлені.

Від часу свого конституювання як Української Церкви і до наших днів ще однією важливою складовою Київського християнства став **Український греко-католицизм**, спадковість і близькість до Українського Православ'я є об'єктивною, оскільки вони мають один обряд, а відтак спільну літургійну та церковно-мистецьку традицію, етноформуючі й етнозберігаючі функції. Ця спільність навіть надихала багатьох церковних та світських діячів задуматися над необхідністю поєднання двох Церков українського народу («Русі із Руссю») на засадах створення Київського Патріархату, єдиного для

---

[89] Митрополит Київський Володимир взяв самовідвід із виборів патріарха // http://news.bigmir.net/world/92545/

[90] Іларіон, митрополит. Ідеологія Української Церкви. – Холм, 1944. – С. 55.

православної і греко-католицької спільнот. Провідниками цієї ідеї свого часу були митрополити Петро Могила і Йосиф Веньямин Рутський. Проте їх плани об‘єктивно не могли бути реалізовані – надто важливою була Україна для її сусідів. А захопити та керувати, як відомо ще з римських часів, найлегше, коли працює принцип «розділяй та володарюй».

Попри різнотрактування дослідниками тих чи інших фактів із життя УГКЦ,[91] ніхто із них не ставив під сумнів її українськість (в умовах литовсько-польської та московської державності вона стала оберегом релігійної, культурної, національної ідентичності українського народу, підтримуючи його в боротьбі проти денаціоналізації). Свою визначальну роль у протистоянні етнічній та культурно-релігійній асиміляції українців УГКЦ довела конкретними справами, а відтак була гнаною в умовах як польського, так і російського панування. Ця Церква також чітко вписується в окреслену вище базову парадигму Київського християнства – «поєднання елементів східного і західного християнства» і «самовідтворення української культури й ментальності».[92]

Про належність УГКЦ до Київського християнства говорять і очільники цієї Церкви: «Українські Православні Церкви є носіями спільної з УГКЦ Київської традиції, окремі елементи якої краще збереглися саме в Православних Церквах. Тому все те краще, що вони зберегли зі спільної спадщини, не має бути втрачене. Навпаки, кожна з Церков несе відповідальність за те, щоб збережена ними частка спільного скарбу стала надбанням українського народу».[93]

Потенціал Київського християнства, на думку кардинала Любомира Гузара, нині ще недостатньо використаний в українському суспільстві: він може стати тим чинником, який перетворить «християнську спільноту України зі своєрідного «яблука розбрату» на «місце зустрічі» в правді і любові великих Церков християнського світу».[94]

Цей потенціал, впевнений екс-Предстоятель УГКЦ, можна було б найраціональніше використати, створивши «Раду Українських Церков Володимирового Хрещення» – «для подолання давніх упереджень і нарощення взаємної довіри» на ґрунті життєдайної Київської традиції.[95] «Від

---

[91] Історіографія цього питання нараховує тисячі позицій. Із найбільш об‘єктивних досліджень виділимо: Історія релігій в Україні. В 10-ти томах. – Т.4: Католицизм. – К., 2001.

[92] Див., напр..: Аржаковський А. Бесіди з Блаженнішим Любомиром Гузаром. До постконфесійного християнства. – Львів, 2006.

[93] «Один Божий народ у краї на Київських горах». Слово Блаженнішого Любомира, митрополита Києво-Галицької митрополії УГКЦ, з нагоди започаткування повернення осідку митрополита до Києва (13.04.2004) // www.patriyarkhat.org.ua/ukr/archive/article; 23;383/

[94] Лист Блаженнішого Любомира до Блаженнішого Митрополита Володимира, Предстоятеля Української ПЦ (26.04.2008) // www.ugcc.org.ua/293.0.html

[95] Там само.

цього збагатились би не тільки конфесійні гілки Київської Церкви, а й її Сестри, помісні Церкви Сходу і Заходу. Крім того, це дало б можливість позбутися руйнівного для Церкви дроблення і втілити в життя сучасний еклезіальний принцип «єднання в багатоманітності».[96]

Таким чином, нині в Україні (та й у діаспорі) існують дві гілки Київського християнства – православна (УАПЦ, УПЦ КП, та, зі значними застереженнями – УПЦ МП) і греко-католицька (УГКЦ). Провід цих Церков по-різному, із застосуванням різних форм і методів, але об'єктивно працює на одну ідею – самовідтворення українського народу і гідне входження його у світову християнську спільноту.

Теза четверта: ***Часова ідентифікація Київського християнства.***

У часовому розрізі про Київське християнство можна говорити починаючи із XII ст., коли імпортоване з Візантії християнство починає системно набувати на наших теренах місцевих рис. Взагалі XII ст. було переломним у розвитку України-Руси – саме з початку цього століття літописи фіксують існування такої етнічної спільноти як українці, а до запозичених русичами константинопольських канонів вносяться імена руських святих і Візантія погоджується на це. Функціонування «українського різновиду східно-слов'янської редакції старослов'янської мови»[97] теж прослідковується саме з XII ст., як і ті якісні зрушення у візантійському церковному мистецтві на теренах України-Руси,[98] які сформували українське церковне мистецтво.

Важливим фактором є те, що після хрещення України-Руси місіонерську роботу тут проводили священики-інородці – греки, болгари, серби тощо, які, не знаючи глибоко місцевої культури, й не могли здійснювати синтез місцевого, національного і прийшлого християнського (хіба що прийшлий культ одразу ж наштовхувався на різке несприйняття місцевих жителів, а тому мусів бути трансформований). Лише коли з'являється велика кількість священиків-русичів, які були тісно пов'язані з народною культурою і в той же час, в силу своїх обов'язків, несли в народ християнські істини, починається активний процес синкретизму руської культури і православ'я.

Мусимо однак зазначити, що деякі елементи Київського християнства – відхід від візантійської ортодоксії, висунення на перший план у віровченні історіософської проблематики,[99] проблем моральності, вкраплення у церковне мистецтво елементів української культури тощо, – починають з'являтись у християнстві на Русі уже з часу її хрещення. Особливо це характерно для

---

[96] «Один Божий народ у краї на Київських горах»… // www.patriyarkhat.org.ua/ukr/archive/article; 23;383/

[97] Німчук В.В. До історії і сучасного стану конфесійних мов на Україні // Слово. – 1992. – Ч. 18. – С. 5.

[98] Логвин Г. Украинское искусство (X-XVIII вв.). – М., 1963; Лазарев В.Н. Византийское и древнерусское искусство: статьи и материалы. – М., 1978. – С. 214-217 та ін.

[99] Горский В.С. Образ истории в памятниках общественной мысли Киевской Руси // Историко-философский ежегодник 1987 г. – М., 1987. – С. 119-138.

другої пол. XI ст., коли з'являється і теоретичне обґрунтування такого онаціональнення у діяльності та проповідях митрополита Іларіона та його послідовників. Але ці фактори, через свою винятковість й елітарність, ще не дають змоги говорити власне про Київське християнство – це були лише окремі українські елементи у Візантійському Православ'ї.

У розвитку Київського християнства можна виділити чотири періоди: XII-XIV ст. – зародження і формування його основ; **XV-XVII ст.** – час фактично самостійного розвитку Київської митрополії й інституційне становлення наприкінці цього періоду іншої церковної складової Київського християнства – Греко-Католицької Церкви, що, під впливом політичних чинників, призвело до гострого протистояння Українського Православ'я та Греко-Католицизму; **XVIII–XIX ст.** – інерційне існування залишків Українського Православ'я та ріст серед українців авторитету УГКЦ, яка, відстоюючи українську культуру та традиції, так і не стала перехідним етапом від православ'я до католицизму, а тому зазнала гонінь; **XX–XXI ст.** – відродження головних ідей та церковних складових Київського християнства.

Теза четверта: ***Просторова ідентифікація Київського християнства.***

Просторове окреслення Київського християнства достатньо складне. Фактично мова йде про єпархії/парафії Київської православної митрополії Константинопольського Патріархату до включення їх у склад Московського Патріархату (перші два періоди). У третій період – це фактично територія розвою УГКЦ як одноосібного (протягом майже двох століть) представника Київського християнства. У четвертий період, у зв'язку із переселенням та двома світовим війнами, що прокотилися Україною, українські громади (автокефальні та греко-католицькі) сформувалися у багатьох країнах світу, а з початку 90-х років XX ст. ми вже можемо говорити про офіційне відновлення Київського християнства на теренах України.

Підводячи підсумок, зазначимо, що поняття «Київське християнство» фактично є збірним для вживаних науковцями та богословами понять: «Києво-християнська традиція Володимирового хрещення», «Українське православ'я», «Український греко-католицизм», «Церкви Київської традиції», «Київські Церкви», «гілки Київської Церкви», «спадкоємці Володимирового хрещення» тощо. Воно диференційоване у конфесійному, часовому та просторовому вимірах.

Усвідомлення клірикаами (та всіма віруючими УАПЦ, УПЦ КП, УПЦ МП, УГКЦ) цього історичного факту спільної духовної спадщини може стати дієвим чинником примирення і духовного «єднання у багатоманітності» (принаймні – зняття агресивного протистояння) Церков Києво-християнської традиції, які нині об'єднують більшість українців А відтак ми зможемо говорити про примирення й поєднання (протистояння штучним поділам) Українського народу, глибше усвідомлення його представниками себе як цілісного суб'єкта світової історії.

Проф. А.Колодний

5. Патріарх Кирило і Україна

Без якихось особливих сенсацій в Москві Патріархом Російської Православної Церкви обрали десь три роки тому митрополита Смоленського і Калінінградського Кирила. Із 702 делегатів Помісного Собору за нього свої голоси віддало 508, як вважають, і вся українська делегація, що становила десь 27% голосувальників. Сприяло приходу до влади в Церкві цього, як в Москві його називають, «церковного тютюново-горілчаного мільярдера» набутий авторитет як другої особи РПЦ, підтримка російської влади і протиріччя в таборі опонентів. За дні патріаршого місцеблюстительства Кирило встиг пропіарити себе в різних формах і в різних кінцях Московської Церкви, скористатися для цього теле- і радіоефіром. Виборча кампанія була проведена за всіма правилами сучасних технологій.

Претензія Кирила на патріарший кукіль викликала в Росії активний протест з боку консерваторів і фундаменталістів. Була величезна хвиля компромату в світській пресі, на сайтах Інтернету. Тут Кирилу пригадали й тютюнові та алкогольні оборудки, схильність до комерційної діяльності на шкоду інтересам Церкви, і співпрацю із КДБ під ім'ям «Михайлов». Правда, останнє імпонувало світській російській владі, яка сама із тієї ж когорти. Кирила звинувачували навіть в організації замаху на колишнього главу РАО ЄЕС Росії Анатолія Чубайса. Щоб пригальмувати виступи московських православних консерваторів проти свого патріаршества, митрополит Кирило навіть навідався у їх центр – Стрітенський монастир, де заявив про свою згоду із вченням новомученика Іларіона (Троїцького): «Коли в богослов'я почали проникати ліберальні ідеї, коли почали слідом за деякими богословами стверджувати, що немає різниці між конфесіями, то святитель Іларіон наголосив, що є лише одна Церква – свята апостольська, яка наразі виявляє себе в Православній Церкві». Відчуваючи велику ймовірність проходження в Патріархи Кирила, його противники активно обстоювало форму голосування за жребієм. Проте їх пропозиція не була почута.

Позиція Кирила в Церкві ще в роки патріаршества Олексія II зазнавала критики з боку не тільки вірянського руху, а й декого з ієрархів РПЦ. Про наявність такої опозиції в Церкві свідчать ті 194 голоси «проти», а це десь 28% делегатів Собору. Біля храму Христа Спасителя послідовники відлученого від Церкви чукотського єпископа Діоміда влаштували демонстрацію протесту проти обрання цього відлученого від РПЦ Діомідом митрополита, прагнули прорватися до храму через кордон міліції, називаючи останніх «нерусскімі». Твердять, що вони приїхали до Москви спеціальним автобусом з України. І це може бути правдою, бо ж Діомід має в Україні своїх послідовників, зокрема в особі відправленного за штат єпископа УПЦ МП Іполита і православних братств цієї ж Церкви.

Кирило чистої води російський націоналіст і водночас шовініст. В одному із своїх інтерв'ю він прямо заявив: «Главное, я гражданин России. И всё. Что происходит в стране, мне не безразлично» (Факты. – 3 февраля).Останнім часом він часто говорить про Москву як Третій Рим, про єдиний простір історичної Русі, про триєдину святу Русь та ін. Свою підтримку Кирилу висловили Медведєв і Путін тим, що, приїхавши на поминальну службу на сороковий день від смерті Олексія II до Богоявленського собору, вони потім провели тут тривалу розмову з Патріаршим Місцеблюстителем без свідків. Свою підтримку Кирилу висловила також партія «Единая Россия», для якої православ'я може стати єдиною ідеологією. Проте Кирило, на відміну від свого суперника на патріаршество митрополита Климента, до обрання його на місцеблюстительство все ж тримався дещо осторонь влади, подеколи вдавався у виявах міжнародних зв'язків Церкви до таких дій, які їй не зовсім були зрозумілі, зокрема зближення із Ватиканом. Газетні оглядачі наголошують на тому, що Кирило буде зрештою налаштованим зберегти певну дистанцію від влади, ставши Патріархом, не дасть перетворити РПЦ в сервільний придаток до держапарату, своєрідне «відомство православного віросповідання».

Роки патріаршества засвідчать, чи Кирило є дійсно лібералом і реформатором, яким він прагнув видавати себе донедавна, а чи ж це був ним продуманий шлях до куколя. Його основний суперник на посаду митрополит Климент орієнтувався більше на консервативність й очікував масової підтримки за це від простих вірян і священиків РПЦ під час Помісного Собору. Певно рахуючись з настроями в Церкві і небажаючи плодити внутрішню опозицію, а то й з тактичних міркувань, Кирило заявив, що «ніяких реформ і зближення з католиками у нього не буде», що діалог з мусульманами ускладнюється із-за нестиковки «етичних цінностей» двох релігій, що зарубіжне місіонерство – це прагнення «зруйнувати православну віру» і йому всіляко треба протистояти. Кирило також наголосив на тому, що «чомусь нікого з наших критиків не турбує той факт, що українські католики, в тому числі й уніати, знаходяться в духовно-канонічному підпорядкуванні у Папи Римського, місцем перебування якого, як відомо, є держава Ватикан, що розміщена на території Риму. Політики України мають жагуче бажання підпорядкувати решту своїх православних громадян ще одній закордонній церковній структурі, яка знаходиться на околиці Стамбула». Всю свою діяльність щодо УГКЦ Кирило певно спрямує на ізоляцію цієї Церкви Галичиною. В цьому йому активно буде допомагати його права рука у Відділі зовнішніх відносин РПЦ отець Всеволод Чаплін, який свого часу жив і вчився у Львові. Скоріше його батьки були тут задіяні при силовому насадженні радянської влади. Мені не один раз приходилося конфронтувати з цим отцем не тільки на конференціях в Москві, а й в США, де ми були разом протягом десь 20 днів.

Як засвідчують московські оглядачі, для Кирила проблемою будуть не лише відносини з католиками, протестантами чи мусульманами, а й відносини

із іншими православними Церквами. Той факт, що на його інтронізацію приїхали лише глави трьох (і то дрібних – Чехословацької, Фінляндської та Албанської) із п'ятнадцяти т.зв. православних автокефалій, вже багато про що говорить. Кирилу прийдеться зіткнутися із Вселенською Патріархією у її прагненнях (подібно Естонії) якось проникнути на терени колишнього Союзу. Кирило є послідовним противником першості Вселенського Патріарха Варфоломія І. Він активно буде працювати на витіснення його із українських справ. Недружніми будуть відносини у нього і з Румунським Патріархатом, який налаштований відтяти від так званої «канонічної території» РПЦ Молдавію і Бессарабію.

Що стосуються православної ситуації в Україні, то ще до свого нового статусу Кирило виявив себе як найзапекліший ворог Української Автокефалії. Це саме він зірвав надання канонічної автокефалії Українському Православ'ю Вселенським Патріархом під час відзначення 1020-річчя хрещення Київської Русі. Тепер в УПЦ МП він має свого вірного посланця - архімандрита Кирила, який в Москві у Відділі зовнішніх церковних зв'язків пропрацював з тоді ще митрополитом Кирилом десь 6 років, а потім був направлений до Києва в Московсько-Православну Церкву, де очолив аналогічну церковну службу. В Україні кажуть: яблуко від яблуні... То ж та ситуація, яка є нині в українському Православ'ї значною мірою є наслідком діяльності саме україномобськи налаштованого митрополита Кирила. То ж почекаємо на те, куди тепер буде зорієнтовувати зовнішній курс Московсько-Православної Церкви України цей гундяєвський повпред. Він уже прагне у своїх інтерв'ю подати Гундяєва ледь не як можливого захисника України перед російською владою.

А між тим Кирило буде працювати на звуження наданої самостійності в управлінні Київської Митрополії у складі РПЦ і співпрацюватиме в цьому з будь-якими відцентровими рухами в УПЦ МП. А вони тут – фактично весь єпископат. Можливе навіть буде прагнення Патріарха ізолювати проавтокефальні православні сили України в УПЦ МП через відновлення Галицької митрополії, а то й відзнайдення аргументів для формування в Україні ще якихось митропольних об'єднань, зокрема Новоросійського чи Кримського. Опертися в архієпископському загалі УПЦ МП в намірах утримати Українську Церкву в Московській гнуздечці Кирилу є на кого. Тут, як відзначає преса, зріє внутрішній заколот проти митрополита Володимира (Сабодана), ініційований зокрема такими владиками-росіянами як Агафангел (Одеса) та Іоанафан (Тульчин). В додачу вони знаходять підтримку з боку щедро фінансованих скоріше ззовні антиукраїнських московсько-православних братств, які, не маючи благословення Предстоятеля УПЦ МП, все одно швендяють по Україні з портретами-іконами російського імператора Миколи ІІ, засвідчуючи гаслами типу «Православие. Самодержавие. Народность» свою орієнтацію на знищення української державної незалежності, повернення до якоїсь Святої Русі.

Якщо в роки Патріарха Олексія ІІ в Росії відбудовувалися старі й будувалися нові храми, відкривалися духовні навчальні заклади і монастирі (і

це під час похорон приписували йому в заслугу), то перед Кирилом стоїть завдання складніше – в секуляризованій Росії наповнення їх парафіянами, слухачами і ченцями. Саме тому він так настирливо пропихує в навчальні плани світських шкіл Росії «Основи православної культури», зустрічаючи в цьому протидію мислячої еліти країни, протестантів, католиків, мусульман та іудеїв. Але у інтерв'ю телеканалу «Вести» Кирило нахрапно заявив: «Кожний громадянин Росії має знати основи православної культури, навіть якщо він є мусульманином, євреєм чи буддистом». З його ініціативи в РФ творяться православні дружини. У своєму першому виступі Кирило наголосив на необхідності активізації місіонерської діяльності, особливо серед молоді, яку, як він вважає, треба повернути в Церкву. «В епоху морального релятивізму, коли пропаганда насилля й розбещеності полонить душі молодих людей, - зауважує Патріарх, - ми не можемо спокійно ждати, коли молодь повернеться до Христа».

З Патріархом Кирилом Україні прийдеться мати справу ще немалу кількість років. У свої понад 65 він має міцне здоров'я. Владика сам розповідає, що може пропливти декілька кілометрів. Він захоплюється лижним спортом, щодня займається зарядкою. Як оцінює його єпископ Євстратій з УПЦ КП: «Кирило вважається дуже заможною людиною, його ім'я пов'язують із бізнесовими операціями, пік яких припав на «пізнього Єльцина». Він має впливові зв'язки у вищих ешелонах російської влади, які дозволяють йому зібрати досить великі матеріальні статки. Має схильність до багатого способу життя – любить гарні автомобілі, і сам охоче сідає за кермо. Має нерухомість – і в Росії, і в Швейцарії, куди регулярно виїжджає на відпочинок... Як адміністратор, є дуже активним, дуже добре орієнтується в медійному просторі. Він багато років веде програму «Слово пастиря» на Першому російському каналі. У принципі, Кирило – людина талановита... Він є прагматиком, який використовує по черзі то ліберальні, то консервативні гасла – залежно від потреб, які він добре відчуває» (Україна молода. -30 січня).

Їдучи до Москви, делегація УПЦ МП (на відміну від конкретної позиції УПЦ КП, висловленої в посланні його Синоду Помісному Собору РПЦ) їхала з «пустою корзиною». Хіба що вона заявила про свої сподівання одержати від Помісного Собору підтвердження рішення ранішого Архієрейського про якусь «самостійність в управлінні». Відтак від Помісного Собору РПЦ УПЦ МП дістала лише офіційне визнання того канонічного статусу, який вона має ще з 1990 року – адміністративна самостійність. Що то є, це ніхто сказати не може, бо ж українські владики навіть не удосужилися просити Москву про надання їх Церкві хоча б автономії. Про таких «телячих малоросів» ще Шевченко писав: «А братія мовчить собі, витріщивши очі. Каже: може так і треба...».

Враховуючи цю вірнопідданість і прагнучи окропити (як дехто) свої права і на українські терени, новий глава церкви-колонізатора вже зібрався в Україну. Дивись він Київ називає навіть «**нашою** (?) давньою столицею». Яка то «наша» для Москви, що з'явилася десь на тисячу років після Києва, а Московська Церква як самостійна православна структура 560 років тому.

Чогось Московська Патріархія не відзначала цей свій недоювілей в 2008 році, а замахнулася, щоб вкрасти собі українську історію, на наш недоювілей 1020-річчя хрещення Київської Русі. То ж уже в УПЦ МП почалося гадання, коли Патріарх приїде в Україну. Дехто навіть прив'язує цей приїзд до ганебної дати в історії України – 300-річчя Полтавської битви, коли славний патріотичний гетьман Іван Мазепа разом із своїм союзником Карлом XII потерпів нищівну військову поразку. Кирило їде до України (хоч запрошення від владики Володимира ще нібито не прозвучало) не для того, щоб вирішувати автокефальний статус УПЦ МП, а скоріше щоб підтримати тих антиукраїнських владик, які налаштовані на «навеки вместе», щоб знову пропатякать про якусь духовну єдність великоросів, малоросів і бєлоросів. Йтиме мова про «уврачевание раскола». А між тим, якщо бути прискіпливими, то розкольниками в Українському Православ'ї є не Київський Патріархат чи Автокефальна Церква, а саме Церква України Московської юрисдикції. Її породила РПЦ. Саме Харківське зібрання архієреїв всупереч рішенню Помісного Собору УПЦ МП і Статуту цієї Церкви скоїло внутріцерковний бунт і переворот, запросивши до керівництва Церквою владику з іншої держави. То ж головним розкольником Українського Православ'я є Москва, що постала в ролі диригента Харківського зібрання владик. Як свідчить церковна преса, очолюваний Кирилом Відділ зовнішніх зв'язків РПЦ прагнув навіть спровокувати в середовищі УПЦ КП внутрішній бунт, спрямований проти Предстоятеля Церкви. Донецький владика Юрій (Юрчик) узгоджував свої дії з цим відділом, а тому легко в тому ж єпископському статусі був прийнятий до Церкви Московської юрисдикції. Проте Патріарх Кирило помиляється, коли переносить на Україну російську матрицю відносин «влада – Православна Церква», вважаючи, що Церква Київського Патріархату існує тільки завдяки підтримці влади. Тут він мислить московськими мірками, де очолювана ним Церква фактично є державною Церквою Росії. Кирилу прийдеться рахуватися з тим, що в Церкві Московського Патріархату України поступово відбуватимуться зміна єпископського корпусу. Зростає серед нього кількість тих, хто хотів би канонічної незалежності від РПЦ, хто усвідомлює, що Україна як велика незалежна держава повинна мати й свою незалежну Церкву. Зразком цього могла б слугувати ситуація в Естонському Православ'ї. Кирило розуміє, що рано чи пізно все рівно прийдеться вирішувати проблему самостійності УПЦ. Відтак він все робитиме, щоб загальмувати цей процес, використовуючи для цього й можливості деяких політичних партій України. Вже їздив до нього на поцілунок лідер регіоналів Віктор Янукович. Гальмуючи процес одержання Україною Єдиної Помісної Церкви, Кирило прагнутиме якось обмежити свободу УПЦ в управлінні. Водночас при цьому російська влада буде прагнути використовувати можливості УПЦ МП в гальмуванні процесу унезалежнення України.

Як твердить голова відділу зовнішніх зв'язків УПЦ МП владика Кирило Говорун, «патріарх Кирило налаштований надто позитивно на діалог в Україні із розкольницькими угрупуваннями... На розмову не в дусі конфронтації, не в

дусі того, щоб заганяти партнера в куток, а в дусі відкритості». Водночас, як твердить той же Кирило-молодший (а виявляється, що він це вже знає!??), «Патріарх Кирило налаштований і на діалог з українськими політичними елітами». При цьому архімандрит Кирило наголошує, що в минулорічній історії «і Патріарх Олексій II, і митрополит Кирило, і УПЦ МП виступили разом проти моделей лікування розколу, запропонованих українською владою. Гадаю, що до цієї тупикової моделі вже ніхто не повернеться». То ж українсько-антидержавницькі настрої в УПЦ МП, співзвучні Кирилу-Патріарху Кирило-архімандрит йому гарантує.

Тиск при Патріархові Кирилі буде виявлятися не лише на Україну, а й на інші країни СНД, де Московський Патріархат має свої парафії. Новоспечений глава РПЦ назвав себе «захисником зовнішніх канонічних рубежів Церкви», а вони, як відомо, не закінчуються на кордонах Росії. Тут можна буде навіть, слідуючи путінівським настроям захищати зброєю росіян, де б вони не проживали, закликати російську владу силою захистити в такий же спосіб парафії, належні РПЦ. Складні відносини матиме Патріарх Кирило з Грузинською Церквою, оскільки російська влада зацікавлена в тому, щоб парафії Півд. Осетії та Абхазії, які розміщені на нею визнаних територіях двох «незалежних держав», не можуть знаходитися в юрисдикції ГПЦ. Оглядачі вважають, що Патріарх скоріше не піде на руйнацію вікових дружніх відносин з ГЦ заради якихось сіюхвилинних політичних потреб російського керівництва. А загалом в багатьох питаннях міжнародного життя, як засвідчує раніша діяльність глави зовнішнього відомства РПЦ, Кирило буде залишатися «духовним партнером» російського МЗС. Він втерся в довіру до Президента РФ Путіна, який в прямий і опосередкований спосіб всіляко фаворизує РПЦ. Остання постає як ідеологічна зброя в намірах російського президента реанімувати Союз, сформувати «историческую Русь».

Особисто із митрополитом Кирилом я зустрічі не мав, якщо не рахувати один такий епізод. Проводилася в Москві наукова конференція. Навпроти мене за столом зайняв місце, поклавши папку і вийшовши, відомий російський правозахисник отець Гліб Якунін (до речі, відлучений, як і владика Філарет в Україні, від Церкви). Заходить митрополит Кирило і сідає поруч з ним на вільне місце. Ми перекинулися вітаннями. Почалася конференція, заходить і сідає на своє місце отець Якунін. Сприймаючи його як особистого ворога, митрополит тут же повернувся до отця спиною і так просидів аж до перерви, а потім взагалі зник з конференції. Виступ Якуніна щодо нього був надто гострим. Вже тоді у мене склалося враження про владику як людину підступну, дещо хитрувату й нещиру.

То ж для України обрання Патріархом Московським саме Кирила нічого доброго не віщує. Російський шовініст лише на тому світі певно зможе зрозуміти облудність своєї ненависницької діяльності щодо народів-сусідів. У цьому він солідарний із своїм світським патроном Володимиром Путіним, який нещодавно розвал Радянського Союзу назвав найбільшою трагедією XX столі

Докт. філос. наук П.Павленко

5. «Русский мир» Патріарха Кирила: російсько-православний проект відродження «Святой Руси»

Те, що відбувається нині в Україні, по суті, є подальшим впровадженням сталінського плану позбавлення українців їх історичної пам'яті, продовженням «сталінсько-більшовицького» етноциду. Не дивно, що в нас почали з'являтися пам'ятники «вождю народів», а свято Дня Перемоги стало чи не державним святом «тріумфу сталінських ідей» і компартійної ідеології «единой и неделимой». Натомість такі дати, як День Соборності України, День пам'яті жертв голодоморів та політичних репресій (не говорячи вже про інші, не менш важливі пам'ятні дати), є, м'яко кажучи, непопулярними для владних структур.

Так чи інакше, але наразі ми маємо країну з непередбачуваною історією, з народом, якого в різний спосіб призвичаюють до комплексу власної етнічної неповноцінності, культурної меншовартості, маємо країну з роздвоєною свідомістю між європейським лібералізмом та російсько-православним шовінізмом, між Європою та Росією, а насправді роздертою і Заходом, і Сходом.

Все це призводить до невтішного висновку: сильна, соборна, справді незалежна і головне *українська* Україна непотрібна ні Заходу, ні Сходу – ні Європі, а ні Росії. І перша, і друга прагне бачити Україну в етнічному, етнокультурному сенсі «ніякою» і кожна по-своєму зреалізовує це прагнення: Європа через впровадження ідей лібералізму та глобалізму, викривлених понять про толерантність та політкоректність, а Росія – шляхом нав'язування Україні «малоросійської» імперської ідеології з метою втягування її в простір «русского мира».

В цьому сенсі Україна активно імпортує російську національну ідею і, як це не виглядає парадоксальним, в її антиукраїнському (малоросійському) вираженні. Провідником і реалізатором її на українських теренах є Українська (?) Православна Церква Московського Патріархату – носій не лише російського (політичного) православ'я в Україні, а й водночас російської великодержавної ідеї. «У малороссов и великороссов столь много общих черт в истории, традиции, вере, языке и культуре, не говоря уже об общем происхождении, что с точки зрения стороннего и беспристрастного наблюдателя это – только две части одного народа»[100], - читаємо в одному з чисел московсько-православної газети «Мир»[101], яка видруковується в Дніпропетровську. А в іншому числі цієї ж газети вже звучить: «Поскольку малорусская народность никуда не исчезала – она просто была переименована

---

[100] Актуальная цитата // Мир. – 2005. – №18.

[101] Деякі цитати з російських ЗМІ та московсько-православних видань автор задля об'єктивності навмисно у тексті не перекладає на українську, а подає мовою оригіналу – російською.

в украинский народ, то сейчас, на фоне кризиса русско-украинских отношений, именно эту концепцию можно взять за основу»[102]. В парафіях УПЦ МП здійснюються активні кроки з розбудови в Україні «русского мира», втягування українців в орбіту російського культурного простору, російського бачення історії, а по суті – поступового перероблення їх на малоросів.

«Поняття *Русский мир* має кілька взаємопов'язаних і взаємообумовлюючих один одного значень. Якщо поняття «русский» вказує на комплексний етнічний і/або цивілізаційний характер певної людської спільності, то поняття «мир» означає одночасно якусь певну територію і суспільство, яке на ній проживає. Загалом поняття «русский мир» – це поняття територіально-етнічне, оскільки буквально означає певну територію, на якій переважно проживають *росіяни, тобто східнослов'янські етноси.* Ці етноси перебувають в єдиному мовному, ментальному, культурному, релігійному, сімейно-родинному, побутовому, політичному просторі, мають історичну єдність і тим самим утворюють певну цивілізаційну спільність, тобто *Русский мир* у цивілізаційному сенсі»[103].

«Русский мир» подається в такий спосіб, що нібито він не суперечить етнічному розвитку тієї чи іншої слов'янської нації, більше того – входження в нього допоможе їй більш повніше усвідомлювати себе. З огляду на це, Російська Православна Церква (чи Руська Православна Церква[104]) (далі – РПЦ) в особі патріарха Кирила наголошує, що його Церкву не слід розуміти, як Церкву Російської Федерації, а винятково як інтернаціональну, бо ж вона є виразником вселенського (універсального) православ'я. «Мы не Церковь только Российской Федерации, только, как это иногда говорят, русского, или великорусского народа. Понятие «русский» в названии Церкви относится не к этнониму «русский», а к понятию «Русь», которое является не политическим, а скорее духовным»[105]; «Я думаю, что наше единство – единство духовного пространства Святой Руси, исторической Руси, – это огромной силы цивилизационный проект».[106] І ще: «...Русская Православная Церковь – это не Церковь Российской Федерации. У нас сегодня нероссийского епископата больше, чем российского. Русская Православная Церковь осуществляет свою спасительную миссию в соответствии с великой традицией Вселенского

---

[102] Возвращение малорусской идеи // Мир. – 2006. – №20.

[103] Борозенец Т. Русский мир и РПЦ (попытка прояснения смыслов) // РІСУ. – 22 листопада 2010: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://risu.org.ua/ru/index/expert_thought/open_theme/39124/

[104] Саме так – Руська Православна Церква – називається Російська Православна Церква (РПЦ) в офіційних документах Української Православної Церкви (УПЦ МП). У «Статуті УПЦ» читаємо: «Українська Православна Церква з'єднана з Помісними Православними Церквами через Руську Православну Церкву. … Українська Православна Церква … є самокерованою частиною Руської Православної Церкви» (Статут УПЦ. – Розділ І, Пункти 3, 5).

[105] Святая Русь – вместе или врозь? Патриарх Кирилл на Украине. – М., 2009. – С. 194.

[106] Там само. – С. 242.

Православия на территории многих стран, так же, как и древние Патриархаты. ... Поэтому, когда мы говорим о патриотизме, мы имеем в виду не патриотизм граждан Российской Федерации, хотя и его тоже. Мы имеем в виду патриотизм любого члена нашей Церкви по отношению к тому государству и к тому этносу, с которым он себя отождествляет. Вот этим христианский, церковный патриотизм отличается от национализма. Патриотизм всегда сбалансирован христианским универсализмом. Национализм ничем не сбалансирован».[107]

Відтак замість націоналізму як національного патріотизму РПЦ пропонує якийсь *православний патріотизм*, який нібито є універсальним. Насправді ж це той само глобалізм, але, так би мовити, в російській редакції – російська модель глобалізації слов'янського простору. «Христианский универсализм дает человеку такую сильную нравственную мотивацию, что его любовь к своему народу, его верность своему государству всегда сбалансирована тем, что мы можем называть общими человеческими ценностями, но не в либеральном, а в христианском их понимании. Поэтому наш призыв к патриотизму распространяется и на Украину, и на Беларусь, и на все другие страны – не буду их сейчас перечислять, их много. Что касается модели церковно-государственных отношений, речь идет не о модели отношений Русской Церкви и Правительства Российской Федерации, хотя и об этом тоже. Может быть, эту модель нам легче отрабатывать, потому что центр Церкви находится в Москве. Но речь идет и о модели отношений в Украине, и о модели отношений в других странах, где большинство народа является православным и находится под омофором Патриарха Московского».[108]

З метою реалізації в Україні проекту «русского мира» РПЦ підтримує ті політичні сили (і навіть ті релігійні організації), які обстоюють проросійську позицію, є ворожими щодо українського (і це незважаючи на те, що офіційно РПЦ мусить зберігати «автономію щодо світської влади», статус невтручання в політичні процеси[109]). Так, РПЦ в особі УПЦ МП в Україні опікується такими антиукраїнськими політичними проектами, як то партія «Русский блок», партія «Русско-Украинський Союз (РУСЬ)», партія «Союз», партія «Киевская Русь», Партия политики ПУТИНА, партія «Возрождение»; підтримує ряд всеукраїнських громадських організацій, які виступають

---

[107] Там само. – С. 12-13.

[108] Там само. – С. 13.

[109] «...Церковь должна сохранять свою автономию по отношению к светской власти. Она должна оставаться свободной, она не должна входить в политический проект, она не должна поддерживать одну партию против другой партии, потому что она является общей для всего народа» [Святая Русь – вместе или врозь? Патриарх Кирилл на Украине. – С. 14]. «Церковь, находясь вне политической борьбы, не поддерживая ни правых, ни левых, не настаивая ни на одном политическом проекте, ни на другом, просто призвана помогать людям – в том числе отталкиваясь от этих базисных ценностей – преобразовывать мир к лучшему – свои души, а вместе с душами и мир» [Там само. – С. 200].

виразниками «общественно-политических интересов русских Украины», зокрема «Русский народный Союз», «Русский совет Украины», «Русское Движение Украины», «Союз Русского народа» та ін.; навзаєм поділяє політичні погляди на нашу державу Комуністичної партії України та Прогресивної соціалістичної партії України, оскільки ці, бодай всупереч настановам класиків марксизму-ленінізму, але, певно, за прикладом Сталіна, подають себе оборонцями «канонічного православ'я» (і далеко не з якихось там церковно-богословських позицій: просто українські «ліві» розуміють «русский мир» як реалізацію своїх амбіцій на відродження «союзного государства» на зразок СРСР і в такий спосіб заперечення України як суверенної держави). Ну а підтримка Партії регіонів та її лідера В. Януковича, а опісля – його вже, як Президента України, відома.

Турбота Московської Патріархії про проросійські громадсько-політичні сили в Україні подається як засіб об'єднання православних росіян і українців. «По словам Патриарха, это единство православных русских и украинцев «не политическое и не имперское, но это единство во Христе…».[110] Однак на практиці ця єдність є якраз і політична, і ще більше – імперська. Вона найменше стосується єдності у Христі. Бо ж чи може у світлі Євангельських істин бути щось спільне між Христом та імперським, загарбницьким планом Росії «собирания русских земель», між православними (а в ширшому розумінні – християнськими) цінностями і русифікацією України. І чи ж не подібні речі мав на увазі ап. Павло, коли повчав такому: «До чужого ярма не впрягайтесь з невірними; бо що спільного між праведністю та беззаконням, або яка спільність у світла з темрявою? Яка згода в Христа з белійяаром?[111] Або яка частка вірного з невірним?» (2 Кор. 6:14-15).

Між тим загравання з Белійяаром в РПЦ є і воно доволі явне, щоб його не помітити.

1. Так, у церкві святої рівноапостольної княгині Ольги, що в Стрельні, передмісті Петербурга, була виставлена на поклоніння ікона Сталіна.[112]

2. 31 жовтня 2010 р. (тобто в день винесення тіла Сталіна з мавзолею) арт-група А.К.Т. і «краденый Хлеб» провели в Києво-Печерській Лаврі перформанс, спрямований проти тоталітарних тенденцій на пострадянському просторі. Незважаючи на те, що за задумом організаторів дійства «ікона Сталіна – це есенція тоталітаризму, злиття двох споконвічних символів рабства, батіг, який прикинувся пряником», а організатору акції художнику О.Володарському інкримінували хуліганство, сама акція викликала неприродно протилежну реакцію лаврських віруючих (і це жахливо!) – «православні парафіяни при вигляді ікони Сталіна приходили в релігійний

[110] Святая Русь – вместе или врозь? Патриарх Кирилл на Украине. – С. 27.

[111] Белійяар, Веліар чи Веліал – одне з імен диявола; Сатана.

[112] Баймухаметов Сергей. Икона Сталина // Русский Базар. – №50(660) 11-17 декабря, 2008: [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: http://www.russian-bazaar.com/article.aspx?ArticleID=13921

екстаз і починали ревно молитися».[113]

3. «У центрі Москви в храмі Святого Миколая виявлена ікона із зображенням Йосипа Сталіна. ... Недалеко від входу до церкви висить велика ікона святої Матрони Московської, а поруч – невеликі зображення, на яких відображені ключові моменти її життя. На одному з таких зображень Матрона знаходиться в компанії Сталіна».[114]

4. «*Критикувати Сталіна та його діяльність - «це означає хулити Духа Святого», вважає священик Одеської єпархії УПЦ МП Георгій Городенцев* Член Богословсько-канонічної комісії при Священному Синоді УПЦ МП, кандидат богослов'я, викладач Одеської духовної семінарії протоєрей Георгій Городенцев продовжує виступати на російсько-патріотичному інтернет-сайті «Русская народная линия».[115] Одну з таких публікацій одеський богослов назвав «Промисел Божий в діяннях Й.В. Сталіна».[116] В ній отець Георгій Городенцев пропонує історичній науці методологію, яка «дозволяє дати вповні адекватну і правильну відповідь на багато питань, пов'язаних з особою раба Божого Йосипа, і значенням цієї особистості в історії Росії». Репресії Сталіна, роз'яснює член Богословської комісії УПЦ МП, насправді «були однією з Божих кар за зречення нашого народу від Царя Небесного і Царя земного. А Сталін був лише знаряддям цієї кари (бичом Божим – свого роду палицею, яка б'є). Тому критики Сталіна і сталінізму, вважає о. Георгій, «нагадують дії собаки, яка кусає предмет, який її б'є» ... Критикувати Сталіна і його діяльність – «це означає хулити Духа Святого, хула на Якого не проститься ні в цьому віці, ні в майбутньому», підсумовує о. Георгій, вдаючись до щедрого цитування Нового Завіту. ... Однією з причин «поваги росіянами Й.В. Сталіна» одеський богослов називає його «дуже важливе, історичне діяння». За словами протоієрея, після революції 1917 року «сама Цариця Небесна прийняла скіпетр Російської Держави, ставши Царицею Землі Російської». Як пише о. Георгій, «у нас є дуже вагомі підстави вважати, що Й.В. Сталін зрозумів це (тут йому, очевидно, і семінарська освіта допомогла). Зрозумів, що треба узгоджувати свої дії видимого правителя Росії з невидимим діянням Промислу Божого і повеліннями Цариці Небесної, тоді це правління буде успішним. Отець Георгій допускає, що «грішний раб Божий Йосип, бачачи діяння Промислу Божого у своїй долі і долі країни, покаявся, принісши «достойні плоди

---

[113] В Киево-Печерской Лавре художники освятили "икону" Сталина // Українські Новини. – 2 ноября 2010: [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: http://ukranews.com/ru/news/culture/2010/11/02/30409

[114] В центре Москвы журналисты нашли икону с изображением Сталина // Українські Новини. – 21 октября 2010: [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: http://ukranews.com/ru/news/world/2010/10/21/29550

[115] Русская народная линия: [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: http://ruskline.ru/

[116] Городенцев Георгий. Промысел Божий в деяниях И.В. Сталина // Русская народная линия: [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: http://ruskline.ru/analitika/2010/11/23/promysel_bozhij_v_deyaniyah_ivstalina/

покаяння» (Лк. 3:8)», однак «у будь-якому випадку – чи приніс раб Божий Йосип особисте покаяння перед Богом, чи ні – історична заслуга Й. В. Сталіна полягає в тому, що він зумів в умовах атеїстичної радянської держави проводити державну політику, яка узгоджувалася з волею Божою про нашу країну і народ»».[117]

Виявляється «богоугодник» Сталін робив Божу справу і тоді, коли чинив насильницьку колективізацію і русифікацію, і коли нищив українців голодом 1932-33 років, і коли руками НКВДистів катував, розстрілював, депортував, гноїв по сибірах, вибиваючи в такі способи з українців все, що може бодай опосередковано доводити їхню українськість, і коли нищив церкви й чинив розправи над священиками, і навіть коли перебував у товариських відносинах з А.Гітлером.

Сталін не «вождь» і тим більше не «батько народів» тодішнього СРСР, а їхній кат, в тому числі й кат українців – серійний вбивця, на «совісті» якого (точніше на її відсутності) мільйони невинно убієнних душ. І якесь залицяння до Сталіна, загравання зі сталінізмом сьогодні будь-де, а тим паче в незалежній Україні – це наруга над нашими героями, нашою історією, зрештою, над нашою національною пам'яттю, нашим національним сумлінням.

Після того, як Йосип Сталін очолив рейтинг проекту «Ім'я Росії», комуністи Петербурга і Ленінградської області запропонували зарахувати його до лику святих. «Сталін – це збирач земель руських, переможець іноземців. Чому Олександр Невський канонізований, а Сталін – ні? Микола II, незрозуміло за які заслуги, зарахований до лику святих, а Сталін – ні», - зауважує лідер «Комуністів Петербурга і Ленінградської області» Сергій Малинкович. - «Офіційна церква на нашу пропозицію канонізувати вождя відповіла дуже різко і навіть грубо.[118] Думаю, їй така позиція на користь не піде. Ми вже бачимо, що всередині РПЦ є суперечності, зріє розкол. Священики малих парафій, з якими ми спілкувалися, навпаки говорять, що у парафіян користується великою повагою постать Сталіна. Тому ми й заговорили про його канонізацію і створення ікон з його зображенням». За словами Малинковича, іконописці з Ленінградської області вже намалювали чорно-білий портрет Сталіна за православними канонами. «Самі ми Сталіна,

---

[117] Ізбави нас від лукавого... // Нова Зоря. – Номер 24 (9 грудня 2010). (Також див.: Ізбави нас від лукавого... // Нова Зоря: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://www. novazorya.if.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=171:2010-12-20-18-42-02 &catid=62:2010-12-03-10-55-45&Itemid=76).

[118] Див.: Канонизация Сталина неизбежна // Сайт «Коммунистов Петербурга и Ленобласти»: [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: http://www.kplo.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=565&Itemid=5; Протоиерей Георгий Митрофанов: «Предложение канонизировать Сталина можно расценивать как проявление канонического невежества и исторического цинизма» // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московской Патриархии: [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: http://www.patriarchia.ru/db/text/439538.html

звичайно, канонізувати не можемо – це прерогатива Церкви. Але ми можемо поширювати ці зображення серед тих, для кого Сталін вже давно святий. Ми віддрукуємо близько 10 тисяч примірників і будемо поширювати їх у нашій громадській приймальні в Петербурзі. Недорого, може, по рублю. Поки зображення – скромні, чорно-білі, але я буду ставити питання на ідеологічній комісії нашої організації, щоб зробити ці ікони в кольорі», - заявив Малинкович».[119] Комуністи переконані, що з часом «з'явиться всередині РПЦ течія оновлення, народна православна церква, соціально орієнтована, нетерпима до розкоші і показної побожності чиновників. Вона канонізує великого Сталіна, і це буде лише перший крок союзу національно-визвольного руху та народного православ'я. В кінці XXI століття іконки з образом святого Йосипа Сталіна з'являться в кожному православному будинку».[120]

Підіймаючи на прапор образ Сталіна, Миколи II чи князя Володимира, російське політичне православ'я прагне різними способами, але єдиного – відновлення Російської імперії. Однак здійснює це делікатно: тим, хто є прибічником російської монархії – обіцяє відновлення Російської імперії, а для тих, хто ностальгує за колишнім СССР і бажає вороття сталінізму – відновлення нового Радянського Союзу, ну а більшості православним – слов'янської єдності у Христі, тобто реалізації на східнослов'янських теренах якогось «русского мира» під омофором Московського Патріарха.

Так чи інакше, але і в межах Російської імперії, і в межах оновленого СССР, і в «русском мире» Україна (як і Білорусь) практично зникає як національна держава, а українці – як народ, як етнос, як культура, бо ж тут реалізується проект розбудови «Великої Русі», якогось слов'янсько-православного братства чи союзу, а насправді йдеться про банальне відновлення територіальної єдності Російської імперії з її монархічно-шовіністичною ідейною домінантою і водночас необільшовицькою політичною суттю. В системі координат «русского мира» «етнонім «русский» охоплює не лише великоросів, а й українців, білорусів. Концепція «трех ветвей русского народа», як відомо, знаряддя з арсеналу дореволюційної великодержавної історіографії. Це навіть відхід від радянських підходів, які все-таки вважали Київську Русь «колискою трьох братніх східнослов'янських народів», що хоч на початку XX ст. і залишалися «братніми», та вже були цілком сформованими, вийшли з «колиски» і стали «дорослими»»[121].

Зазначимо тут принагідно, що адептам «русского мира» важливо наголошуючи на відродженні «Святої Русі», наголошувати саме на її «руССкости», цебто «російськості». Чому це так важливо? – Тому, що зміна

---

[119] Сталин появится на иконах // ВЗГЛЯД. Деловая газета. – 22 июля 2008: [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: http://vz.ru/society/2008/7/22/189007.html

[120] Канонизация Сталина неизбежна // Сайт «Коммунистов Петербурга и Ленобласти»: [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: http://www.kplo.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=565&Itemid=5

[121] Турченко Федір. Україна і «собирание русских земель...». Сторінками «краткого курса» (Росія) історії України // День. – №94, четвер, 3 червня 2010.

«руССкий» на бодай «руСЬкий» (чи «руСЬСкий»), - а такі слова також є в російській мові[122], - автоматично скасовує головне – провідне значення Росії у цьому проекті, ідею «Москва – Третій Рим», верховенство «російського православ'я» на просторі «русского мира». Інакше кажучи, хоча «русский мир» і ратує за якусь «Святу Русь», мова йде далеко не про Русь як таку (і точно, що не про Київську Русь). Мова йде про «Святу Русь» у сенсі «російський світ», тобто у значенні «Російська імперія».

Слід визнати, що з розпадом СССР лише одна РПЦ контролює весь простір колишніх царської, а опісля радянської імперій, а Патріарх Московський є його одноосібним правителем. Втім, щоб цей простір був підконтрольний йому не лише суто церковно-адміністративно, а й контролювався ним ще й політично (тобто існуючі в межах цього московсько-православного простору підпорядковувалися ще й держави і нації), українцям (як водночас і білорусам, а на додаток ще й молдованам) підсовується доктрина «русского мира». «Особливого значення набуває сьогодні «зовнішня» політика Патріарха, що реалізувалася в намірі зосередитися на відносинах з Україною і Білоруссю. Саме на цьому, *справді доленосному для росіян*[123] напрямку Кирило має намір дати відсіч претензіям Константинополя визнати помісність православної церкви України. Незважаючи на підтримку переходу під константинопольську опіку з боку президента Віктора Ющенка, позиція Патріарха була чітко заявлена під час його візитів в Україну. Заручившись підтримкою турецького Патріарха Варфоломія, Кирило зміг як можна більш переконливо продемонструвати – автокефалія не має підтримки серед пастви і *Київ залишається «південною столицею російського православ'я»*».[124] Певно, виходячи з таких російсько-православних міркувань про Київ як «південну столицю російського православ'я», а Україну – як частину майбутнього «русского мира», Патріарх не забарився вже зараз змінити слова державного гімну України, викинувши з його слів фразу «нам Україну храни», змінивши її поки на «Русь Україну храни» («Боже великий, єдиний, / Русь Україну храни»). Говоримо «поки», бо ж, йдучи за логікою предстоятеля РПЦ і зважаючи на наявні проросійські уподобання в УПЦ МП,

---

[122] Огульчанский Богдан, протоиерей. Точка зрения: к проблеме употребления названий «Русь», «русский», «российский» в богослужебной практике и в церковных изданиях Украинской Православной Церкви // Православіє в Україні. – 14 лютого 2008 р.: [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: http://arhiv.orthodoxy.org.ua/uk/tochka_zoru/2008/02/14/14252.html; Палій Олександр. Суперечка Русі з Московією закінчиться перемогою України // Українська правда. – Вівторок, 06 лютого 2007: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://www.pravda.com. ua/articles/2007/02/6/3205873/; Фаріон Ірина. Термін "руська мова" в контексті історії мови // ВО «Свобода». Ірина Фаріон: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://www.farion.info/dopysy/naukovi-statti/00001447/.

[123] Тут і далі в цитаті курсив наш.

[124] Цыганков Андрей. Патриарх Кирилл и собирание русских земель: [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: http://community.livejournal.com/golos_ameriki/162198.html

там мусить згадуватися взагалі щось про одну Русь, без згадки про Україну. Патріарх Кирило постійно наголошує, що «Киев – это южная столица русского Православия. ... Киев – это наш Иерусалим и Константинополь, это сердцевина нашей жизни! («нашей» цебто «российской жизни» – *П.П.*)».[125] Іншими словами, йдеться про те, що Київ неодмінно мусить бути не українським, а саме «*русским*», тобто *російським* містом, а Україна – російською територією.

Примітно, що в УПЦ МП, не говорячи вже про РПЦ і самого Патріарха Кирила, ні словом, ні півсловом не зауважують про захист української мови, української культури, про становлення України як національної держави. Мова йде тільки про Русь, слов'янство, руську православну духовність, російську мову, російське православ'я і про єдиний духовно-канонічний російсько-православний простір «русского мира». А все тому, що в РПЦ існує випрацювана позиція розуміння української національної ідеї (і всього, що з нею пов'язане), як «єресі», як «мазепівщини» чи «бандерівщини». «Непохитна позиція з приводу Мазепи є індикатором ставлення до України в цілому: «Русский Мир» не збирається йти на жодні поступки «українству»».[126] Таким чином, в контексті ідеології «русского мира» Україна не просто ніколи не стане українською, а й її існування як незалежної національної держави залишається під великим питанням. Швидше, це державне утворення буде за всіма ознаками і характеристиками частково «Малоросією», а частково «Новоросією» – словом, губернськими територіями в межах «руських» імперських земель.

Людмила Путіна (дружина Президента Росії Володимира Путіна) у своєму виступі на Всеросійській науковій конференції «Російська мова на межі тисячоліть» (2010 р.) зауважила на наступному: «Русский язык объединяет людей в русский мир – совокупность тех, кто разговаривает и думает на этом языке».[127] «Границы русского мира проходят по границам употребления русского языка».[128]

З огляду на цю заяву нам, українцям, без зайвих дипломатичних реверансів дають зрозуміти, що кордони нашої держави для «русского мира» ніщо – їх просто немає. А де ж тоді «ми», де все «наше»? Ця заява є суто політичною і тим більше «цінною» для нас вона є тому, що виголосила її «перша леді» Росії. І щоб хто не розповідав про якесь щасливе майбуття для України та українців у межах «русского мира», цей проект є політичним інструментом Москви, спрямованим, з одного боку, на знищення України, а з

---

[125] Святая Русь – вместе или врозь? Патриарх Кирилл на Украине. – С. 67.

[126] Савченко Сергей. Спасение "Русского мира" от "ереси украинства" // Політ.ua. – 08.12.10: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://www.polit.ua/articles/2010/12/08/rm.html

[127] Лизанчук Василь. Мова – безпека української нації // Дзеркало тижня. – № 34. – 18 Вересеня 2010 р.

[128] Лизанчук Василь. Мова – безпека української нації // Дзеркало тижня. – № 34. – 18 Вересеня 2010 р.

іншого – на відновлення Російської імперії хоча б (чи для початку) в кордонах СРСР. «Саме проти України спрямоване вістря доктрини «русского мира». В її арсеналі – препарована історія колоніального статусу України в складі Росії після Переяславської ради 1654 року, нав'язування якої проводиться шляхом написання спільних підручників, вихолощення і спотворення всього українського і направлене на позбавлення українців власної історії, без якої, як відомо, немає і народу. А Київська Русь, заснована на казці про колиску з трьома малюками-близнюками, один з яких був старшим, визначена як спільна спадщина «братніх народів» – великоросів, малоросів і білорусів».[129]

Позицію пані Путіної, але вже по-церковному, озвучив професор історії Російської Церкви і російської філософії Свято-Сергіївського богословського інституту в Парижі Дмитро Шаховськой. Він наголосив, що кордони «русского мира» проходять саме там, «де, як острівки, стоять православні храми» (зрозуміло, Московського Патріархату).[130] Усвідомлюємо, що для російської духовності державних кордонів не існує, але саме по собі твердження, що межі «русского мира» сягають туди, де по закордонню стоять храми Московського Патріархату, тобто виходять далеко за державні кордони Російської Федерації, мусить насторожувати.

Не випадково Московська Патріархія в останні роки так жваво стала будувати каплички, церкви і храми по близькому і далекому своєму зарубіжжі. Що стосується України, то якщо цей будівничий запал буде тривати і надалі, скоро будемо мати по культовій споруді РПЦ на кожний один чи два квадратних кілометри. Вже якось надто активно вкладаються церковні кошти у нерухомість. І дарма, що часом на «рядові» служіння храми стоять пустими – кожна новозбудована церква, то ще один форпост «русского мира», ще один «кусок родной земли».

Диякон А.Кураєв (скандально відомий «рупор» РПЦ), коментуючи позицію Патріарха Кирила щодо України зауважує: «Украина есть не просто часть Русского мира или частично входит в него, а принадлежит к «ядру» и говорит о сущности этого самого мира: «Ядром русского мира сегодня являются Россия, Украина, Белоруссия», которые населяют народы (русский, украинский, белорусский), которые «принимающих русскую духовную и культурную традицию как основу своей национальной идентичности, или, по крайней мере, как ее существенную часть. Итак, согласно с Патриархом украинский народ «принимает» «русскую духовную и культурную традицию как основу своей национальной идентичности» и потому входит в Русский мир и в единый «духовный народ». Украинцы удивлены и говорят, что у них

---

[129] Газин Владимир. «Русский мир»: новая реальность старого мифа // ZN,UA. – 15 апреля 2011: [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: http://gazeta.zn.ua/SOCIETY/russkiy_mir_novaya_realnost_starogo_mifa.html

[130] Русский Мір без границ. Послесловие к семинару в Таллине // Русский век. Информационный портал для соотечественников (по заказу Министерства Иностранных дел Российской Федерации): [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: http://nationals.elco.ru/print-version/168B4A59A54137B4C325752300375447.html

есть украинская духовная и культурная традиция, которая и есть основа для их национальной идентичности? Это не украинцы, это маргиналы, которые сумасшедшие и опухоль на здоровом теле украинского народа! ... Опорой Русского мира является русская культура и язык. Вы равнодушны к русской культуре и языку? – Это ненависть! В Украине основой единства нации является украинский язык и культура? – Это сумасшествие! Вы не согласны с Патриархом, когда тот делает филологическое и историческое открытие, утверждая что русский язык «возник как средство общения между разными народами»? – Это метастазы опухоли национализма помрачают Ваше сознание! ... Вы говорите о праве украинцев на свою собственную историческую память? – Анафема! О праве украинцев самостоятельно оценивать события истории? – Трижды анафема! … Вы говорите, что у Вас могут быть свои собственные взгляды на общественное развитие? – Это требует хирургического вмешательства! … Вы говорите, что Вам как не хочется быть в русской государственной традиции? Что у Вас есть своя традиция творения Украинского государства? – Верх ненависти к России и тяжелейшее сумасшествие! Вы говорите, что традиционный для России способ общественного бытия Вам не нравиться и хочется чего-то своего? – сейчас диакон Кураев придумает Вам диагноз пожестче!».[131]

Позиція Кураєва добре розкриває суть «русского мира»: вона не завуальована ні дипломатичними ходами про любов до українського народу Патріарха Кирила, ні позицією офіційного Кремля щодо України – її суть є антиукраїнською, її основа в тому, щоб на українських землях була Росія і задля реалізації цього для Москви підійдуть всі засоби, один з яких полягає у підтримці в Україні проросійських як антиукраїнських громадсько-політичних проектів. Більше того, Патріарх навіть готовий жертвувати своїм російським громадянством, ставши «українцем» за паспортом (і водночас «стати фігурою наднаціональною, наддержавною»[132], тобто очевидно зректися власної паспортної російськості, бо ж за національністю він нібито мордвин), аби лишень втягнути Україну в «русский мир».[133] Патріарх Московський навіть готовий обстоювати якесь універсальне православ'я, готовий розуміти себе кимсь на зразок того, ким є Папа в католицизмі, тільки щоб проект «русского мира» був запущений в дію.[134]

---

[131] Кураев: ложь, замешанная на безответственности // LB.ua. – 12.05.2010: [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: http://lb.ua/news/2010/05/12/43727_Kuraev_lozh_zameshannaya_na_bezo.html

[132] Святая Русь – вместе или врозь? Патриарх Кирилл на Украине. – С. 96.

[133] Там само. – С. 96, 187.

[134] «Чи готові політики змиритися з появою абсолютно незалежного від них духовного лідера міжнародного масштабу, рівного за статусом, наприклад, Папі Римському? Готові вони поступитися частиною своєї влади заради збереження східнослов'янської цивілізації? Патріарх перші кроки в цьому напрямі зробив» [Святая Русь – вместе или врозь? Патриарх Кирилл на Украине. – С. 96-97].

РПЦ (через УПЦ МП) не під силу здійснити глобальний проект «русского мира», бо ж, попри його декларований суто духовний місійний сенс, це, так чи інакше, є політичне завдання. Зреалізувати його можна політичними засобами і в цьому підтримка в Україні проросійських сил російським православ'ям очевидна. Утвердити «руссій мир» в Україні можна виключно шляхом пониження серед населення рівня його української свідомості, шляхом його змалоросійщення та русифікації. Тому цілком зрозуміло, чому (і головне кому це вигідно!) нинішня влада в Україні, зокрема регіоналівська більшість у ВР і міністр-неукраїнець Табачник, свідомо робить все, щоб українська мова, українська культура де-факто не мали захисту, щоб українці знали власну історію рівно стільки і рівно так, як це буде вигідно для «старшого брата», щоб українське національне християнство вважалось єрессю, а каноном вважалося лише російське православ'я, щоб українці просто не зауважували на своїй українськості, а міркували про себе в категоріях якогось спільного слов'янського простору, якоїсь «руськості», яка у своїй основі вихолощена від таких понять, як «українець», «український».

У «Зверненні голови Священного Синоду УПЦ МП митрополита Володимира до Президента України Віктора Януковича» останній прирівнюється до князів Володимира та Ярослава Мудрого. «Знаємо Вас як людину віруючу і тому сподіваємося, що Ви будете гідним наступником справи святого рівноапостольного князя Володимира – Хрестителя Русі, святого благовірного князя Ярослава Мудрого – просвітителя і будівничого Святої Софії, гетьманів Петра Сагайдачного і Богдана Хмельницького – захисників Святого Православ'я та єдності нашого народу».[135] Порівняння Віктора Федоровича з князем Володимиром доводить, що РПЦ покладає на нього, як Президента України, особливу місію, у важливості значення яку можна прирівняти лише до місії «хрестителя Русі» князя Володимира, а це – місію «нового хрестителя» Руси-України. Не випадково предстоятель УПЦ МП подарував В.Януковичу в день його інавгурації раритетний перстень-печатку Київського князя Всеволода, сина благовірного князя Ярослава Мудрого, яку той отримав у дар від Візантійського імператора Костянтина у 1043 році[136].

За часу президентства В.Януковича УПЦ МП – бодай неофіційно, бодай всупереч Конституції України – обійняла статус державної Церкви в Україні, а справа русифікації (і змалоросійщення) України, яка відбувається в контексті реалізації «русского мира», набула такої «загальнодержавної» ваги, яку вона мала за російського царизму та радянської влади. Сприяння і захист московського православ'я в Україні здійснюється майже повсемісно на

---

[135] В УПЦ вважають Януковича гідним наступником Володимира-Хрестителя // УНІАН. – 26.02.2010: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://www.unian.net/rus/news/news-364922.html

[136] Володимир подарував Януковичу перстень-печатку київського князя // УНІАН. – 25.02.2010: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://www.unian.net/ukr/news/news-364643.html

державному рівні. З огляду на це, не випадково В.Янукович став першим з громадян України лауреатом премії імені патріарха Олексія ІІ «За видатну діяльність зі зміцнення єдності православних народів. За утвердження і просування християнських цінностей у житті суспільства»[137], а також удостоївся найвищої нагороди УПЦ МП – «Знаком відзнаки предстоятеля» під номером 001[138].

В межах «русского мира» українська ідея існувати не може в принципі. Вона та ідеологія «русского мира» – це взаємовиключаючі, взаємонеприйнятні речі, бо «русский мир» ґрунтується на «русской» як великоросійській ідеї, в межах якої України немає. «Имперский период прошел, но это не значит, что такие имперские качества, как размах, величие, комплиментарность, стали нам чуждыми, что русский человек потерял ту "всемирную отзывчивость", о которой так хорошо писал и говорил Ф.М. Достоевский. Только теперь всё это не должно превалировать в нас. Доминанта великорусскости должна преобладать во всем: в образе жизни, в государственной устремленности, в социальной политике, в литературе, искусстве, философии. И геополитическая задача нашего времени – обеспечить достойную жизнь великороссов, прежде всего. Только так мы исполним веление народного духа: осознать самого себя и быть самим собой. Итак, дух русского народа по мере своего становления осознавал себя православным, затем государственным, затем имперским, и наконец, на последнем завершающем этапе, он осознает себя конкретно русским, то есть великорусским».[139] З огляду на останнє, виходить, що сучасне розуміння «російський» охоплює і такі поняття, як «православний», «державний» та «імперський», тобто тотожне за своєю суттю до поняття «великоросійський».

Тримаючи на увазі ідеологію «русского мира», справді правильніше було б говорити не про, власне, «русский мир», а про «великоросійський» світ («великорусский мир»), оскільки у всіх тих заходах про розбудову якогось спільного слов'янсько-православного світу надто легко побачити механіку територіального і політичного відновлення Російської імперії. «Русский мир» тут займає лише статус тимчасового, такого собі, робочого поняття, одного з етапів розбудови «Великої Русі-Росії».

«Русской нацией мы называем политическую общность, созданную русским народом и включающую в себя все многочисленные коренные народы, интегрированные в русскую духовную, культурную и

---

[137] Рибакова Ірина. Янукович отримав 50 тисяч доларів премії // Газета.ua. – 20.01.2011: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://gazeta.ua/index.php?id=368554

[138] Вища церковна нагорода «Відзнака предстоятеля» була заснована на засіданні Священного Синоду УПЦ (МП) у травні 2010 року. Віктор Янукович став першим і поки єдиною людиною, удостоєним цієї нагороди [Церковь наградила Януковича знаком 001 // Росбалт.RU. – 12/07/2010: [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: http:// www.rosbalt.ru/2010/07/12/752846.html].

[139] Адриянов Борис. Русская идея в прошлом и настоящем // Рустрана.Рф: [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: http:// http://рустрана.рф/article.php?nid=3305

государственную традицию. Русские как народ, в свою очередь, представляют этническую общность, состоящую из великороссов, малороссов, белорусов и русинов. … Русская национальная идея должна создать качественно новый человеческий материал, избавив русского человека от всех форм смирения, созерцательности, непротивления и пассивности. Она должна превратить каждого русского в сгусток неиссякаемой энергии, жаждущий всесторонней, непрерывной, деятельной экспансии, повсеместно утверждающей справедливость, правду и порядок. Русская идея должна восторжествовать в области духовных сущностей, постигаемых национальной религией. Под ее ударами должны пасть все секты, псевдорелигии и доктрины, делающего русского человека рабом предрассудков. … Русская идея в виде господствующей идеологии государственной власти в России, превратит ее, таким образом, в русскую национальную власть, в руководящий орган, последовательно и планомерно реализующий волю русской нации. Современному русскому сознанию, которое постоянно обращается к истории, чтобы обеспечивать точность и доказательность своего стратегического выбора, должна быть чужда философия мирного существования во что бы то ни стало. Поэтому, суммируя задачи, решаемые русским национализмом, необходимо отчетливо сознавать, что их итогом должна быть имперская форма российской государственности, и следовательно политическая стратегия по возрождению России не может быть ничем иным, как реализацией политики империализма. Признания заслуживает лишь такой мир, который является результатом, продолжением и подтверждением русской победы».[140]

Однак реалізація російської імперської політики в Україні відбувається не лише через УПЦ МП та проросійські громадські чи політичні проекти. Наявна опіка тих сил, які в той чи інший спосіб перебувають в опозиції до української національної ідеї, української держави. Показовою нацменшиною в цьому сенсі є русини.

Не без підстав російське політичне православ’я навмисно нині разом з обстоюванням ідеї «русского мира» нав’язує замість назви «Київська Русь» іншу – «історична Русь» чи частіше «Древня Русь», щоб в такий спосіб, по-перше, сфера геополітичних інтересів російського православ’я не замикалася територією України; по-друге, в поняття Русь (і відповідно в концепцію «русского мира») «історично» були вписані й інші колишні східнослов’янські (але не києворуські) території; а по-третє, щоб зв’язати «русский мир» з Москвою, з ідеєю про Москву як Третій Рим. Іншими словами, за такою постановкою питання, Київська Русь – це, так би мовити, лише початок Русі, натомість пік її державного, геополітичного розвитку пов’язаний з Московською Руссю, тобто неодмінно з Росією. В цьому сенсі заявляти про «київськість» Русі не вигідно, оскільки у противному разі летить шкереберть

[140] Пыхтин С.П. Русская национальная идея и современность // Русский строй. Сборник статей. – М., 2003: [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: http://kolev3.narod.ru/Books/Russtroj/pihtin.htm

не лише ідея «русского мира», не лише доктрина про Москву – Третій Рим, а й, власне, скасовується провідна роль у всьому цьому російського православ'я, яке до Київської Русі має відношення тільки з огляду на те, що воно є похідним від київського християнства (а наголошувати сьогодні про підпорядкованість його Київській метрополії для Москви, про якусь другорядність, духовну підпорядкованість Києву, з політичних причин не вигідно).

Виходячи з цього саме тому обстоюється така позиція: «…Московский Патриархат был создан после отпадения Рима, он занял место в Пентархии, и в Томосе, который был выдан Патриарху Московскому, значилось: «Патриарх Московский, всея Руси и всех Северных стран», то есть всех, что лежали к северу от Византии. И это не происки Москвы, это экклезиологическое самопонимание Православной Церкви!».[141] В політичних розкладках Московського православ'я Україна є лише територією, а не справді незалежною державою, тому що, говорячи про неї, в умі йдеться про Малоросію як одну з частин «історичної Русі»[142].

Так, на відкритті IV Асамблеї Російського світу, яка проходила в Москві 3 листопада 2010 року Патріарх Московський наголосив: «...В свое время известные исторические обстоятельства привели к умалению роли Киева в цивилизационном формировании Русского мира. На долгие столетия центр Руси переместился на Север. Теперь же исторические условия благоприятствуют тому, чтобы Киев вновь стал одним из важнейших политических и общественных центров Русского мира. И эта роль должна быть не меньшей, чем роль Москвы, потому что Киев — колыбель русской цивилизации. По слову древнего летописца — «матерь городов русских». Именно Киев смог впервые собрать все русские земли, сплотить различные славянские племена и провести христианское просвещение собственного народа без огня и меча. Но еще более важная роль Киева состояла в том, что он начал воплощать в русской жизни идеал вселенского Православия, результатом чего стало формирование русской цивилизации, преодолевшей все межплеменные распри. ... Уверен, что современная Украина может продолжить эту древнюю киевскую традицию, отличительной чертой которой всегда была забота о сильной Руси, способной защищать Святое Православие и являть в своей жизни его всечеловеческий, то есть вселенский характер — быть домом для многих народов, а не замыкаться в своей национальной келье».[143]

---

[141] Святая Русь – вместе или врозь? Патриарх Кирилл на Украине. – С. 68.

[142] Патриарх Кирилл призвал молиться об «исторической Руси» // Русская служба новостей: [Электрон. ресурс]. – режим доступа: http://www.rusnovosti.ru/news/127456/ (також див.: Рождественское послание Святейшего Патриарха Московского и Всея Руси Кирилла // Русские в Украине: [Электрон. ресурс]. – режим доступа: http://www.rus.in.ua/news/3665.html).

[143] Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на открытии IV Ассамблеи Русского мира 3 ноября 2010 г. // Русское единство: [Электрон. ресурс]. – Режим доступа:

Патріарх Московський, нагороджуючи предстоятеля УПЦ МП митрополита Володимира (Сабодана) орденом «Слави і Честі» І ступеню зауважив на наступному. «Каждый архиерей, который является образом Спасителя в общине верных, наипаче же Предстоятель, стоящий на высокой свешнице служения, должен во имя блага пасомых своих, во имя сохранения мира, во имя преодоления разногласий человеческих постоянно себя приносить в жертву. И мы видим, что есть реальный результат всего того, что Вы приняли на себя как крест Господень и несете в последние годы: это единство епископата, духовенства и верующего народа, сплоченного вокруг Вас, любовь благочестивого *народа всей православной Руси*[144]».[145]

Як бачимо, про українців тут навіть не згадується, як і не говориться нічого про те, що митрополит є все ж таки главою *Української* Православної Церкви. Натомість у вітанні наголошується, що він є предстоятелем якогось «народу всієї православної Русі», тобто відкритим текстом підкреслюється, що українського народу як такого для РПЦ не існує, як не існує й самої незалежної Української держави. Воно й «зрозуміло», оскільки «Русский мир – это и есть та среда, духовный град, страна без границ, где могут сохраниться пасомые. … А значит, пока есть время, нужно создавать тот щит и ограду, за которой максимальное количество людей смогут взойти на корабль спасения – Церковь и найти путь к Небу. И эту роль ограды, земного убежища и должен выполнить Русский мир со всем добрым, высоким, очищающим душу, что создано на землях нынешних Украины, России, Казахстана, Белоруссии, Молдавии. … Вот что сам Святейший говорит об этом: «Бог основал Русскую Церковь и вверил ей пастырское служение среди народов Руси на все времена (?! – *П.П.*). За исполнение этого служения Русская Церковь постоянно держит ответ перед Господом и будет судима Им в конце времен». … Пробуждение цивилизационного сознания в пределах исторической Руси является сегодня одной из важнейших задач. Прежде всего, она стоит перед теми странами, которые напрямую возводят историю своего народа к Руси, то есть перед Белоруссией, Россией и Украиной».[146]

---

http://rusedin.ru/2010/11/04/segodnya-nuzhno-zatevat-strukturnuyu-perestroyku-russkogo-mira-vyistuplenie-svyateyshego-patriarha-kirilla-na-otkryitii-iv-assamblei-russkogo-mira-3-noyabrya -2010-g/

[144] Курсив наш.

[145] Таксюр Ян. Русский мир Патриарха Кирилла: бояться или надеяться? // Русское единство: [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: http://rusedin.ru/2010/12/02/russkiy-mir-patriarha-kirilla-boyatsya-ili-nadeyatsya/

[146] Таксюр Ян. Русский мир Патриарха Кирилла: бояться или надеяться? // Русское единство: [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: http://rusedin.ru/2010/12/02/russkiy-mir-patriarha-kirilla-boyatsya-ili-nadeyatsya/

В принципі, антиукраїнські формування в Україні вже наявні – і передусім це УПЦ МП. Достатньо бодай лише проглянути назви статей в періодиці, яка видається цією релігійною організацією та на сайтах окремих її єпархій, щоб переконатися в антиукраїнському спрямуванні її діяльності. Приміром, на офіційному сайті Одеської єпархії УПЦ МП знаходимо наступні публікації, які у своїй основі є антиукраїнськими, являють собою взірець російського політичного православ'я в Україні.

Так, у статті «Россия – Дом Пресвятой Богородицы. Выступление Высокопреосвященнейшего Агафангела, Митрополита Одесского и Измаильского, на VIII Всемирном Русском Народном Соборе» читаємо про таке (для ясності подаємо мовою оригіналу): «Главная задача Православия – свидетельство истины, а историческая миссия России – быть православной державой. Таким образом, главная задача России перед всем православным миром, и перед всем человечеством вообще, состоит в свидетельстве истины и стоянии в ней. ... Третьим Римом мы называем Россию, как потенциальную хранительницу православной государственности. ... Россия и русский народ должен применить самые бескомпромиссные волевые усилия по разоблачению действий зла и для свидетельства истины. Такое служение возложено Богом на православную Россию перед всем миром. ... Чрезвычайно важно, что Русская Православная Церковь – единственная структура, которая сегодня объединяет почти все былое геополитическое пространство России (включая Украину, Белоруссию, Среднюю Азию, Прибалтику). Именно Церковь должна быть сегодня собирателем лучших сил народа и его духовным вождем. Только высший авторитет Церкви способен объединить многочисленные международные и внутригосударственные православно-патриотические организации. ... Мы видим, что нынешняя Россия сохраняет в себе потенциальные вселенские качества удерживающего Третьего Рима и, поэтому, сохраняет возможность его восстановления, предсказанную нашими святыми отцами. ... Украинская Православная Церковь – неотъемлемая часть Русской Православной Церкви, - является серьезной силой, связывающей Украину с Россией, препятствующей превращению Украины в антироссийское государство. Неоднократные попытки отторжения Украинской Православной Церкви от Московского Патриархата, сопровождавшиеся внешней и внутренней агрессией враждебных Православию сил, бесславно провалились. Ныне каноническое единство Русской Матери-Церкви и ее украинской паствы прочно и непоколебимо. Одесская Митрополия является оплотом Православия на юге Украины, сохраняя чистоту вероучения, оберегая и приумножая лучшие духовно-нравственные и культурные традиции русского православного бытия. ... Одесская Митрополия – неотъемлемая часть святой, великой, благодатной Русской Православной Церкви, единая частица Святой Руси. Народ Одесщины с надеждой взирает на народ могучей России, верит в ее богозаповеданную миссию – сохранение

харизмы III Рима, «а четвертому – не бывать», - как сказал древнерусский старец Филофей. ... Пусть знают все народы мира, что мы – народ-богоносец, что Россия – Дом Пресвятой Богородицы. Предстательством Пречистой Богородицы, молитвами всех святых, в земле Российской просиявших, да поможет Господь Бог России!».[147]

У виступах одеського митрополита-приходька Агафангела назва «Україна» здебільшого постає під назвою «Південна Русь», «Південна Росія». Це ніяка не випадковість, як і не випадковістю є захоплення ним антиукраїнською позицією визначного у свій час українофоба і великороса митрополита Володимира (Богоявленського)[148]. «Для нас страшно даже слышать, когда говорят об отделении южно-русской Церкви от единой Православной Российской Церкви… Не из Киева ли шли проповедники Православия по всей России? Среди угодников Киево-Печерской лавры разве мы не видим пришедших сюда из различных мест Святой Руси? Разве православные Южной России не трудились по всем местам России, как деятели церковные, ученые и на различных других поприщах и, наоборот, православные Севера России не подвизались ли также на всех поприщах в Южной России? Не совместно ли те и другие созидали единую великую Православную Российскую Церковь? Разве православные Южной России могут упрекнуть православных Северной России, что последние в чем-либо отступили от веры, или исказили учение веры и нравственности? Ни в коем случае… К чему же стремление к отделению? К чему оно приведет? Конечно, только порадует внутренних и внешних врагов. Любовь к своему родному краю не должна в нас заглушать и побеждать любовь ко всей России и к Единой Православной Русской Церкви». Такое впечатление, - підсумовує це цитування вже одеський митрополит, - что эти слова священномученика митрополита Владимира (Богоявленского) произнесены в наши дни. … Единство церковное – это то будущее, на основании которого, верю, наша молодежь возродит единство и величие Святой Руси. И к этой миссии мы должны уже сейчас готовить молодые ростки Древа Церковного».[149]

Маючи на увазі вищенаведені висловлювання керуючого Одеською єпархією, митрополита Одеського та Ізмаїльського Агафангела (росіянина-

---

[147] Россия – Дом Пресвятой Богородицы. Выступление Высокопреосвященнейшего Агафангела, Митрополита Одесского и Измаильского, на VIII Всемирном Русском Народном Соборе // Православная Одесса. Официальный сайт Одесской епархии Украинской Православной Церкви Московского Патриархата: [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: http://www.pravoslav.odessa.net/articles/art1.php

[148] Роки життя – 1848-1918, з яких впродовж 1915-1918 був Митрополитом Київським і Галицьким.

[149] «Церковное единство – будущее Святой Руси» Выступление на XII Всемирном русском народном соборе // Православная Одесса. Официальный сайт Одесской епархии Украинской Православной Церкви Московского Патриархата: [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: http://www.pravoslav.odessa.net/articles/art3.php

приходька Олексія Саввіна), виникає слушне питання: чи не саме за антиукраїнську, антидержавну діяльність свого часу Президент В.Янукович нагородив його орденом князя Ярослава Мудрого V ступеню?[150] Не випадково, і саме за подібну політично-православну діяльність, ще раніше цього митрополита відзначив «Орденом Почёта» і Президент РФ Д.Медведєв (як зазначено в Указі, «за заслуги у зміцненні духовно-моральних традицій, дружби і співпраці між народами Росії та Україні»).[151] Зазначимо тут принагідно, що 18 червня 2007 р. митрополит Смоленський та Калінінградський Кирило «за увагу та працю на благо церкви і у зв'язку з його 50-річчям» (а по суті за антиукраїнську діяльність й активне просування в Україні «русского мира») нагородив орденом Російської православної церкви Св. князя Даниїла Московського (III ступені) одіозно відомого В.Каурова – голову Союзу православних громадян України та організації «Единое отечество», головного редактора порталу «Единое Отечество» та газети «Православный телеграфъ»[152]. І незважаючи на те, що пізніше Собор УПЦ МП загалом засудив так зване «політичне православ'я», зокрема діяльність «Союзу православних громадян України» під керівництвом В.Каурова як шкідливу для Церкви[153], факт нагороди останнього Московською Патріархією також добре доводить, якою справді «українською» бачить РПЦ Україну в межах «русского мира».

А ось позиція митрополита Дніпропетровського і Павлоградського Іринея щодо національного. «У Бога нет деления людей по национальному, политическому или какому-то иному формальному

---

[150] Президент нагородив Ахметова і митрополита Одеського Агафангела орденом князя Ярослава Мудрого // Kyiv Post. – 24 серпня 2010: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://www.kyivpost.ua/politics/news/prezident-nagorodiv-ahmetova-i-mitropolita-odeskogo-agafangela-ordenom-knyazya-yaroslava-mudrogo.html

[151] Президент Росии. Официальный сайт. – Указ №974: О награждении орденом Почёта митрополита Одесского и Измаильского Агафангела (Саввина А.М.): [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: http://archive.kremlin.ru/text/news/2008/06/202627.shtml

[152] Див.: Кравец Ольга. Председатель СПГУ Валерий Кауров награжден орденом Русской Православной Церкви святого благоверного князя Даниила Московского III степени // Единое Отечество: [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: http://www.otechestvo.org.ua/main/20076/1901.htm; Бурдяк Ігор. Ще раз про "русский мир" // Народні блоги. – 6.11.2010: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://www.narodnapravda.com.ua/culture/4cd51737e7137/; Невідомий Іван. Кому і як служить орденоносний митрополит // Портал Українців Одещини: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://ukrainians.od.ua/news.php?extend.594; Релігійна панорама. – 2007. – №10. – С. 10-11.

[153] Див.: Фролов Кирилл. Архиерейский Собор УПЦ МП. Авторы «Справки о деятельности В. Каурова» проговорились о возможности изменения канонического статуса УПЦ Московского Патриархата // Единое Отечество: http://www.otechestvo.org.ua/main/200712/2401.htm; Релігійна панорама. – 2007. – №12. – С. 9.

признаку. Для Бога люди отличаются тем, что верят или не верят в Него, живут или не живут по Его закону. Но здесь, на земле, между людьми разных национальностей, разных идеологий и культур, зачастую встает некий непреодолимый барьер. ... Церковь действительно реально объединяет нас, устраняя всякое разделение и разобщение».[154]

Яка «гармонія»... Однак Церква якось вже вибірково об'єднує людей: виходить, це тільки українцям заявляти про свою українськість – зась, а росіянам не просто можна, а треба, оскільки це Божа справа і чи не головна місія РПЦ на цьому світі. Якщо у Бога немає поділів на людей за національною ознакою, то в такому разі чому УПЦ МП в Україні так активно просуває ідеологію «русского мира», популяризує свою російськість? Виходить що – з позиції Бога росіяни, російське, «русский мир» є єдиними винятками? – Виходить, що – так, зважаючи на такі російсько-православні періодичні видання, як то всеукраїнські газети «Русская Правда»[155], «Русь триединая»[156], «Мир», «Славянские новости»[157], часопис «Спасите наши души», а також російські газети «Русь Державная», «Православный крест»[158], «Православная газета»[159] та інші, що вільно поширюється в Україні, або такі інтернет-видання, як «Русский Мир»[160] та подібні до них.

Ось, що з приводу національного зауважує «Русь Державная»: «Россию Господь любит. Иначе не даровал бы именно ей такое великое богатство, как русская культура. Представьте мир без русского слова. Без русской живописи мир ослепнет, без русской музыки мир оглохнет. Но враги России из уроков XX века не только ничего не поняли, но еще больше сатанеют и все еще надеются, что подчинят себе Россию. Язык русского писателя – это не язык политиков, язык дипломатов, это свидетельство о времени, которое судьбой дано писателям правдиво описать. Русская литература заняла и уже всегда будет занимать ведущее место в мире. Для православной страны понятие России особенное. У нас

---

[154] Слово Высокопреосвященнейшего Иринея митрополита Днепропетровского и Павлоградского в День открытия и торжественного освящения нового административного здания Днепропетровского епархиального управления УПЦ // Официальный сайт Днепропетровской епархии УПЦ: [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: http://www.eparhia.dp.ua/index.php?id_catalog=45&id_position=22

[155] Газета для соотечественников «Русская правда»: [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: http://www.rus3edin.org.ua/www.rus.in.ua

[156] Русь триединая: [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: http://www.rus3edin.org.ua/

[157] Славянские новости: [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: http://news.slavonic.org.ua/

[158] Православный крест: [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: http://www.pkrest.ru/

[159] Православная газета: [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: http://orthodox-newspaper.ru/

[160] Информационный сборник «Русский Мир» - специализированная электронная «газета» для соотечественников: [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: http://www.rus.in.ua/page/130.html

есть одна история: приближаться к Христу или удаляться от него».[161] «Наша первейшая задача – возрождение духовности и нравственности, укрепление всех традиционных, но, прежде всего, православных морально-нравственных устоев, которые для России являются государственно-образующими. Нам необходимо вернуться к традиционным, православным истокам культуры, науки и образования России. Иного пути просто не существует!»[162]. «Русская идея – это модернизационный проект, который несет за собой всю преемственность нашей культуры, нашей цивилизации. Это понимание того, что именно православная вера в свое время дала смысл жизни каждому человеку – личный, государственный, национальный и исторический».[163]

А це вже надто серйозна заувага. «Совершенно очевидно, что государственная идеология может быть только идеологией Российской Державности и Российского Патриотизма. Речь идёт не об узком национализме, которым никогда не страдала русская государственность, а именно о России, как о вселенском Царстве, России, как о Третьем Риме. Сегодня власть постоянно оправдывается, что у России нет "имперских амбиций". На самом деле ***власть, наоборот, должна говорить о России, только как об Империи***[164], понимая под этим словом ответственность России перед Богом не только за судьбу нынешней Российской Федерации, не только за судьбу бывшего советского пространства, но и за судьбу всего мира».[165]

Або ось: «...***Существование независимой Украины есть величайшее несчастье, прежде всего для самих украинцев***. ***Необходимо вырвать народ из плена оранжевой пропаганды.*** Народу, чувствующему, что с ними происходит что-то плохое, но при этом не понимающему, что именно и уж тем более как с этим бороться, пора раскрыть глаза на то, что Украина – оккупированная страна, где командуют люди, назначенные из-за океана, мотивация которых ничем не отличается от мотивации гауляйтера Эриха Коха. Иными словами, вся "украинская национальная гордость", которую уже столько лет с успехом эксплуатирует в своих интересах антинациональная правящая верхушка, должна быть обращена против неё. Иногда приходится слышать, что Украина – навсегда отрезанный от России ломоть. Дескать, столько уже всего перепробовали, чтобы привлечь их к себе, а они не хотят жить с нами вместе. Нет ничего

---

[161] Великое русское слово // Русь Державная. – 2009. – № 1 (175).
[162] А.В. Суворов: "Мы русские. С нами Бог!" // Русь Державная. – 2009. – № 2 (176).
[163] Нарочницкая Наталия. Сохранит ли себя русский народ... // Русь Державная. – 2009. – № 5 (179).
[164] Тут і далі в цитатах курсив наш.
[165] Мультатули Петр. Идеология Российской Державности // Русь Державная. – 2009. – № 2 (176).

более далёкого от истины, чем этот вздор. ***Россия по-настоящему ещё даже не бралась за украинскую проблему***»[166].

З огляду на останню фразу, Росії взятися «по-настоящему» за «українську проблему», треба так розуміти, що йдеться про реалізацію якогось силового варіанту в Україні. В принципі на щось подібне вказує хоча б така думка з іншої публікації цієї газети. Так, з одного боку, підкреслюється, що «великой трагедией для русских людей обернулось забвение прошлого, предательство идеалов, духовных и мирских подвигов своих предков, их нравственности, морали. Восстановление этих уникальных человеческих ценностей есть первое условие *воскрешения Святой Руси*».[167] Втім з подальшого викладу стає видно, що під «воскресінням Святої Русі» насправді розуміється «воскресіння Росії». Читаємо далі: «Активное участие в *воскрешении России* требует от каждого русского человека не просто энергичной борьбы за достижение этой великой цели, но духовного подвига, самопожертвования. ... Не должно быть сомнения в том, что генетический код нравственности, высокой духовности, присущий русскому человеку, проявится в нем, преодолеет нынешнее замутнение сознания, возродит Веру в Бога, восстановит добродетельное православное мировоззрение, создаст необходимые основы для *воскрешения России*. Дай нам Бог обрести мужество, жертвенную чистоту и вдохновиться великой целью *воскрешения Святой Руси*. ... Борьба за *воскрешение Святой Руси* и *возрождение России* как великой державы предстоит трудная».[168]

Більш відверто розкрив стратегію РПЦ голова її Синодального відділу взаємозв'язків з суспільством, давня права рука Патріарха Кирила протоієрей Всеволод Чаплін: «Я думаю, что *нужно подумать сегодня о мощном военном присутствии России во всех регионах*[169], где люди просят защиты от оранжевых экспериментов, от разного рода «цветных революций». Даже если России нужно будет участвовать в боевых действиях, этого не нужно сегодня бояться: *армии нужно наконец дать настоящую работу*».[170]

У всьому цьому вищенаведеному надто цінним для нас є те, що тут у популярній і водночас не в дипломатично-завуальованій формі розкривається, по-перше, ставлення до України Російського Православ'я, а по-друге, місце, яке їй в межах «русского мира» відводить (чи «люб'язно» надає) Російське Православ'я, а в ширшому розумінні – офіційна Росія як

---

[166] К возрождению Святой Руси // Русь Державная. – 2009. – № 9 (183).

[167] Лемешев Михаил. Воскрешение Святой Руси // Русь Державная. – 2009. – № 11 (185).

[168] Там само.

[169] Тут і далі в цитаті курсив наш.

[170] Чаплин призвал не сдерживать волю народа к политической активности // Русская Служба Новостей. – 05.01.2012: [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: http://www.rusnovosti.ru/programms/prog/28148/180918/

«Русь Державна». Список цитувань можна було б розширити, але й так добре видно, яким бачить майбутній «русский мир» РПЦ, якою в ньому бути Україні і який зміст вкладає російське православ'я в такі тези, як «Москва – Третій Рим» та «Киев – мать городов русских».

Отже, наявною є проблема: якщо збереження національної культури можливе за умови повернення до культурного надбання минулих поколінь, то якою мірою і чи взагалі можливою є активізація в українському просторі таких конфесій і рухів, доктрини яких часто-густо є або вихолощеними від етнічних елементів, бо ж засновані вони на універсалізмі й космополітизмі або ж орієнтовані на російське, і то не лише релігійно-духовне, а й на культурне і головне – православно-державно-політичне середовище Російської Федерації? Чи можна взагалі повернути український народ до свого етнокультурного коріння, коли, з одного боку, насідають глобалізаційні процеси, що вибивають з-під ніг етнічну автентичність, відчуття національної гордості, а з іншого – активні проросійські настрої, які, як ми вже зазначили вище, можуть змалоросійщити українців?

Справді, з одного боку держава мусить бути уважною до появи різного роду нових релігійних рухів, але поруч і до тих ідей, тих віровчень, які обстоює та чи інша традиційна конфесія, мусить регулювати ті ситуації, реагувати на ті випадки, якщо якісь заходи чи проповіді є прямо неконституційними – є антиукраїнськими за змістом, за своєю суттю. Обстоювання «нейтральних», універсалістських чи російсько-православних поглядів щодо держави і нації в межах релігійних систем (та й не тільки) означає, по суті, обстоювання антиукраїнської позиції, а це є явний злочин.

Але як діяти Україні, яка вже є втягнутою в глобальний проект «руского мира»? – Чи йти назустріч своєму небуттю в системі координат «русского мира», розмінюючи свою *українськість* на пропоновану якусь *руськість*, а насправді *російськість*? Чи все ж може опиратися, противитися такому неоімперському «благу», яке в різний спосіб очільники російського православ'я «медоточивими устами» так активно пропагують серед нас, українців? – Якщо найближчим часом не знайти альтернативи «русскому миру», ми, не приведи Боже, можемо втратити Україну, опинившись враз губерніями «русского мира», як українство, як українська цивілізація зникнути назавжди.

Засл. діяч науки України С.Здіорук

7. Міжцерковні відносини в Православ'ї України як експлікація українсько-російських етнополітичних колізій

В українсько-російських відносинах, особливо в дореволюційні часи, важливу роль відігравала релігійна складова. Ставлення російської влади до Південно-Західної Русі формувалося під впливом кількох нароблених у церковних колах концепцій, які також суттєво вплинули на формування російської національної ідентичності.

Згідно з першою, московські царі, а пізніше – російські імператори, вважалися єдиними легітимними спадкоємцями великих київських князів, а всі землі, що належали колись дому Рюриковичів, розглядалися як їх законне володіння.

Згідно з другою, Московська митрополія, пізніше - Московський патріархат, бачилися природними наступниками стародавньої Київської митрополії, а територія останньої вважалася потенційною канонічною територією Російської церкви.

Згідно з третьою, авторство якої приписують старцю Псковсько-Єлеазарівського монастиря Філофею (бл. 1465-1542 рр.), Москва поставала «третім (і останнім – С.З.) Римом», спадкоємницею імперської традиції і харизми Риму й Константинополя. Ця концепція приписувала владі московських царів універсальний характер, робила їх потенційними верховними володарями християнського (власне - православного) світу[171]. Невдовзі після її оприлюднення Великий князь Московський Іван IV приймає у 1547 р. титул «царя» (від латинського «цезар»). Тоді ж зявляється легенда про генеалогічний зв'язок великих московських князів з першим римським імператором Октавіаном Августом.

В усіх трьох концепціях Україні і Києву, як духовному центру, відводилося особливе місце, оскільки тут знаходилися нібито витоки і російської монархії, і Російської церкви, і російського народу. Їх віднайдення надавало цілісності і завершеності Російській державі і вважалося поверненням нею своєї законної власності. З цієї точки зору, Україна в будь-якій державній іпостасі не могла розглядатися Москвою як рівноправний партнер. Політика інкорпорації та асиміляції щодо неї, в тому числі й у церковній сфері, виглядала цілком логічною і виправданою, такою, що лише мала усунути місцеві спотворення загальноруської ідентичності та викривлення загальноруського історичного шляху, спричинені тривалим іноземним та іновірним пануванням.

---

[171] Ця ідея виразно корелюється з концептом «translatio imperii» («переносу вищої влади»), закоріненому в юдейській есхатології елліністичного періоду, що набув особливої популярності у середні віки. Згідно з ним верховна влада, що має божественне походження, за Божим промислом переходить від одного універсального царства до іншого.

Потрібно відзначити, що ці ідеї й політика з їх реалізації досить часто знаходили сприятливий грунт в самій Україні. Москвофільські настрої поширювалися у середовищі духовенства у 20-ті роки XVII ст. у зв'язку з небажанням влади Речі Посполитої визнавати православну ієрархію, висвячену у 1620 році Єрусалимським патріархом Феофаном. Про намір перейти у підданство православного московського царя говорив навіть митрополит Іов Борецький. Особливо поширені ці настрої були у православних монастирях на Лівобережжі[172].

З іншого боку, православний єпископат в Україні в цілому не належав до числа активних прихильників визвольних змагань першої половини XVII ст., займаючи здебільшого досить лояльну або обережно вичікувальну позицію стосовно польської влади. Ієрархи, що дійсно надихали Богдана Хмельницького на боротьбу і сприяли його зовнішньополітичних контактам, були іноземцями – Єрусалимський патріарх Паїсій і Коринфський митрополит Йоасаф. Натомість вищі духовні особи Київської митрополії, зокрема й сам митрополит Сильвестр Косів, на думку М. Грушевського, «не дуже надавалися на роль моральних провідників і протекторів козаччини: вони більш схильні були величати побіди шляхетських героїв над козаками, ніж визвільні подвиги козаччини»[173]. Українські православні архієреї, які тривалий час знаходилися під владою і духовним впливом митрополита Петра Могили, поєднаного з аристократією Речі Посполитої родинними зв'язками, відчували більшу соціальну і культурну близькість до правлячих кіл шляхетської Республіки, ніж до козацтва, а тим більше - до Москви. Їх присяга московському царю після Переяславської ради 1654 року була вимушеною і вочевидь відбулася під тиском обставин..

Одразу після Переяславської ради московська влада почала вживати заходів, аби підпорядкувати Київську митрополію Московському патріархату. Представники московського уряду переконували митрополита Сильвестра Косіва, щоб він «став під благословенство» Московського патріарха, але митрополит відмовився, посилаючись на те, що «гетьман посилав бить чолом цареві та піддався з усім запорозьким військом, а він, митрополит, з усім собором бить чолом цареві не посилав і живе з духовними особо ні під чиєю владою»[174].

Серед вимог, що їх привіз після смерті Богдана Хмельницького до Чигирина царський посол Артамон Матвєєв, одна передбачала висвячення новообраного Київського митрополита Московським патріархом. У Переяславських статтях 1659 року, що їх під тиском московської сторони був змушений підписати після свого обрання гетьманом Юрій Хмельницький, також містилася вимога визнання Київським митрополитом зверхності Московського патріарха. Експансіоністська церковна політика Москви

---

[172] Дорошенко Д.. Нарис історії України. – Львів, 1991. – С. 217.

[173] М. Грушевський. Історія України-Руси. – Т. 8. – К., 1995. – С. 127.

[174] Цит. за: О. Лотоцький. Автокефалія. – Т. ІІ. Нарис історії автокефальних церков. [Репринтне видання]. – К, 1999. – С. 369.

увінчалася посвяченням патріархом Московським Йоакимом у Київські митрополити Гедеона Святополка-Четвертинського у 1685 році і одержанням наступного року від патріарха Константинопольського Діонісія відпускної грамоти, якою Київський митрополичий престол уступався Московському патріархату. Успіху цієї політики сприяв опортунізм української православної ієрархії.

Після смерті митрополита Сильвестра Косіва Україна фактично була позбавлена єдиного церковного проводу. Ані митрополита Діонісія Балабана (був ставлеником гетьмана Івана Виговського, мав пропольську орієнтацію), ані митрополита Йосипа Нелюбовича-Тукальського (стояв на самостійницьких позиціях, підтримував гетьмана Петра Дорошенка) не визнавали на Лівобережжі, де вищу церковну владу з 1659 до 1685 року представляли «місцеблюстителі Київської митрополичої кафедри», призначені на цю посаду Московським патріархом – архієпископ Чернігівський і Новгород-Сіверський Лазар Баранович (1659-1661, 1670-1685) і єпископ Мстиславський та Оршанський Мефодій Филимонович (1661-1668).

Як зазначає Н. Яковенко, «підтримка тих чи тих гетьманів на догоду Москві або Варшаві перетворюється на норму поведінки церковних верхів, поглиблюючи розкол у суспільстві, а нерідко й прямо провокуючи конфлікти»[175]. Навіть питання підпорядкування Київської митрополії Константинопольському чи Московському патріарху часто розглядалося з точки зору особистої вигоди. Особливо характерним у цьому плані був приклад єпископа Мефодія Филимоновича, який послідовно, ще будучи ніжинським протопопом, служив московським інтересам, пізніше домагався від Москви свого призначення на митрополичу кафедру, але довідавшись, що гетьман Іван Брюховецький хоче, аби Київським митрополитом був поставлений хтось з московських єпископів, став противником підпорядкування Київської митрополії Московському патріархату.

До речі, саме поставлення єпископа на чужій церковній території, як це зробила Московська патріархія з владикою Мефодієм у 1661 році, так само як і підвищення Чернігівського єпископа Лазаря Барановича до архієпископа у 1667 році, суперечило церковним канонам, зате зміцнювало позиції Московського Патріархату в Україні. Те, що зміцнення це відбувалося за рахунок посилення розбрату між українцями на церковному грунті, навряд чи обходило російську церковну і світську влади, які діяли у цьому напрямі в цілковитій злагоді.

Становлення незалежної Української Козацької Держави, за окремими винятками, не належало до пріоритетів єпископату і церковної інтелігенції. Про останнє свідчать «Кройніка з літописців стародавніх» архімандрита Києво-Михайлівського Золотоверхого монастиря Феодосія Сафоновича і «Синопсис», авторство якого приписують Іннокентію Гізелю. У «Кройніці» автор, описуючи події Руїни, бере за критерій оцінки діяльності козацької

[175] Яковенко Н.. Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України. – К., 2005. – С. 432.

старшини вірність «царю православному», тобто, Московському. У «Синопсисі» московські царі описуються як єдині законні спадкоємці київських князів, а національно-визвольні змагання і війни трактуються як повернення руських земель під їх владу. Про роль у цих подіях Богдана Хмельницького і козацької старшини автор не згадує взагалі[176].

Історична концепція «Синопсису», згідно з якою історія України подавалася як частина династичної історії московських царів, а українці та росіяни розглядалися як гілки одного народу, була в основному прийнята російською дореволюційною історіографією і з відповідними поправками перейшла в історіографію радянську. І в сучасній Росії вона все ще значною мірою залишається актуальною.

Характерний приклад протистояння на національно-культурному грунті в середині Православної церкви в Україні дають події 1918 року, пов'язані зі спробами проголошення її автокефалії. Категоричне неприйняття автокефалії з боку українського єпископату, очолюваного українофобом і чорносотенцем за переконаннями митрополитом Київським і Галицьким Антонієм (Храповицьким), і патріарха Тихона мало наслідком те, що, незважаючи на активну і принципову позицію в цьому питанні міністра ісповідань О. Лотоцького в Уряді Гетьмана Павла Скоропадського, Православна церква в Україні задовольнилася лише вкрай обмеженою автономією. Декларація про необхідність автокефалії для Української Православної Церкви, виголошена О. Лотоцьким від імені Уряду на Всеукраїнському Соборі 12 листопада 1918 року була сприйнята проросійськими єпископами як порушення свободи Церкви. Вони заявили, що «вбачають більшу свободу Церкви в большевицькій Росії та вважають за краще відокремити церкву від держави в інтересах церковної свободи»[177].

У 1921 році протиріччя в середині Церкви між проросійськими і проукраїнськими сегментами призвели до розколу. На початку 1921 року патріарх Тихон призначив в Україну свого екзарха, архієпископа Гродненського Михаїла (Єрмакова). В такий спосіб автономія Української Православної Церкви була скасована. Через кілька місяців Всеукраїнський Церковний Собор, який відкрився 14 жовтня 1921 року і на якому не було жодного єпископа, проголосив створення Української Автокефальної Православної Церкви, для якої в соборний спосіб були висвячені єпископи і з них обраний глава Церкви митрополит Василь (Липківський). Внаслідок цього в Україні утворилися дві православні юрисдикції.

У міжвоєнний період православні українці були розділені між кількома юрисдикціями в СРСР і Польською Православною Церквою, складаючи 70% її вірних. ППЦ одержала автокефалію від Константинопольського Патріархату ще у 1924 році. Обгрунтування її необхідності мало суто прагматичний характер: зв'язки православного єпископату Польщі з Московською

[176] Там само., – С. 437

[177] Власовський І.. Нарис історії Української Православної Церкви. – Т. IV, ч. 1. – К, 1998. – С. 54

Патріархією були утруднені, і остання перебувала під тиском радянських репресивних органів. Спочатку відповідне прохання було звернене до патріарха Московського Тихона, але він відмовив, обмежившись призначенням екзарха для Православної Церкви в Польщі. Лише після цього було прийняте рішення звернутися до Константинопольського патріарха. Вирішення справи було прискорене арештом патріарха Тихона і передачею більшовиками управління Московською Патріархією т. зв. «Живій церкві» («обновлєнцам»).

Під час Другої світової війни на окупованій німцями території України діяли Українська Автономна Православна Церква, очолювана митрополитом Олексієм (Громадським), і структури колишньої Польської Православної Церкви начолі з, як його величали, «Адміністратором Святої Автокефальної Православної Церкви на українських землях» митрополитом Полікарпом (Сікорським), призначеним на цю посаду главою ППЦ митрополитом Діонісієм. Перша визнавала зверхність РПЦ на тій підставі, що після розділу Польщі і приєднання західноукраїнських земель до СРСР у 1939 році автокефалія 1924 року нібито втратила чинність, а православні єпископи цих земель підписали декларацію вірності РПЦ. Натомість митрополит Полікарп наполягав на тому, що «автокефалія надана в 1924 року Вселенським патріархом не Польщі, а православній церкві на землях, які входили до складу Польщі, і цієї автокефалії ми не позбавлені через те, що ці землі часово були захоплені безбожними більшовиками»[178]. Фактично митрополит Полікарп прагнув створити Українську Автокефальну Православну Церкву на канонічних основах. З національної точки зору питання для нього стояло таким чином: «Чи бути нашій Православній Церкві дійсною українською національною Церквою з своєю рідною мовою в богослужінні, Церквою, овіяною традиціями соборно-правними, всією її національно-культурною красою, чи, навпаки, бути їй знаряддям у руках купки москвофілів єпископів для панування над українським народом Москви і духу московського?»[179].

Відносини між двома юрисдикціями були вкрай загострені. У 1944 році майже всі єпископи Польської Православної Церкви залишили Україну. Практично у той же час Московською Патріархією була ліквідована Українська Автономна Православна Церква і відновлений Український екзархат у складі РПЦ.

Як бачимо, розділення в середині Українського православ'я ніколи не мали богословського підґрунтя, як це було у випадку Великого розколу в Росії у другій половині XVII ст. Всі вони були спричинені різними політичними та етнокультурними орієнтаціями українських політичних та церковних еліт, причому одним орієнтиром виступала Росія, іншими, протилежними –

---

[178] Цит за: Колодний А.М.. Історія релігій в Україні. [Електронний ресурс], Режим доступу:
http://pidruchniki.com.ua/17080803/religiyeznavstvo/rozkol_ukrayinskomu_pravoslavyi_konfrontatsiya_mizh_ogromadskim_psikorskim

[179] Там само.

самостійне державне і церковне існування або той чи інший рівень інтегрованості у Західний світ. І нині ситуація залишається в загальних рисах такою ж самою, що свідчить про невирішеність проблем внутрішньої соціально-політичної і національно-культурної консолідації Українського народу.

Історія церковних (і політичних) розділень в Україні завжди була й нині залишається досить персоніфікованою. І це цілком природно, адже в часи, коли суспільні і державні форми національного буття зазнають трансформацій, не є цілком завершеними і усталеними, посилюється роль особистості. Тим не менше, як слушно зазначав професор А. Колодний, «стан в Православ'ї України слід розглядати в історичних та геополітичних вимірах відносин Україна – Росія, а не з'ясовувати в його наявності якогось суб'єктивного чинника»[180].

На нашу думку, зовсім не випадково 1989 рік, рік прийняття Декларації про державний суверенітет України, став роком відродження в Україні Української Автокефальної Православної Церкви, главою якої був обраний у 1990 році патріарх Мстислав - предстоятель УПЦ в США. Керівництво Українського екзархату РПЦ негативно поставилося до нової православної структури, водночас вживаючи заходів щодо збільшення своєї самостійності. Ці заходи увінчалися успіхом. 27 жовтня 1990 року патріаршим томосом Український екзархат РПЦ був проголошений незалежною і самостійною в управлінні Українською Православною Церквою.

Після проголошення Акту про державну незалежність України, 6 -7 вересня 1991 р. в Києві відбувся архієрейський собор УПЦ, на якому було вирішено скликати в Києві 1-3 листопада 1991 року наступний собор і поставити на ньому питання про необхідність автокефалії УПЦ. Собор відбувся у запланований час. Він прийняв звернення до патріарха Алексія II та єпископату РПЦ з проханням про дарування УПЦ повної канонічної незалежності – автокефалії. Враховуючи те, що на той час і в Росії, і в Україні вже почалася пропагандистська кампанія проти митрополита Філарета, собор в окремому визначенні заявив, що відкидає всі звинувачення на адресу предстоятеля УПЦ МП і підтверджує його обрання. На цю обставину варто звернути увагу, оскільки через п'ять місяців ті ж самі єпископи звернулися до тієї ж інстанції із заявою про недовіру митрополиту Філарету, при тому, що він за цей час не зробив нічого, що суперечило б рішенням листопадового собору, а навпаки - домагався їх реалізації.

23 січня 1992 року єпископи УПЦ МП надіслали звернення до патріарха Алексія II і Священного синоду РПЦ з проханням прискорити розгляд документів собору УПЦ МП про автокефалію. 31 березня – 4 квітня 1992 року відбувся Архієрейський собор РПЦ, на якому, згідно з попереднім рішенням Священного синоду РПЦ, мало розглядатися звернення єпископату УПЦ МП від 3 листопада 1991 року. Однак замість цього на розгляд собору була

[180] Цит. за: Саган О. Стан православ'я в Україні як відображення його історії... – С. 222.

винесена особиста справа митрополита Філарета і йому була висунута вимога – на найближчому архієрейському соборі УПЦ МП подати у відставку.

Митрополит погодився піти у відставку після того, як, згідно з діючим статутом УПЦ МП, буде обраний її новий предстоятель. Водночас він просив не відправляти його за штат і дозволити продовжувати архієрейське служіння. Йому було обіцяно, що він зможе це робити на іншій єпископській кафедрі в Україні.

Після повернення до Києва митрополит Філарет відмовився скласти з себе повноваження предстоятеля УПЦ МП. 27-28 квітня 1992 року в Харкові незаконно, в порушення діючого Статуту Церкви (що визнала тоді навіть Верховна Рада України і її рішен), відбувся архієрейський собор УПЦ МП, який так само незаконно (знову ж з порушенням Статуту) змістив митрополита Філарета з посади і обрав предстоятелем УПЦ МП митрополита Новочеркаського Володимира (цебто архієрея закордонного, а не цієї Церкви). 11 червня 1992 року на архієрейському соборі РПЦ митрополит Філарет був позбавлений всіх ступенів священства. На антизаконні підспудні дії т.зв.Харківського собору зреагувала частина єпископату і тисячне священство УПЦ МП. 25 червня 1992 року було проголошене об’єднання УПЦ (тієї її частини, яка залишилася вірною митрополиту Філарету і визнавала його своїм главою) та УАПЦ й створення Української Православної церкви Київського патріархату, предстоятелем якої було визнано патріарха Мстислава – главу УПЦ США..

Таким чином, Харківський собор не лише не „вилікував розкол”, як стверджують нині його апологети, а навпаки - спровокував його. Можна по-різному оцінювати дії митрополита Філарета у 1992 році, однак цілком очевидно, що його попередні заходи, спрямовані на здобуття для УПЦ МП автокефалії і, до речі, підтримані практично всіма тодішніми єпископами УПЦ МП, були цілком прозорими і не виходили за рамки канонів. В разі ж одержання автокефалії питання розколу в Україні взагалі було б зняте з порядку денного, оскільки тоді УАПЦ не мала б жодної підстави не приєднатися до канонічно незалежної УПЦ.

Харківський собор, який проводився під явним зовнішнім тиском і з порушеннями статуту УПЦ МП, виявив: наскільки мало Московська Патріархія рахується із задекларованою нею ж у патріаршому томосі самостійністю цієї Церкви у внутрішньому управлінні; наскільки залежний український єпископат від волі московського керівництва. Адже, нагадаємо знову, ті єпископи, які п’ять місяців тому у своїй переважній більшості підтримали ідею автокефалії і офіційно висловили довіру своєму предстоятелю, спекулятивно зреклися одночасно і його, і перспектив канонічної незалежності своєї Церкви. Те, що архієрейський собор УПЦ МП не прийняв до уваги думки державного керівництва України, висловленої у телефонній розмові тодішнього Президента України Л. Кравчука з митрополитом Харківським Никодимом, свідчило не стільки про його незалежність від української світської влади, скільки про наявність більш

потужних важелів тиску на нього. Вони знаходилися в Москві, своє прислужництво якій (а не Україні) виявив тоді у своїй більшості єпископат УПЦ МП.

Події 1992 року мали такі наслідки.

В Україні залишилося одне з найпотужніших джерел впливу Росії на її духовне життя та суспільну думку, адже РПЦ дедалі більше усвідомлює себе національною і державною Російською Церквою, активним чинником просування інтересів Російської Федерації у світі й, зокрема, на пострадянському просторі.

Внаслідок розколу Українського православ'я значна частина населення країни була релігійно дезорієнтована, що зумовило значні успіхи в Україні, особливо у великих містах, місіонерської діяльності нетрадиційних конфесій.

Розкол також опосередковано сприяв загостренню конфліктів між православними і греко-католиками в Західній Україні з приводу розподілу храмів. У 1992-1993 роках це навіть загрожувало дестабілізацією суспільно-політичної ситуації в регіоні. Очевидці тих подій відзначають, що якби тискові греко-католиків протистояла єдина церковна структура, а не розокремлені, дезорієнтовані парафії з деморалізованими від частої зміни юрисдикцій священиками, то згадане питання вирішувалося б значно цивілізованіше.

Церковний розкол й донині залишається найбільш серйозною і болючою проблемою у релігійному житті України. Хоча за 20 років незалежної України було здійснено чимало спроб його подолання, можна констатувати, що дієвих механізмів для цього не було і не могло бути вироблено, оскільки ніколи не існувало навіть спільного бачення цієї проблеми різними православними юрисдикціями.

Говорячи нині про відносини церковних юрисдикцій в середині Українського православ'я, ми маємо насамперед відносини в трикутнику УПЦ МП – УПЦ КП – УАПЦ. Решта православних юрисдикцій в Україні займають маргінальне становище. Головними суб'єктами цих відносин у середині країни є УПЦ МП і УПЦ КП, а за межами України – Московський і Константинопольський Патріархати. УАПЦ займає проміжне становище і в цілому грає деструктивну роль своєю протидією УПЦ КП та загравраннями з УПЦ МП, розколюючи „фронт" українського руху за церковну автокефалію, вносячи в міжцерковні відносиин елемент невизначеності та непередбачуваності.

Протистояння УПЦ КП та УПЦ МП є протистоянням етнополітичних та етнокультурних ідентичностей – власне української та проросійської (в різних її модифікаціях – від помірковано патріотичної „малоросійської" до російсько-імперської). Тому порозуміння між ними ускладнюється вже на ментальному рівні. Крім того, в поглядах їх вірних існують значні еклезіологічні розбіжності.

УПЦ КП та УПЦ МП по різному ставляться до перспектив набуття автокефалії. Якщо Київський Патріархат вже нині називає себе

Автокефальною Церквою, якій бракує лише зовнішнього визнання, то УПЦ МП нині вважає набуття автокефалії і самі заходи щодо цього передчасними.

УПЦ КП та УПЦ МП принципово по різному бачать способи набуття автокефалії. УПЦ МП вважає, що остання має надаватися Церквою-Матір'ю, УПЦ КП – що вона повинна самопроголошуватися, а інші Церкви, в тому числі, й Церква-Мати, можуть її лише визнати.

УПЦ КП та УПЦ МП не визнають одна одну Церквами. Позиція УПЦ КП, виражена у згаданій вже Історико-канонічній декларації, є більш поміркованою: вона вважає, що „УПЦ МП", як церковно-адміністративна структура, не може називатися Церквою, бо вона не має статусу ні автокефальної, ні автономної, а тим більше – Помісної Церкви"[181]. Тобто, причиною невизнання УПЦ МП Церквою є в даному разі невизначеність її канонічного статусу. При цьому не піддається сумніву канонічність її священства та благодатність – таїнств. Натомість для УПЦ МП УПЦ КП є лише „організацією світських людей в священицькому одязі", позбавленою будь-якої благодатності [182].

22 листопада 2006 р. було прийняте «Звернення Священного Синоду УПЦ МП до Президента України Віктора Ющенка, Голови Верховної Ради України Олександра Мороза та народних депутатів України, Прем'єр-міністра України Віктора Януковича та Уряду України, до вірних Української Православної Церкви та до тих, хто перебуває поза спасительної огорожі Православної Церкви в Україні, до всіх громадян України, кому не байдужа доля Українського Православ'я – невід'ємної складової нашої самобутності та основного історичного фактора державотворення України». В ньому, зокрема, було сказано: „Варто усвідомити, що в Україні не існує трьох гілок Православ'я, як про це інколи говорять. Не існує трьох Православних Церков чи юрисдикцій, які ворогують між собою. Церквою Христовою в Україні є лише Українська Православна Церква. Решта – це миряни цієї ж Церкви, які маємо надію, тимчасово чи то з власної волі, чи будучи зваблені, перебувають поза її межами та позбавлені повноцінного благодатного євхаристичного спілкування зі всім Православним світом"[183].

На такому грунті неможливе не лише порозуміння між УПЦ МП та УПЦ КП, а й повноцінні переговори між ними. Намагання державної влади

---

[181] "Київський Патріархат – Помісна Українська Православна Церква": Історико-канонічна декларація Архієрейського Собору Української Православної Церкви Київського Патріархату від 19 квітня 2007 року. – К., 2007. – С. 152.

[182] Звернення єпископату Української Православної Церкви та ієрархів Помісних Православних Церков до Президента, членів Уряду та народних депутатів України [Електронний ресурс] / Офіційний сайт Української православної церкви. – 2006, 11 липня – Режим доступу: http://orthodox.org.ua/uk/node/195

[183] Звернення Священного Синоду УПЦ від 22 листопада 2006 року [Електронний ресурс] / Офіційний сайт Української православної церкви. – Режим доступу: http://orthodox.org.ua/uk/node/834

взяти на себе посередницькі функції завжди викликали в УПЦ МП опір. Так, на архієрейському соборі УПЦ МП, що відбувся 24 січня 2007 року, була заслухана інформація „про офіційне звернення Президента України Віктора Ющенка до Предстоятеля та Священного Синоду Української Православної Церкви щодо створення спільної з представниками УПЦ-КП комісії, яка б зайнялася вирішенням проблемних питань стосовно розвитку православ'я в Україні", і прийняте ним рішення: „Утриматися від участі у створенні подібної комісії"[184].

Знаючи історію питання, можна припустити, що в обох зазначених випадках воля архієреїв УПЦ МП скеровувалася інтересами Московського Патріархату: останній справедливо вбачає у створенні в Україні єдиної Помісної Православної Церкви небезпеку появи потужного конкурента собі у Вселенському Православ'ї, а відтак не може не бути зацікавлений у консервації стану розколу, який нібито не дозволяє навіть ставити питання про автокефалію УПЦ МП. На архієрейському соборі РПЦ 13-20 серпня 2000 року було створено надійний запобіжник від можливості (втім, цілком ілюзорної) проголошення УПЦ МП автокефалії: *собор ухвалив поправку до Статуту РПЦ, що передбачала право українських єпископів у спірних питаннях напряму апелювати до Московського Патріархату.* Таким чином не лише суттєво обмежувалася незалежність у внутрішньому управлінні УПЦ МП, а й закладалася „міна" під її ієрархічний устрій: в разі прийняття архієрейським чи помісним собором УПЦ МП неприйнятних для Московської Патріархії рішень, для останньої не складе проблеми інспірувати звернення до самої себе частини єпископів УПЦ МП, а на решту накласти канонічні заборони чи, у крайньому випадку, оголосити розкольниками.

До речі, на тому ж соборі були ухвалені й «Основи соціальної доктрини УПЦ», згідно з якими Церква може відмовити державі у покорі, якщо держава відверто обстоюватиме певні права. У засобах масової інформації, в тому числі й апологетами нерозривної єдності УПЦ МП та РПЦ, було відзначено, що це положення «Основ соціальної доктрини» безпосередньо стосується України (де держава час від часу робить спроби виправити ненормальну ситуацію в Українському православ'ї). Тому жести доброї волі в бік УПЦ КП з боку УПЦ МП, які мали місце в останні роки, не можна сприймати надто серйозно. Вони вочевидь розраховані на «внутрішнє споживання» українською церковною та навколоцерковною публікою.

Характерно, що у своїй доповіді на архієрейському соборі РПЦ, який проходив у Москві на 2-4 лютого 2011 року в частині, присвяченій церковному розколу в Україні, митрополит Володимир відзначив, як «втішну тенденцію», перехід в УПЦ МП окремих парафій і священників

---

[184] Відбувся Архієрейський Собор Української Православної Церкви [Електронний ресурс] / Офіційний сайт Української православної церкви. – Режим доступу: http:// orthodox.org.ua/uk/novini/tserkva/2007/01/25/1025.html

УПЦ КП, а також дав високу оцінку роботі комісії Міжсоборної Присутності РПЦ з питань протидії церковним розколам та їх подолання, але жодним словом не згадав про створену рішенням Священного Синоду УПЦ МП від 9 вересня 2009 року робочу групу, на яку покладено відповідальність за підготовку діалогу з представниками УПЦ КП. Втім, діяльності цієї групи заздалегідь були поставлені чіткі межі, окреслені у виступі митрополита Володимира на церемонії присвоєння ступеня почесного доктора Християнської богословської академії у Варшаві, 18 лютого 2008 року: «Чітко дотримуючись канонічної традиції, ми не можемо вести офіційний і повноцінний діалог з УПЦ КП доти, поки її глава не приніс покаяння в гріху розколу перед Матір'ю-Церквою і перебуває під анафемою» [185]. Отже, першою перешкодою для діалогу є принципове неприйняття УПЦ МП патріарха Філарета. Треба гадати, що виголошення йому анафеми у 1997 році переслідувало мету загнати проблему українського православного розколу у глухий кут і що, не можна тут це не сказати, цієї мети ініціаторам анафеми все ж не вдалося досягнути.

Другою перешкодою для діалогу є принципова відмінність позицій УПЦ МП та УПЦ КП щодо створення в Україні Помісної Православної Церкови. Якщо для УПЦ КП це залишається стратегічною метою, то УПЦ МП в особі митрополита Володимира вважає, що ця мета вже давно досягнута: «Українська Православна Церква має сьогодні такі канонічні права, які є цілком аналогічними правам Помісної Церкви, а її стутус відповідає статусу, який вона мала за часів святителя Петра Могили. Більше того, порівняльний аналіз канонічних прав Української Церкви, що сьогодні є самокерованою Церквою у складі Московського Патріархату, і канонічних прав автокефальної Елладської Православної Церкви свідчить про те, що наші реальні права навіть більші від тих, які має автокефальна Церква Греції»[186].

Третьою перешкодою є цілковита залежність позицій УПЦ МП щодо шляхів подолання розколу та інших внутрішніх проблем українського Православ'я від думки Московського Патріархату: «Якщо проаналізувати документи УПЦ від часів Харківського Архієрейського Собору, то можна побачити, що позиція єпископату УПЦ з проблеми канонічного статусу нашої Церкви цілком відповідає позиції киріархальної Церкви, зокрема, позиції Святійшого Патріарха Московського і всієї Русі Олексія II. По-перше, ми вважаємо, що обговорення проблеми канонічного статусу має відбуватися виключно у богословській площині, уникаючи будь-якої політизації цього внутрішньоцерковного питання. По-друге, оскільки

[185] Виступ митрополита Володимира на церемонії присвоєння ступеня почесного доктора Християнської богословської академії у Варшаві, 18 лютого 2008. Офіційний сайт УПЦ. [Електронний ресурс]. Режим доступу: http://www.uaorthodox.info/ua/catalog/Publikatsiyi/Daydzhest/Ukrayinska_Pravoslavna_TSerkva__sogodennya_i_perspektivi.html

[186] Там само.

більшість кліриків та вірних УПЦ сьогодні задоволені нинішнім статусом УПЦ, ми переконані, що розглядати питання його вдосконалення потрібно лише у контексті подолання розколу в Українському Православ'ї. По-третє, на нашу думку, проблема вдосконалення канонічного статусу УПЦ та механізм її вирішення має бути погоджена киріархальною Церквою з Православною Повнотою»[187].

Згадані вище тези в загальному вигляді були викладені у відповідях Священного Синоду УПЦ на звернення Синоду та єпископату УПЦ КП від 14 грудня 2007 року та на «Звернення Архієрейського Собору УАПЦ до Помісного Собору УПЦ» від 27 листопада 2007 року.[188]

Заведенню ситуації розколу у глухий кут відверто сприяють проросійські біляцерковні та політичні сили в Україні за підтримки російських церковних та політичних кіл, які бачать в розколі засіб утримання України у сфері впливу Російської Федерації. Тому на ситуацію в Українському православ'ї після здобуття Україною незалежності, на відносини між церквами Київської традиції, а також між ними, з одного боку, і РПЦ та УПЦ МП, з іншого, не могли не вплинути відносини між Україною та Російською Федерацією, як на міждержавному рівні, так і на рівні політичних та громадських кіл обох держав. Про те, що задана політика є не ситуативною, а розробленою на далеку перспективу, свідчать ще слова з доповіді патріарха Московського і всієї Русі Алексія II на архієрейському соборі РПЦ 18 лютого 1997 року: „Як частину миротворчої місії наша Церква розглядає і свою участь в інтеграційних процесах у рамках СНД, спрямованих на відновлення і зміцнення традиційних економічних, політичних, духовних, культурних та інших взаємозв'язків між народами, що колись складали єдину державу".

При цьому УПЦ МП зберігає стабільний вплив на суспільно-політичну ситуацію в Україні, що забезпечується такими чинниками і засобами, зокрема, як потужна й розгалужена адміністративна структура, інформаційна підтримка з-за кордону засобами друкованих та електронних ЗМІ, достатньо великим й стабільним "лоббі" в органах державної влади, в тому числі й на найвищих рівнях.

УПЦ КП за роки свого існування домоглася посилення своїх позицій у релігійному та, певною мірою, суспільному житті країни. В цьому плані необхідно відзначити кроки, зроблені її керівництвом для подолання створеного у масовій свідомості стереотипу УПЦ КП як „розкольницького угруповання". Офіційне визнання канонічності Київського Патріархату

---

[187] Там само.

[188] Докладно див.: Священний Синод Української Православної Церкви готовий піти на церковну економію заради подолання розколу. [Електронний ресурс], Режим доступу: http://orthodoxy.org.ua/uk/mijkonfesiyni_vidnosini/2008/07/17/17403.html; Священний Синод УПЦ відповів на звернення Архієрейського Собору УАПЦ. [Електронний ресурс], Режим доступу: http://orthodoxy.org.ua/uk/mijkonfesiyni_vidnosini/2008/07/17/17407.html

могло б значно збільшити кількість його вірних та прихильників. Позитивним для УПЦ КП є й те, що вона витримала випробування, пов'язані з анафематствуванням патріарха Филарета у 1997 року і змогла значною мірою пом'якшити негативні наслідки цієї акції різними заходами власної позитивної діяльності.

Кардинальним для УПЦ КП є питания визнання канонічної автокефалії. Певний час надії на це пов'язувалися з Константинопольським патріархатом. Але останній проводив щодо Українського православ'я двоїсту, непослідовну політику – від визнання УПЦ МП єдиною канонічною православною церквою в Україні (під час візитів Константинопольського патріарха Варфоломія I до Російської Федерації у 1993 році та в Україну у 1997 році) до невизнання її самостійною Церквою взагалі (у 2000 році у відповідь на звернення до патріарха Варфоломея I архієрейського собору УПЦ МП із закликом не втручатися в її внутрішні справи). Так само недостатньо визначеним та послідовним було ставлення Константинопольського патріарха до УПЦ КП та УАПЦ, зокрема до їх канонічного статусу та подальших перспектив існування.

Внаслідок цього з другої половини 90-х років м. ст. ставлення керівництва УПЦ КП до Константинопольського Патріархату стає більш прохолодним, зокрема у зв'язку з прийняттям патріархом Варфоломієм I у березні 1995 року під свій омофор УПЦ в США та УАПЦ в діаспорі, які знаходилися у молитовному єднанні з УПЦ КП. Неоднозначно був сприйнятий в УПЦ КП той факт, що за рішеннями Помісного собору УАПЦ 14-15 вересня 2000 року її „духовним опікуном" став митрополит УПЦ в США Константин (Баган). Внаслідок цього акту УАПЦ опосередковано посилила свій зв'язок з Константинопольським Патріархатом і стала з інших позицій дивитися на можливість об'єднання з УПЦ КП.

Після цього патріарх Філарет у своїх виступах, та інтерв'ю став усе частіше використовувати ідею пріоритетності самовизнання для вірних УПЦ КП і вже не ставив набуття його Церквою канонічної автокефалії в пряму залежність від рішень Константинопольського Патріархату. Натомість ним була розгорнута діяльність із встановлення контактів з іншими невизнаними православними юрисдикціями – Білоруською Автокефальною Православною Церквою, Болгарською Православною Церквою начолі з патріархом Піменом (нині покійним), Македонською Православною Церквою, прийняття під свій омофор грецьких єпископів-старостильників, створення єпархій УПЦ КП в Росії тощо.

Однак в Історико-канонічній декларації архієрейського собору УПЦ КП від 19 квітня 2007 року говориться, що „зараз Київський Патріархат очікує визнання автокефалії з боку Константинопольської Матері-Церкви,

до якої в статусі Митрополії Українська Церква належала з 988 р. до 1686 р."[189]

Залишаються складними і неоднозначними відносини УПЦ КП з УАПЦ. Остання тривалий час після Об'єднавчого собору 1992 року була позбавлена юридичного статусу. Пізніше відносини між ними налагодилися і навіть постало питання про започаткування процесу об'єднання під опікою Константинопольського Патріархату, про що 8 листопада 2000 року в Стамбулі, в резиденції патріарха Варфоломея I була підписана відповідна угода. Але внаслідок низки причин ця ідея не була реалізована.

У 2005 року переговорний процес між УПЦ КП та УАПЦ був відновлений, навіть називалася дата Об'єднавчого собору – 19 листопада того ж року. Але переговори виявилися безрезультатними, в чому сторони звинуватили одна одну.

Протягом останніх років УАПЦ пережила низку розколів, внаслідок яких утворилися УАПЦ-КП Синодальна, Українська Автономна Православна Церква, УАПЦ (оновлена). Всі ці церкви є малочисельними і вплив деяких з них на релігійну ситуацію в країні практично дорівнює нулю. Ця тенденція розпаду свідчить про відсутність в УАПЦ консолідуючого начала, що навряд чи можна пояснити соборними принципами, на яких базується її церковна модель. Адже соборність є однією з головних рис православної церковності, однак вона повинна не суперечити однодумності з головних питань церковного життя і врівноважуватися авторитетом єпископів і предстоятеля Церкви.

Обрання у 2009 році патріархом Московським і всієї Русі митрополита Смоленського і Калінінградського Кирила (Гундяєва), а Президентом України у 2010 році Віктора Януковича суттєво вплинули на ситуацію в Українському православ'ї. Другий момент є не манш важливий, ніж перший, оскільки, «оцінюючи нинішній стан православ'я в Україні і загалом Вселенського Православ'я, слід взяти до уваги його чітку прив'язаність до державної влади. Православ'я продовжує існувати в умовах відчутності, а то навіть і тісної залежності його інституційного (а подеколи – догматично-канонічного чи обрядового) розвитку від позиції влади»[190].

Патріарх Кирило, на відміну від свого попередника, обрав на українському напрямі наступальну тактику. За два неповні роки свого перебування на посаді він відвідав Україну чотири рази, причому кожного разу його приїзд набував форми масштабного публічного політично-церковного дійства і ніс нові месіджі українським православним, і не лише

---

[189] "Київський Патріархат – Помісна Українська Православна Церква": Історико-канонічна декларація Архієрейського Собору Української Православної Церкви Київського Патріархату від 19 квітня 2007 року. – К., 2007. – С. 21

[190] Саган О. Стан православ'я в Україні як відображення його історії // Україна релігійна. Колективна монографія. Книга перша: Стан релігійного життя України. – К., 2008. – С. 220.

православним. Одним з найбільш резонансних стало виголошення тези про «русский мир» як простір, де панує православна віра, російська мова і культура. Даний концепт корелюється з концептом «русского геокультурного мира», який, за словами його теоретиків, «є ніщо інше, як заявка російської культури на участь у процесі позитивної трансформації світогляду («миропорядка») з метою недопущення його зісковзування у похмуру безодні постісторії»[191].

Більш прагматичними корелятами цих концептів є інтеграційні проекти, які періодично ініціюються Москвою з метою об'єднати пострадянський простір під егідою Росії. І сам патріарх Кирило неодноразово наголошував саме на інтеграційному аспекті «русского мира», протиставляючи його Європейському Союзу. Аналогом «русского мира» виступає «Святая Русь», яка, за словами патріарха, є «унікальним цивілізаційним проектом», і ядром якої, на його думку, є Росія, Україна і Білорусь.

Хоча застосування до поняття «Святой Руси» визначення «проект» може викликати певні сумніви з православної точки зору, воно звучить цілком коректно і сучасно для прагматичних вух російських політиків та їх українських союзників, яких чимало і в законодавчій і у виконавчій владі.

Якщо узагальнити ідейний багаж закордонних і вітчизняних апологетів «русского мира» і «Святой Руси», то його можна звести до наступних тез:

1. Російський, білоруський та український народи одвічно складали культурну й духовну цілісність. Відтак всі історичні пошуки власної національної ідентичності українців є зловмисними спробами розірвання даної цілісності, як правило, інспірованими з-за кордону, деструктивними за своєю суттю, результати яких не можуть бути органічними і довготривалими.

2. Лише духовна і політична орієнтація на Росію є природною для українців. Всі інші зовнішні орієнтації, рівно ж як і орієнтація лише на власні традиції, є протиприродними, штучними, такими, що суперечать інтересам Українського народу. Відтак представники цих орієнтацій – від гетьмана Івана Мазепи до сучасних націонал-демократів – розглядаються як антинародні сили, сепаратисти і відщепенці, позбавлені будь-яких моральних чеснот.

3. Захід є уособленням усього злого і руйнівного для православної цивілізації, причому це є його іманентною якістю. Самен із Заходу приходили на православний Схід усі нещастя та загрози – від хрестоносців до штрих-кодів, що нібито містять у собі апокаліптичне „число Звіра".

4. До загроз православній цивілізації відносяться також лібералізм і демократія. Спасіння бачиться у відновленні монархії російського зразка.

---

[191] Градировский С., Межуев Б. Русский мир как объект геокультурного проектирования. [Електронний ресурс], Режимдоступу: http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/2006/64

Останні роки в УПЦ МП активно культивується поклоніння „царственным мученикам" – останньому російському імператору Миколі ІІ та членам його сім'ї, розстріляним комуністами у 1918 році. Церковні ходи на їхню честь відбувалися у Києві та інших містах України.

5. Автокефалія УПЦ МП є неприпустимою. Повинна зберігатися єдина Російська Православна Церква як дійсний центр Вселенського Православ'я (аби вона врешті-решт стала такою й офіційно, проводиться цілеспрямована дискредитація „першого за честю" з глав православних церков, Константинопольського патріарха). Для деяких квазіцерковних діячів в Україні здається надмірним і той рівень самостійності, що його одержала УПЦ МП у 1990 р. Так, у заяві прес-служби Союзу православних громадян України від 11 липня 2007 року з приводу можливості одержання УПЦ МП статусу автономної Церкви говорилося наступне: «Канонічна автономія – це фатальний крок, який зробить шлях до повного відокремлення від Московського Патріархату незворотнім... Завдяки нинішнім «надправам» УПЦ вже послаблені її зв'язки з… Російською Церквою. Тому затвердження «канонічної автономії» обернеться катастрофою канонічного Православ'я. Але апетитів розкольників це не вгамує, бо їх умовоює цілковитий розрив з Російською Церквою»[192].

Зустрічаючись із учасниками лютневого 2011 року Архиєрейського собору РПЦ, якому, до речі, В.Янкович надіслав своє тепле вітання, Президент Росії Дм. Медведєв сказав, що держава поки що недостатньо ефективно працює із співвітчизниками за кордоном і в цьому потребує підтримки Церкви Московського Патріархату. «Церква має консолідувати багатомільйонний «русский мир» за кордонами Росії», - наголосив він.

Отже, новий виток церковної політики Московського Патріархату має підтримку й зорієнтованість державної влади Російської Федерації, оскільки цілком відповідає її імперсько-інтеграціоністським планам на пострадянському просторі, і знаходить розуміння та співчуття в досить широких церковних, громадських і політичних колах в Україні. Це, а також переорієнтація української державної влади на одну з українських Православних Церков, причому найбільш далеку від національних традицій, може не лише погіршити релігійну ситуацію в Україні, а й негативно вплинути на її суспільно-політичний розвиток, а відтак і національну безпеку, зокрема, поглибивши напругу і протистояння в суспільстві.

В будь-якому разі перспективи здобуття церковної єдності в Українському православ'ї знову відсуваються в далеку, фактично, вже примарну перспективу.

---

[192] Заявление Союза Православных граждан Украины. Единое Отечество [Електронний ресурс] / Сайт Одесской региональной общественной организации „Единое Отечество". – 2007, 11 липня. – Режим доступу: http://www.otechestvo.org.ua/main/20077/1115.htm

Докт. філол. наук, владика Ігор Ісиченко

8. Про стан Українського Православ'я. Виступ на митрополичій Раді в США у 2010 році

Помилки в оцінках церковної ситуації в Україні найчастіше пов'язуються з іґноруванням вирішального впливу на конфесійну ситуацію суспільних реалій посткомуністичного суспільства. Чинник, безсумнівний для американського громадянина, що релігійна віра є особистою справою людини, в Україні може декларуватися, але не сприймається всерйоз жодною політичною силою. Причому традиційно атеїстичні партії виявляють у конфесійних справах несподівану активність. Не знаю, чи бачили тут, у США, передвиборчий расистський відеокліп партії Проґресивних соціялістів Наталі Вітренко? Там побожна бабуся в церкві звертається до високого монаха в клобуці за благословенням. Той раптом повертається – аж він чорношкірий! Бабуся злякано відсахнулася, а на екрані видні титри: «Защитим каноническое православие!»

Слово «канонічний» увійшло до політичного сленґу як синонім слова «московський», належний до російської обрядової традиції. Цим словом лякають людей. «Неканонічний» - означає «неправильний», «підозрілий», «гірший за секту». Я знаю одного клирика, якого після висвяти в УАПЦ залишила дружина: вона сповідалася в російського батюшки, а той сказав, що краще цілувати собаку, ніж «розкольника». Забороняючи ходити до наших церков, деякі священики застерігають: краще зайдіть до секти. Практикується перехрещуваннння, перепечатування гробів російськими священиками після відправи нашим отцем таїнства хрещення або чину похорону.

УПЦ МП. Партія реґіонів, комуністи, соціалісти, різного роду проросійські політики мають власну диференціяцію Церков в Україні: є канонічний Московський Патріархат, і є неканонічні – всі інші. «Канонічна» Церква є знаряддям створення «русского міра» і партнером у політичній та економічній діяльності. Якщо при створенні УПЦ МП 1990 р. її належність до Московського Патріархату замовчувалася або й заперечувалася, то нині ця належність активно декларується. Ніколи «проукраїнська» частина УПЦ МП не відігравала в ній вирішальної ролі. Владика Володимир (Сабодан) є не більше як статистом, якого використовують для прикриття в політичній грі. Реальна сила в УПЦ МП – владики Агафангел (Савін), Іларіон (Шокало), Августин (Маркевич), Сергій (Генсицький), Онуфрій (Березовський), Павло (Лебідь), тобто архиєреї, які активно пов'язані з промосковськими партіями. Сьогодні вони є фактично панівною церквою. З ними узгоджуються позиції влади щодо інших церков. Заборона виділення землі в Одесі УГКЦ – показник впливу УПЦ МП на релігійну політику влади.

Стратегія «приєднання розкольників» була вироблена в Донецьку, центрі сучасної владної партії, наприкінці вересня 2010 р. на спеціальній нараді. Після цього вже перша церква УАПЦ в Києві була передана УПЦ МП. Вже ніби випадково була оприлюднена ідея скасування реєстрації УПЦ КП. З посиленням позицій режиму Віктора Януковича після наступних виборів можна передбачити активний наступ на національні церкви в регіонах. Адже об'єднання православної спільноти в єдиній Церкві розглядається як чинник відновлення СССР.

УПЦ КП створювалася як державна церква. Її предстоятель Філарет (Денисенко) не звик бути в опозиції. Він належав до політичних і економічних еліт за президента Леоніда Кравчука, а тим більше - за президента Віктора Ющенка. Влада відплачувала йому політичною, а подекуди й фінансовою підтримкою (коли йшлося про культурні пам'ятки, як Скит Манявський).

Для того, аби привабити парафіян і не змінюватися самим, керівництво УПЦ КП намагається в усьому наслідувати Московський Патріархат. Але образ української церкви як подоби московської, лише з іншими політичними пріоритетами, виявився неефективним. Богословський рівень освіти духовенства вразливий. Поширена корупція. Монастирі півпорожні й не мають духовного авторитету. Низка архиєреїв має скандальну репутацію. Втрата підтримки влади означає за цих умов прямування в глухий кут.

В разі відходу патріарха Філарета й остаточного зникнення з політичного активу його прихильників, УПЦ КП зіштовхнеться з неминучою кризою Частина духовенства може перейти в Московський Патріархат. Адже національні переконання клиру УПЦ КП неглибокі, залишаються на рівні декору. Після приходу в президентське крісло Віктора Януковича УПЦ КП перебуває в інформаційному вакуумі.

Показовий характер мали корупційні скандали в Рівному, історія заборони в служінні протодиякона Олега Ведмеденка в Луцьку, які набули суспільного резонансу.

УАПЦ в Україні від початку відродження спрямовувалася посткомуністичною владою на шлях ізоляції від УАПЦ в діаспорі. Події 2000 р., коли на противагу митрополитові Константину предстоятелем був обраний Мефодій (Кудряков), засвідчують це. Мефодій виконав свою місію – УАПЦ дискредитована, розколота, причому поділ йде не лише між УАПЦ і нашою єпархією, але й усередині мефодіївської структури, де старі єпископи ізольовані й дискредитуються власною прес-службою.

Належність до УАПЦ втратила престижність. Відчуття ідентичності УАПЦ чуже для оточення Мефодія. Колишня Церква Патріарха Мстислава стала притулком для безхатченків у рясах, висвячуваних за гроші або обіцянки вірного служіння конкретній особі.

Частина священиків, які перейшли до УАПЦ з Московського Патріархату, з ностальгією згадують спокій і упорядковане життя,

асоціюючи його з РПЦ. Постійно підтримується стан очікування на об'єднання з РПЦ. Проте це - нереально, оскільки РПЦ не визнає паритетності УАПЦ. Йдеться про приєднання з пересвятами. Парафіяни навряд чи це сприймуть. Перешкодою для ліквідації УАПЦ та приєднання її до УПЦ МП є наша єпархія, котра б могла в разі приєднання Мефодія до УПЦ МП забезпечити юрисдикцію для його колишніх парафій.

Розколи. Існування уламків УАПЦ, що голосно декларують своє право репрезентувати всю Церкву, покликане підтримати образ зруйнованої та непевної спільноти, секти, якою представляють УАПЦ її опоненти. «Соборноправна» або «канонічна» УАПЦ Мойсея – найбільш виразний приклад. Вона не була зареєстрована, але активно діяла в Києві й реґіонах.

Т.зв. «Апостольська православна церква» утворилася, коли Петро Петрусь і Михаїл Дуткевич залишили УАПЦ. Михаїл Дуткевич був тоді проголошений митрополитом, устиг висвятити кількох колеґ. Нині вона заявляє про існування єпископату, але навряд чи є там парафії й парафіяни.

Нещодавно я мав загадковий дзвоник із Прикарпаття. Якийсь молодий чоловік представився архиєпископом чи навіть митрополитом ще однієї конфесії, що декларує себе як православна. Назви я навіть не запам'ятав. Влада була не від того, аби виникало побільше подібних частинок. Нашу єпархію спонукали до реєстрації її статуту як окремої конфесії. Лише завдяки короткому періодові перебування церковних справ у підпорядкуванні Міністерству юстиції начолі з Сергієм Головатим вдалося добитися реєстрації статуту і Харківсько-Полтавської єпархії, і єпархіяльної консисторії й повернення нам леґальних прав. Але навіть коли нам вдалося великими зусиллями досягти реєстрації єпархіального статуту, до назви єпархії додали «оновлена» й недружні політики й чиновники стали заявляти, що це нова Церква.

Вихід із кризи, який ще не втратив довіри в церковних колах України, - єднання довкола Вселенського Патріарха й наших зарубіжних єпископів. Авторитетним центром притягання при об'єднанні мала б бути Постійна конференція українських православних єпископів поза межами України.

Юридична форма такого об'єднання вже випробувана нашою єпархією. Адже вона зареєстрована на правах спадкоємства з Харківсько-Полтавською єпархією УАПЦ 1942 р. і визнання вищого духовного авторитету Вселенського Патріарха й блаженнішого митрополита Константина.

Але входження в юрисдикцію Вселенського Патріарха не може бути автоматичним включенням до складу Константинопольського Патріархату самовправної церковної структури. Кандидати на єпископів повинні проходити сувору перевірку. Священики мають подавати документи до комісії, сформованої поза Україною й вільної від корупції, аби засвідчити свої свячення й богословську підготовку.

Необхідно однозначно розв’язати канонічні проблеми, накопичені в Україні, важлива не лише для нас самих, а й для майбутнього православної спільноти, яка стоїть перед загрозою брутального втручання в церковне життя Кремля. Відроджуючи тяглість традицій Київської митрополії Константинопольського Патріархату, захищаючи канонічні права першого серед православних єпископів світу, ми тим самим захищаємо ідентичність нашої Східної Церкви, боронимо власне право на здійснення апостольської місії в світі. Тому роль УПЦ в США, як і УПЦ в Канаді та УАПЦ в діаспорі, може виявитися вирішальною, історичною. Ми в Україні покладаємо на вас великі надії й готові до найактивнішої співпраці.

Церковне життя в Україні лякає сторонню людину своєю заплутаністю. Справді, крім канонічно визнаної УПЦ МП, в нас діють парафії Румунської Православної Церкви, не визнані канонічно, але численні парафії УПЦ КП та УАПЦ, а також низка марґінальних церковних груп: «соборноправна» УАПЦ «патріярха» Мойсея Кулика, «апостольська» Церква, створена спочилим Михаїлом Дуткевичем із кількох блукаючих архиєреїв, «істинно-православна» Церква з промосковською ідеологією. Є навіть харизматична секта, яка назвала себе «реформованою» Православною Церквою. До цих марґінальних груп намагалися відтиснути нашу єпархію, щоб приховати репрезентований нею канонічний шлях виходу з церковної кризи.

Спокусливо, але цілком несправедливо було б пов’язувати цю строкату картину лише з амбіціями єпископату. Немає що говорити, осіб із нереалізованими лідерськими амбіціями не бракує. Але кожному нормальному архиєреєві в будь-якому відношенні ліпше належати до численної, авторитетної, визнаної канонічно й правно Церкви, ніж до сумнівної конфесійної групи. Очевидно, справа тут складніша. Оскільки ж йдеться про Церкву, годилося б припустити, що її містичний Глава не попустив би їй проходити такі небезпечні випробування без спасительної мети.

В цій аудиторії зайве говорити, що в основі теперішньої кризи лежать давні грубі порушення канонічного права: незаконне переведення Київської митрополії в чужу юрисдикцію 1686 р., створення після фактичної ліквідації християнських Церков в СССР під час великого терору 30-х рр. РПЦ Йосифом Сталіним 1942 р. Не вилікувана своєчасно недуга провокує все нові й нові хвороби. Церква після падіння комуни не пережила оздоровчого покаяння й спробувала перейти в демократичне суспільство з усіма набутими в тоталітарному світі вадами. І, як наслідок, сама стала фактичним співучасником руйнівних процесів, які зупинили Україну на шляху до реальної демократії.

УАПЦ, відродження котрої почалося 1989 р., мала шанс стати духовною альтернативою тоталітарних інститутів. Але від самого початку здійснюються спроби нейтралізувати небезпечні для посткомуністичної бюрократії тенденції в її розвиткові. Стрімке зростання УАПЦ в Галичині

привело в неї сотні священиків РПЦ, чужих розуміння ідентичности УАПЦ, вихованих праґматично. Вони зуміли опанувати патріотичну демагогію, перейшли на українську мову богослужіння, але так і не зуміли стати «новими бурдюками» для київської традиції. Влада постійно намагалася знайти в УАПЦ або впровадити до неї конформістів, які б розірвали стосунки з материнською церквою в діаспорі й перетворили УАПЦ на підконтрольний державі інститут. Не вдалося цього зробити на соборі 1990 р. – і 1992 р. здійснюється спроба замінити УАПЦ на УПЦ КП. Завдяки Патріархові Мстиславу рештки УАПЦ зуміли вижити й заново організуватися наприкінці 1992 р. І ось уже 1995 р. нав'язується ідея «об'єднаної» УАПЦ КП. А потім, коли вже ухвалою Архиєрейського собору 4 жовтня 1999 р. та заповітом Патріарха Димитрія з 1 грудня 1999 р. вирішується повернутися під юрисдикцію митрополита Константина, скориставшись упокоєнням Патріарха Димитрія влада майже силою змушує обрати одіозну постать із Тернополя - спершу місцеблюстителем, а потім і предстоятелем УАПЦ. УАПЦ деґрадує, децентралізується й набуває скандальної слави. Протягом останніх років ідеологія УАПЦ виробляється людьми, чужими Київській традиції. На Архиєрейських соборах постійно присутній священик УПЦ МП Петро Зуєв, який і готує програмові документи для УАПЦ. Коли переглянути веб-ресурси, над якими інтенсивно працює такий собі Заплетнюк, то переконуєшся, що головною метою цієї релігійної організації є протистояння нашій Харківсько-Полтавській єпархії та дискредитація єпископів колишньої УАПЦ, в тому числі й тих, які ще перебувають у підпорядкуванні Мефодія.

УПЦ КП була створена президентом Леонідом Кравчуком з метою відтворити в структурі української держави совєтську модель лояльної до політичних еліт і позбавленої самостійної сили конфесійної структури. За часів президента Віктора Ющенка амбіції УПЦ КП зросли й вилилися в спроби перемовин із УАПЦ та навіть УПЦ МП з метою їхнього приєднання до «патріотичної» КП. Навіть у східноукраїнських областях державні адміністрації відверто протеґували КП. Поширюються статистичні відомості, за якими нібито більшість українських громадян підтримує КП. Пріоритетні стосунки з КП стають нормою в т. зв. національно-демократичних партіях та «Нашій Україні».

Але настає час шукати плоди. Боюся виглядати надміру катеґоричним, але все ж пропоную порівняти стан правих, патріотичних партій на 1992 р. і після їхнього духовного очолювання КП. Цей стан виявляється повною відсутністю правих фракцій у парламенті, різким падінням популярности, скороченням членства. Прихід до влади проросійських сил, неспроможність протистояти новій хвилі русифікації, глибоко кризовий стан суспільної моралі – хіба ж державна церква не несе за це відповідальности?

Нині УПЦ МП знов цілком повернула собі становище панівної конфесії. В більшості областей України вона, щоправда, і раніше його не втрачала (хай би навіть київські високопосадовці ходили до інших храмів). З викличним самовдоволенням МП прагне продемонструвати свою силу, впливовість, багатство. Її захоплює тісний зв'язок із найбагатшою і найбільш кримінальною з суспільних сил – партією реґіонів. Вона відкинула сором'язливе приховування належности до РПЦ, на кожному кроці гордо згадує московського патріарха як свого предстоятеля. Українська за походженням верства священства радісно підтримує ревізію історії, паплюження УПА й націоналістичного визвольного руху. Нещодавно архиєпископ Йоанафан Єлецьких навіть виступив із публічним закликом українців до покаяння в геноциді єврейського народу за часів Хмельниччини. У той же час голодомор 1932-1933 рр. і більшовицький повоєнний терор на Західній Україні сором'язливо замовчується.

Приїзд патріарха Кирила влітку 2010 р. (як і наступні) відрізнявся від попереднього більш відвертою політичною спрямованістю. Московський патріарх бере на себе роль рушія інтеґраційних процесів, що мали б завершитися відновленням Російської імперії – «русского міра». Коли переглянути церковні веб-сайти, полиці церковних крамниць РПЦ, то складеться враження, що монархічні мотиви превалюють у служінні Церкви, а Миколай І та його московська шанувальниця Мотрона – найпопулярніші святі. Парадоксально, але РПЦ виявилася не готовою дистанціюватися від відродження культу Сталіна, здійснюваного на постсовєтському просторі.

Найстрашніше, що з парафій УПЦ МП транслюється в суспільне довкілля потужна хвиля ненависті. Її легко помітити вже в храмі, коли відвідувача прошивають гострі погляди неодмінних бабушок. Ця хвиля здіймається в проповідях, у церковній публіцистиці. Її об'єкти бувають різні – масони, націоналісти, розкольники, католики. І годі навіть уявити собі публічний жест християнської любові до опонента – не цькування, не протистояння, а власне любови…

Думаю, саме брак християнської любові відштовхує від цієї Церкви молодь, інтеліґенцію. Попри зовні імпозантну видимість УПЦ МП, яка має переважну більшість парафій майже в усіх областях України, громади цієї Церкви малочисленні, зокрема, в селах. Недільна служба в селі – це 10-15 бабусь. Єдине джерело надходження коштів на будову – адміністративний ресурс, тобто сприяння влади, яка по-своєму стимулює бізнесменів на допомогу громадам. Парафіяльне життя реально існує лише в окремих церквах. Майже повсюди зберігається кланова замкненість духовенства. Надзвичайно небезпечною проблемою є заангажованість духовенства в політиці й бізнесі, в тому числі кримінальному. При цьому зберігається споживацький підхід до священичого покликання. Надія покладається на державу, яка має забезпечити релігійне навчання, відбудовувати церкви, долати конкурентів МП на релігійному полі. Оскільки ж УПЦ МП реально

репрезентує Православ'я в очах переважної більшости українців, ці вади позначаються на суспільному баченні Церкви, на ставленні до неї, на характері й якості покликань.

Місце нашої скромної Харківсько-Полтавської єпархії в церковному житті визначається зареєстрованими 2006 р. статутом єпархії та її консисторії, а також основоположним для нас документом – Актом об'єднання Харківсько-Полтавської єпархії з УАПЦ, підписаним митрополитом Феофілом Булдовським і єпископом Мстиславом Скрипником 27 липня 1942 р. Майже всі громади нашої єпархії зберегли вірність ухвалам 1999-2000 рр., за якими мав початися процес повернення УАПЦ в Україні під юрисдикцію митрополита УАПЦ в діаспорі. Канонічний шлях виходу з церковної кризи один – повернення всіх українських громад під омофор Вселенського Патріарха з наступним формуванням єдиних помісних структур і клопотанням про патріарший томос із даруванням автокефалії.

Майбутнє Православної Церкви в світі багато в чому залежить від нас. Нині стара й вразлива Константинопольська Патріархія мусить протистояти змаганню за лідерство. Так уже було 1948 р., коли Сталін заходився був перетворювати Москву на православний Ватикан. Але навіть незаконне позбавлення Православної Церкви Польщі автокефалії, а Латвійської й Естонської Церков – автономії, навіть використання адміністративного тиску на церкви в країнах Східного блоку виявилося недостатнім для руйнування диптиха, в якому першими йшли стародавні східні патріарха. Наш час, попри зростання небезпек для Церкви в Туреччині, відкриває широку перспективу для Вселенського Патріарха як позбавленого політичних узалежнень духовного авторитету для всіх православних світу. Руйнування єдності пастви Константинопольського Патріарха, творення нових самопроголошених структур, відрив від Константинополя його заокеанських єпархій врешті-решт загрожує узалежненням від політичних амбіцій «третього Риму». Канадська Церква 1990 р., УПЦ в США й УАПЦ в діаспорі 1995 р. зробили свій вибір. Ми сподіваємося, що їхня допомога сприятиме й нашому включенню в цей процес.

PS. Редакція УР не зі всіма думками, висновками і прогнозами владики Ігоря Ісиченка погоджується, але вона виявила бажання ознайомити релігієзнавчий загал із тим, на яку роль в Українському Православ'ї нині претендує Харківсько-Полтавська Єпархія УАПЦ.

Проф. А.Колодний

9. Оскольдове і Володимирове Хрещення – співставлення на канонічність

Хрещення Русі князем Володимиром не було якоюсь більш значимою подією, ніж прийняття християнства 1153 років тому – у 860 році князем Оскольдом (Аскольдом). Дивним є те, що 1150-літній ювілей цього хрещення у 2010 році якось промелькнув для влади України (ледь не написав «української влади» – *АК*) непоміченим. Бо ж бачите він для Москви не цікавий. А між тим та подія відіграла в історії Київської Русі значимішу роль, ніж непомічене тогочасним християнським світом Володимирове Хрещення.

Коли в 1866 році (про 866 рік дати Хрещення мова йтиме нижче – *АК*) відзначалося в Російській імперії тисячоліття прийняття у Візантії Оскольда в християнську віру, то тогорічна газета «Современная летопись» зазначала: «У нас обыкновенно считают Крещение земли Русской со времен св. равноап. вел. кн. Владимира. Но при Владимире христианство уже воцарилось в России, сделалось господствующей религией. Основание же ему и первое насаждение положены Аскольдом и Диром (про це ім'я також нижче – *АК*). С того времени оно прекращалось в России, продолжая постоянно возрастать и приходить в силу. Без крещения Аскольда и Дира не крестилась бы св. равноап. кн. Ольга; без крещения Ольги не последовало бы крещения Владимира… Начинать христианство в России со дней Владимира то же, что начинать его в Римской империи со дней императора Константина. Но при Константине, так же как и при Владимире, произошло уже торжество новой веры, а появление ее еще большую имеет важность. Владимир решился на перемену веры в государстве, потому что всюду видел вокруг себя христиан… Религия христианская столь приобрела силы над умами и столь успела ослабить языческую, что вопрос об утверждении Православной веры сделался потребностью времени». Тоді ж у «Киевских епархиальных ведомостях» ректор Київського університету св. Володимира проф. М.Максимович писав: «Новый год особенно замечателен: он завершает собой тысячелетие русского христианства. В 1866 году киевские князья Оскольд и Дир ходили на Царьград за добычей и воротились в Киев с бесценным сокровищем веры Христовой. С этого похода на Царьград и начинается историческая известность Руси: «нача ся прозывати Русская земля» - говорит Нестор преподобный… Ныне пришла пора ознаменовать тысячелетие русского христианства – в Киеве, где началось наше Православие».

А ось що пише в праці «Тысячелетие евангельской проповеди в русской земле» православний протоієрей Микола Оглобін (1814-1877): «Времена Ольги помогли Владимиру утвердиться и собою утвердить всю

тогдашнюю языческую Русь в святой вере православной. В свою очередь, и вел. княгиня Ольга ту же самую услугу приняла от христиан времен Оскольда и Дира… Крещение предков наших, с особенной силой проявившееся при Оскольде и Дире, не могло не продолжиться при вел. княгине Ольге, счастливое же продолжение его при этой мудрой правительнице не могло не обусловить собою еще более счастивого, не только продолжения, но и его окончания при вел. кн. Владимире. Такова связь одной проповеди с другою…».

Про необхідність відзначення у 1866 році «памяти первого киеворусского православного государя-мученика Оскольда-Николая» тогорічна преса писала: «Это священный долг Руси». Тодішній митрополит Київський та Галицький Арсеній вважав навіть «справою всієї православної Русі спорудження пам'ятника князю Оскольду».

До прийняття християнства, згідно «Повісті врем'яних літ» Нестора Літописця при уважному її прочитанні, Володимира спонукали не якісь там духовні устремління, прозріння, озаріння і щось подібне, як це нині прагнуть йому приписати його оспівувачі, а чоловіче бажання мати однією із своїх жінок (а у нього було вже вісімсот п'ять жінок і наложниць !!!) ще й небачену ним візантійську царівну Анну. Літопис пише: «Слышу же се, яко сестру имата девою, да аще ее не вдаста за мя, створю граду вашему, якоже и сему створих». Брати Василь та Костянтин - тодішні візантійські царі, умовивши Анну, погодилися віддати її Володимиру, але за умови, що він своє язичництво змінить на християнство. То ж тут нічого не додаси і нічого із сказаного не зміниш: даєте Анну – приймаю християнство. Тому описані Нестором при цьому мотиви вибору князем саме християнства і відвернення інших релігій звучать в літописовому виголошенні їх подеколи навіть аморально і брехливо (зокрема, про пиття мусульманами води від підмивання, про «смрад великий»). Відтак Володимир не дав згоди на іслам не тому, що ця релігія не підходила йому із-за якихось там своїх віроповчальних особливостей, а, дивись, вона забороняє ще й вживати сало, алкоголь, обмежує кількість жінок чотирма тощо.

Тепер щодо самого обряду, як тепер його називають «Хрещення Київської Русі». Як такого канонами прописаного, згідно літопису, його не було. Хрещення Русі здійснювалося не єпископом (лише Володимира в Корсуні хрестив «епископъ же корсуньский с попы царицины»), а «наутрия же изиде Володимер с попы царицины и с корсуньскыми на Дънепръ… Влезоша в воду, и стаяху овы до шие, а друзии до персий, младии же по перси от берега, друзии же младенци держаще, свершении же бродяху, попове же стояще молитвы творяху. И бяще сивидети радость на небеси и на земли только душ спасаемыхъ».

Для хрещення Володимир привіз до Києва Анастаса Корсунянина (із Літопису Нестора не дізнаєшся, хто він є, хіба що той, хто зрадою допоміг Володимиру оволодіти осадженим містом) разом з іншими «священниками корсунскими» без явного доручення їм на хрещенські дії з боку

керівництва Церкви Константинополя або хоч якогось єпископа. В «Повісті…» сказано, що Володимир їх (цих священиків) просто «взял». Та й що то за масовка в прийнятті християнства: де такий масований обряд набуття християнської конфесійної належності прописаний? Адже ввжається канонічним, коли кожна людина сама особисто приймає водне охрещення, сама йде до Бога. А тут, як зазначає літопис, діти і дорослі «вошли в воду…, бродили, попы же совершали молитвы, стоя на месте». Попи були, а де ж тут єпископ? Та й хто був той Анастас Корсунянин («се мужь корсунянинъ, имянемъ Настасъ») , який разом з Володимиром режисував те дійство? Уважно почитайте «Повість», адже там ніде не сказано, що він був не то що єпископом, а навіть священиком! Говориться ще, що коли Володимир спорудив церкву пресвятої Богородиці, то «поручи ю Настасу Корсунянину, и попі корсуньскія пристави служити в ней»

Тут постає ще одне питання: на якій підставі хрещення киян подається як хрещення всієї Київської Русі? Адже в Літописі Нестора далі ніде не описують коєння таких обрядів інде так, як те було в Києві, а лише наголошується, що нібито факт Дніпровської купелі, Володимирового хрещення має значення до інших поселень давнього русьського народу.

На фоні цього дещо спрощеного прийняття християнства Володимиром Аскольдове виглядає більш вагомим. Візантійське джерело про нього повідомляє: «Випробувавши таким чином гнів Божий, за молитвами Фотія, котрий того часу керував Церквою, руси повернулися у Вітчизну і трохи перегодом («спустя немного») надіслали послів до Константинополя просити собі хрещення. Їхнє бажання було сповнене – до них було надіслано єпископа». Найбільш детально описав Аскольдове хрещення онук імператора Василя Македонянина – Константин Багрянородний. З нього видно, що хрещення мало характер *добровільного* волевиявлення громадян, без якогось примусу до зміни віри. Це не те, що Володимир застеріг, що той, хто не прийде до річки, «будет мне врагом». До того ж, як свідчить Костянтин Багрянородний, руський князь ухвалу про перехід в християнську віру приймав *не одноосібно* (у Володимира: віддасте за мене Анну – прийму християнство), а порадившись із боярами, дружиною та народом, скликавши для цього Віче. Що вражає, то це те, що багато русичів добровільно наслідували приклад свого князя. Ось як про це написано: « І народ русів…він залучив до переговорів і, уклавши з ними мирний договір, переконав зробитися учасниками божественного хрещення, і влаштував так, що вони *прийняли архієпископа*, який одержав рукоположення від патріярха Ігнатія. Архієпископ, прибувши до країни народу, про який йшлося, задля згаданої справи, прийнятий був прихильно» (Наша віра. - №7). Тогочасні джерела описують чудо неспалимої Євангелії, явлення руському війську начолі з Оскольдом під стінами Константинополя Божої Матері, чого не мав Волдодимир. У 860 році Русь і Візантія уклали договір «миру і любові», однією з умов якого

було неодмінне хрещення руського князя і його військової дружини. Саме на виконання цього договору до Києва були направлені *християнські місіонери начолі з православним єпископом*, *який і здійснив згадуване вище хрещення.* Відтак саме 860 рік (а не 988) є відліковою крапкою для нової, християнської історії Русі. «Відкриття Русі», як про це писав константинопольський патріарх Фотій, відбулося у 860 році. «Повість врем'яних літ» з посиланням на «літописання грецьке» відзначає, що з цього часу «начала прозівати Руська земля», тобто відбулося «дипломатичне визнання» Київської Русі. Сприяло цьому і прийняття київською верхівкою християнства. Більше того, як повідомляє Никонівський літопис, при укладенні миру Царгорода із «прєжєрєчными Русы, и приложи сихъ на христианство, и обєщавшєся крєститися, и просиша архиєрєя, и посла к ним царь».

Факт хрещення русичів в IX столітті після походу Оскольда на Константинополь надто широко і навіть дріб'язково описаний у візантійських джерелах. В одному з них читаємо: «Відразу ж після одсади Константинополя прийшло від Руси посольство, яке просило зробити їх співучасниками божественного хрещення, що й було зроблено». В іншому джерелі читаємо: «Випробувавши в такий спосіб гнів Божий, по молитвах керуючого в той час Церквою Фотія, руси повернулися до своєї вітчизни і невдовзі прислали послів до Константинополя просити собі хрещення. Їх бажання було задоволене – до них було послано єпископа».

Характерним є те, що жодне візантійське історичне джерело не згадує про таку здавалося б важливу (за пізнішими оцінками в московсько-царські часи й нині) подію, як хрещення Русі за князя Володимира. Аналогічно відсутні інформації про Хрещення Київської Русі в X столітті і в західно-європейських історичних джерелах. А це тому, що в означеному світі Київська держава вже значилася як християнська, визнавалася наявність у неї руської православної єпархії, а відтак ще якесь там додаткове її хрещення за Володимира сприймалося вже як якесь непорозуміння. Таку ж думку в оцінках Оскольдового і Володимирового хрещень проводить і відомий український історик М.Брайчевський у своїй фундаментальній праці «Утверждение христанства на Руси» (К., 1989), в менших працях «Аскольд – царь Киевский» та «Летопись Аскольда».

Цікавий розвиток подій, пов'язаних з описанням Оскольдового і Володимирового хрещень, зауважує знаний російський історик М.Н.Тихомиров. «Факт обращения Руси в христианство в IX веке остается бесспорным, так как о нем сообщает в своих посланиях современник и деятельное лицо этого события патриарх Фотий, - пише академік. - В Никоновской летописи также находим рассказ о крещении Руси при кн. Аскольде. …Крещение Руси при патриархе Фотии оставило большой след в русской церковной традиции. Еще в XI-XII вв. христианство на Руси считалось утвердившимся при патриархе Фотии в IX веке. Поэтому в некоторых произведениях этого времени имеем странный анахронизм, по

которому современником Фотия назван князь Владимир, крестивший Русь в 989 году (тобто десь понад сто років після Патріарха Фотія – А.К.). «Крестися Владимир и взя у Фотиа патриарха Цареградского первого митрополита Киеву», - читаем в некоторых летописях. Патриарха Фотия каки просветителя Руской земли называет и такой ранний праимятник, как Церковный устав князя Всеволода XII века».

Незгадку Володимирового хрещення можна ще пояснити й тим, що воно відбулося дещо в «анархічний спосіб», без дотримання належних обрядових норм. Відтак тоді можна поставити питання: Чи канонічним воно було? Тому прагнення нинішнього московського патріарха Кирила виводити свою концепцію «святой Руси» чи «исторической Руси» з років Володимирового хрещення історично є безпідставним. Русь хрестилася за князя Оскольда і це хрещення до теренів, на яких опісля постала Московія, ніякого відношення не має. То ж нічого Кирилу історію переписувати на свій копил, нічого центр із відзначення 1025-річчя Хрещення Київської Русі переносити до Москви і Росії, загубивши при цьому в рішеннях архієрейського собору РПЦ з нагоди ювілею слово «Київської» і наголошуючи при цьому на хрещенні вже просто «Руси». Маємо наглий російський імперіалізм чистої води, який ними навіть оспіваний: «Все, что мною пройдено, все вокруг мое».

Ще одне. Чому виявилося таким забутим хрещення Київської Русі при Оскольді? Його ж майже не згадують в московсько-православних джерелах. Навіть в «Повісті врем'яних літ» лише фрагментиком і в році 866-му (?) сказано про Оскольдове хрещення. В 2010 році подеколи згадали, бо ж подія – 1150 років – була ювілейна. А справа тут в тому, що, завдячуючи просвітителям Кирилу і Мефодію, Оскольд був охрещений під ім'ям Миколая. Певне тому він обрав це ім'я, що на царство його коронував сам Римський Папа Миколай. Бажаючи «зам'яти» цю подію, Православна Церква вдалася до всілякого її замовчування і возвеличення саме Володимирового хрещення, хоч воно, як вище зазначалося, багато в чому було не строго канонічним та й продовженням вже наявного до нього хрещення. Як свідчить дослідження описання в різних давньокиївських джерелах епізоду вибору вір Володимиром, він відбувався не на основі глибокого осягнення князем сутності різних конфесій, зокрема і різновидів християнської релігії (йому багато говорили про свою релігію лише греки), а частіше на плітаках православних про інші релігії з метою добитися прийняття Володимиром саме їх віри. Згадаймо, як оббріхали візантійські посланці мусульман. Це описано в уривках із «Повісті…», які подаються в цьому числі УР в кінці статті «Князь Володимир та іслам». З літопису Нестора видно, що саме на основі насамперед зовнішньої привабливості Володимир віддав перевагу, як це свідчить літопис, візантійському християнству («не знали – на небе или на земле мы: ибо нет на земле такого зрелища и красоты такой»). Що дало прийняття Київською Руссю християнства для подальшої історичної долі українського народу, то те

мають розповісти історики. Цьому буде присвячена спеціальна конференція, яку Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ проводить в червні ц.р. Проте історія свідчить, що після сменті князя Володимира в 1015 році його багатожонство дало про себе знати тією боротьбою, яку затіяли між собою його чисельні сини. Та й хрещення не врахувало історичну перспективу, бо ж скоро Візантія занепала, а цивілізаційний розвиток перемістився в Європу, від якого Русь-Україну відгородило на століття, а то й тисячоліття прийняте Володимиром християнство Східного зразка. Ще й нині Московія із своїм «русским миром» і його філіальним виявленням в Україні прагне відгородити устремління українців до Європи, повернути в століття московського колоніального поневолення український народ.

Вище я зазначав, що відсутня єдність серед істориків щодо дати Оскольдового хрещення, початку християнізації Русі – 860 чи 866 рік? Історик Сергій Шумило, матеріалами із праці якого «Князь Оскольд и христианизация Руси» (К., 2010) ми широко користуємося в цій статті, обстоює 860 рік такими аргументами: 1) саме в цьому році князю Оскольду і його війську було явлено під стінами чудо Божої Матері, що спричинило прийняття ними рішення про прийняття християнства; 2) в цьому ж році Візантія і Русь заключили договір «мира і любові», однією із умов якого було хрещення русського князя і його дружини; 3) саме в цьому році, згідно із названою вище угодою з Константинополем, в Русь були відправлені християнські місіонери начолі з єпископом, саме тим, який і здійснив хрещення князя, декого із бояр, його дружини і народ.

В історії вихід Київської Русі на історичну арену прийнято датувати саме 860 роком. У Брюсельській хроніці Кюмона навіть названа точна дата нападу Русі на Константинополь – 18 червня 860 року, з якої в зарубіжжі визнають наявність Київської держави. Саме при князі Оскольді була введена система літочислення, в якій відрахунок років починається з 860 року.

Факт введення у 860 році так званої «києво-руської ери» описує і професор М.Ю.Брайчевський: «На Русі в часи Оскольда було впроваджено особливе літочислення – «Русская ера», що починала відрахунок років від знаменного походу на Константинополь, тобто від 860 року… Таким чином, починаючи систематичне подання історичних подій, літописець IX століття обрав умовну дату – 860 рік – час відважного походу Русі на Константинополь і її християнізацію… Акт хрещення Русі був осмислений як поворотний момент в історії країни, як своєрідний перелом на шляху до прогресу, а відповідно визнаний за хронологічний репер…. Покінчивши з язичництвом, країна нібито поривала із своїм «варварським» минулим. Приєднуючись до християнства, вона ставала частиною ойкумени, цивілізованого світу». Дата 866 домінувала в істориків (а з нею пов’язувався похід Оскольда на Константинополь) до 1894 року, коли було знайдено в Брюселі, як вже зазначалося, коротку грецьку анонімну

хроніку, де писалося, що 18 червня 860 року руси підійшли до Константинополя на двох своїх кораблях і зазнали поразки. Та й історик Голубинський самостійно навіть дещо раніше прийшов до висновку, що те відбулося десь у 860-861 році.

Теперо щодо імені князя – Оскольд чи Аскольд? Це добре розтлумачив єпископ Євлогій Новомосковський у своїй статті про початки християнізації Русі в «Трудах Киевской Духовной Академии» (2008. - №9). «В «Повісті врем'яних літ», після редагування її російськими літописцями (XIV ст.), яким притаманним є голосне «о» виголошувати як «а», Оскольд став Аскольдом. В Никонівському літопису князь називається *Осколдом*. Тому в літературі з того часу зустрічаються різні написання». Деякі дослідники вважали навіть, що Оскольд і Дир взагалі є одним ім'ям, а тому пропонували писати Осколдир чи Оскол аль-Дир (таке поєднання є в арабських хроніках).

Історики одностайно визнають 860 рік за початок творення державності Руси-України. Є здогадки, що Оскольд був похований на горі, яку кияни називають «Аскольдова могила». На його честь тут було споруджено свого часу монастир св. Миколая, який в роки радянської влади був зруйнований. У збереженій церкві-ротонді у липні 2010 року відбулося посвячення в її підвальному приміщенні крипти на честь Оскольда. Посвячення здійснив владика Йосиф Мілян – тодішній помічник глави УГКЦ кардинала Любомира Гузара. Цей храм має зайняти таке важливе місце в історії українського народу, як, зокрема, Корсунь - місце хрещення князя Володимира в Криму (Україна молода. – 2010. - 16 липня). Художник-архітектор Олександр Вазіанов, який три роки працював над оздобленням крипти, сказав: «Робота була надзвичайно важкою, оскільки, за задумом, крипта мала бути розписана на зразок тих, що були ще в XII столітті». Відтепер Оскольдова крипта стане місцем відправлення поминальних Богослужінь, молитв за святого Аскольда й інших святих і мучеників Церкви.

Автор статті не є прискіпливим до фактів істориком. Взятися за означену тему його спонукали питання: 1. Чому так возвеличують Володимирове хрещеннгя і так піддають забуттю Оскольдове?; 2.Чи за канонами Володимир провів хрещення, а чи ж в тому виявився чистої води експромт? 3. Чи Володимирове хрещення поставало як духовна революція, а чи ж це був чистої води політичний акт, який сприяв зближенню Київської Русі з відносно історично успішною на той час Візантією? То ж прийшлося взятися за вивчення події на основі подання її в літописних джерелах.

Р.Джабаров (Макіївка)

10. Князь Володимир та іслам

Ми знаємо, що князя Володимира як святителя Русі з часом було канонізовано й проголошено святим угодником Божим. А щодо його зв'язку з мусульманською релігією, то вітчизняні авторитети від історичної науки – чи то Карамзін, Татищев, Костомаров, Соловйов, Грушевський, Греков, Толочко, а чи ж Рибаков і навіть Гумільов – в цьому значних розбіжностей не мали. Ніхто з них не піддавав сумніву історичну правдивість сторіччями «накоченої» теорії про вибір Володимиром Великим державної релігії.

Тільки 1992 року у виданні «Хроніка 2000» відомий тюрколог Омелян Пріцак (зауважмо, що цей канадський науковець українського походження був незалежний від диктату авторитетних думок у вітчизняній науці) опублікував свою працю «Походження Русі», де просто каже, що під час князювання в Новгороді Володимир був мусульманином. А 2000 року в 47-му числі газети «Наш край» Анатолій Железний, аналізуючи історіографію та джерела про хрещення Київської Русі, доходить висновку: «Під час свого новгородського правління Володимир навернувся на Іслам, потім, 988 року, він хрестився й запровадив на Русі християнство, а 1014 року булгарский каган схилив його знову повернутися в Іслам». О. Пріцак у своїх розмірковуваннях посилається на працю арабського історика Аль-Марвазі, датовану приблизно 1120 роком. А. Железний джерелом, на яке він спирається у своєму висновку, називає збірка булгарських літописів «Джагфар Тарихе», датовану 1680 роком. Доступною вітчизняному дослідникові вона стала тільки від 1994 року, будучи видрукуваною в Оренбурзі. Після таких публікацій виникає безліч неоднозначних питань, а тому ця проблема вимагає ретельного дослідження.

У цій статті ми не спростовуємо традиційний історичний погляд на зазначену проблему, але робимо короткий аналіз окремих моментів з історії Київської держави доби Володимира Великого та його наступників і на підставі цього пропонуємо «поживу» для подальших студій і дискусій.

Споконвічна традиція показує Великого й Святого Володимира «Червоним Сонечком». Окремі історики називають цей час «билинним». Із цього приводу відомий класик української історії Микола Костомаров писав: «Історія про часи, що передували наверненню на християнство, темна й сповнена різних переказів, що не можна напевно визнати за правдиві. Причиною цьому є те, що наші перші літописці писали не давніше, як у другій половині XI століття, і про події, що відбувалися в їхній країні в IX й X століттях, за винятком небагатьох грецьких звісток, не мали інших джерел, окрім усних народних переказів, що за своєю природою піддавалися вигадкам і змінам». Так само вважає чимало інших істориків.

Отже, про час Володимира I з династії Рюриковичів і про його історію до нас дійшли відомості тільки з чернечих літописів. Зрозуміло, що все, пов'язане з Ісламом, зберегтися не могло із-за ймовірної церковної цензури та

релігійних чищень. Але якщо ці відомості все таки якось дійшли, то спробуймо поглянути на події того «билинного» часу не очами ченця-літописця, а під альтернативним кутом.

Тож хто насправді був Володимир Святославович - «Красне Сонечко»? Із літописів знаємо небагато. У мальовничому Любичі, що охороняв північні підступи до Києва, жив якийсь Малко Любечанін. Йога дочка Малуша була ключниця княгині Ольги, а син Добриня служив князеві. Із билин про Добриню дійшли відомості про те, що при князівському дворі «он был конюхом да привратником», а пізніше став не слугою, а надвірним Сказано: «он стольничал-чашничал девять лет». Академік Борис Рибаков, спираючись на ці літописи, пише: «Малуша Любечанка стала наложницею Святослава й народила син Володимира, що йому потім дорікали походженням, називаючи „робичич", „холопище". Якби не особлива удача, то син ключниці міг би загубитися серед "отроків" і челяді на князівському дворі. Але його дядько Добриня одного разу скористався тим, що законні сини князя Ярополк та Олег відмовилися їхати до далекої північної факторії Русі – Новгорода, і запропонував послати туди свого небожа. Так молодий „робичич" Володимир став намісником у тоді ще маленькому містечку на березі озера Ільмень.

За тих часів великий культурний вплив на Новгород із Заходу мала язичницька Скандинавія, а із Сходу – Волзька Булгарія з її досить розвинутою мусульманською культурою. Про вплив зі Сходу літописи згадати не могли, бо в середні віки активізувалося протистояння між ісламським і християнським світом. Ми не знаємо, чи навернувся Володимир на іслам за князювання в Новгороді, як каже Омелян Пріцак, а можемо це лише припустити.

Версія про навернення Володимира на іслам не узгоджується з мусульманською догматикою. З погляду мусульман, одна з основних недоладностей тут ось яка: перемігши братовбивчі війні та ставши князем Київським, Володимир здійснив першу релігійну реформу з метою об'єднати племена навколо Києва. Державною релігією стало тоді язичництво з ідолам Перуном начолі. А може в описанні цього маємо також хитрування християнських літописців пізнішого часу? Чи не створили вони цю легенду, щоб приховати щось серйозніше?

Отже, якщо прихильність князя-хрестителя до мусульманської віри поки довести неможливо, то можна припустити принаймні, що, намагаючись приховати причетність Володимира, монахи-літописці з патріотичних міркувань зробили все, щоб ніякі згадки про «бусурманське» минуле цього святого не збентежили майбутні покоління. Можливо, що це було зроблено за особистою вказівкою одного з поборників християнства з-поміж найближчих наступників або нащадків Володимира, зокрема, Ярослава Мудрого. Але це покищо не має якихось доказів.

Далі, усім відомо, що Володимир боровся за владу в Києві зі старшим сином Святослава, Ярополком, який був християнином і очолював так звану християнську опозицію та зрештою зазнав поразки від варягів Володимира.

Пізніше літописи зазначать, що Володимир, дякуючи варягам за допомогу в династичній війні, відряджає їх на службу до візантійського імператора, навіть не заплативши їм за здобуття Києва. Одначе тут знову не збігаються факти. Відтак, коли Володимир став одноосібним володарем Русі, то варяги йому вже не були потрібні і тоді він відрядив їх до «грецької землі». Тоді постає питання: навіщо князю була релігійна реформа, що поставила начолі язичницького пантеона Перуна?! Адже для утримання влади треба було мати дещо інше - силу й популярність. Силу свою він довів, а ось із популярністю справа стояла кепсько! Як твердить Лев Гумільов, ця реформа якраз мала сприяти такій популярності. Але яка тут популярність, якщо Перун вимагав людських жертв з-поміж киян, тобто місцевих жителів.

А може тут маємо знову умисне виправлення історії літописцями-ченцями? Усе можливо, хоча вітчизняна історія трактує язичницьку реформу Володимира як незаперечний факт. Ось думка Карамзіна: «Сам Володимир зміцнився в Києві за допомогою чужинців-скандинавів і роздав їм міста, де вони зі своїми дружинами могли збирати данину». Це пояснює, чому Володимир для об'єднання держави здійснив першу релігійну реформу на скандинавський кшталт, затвердивши пантеон язичницьких ідолів. Лише потім, коли він налагодив свій «державний апарат», то відрядив варягів до Візантії.

Ведучи далі нашу тему, згадаймо хронологію історичних дат, зокрема те, що 985 року відбулася війна з Волзькою Булгарією. Цікаво, що дехто з істориків називає її невдалою для київського князя, хоча після угоди з волжанами Володимир одружився з булгарською принцесою, правнучкою царя Алмуша. Цей цар ще 922 року зробив іслам державною релігією Булгарії, яка вже встигла глибоко вкоренитися серед простого народу й владних кіл. Усе йшло нібито нормально, проте, згідно з ісламом, мусульманку не можна видавати заміж за немусульманина, а за язичника й поготів. Звідси виникає питання: які міркування могли змусити булгарського кагана Му'міна II видати свою дочку за язичника?

Цей момент змушує задуматися над повідомленням Аль-Марвазі, на яке посилається Омелян Пріцак. Можливо, що Володимир на той час уже був мусульманином. Ми знаємо, що він мав не одну дружину, а відтак у подружніх стосунках він вважав за краще полігамію. Це характерно тільки для Володимира, бо в інших князів із династії Рюриковичів це якщо й було, то не так явно.

Цікаво й те, що син Володимира й законний спадкоємець Святополк був сином грецької черниці, полоненної ще Святославом. Він був одружений із дочкою польського князя Болеслава. Володимир не любив його, улюбленцями у нього були Борис і Гліб, народжені від «болгарині». Хоча Святополк був старший і народжений від християнки, командувати військом, зібраним 1015 року проти печенігів, старий князь доручив Борисові.

Факти про булгарську принцесу (дружину Володимира) та їхніх «улюблених чад» Бориса й Гліба дозволяють припустити (але не

стверджувати напевно), що до кінця життя Володимир міг змінити свої релігійні погляди на користь ісламу. Ми ще раз підкреслюємо, що інформацію про політичне життя «билинного» часу вітчизняна історична наука «черпала» винятково з церковних літописів, а перші літописці, найосвіченіші люди свого часу, відображали історію так, як бажали її передати нащадкам.

За найближчих нащадків Володимира релігійне життя активізувалося. Це був час зведення будівлі національної церкви, що її підвалини заклали видатні релігійні діячі Київської держави, зокрема перший руський митрополит Іларіон, Никон Великий (Никон Печерський) і преподобні Антоній і Феодосій. Із радянських посібників з історії ми дізнаємося, що за часів написання літопису християнство ще не встигло здобути повну перемогу на території цієї хиткої конфедерації східнослов'янських племен, бо навіть у середині XII століття спалахували повстання. При цьому жертвами народного гніву нерідко були християнські священики.

Отже, обов'язок православного книжника полягав не так у тому, щоб правдиво (нехай і з упередженням) викласти фактичний матеріал, як у тому, щоб довести істинність своєї віри.

Уявімо, що до православного ченця XII століття потрапляють записи попередніх літописців, де сказано, що князь Володимир наприкінці життя став мусульманином. Що він зробить? Звичайно, якщо не сам виправить цю інформацію, то порадиться з керівництвом і зрештою в ній щось буде змінено, переписано «правильно», а «папір із єрессю» знищено. Через те більш-менш повні, відредаговані описи цього часу могли зберегтися тільки в літописах XII століття, тобто за півтора сторіччя.

Як виправляють історію за умов ідеологічного диктату й тоталітаризму і як створюють вождів, ми знаємо з нашої недавньої історії, коли народ знав те, що хотіла партія, і держава працювала на ті стереотипи, що були потрібні для реалізації її статутних положень і стратегічних планів. Приблизно те ж саме могло бути й у давнину.

Але повернімося до останніх років життя Володимира. Якщо спиратися на публікацію Желєзного в 47-му номері газети «Наш край» і «Джагфар Тарихе», то бунтарський цар, себто каган Ібрагим, пообіцяв називати Володимира царем, себто каганом, якщо князь навернеться на іслам. З огляду на те, що митрополит Іларіон у своїй праці «Слово про закон і благодать» називає Володимира каганом, той таки став мусульманином.

Дізнавшись про це, син Мстислав убив батька і втік до Візантії. А ось що каже про це традиційна історіографія: ще за життя Володимира його старший син «Святополк із дружиною, дочкою Болеслава Польського, й католицьким єпископом Рейсберном (християнином) брав участь у змові проти нього». Постає питання: а може це все через те, що старий князь хотів стати мусульманином? Але Володимир нагло вмирає. У «Джагфар Тарихе» сказано, що Мстислав Тмутараканьский (його син) убиває батька, дізнавшись, що той хоче зректися християнства, а згодом літописи подадуть

Мстислава, як справжнього героя, схожого на свого діда Святослава: «Він такий самий войовничий, мужній і сильний». А може монах-літописець уславив його через релігійний подвиг – убивство батька-віровідступника? Щодо Тмутараканського князівства, то це найближча до Візантії територія Київської держави, і на Мстислава міг уплинути Царгород, спонукавши його на вчинок, що нагадує релігійний подвиг. І чи не від улюбленого сина Володимира Бориса, що повертався з походу на печенігів, Мстислав рятувався у Візантії?

Перед смертю Володимир хотів привести до покори свого сина Ярослава, що князював у Новгороді й відмовився платити Києву данину. А син Борис очолив київське військо в поході на печенігів. Отже, Борис і Гліб, улюблені сини Володимира й діти булгарської принцеси, були єдиними прихильниками батька. Постаті їхні оповито таємницею та славою перших русьських святих. Проте немає сумніву: вони – онуки мусульманського царя Му'міна II, володаря Волзької Булгарії, тобто діти мусульманки, яка найпевніше виховала їх у своїй традиції, бо у Володимира було багато дітей, а відтак їхнім вихованням він особисто не займався. Вони повністю могли бути мусульманами й прихильниками батька в його рішенні стати мусульманином, але обох підступно вбив їхній старший брат Святополк (християнин), який одержав прізвисько «Окаянний».

Подальші події не мають особливого значення для нашої теми. Варто сказати, що переможцем у братовбивчій війні зрештою стане Ярослав, прозваний «Мудрим». Він сприятиме розвиткові православ'я на Русі. За Ярослава жили й працювали відомий літописець Никон, митрополит Іларіон і Феодосій Печерський, проголошений першим руським святим. Якраз тоді Яков Мних написав свої твори «Пам'ять і хвала Святому Володимиру» і «Сказання про Бориса й Гліба», перейняті глибоким патріотичним почуттям.

Грецькі митрополити довго й рішуче опиралися канонізації перших руських святих – Володимира, Бориса й Гліба. Можливо, що опір церковних ієрархів виник саме через невпевненість греків у релігійній приналежності цих давньоруських князів.

Хочемо ще раз нагадати, що ми мали намір поглянути на особистість Володимира Великого та його ставлення до мусульманської релігії під альтернативним кутом зору, беручи до уваги відомості Аль-Марвазі та збірку булгарських літописів «Джагфар Тарихе». Проаналізувавши зазначені факти, можна припустити, що джерела, де йдеться про мусульманство Володимира, не такі й голослівні. І якщо це правда, то вона прихована під покривом багатовікової ідеологічної боротьби між Сходом і Заходом, між ісламом та християнством.

УММА. – 2012. – №14

***

Редакція УР. До сказаного вище автором статті Р.Джабаровим варто додати ще матеріал із «Повісті врем'яних літ» з описанням Нестором Літописцем процесу вибору Володимиром віросповідання для Київської Русі, зокрема фіксації ним тих мотивів, із-за яких князь не прийняв іслам:

«В рік 6494 (986). Прийшли болгари (скоріше то були *булгари* – Ред.) магометанської віри, говорячи: «Ти, князь, мудрий і мислячий, а закону не знаєш, увіруй у закон наш і поклонись Магомеду». І запитав Володимир; «Яка ж віра ваша?» Вони ж відповіли: «Віруємо в Бога, і вчить нас Магомед так: коїти обрізаання, не їсти свинини, не пити вина, зате після смерті, говорить, можна буде творити блуд з жінками. Дасть Магомед кожному по сімдесят красивих жінок, і вибере з них одну найкрасивішу, і покладе на неї красоту всіх; та й буде йому дружиною. Тут же, говорить, слід незаперечно піддаватися різному блуду. Якщо хтось бідний на цьому світі, то й на тому. Й іншу різну брехню говорили, про яку й писати соромно. Володимир же слухав їх, так як і сам любив жінок і різний блуд; тому й слухав їх із насолодою. Але ось що було для нього нелюбим: обрізання, утримання від свинини і пиття; і сказав він: «Руси есть веселье питье, не можемъ бес того быти»…

Потім прислали греки до Володимира філософа з такими словами: «Чули ми, що приходили болгари, щоб вчити тебе прийняти свою віру; віра ж їх ганьбить небо і землю, і прокляті вони серед всіх людей, які уподобилися жителям Содома і Гомори, на яких напустив господь гарячий камінь і затопив їх… Коли прийде бог судить народи, то погубить всіх, хто творить беззаконня і скверну. Бо ж, підмиваючись, вливають цю воду в рот, мажуть нею по бороді і згадують Магомеда. Та й жінки їх творять подібну скверну, навіть ще більшу…» Почувши це, Володимир плюнув на землю і сказав: «Нечиста це справа» (Памятники литературы Древней Руси XI –начало XII века. – М., 1978. – С. 98-101).

Далі літописець описує розповіді послів, яких Володимир послав розвідати про різні релігії і розповісти йому. Він сказав: «Йдіть спочатку до болгар і випробуйте їхню віру». Вони ж відправилися і, прийшовши до них, бачили їх «скверньяная дела и кланянье в рапоти; придоша в землю свою». Прийшовши на скликану Володимиром раду бояр і старійшин, сказали: «Ходили до болгар, дивилися, як вони моляться в храмі, тобто в мечеті, стоять там без пояса; зробивши поклон, сяде й дивиться туди й сюди, як оскаженілий, і немає в них веселощів, а тільки смуток і смрад великий. Не добрий закон їх».

Послам по всіх релігіях, як пише православний монах Нестор, виходячи із своєї заангажованої конфесійної дзвініці, сподобалося лише богослужіння в храмах грецької землі, бо ж нібито, будучи присутніми на них, вони «не знали – на небі чи на землі ми; бо ж немає на землі такого видовища і красоти такої… Знаємо ми лише, що знаходиться там бог з людьми, і служба їх краща, ніж у всіх інших країнах. Не можемо ми забути красоти тієї…» (Там само. – С. 122-123).

Відтак бачимо, до якої упередженості й оббріхування мусульманської релігії вдався Нестор лише з метою виправдання релігієвибору князем Володимиром саме християнства візантійського зразка. Якщо тільки із-за цих побрехеньок Володимир не прийняв мусульманство, а не із-за пізнання ним суті ісламської релігії, то це є свідченням поверховості його релігієвибору, нерозуміння ним дійсної природи і християнства, й ісламу. Свої обмеження в пізнанні різних релігій православний чернець Нестор приписав князю Володимиру, зробивши його в такий спосіб верхоглядом, а не мислителем.

Але при цьому тоді постає питпння, а чи міг князь, відійшовши від можливої своєї належності до мусульманської релігії, знову до неї повернутися. Цьому хібащо могла посприяти його велика прихильність до жіночої статі, яка не знаходить такого засудження в ісламі, як в християнстві.

❺ СТАТТІ НАУКОВЦІВ ВІДДІЛЕННЯ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

Проф. П.Яроцький

1. «Болісний понтифікат» завершився. Яким же буде наступний?

Несподівано, як грім серед ясного неба, відбулося зречення Бенедикта XVI від виконання функцій намісника апостола Петра на Римському престолі. Справді, подія безпрецедентна, не ординарна майже за всю історію Католицької Церкви. Чи була вона прогнозована? Чи були очевидні вагомі підстави для такого відходу цього понтифіка? Підстави зробити такий відчайдушний крок і раніше траплялися для Римських пап, але вони ніколи ними не користувалися. Досить нагадати, в якому жалюгідному фізичному стані здійснював своє служіння Іван Павло II. Проте до кінця днів своїх був діючим, динамічним служителем Церкви й енергійним управителем держави-міста Ватикан, який не припиняв свою світову паломницьку місію. Хоча йому було дуже важко, як всім було очевидним, цю місію здійснювати.

Оцінюючи п'ятиріччя папського служіння Бенедикта XVI, центральний орган Святого Престолу L'Osservatore Romano (№6, 2010 р.) охарактеризував його як «болісний понтифікат». Порівнення його з понтифікатом Івана Павла II, який «залишив Церкву в добрій кондиції», вселяло надію, що «Церкві потрібні спокій і рефлексія». І ніхто інший не був придатний до створення такої аури для її майбутнього, ніж Бенедикт XVI – кардинал Йозеф Ратцінгер, префект Конгрегації віровчення, Herr Doktor Professor, людина великого розуму, особистість вихована в німецькій культурі й класичній німецькій філософсько-богословській школі.

Уже перші його кроки засвідчили, яким буде дух його понтифікату. Саме обрання Йозефом Ратцінгером папського імені Бенедикт вказувало на його спорідненість з мудрим папою Бенедиктом XVI, папою освіти, світлого у мисленні й з широким горизонтом у діяннях. Ця спорідненість мала витоковий зв'язок зі святим Бенедиктом Нурсійським (480-550 рр.), реформатором західноєвропейського чернецтва, який відіграв важливу цивілізаційну роль в Європі, за що йому Пій XII у 1947 р. присудив титул «батько Європи», а Павло VI у 1964 р. проголосив його «патроном Європи», а Іван Павло II У 1980 р. дав йому співпатронів – Кирила і Мефодія, зміцнивши таким чином єдність Заходу і Сходу Європи.

Бенедикт XVI постійно турбувався про ясність і точність у судженнях і висловлюваннях, оскільки вважав, що найбільшою небезпекою є релятивізм (відносність знань і суджень), який знаходить сприятливий грунт у сучасному демократичному суспільстві: будь-яка організована група може подати як правдиву свою точку зору тільки для того, що це є її думка, без необхідності раціонального її обґрунтування. У релігійній сфері відповідником релятивізму вважається, як зазначав Бенедикт XVI, «туманний гуманізм, наставлений вороже до догматичних тверджень, оскільки вони створюють розмежування і породжують конфлікти».

Твердо стоячи на цих методичних засадах, Бенедикт XVI поставив перед собою надто розлоге завдання – повернення інтелектові властивого йому місця в церкві. Свій погляд на мінімізацію дуалізму розуму і віри Бенедикт XVI означив у такому теологічно інноваційному і водночас антиномічному викладі:

- віра в Бога, який є творчим Розумом Всесвіту, повинна бути наукою сприйнятою по-новому, як виклик і шанс;
- віра також по-новому повинна визнати для себе межу всеохопленості й розумності;
- розум потребує Логосу, який є початком і світлом розуму;
- віра потребує діалогу з розумом[193].

Як і його попередник Іван Павло II, Бенедикт XVI був відданий справі екуменізму, але при цьому твердо дотримувався засади, що через релігійні відмінності з деякими релігіями міжконфесійний діалог неможливий, оскільки існує загроза «у чомусь відступитися від власної віри», піти на бодай мінімальний компроміс із партнером (чи партнерами) діалогу. Він з великим задоволенням вітав досягнення порозуміння з лютеранськими спільнотами. Проте у відносинах з православ'ям після зустрічей Змішаної міжнародної комісії з богословського діалогу між Католицькою і Православними церквами у Равенні (2007), Кіпрі (2009) і Відні (2010), ось уже третій рік триває застій. Разом з тим, ще надто рано давати оцінку досягнутим результатам на шляху зближення Ватикану з англіканами у 2009 р. З іншого боку, Бенедикт XVI намагався встановити добрі відносини з нехристиянськими релігіями – ісламом, іудаїзмом. Однак, іноді діючи необережно і не враховуючи можливих амбіційних реакцій мусульманського світу, Бенедикт XVI допускав виникнення гострих проблем у стосунках з ісламом.

По суті, на просторі п'яти років його понтифікату це був гострий і несподіваний випадок. Його лекція в Регенсбурському університеті з ремінісценцією про діалог візантійського імператора Мануїла II Палеолога з освіченим персом на тему ісламу викликала бурхливу реакцію ісламських спільнот у всьому світі й водночас створила небезпеку для християнських церков в оточенні мусульманського світу.

---

[193] L'Osservatore Romano (wyd.pol) – 2007. – №6 (290). – S. 42.

Другий несподіваний випадок для понтифікату Бенедикта XVI відбувся дещо на нижчому рівні. Багаточисельні й давні факти педофелії були несподівано виявлено і роздмухано медійною хвилею. Католицькому духовенству закидається, що воно намагалося замовчати й приховати їх безспірність, і саме так часто бувало, як визнає L'Osservatore Romano, вказуючи на те, що «цей велетенський вереск поєднував справи й діяння, які не мали нічого спільного між собою: одруження священиків, посвячення в священицький сан жонатих чоловіків і т.д. – проблеми рішуче різні». Відтак, як вважають у Ватикані, ці голоси свідчать про ненависть до християнства і також про падіння авторитету Католицької Церкви і довіри до неї. Саме Бенедикту XVI довелося нести тягар цього медійного викривального замаху. Це дозволило, за аналітикою L'Osservatore Romano ще у 2010 р., визнати «болісним п'ятирічний понтифікат». До відречення від такого понтифікату ще залишалося два роки, які також були наповнені інтригами й неприємностями для папи: скандалами у зв'язку з нібито корупційними схемами Ватиканського банку Святого Духа, виніс довіреною особою Бенедикта XVI на всезагальний огляд документів і особистої кореспонденції понтифіка.

Зрештою, у самій Католицькій церкві відбувалися процеси, про які ще попередні папи – Павло VI та Іван Павло II – подавали алармістські застереження: «Церкву паралізує релігійна індиферентність», «релігійна байдужість католиків стає масовим явищем», «багато людей задовольняється імлистою релігійністю, живе сьогодні так ніби Бога немає». Згодом у цьому переконався і сам Бенедикт XVI: «Великою проблемою Заходу є забуття про Бога, і це забуття поширюється щораз більше, – із сумом констатував він під час традиційною щорічної підсумкової зустрічі з кардиналами, єпископами і співробітниками Римської курії. – У деяких рігіонах Європи, насамперед у Німеччині, більшість жителів неохрещені. Вони вважають, що Бог і християнство – це речі, які належать до минулої епохи»[194]. Подорожуючи Баварією, Бенедикт XVI був вражений атмосферою забуття Бога і секулярною налаштованістю суспільного і приватного життя свої земляків.

По суті, Церква на порозі другого і третього тисячоліття увійшла в стан глибокої кризи віри, вияви якої стали очевидними на різних рівнях: тотальної секуляризації релігійної свідомості; надмірної інституціональності й інституційної регламентованості церковних структур, починаючи від Римської курії до партикулярних єпископів; і найнебезпечніших змін релігійної географії в межах європейської та американської територіальних конфесійних систем. У чому це виявилося?

1. Характеризуючи загрозу для католицької ідентичності очевидних релігійних і культурних чинників, Бенедикт XVI дійшов висновку, що «останні двадцять п'ять років – це час великих змін релігійної географії». У

[194] L'Osservatore Romano (wyd.pol) – 2007. – №2 (290). – S. 41.

тих регіонах, де раніше налічувалося 90% і навіть більше католиків, їх кількість зменшилася до 70% а в деяких країнах скоротилася до половини. Бенедикт XVI пояснював ці трансформації у такий спосіб: «Відбувається подвійна зміна : з одного боку, діють євангелічні секти, які серйозно заявляють про себе у загальній картині цих змін, а з іншого – прогресує секуляризація, яка завдяки масмедіа має чисельний вплив, змінює свідомість людей. Так що справді є криза культури, яка сягає значної глибини»[195]. Відтак, зменшення кількості католиків на 30% в країнах, де вони посідали домінуюче конфесійне становище, пояснюється діяльністю євангелічних сект, прогресом секуляризації та кризою культури. Саме ці три фактори, як вважав Бенедикт XVI спричинили загрозу католицькій ідентичності в сучасному світі.

Простежимо ці процеси на прикладі двох найбільших країн в Латинській Америці й Європі. Так, у Бразилії (195 млн. населення) до 90-х років минулого століття 95% бразильців належало до Римо-католицької церкви. Частка католиків у 2010 р. знизилася до 75% населення. Як і в багатьох інших латиноамериканських країнах, у Бразилії відбувається перехід католиків до інших протестантських спільнот (за визначенням Бенедикта XVI – «євангелічних сект»), що загалом становить 12%, і майже 13% вважають себе «конфесійно не заангажованими» або агностиками і атеїстами. Франція на початку 90-х років минулого століття ще зберігала титул «улюбленої донькі» Католицької церкви: у ній налічувалося 90% французів. Через 20 років конфесійна і світоглядна ситуація докорінно змінилася: католиків – 51%, агностиків і атеїстів – 31,5%, конфесійно не визначених – 9%, сповідників інших релігій (протестантів, іудеїв, мусульман) – 8,5%. Такі ж пропорційні зміни в конфесійному вимірі: християни (католики, протестанти), агностики і атеїсти, конфесійно не визначені – характерні для більшості латиноамериканських і значної частини європейських країн.

2. Георелігійну ситуацію в католицьких європейських і латиноамериканських країнах як наслідок тотальної секуляризації, що призвела до кризи віри, Бенедикт XVI розглядав в контексті «нової ери релігійності», започаткованої XXI століттям. Порівняння стану Католицької Церкви зі «чорними дірами у космосі» в цілому ним не заперечувалося. Така зоря після колапсу продовжує поволі стискатися, за інерцією рухаючись усередині своєї величезної маси, а малі уламки колись великого вселенського тіла безпорадно літають навколо нього, взаємно зіштовхуючись або зазнаючи руйнувань.

Абстрагуючись від змальованої алегорії чорних дір до нинішнього стану Католицької Церкви Бенедикт XVI прийшов до висновку, що «у найближчому майбутньому масових навернень не буде. Історія не поверне назад, і ця зірка (тобто Католицька Церква. – П.Я) не стане знову, так би

[195] Католицький вісник. – К., 2010. –№11. – С. 4.

мовити, повноцінною, не відновить своєї колишньої величі та сили світіння. Історичні тенденції не зміняться, й віра не стане знову явищем масовим – таким що формує історію»[196].

3. Свій песимістичний і водночас реалістичний прогноз Бенедикт XVI обґрунтував таким чином: «Великі традиційні церкви, мабуть, відчувають свою пригніченість через надмірну інституціональність, інституційну регламентованість… Майже не стало живої віри, її простоти. Християнство тепер означає тільки належність до великої структури, до конкретного апарату. Таким чином, християнство як інститут почало сприйматися як баласт традицій, якого не хочуть позбутися тільки тому, що зараз ще мають від цього деяку користь»[197]. Цілком ймовірно, що охарактеризований стан відображав і пригніченість самого понтифіка, який все частіше почав задумуватися над явищем «практичного атеїзму», яке виражається в тому, як він часто став підкреслювати, що «великою проблемою Заходу є забуття про Бога, оскільки більшість людей, навіть тих, які час від часу відвідують церкви, живуть так неначе Бога не існує, вони вважають, що християнство і Бог – це речі, які належать до минулої епохи»[198]. Часто повертаючись до розмірковувань з приводу «кризи віри», Бенедикт XVI зазначав: «Ми з тривогою спостерігаємо ці труднощі, з якими нині багато людей ставляться до Бога. Це – складне явище, про яке я безперервно думаю»[199].

4. Критичний погляд Бенедикт XVI стосувався широкого кола церковних і світоглядних проблем, зокрема він вважав, що християнство «надто великою мірою сконцентрувалося на особі та її спасінні» в потойбічному світі, а відтак «ідея індивідуального спасіння відповідальна за втечу від того, що є спільне для людства», а це призвело до того, що «християнське вчення стало викривленим, а егоїстичний пошук індивідуального спасіння спричинив ігнорування служіння іншим»[200];

5. Поставивши під сумнів реформи II Ватиканського собору, Бенедикт XVI провів низку заходів з метою її поступового скасування: відновлення латинських літургій і мес замість запровадженої II Ватиканським собором літургійної реформи у виконанні богослужінь національними мовами, що викликало бурю протестів з боку прогресивно налаштованої частини католицького єпископату і духовенства, з одного боку, і цілком влаштовувало консервативні групи, які не прийняли літургійних нововведень II Ватиканського собору і згодом Іваном Павлом II були екскомуніковані – відлучені від Церкви (це в першу чергу стосується «Братства святого Пія», очолюваного французьким архієпископом Марселем Лефевром). Бенедикт XVI у 2009 році скасував їх відлучення і знову прийняв їх під свій омофор.

---

[196] Нова ера релігійності // Католицький вісник. К., 2011. – С. 11.
[197] Там само.
[198] L'Osservatore Romano (wyd.pol) – 2007. – №2. – S. 40.
[199] L'Osservatore Romano (wyd.pol) – 2008. – №9. – S. 49.
[200] L'Osservatore Romano (wyd.pol) – 2008. – №1. – S. 20.

6. Дух аджорнаменто, який вніс інновації в документи II Ватиканського Собору, зокрема в «Конституцію про Церкву в сучасному світі», піддавався постійному вихолощенню, що, зрештою, призвело до таких оцінок: «У роки після II Ватиканського Собору стали можливими й певні негативні явища: не секрет, що Літургія «була зранена довільними деформаціями, спровокованими секуляризацією, що та, на жаль, є в середині самої Церкви. Як наслідок, багато відправ зосереджується не на Богові, а радше на людині, на її потребах, на її творчій діяльності, в такий спосіб відводячи людині головну роль у зібранні вірних»[201]. По суті, ці сентенції спрямовані проти тих змін, що відбувалися під час понтифікату Івана Павла II, який доклав немало зусиль, щоб сучасна теологія була не тільки вченням про Бога, а й теологічною антропологією, тобто вченням про людину. Ніхто із попередників цього понтифіка не надавав проблемі людини стільки місця у проповідях, не підкреслював у них не тільки божественну, а й людську природу Христа, що дозволило післясоборній Церкві долати традиційне протиставлення земного і небесного, змістити центр теологічних пошуків з Бога на людину.

7. Якщо Іван Павло II фактично був творцем і носієм ідеї інкультурації християнства в багатоманіття культур світу, і ця ідея домінувала в документах Святого Престолу, які стосувалися «євангелізації Церкви і світу», то Бенедикт XVI саме поняття «інкультурація» зняв з теологічного обігу й практичного застосування, побоюючись синкретизму й релігійного релятивізму; якщо Іван Павло II вважав інкультурацію засобом синтезу Євангеліє і національних культур, закликав християн скористатися багатим духовним надбанням інших культур, філософій, релігій, щоб взяти звідти елементи, співзвучні їхній вірі, і таким чином збагатити християнську думку» (це насамперед стосувалося «інкультурації з індійською культурою), то Бенедикт XVI відхилив цей проект інкультурації як релятивістську загрозу ідентичності католицизму. Іван Павло II вважав, що інкультурація вкрай потрібна для Католицької Церкви, коли вона намагатиметься зберегти свою вселенськість у XXI ст.: «Цей критерій зобов'язує церкву кожної епохи, також церкву завтрашнього дня, яка стане багатшою завдяки своїм контактам зі східними культурами і з цього спадку зачерпне нову вказівку, щоб встановлювати плідний діалог з культурами, які людство зможе створити і розвинути у своїй подорожі в майбутнє»[202]. Бенедикт XVI категорично виступив проти такої інкультурації, пропонуючи замість інкультурації зустріч культур»[203]. При цьому інкультурація звинувачувалася у тому, що в Африці, де Іваном Павлом II застосовувалася інкультурація, вона призвела до синкретичного збочення і релігійного релятивізму,

---

[201] Маємо відродити дух Літургії // Католицький вісник. – 2011. №7. – С. 3.

[202] Encyklika «Fides et ratio», 14. IX, 1998. – Roma §72.

[203] Йозеф (Бенедикт XIV) Ратцингер. Вера – Истина – Толерантность // Христианство и мировые религии (перевод с немецкого). – М., 2007. – С. 101-102.

оскільки латинська літургія і католицька культово-обрядова практика у виявах і формах традиційних африканських культур спотворила ідентичність католицизму.

8. Бенедикт XVI загрозу релятивізму вбачав у проведенні в Ассизі «всесвітніх днів молитви за мир», які започаткував його попередник Іван Павло II. Ці дні молитви з участю представників всіх релігій світу проводилися з 1986 року кожні п'ять років. Бенедикт XVI прийшов до висновку, що «продовження починy в Ассизі не має сенсу», бо в подібних зібраннях «лише імітується бажана спільність, якої в реальності не існує». Цього понтифіка найбільше турбувало те, що такі мультирелігійні молитви слугують підтримці релятивізму – погляду, що поділ між релігіями не істотний і не має фундаментальних різниць. Відтак, мультикультурна молитва у Бенедикта XVI викликала тривогу за «вчинення гріха релятивізму»[204]. Крім того, участь християн-католиків у таких моліннях, як вважав цей папа, ставить під сумнів закономірність місіонерської діяльності для навернення іновірців. Отже, догматизм і ексклюзивізм католицизму поставлені вище від того, що об'єднувало людей усіх релігій і націй – важливого спадку діяльності Івана Павла II. Таким чином, були порушені основоположні засади Декларації «Про взаємовідносини Церкви з нехристиянськими релігіями», в яких християнство, іудаїзм та іслам характеризуються як релігії спільного авраамічного кореня.

9. І все ж, загалом оцінюючи особистість Бенедикта XVI і його «болісний понтифікат», слід визнати, що цей папа, будучи консерватором і хранителем католицької ідентичності, водночас був реалістом, глибоким теологом-філософом, гнучким аналітиком, який побачив загрози, що постали перед церквою в умовах глобалізації, секуляризації, світової фінансово-економічної кризи і, очевидно, прийшовши до висновку, що не може справитися з цими загрозами, вирішив зробити безпрецедентний і не характерний для Католицької Церкви крок – заживо відійти від «Петрового руля» вселенського католицизму.

Новообраний папа 76-річний Хорхе Маріо Бергольо, який був головою Конференції єпископів Аргентини, став 266 за рахунком Римським папою. Це перший папа обраний з-поза когорти європейських кардиналів. Як він сам сказав: «Кардинали шукали мене на другому кінці світу». Чим привабив Хорхе Маріо Бергольо конклав? Що собою уявляє Аргентина, в якій здійснював своє архиєпископство новообраний папа?

Насамперед слід відзначити, що Католицька Церква в Південній Америці пройшла складний шлях. У колоніальний період церква була частиною державного механізму влади і отримала широкі привілеї. Війни за національну незалежність країн Південноамериканського континенту (початок XIX ст.) призвели до поступового знищення колоніального католицизму. Відносини ліберальних республіканських урядів з

[204] Там само. – С. 167.

Католицькою Церквою відзначалися гострою політичною боротьбою. Лише з кінця XIX – початку XX ст. конституційно закріплюється свобода віросповідання і закладаються основи сучасного юридичного статусу Католицької церкви в країнах Латинської Америки, які передбачають дві форми взаємовідносин церкви і держави – відокремлення і патронат. Церква відокремлена від держави в Бразилії, Гватемалі, Гондурасі, на Кубі, в Мексиці, Нікарагуа, Панамі, Сальвадорі, Уругваї, Чілі, Еквадорі. Право патронату (тобто повного утримання церкви державою), успадковане від колоніальних часів, діє в Аргентині, Болівії, Венесуелі, Гаїті, Домініканській республіці, Коста-Ріці, Парагваї, Перу. Атиклерикальне законодавство встановлене в Мексиці й Уругваї.

Відтак, Католицька Церква в Аргентині, з якої прийшов на Папській Престол Хорхе Маріо Бергольо, користується особливим юридичним статусом патронованої державою церкви, непорушним від епохи колоніального католицизму. Саме в Аргентині у 70-80-ті роки минулого століття знайшла підтримку серед широкого загалу населення, 95% якого були католики, «теологія визволення», ідеологами якої в цій країні були католицькі духовні особи Мігес Боніно і Енріко Дюкссель. В «теології визволення» поєдналися релігія й філософські доктрини з метою вирішення соціально-економічних, політичних, релігійних проблем, незважаючи на їх засудження Ватиканом в інструкціях Конгрегації у справах віровчення: «Серйозні ідеологічні збочення зраджують справу бідних (1984 р.) та «Про християнську свободу та визволення» (1986 р.)

Відтоді в Аргентині відбулися серйозні релігійні трансформації. Станом на 2008 рік лише 76,5% аргентинців вважали себе католиками. Значно активізувалися в цій країні протестантські місіонери і проповідники, в результаті 11,3% аргентинців вийшли з католицьких громад і прилучилося до п'ятидесятників (9,1%) та Свідків Єгови (2,1%). Агностиками і атеїстами нині вважають себе 11% аргентинців.

Загалом, як показало дослідження, проведене в Аргентині незалежними від Церкви соціологічними інститутами, рівень релігійності населення надто низький: лише 23,8% аргентинців регулярно відвідують богослужіння в Католицькій Церкві, 49,1% – зрідка, 26,8% – зовсім не відвідують богослужінь. Як зазначається у висновку цього дослідження, рівень релігійності населення Аргентини надто низький, оскільки переважає світсько-ліберальний звичай життя. 75% аргентинців вважає Католицьку Церкву інституцією, зрощеною з державою і фінансованою державою (що підтримує лише 25% аргентинців). Її проповідницько-моральну місію схвалює лише 24,3% аргентинців. 75,7% опитаних оцінює соціальну діяльність церкви як успішну (допомога бідним, захист прав людини праці). Це – яскравий вияв соціалізації релігії в сучасному світі, з одного боку, і девальвації її традиційних духовно-онтологічних основ і культово-обрядових функцій, з другого боку.

Бенедикт XVI, відвідавши деякі країни Латинської Америки у 2007 р., визнав, що місце «теології визволення» намагається зайняти «теологія сект», в результаті в багатьох латиноамериканських країнах Католицька Церква втрачає своїх вірних, оскільки «поведінка сект вказує на існування голоду на Бога, голоду релігії», який замість Католицької Церкви задовольняють протестантські місіонери і проповідники. Як протидію «теології сект» Бенедикт XVI закликав Церкву в Латинській Америці «бути місійною, енергійно вирішувати проблеми голоду Бога» шляхом задоволення гідного життя аргентинців як у вигляді макроекономічному, так і в конкретних випадках – «мікроекономічному, як це роблять секти»[205].

Новообраний папа Бергальо взяв собі ім'я Франциска, релігійного діяча (1182-1226 рр.), який присвятив себе проповіді «святої бідності» як досконалої форми любові до Бога. Великий моральний авторитет Франциска Ассизького грунтувався на піднесенні бідності до найвищого ідеалу, за це він отримав титул «дзеркала Христа». Поведінка папи Франциска нібито віддзеркалює побутову простоту і невибагливість, ієрархічну скромність і демократичність, одним словом, – поставу пастиря бідних, знедолених, стражденних.

Чи цей образ папи осінить в цілому Католицьку Церкву, щось змінить в її надмірній інституальності, інституційній регламентованості, про що, як уже зазначалося, висловлювався Бенедикт XVI, звертавши увагу на те, що «майже не стало проявів живої віри, її простоти», оскільки «церква як інститут почала сприйматися як баласт традицій, якого не хочуть позбутися тільки тому, що зараз ще мають від нього деяку користь»?

Відтак, складне питання реформування Католицької церкви приречений вирішувати папа Франциск. Чи вдасться це йому зробити в найближчій перспективі? Чи 76-річний папа непомітно відбуде свій понтифікат, який також отримає характеристику «болісного»? Час покаже, оскільки проблеми, які накопичилися на межі другого і третього тисячоліття в церкві, неможливо вирішити за період служіння одного папи. Але щось істотне покласти в основу реформування церкви Франциск зможе, наслідуючи ідеали свого нареченого іменника.

[205] L'Osservatore Romano (wyd.pol) – 2007. – №7. – S. 35.

Канд філос. наук О.Горкуша

2. Релігія, теологія та наука – коректність співвідношення та доречність взаємодоповнення

Актуальною у сучасному інтелектуально-світоглядному контексті видається тема синтезу чи кооперації науки і релігії. На противагу популярним тенденціям обґрунтувати необхідність й запропонувати прийнятну модель такого синтезу, поставимо собі за мету визначити міру коректності й доцільність таких спроб.

Для цього щонайперше спробуємо з'ясувати, у якому співвідношенні знаходяться такі суспільні феномени як релігія та наука. Релігія – це складний духовно-практичний суспільний феномен, в основі якого лежить віра людини в існування надприродного рівня буття, з яким вона має зв'язок внаслідок свого походження чи виняткового положення у світі. Як форма суспільної свідомості, релігія специфікується тим, що система світоглядних уявлень віруючих спирається на (й вибудовується залежно від) релігійне уявлення про надприродне джерело буття (Бога). Як історичний феномен, кожна окрема релігія має свій початок в історії людства – постає в певному історично-культурному контексті і, безперечно, вбирає на етапі свого становлення ті культурно-духовні надбання людських колективів (зокрема й відповідні наукові знання чи протонаукові уявлення), які в цих колективах є визнаними й поширеними. Але історія взаємовідносин релігії та науки є складною. Тож для того, аби проаналізувати перспективи синтезу науки і релігії, нашим завданням має бути розрізнення їхньої специфічності 1) як форм суспільної свідомості, 2) як світоглядних форм і 3) як пізнавальних систем.

Тривалий час у вітчизняному релігієзнавстві під тиском ідеологічних потреб утверджувалась точка зору принципової неможливості узгодити науку та релігію[206]. Однак такі міркування не лише мали суто ідеологічну детермінацію, але й спирались на раціональні аргументи та інтелектуальні обгрунтування. А запеклих противників будь-якого синтезування чи змішування науки і релігії зустрічаємо й сьогодні з обох таборів.

Заглиблюючись в історію вирішення проблеми, нагадаємо, що ще Г.Гегель вказав на характерні особливості релігійного та наукового освоєння людиною світу. Так, пізнання й наука, за його міркуваннями, взаємопов'язуючи найрізноманітніші речі та співвідносячи багатоманіття явищ "охоплюють кінечний світ в ньому самому і перетворюють його в систему універсуму таким чином, що пізнанню для осягнення цієї системи не потрібно нічого іншого, крім самої цієї системи"[207]. Тож "наука створює

---

[206] Див. напр.: Дулуман Є.К. Релігія як соціально-історичний феномен. – К., 1974.; Лобовик Б.А. Религиозное сознание и его особенности. – К., 1986 та ін.

[207] Гегель Г.В. Введение в философию религии // Гегель Г.В.Ф.Философия религии. В 2-х т. – Т.1. – М., , 1975. – С. 215.

універсум пізнання, який не потребує Бога, знаходиться *поза релігією* і безпосередньо з нею не пов'язаний. В цьому своєму царстві пізнання стверджує свої відношення і зв'язки, присвоюючи собі всю визначеність матеріалу і весь зміст; для іншої сторони, для безкінечного і вічного, таким чином, не лишається нічого"[208]. Причини та основи фактів і явищ світу за наукового пізнання шукаються в межах цього пізнаваного універсуму. Наукове пізнання не виходить за межі досяжного через фактуальність, не заглиблюється у безвідносні параметри та надприродні джерела. Натомість, за Г.Гегелем, релігія – остання й найвища сфера людської свідомості, абсолютний результат пізнавальних, вольових, інтелектуальний зусиль людини, "та галузь, в яку людина вступає як в галузь абсолютної істини"[209], бо ж "в релігії ми маємо справу не з явищами, а з абсолютним змістом"[210].

Відтак особливістю релігійного освоєння дійсності є те, що тут відбувається піднесення свідомості до рівня можливості споглядання абсолютної істини. Якщо в науковому освоєнні світу людська свідомість націлена на кінечне й природну дійсність, зовнішню щодо людини (освоєння дійсності через органи чуттів, фіксовані факти, вимірювані процеси), то в релігійному - людська свідомість спрямована на безкінечне й на природне крізь призму надприродного. Наголосимо, що з нашої точки зору, релігія як символічна[211] за засобами та інтерпретативна за методологією система світоосягнення *передбачає* (має на увазі) наявність абсолютного змісту. Її засновком є переконання у його наявності та істинності.

Епістемологічна специфічність релігії полягає в тому, що, як символічно-інтерпретативна система, вона не може бути чистим змістом, а лише натяком на нього. Механізмом вбачання такого абсолютного змісту щонайперше є відчуття (яке породжує переконання), а не мислення (яке підводить до усвідомлення).

Як відомо, власне пізнавальною галуззю розвиненої релігії, в якій релігійне розуміння дійсності досягає свого теоретичного рівня, є богослів'я. Тож саме його й можна порівнювати з наукою як пізнавальною діяльністю людства, яка теж висловлює набуте знання в теоретичній формі. Але ціль релігійного гносеологічного відношення інша, ніж наукового. Ціль релігії – спасіння суб'єкта релігійного осягнення. Ціль науки – налаштування комфортного життя людства у світі. Гносеологічний принцип релігії – заглиблення в індивідуального суб'єкта з метою осягнення Абсолютного суб'єкта. Гносеологічний принцип науки – пізнання світу довколишнього (контексту) з метою його освоєння

[208] Там само. – С. 216.
[209] Там само. – С. 247.
[210] Там само. – С. 248.
[211] Колодний А. Феномен релігії. Природа, структура, функціональність, тенденції. – К., 1999. – С. 12-13.

людиною, індивідуальним суб'єктом. Отож, ми найперше констатуємо цільову суперечність релігійного та наукового освоєння світу: *спасіння* (для чого необхідно здійснити вихід за межі кінечної дійсності, розкрити абсолютний зміст істини) чи *пізнання* (як освоєння буттєвого контексту, в якому людина знаходить себе). Та, прагнучи розкрити абсолютний зміст, релігія однак має у своєму розпорядженні кінечні форми вияву такого. Звідси і надання переваги в релігійному описі світу багатозначній мові (символічна система), адже така збільшує варіативність прочитання висловленого. Релігійні уявлення націлюються на абсолютний зміст, але можуть його висловити лише в кінечних формах, які, щоб не стати остаточними, поглиблюються варіативністю прочитання (що притаманно символічним засобам вираження).

Звернемо увагу й на те, що, спрямовуючись до всезагального визначення абсолютного змісту, релігія за своїми пізнавальними інтенціями швидше співмірна із філософією, а не наукою, бо ж наука жодним чином не ставить собі за мету розкрити абсолютний зміст, тим більше вивищуючись над кінечним як таким. І найхарактернішою відмінністю між релігією та наукою є об'єкт відображення (для форми свідомості) чи предмет дослідження (як для пізнавальної діяльності). *Об'єкт релігійного відображення містить у собі й той об'єкт, відображенню якого служить наука* – безпосередньо наявну перед очима дослідника дійсність. Водночас головним зосередженням об'єкту релігійного відображення є не ця, відкрита для людського погляду й спраглого розуму, дійсність, а той її надприродний план, що якраз і лишається для власне людського погляду й розуму закритим[212]. Сама ось ця досліджувана власне людськими зусиллями дійсність в релігійному осягненні є лише знаком присутності потаємної глибини буття, вказівкою на надприродний задум, закликом до розшифровування справжнього сенсу життя. Пізнавальна проблема (якщо так можна сказати) для релігії як специфічної системи світоосягнення знаходиться значно глибше від проявленої дійсності. Саме її вирішенню й служили усі богословські (фундаментального чи прикладного, вертикального чи горизонтального богослів'я) праці. *Не світ, у якому людина схаменулася, а світ, у якому людина має бути, є насправді об'єктом відображення релігії.* Перший лише своїми недоліками й суперечностями (як і надрозумною закономірністю й досконалою гармонійністю) вказує на наявність іншого (надприродного рівня буття).

З іншого боку, в об'єкті релігійного відображення з плином часу й збільшенням освоєння людиною світу, що постав перед нею, ці два плани буття (природний та надприродний; поцейбічний і потойбічний; оточуючий та трансцендентний) починають дисонувати. Проблема тут

---

[212] Ратцингер Й. Введение в християнство. Лекции об Апостольском символе веры /Переведено с немецкого подлинника: Joseph Ratzinger, EinfUhrung in das Christentum, - Kosel-Verlag, Miinchen - Брюссель 1988. – 318 с. – С. 19-20// http://www.benediktxvi.ru/

криється в більшій освоюваності поцейбічного, безпосередньо даного, оточуючого середовища, у відносній відкритості його власне людським пізнавальним зусиллям. Відтак чим більше людина дізнається про світ, у якому себе знаходить завдяки науковому його дослідженню, тим менше залишається у ньому таємничого приховування трансцендентної глибини, чим більше освоює безпосередню дійсність, то тим менше приділяє уваги надприродному джерелу. Крім того, наукові й технологічні здобутки переконують людину в її здатності контролювати дійсність, керувати й володарювати останньою. За стіною набутої інформації про світ зникає жахлива безодня неохопного. Замість запитувати: хто хазяїн буття і як з ним можна домовитися про своє комфортне перебування у ньому, людина займається картографією місцевості для зручності свого орієнтування у світі. Та це й не дивно, адже "хазяїн" для картографа лишатиметься принципово неверифіковуваною гіпотезою, яку неможливо означити на карті, бо ж на місцевості місце його перебування відсутнє.

Крім усього, слід нагадати що, на думку проф. А.Колодного, "об'єктом відображення релігії є не щось зовнішнє щодо людини, а саме процес людського самовизначення в світі через віру в свою причетність до світу надприродного, ірраціонального"[213]. Такий чітко виражений антропоцентризм релігійного відображення дійсності необхідно призводить до підпорядкування усіх елементів світогляду та пізнавальних релігійних зусиль головній меті – спасінню людини від кінечної дійсності.

Отже, на зрізі форм суспільної свідомості ми можемо протиставити релігійній світську форму суспільної свідомості. Певна форма суспільної свідомості специфікується наявністю метафізичної складової. Для релігії такою метафізичною складовою є ідея Бога, залежно від якої формується і специфічне світовідчуття, світосприйняття та світорозуміння. Для світської форми суспільної свідомості така метафізична складова характеризується вилученням ідеї Бога як ключового фактору світосприйняття, світовідчуття та світорозуміння.

Оскільки, за визначенням Є.Дулумана[214], релігія є найширшою за охопленням формою суспільної свідомості, що тяжіє до побудови цілісного світогляду (світоглядною формою), то тут є важливим методолого-ідеологічний каркас. Тож на зрізі типів світогляду релігійному типу світогляду (методолого-прогностичні релігійні концепції) ми протиставлятимемо науковий тип світогляду, що спирається на сцієнтистську настанову (сцієнтизм, як віра в силу і самостійність людського розуму, що не лише пізнає, але й може перетворювати дійсність на власний розсуд).

На зрізі ж пізнавальної діяльності (адже наука, власне, і постає як специфічний вид пізнавальної діяльності людини (та його результати) із

---

[213] Колодний А. Предмет релігієзнавства як гуманітарної науки // Дисциплінарне релігієзнавство. Колективна монографія. – К., 2009. – С. 4-8.

[214] Дулуман Є.К.. Релігія як соціально-історичний феномен. – С. 63.

вироблення, перевірки, систематизації та накопичення знань про дійсність – світ, у якому людина себе знаходить) науці ми можемо протиставляти не релігію повністю, а теологію, як специфічно-релігійний вид пізнавальної діяльності, в якому релігійне розуміння дійсності досягає свого теоретичного рівня.

Наука – це поступова діяльність людини з вироблення, систематизації, перевірки й накопичення знань (інформації) про світ, у якому людина себе знаходить. І головна функція науки – пояснення; а задача – пізнання з метою розсунути горизонти осягненого світу, бачення природи та самої людини. Натомість, *головна функція релігії (і як гносеологічного відношення) – спасіння людини від кінечної дійсності, а задача – вироблення щонайефективніших шляхів такого із врахуванням надприродного рівня буття. В основі релігійного пізнання світу лежить припущення* (висловлене у формі певного аксіоматизованого уявлення, що поступово набуло теоретичної форми догматизованого вчення) *щодо наявності надприродного рівня буття, належного стану речей* – усе це з наукової точки зору є принципово неперевірюваною гіпотезою. Кардинальна відмінність полягає в тому, що *тут ця гіпотеза передбачається такою, яка містить абсолютний зміст, який людина прагне розкрити в тій чи іншій формі*. Тож *зміст цей жодним чином з релігійної точки зору не є гіпотетичним*. Він не здобувається людиною, а людина лише відшуковує придатну форму для його висловлювання.

Третє тисячоліття постає перед нами як специфічна історична доба, що характеризується інформаційним вибухом та потребою збільшення відповідальності людини перед майбутнім за особистісний вибір програми дій і того уявлення про належний стан буття, яке людина прагне реалізувати. У таку добу стає зрозумілим, за переконанням сучасного українського філософа, що "наука потребує соціального контролю, який орієнтує її на служіння суспільному прогресу"[215]. Та водночас сьогодні людство й не має такої провідної ідеологеми, яка може служити міцним каркасом якогось універсального цілісного світогляду. Попередня історія просування людства шляхом культурно-цивілізаційного прогресу переконала нас у шкідливості будь-якого панацейного рецепту щодо вирішення світоглядних проблем, особливо за неможливості врахування (незнання) усієї сукупності впливових параметрів формування дійсності. Протягом тривалого часу в історії людства (зокрема в досекуляризаційну епоху) релігія ефективно виконувала роль продуцента міцного світоглядного каркасу, що своєю інтерпретативною силою об'єднував у спільну картину світу усю доступну людині інформацію. Сьогодні ж кількість спродукованої людством й доступної інформації є неохопною, а варіативність прочитання того чи іншого факту – значнішою, ніж будь-

[215] Кримський С. Наука як феномен цивілізації // Кримський С. Про софійність, правду, смисли людського буття. Збірник науково-публіцистичних і філософських статей. – К., 2010. – С. 412.

коли. Крім того, специфічність релігії як такої світоглядної системи, що консервує своєю догматизованою теорією те знання людських колективів, яке в момент її формування було контекстуально поширеним (висловленим в кінечній формі), унеможливлюють її безапеляційну чутливість до постійно накопичуваного наукового знання.

Одним із дієвих способів зарадити сучасній світоглядній розгубі вважається пошук придатного синтезу науки та релігії. Та в світоглядно-інтелектуальному просторі ми спостерігаємо різні стратегії доповнення (синтезу) науки і релігії з метою вироблення цілісної картини світу.

Першу стратегію назвемо стратегією неприпустимих ототожнень або підміни, бо ж вона спирається на механізм *підміни понять, підміни значень, підміни статусу знання*. Для цієї стратегії корисним є розмивання поняття раціональності, на основі чого можна спробувати сумістити науковий та релігійний статус знання, а потім довести, що власне релігійне судження і є знанням, тоді як наукове – завжди припущення[216]. В основі цього проекту лежить переконання у неправомірності того, що саме наука вважає себе легітимним інститутом продукування знання й критеріїв істинності такого.

До цієї ж стратегії доречно віднести спроби *підміни методологічних процедур герменевтичними програмами*, що дає можливість замінити пізнання "правильним" витлумаченням. В результаті використання такої методики, на нашу думку, й виникає теорія "наукового креаціонізму", за якої створюється видимість застосування "наукової методології" (насправді ж – інтерпретативної програми, яка, до речі, є конфесійно встановленою, тобто не може бути визнана спільною різними конфесіями) для "дослідження" (правильного роз'яснення) принципово не досліджуваного наукою предмету (творення світу Богом)[217].

---

[216] Зокрема у руслі цієї стратегії розмірковує про "людське знання", що продукується наукою, та релігією, сучасний російський філософ К.Антонов. Абсолютно правильно вказуючи на їхню принципову відмінність, він пропонує для взаємоузгодження цих видів знання опосередковувати їх спеціальним філософським аналізом. І у своїх міркуваннях зрештою доходить до висновку, що саме "поставивши під сумнів цінність знання як такого, можна обґрунтовано змінити критерії "знання" так, що це дасть нам шанс представити "співзапитувачам віку цього" релігійну картину світу як знання, що володіє основними ознаками знання в сильному смислі: обґрунтованістю, об'єктивністю й загальнозначимістю – в не меншому ступені, ніж знання, що вважається зараз "науковим" [Антонов К.М. Знание в естественной науке и в религии: философское опосредование // Богослов.Ru. 30 марта 2008 г. // http://www.bogoslov.ru/text/290638.html].

[217] Для усвідомлення некоректності такого підходу корисним буде звернути увагу зокрема на несприйняття "наукового креаціонізму" православними богословами. Так, православний богослов А.Тімофєєв [Тимофеев А., свящ. Креационизм или эволюция? // Киевская Русь. Вера и наука// http:// kiev-orthodox.org/site/faithscience/2195/] вказує на неприйнятність застосування протестантської методології ("науковий креаціонізм") для зближення науки і релігії православними богословами: "Біда в тому, що багато

Друга стратегія спирається на доповнюваність релігійних та наукових систем при чіткому розмежуванні об'єктів, проблем, завдань та методологій. У цій стратегії доречно виділити декілька базових настанов, якими керуються в процесі її реалізації:

А. *Взаємокорекція або взаємоузгодження* (богословської та наукових теорій - на теоретичному рівні; наукових та релігійних знань - на буденному рівні) – за цією настановою *релігія та наука, як пізнавальні системи, продукують властиве їм знання, не втручаючись відверто у сферу діяльності іншого, але систематично узгоджуючи* (таке узгодження все одно поступово відбуватиметься в суспільно-історичній дійсності) *свої здобутки, принагідно долаючи протиріччя*. Це - методика поступової й систематичної адаптації як наукових здобутків до релігійних світоглядних основ, так і релігійних парадигм в оновлених наукою світоглядних контекстах. Прихильником подібного шляху, на нашу думку, є І.Барбур[218].

Сюди ж наважимось віднести "критичний реалізм" А Пікока, який наголошує, що узгодження богословської та наукової системи можливе внаслідок спільної для них буттєвої ситуації та спільності тих характеристик, що властиві моделям дійсності. Звідси і спільність методологій аналізу процесів, що відбуваються з науковими та релігійними моделями[219].

Б. *Взаємоневтручання* – в основі цього підходу лежить *жорстке розмежування релігії та науки як несумісних пізнавальних систем, змішування елементів яких може бути шкідливим для обох*. Прихильників такого підходу легко знайти і в релігійному (крайній варіант: релігійний консерватизм, коли наукові здобутки розглядаються як зазіхання на релігійні істини) і в сучасному науковому середовищі[220]. Так, зокрема, російський науковець В.Гінзбург переконаний: віра в Бога несумісна з науковим мисленням, "якщо Бог притягується в якості "пояснення" якихось процесів чи явищ" дійсності[221]. Віра ж високоосвічених людей

православних неофітів, психологічно зближуючись з американськими фундаменталістами, досить швидко перейняли їх методологію" внаслідок популяризації в пострадянських країнах англомовної літератури цієї тематики. Для нас важливо, що цей священик розуміє: навіть підміна посилань на сучасні англомовні видання посиланнями на святоотцівську літературу не змінить у працях таких (не)православних богословів протестантської методології, яка є принципово непридатною для православного богослів'я, що довший час формувало свою традицію і має "правильне тлумачення" Писання (на противагу буквалістському його тлумаченню)

[218] Барбур Иен. Религия и наука: история и современность. – М., 2001.

[219] Пикок Артур. Богословие в век науки: Модели бытия и становлення в богословии и науке. – М., 2004.

[220] Докинз Ричард. Бог как иллюзия. – М, 2008.

[221] Гинзбург Виталий. Вера в Бога несовместима с научным мышлением // Научный атеизм. // http://atheism.ru/library/Ginzburg_2.phtml

носить трансцендентний, нераціональний характер. Крім того, він звертає увагу й на значну варіативність релігійних інтерпретацій, що унеможливлює назвати будь-яку релігійну систему об'єктивною (на противагу науці).

В. Щодо настанови *підпорядкування чи спрямованого кооперування*, то вона враховує специфічність релігійної та наукової систем, адже тут релігійна парадигма визнається фундаментальною, такою, що забезпечує світоглядний каркас й визначає, зокрема, й предметне зосередження та проблемне визначення наукових пошуків. Цей метод *ґрунтується на намаганні виправити уявлення іншого* (наукові знання) *узгоджено із власними переконаннями* (релігійними). Так зазвичай офіційні представники конфесійних точок зору свідомі як унікальності богослів'я в порівнянні з будь-якими іншими пізнавальними зусиллями людини, так і винятковості релігійної свідомості: функціональне призначення релігії (засіб спасіння й духовно-практичного перетворення дійсності, що спирається на трансцендентну визначеність дійсності та перспективу буття) підпорядковує собі і перше і друге. Богослів'я ж, як теоретична пізнавальна галузь релігії, виступає місіонерським або ж адаптативним знаряддям: "Ми повинні розвивати богословську думку заради масштабного християнського просвітництва, заради повноцінної присутності богослів'я в університетській освіті й науковому дискурсі, заради роз'яснення нашого церковного соціального вчення суспільній еліті"[222]. Його завданням, (для досягнення якого використовуються активно здобутки, скажімо, гуманітарних наук) є "явити в новій формі вічну істину як про істинне призначення людини, так і страшну правду про корені антропологічної кризи в гріховних нахилах людини".

Ця настанова спирається на вагомі обставини, адже сьогодні безглуздим було б релігії відкидати ті досягнення світської гуманітаристики, які поглиблюють знання людської природи, прагнень та сутнісних потреб людини. Оскільки ж метою релігійного освоєння світу є спасіння людини, то в цьому напрямку релігійні форми пізнання можуть кооперуватися із світськими, зокрема і спрямовуючи такі в необхідне русло. Знання ж людства про світ завдяки науковому його освоєнню протягом останніх двох століть значно розширилися й сутнісно трансформувалися, а тому релігійний світогляд не може не враховувати нових параметрів у змалюванні картини світу – й богослови не повинні бути невігласами, аби не нашкодити релігії. Та якщо із науковими досягненнями богослови мають бути обізнаними (*враховувати* їх), а гуманітарне знання вони можуть *використовувати*, то філософія постає

222 Владимир (Сабодан), митр. Задачи православного богословия в Украине на современном этапе. Доклад на Десятых международных Успенских чтениях (Киев, 30 сентября 2010 года). – kiev-orthodox.org «Киевская Русь»: Для тех, кто хочет верить разумно. – Главная > Богословие. – Дата публикации: 04.10.2010: http://kiev-orthodox.org/site/theology/2336/

такою унікальною пізнавальною галуззю, з якою богослів'я може провадити *діалог,* метою якого, звичайно ж, буде розвиток і вдосконалення богослів'я. За цієї стратегії науково здобуті знання, що піддались належній інтерпретацій (внаслідок чого не є суперечними релігійному світогляду), можуть вписуватися в релігійну парадигмальну картину світу, що сприятиме поширенню релігійного світогляду. Та наукова діяльність повинна стати контрольованою й, за можливості, керованою релігійною парадигмою, що підтверджується активними клерикалізаційними тенденціями в культурі, освіті та науці, зокрема й сучасної України.

С. Сюди ж долучається й настанова *визнання придатного для вписування в релігійну (чи наукову) картину світу знання іншої галузі, за свідомим замовчуванням чи невбачанням суперечної інформації (неакцентуванні на такій).* Так, зокрема, в ряді богословських галузей можливе опертя на гуманітарну науку (біблеїстика, патристика, соціальне вчення, християнська антропологія чи "богослів'я культури"). Ці галузі богослів'я мають об'єктом свого розгляду емпірично фіксовані факти дійсності (горизонтальний рівень світорозуміння). Суперечність із гуманітарними науками тут виникатиме лише в тому ракурсі, що богословські праці необхідно беруть до уваги й підпорядковують своє дослідження вертикальній визначеності горизонтального рівня (предмет розширений вкоріненням в надприродне) – їхнє світорозуміння залежить й формується богорозумінням. Останнє є тим методологічним принципом, який не узгоджується із науковою об'єктивністю. Він, зрештою, і створює найбільші перепони й у діалогічному порозумінні різноконфесійних богословів. Що ж до природничих чи суспільних галузей науки, то, як наголошує православний богослов А.Тімофєєв, "ми не хочемо зіштовхувати православний світогляд з наукою"[223], однак слід розрізняти, "що ж в науці є фактами, що – теоретичними припущеннями (які також можуть бути верифіковуваними), а що – домислами і впливом ідеології". За його переконанням, узгодження богословського знання з наукою не повинне бути поступками тому, що видається за науку[224] (тому, що очевидно не узгоджується із православною догматикою). "Людині доступне пізнання цього світу, а тому наука має законне право на існування". Але є межі науки, де можливості людського розуму "закінчуються", обмеженими є можливості раціонального пізнання. Та те, "що наука придбала емпіричним шляхом, що може бути перевірене, повинне мати довіру", адже це - довіра до людського досвіду, бо ж і релігійне пізнання спирається на досвід (методологічний шлях узгодження). Та що робити з науковими даними, які суперечать релігійним уявленням (пошарове розміщення геологічних залишків суперечить

[223] Тимофеев А. свящ. Креационизм или эволюция? // Киевская Русь. Вера и наука// http:// kiev-orthodox.org/site/faithscience/2195/

[224] На його думку, це – дарвінізм, діалектичний матеріалізм, теорія самозародження життя і т.п.

уявленню про творіння)? Їх можна спробувати узгодити із релігійними переконаннями інтерпретативним чином, “та це вже претензія і на наукове пізнання світу, і на певне тлумачення Писання”[225], що є неприпустимим.

Щодо третьої стратегії, а саме – власне синтезу релігії та науки, то говорити про такий тим важче, що синтез передбачає гармонійне поєднання двох співмірних систем, наслідком чого має стати утворення третьої цілісної системи, яка, вбираючи суттєві характеристики двох попередніх, набуває нових специфічних ознак, потреба яких й викликала синтез як такий. Тож *про власне синтез релігії та науки ми можемо правомірно говорити лише на етапі формування нової релігійної парадигми, коли створюване віровчення природним чином вбирає в себе (як елементи в структурі світогляду) те наукове (протонаукове, псевдонаукове) знання про світ, що поширене у відповідному суспільно-історичному контексті (зазвичай на буденному рівні, тобто є спрощеним).*

Щодо перспективності й ефективності тієї чи іншої стратегії поєднання релігії та науки, то нам імпонує в цьому висновок російського філософа Л.Мітрохіна, що протистояння науки і релігії багато в чому визначалось ідеологічними мотивами (духовним деспотизмом церкви – з одного боку, і характерними для європейської традиції претензіями науки на створення всеохопного універсального світогляду (сцієнтизм) – з іншого). Сьогодні ж, як нагадує філософ, “переважає думка про те, що компетенція релігії повинна бути обмежена рамками внутрішнього світу людини, а наука позбавлена абсолютистських світоглядницьких претензій, тобто можна говорити про взаємну доповнюваність релігійної віри і наукового знання як двох вимірів людського буття, що лише в сукупності задовольняють світоглядні потреби мільйонів людей на даній стадії розвитку суспільства”[226].

Стосовно причин, які штовхають сьогодні богословів та представників науки до розробки програм створення синтезу богослів’я і науки, то А.Пікок[227] називає наступні (розташуємо їх за значимістю для нас):

1. Криза фундаментальних основ людського світогляду, зокрема християнських засновків (найперше – сенсу людського існування).
2. Криза світоглядних засновків наукового пізнання.
3. Термінологічна неадекватність релігійних традицій (а відтак і нездатність запропонувати дієвий фундамент світогляду нашого

[225] Там само.

[226] Митрохин Л.Н. Научное знание и религия на рубеже XXI века // http://vivovoco.rsl.ru/ vv/journal/vran/mitrokhin.htm

[227] Пикок Артур. Богословие в век науки. Модели бытия и становлення в богословии и науке. – М., 2004.

сучасника, чия картина світу була сформульована в науковій термінології).

Тож А.Пікок ставить собі за завдання “переформулювання наших релігійних концептів в світлі картини світу, створеної науками”. Цьому може сприяти спільність буттєвої ситуації, у якій сьогодні перебуває наука та релігія.

Спільність буттєвої ситуації призвела до потреби зближення чи кооперування науки та релігії: власне кажучи, завдяки тому, що обидві вони сьогодні (і релігія, і наука) внаслідок об’єктивних суспільно-історичних обставин втратили привілейоване місце в суспільній свідомості й фактично змушені відмовитися від претензій на одноосібне володіння безсумнівно істинним чи всеохопним знанням про світ, й інтенсифікувались тенденції узгодження науково здобутого знання про світ та релігійно сформованих уявлень про його трансцендентну перспективу.

Щодо складності історичних взаємовідносин релігії та науки і можливості їх синтезу, то слід зазначити: якщо на початку свого становлення релігія використовує ту контекстуальну (зокрема й наукову чи протонаукову) інформацію, що є поширеною і визнаною в суспільному середовищі, як матеріал для релігійного світогляду (тож суперечність між релігійними уявленнями та науковим/протонауковим знанням тут мінімальна), то в процесі наступного пізнавального поступу людства між релігією та наукою збільшується протиріччя. Так релігія, зусиллями авторитетних релігійних вчителів, сформулювавши парадигмальну метатеорію та закріпивши її аксіоматику цілою низкою догматичних тверджень, зосереджується на виконанні власне релігійних функцій щодо спасіння людини (зокрема, й через її виховання в певній парадигмі мислення). Наука ж у її історично-відповідній формі продовжує пізнавати навколишню дійсність, систематично накопичуючи нову адекватну інформацію про неї та переосмислюючи набуте знання. Зрештою настає момент, у який виявляється несумісність (неузгодженість) релігійно затверджених уявлень про світ із науково здобутою інформацією про дійсність. Щонайбільші проблеми виникають тоді, коли остання загрожує (вказує на неадекватність) релігійній метатеорії (яка знаходиться в основі релігійної парадигми, та з наукової точки зору виглядає принципово неверифіковуваною гіпотезою) щодо трансцендентного плану буття (наприклад: геоцентрична - геліоцентрична космологічна модель або ж дарвінська теорія походження видів та релігійні уявлення про творення світу Богом й центральне місце людини в іудео-християнській традиції). Та така суперечність може бути знешкодженою або ж трансформацією самої релігійної парадигми (критично-інтерпретативне переосмислення метатеорії та наукових знань – Протестантизм), або ж поступовою адаптацією новоздобутої наукової інформації про світ до релігійної картини світу (Католицизм). Але в обох випадках говорити про синтез тут

недоречно, адже мова йде лише про взаємоузгодження різнопланової інформації про світ (або ж за принципом взаємодоповнюваності, або ж за принципом підпорядкованості). Є й крайні варіанти пропозицій можливих взаємовідносин між релігією та наукою в сучасному світі: керування (коли релігійна парадигма тлумачиться не лише як натхнення для наукових пошуків, але і як критерій визначення актуальності наукових проблем та придатності науково-здобутої інформації стати знанням) або ж категоричного взаємовиключення (позиція вчених-атеїстів, які вважають що узгодження наукового знання із релігійною псевдогіпотезою щодо надприродного плану дійсності шкодить пізнанню останньої; чи позиція релігійних фундаменталістів).

Оскільки ж при синтезуванні двох різнопланових систем (релігійних уявлень та наукових теорій) ми з необхідністю отримаємо дещо абсолютно інше (третю систему), то в результаті синтезу релігії та науки виникатимуть або ж псевдонаукові-псевдорелігійні теорії, або ж поставатимуть неорелігійні парадигми (що ми й спостерігали в минулому столітті). Загалом же специфічний синтез контекстуально-доступної (засвоєної суспільним загалом) різнопланової (зокрема, й протонаукової чи наукової) інформації характерний для періоду формування релігій. Це стосувалось й християнства (хоча при його формуванні науки як такої й не існувало, та були поширеними певні космологічні уявлення, які враховувалися релігійною моделлю дійсності). Та в релігійних чи неорелігійних парадигмах відповідні наукові (чи протонаукові) знання лише беруться до відому при формулюванні основних теорій (Бог, людина, створений світ) та максимально спрощуються для можливості засвоєння релігійної парадигми на буденному рівні свідомості.

У випадку ж взаємодоповнення чи адаптації релігійної парадигми та наукового знання ми можемо говорити лише про поступове взаємоузгодження двох теоретичних систем (богословської та наукової), що здійснюватиметься в кожному окремому випадку між двома конкретними теоріями і стосовно певної пізнавальної проблеми.

Крім того, як ми розуміємо, про перспективи синтезу релігії і науки доречно говорити лише за умови їх співвідношення в порівнюваних формах (функціонально відповідних): чи як форм суспільної свідомості, чи як гносеологічного відношення до світу, чи як пізнавальних програм, чи як систем опису світу). Та щонайчастіше необхідність такої диференціації замовчується, бо ж тоді можна для об’єднання брати непорівнювані форми релігії та науки (релігія як форма світогляду й наука як пізнавальна діяльність), але ми не повинні це називати синтезом, а лише - взаємодоповненням. Щонайперспективнішим є об’єднання за принципом взаємодоповнення релігії та науки, якщо перша береться у вигляді специфічної форми свідомості й забезпечує світоглядний фундамент (в основі знаходиться аксіоматизована гіпотеза щодо надприродного рівня – джерела буття, ролі такого в організації світобудови та долі людини,

трансцендентні перспективи останньої, яка забезпечує людину морально-етичними нормами поведінки та ціннісними ідеалами), а друга – у формі пізнавальної системи, що постачає світогляду адекватну інформацію про дійсність, в якій людина безпосередньо знаходиться. Та за таких обставин обидві ці системи мають бути максимально узгодженими, стати несуперечними в плані співвідношення інформації про надприродний рівень буття зі знанням про проявлену дійсність. Саме тоді відкривається перспектива вироблення ефективних програмам життєдіяльності людини для досягнення належного стану буття. Тим більше, що таке взаємодоповнення може бути перспективним, бо ж у ньому доповнюються іншою системою слабкі сторони науки чи релігії (релігійна парадигма консервуючи контекстуально поширене історично відповідне часу її формування наукове чи протонаукове знання про світ за наступного накопичення такого не може задовольняти інформаційних потреб суспільства в повній мірі - це не її завдання. Виконуючи таке, вона дискредитуватиме себе неадекватністю уявлень про дійсність; наука ж, чітко визначившись у предметі й методології, дискредитуватиме себе зазіханням на ті предмети, що лежать поза межами її компетенції, а чи ж світоглядною претензією на всеохопність).

Щодо співвідношення теології і науки, то, незважаючи на умови (світоглядний контекст) та риси, які їх споріднюють (теоретично організована система знань), теологія та наука мають відмінними: об’єкт, на якому зосереджена увага, предмет дослідження (світ людини з його трансцендентним планом – для теології, певний окремий сегмент дійсності – для науки), головні методологічні настанови (врахування точки зору трансцендентного суб’єкта, принцип автономії розуму), різноспрямовані методології (для науки – на пізнання й адекватне відображення; для теології – правильне витлумачення, представлення, розпізнання), завдання, мету та ціль пізнавального процесу, критерії та засоби набуття й верифікації знань. Тож спроби представити теологію як науку є недоречними і суперечать її головному завданню – обґрунтування релігійної картини світу.

Проф. Л.Филипович

3. Релігійний фундаментаплізм в його християно-конфесійних виявах

Історично розвиток релігій відбувається за законом циклічної хвилеподібності, де максимальні точки синусоїди представлені протилежними станами-маркерами. Так, відомі періоди в історії релігій, коли домінують внутрішні або зовнішні ознаки їх розвитку, коли перемагає вульгарна релігійність на відміну від піднесеності богословських одкровень, коли у віровченнях панує модернізм, намагання всяк позбутися ортодоксії. На зміну новітнім віянням у розумінні Бога, людини, їх взаємин приходить фундаменталізм як визначальна тенденція в їх розвитку[228]. Віднайти абсолютні модерністські чи фундаменталістські епохи в релігієгенезі, підрахувати тривалість кожної з них, чітко їх періодизувати важко. І самі релігії, і суспільство, в яких вони існували, швидко «втомлювалися» як від суровості вимог чистоти віри, так і від безмежної лібералізації релігійного життя, що спричиняло періодичну зміну настроїв та орієнтацій то на фундаменталізацію, то на модернізацію релігій.

Нинішня хвиля фундаменталізації, початок якої припадає на кінець 70-х років XX ст., що пов'язують із подіями 1978-1979 рр. в Ірані [229], є природною реакцією релігійного середовища на епоху релігійного модернізму, що призвела до лібералізації віровчень, до розмивання конфесійних кордонів, до відмови від фундаментальних і незмінних положень віри, які були піддані переосмисленню з метою адаптації церкви/церков до нових соціальних і духовних умов. Популярними виявилися думки про необхідність якоїсь універсальної релігії або єдиної Церкви, що, як вважали модерністи, мало б зняти міжрелігійне протистояння, яке базується на існуючих різницях в розумінні та інтерпретаціях Бога.

Однак екуменічно-універсалістські проекти зазнали невдачі. Фундаменталізація релігій поступово стає загальною тенденцією в їх розвитку, коли не окремі групи в деяких релігіях звертаються до пошуку та актуалізації первісних основ віри, а масово віруючі люди задумуються над необхідністю очищення релігійних джерел від різних нашарувань і довільних переспівів, повернення до початкових форм співжиття в громадах, взаємин між вірними, відмови від пізніших додавань у віровченні, ускладнень обрядової сфери, жорсткої інституалізації та ієрархії всередині віросповідної спільноти.

Фундаменталізм, що часто чомусь пов'язується лише із радикальними течіями в ісламі, насправді виявляється значно ширшим і складнішим

---

[228] Гуревич П.С. Фундаментализм и модернизм как культурные ориентации: [Религиозно-политические течения] // Общественные науки и современность. – 1996. – №4. – С. 154-162.

[229] Айзенштадт С. Фундаментализм: феноменологические наблюдения и сравнительные характеристики // Человек. – М.,1994. – №6. – С. 33-44.

феноменом. Різні енциклопедичні видання схильні визначати його як «тенденцію, що виражає негативну реакцію консервативних релігійних кіл на секуляризацію, тобто емансипацію науки, культури і суспільного життя від релігії, що стало причиною маргіналізації останньої»[230]. Фундаменталістські по духу течії завжди були присутні в будь-якій релігії, і не як форма соціального протесту, що досі можна почути від деяких дослідників цього явища, а як альтернативні до більш сучасних і новаторських віросповідних ідей, концепцій, підходів в тій чи іншій релігії і до соціальної, і до духовної реальності.

Утримувати вірність незмінній догматиці та зберігати прихильність до ортодоксії за умов постійних викликів релігійній вірі надто складно, особливо в середовищі критично мислячих противників фундаменталізму. Маргіналізовані фундаменталісти дратували ліберальне середовище своїми демонстраціями власної обраності, правдивості у вірі, правильності у житті. Фундаменталізм передбачає суворе дотримання конкретних теологічних доктрин і релігійного способу життя. На відміну від модерністської теології і практики, які дозволяли різні послаблення у сповідуванні релігійних істин, виконанні віроповчальних вимог чи моральних правил, фундаменталізм завжди демонстрував непохитну прихильність до встановлених догматів і правил поведінки, незважаючи на зовнішні загрози для своєї релігійної культури.

Для послідовників фундаменталізму як ортодоксальної теорії чи традиціоналістського світогляду їхня непохитність і віра на практиці часто закінчувалися переслідуваннями, стражданнями, а то й стратою. Іноді фундаменталізм використовувався як зневажливий термін, хоча він не має нести в собі негативних конотацій, оскільки свідчить переважно про послідовність і відданість у вірі. Але крайні форми вияву фундаменталізму актуалізують необхідність наукової реабілітації цього поняття з чітким означенням реальних і можливих небезпек для суспільства явища *фундаменталізм*.

На думку відомих дослідників фундаменталізму, сам термін ввели в обіг ті протестанти, «для яких неприйнятними були модерністські віяння в протестантизмі і які наполягали на необхідності буквального розуміння Святого Письма»[231]. Він вперше був використаний під час Ніагарської біблійної конференції (1878-1897)[232], яка дала визначення тому, що є «фундаментальним» для християнської віри. Зміст поняття доформовувався в процесі публікації дванадцятитомного видання під назвою «Основи» (The

---

[230] Новая философская энциклопедия [Електр.ресурс]. – Режим доступу: http://iph.ras.ru/ elib/3279.html

[231] Фундаментализм. Сб. статей. – М.-К., 2003. – С. 3.

[232] [Електронний ресурс]. – Режим доступу: // http://en.wikipedia.org/wiki/Niagara_Bible_Conference.

Fundamentals: A Testimony To The Truth)[233], опублікованим у 1910-1915 рр. братами Мілтоном та Лайманом Стюарт. Ця серія теологічних статей з'явилася в період гострої боротьби між консервативною і модерністською течіями пресвітеріанства в Сполучених Штатах. Були виділені так звані «п’ять основ» - фундаментальні в християнській вірі:

- Богонатхнення Біблії Святим духом, наслідком якого є непомильність Святого Письма.
- Божественне походження та непорочне зачаття Христа.
- Віра в те, що смерть Христа була відкупленням гріха.
- Тілесне воскресіння Христа.
- Історична реальність Христових чудес, майбутнє повернення Христа у плоті, друге пришестя[234].

На кінець 1910-х років теологів консерваторів, які відстоювали «п’ять основ», стали називати фундаменталістами[235]. Найбільше дискусій викликало перше з п’яти положень. Християнські фундаменталісти приймають Біблію в повному обсязі - як Новий Завіт, так і Старий, вважають її непомильною й історично точною. Серед них вирізняється група «буквалістів», які наполягають на буквальному прочитанні навіть тих місць у Святому Письмі, які інші сприймають як поетичну й метафоричну мову. Особливо це стосується Книги Одкровення (Апокаліпсису).

З часом термін *фундаменталізм* став пов’язуватися з тими течіями євангелістського протестантизму, для яких особливо притаманне сепаратистське ставлення до сучасності та до тих проявів культури, що є, на їхню думку, типовими для сучасного світу, а також до тих християн, які не вважають за необхідне віддалятися від цих проявів. Фундаменталізм як рух в християнстві ставив перед собою мету відновити старі вірування протестантського християнства і самовіддано захищати їх від ліберальної теології, дарвінізму та інших рухів, які, на думку фундаменталістів, були шкідливими для християнства.

Треба взяти до уваги, що терміни, які використовуються для позначення даного феномену в різних цивілізаційно-культурних середовищах є різними: фундаменталізм, пуританізм, релігійний ренесанс, ревайвалізм, релігійний радикалізм, відродження, повернення, пробудження, піднесення тощо. На визначення змісту і обсягу поняття *фундаменталізм* впливають різні фактори, які при синтезі, зокрема з етнічним чи політичним, набувають якогось певного, особливого виду. Існує багато різних фундаменталістських концепцій і рухів[236], які виникають як наслідок фундаменталістської свідомості,

---

[233] The Fundamentals: A Testimony To The Truth [Електронний ресурс] / Режим доступу: http://en.wikipedia.org/wiki/The_Fundamentals.

[234] Фундаментализм. – С.109.

[235] [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://en.wikipedia.org/wiki/ Fundamentalism.

[236] Кудряшова И.В. Фундаментализм в пространстве современного мира // Политические исследования. – 2002. – №1. – С. 66-77; Челищев В.И. Феномен

впливаючи на актуалізацію останньої. Але релігійний фундаменталізм є найбільш поширеним, а відтак і найвідомішим.

Сьогодні про протестантське походження терміну й первісне існування його в межах євангельських церков фактично забуто, оскільки більш актуальними постають інші конфесійні вияви фундаменталізму – ісламський, іудейський, індуїстський, синтоїстський. Хоча, до речі, для самого протестантизму, ці проблеми не чужі. Можна віднайти відомості і про сучасний православний чи католицький фундаменталізм. При цьому треба погодитися, що фундаменталізація будь-якої релігії, зокрема її віровчення, завжди сприяла процесу конфесіоналізації, будучи основою конфесійного самозбереження певних релігій.

Класичним прикладом тут може бути ранній протестантизм, появу якого не можна зрозуміти інакше, як через спробу фундаменталізації католицизму, прагнення відповісти на обмирщення останнього, який втратив первісні характеристики християнства як спільноти віруючих, де всі рівні перед Богом, де кожний може проповідувати, де святість визнається не за посадою, а за станом духу.

Хрестоматійним випадком фундаменталізації релігії, що призвело до виникнення нової конфесії, а зрештою до формування нової конфесійної ідентичності, є поява в 1830 році в США мормонізму[237]. Його засновники в обґрунтуванні істинності своєї релігії оперлися на Книгу Мормона, записану нібито на золотих пластинах сином пророка Моронієм і відкритих пророку Дж.Сміту. На відміну від традиційних християнських фундаменталістів, які свої джерела датують першим століттям н.е., мормони у фундамент своєї віри кладуть події 600-річної давнини до Різдва Христового. Виходить, що їх фундаменталізм фундаментальніший від загальнохристиянського, бо ж він є новітнім Божим Одкровенням.

Виокремлюючи *католицький фундаменталізм,* не можемо не згадати фундаменталістську реакцію католиків на рішення ІІ Ватиканського собору. Створене у 1970 р. з ініціативи архиєпископа Марселя Лефевра (1905-1991) братство святого Пія Х виникло як відповідь «істинних католиків» на модернізацію Католицької Церкви. Від початку це братство мало чимало прихильників і об'єднало католиків-традиціоналістів, які заперечували реформи богослужіння, практику екуменізму, необхідність діалогу з іншими релігіями.

Рух в католицизмі, який виступав проти курсу на оновлення Католицької Церкви, проти аджорнаменто, який прагнув забезпечити

фундаментализма в современном мире: истоки и формы // Вестник Московского университета. – Сер.18. Социология и политология. – 2006. – № 4. – С. 98-116.

[237] Докл. див.: Колодний А. Церква Ісуса Христа Святих Останніх Днів. Церква мормонів у світі й Україні. – К.: УАР, 2010; Walter E.A. van Beek. Pathways of Fundamentalization. The peculiar case of Mormonism [Електр. ресурс]. – Режим доступу: https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/handle/1887/9690/ASC_1241507_030.pdf?sequence=1

цілісність католицизму, його повноту, відомий як католицький інтегризм (від лат. integer – неушкоджений). Останній перегукується з клерикалізмом і традиціоналізмом XIX ст., які були засуджені ще I Ватиканським собором, тому що традиціоналістська недовіра до людського розуму відкривала шлях скептицизму й безбожництву, підривала авторитет Папства. Інтегризм оформився на початку XX ст. як реакція на соціально-християнський рух, що боровся проти модернізму. Після II Ватиканського собору інтегризм очолив архиєпископ Марсель Лефевр, якого так і не вдалося переконати в користі модернізму. Інтегризм не йде на жодні компроміси. Вважалося, що на кінець XX ст. священиків, прихильників інтегризму, було десь 350. Ватикану не вдалося побороти цей рух, тому 2009 року ним було відмінено відлучення від РКЦ єпископів-лефевристів.

Фундаменталізація релігії не обмежується однією традицією, католицькою. Фундаменталізм як тенденція притаманна всім розвинутим релігіям, які постали перед викликами секуляризованого світу. Нинішня фундаменталізація – це реакція релігії на проблеми, що з'явилися перед традиційними суспільствами наприкінці XX століття.

Для християнства така фундаменталізація обернулася поверненням до євангельських істин, тобто своєрідною неопротестантизацією, харизматизацією п'ятидесятницького толку або консерватизацією віровченння на рівні його історичних ідеологем та доктрин. Пошуки «фундаменту віри», безумовне дослівне прийняття його, відмова від будь-яких раціоналістичних методів пояснень й витлумачень, покладання у пізнанні істини винятково на озаріння через віру, заборона на будь-яку критику Біблії і праць Отців церкви – ось ознаки нового етапу в розвитку релігій, як християнської, так й інших.

Церкви масово почали відмовлятися від модернових напрацювань у сфері соціальних концепцій, синтезу науки і релігії, сучасного прочитання Священних книг та мови богослужінь тощо. В соціальній сфері фундаменталізм релігії означав декапіталізацію суспільних відносин, повернення до ідеалів соціальної справедливості, аскетизму. Суспільство масово зацікавилося фундаментальними християнськими цінностями, прагнучи не тільки сповідувати їх традиційно та ортодоксально, але й керуватися ними у своєму повсякденному житті.

Відомі дослідники релігійного фундаменталізму його присутність вбачають у нових теологіях католиків. Проявами фундаменталізації католицизму вважаються католицький інтегризм у Франції та Італії, існування «Опусу Деі», в доктринах і діяльності яких присутня вірність католицькій традиції, незгода з модернізацією віровчення і політики Ватикану. Як приклади сучасної фундаменталізації католицизму, наводиться теологія звільнення, що знайшло своє обґрунтування в доктринах Г.Гут'єрреса й Л.Боффа, які розуміли традицію як слідування хрестоматійному прикладу Христа.

Проблеми релігійного фундаменталізму мають не лише богословський (теоретичний), але й практичний вимір. Так, зовсім недавно активно в

християнському та експертному середовищі обговорювалася мотивація норвезького терориста Брейвіка, використана ним для виправдання здійснених терактів в Осло і на о.Утойа влітку 2011 р. Багато людей вважали, що саме християнський фундаменталізм штовхнув Брейвіка на теракти. Проте, на думку керівників Церкви, християнство, будучи релігією любові, не може надихати злочинну ідеологію. Однак багато європейців, спостерігаючи зміцнення ісламу в Європі, починають думати в унісон з Брейвіком, оскільки не можуть для себе пояснити, чому європейське християнство «сюсюкає по відношенню до демократії, свободи слова, прав людини, гуманітарної допомоги, фемінізму і дозволу на одностатеві шлюби»[238]. Сама дійсність штовхає їх до фундаменталізації своїх поглядів і поведінки. І не тільки зовнішні загрози (іслам, секуляризм) можуть стати таким поштовхом, але й християнський контекст.

Позиції нинішнього фундаменталізму, який стереотипно засуджується, ще не настільки сильні, щоб змінити сучасні закони, які поставали під впливом модернізації суспільства та релігій і які зараз працюють проти віруючих фундаменталістів, як це сталося із 37-річним німцем Акселем Х., якого звинуватили в викраденні власних дітей, оскільки він хотів виховувати їх в християнському, а не секулярному дусі. Якщо ісламський фундаменталізм сприймається вже як норма, як візитна картка ісламу, що само по собі є помилковим, а тому прагне заперечити такий стереотип сприйняття мусульман, то маніфестації християнського фундаменталізму в західному суспільстві виглядають неадекватно. Будь-які прояви фундаменталізму з боку респектабельних німців чи французів інтерпретуються як недоречність, як маргінальність. Однак, за підрахунками німецьких авторів О.Ламбрехта і К.Барса, кількість християнських фундаменталістів переступила вже мільйонний показник[239].

Стурбованість німецького суспільства християнським фундаменталізмом надто велика. На ісламський фундаменталізм реагувати навчились, а ось що робити із християнським, то це вже проблема[240]. На думку авторів дослідження про християнських фундаменталістів у Німеччині, вони «радикальні, переконливі і користуються все більше зростаючим успіхом. Біблія є основою їх віри і життя, інші релігії вони заперечують, нехристиян прагнуть конвертувати [навернути – *ЛФ*]. Гомосексуалізм вважають гріхом, секс до шлюбу - небажаним, до еволюційної теорії у них є запитання».

---

[238] Шленкин В. О «тамплиере» XXI века: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http:// baptist.spb.ru/?news/shownews&id=467&t=2]

[239] Mission Gottesreich. Fundamentalistische Christen in Deutschland. by Oda Lambrecht, Christian Baars (Миссия Царствие Небесное: христианские фундаменталисты в Германии [Електрон.ресурс]. – Режим доступу: http://www.mission-gottesreich.de/ index.php/kurzinfo-zum-buch/.

[240] Нуне А. Без права на ответ. Германия воюет с христианским фундаменталистом [Електр.ресурс]. – Режим доступу: http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id= 89482& type=view.

Інші джерела підтверджують зростання кількості фундаменталістів в країнах Європи. Так, М.Ворегер, оцінюючи фундаменталізм, пише: «Німецьке суспільство не сприймає всерйоз те, що християнські фундаменталісти пливуть проти течії ... У той час, як Католицька і Євангельська Церкви в останні роки втратили багатьох своїх членів, число евангелікан (так ще називають християнських фундаменталістів у Німеччині) постійно зростає ... Експерти оцінюють чисельність носіїв подібних ідей у Німеччині біля двох з половиною мільйони осіб»[241].

Узагальнюючи різні прояви європейського християнського фундаменталізму, експерти переконані в спільності його форм в будь-якій конфесії, називаючи фундаменталізм «структурною єрессю»[242].

Православний фундаменталізм. Фундаменталізм притаманний і православ'ю, хоча самі православні, особливо в Росії, не дуже люблять обговорювати цю тему. Чисто богословські аспекти фундаменталізму в православ'ї ще слабо досліджені і в релігієзнавстві, яке обережно ставиться до проблеми конфлікту між представниками реформістських і традиціоналістських, а скоріше фундаменталістських, течій цієї конфесії.

Про православний фундаменталізм як явище можна говорити з початку XX ст., зокрема з діяльності «Союза русского народа», який увійшов в історію різними за своїм значенням і наслідками акціями та ініціативами. Тут і справа Бейліса 1911 р., і рішення Помісного Собору 1917-1918 рр. про відновлення Патріаршества, і повернення до апостольських соборних начал церковного життя. 1917 рік для Російського православ'я став роковим, оскільки розколов Церкву на тихонівців і сергіянців, протистояння яких не завершилося до цього часу, хоч і відбулося офіційне об'єднання двох частин РПЦ, колись поділених за принципом підтримки однієї із названих «партій». Фундаменталісти або загинули від переслідувань радянської влади, або ж були вигнані в еміграцію, де вимушені були прийняти цінності Західного світу, частково трансформуючись. Але й в комуністичній РПЦ, майже повністю керованій владою, існувало два табори: поміркований, налаштований на співпрацю з державою, і ворожий, який не приймав ніяких обіцянок з боку влади і не чекав кращих часів.

Православне відродження періоду демократичних реформ в кінці 80-х рр. м. ст. виявилося дещо неочікуваним для обох «партій». Стихійно почали формуватися різні «партії» в православ'ї, як правило, політичного ґатунку. Так з'явилися національно-релігійний фундаменталізм («Память»), фундаменталістські налаштовані релігійні православні братства («Православие или смерть», «Общество ревнителей памяти митрополита Иоанна», Союз православных граждан тощо), деякі з яких діють і в Україні.

РПЦ шукала своє місце і боролася за особливу роль в політичному житті Росії. Церкві вдалося набути особливого значення культурного стрижня й

---

[241] Voregger Michael. Bibeltreu, wissenschaftlich und streng gläubig. – 04.10.2009 [Електрон.ресурс]. – Режим доступу: http://www.heise.de/tp/artikel/31/31215/1.html.

[242] Там само.

символу національної ідентичності в Російському суспільстві. Вона не тільки відстояла і утвердила корпоративні інтереси, а й запропонувала власну політичну доктрину - «Основи соціальної концепції РПЦ» (2000 р.)[243], де прописала свій ідеал «симфонійних відносин» Церкви і держави, Церкви і суспільства. Церква запропонувала своє, альтернативне світському, розуміння прав і свобод людини, цінностей і моралі. Церковні декларації потрясли уяву безрелігійного росіянина, який побачив в РПЦ істинну Церкву, правдиву віру, ідеал земного устрою[244]. Теорія «нового Царства Божого» була доповнена доктриною «русской цивилизации», концептуальну і практичну реалізацію якої забезпечував Всесвітній російський народний собор. З часом, завдяки Центру динамічного консерватизму (В.Авер'янов, А.Коб'яков, М.Калашников та інші), з'явилася «Русская доктрина»[245], в якій означилися цілі Російського глобального проекту[246], доповненого досконалою, з точки зору православних росіян, концепцією «Русского мира».

Згадана вище концепція - окрема тема для дослідження, до аналізу якої бралися богослови і релігієзнавці, політики і політологи, які вважають, що ця концепція свідчить: «Патріарх Кирил… перейшов на позиції крайнього фундаменталізму»[247]. Аргументуючи вищість східно-християнської цивілізації у порівнянні з західно-європейською, концепція «Русского мира» («Русской цивилизации») виходить з протиставлення колективних цінностей християнського сходу західним стандартам свободи релігії та прав людини. Патріарх Кирил постійно виокремлює першість духовного над матеріальним, жертовність і самообмеження над прагненням земного успіху, вірність істині та ідеалам над життєвою користю, земним добробутом як специфічно російські цінності. Глава церкви прагне знайти в духовному і життєвому досвіді росіян те, що вирізняє їх від інших націй, підкреслити їх особливість, кращість, довершеність. Цим самим патріарх звільняє православних росіян від обов'язку приймати загальноєвропейські цінності, але всяк рекомендує Європі придивитися до традицій Росії, якщо хоче збудувати європейський спільний дім.

---

[243] Основы социальной концепции РПЦ [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http:// patriarchia.ru/db/text/141422.html.

[244] Семененко В. «Основы социальной концепции» Русской церкви как манифест православного консерватизма [Електр. ресурс]. – Режим доступу: http://www. pravoslavie.ru/analit/rusideo/socialconcept.htm.

[245] Русская доктрина (Сергиевский проект) / Под ред. А.Б.Кобякова, В.В.Аверьянова. – М.: Яуза-пресс, 2008.

[246] Аверьянов В. «Русская Доктрина» – это проект будущего [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://www.perspektivy.info/rus/rus_civ/rus_doktrina_proekt_budushego. htm

[247] Черноморец Ю. Христианский консерватизм Патриарха Варфоломея и фундаментализм Патриарха Кирилла: существенные противоречия и угрозы для будущего // http://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/analytic/40214

Апологізуючи цінності традиційного суспільства, концепція «Русского мира» проголошує Росію і православ'я єдиними носіями істинності, моральності, духовності, вважаючи себе обраними для здійснення місії спасіння всього людства від гріха і криз.

Православний фундаменталізм РПЦ зразка 2008-2010 рр., слушно відзначає Ю.Черноморець, настільки розходиться з помірним консерватизмом «Соціальної концепції» 2000 року, що експертне співтовариство і православні Церкви навіть не можуть до кінця повірити в те, що світоглядна революція в РПЦ відбулася всерйоз і остаточно[248]. Здравомислячі люди оптимальним сценарієм розвитку подій – як для РПЦ, так і для всіх зацікавлених сторін - вбачають відмову Патріарха Кирила від фундаменталізму, оскільки останній не зможе забезпечити виконання завдань, які об'єктивно стоять нині перед Росією й РПЦ.

Підперте ісламським фундаменталізмом, Російське православ'я виявилося фундаментальнішим від мусульман. В процес фундаменталізації були залучені не тільки церковні структури, але й державні, громадські, партійні, які врешті замкнулися в точці повернення до втраченої Російської імперії. Замість відновлення продуктивних і позитивно перевірених форм суспільного життя, всього його устрою, замість демократизації та гуманізації життєвого простору росіян, формування нового стилю і норм відносин з іншими народами, державами, культурами, в т.ч. і релігіями, Церквою разом із Російською державою запропонований новий тип тоталітаризму – російсько-православний. Фундаменталізація, яка розпочиналася як відновлення втраченої багатовікової традиції, врешті завершилася встановленням клерикально-олігархічного режиму. Вдалося відродити не кращі взірці православного доброчестя, аскези, благодійності, містицизму, а найгірші – сріблолюбство, лицемірність, розкіш форм, а не смислів.

З критикою такої Церкви виступили не тільки світські росіяни, але й звичайні віруючі РПЦ начолі зі своїми єпископами. «Бунт» Анадирського і Чукотського єпископа Діоміда, якого підтримали й інші ієреї (в тому числі і в Україні в середовищі УПЦ МП), за що й були заборонені в служінні, оцінюється неоднозначно.

У своєму відомому листі 2007 року єпископ Діомід дорікав Церкві за те, що в ній набирає силу "єретичне вчення екуменізму", розвивається духовне угодовство, відбувається підкорення церковної влади мирській, утвердилася "мовчазна згода, замість викриття антинародної політики існуючої влади", виправдання і благословення персональної ідентифікації громадян (ІПН), схвалення демократії. Він критикував Церкву за проведення міжрелігійного саміту, за зверненням до лідерів "великої вісімки", що є, на його думку, "органом мирового масонского правительства" тощо.

Церква вимушена була визнати, що такі апокаліптичні настрої присутні в ній, що зокрема в монастирях вони найсильніші. Консерватори-монархісти

[248] Там само.

налаштовані на крайній критицизм, аж до критики патріаршої влади. Керівництво РПЦ прагне нині подолати це відсутнє однодумство, хоча фундаменталістські настрої й виступи постійно з'являються в її житті.

Потреба в духовному і церковному оновленні, за що ратують як фундаменталісти, так і модерністи, наштовхується на окостеніння структур традиційної Церкви, на її бюрократичний апарат, який за самою своєю природою є неініціативним, лінивим і байдужим. Після короткого піднесення релігійних настроїв наприкінці XX ст., на хвилі яких виникло стільки нових форм духовної роботи, багато рухів, спрямованих на реальне «духовне зцілення», на відчутну допомогу нужденним, приходить пора фундаменталізації, повернення до «джерел», до історичного досвіду, але вкрай реакційного і консервативного. Фундаменталізація, яка для інших релігій поставала як очищення від історичного накипу церковних звичок, в контексті РПЦ стає ідеологічною зброєю проти інакомислячих в Церкві. В цьому контексті, зокрема, показовим є перевидання старих збірок, які засуджують модерністів, мета яких, на думку правовірних православних, «руйнування Церкви і виготовлення нової всесвітньої релігії антихриста»[249]. Вже традиційно всує негативно згадуються діячі російського релігійного відродження всесвітньо відомі богослови і філософи, зокрема С.Аверінцев, діючі священики, навіть архієреї. Особливо активізувалися біляправославні фундаменталісти, шукаючи ворогів православ'я.

Фундаменталізм – типове явище конфесійного буття. Наївно думати, що фундаменталізм притаманний тільки католицизму чи православ'ю. Це загальна тенденція, яка стосується, зокрема, і протестантів. На міжнародному форумі в Києві 2011 р., на якому аналізувався двадцятирічний шлях протестантських деномінацій пострадянського простору за умов релігійної свободи, представник Білорусі Алесь Дубровський зосередився на проявах фундаменталізму в протестантизмі, що стає трендом (тенденцією), яка існує паралельно постмодерністській філософії. На думку А.Дубровського, фундаменталізм загрожує євангельським віруючим, існуючи, зокрема, в трьох іпостасях, як неодокетизм, стихійний традиціоналізм, "догматовірря", ірраціоналізм і опозиція науковому вивченню Біблії. Протестанти, існуючи на пострадянському просторі відносно вільно лише 20 років, встигли обзавестися і проблемами "історичних" Церков: "Рабське проходження традиції призводить до застою, до духовного омертвіння". Як приклад, наводилися конкретні випадки, коли пастор однієї з білоруських церков забороняє прихожанам своєї церкви взагалі читати літературу[250].

На українських теренах теж активізувалися релігійні фундаменталісти, зокрема так званий Візантійський Католицький Патріархат, що «виріс» з Української правовірної греко-католицької церкви. І хоча самі греко-католики

---

[249] Колымагин А. Сети обновленного фундаментализма [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://ej.ru/?a=note&id=11442

[250] [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=87939&type=view.

схильні бачити в догналізмі не фундаменталізацію греко-католицизму, а «деструктивну секту гуруїстського характеру, віровчення якої не є християнським»[251], зміст і форми вимог, які цей патріархат висуває до всіх і вся, збігаються з типовими фундаменталістськими рухами.

Як бачимо, фундаменталізм – це надто об'ємне поняття, яке утримує в собі різні явища як за змістом, так і формою чи структурою. Його розуміють і як сукупність певних якостей, тоді фундаменталізація постає як процес набуття цих якостей. Іноді визначають як тенденцію. Є думка, що фундаменталізм – це скоріше процес, ніж явище. З теологічної точки зору, фундаменталізм трактується як напрямок думки, дискурс і стратегія для перевірки стану конфесії, а не її доктринальної системи чи завершеного богослов'я. Фундаменталізм є схильністю до певних типів аргументації, до типу реакції на соціальне середовище, а також спрямованість-орієнтація в майбутнє. Щоб зберегтися, фундаменталізм має періодично (а може і безперервно) фундаменталізуватися. Але очевидно, що фундаменталізм – обов'язковий елемент буття всіх релігій, який забезпечує збалансоване їх існування в межах хвилеподібних змін тих чи інших тенденцій. Фундаменталізм свідчить про стабільність і повноту церковного життя в один період, але й про консервацію чи навіть застій в іншу епоху.

Говорячи про фундаменталізм, ми зрештою актуалізуємо проблему влади, сили авторитету визначати, що є істинним і законним, а що – суперечить їм. Фундаменталісти фактично привласнюють собі цю духовну легітимізацію визначеного ними як істинне, божественне, сакральне, правдиве, правильне. Саме фундаменталісти володіють тими ключами, які дають їм право тлумачити тексти, встановлювати їх автентичність, авторитетність, канонічність, визначати, які інституції є бажаними, богоугодними.

Фундаменталізм, вважають його «апологети», конструює ідентичність, оскільки формулює вихідні, незмінні, як йому здається, постулати віри і правила поведінки на основі «згадування» чи «повернення» до фундаментів віри[252]. Хоча частіше всього відновлюється не саме джерело, а те, що ми хочемо бачити як джерело. Відновити первісну форму якогось віросповідання не вдасться ніколи, оскільки наші знання про нього є обмеженими, препарованими, суб'єктивними. А от завдяки фундаменталізації як процесу адаптації та асиміляції, як способу «йти в ногу з часом», дійсно, можна зберігати, примножувати або корегувати набуту раніше ідентичність. Орієнтація фундаменталізму на традицію відображається в ідеології «сталості в змінах», незважаючи на величезні перетворення, як в її контексті, так і в самих фундаменталістських структурах.

Фундаменталізація вчення, обрядової сфери, системи співжиття вірних та управління ним досі убезпечувала конфесії від розмивання істинного

---

[251] Вільчинський о. Орест-Дмитро. Догналізм – прикрите агресивне поганство [Електр. ресурс]. – Режим доступу: Catholicnews.org.ua.

[252] Умнов А.Ю. Вечное возвращение: Фундаментализм как скрытая тенденция развития цивилизации // Независимая газета: Прил. НГ-Религии. – 1999. – 6 окт. (№7).

вчення, від його викривлення, від неправедного виконання основних вимог і релігійних обов'язків. Завдяки фудаменталізації якоїсь з релігій виявляються причини кризи суспільства, падіння його моральності, зниження рівня духовності людей, входження людства в економічні і соціальні колапси. Ті, хто поділяв такі думки, тобто прихильники фундаментальних віроповчальних положень, очищали та зміцнювали ортодоксальне ядро всередині вже існуючого віросповідання, а зрештою сприяли конфесійному самозбереженню, оскільки посилання на історичний досвід, вічні цінності, чистоту «віри батьків» більш переконливіші, ніж теперішні вигоди. Ті ж, хто прагнув і добивався змін, творили нові конфесії і нові ідентичності, що свідчило про духовно-релігійний потенціал людства, яке покликано не тільки зберігати, але й розвивати свої духовні світи, представлені в тисячі існуючих і майбутніх традиціях.

Проф. А.Арістова

4. Природа мусульманського фундаменталізму

До числа суттєвих особливостей оксидентальної ментальності з її тяжінням до раціонально-розбудованого, логіко-центричного знання відносяться й спроби підвести будь-які феномени під чіткі визначення, узагальнення, концепти. Природньо, що одним із аспектів «західного» сприйняття і розуміння ісламу є прагнення виділити й сконцентрувати в одному стислому та водночас ємному визначенні найістотніші риси ісламу, оте «єство мусульманства».

Незайве зазначити, що західне ісламознавство дуже чітко усвідомило той факт, що іслам просто не вписується в межі такого поняття як «релігія» (точніше, в межі того, що вважається релігією в західній духовно-інтелектуальній традиції); іслам постав як дещо «понад-релігійне», «понад-світоглядне», щось тотальне у своєму функціонуванні, «матричне» щодо усіх сфер життя суспільства. Іслам – держава і сім'я, влада і політика, економіка й соціальна організація, освіта і етика, релігія і право. Тож дуже поширеним і в принципі загальновизнаним стає визначення ісламу як «способу життя».

Своєрідність буття і формовиявів ісламу, серед іншого, обумовлює така його іманентна властивість, яку ми попередньо означили як «максималізм». Йдеться про певний спосіб світорозуміння, світосприйняття і світоперебування, який тяжіє до певного максимуму в ідейному і практичному смислах, втілюється у загострене відчуття граничності, межовості в її найрізноманітніших виявах: від граничної тотальності й категоричності релігійної свідомості, переконання у завершеності, остаточності і вищості власної істини – до крайньої відданості й безкомпромісності заради

досягнення покладених цілей, дихотомічності щодо іншого (немусульманського) світу. Підкреслимо, певні максималістські парадигми імпліцитно містяться в кожній релігійній системі вже через саму природу релігійності як такої, але оприсутнюються вони не стільки через віроповчальний, духовний зміст релігії, скільки через специфіку його освоєння на рівні буденної індивідуальної свідомості, з її когнітивною обмеженістю, неминучим спрощенням і «огрубінням» віровчення, вкоріненими стереотипами, чутливістю до навіювання, схильністю шукати прості й чіткі відповіді на складні запитання. У сполученні із впливом соціальних чинників це призводить до того, що «земне втілення» найдуховніших релігійних настанов нерідко обертається на їх пряму протилежність – насильство, диктат, безжальність, «несвободу совісті».

Можливо, самий термін «максималізм» і не є найбільш вдалим і ємним, проте він позбавлений такої насиченості негативних конотацій, що властива переважній більшості понять, якими європейські ісламознавці звично таврують іслам. Звісно, спроба уникнути низки християноцентричних понять на кшталт «фундаменталізму», «ревайвалізму», «радикалізму», «традиціоналізму» не сильно виправить наукову ситуацію, але дозволить, принаймні, відсторонитися від стереотипових оціночних кліше, спонукає до рефлексії і дискусії щодо адекватності вживаного понятійно-термінологічного апарату. Відтак, спробуємо *виділити і узагальнити ті особливості ісламу, що фіксуються в понятті «релігійний максималізм».*

Почнемо, *найперше*, з того, що духовним стрижнем ісламу є ідея єдиного Бога, абсолютної і безмежно досконалої трансцендентної сили. Разом з тим, при порівнянні з іншими монотеїстичними традиціями, впадає в очі, що для ісламу характерне суворіше, однозначне і беззаперечне, постулювання єдності й одинності Бога, «духовної вертикалі» між Богом і світом, Богом і людиною, яка має абсолютний, «позадоговірний», надприродний і понадлюдський характер.[253] Ця обставина надає мусульманській духовній традиції та мусульманському менталітетові виразної специфіки – останній стає суцільно релігійним менталітетом, де нероздільне світське і релігійне, сакральне і земне, де кожен об'єкт, явище чи дія співвідноситься з його релігійно заданим смислом, у контексті значень, приписів і норм ісламу. Відтак мусульманин «мислить мовою ісламу», погляд на релігію «з боку» для нього є просто неможливим (скажімо, ставлення до Корану як до пам'ятки культури, складеної і записаної людьми – неприпустимим і кощунним). Тож будь-які прояви зверхнього, легковажного, гротескного, іронізуючого сприйняття базових ісламських цінностей (чи-то Книги, чи особистості Мухаммеда, культової практики) сприймаються надзвичайно гостро і обурливо.

Для ісламу притаманне відчуття невимірної онтологічної, етичної, гносеологічної дистанції між людиною і потойбічним Богом – настільки

[253] Запад и Восток. Традиции и современность. Курс лекций для негуманитарных специальностей. – М., 1993. – С. 162-163.

нездоланної, що до Бога незастосовні будь-які людські мірила і якості. Таке утвердження абсолютної супрематії і безмежної суверенності Бога набуває гіпертрофовано імперативного характеру стосовно людини, «прочитується» передусім у концептах владності, підпорядкованості, послуху (а не в концептах, скажімо, «любові до Бога», «єднання з Богом»,[254] «угоди з Богом», «сполучення Божественної і людської природи» тощо), довірливого і безсумнівного прийняття Божественного керівництва. За Кораном, стосунки між Богом і людиною будуються на безкінечному милосерді Бога і добровільній покорі й слухняності з боку людини. Неухильне слідування велінням Бога чи пророка, служіння й самозречення заради Творця набуває сенсожиттєвої цінності. Відповідно, вищим ідеалом такого служіння є перетворення цілого світу, зануреного у «відступництво», «язичництво», «невігластво», згідно до настанов Всевишнього. В цьому контексті, акцентуємо деякі витокові інтуїції ісламу.

1) Іслам презентує не просто монотеїстичний світогляд, але світогляд із загостреним відчуттям своєї «довершеності» й «завершеності», «граничності», «остаточності» (останнього пророцтва, місії, Корану), певної «зламності» у стосунках між людством і Богом. Думається, таке самоусвідомлення ісламу як «останньої Божої спроби» навернути людство на істинний шлях, а мусульман як виконавців покладеної на них святої місії – генерувало в духовній атмосфері епохи, безумовно насиченої геополітичними, економічними, класовими інтересами, ще й специфічну духовно-релігійну складову – відчуття особливої відповідальності за реалізацію Божественних настанов, а відтак – і спрямовану на навколишній соціальний світ гіперактивність. Цінність дієвого, усердного, відчайдушного служіння Аллахові стає своєрідною «релігійною оболонкою» пасіонарності мусульман, яка хвилями виплескувалася в ході історичного становлення мусульманської цивілізації. І саме ця особливість завжди заважала компаративістам однозначно віднести мусульманський світ до східного вектору світового розвитку і виділити в ньому «типові характеристики» Сходу (як-от аскетизм, відсторонення від мирського, містичний інтуїтивізм, суб'єктивізм, інертність тощо), натомість примушувала висновувати про близькість ісламської та іудео-зороастрійсько-християнської соціально-економічної та суспільно-політичної етики. В контексті цих духовних традицій, як зазначає Ю. Павленко, «соціальна поведінка особи сприймається як високо значуща і для долі світу, і для майбутнього самої людини, котрій надана свобода вибору між добром і злом». Це передбачає установку на активну, раціонально-вольову позицію людини у ставленні до зовнішнього світу і право людини на перетворення довкілля у власних

[254] Звісно, кожна релігія породжує і власну традицію містицизму, яка базується на інакшому духовному досвіді. В ісламському контексті це найвиразніше втілено у вченні і практиці суфізму. Але, в даному разі, ми залишаємо осторонь містичні традиції суфізму з їх надзвичайною своєрідністю.

інтересах.[255] Подібна релігійна, етична та соціальна установка, саме через свій над-ціннісний для людини зміст, здатна втілюватися за певних умов в дії граничного, радикального, екстремістського характеру.

2) На всю історію формування та інституалізації ісламу сильний відбиток учинив його генетичний зв'язок з іудео-християнською традицією, усвідомлення ісламської ідентичності рівним чином як через сполучення, так і через вирізнення з цього монотеїстичного річища. Будучи наймолодшою серед релігій, яким судилося стати світовими, іслам, однак, своєї молодості не усвідомлював, натомість ідентифікував себе із давньою авраамічною традицією, поверненням до витокового монотеїзму, ad fontes, яке заклало архетип буття ісламу взагалі на всі подальші століття його існування. Можна погодитися з висновком, що релігійна самоідентифікація Мухаммеда веде відлік з усвідомлення того факту, що Авраам, не будучи ні іудеєм, ні християнином, був уже віруючим в єдиного Бога, інакше кажучи, з урозуміння того, що є і можлива релігія єдинобожжя «поза десятьма Мойсеєвими заповідями та євангельськими блаженствами».[256] Відмова іудейських та християнських громад підтримати діяльність Мухаммеда (яку той позиціонував як відродження початкового та істинного однобожжя, зцілення «зламаної гілки Ібрагіма»), сприяла формуванню у мусульман гострого відчуття своєї духовної винятковості, як носіїв істинного й остаточного пророцтва в середовищі заблудлих «людей Книги».

3) Етика ісламу побудована в координатах фаталістичної моделі. І виразна нормативність етичної системи, і сувора регламентованість соціального буття людини в ісламській культурі будуються на уявленнях про цілковиту залежність усього сущого від Абсолюту, який не допускає нічого випадкового, незнаного, хаотичного. Наперед визначеність долі і поведінки людини стверджується численними аятами Корану. Природньо, що від часів перших халіфів і далі протягом усієї історії мусульманства точилися спори щодо меж передзаданості долі і вчинків людини, особистого вибору і персональної відповідальності перед Аллахом, теодицеї тощо. Однак, аксіологеми персоналізму, індивідуалізму, особистої свободи, безумовної цінності особистості та її буттєвої самостійності не були і не стали ісламськими. Релігійний зміст ісламу невіддільний від віри у тотальну детермінованість життя людей, передвічну заданість їх долі.

4) Особливістю мусульманського віровчення і менталітету стає глибоке переконання в тому, що послане Господом арабському народу через пророка Мухаммеда Одкровення є не просто первісно-істинним і найдосконалішим у своєму словесному втіленні, але останнім і остаточним, яке самим своїм існуванням скасовує усі раніше передані Одкровення. Коран для мусульманської спільноти є головним і безсумнівним джерелом світогляду і світопрактики, компендіумом етичних, релігійних, правових, політичних

---

[255] Павленко Ю.В. Історія світової цивілізації: Соціокультурний розвиток людства / Юрій Віталійович Павленко. – К., 2001. – С. 286.

[256] Журавский А.В. Ислам. – М. , 2004. – С. 17.

норм, необхідних і достатніх для регулювання життя громади. Культ Корану набуває в ісламі винятковості й тотальності, а наявність Книги стає критерієм жорсткої диференціації релігій та їх сповідників.

Зазначені особливості раннього ісламу, з імпліцитно властивими їм елементами максималізму, визначили його релігійно-духовне обличчя в усі майбутні віки існування.

По-друге, до вихідних концептів «мусульманської ідеї» належить ідея громади одновірців як надетнічної, наддержавної цілісності, незалежної від конкретних форм державного устрою та розуміння мусульманської ідентичності поза співвіднесенням із конкретною партією, соціальною верствою, етнічною чи конфесійною спільнотою, але у сенсі сакральної приналежності до «спасенної групи», найбільш правильного і вірного шляху, утвердженого «праведними попередниками» громади. Відтак відмітною рисою мусульманського менталітету і суспільно-духовних традицій стає спільнотність, корпоративність. Умма постає як специфічна форма соціальної організації надетнічного, надкультурного, надтериторіального типу, що згуртовує одновірців у єдину релігійну спільноту-об'єкт Божественного плану спасіння. Прототипом її завжди слугувала початкова мединська громада Мухаммеда, яка й досі лишається для мусульман ідеалом соціально-політичного об'єднання людей, згуртованих вірою. Тож в ісламі індивід ніби розчинюється в цілому – благочестя окремого індивіда визначається не стільки його персональним духовним подвигом, скільки участю у справах умми, інтегрованістю в життя спільноти; умма як колективний носій святості передбачає всеохопне регулювання соціального й особистого життя на основі шаріату, є соціальним і правовим гарантом для мусульман, основою їх самоусвідомлення.

Таке загострене відчуття спільнотності, універсальної сполученості мусульман понад інші ідентичнісні розбіжності посилює дію об'єктивних механізмів соціально-групової інтеграції (таких, як груповий фаворитизм, груповий егоїзм, груповий тиск, групова фасилітація, ефект поляризації, ефект емоційної підтримки, а разом з тим і неминуче – певну де-індивідуалізацію та стереотипізацію «групомислення»), стандартизації сприйняття значень і смислів. Тому, з об'єктивної точки зору, феномен умми стає втіленням максималістськи-орієнтованої парадигми на рівні соціуму: власна спільнота сприймається як найкраща і найцінніша серед інших конфесійних (етноконфесійних, соціорелігійних) спільнот.

По-третє, класичний іслам, який не розрізняє духовне і мирське, став цілокупністю, що рівним чином не відділяла релігійне, політичне, правове етичне, культурне начала тощо. Зауважимо, що специфічною особливістю поширення та інституалізації ісламу, порівняно з іншими великими релігійними системами, стала генетична зрощеність процесів духовно-релігійного, ідейного протиборства (зіткнення особистої харизми пророка й проповідуваного ним вчення із панівними традиціями) та практики соціально-політичного реформування і творення нової правової системи. Мабуть, в

історії і практиці жодної релігії проблема влади та її використання не стояла так гостро, як в ісламі. Ні Будда чи Ісус, ані Мойсей чи Заратуштра не цікавилися соціально-політичним реформуванням суспільства як конкретно-практичним завданням. Мухаммед, на відміну від них, є пророком, який прагне (чи був вимушений?) займатися політичними питаннями з цілком конкретною метою, яка мала і земне, і священне значення – збільшити, згуртувати й упорядкувати спільноту одновірців: спершу – в умовах оборони і активного протистояння з іншовіруючими, потім – виконуючи завдання політичного єднання арабських племен і державотворення, далі – заради розширення території впливу єдиної умми перед лицем Єдиного Бога. Нероздільність духовної і світської влади в особі Мухаммеда породжує специфічну форму мусульманської теократії, яка відтоді стає презентатором належного, правильного способу буття умми в світі. Показово, що після смерті Мухаммеда саме проблема влади стала причиною конфесійного розколу, потягла за собою тимчасову політичну дезінтеграцію, розпад мусульманської громади на ворогуючі етно-релігійно-політичні угрупування, вплинувши на політичну долю всього мусульманського світу.

Зрощеність релігійного, політичного, етико-правового компонентів у мусульманському світогляді втілюється в цілій шерезі надзвичайно міцних ідеологем та посилює як дихотомічність сприйняття світу широким загалом пересічних вірян («віруючий» – «невірний», «моральний» – «аморальний», «відданий» – «віровідступник», «дозволене» – «заборонене»), так і дихотомічність реалізованого на практиці суспільного улаштування (чітка відмінність між правами мусульман і немусульман). Слухняність, відданість, дисциплінованість та інші норми етики взаємовідносин всередині спільноти отримували сенс не тільки моральних заповідей і обов’язків, але й політичних і правових імперативів. Держава в цьому разі постає не тільки як політичний, але й релігійний інститут, вона – носій єдиної релігійної ідеї, виконавець завдання зміцнення і поширення віри. Іслам не визнає розбіжності між релігійною громадою і політичним співтовариством, немає окремого «кесарєва» і «богова», всяка політична участь пов’язана з релігійною належністю. Відтак і зміна релігії в ісламському суспільстві – неминуче перетворюється з особистого, на суспільне, правове, громадянське і політичне питання. Завдяки ісламу і через іслам арабський етнос усвідомив себе як геополітичного суб’єкта і водночас отримав ідейну силу, що сприяла розширенню, інтеграції та відносній уніфікації контрольованого ним геополітичного простору. Ідеал державності у вигляді халіфату не втрачає актуальності, бо саме ця форма ідентифікації найбільше відповідає історичним і цивілізаційним засадам мусульманського світу.

Отже, політична і соціальна орієнтованість, притаманна ісламу від його найперших початків, стає невід’ємною частиною його духовного змісту. Як наслідок, те, що сьогодні західний менталітет сприймає як «політизацію релігії», насправді для буття ісламу є органічним і природним, властиво ідентичнісним.

По-четверте. Одна зі специфічних рис ісламського монотеїзму – це актуалізоване сприйняття Бога – Єдиного, Абсолюта, Творця, Промислителя, Судді, Милосердя, Істини – ще й як Законодавця. Роль права у мусульманській культурі важко переоцінити: воно не тільки визначило унікальні особливості мусульманської культури, а й дотепер є одним із головних захисних механізмів резистентності цієї культури іншокультурним, передовсім західним впливам. Ісламський закон – це компендіум ісламської думки, концентрований вираз мусульманського способу життя; нерідко мусульманські правознавці приймають *шаріат* як синонім ісламу, його концентровану сутність. Ісламському закону притаманний релігійно-тотальний характер: 1) як універсальна й заповідана Богом нормативно-санкціонуюча система він охоплює всі без винятку сфери життя; 2) релігійні та юридичні норми ісламу мають єдине джерело і схожу структуру, юридичні приписи ісламу по суті не відрізняються від культових, а культові є невід'ємною сферою правового регулювання. Злиття правових, релігійних та етичних засад в єдину цілокупність – принципово відрізняє іслам від християнства, яке не тільки розділяє етику і право, але й припускає можливість протиріччя, конфлікту між ними (ідея – немислима для ісламу). Оцей домінуючий в ісламі нормативно-регулятивний дух і зміст, його виразна «ортопраксичність», націленість на упорядкування і регулювання життєдіяльності умми, міцна сполученість (навіть, нерозрізненість) релігійних, моральних і правових настанов досі тягне за собою пошук нових термінів для означення специфіки ісламу, на кшталт «етико-права», «номократії», тощо.

По-п'яте. Одним із способів збереження самоідентичності мусульманської цивілізації та її адаптації до нових історичних, культурних, геополітичних викликів став традиціоналізм. Саме він ставав у більшості випадків релігійно-ідеологічною основою численних суспільно-політичних, політико-релігійних, громадянських рухів, течій, організацій, через які здійснювався соціальний поступ. По теперішній час сунітський традиціоналізм, все частіше позначуваний у науковій літературі автохтонним терміном «салафізм», належить до числа найвпливовіших мусульманських рухів, що визначають «обличчя» ісламського світу. Але наа відміну від іудео-християнської традиції, традиціоналізм в ісламі постав абсолютно специфічним доктринальним, ідеологічним, політико-правовим явищем.

Феномен традиціоналізму в ісламі полягає в тому, що при загальному визнанні усіма мусульманськими течіями сакруму Корану і прикладу Пророка і водночас за умов відсутності єдиного і всеавторитетного, доктрино-творчого інституційного центру, практика «повернення до традиції» стає: а) поширеною, здійснюваною багатьма духовними лідерами в різних обставинах місця і часу; б) належною і навіть необхідною, як єдиний спосіб знайти правильні і безсумнівні відповіді на актуальні запити часу; в) ідеологічно плюральною, застосовною для обґрунтування і апологетичних, і реформаторських, і радикальних поглядів, а відтак – і різноманітних форм

соціально-політичної активності мусульман. Тож термін «традиціоналізм» стосовно сунітського ісламу має радше процесуальний, а не «ортодоксально-статичний» зміст: традиціоналізм набуває рис не стільки явища, скільки процесу, притаманного різним історичним епохам і теренам.

Відсутність єдиного інституту «узаконення» догматів, загальновизнаної богословської школи чи інституції, виключних прерогатив духовенства на тлумачення віровчення, єдиного очільника мусульманської умми чи загальноприйнятих авторитетів – все це в сукупності стає постійним детермінуючим чинником і генератором «ісламського плюралізму».

Таке функціонування традиціоналізму частково пояснює природу сучасного релігійного радикалізму в мусульманському середовищі. Зауважимо, що в науковому загалі зіткнулися дві полярні точки зору з приводу нарощення в сучасному світі системних процесів сполучення ісламської (чи квазі-ісламської) ідеології та екстремістської, терористичної практики. Прибічники першої візії певні у тому, що ісламу іманентно притаманні концепти і вчення радикального характеру, історично обумовлені способом життя і менталітетом арабських племен, в середовищі яких і формувався іслам, у всьому комплексі своїх базових релігійних, політичних, правових, сімейних інститутів. Прихильники іншої – вважають, натомість, що кожне угрупування, яке здійснює екстремістські, насильницькі, терористичні акції і позиціонує себе при цьому як ісламське, – насправді таким не є, а лише прикривається, маскується «оболонкою» ісламу, маючі на меті цілком певні ідейні, політичні чи фінансові зиски. Тож на порядок денний висувається завдання вберегти «справжній іслам» як миролюбну й гуманну релігію від дискредитації і спотворення. Визнаючи припустимість обох підходів, вважаємо, що причина історичного відтворення в мусульманському світі доктрин радикального характеру полягає, серед іншого, у поліморфності традиціоналізму, який через специфіку свого функціонування слугує ґрунтом і для радикально-максималістських інтерпретацій. При цьому, сучасний салафізм трансформується, набуває транснаціональних рис і стає значно складнішим і ширшим суспільно-релігійним явищем, аніж його попередні історичні форми.

По-шосте. Для мусульманської ментальності притаманне, як зазначалося, переконання у нерозривності «духовного» і «дієвого» компонентів ісламу: для мусульман будь-які абстрактні теоретизування і доктрини абсолютно позбавлені сенсу, якщо їх не можна перенести у сферу практичної дії, використати для належного спрямування людського життя на ретельне виконання волі Аллаха, прискіпливе слідування Сунні Пророка та принципам, встановленим ісламської громадою.[257] Заявивши про свою глобальну місію і покликання бути прикладом для народів світу, іслам кинув виклик не на рівні теологічних дискурсів та дебатів – його виклик був дієвий, практичний і політичний. Ісламським ідеалом було створити світ, в якому за

[257] Максуд Р. Ислам. – М., 2002. – С. 66.

мусульманського правління був би покладений край ідоловклонінню та багатобожжю, а всі люди Книги могли б жити в суспільстві, регульованому та захищеному мусульманською владою.

Втім, історична конкретика безжальна: блискавичне поширення ісламу відбувалося початково як політична, територіальна та економічна експансія, а не через рішучий релігійно-культурний вплив, здатний швидко перебороти багатовікові релігійні традиції, що визначали духовне життя цивілізаційного поясу Євразії та Північної Африки. Найперші історичні походи ісламу принесли перемоги, отримані силою меча, а не місіонерства. Очевидно, що витоки такої експансійності слід шукати не в ідейному змісті ісламу (точніше, не тільки в ньому), але і в самому способі функціонування тогочасного арабського суспільства. Його ознаками були: тривала відсутність державності (притому в геоареалі, де інститути держави існували не одне тисячоліття); панування свавілля, сили, кровної ворожнечі у міжплемінних відносинах, безперервна шерега війн, яка тягнеться через всю доісламську історію арабів; культ здобичі як засобу до існування, перетворення грабунку на особливе і гідне «ремесло»; низький статус в соціальній ієрархії осілого способу життя, землеробства; домінування інститутів племінного суспільства – влади родової верхівки, клановості, кровної помсти, звичаєвого права тощо.[258] Цими обставинами напевне не можна нехтувати, оцінюючи соціокультурні передумови і середовище генезису ісламу, який формується водночас і як духовно-релігійний протест проти існуючих реалій, і як їх «духовна проекція», відображення у релігійній формі пануючих історичних обставин та архетипів етноментальності.

Потреба у розширенні земель та підвладних територій є цілком закономірною у разі, коли основою існування та відтворення соціальної системи є не стільки продуктивне виробництво, скільки зовнішні матеріальні та фінансові джерела (податки, мита, здобич, захоплені ресурси тощо). І справа тут не в суб'єктивних та упереджених оцінках: історичні факти не лишають жодного сумніву саме в експансійному характері утворення Арабського халіфату. З цієї точки зору, релігійне вчення і пророцька місія Мухаммеда могли бути дієвими й ефективними в тих історичних обставинах лише за умови, якщо вони давали можливість такого потрактування, яке б пояснювало, виправдовувало (а відтак і наповнювало ціннісним сенсом), нормувало експансійну практику. Це і знайшло своє втілення у вченні про боротьбу в ім'я Аллаха і «джихад меча». Оговоримо, що ідея «джихаду» – настільки важлива концептуальна частина ісламу, що її значущість корелюється зі «стовпами віри». Причому, серед усіх аспектів ісламу саме вчення про джихад зазнає найбільш викривлених і хибних інтерпретацій. З огляду на це, уточнюємо, що наразі йдеться лише про один із багатьох аспектів джихаду, відомий як «малий» джихад.

---

[258] Див.: Агрономов А.И. Джихад: «священная война» мухамеддан. – М., 2002. – С. 8-9.

В силу наявності різних ідейних шкіл, суперечності письмових джерел, сумнівів у достовірності певних хадисів, важко стверджувати, що взагалі існує загальновизнана «класична доктрина» джихаду. Більшість ранніх тлумачників ісламу зійшлися на думці, що обов'язком кожного мусульманина є участь у священній боротьбі, яка розглядалася радше як засіб поширення ісламу або як оборонний, превентивний захист від нападу і загрози зовні. Цитати з Корану та ісламського Переказу (особливо мединського періоду) свідчать, що священна боротьба – не тільки обов'язкова для кожного мусульманина, але є особливою чеснотою, за яку мусульманин може розраховувати на духовне схвалення Аллахом, прощення гріхів, повагу одновірців і навіть на матеріальну винагороду у вигляді трофеїв. Однак, уже в ранній період поширення ісламу не було єдиної точки зору щодо обов'язковості джихаду для мусульманської громади. Така невизначеність лишається константною: адже в ісламі зрештою відсутні механізм чи інстанція, яка б могла поставити крапку в дискусії відносно богословських тлумачень, або ж запропонувати загальноприйнятне рішення.

Міркуючи про особливості «пророцької релігії», Макс Вебер підкреслював, що прямий зв'язок між завданнями служіння релігії і боротьбою з невір'ям з'являється тільки в ісламі (позаяк ця концепція була відсутня в усіх релігійних вченнях Азії, крім зороастризму, але і там опосередковано). На думку Вебера, попередником і взірцем для Мухаммеда в цьому сенсі було вчення іудаїзму, яке імпліцитно містило ідеологему про те, що священна війна дозволяє «народу Ізраїлю» утвердити серед ворогів свій престиж, вивищитися над усіма, хто відтоді мусив служити Ягве. «Мухаммед, - вказує Вебер, - вивів з цього вимогу релігійної війни аж до підкорення невірних політичній владі та економічному пануванню віруючих в Аллаха».[259] Важко погодитися з класиком, що цю вимогу «вивів» саме Мухаммед і що подібна ідея від початку мала характер «вимоги», але практика помухаммедових часів засвідчила, що панування над «невірними» вимагало не стільки їхнього навернення в іслам, скільки політичного підкорення народів, що сповідують чужі релігії, та обкладання їх податками, забезпечення ісламу та мусульманам найвищого суспільного престижу.

Досягши домінуючого суспільного статусу, іслам, утім, століттями демонстрував досить високу міру толерантності (в кожному разі, незрівнянно вищу за ту, на яку спромоглося в аналогічні історичні часи християнство). Разом з тим, саме в ранньому ісламі формується специфічна концепція спасіння, в якій синкретично сполучені обіцянка світового панування і мусульманського раю, нагороди за участь у війні проти невірних і надії на звільнення від гноблення і страждань. Ті елементи раннього ісламу, які надавали йому характер етичної релігії

[259] Вебер Макс. Социология религии. (Типы религиозных сообществ) / Макс Вебер. Избранное. Образ общества. – М., 1994. – С. 143.

спасіння, у масовій свідомості відсувалися на маргінеси, доки іслам лишався релігією спільноти, втягнутої у військові дії. Поряд з цим, виникала і своєрідна «теодицея смерті», що поширювалася на членів умми, релігійного братства – ставлення до смерті на війні, як до сповненої смислу священної дії, своєрідного способу наблизитися до Бога. Цінність життя відтак доповнилася і цінністю смерті. Усі ці виплавлені в горнилі ісламу концепти ставали запотребованими кожен раз, коли внутрішні чи зовнішні конфлікти спонукали до активних соціальних дій широкі маси мусульманства.

Відтак, ідеологема поширення ісламу як релігійного обов'язку і місії умми та ісламської держави ставала інспірацією на суспільно-релігійну активність. Звісно, що ця, священна за своїм походженням, спонука на практиці нерідко вела й веде до наслідків, далеких від духовного змісту ісламу. Визнаємо, множинність інтерпретацій робить джихад дуже зручною концепцією мобілізації суспільства (і маніпуляції ним), тим паче, що через ємність потрактувань це поняття може бути поширена на будь-які дії або засоби. Ідея джихаду, отже, стала джерелом комплексної філософії дії, здатної продукувати світоглядні максими і потужні спонукальні мотиви, придатні для інструментального використання в політичних цілях (при потребі на цьому ідейному ґрунті можна зростити все – і концепцію захисту ісламу від політичної та ідеологічної агресії Заходу, і концепцію рятування світу, і концепцію відродження «чистоти ісламу» часів Пророка та мединської умми, і концепцію військово-політичної стратегії і тактики в сучасних умовах, і…).

Слід зазначити, що західні політологи майже одностайно констатують неможливість цілком і повністю вписати систему поглядів ісламу, найперше з питань війни і миру, в сучасну демократичну модель міжнародних відносин. Така неможливість, з одного боку, пояснюється неуніверсальним характером західних взірців, під які в принципі не можна підігнати усе розмаїття соціокультурних традицій людства. Але, з іншого – разючою відмінністю між істинами, проголошеними у священних для ісламу джерелах, і щоденною реалізацією цих істин у політичній практиці.

На наш погляд, зазначені особливості, які в цілісній єдності відбивають унікальність ісламу в царині релігійного досвіду людства, разом з тим, є втіленням релігійно-максималістської парадигми, здатної постійно детермінувати радикалізацію свідомості та діяльності широких соціальних груп.

Канд філос. наук В.Титаренко

5. Філософсько-методологічні засади прогнозування релігійної ситуації

З найдавніших часів люди прагли знати своє майбутнє, а звідси виникала потреба в передбаченнях, пророкуваннях, пророцтвах, прозріннях тощо. В найзагальнішому вигляді прагнення дати відповідь на питання майбутніх подій, ймовірно, полягає в тому, що без прогнозів і спроб заглянути в майбутнє взагалі неможливий соціальний розвиток людини й суспільства, оскільки знання майбутнього перебігу подій дозволяє людині правильно вибрати цілі та завдання для своєї діяльності в сьогоденні, домогтися виповнення цих цілей, а відтак і створювати, моделювати своє майбутнє.

Передбачення, прогнозування постають важливими функціями наукового дослідження і його логічними складовими. Історія науки значною своєю частиною є історією наукових передбачень. В філософському розумінні наукове передбачення постає «способом наукового дослідження, результатом якого є певним чином обґрунтоване припущення про необхідність або ймовірність виповнення події (або закону), яка або ще не наступила, або ж існує, але не спостерігається»[260].

Сучасна «раціональна» людина не занадто відрізняється від людини минулого. Екстрасенси, провидиці, віщунки в сьогоднішньому технологізованому і інформаціоналізованому світі аж ніяк не виглядають пережитками минулого. Однак різниця їх з тими прадавніми часами, на нашу думку, полягає в тому, що сьогодні роль провісника-прогнозиста повинна виконувати наука й техніка. Відтак можна стверджувати, що без погляду в майбутнє, без спроби розсунути горизонти людського мислення, людське суспільство втрачає життєву перспективу. Тому розвиток науки передбачає наявність прогностики та прогнозування, які стають складовою будь-якого інституційно-оформленого наукового знання.

Існують різноманітні методологічні, концептуальні, теоретико-умоглядні підходи до прогнозування майбутнього. Від історичного прогнозування[261], де майбутнє виводиться з минулого, до принципу метаісторії, що передбачає дослідження майбутнього з майбутнього[262] і до низки розроблених різною мірою ідей самоорганізації в різних теоретичних рамках, представлених, зокрема, теорією дисипативних структур І. Пригожина, синергетикою Г.Хакена і Дж. Келсо, теорією саморганізованої критичності, розробленою в Інституті Санта-Фе, теорією нестаціонарних структур в режимах із загостренням А.Самарського і С.Курдюмова тощо.

---

[260] Никитина И.Г. Сила научного предвидения. – М., 1963 – С.9.

[261] Пантин В.И., Лапкин В.В. Философия исторического прогнозирования: ритмі істории и перспективі мирового развития в первуй половине XXI века. – Дубна, 2006.

[262] Прогнозирование будущого: новая парадигма. Под ред. Г.Фетисова и В.Бондаренко. – М., 2008.

В сьогоденні релігія все активніше взаємодіє з іншими сферами життя та діяльності суспільства, демонструючи при цьому як інтеграційний, так і дезінтеграційний, як конструктивний, так і деструктивний потенціал. Тому питання прогнозних змін в релігійному житті як на локальному, так і в глобальному масштабах залишаються в активі дослідників релігії.

В свій час відомий соціолог Д.Белл зазначав, що в кінці XVIII і на початку XIX ст. більшість мислителів очікували, що релігія зникне[263]. В переломний період переходу в XX ст низка соціологів передбачали смерть релігії, очікуючи її, за словами Р.Старка и Р.Брендбріджа, «як давні євреї приходу Месії»[264]. Можна констатувати, що XX ст. суттєво скорегувало погляди філософів, соціологів, історіософів на майбутнє релігії.

Зміну прогнозів майбутнього релігії можна відслідкувати на прикладі праць відомого соціолога Е.Тоффлера[265]. Про нові транснаціональні ідентичності, які стануть з'являтися, хоча й ґрунтуючись на існуючих цивілізаціях і світових релігіях наголошує в своїх дослідження Хосе Казанова[266]. Гіпотези майбутнього релігії розгортає в своїх роботах французький дослідник М.Малерб[267]. Анатомію майбутнього, теперішнього і майбутнього світових релігій досліджує російський вчений В.Шутов[268]. Але найчастіше розглядаються взаємовідносини між конкретними релігіями. Так Р.Аслан (аналітик з питань Ближнього Сходу) говорить про іслам у його дихотомії «захід-схід»[269], про майбутнє християнства розмірковує соціолог Х.Йоас[270], О.Киржелєв[271], Дж. Вейз-младший[272], А.Уткін ставить фундаментальне за важливістю питання: чи можуть іслам і християнство мирно співіснувати?[273] Звичайно, означеними працями не вичерпується весь

---

[263] Bell Daniel. The Return of the Sacred? The Argument on the Future of Religion // The British Journal of Sociology. – 1977. – December. – Vol. 28. No. 4. – P. 419-449.

[264] Rodney Stark, William Sims Bainbridge. The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation// University of California Press, 1986. – P.1.

[265] Тоффлер Е., Тоффлер Х..Революційне багатство (Revolutionary Wealth). – М., 2007.

[266] Casanova Jose. Religion, the New Millennium, and Globalization (2000 Presidential Address)//Sociology of Religion. – 2001. – Winter. – Vol. 62. – N.4. – P.430.

[267] Малерб М. Религии человечества. – «Рудомино», «Университетская книга». – М.-СПб., 1997. – С.498.

[268] В.Шутов. Анатомия мировых религий: прошлое, настоящее, будущее. – М., 2009.

[269] Аслан Р. Об исламе// Что дальше? Путеводитель по будущему, составленный специалистами: Прогнозы 50 самых влиятельных экспертов Америки. – М., 2011. – С.19

[270] Йоас Х. Будущее христианства. Доклад, в сокращенной форме представленный 9 июня 2007 г. на Дне Немецкой Лютеранской Церкви // Социологические исследования. – 2009. – № 11. – С. 78-88.

[271] Кыржелев А. Религия в современном мире. Итоги века // Русская мысль. – 2000. – №43-46.

[272] Дж. Вейз-младший. Времена постмодерна: христианский взгляд на современную мысль и культуру // Фонд «Лютеранское наследние». – World Wide Printing, 2002.

[273] Уткин А.И. Американская империя. — М., 2003.— С. 485.

перелік наукових підходів до майбутнього релігії і їх можна продовжувати відповідно до конкретно розглядуваного питання чи концепції[274].

Зазначимо, що, спостерігаючи реальний світ і події в ньому, слід критично розглядати існуючі, як оптимістичні, так і песимістичні концепції існування релігії в майбутньому. Навіть якщо виходити з передумови, що релігійний розвиток різних культур не слід розглядати як конфронтаційний розвиток, все ж потрібно визнати, що цивілізаційне і культурне протистояння буде продовжуватися. З цього випливає, що більш об'єктивним, на нашу думку, поставатиме розгляд майбутнього взаємин між конкретними релігіями і прогнози щодо конкретних релігій.

У зв'язку з цим виникає необхідність осмислення та виокремлення в релігієзнавстві самостійного релігієзнавчого дисциплінарного утворення, яке б мало на меті прогнозування і управління релігійною ситуацією. Останню необхідно розглядати как об’єкт філософсько-релігієзнавчого дослідження і управління в контексті таких понять академічного релігієзнавства як «релігійний комплекс», «релігійний процес» тощо.

На думку відомого російського вченого І.Яблокова, сьогодні релігієзнавство страждає деякою аморфністю (тут мова йде про різнорівневість релігієзнавства - від його абстрактних узагальнень до операціоналістичних)[275]. Подолання цієї ситуації корифеї релігієзнавчої науки А.Колодногоий та І.Яблоков вбачають в динамічному розвитку релігієзнавчої науки. Про такі спроби свідчать наукові розвідки українських вчених, які обґрунтовують нові структурні підрозділи академічного релігієзнавства. У низці досліджень, які є новаторськими для українознавчої школи А.Колодного, конституюються нові напрямки, покликані окреслювати предметне поле релігієзнавчих студій і конкретизувати його. Серед них, зокрема – етнологія релігії[276], культурологія релігії[277], лінгвістичне релігієзнавство[278], конфліктологія релігії[279], конструюється дисциплінарна матриця та пізнавальні стратегії епістемології релігії[280] тощо.

---

[274] Див.дет.: Титаренко В.В. Оптимістичні та песимістичні сценарії майбутнього релігії в сучасних футуристичних концепціях // Релігія та соціум. Міжнародний часопис. – Чернівці, 2012. – №1(7).

[275] Яблоков И.Н. Дискуссионные вопросы отечественного религиоведения. Выступление на Первом конгрессе российских исследователей религии: «Религия в век науки». – Санкт-Петербугр, 15-17 ноября 2012 года.

[276] Филипович Л.О. Етнологія релігії: традиція вітчизняного релігієзнавчого осмислення і теоретичне вирішення проблем співвідношення релігії та етносу. Дис... д-ра філос. наук: 09.00.11. – К., 2000.

[277] Бодак В. Релігія і культура: взаємодія і взаємовплив. – К.-Дрогобич, 2005.

[278] Богачевська І.В. Християнська наративна традиція: методологія філософсько-релігієзнавчого дослідження. – К., 2005.

[279] Арістова А.В. Релігійні конфлікти в сучасному світі: природа, вияви, шляхи врегулювання: Монографія. – К., 2007.

[280] Волошин В. В. Епістемологія релігії: онтологічні припущення, ключові концепти, пізнавальні стратегії: Монографія. – Донецьк, 2012.

Важливими складовими будь-якого інституційно-оформленого наукового напрямку або дисципліни є його дескриптивна складова, пояснювальна і прогностична. Незважаючи на це, ні в українському, ні в зарубіжному релігієзнавстві «Прогнозування релігійних процесів (ситуації)», як можливе самостійне дисциплінарне утворення, поки ще не представлено. Сучасне релігієзнавство постає перед необхідністю розробки відповідної наукової методології (методів, методики, технологій), оскільки сьогодні прогнозування релігійних процесів (ситуації) має фрагментарний характер в роботах сучасних філософів, футурологів, соціологів, політологів та ін. Природно, що вивчення, прогнозування та управління релігійною ситуацією, як складові нового дисциплінарного підрозділу релігієзнавства, вимагають дефініції основних понять і категорій.

Під *прогнозуванням релігійних процесів* пропонується розуміти сукупність послідовних дій, спрямованих на отримання вірогідного, науково обґрунтованого судження про майбутній стан релігійної системи (релігійного комплексу) у взаємозв'язку і взаємозумовленості її елементів. В свою чергу, *релігійний процес* ми означаємо, як закономірну безперервну послідовну зміну наступних один за одним моментів розвитку релігійного комплексу. *Релігійний комплекс*, як зазначається в «Академічному релігієзнавстві» - поняття, яке фіксує складність релігії як соціального і духовного феномену. У структурі релігії виділяють дві сторони (сфери) - духовну (релігійна свідомість, релігійна психологія) і практичну (культова діяльність, релігійні організації, релігійні відносини). Духовний елемент у структурі релігії тісно пов'язаний з практичним і всі елементи релігійної системи взаємопов'язані між собою і утворюють цілісний релігійний комплекс[281]. Отже, зміна релігійного комплексу опредмечується для вивчення, прогнозування і управління через релігійну ситуацію. Під *релігійною ситуацією* ми розуміємо не окремий, хай навіть і значний релігійний факт, а все їхнє різноманіття у взаємозв'язку між собою і соціальним середовищем, тобто деяке комплексне, системне утворення, локалізоване і фіксоване в просторі і часі на конкретному об'єкті (країна, регіон, населений пункт тощо)[282]. Оскільки різноманіття, сукупність і взаємозв'язок елементів у релігійній ситуації утворюють певну цілісність, єдність, то це дозволяє нам виокремлювати, вивчати і прогнозувати релігійну ситуацію як досліджувану одиницю.

На нашу думку, однією з проблем, які супроводжують трансформаційні процеси в Україні є прагнення вирішувати нові завдання, продиктовані часом, застарілими засобами, за недостатністю прогресу нових. Політичний і церковний хаос[283], будучи складовими одного й того ж самого процесу, є

---

[281] Академічне релігієзнавство. За ред. А.Колодного – К., 2000. – С.182-192

[282] Выдрина Г.А. Религиозная ситуация как объект государственного регулирования (на материалах Ханты-Мансийского автон. округа). Дисс... к-та филос. наук: 09.00.13 - М., 2004.

[283] В релігійній системі, як і в інших складних системах найрізноманітнішої природи, які вивчаються в теоріях хаосу і в теорії самоорганізації складних систем, хаос завжди

взаємопов'язаними і постійно поглиблюваними, а тому для підвищення ефективності прийняття управлінських рішень, з метою переведення державно-конфесійних відносини на новий конструктивний рівень, особливо в ситуації нестабільної діяльності владних установ, прогнозування релігійних процесів (ситуації), як міждисциплінарне утворення набуватиме і стратегічного значення.

Побудова державно-конфесійних відносин передбачає прорахунок результатів тих чи інших прийнятих рішень. У таких діях з необхідністю присутній прогностичний момент. Але прийдешнє майбутнє можна не тільки передбачати, пророкувати, вгадувати або прогнозувати, його можна також планувати, програмувати, проектувати тощо, адже стосовно майбутнього можна ставити певну мету і приймати рішення. Виконання таких аналітичних завдань може стати прикладним в пропонованій релігієзнавчій дисципліні. Однак, слід враховувати, що розробка методологічної бази прогнозування релігійних процесів (ситуації), ґрунтуючись на загальнонаукових принципах, все ж корелюється знаннями про національно-етнічну специфіку і традиційно-культурні особливості певного ареалу.

Процес формування прогнозу починається з спостереження та накопичення фактів, збору та отримання інформації про досліджуваний об'єкт - релігійну ситуацію. Його наступна стадія - формування деякого уявлення про об'єкт, поняття про нього. Важливо враховувати, що прогнозування не може здійснюватися на основі тільки строго наукових законів – необхідне знання контексту, фактів, уміння відібрати з них найбільш значимі тощо[284]. Їх відбір – найбільш важка, відповідальна і трудомістка задача. Тут потрібні не тільки знання, але й розуміння, здібності, можливості, ціла система інтелектуальної підготовки. Результативне прогнозування релігійних процесів (ситуації) можливо лише на основі глибоких знань предметного поля, в межах якого складається прогноз, необхідною умовою також є «наявність певного рівня філософської, інтелектуальної та методологічної культури»[285]. Зауважимо, що аналіз низки наукових публікацій показує, що проблема вибору методології для побудови прогнозів, особливо на середньо- і довгострокову перспективи, залишається недосконалою. Це актуалізує необхідність розробки прогностичної складової в релігієзнавчій науці, яка б враховувала напрацювання в прогностиці як самостійній науковій дисципліні та специфіку релігієзнавчого підходу до релігійної ситуації як досліджуваного об'єкта.

У цьому контексті одним з найбільш поширених методів при побудові довгострокових прогнозів розвитку такої складної соціальної системи, як релігійна ситуація, є метод написання сценаріїв. Фактично, така методологія

відносний, певним чином організований і в міру впорядкований. Він детермінований або динамічний, наділений творчою силою (здатністю) виробляти новий порядок.

[284]Глущенко В., Глущенко И. Парадигма постиндустриальной прогностики: прогнозирование в управлении. – М., 2010 – С.5.

[285] Сафронова В. М. Прогнозирование, проектирование и моделирование в социальной работе : учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений. — М., 2007. – С.5

включає два основних методологічних прийоми: аналіз і узагальнення прогнозів, виконаних іншими авторами і побудова вірогіднісних сценаріїв розвитку майбутнього релігії. Такий методологічний прийом був застосований у прогнозі Дж.Ф.Коутса, Дж.Б.Махафі і Є.Хайнса «2025: сценарії розвитку США і світової спільноти під впливом науки і технологій», а також метод сканування літератури (наукової, утопій тощо). Такий метод, поряд з іншими був використаний у прогнозах нових технологій, підготовлених спеціалістами із Університету ім.Дж.Вашингтона. Але в сучасних прогностичних розробках, як і зазначалося вище, релігія не займає чільних місць, вона, скоріше включена в контекст інших прогнозів, аніж прогнозується окремішно.

Інколи достатньо проаналізувати власні дослідження чи праці колег з точки зору того, які перспективи з них вимальовуються і наскільки підтверджуються ці перспективи. Зокрема у першому томі «України релігійної» - «Стан релігійного життя України» у післяслові Л.Филипович міститься багато прогностичних моментів - про довготривалість і динаміку формування сучасного простору; набуття НРТ характеристик трансконтинентального явища; поступовому (чи стрімкому) використанню потенціалу українських релігійних організацій в міжкультурній, міжнародній, міждержавній комунікації тощо. Але при цьому з необхідністю виникають питання про методологічну базу дослідження цих моментів, про умови застосування використовуваних методів чи концепцій. Саме тут і виникає можливість перевірити істинність тих чи інших концепцій, до того ж, керуючись реальним перебігом подій, адже прогноз пояснює і доказує ті зв’язки, які в науковій концепції були окреслені лише в загальних рисах.

Перевірка практичним перебігом подій, по суті, залишається головним критерієм істини не тільки в прикладних науках, але і в гуманітарних. Крім того, важливим залишається питання про те, що саме можна прогнозувати в релігійних процесах (ситуації). Сфера релігійного, зокрема, є дуже тонкою сферою поєднання духовного і практичного, де «суб'єкт-об'єктне», «раціональне-ірраціональне», «індивідуальне-колективне» дуже тісно переплітаються і дійсно складно піддаються прогнозуванню, але не унеможливлюють останнє взагалі.

Незважаючи на те, що легітимізація прогнозів, в основному, відбувається в ретроспективному розгортанні, а прогностичні розвідки можуть бути як позитивними, так і негативними, поступово відбувається напрацювання методологічного базису прогнозування релігійної системи[286]. Для більш чітких прогнозів слід враховувати все різноманіття релігійної ситуації – крім іманентних потенцій, притаманних самим релігійним організаціям (релігії як специфічному духовно-практичному феномену, який функціонує в суспільстві через організації), уподобань і переваг певних (владних) політичних сил також і зовнішні фактори – суспільні, економічні та

[286] Див.зокрема: Титаренко В. Прогнози перспектив державно-конфесійних і міжконфесійних відносин в Україні в їх православному вимірі // Міжконфесійні відносини поліконфесійної України. – К., 2011. – С. 330-339.

політичні чинники, і, врешті-решт, тенденцію до індівідуалізованності дієвих суб'єктів впливу на релігійне життя.

Відтак будь-які аналізовані прогностичні передбачення зміни релігійної ситуації вимагають системності в побудові прогностичних показників, обґрунтування вибору прогнозних показників самої релігійної ситуації, оцінки стійкості прогнозу до помилок в вихідних даних. Зауважимо також, що тільки після перевірки можна визначати необхідні параметри і тенденції релігійної ситуації, які піддаються прогнозуванню. Цим ще раз підкреслюється необхідність напрацювання досвіду ефективного прогнозування і звернення до нього в подальшій побудові прогнозів.

Для будь-якого суспільства, яке переживає гостру духовно-моральну та соціально-екномічну кризу: «складання прогнозного бачення розвитку перспектив релігійної складової суспільного життя стає актуальним завданням як теоретичних досліджень, так і практичної сфери застосування набутих знань»[287]. Підкреслимо той факт, що вчені і практики, усвідомивши можливість впливу людини на розвиток суспільства і світу в цілому, прагнуть уточнити співвідношення об'єктивних процесів і суб'єктивної ролі людського впливу на них. Від цього залежить і концептуальне бачення майбутнього та його прогнозування: чи це лише позначення тенденцій, які розвиваються і передбачуваний на їх основі прогноз (пошуковий прогноз), чи це прогноз, з урахуванням можливостей і необхідності впливу людини на означені тенденції розвитку (нормативний прогноз).

Характерними особливостями сучасної релігійної ситуації в Україні можемо визначити наступні: істотне зростання суспільного престижу релігії та релігійних організацій, досить висока активність практично всіх конфесій у соціальній сфері. Релігійні організації претендують на легітимність своєї участі у вирішенні широкого кола соціальних проблем і питань, на свою співпричетність до різних сфер суспільного життя, включаючи і ті, які виходять за рамки релігійних і традиційно вважаються світськими. Спостерігаються процеси політизації релігії та клерикалізації, злиття релігії і бізнесу, представленість і активне використання релігійними організаціями інформаційного простору тощо. Релігійний фактор виходить за межі конфесійного середовища. В той же час здатність релігії мобілізувати суспільно-політичну активність людей робить її потенційно конфліктогенним чинником. В цьому контексті актуальними постають питання про можливість передбачення, прогнозування, моделювання, регулювання та управління релігійною ситуацією з позицій сучасних міждисциплінарних досліджень.

Якщо ми говоримо про релігійну ситуацію як про систему[288], здатну до самоорганізації, то з теоретичної точки зору слід акцентувати увагу на тому, що будь-яка система має структуру, певну модель своїх зв'язків і відносин. В цьому контексті релігійна ситуація наділена такою характеристикою як

---

[287] Стратегії розвитку України: теорія і практика/За ред.О.С.Власюка. – К., 2002.

[288] «Система» означає сукупність елементів, що знаходяться у відносинах і зв’язках між собою і утворюють визначену цілісність, єдність.

емерджентність (незвідність її властивостей лише до суми її компонентів) та ієрархічність. Релігійна ситуація, як система є ієрархізірована за своєю природою, тобто, кожна її складова також може розглядатися як система, а сама досліджувана система є лише одним із компонентів більш широкої системи. Так, наприклад, релігія як система, входить в систему більш складного порядку - в суспільне життя[289] . В той же час виникає об'єктивна необхідність в контролі і управлінні, володінні релігійною ситуацією, цілеспрямованому впливі з боку державних органів на її стан. Мова йде про вплив, пов'язаний із забезпеченням прийнятної стійкості самої системи, її суспільної конструктивності. Самоорганізація і управління є явища взаємопов'язані і здатні доповнювати одне одного. Тут постає необхідність розробки конкретної моделі релігійної ситуації. А також, як його визначає фахівець в галузі державного управління А.Пухкал - «державного менеджменту у сфері релігії»[290] і, відповідно, напрацювання ефективних управлінських підходів, форм і методів регулювання тієї чи іншої моделі релігійної ситуації.

До суб'єктів релігії, що формує структуру релігійної ситуації як об'єкту філософсько-релігієзнавчого дослідження, прогнозування та державного регулювання, відносяться індивідуальні та колективні носії релігійності, які як мають ознаки інституціональності, так і не мають таких ознак. Релігійність, яка на теоретичному рівні свідомості в релігійному комплексі представлена богослов'ям, а на щоденному побутовому рівні пересічного віруючого проявляється в його свідомості чи поведінці виступає, за визначенням Г.Видріної: «конституюючою ознакою для суб'єкта релігії і самої ситуації»[291]. З необхідністю, релігійна ситуація включає в себе і нерелігійні суб'єкти, які, тим не менш, здійснюють вплив на суб'єкти релігії. Це і держава (розробка нормативно-правової бази діяльності релігійних організацій, створення сприятливих або несприятливих умов для розвитку релігійних організацій і формування міжконфесійних і державно-конфесійних відносин тощо), різні міжнародні організації (МАРС (Міжнародна Асоціація релігійної свободи), Європейський суд у справах людини, ОБСЄ, ПАРЄ тощо)), ЗМІ, у всій їхній розмаїтості, а також громадські організації (на прикладі України, до них відносяться - УАР (Українська Асоціація релігієзнавців), УАРС (Українська Асоціація релігійної свободи), Інститут релігійної свободи, Всеукраїнська Рада церков тощо). Варіативність комбінацій детермінантів, суб'єктів релігії та

---

[289] Хотя такая природная иерархия может рассматриваться за определением Кестлера как «холархия». Поскольку «целое» на одном уровне стает «частью» на другом. См. дет: К.Уилбер. Краткая история всего. http://society.polbu.ru/wilber_history/ch10_i.html

[290] Пухкал О.Г. Модернізація державного управління в контексті розвитку громадянського суспільства в Україні: монографія. – К., 2010. – С. 34.

[291] Выдрина Г.А. Религиозная ситуация как объект государственного регулирования (на материалах Ханты-Мансийского автоном. округа). Дисс... к-та филос. наук: 09.00.13 - М., 2004. – С. 94.

об'єктів взаємодії дає множинність релігійних ситуацій, які вимагають конкретного аналізу та підготовки відповідних управлінських рішень.

Релігійна ситуація як система, про що зазначалося і вище, є динамічною, змінною. Це проявляється в її певних кількісних і якісних змінах, в актуалізації і висуненні на перший план тих чи інших структурних елементів релігійного комплексу, посилення або послаблення впливу різних факторів, які, в свою чергу, підтверджують принципову керованість певної релігійної ситуації.

Управління релігійною ситуацією включає в себе системний і систематичний моніторинг, прогнозування, оперативне і перспективне планування, обґрунтування чергових управлінських рішень і дій, соціальну та експертну оцінку ефективності здійснених заходів, оцінку можливостей розвитку ситуації і важелів впливу на неї, а також вибір критеріїв оптимальності знаходження ситуації в динамічній рівновазі.

Однак концепція релігійної ситуації як об'єкта філософсько-релігієзнавчого дослідження, прогнозування і державного управління на сьогодні ще не має необхідного рівня наукової зрілості і знаходиться в стадії свого становлення і розвитку, існуючи як міждисциплінарна проблема. Слід підкреслити, що наукову і практичну плідність демонструє вивчення релігійної ситуації з точки зору синергетичної методології, так як остання вивчає закономірності та механізми самоорганізації (переходу від хаосу до порядку) у відкритих нелінійних системах складної конфігурації, якими, безумовно, є і природа в цілому, і людське суспільство, і низка інших систем штучного походження. Крім того, в сьогоднішніх трансдисциплінарних підходах здійснюються полідисциплінарні дослідження різних аспектів релігійної ситуації на стику наступних дисциплін:

- релігієзнавства, як формуючого знання про предметне поле дослідження, його основні категорії, принципи і поняття;
- експертології, як системи знань про експертизу (один з найбільш актуальних правових інструментів, що дозволяє регулювати відносини всередині суспільства, а також між суспільством і державою) і експертології, як складової частини прогнозування;
- прогностики, як науки, основне завдання якої полягає в розробці спеціальної методології прогнозування;
- державного управління, як науки, що вивчає управління соціальними процесами, персоналом державної служби та суспільними сферами.

Перспективність окресленого наукового підходу повинна визначатися не тільки теоретичною новизною, але й практичним застосуванням у сфері міжконфесійних та державно-конфесійних відносин, що припускає подальші наукові дослідження з верифікацією практикою та імплементацією позитивних напрацювань в державну політику.

ЖИВУТЬ В НАШІЙ ПАМ'ЯТІ І В НАУКОВИХ ЗДОБУТКАХ

1. Згадаймо і вшануймо отця Івана ШЕВЦІВА – Почесного наукового співробітника Відділення релігієзнавства ІФ НАН України в річницю відходу до зрештою омріяного ним буття

У світі мислячих людей, українських українців таких, як отець Шевців, не забувають, бо ж вони не вмирають, а продовжують знаходитися в стані наукового безсмертя.

Вітаючи два роки тому отця з його 85-річчям, науковці Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди наголосили на його оригінальній причетності до наукового світу. Саме йому вдалося не лише зберегти, а й шляхом видруку для наукового вжитку та вивчення оприлюднити великий і утаємничений у Ватиканських архівах документальний масив з історії української діаспори, історії Греко-Католицької Церкви, до того ж не лише регіонально-австралійського, а й всеукраїнського рівня їх буття. Шевців у своїх книгах воскресив для пізнання і подальшого вжитку той пласт історії українського греко-католицизму, який інші з невисловлених, але зрозумілих мотивів обходять і в такий спосіб хочуть взагалі піддати його забуттю.

Праці отця Івана – це зразок історіографічного дослідження долі українського народу і його Церков. Дослідницьку лабораторію богослова відзначає об'єктивність, історизм, українська національністність, відкритість, толерантність. Найбільше, що характеризувало отця, то це ПРАВДА і не боязь сказати її будь-кому. Він не був таким, про яких поет писав: «Проти вітру ніколи не пхався, але ж він нікуди і не йшов». Отець йшов, а з ним і та церковна спільнота, яку йому приходилося окормлювати і з якою працювати. Шевців не боявся сказати Папі Пію XII, що український нарід – то не «народ Росії», ректору Колегії в Римі, що українці є українці, а не якісь там «рутени» чи «русскіє», Ватиканській курії, що УГКЦ має право на статус Патріархату, а митрополит Йосиф Сліпий, побувши майже 20 років ув'язненим за свою вірність католицькій Церкві в Сталінські табори і ставши так «в'язнем Кремля», не повинен бути «в'язнем Ватикану». Отець відкрито казав тій же Східній Конгрегації, що підло і нечесно за спиною УГКЦ вести перемовини з Московським Патріархатом про її долю. Римській Курії потрібні були вірні їй підспівувачі-римчуки в таборі греко-католицького єпископату і кліру, хоч

діяла вона при цьому, як засвідчував Шевців, всупереч артикулам Берестейської унії 1596 року, а тому й неканонічно.

Відтак, отець Іван Шевців – герой-борець за Українську Церкву, за українство. Він не ховався в кущі, коли бачив, що свої єпископи разом з ватиканськими куріянтами глумляться над Ісповідником совісті мирополитом Йосифом. Саме завдяки таким, як він, ще не вмерла Україна і не вмре ніколи. Але такі не потрібні Ватикану. З петро-стасюківської волі отця при великих ще можливостях для священичої діяльності зробили емеритом із забороною священнослужити, працювати в архівах, писати книги. Це чимось нагадує царські заборони Тарасу Шевченку при відправленні його в Аральську пустелю. Відтак в такий спосіб Ватиканські чиновники вивели отця Івана з лав активних борців за Патріархат-Помісність УГКЦ, з учасників процесу збереження і духовного відродженнея українства. Наші спілкування з отцем в останні місяці і дні його земного буття дають підставу сказати, що зовнішні чинники знездоровили й скоротили роки його життя, сказати, що ще й нині серед греко-католицького єпископату є такі, які із зневагою згадують його.

А між тим, за широтою бачення проблем церковного життя і бажанням їх зреалізувати, отець Іван Шевців стовідсотково був гідний єпископського статусу, а не ті єпископи-римчуки з діаспори, які ледь не умертвили Греко-Католицьку Церкву. Лише приїзд із заслання Йосифа Сліпого і діяльність таких єпископів, як Іван Прашко, таких священиків, як Іван Шевців, спасли УГКЦ від златинщення, воскресили і зберегли її українську східність. І це незважаючи тому, що вони зустріли у своїх намірах і діях активну протидію златинізовано-малоросів-єпископів типу Андрія Сапеляка, який навіть відмовився визнавати Йосифа Сліпого своїм патріархом, звинувачував його в якомусь насильстві тощо.

Науковий світ, чесне українство не забуде отця Івана Шевціва. Він хотів повернутися в українську землю своїм грішним тілом, навіть закупив для цього склеп на Личаківці у Львові, але потім передумав. Хто мене там у Львові знає, говорив мені, а тут, в Сіднеї, на мною вибороненому українському квадраті кладовища, кожний українець прийде і згадає: він мене хрестив, або він мене вінчав, чи ж він відспівував моїх батьків, а то він вчив мене тому, як жити на чужині українцем. І хоч далеко ми, отче, знаходимося від Вашої могилки, але й тут, у Вашій рідній Україні, ми згадуватимемо Вас у дні Вашої життєвої долі. Ви живите з нами і в нас! Певне ніхто із священиків і навіть з єпископів УГКЦ не заслужив такої віддячної книги про нього, як Ви, отче Іване, а це моя: «Іван Шевців : життєпис українця християнина» (Київ, 2011. – 597 с.).

Професор Анатолій КОЛОДНИЙ

Основні праці Івана Шевціва:

- Порадник для священиків Української Катол. Церкви. – Сідней, 1996.
- За єдність Церкви і народу. – Мельборн, 1973.
- Святі тайни в Українському обряді. – Сідней, 1982.
- Збірник: статті, доповіді, промови. – Львів, 1996.
- Хвилини духовного піднесення. – Львів, 1996.
- Відзначення ювілею 1000-ліття Хрещення Руси-України в Австралії. – Львів, 1997.
- Соборчики духовенства УГКЦеркви в Австралії. – Сідней, 1998 (с/а Дм.Сенів).
- Парафія св. Андрія в Сіднеї. – Сідней-Львів, 1999.
- З Богом та Україною в серці. – Львів, 2001.
- Християнська Україна. Вибрані твори. За ред. А.Колодного. – К.,2003.
- Збірник проповідей 1998-2005 рр. Укладач Дм. Сенів. – 2005.
- Власна церковна преса в Австралії. Причини до поселення українців в Австралії. Укладач Дм. Сенів. – Сідней, 2005.
- Opera Omnia. Том 1. Укладач Дм.Сенів. – Сідней. 2006.
- Opera Omnia. Том II. Укладач Дм. Сенів. – Сідней, 2007.
- Україна-Рим-Лондон_Брадфорт-Сідней. Кореспонденція о. Івана Шевціва 1951-1999 років. – Львів, 1999.

Статті о. Івана Шевціва друкувалися в низці колективних монографій і наукових збірників Відділення релігієзнавства ІФ НАН України, квартальнику «Українське релігієзнавство», газетах і часописах «Патріярхат» (США-Україна), «Нива» (Італія), «Наша Церква» (Англія), «Визвольний шлях» (Англія). «Церква і життя» (Австралія), «Релігійна свобода» (Україна) та ін.

***

2. Велика втрата українських релігієзнавців

Коварна смерть, як наслідок автокатастрофи, забрала у січні ц.р. в українських релігієзнавців на 31-му році життя перспективного науковця, творчого дослідника, щирого нашого друга Наталію Сергіївну Гаврілову

Наталя навчалася Тернопільському педагогічному університеті. Вже тоді брала участь в роботі Літніх шкіл молодих релігієзнавців. Після закінчення в 2007 році аспірантури Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди і успішного захисту кандидатської дисертації була залишена у Відділенні релігієзнавства на посаді молодшого наукового співробітника. Опісля, в 2011

році, конкурсна комісія перевела її на посаду наукового співробітника відділу історії релігії і практичного релігієзнавства.

Наталія Гаврілова виявила себе здібним і творчим науковцем. Її науковими зацікавленнями були насамперед проблеми релігійної духовності, релігійності молоді, релігії і освіти, суспільно-громадської діяльності релігійних спільнот тощо. Вона брала участь у виконанні трьох планових тем Відділення релігієзнавства, в дослідженні двох грантових тем, зокрема і з науковцями Російської Академії наук. Наталією видрукувано в закордонні індивідуальну монографію «Религиозное сознание: во что и как верит украинская молодежь», а також у різних наукових виданнях – колективних монографіях, часописах і наукових збірниках - біля 50 статей. Вона є співавтором колективних монографій "Релігійні процеси в перспективі їх виявів», «Дисциплінарне релігієзнавство», «Практичне релігієзнавство», «Міжконфесійні відносини поліконфесійної України», «Релігія в контексті духовного життя», «Вопросы религии и религиоведения» та ін. Нею підготовлено для видруку в томах «Української Релігієзнавчої Енциклопедії» більше 30 статей-довідок. Н.Гаврілова брала участь в підготовці для владних органів трьох науково-експертних матеріалів. Визначилася в темі докторської дисертації і працювала над нею.

Н.С. Гаврілова брала активну участь в організації різного масштабу – міжнародних, всеукраїнських і регіональних - наукових конференцій, які проводяться Відділенням релігієзнавства й іншими інституціями. Нею виголошено на наукових конференціях біля 30 доповідей/повідомлень.

Свої наукові здобутки Н.Гаврілова активно пропагувала в закордонній релігієзнавчій аудиторії. Вона виступала на наукових конференціях в Італії, Росії, Вірменії, Угорщині, Хорватії, Польщі. Була слухачем міжнародного молодіжного семінару соціологів релігії, де одержала документ-посвідчення про підвищення нею своєї фахової кваліфікації. Водночас Н.Гаврілова була постійним учасником міжнародного проекту «Релігія: мінімуми і максимуми». З 2012 року Наталія виконувала обов'язки вченого секретаря Української Асоціації релігієзнавців.

Смерть Н.С. Гаврілової – це велика втрата для українського релігієзнавства. На таких, якою була Наталія, старше покоління релігієзнавців покладає свої сподівання на успішну перспективу релігієзнавчого фаху. То велике горе, що одну із сходинок цієї перспективи ми втратили.

Світла пам'ять про Наталію ми збережемо на довгі роки життя.

Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ разом з УАР і Тернопільським національним педагогічним університетом ім. В.Гнатюка в лютому 2013 р. провели науково-практичну конференцію «Релігія і освіта: історичний і сучасний контекст вхаємовідносин», присвячену її пам'яті. Готується до друку її матеріали, а також збірник наукових статей Н.Гаврілової із вміщенням в ньому спогадів про нашого дорогого товариша.

3. До Наталії Гаврілової Весна не прийшла…

З проникливим, глибоким поглядом, щирою, осяйною посмішкою, весела, закохана у життя і науку, надзвичайно ранима, але водночас принципова і незламна, зі своїм багатогранним і багатим внутрішнім світом, світла і добра людина, талановитий молодий вчений-релігієзнавець – такою усім, хто її знав, запам'ятається Наталія Гаврілова – уродженка Козови, випускниця історичного факультету Тернопільського національного педуніверситету, кандидат філософських наук, науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди Національної академії наук України.

Наталія Гаврілова залишила вагомий слід в історії вітчизняного релігієзнавства, неодноразово представляла Україну на міжнародному рівні, ґрунтовно і послідовно досліджувала релігійність сучасної молоді, ціннісну природу релігії, релігійну свідомість, масову релігійність… Вона, за словами її «духовної матері», професора, доктора філософських наук Людмили Филипович, була «світлою дівчинкою, яка здійснила більше, ніж хотіла, але менше, ніж могла…». Під науковим керівництвом Людмили Олександрівни Наталя захистила дисертацію «Релігійна свідомість сучасного студентства в контексті світоглядного плюралізму (на матеріалах України)» і отримала науковий ступінь кандидата філософських наук за спеціальністю релігієзнавство. Молодий науковець цікавилася соціальною філософією, соціологією релігії та теоретичними питаннями релігієзнавства, зокрема, вивчала державно-церковні відносини, релігійну толерантність, свободу совісті та релігій, міжконфесійні та міжрелігійні відносини, взаємозв'язок релігії і політики, релігії і моралі, релігії та освіти. Наталя вільно володіла англійською мовою, що давало їй можливість представляти Інститут філософії на міжнародному рівні. Вона брала участь у наукових проектах і конференціях, які відбувалися у Хорватії, Італії, Франції,Угорщині, Росії, Вірменії. Тісною була її співпраця у сфері релігії та освіти із колегами з Київського національного університету імені Т.Шевченка, Національних університетів «Києво-Могилянська академія» та «Острозька академія», Хмельницького національного університету, Чернівецького національного університету імені Ю.Федьковича і, звісно, Тернопільського національного педагогічного університету ім. В Гнатюка. В ніч з 21 на 22 січня цього року потужний злет 31-річної Наталії Гаврілової трагічно урвався – її життя обірвала жахлива автокатастрофа.

Життя Наталі було коротким, але змістовним. Спочатку нерішуче, невпевнено вона ступала обраним життєвим шляхом, а потім уже твердо крокувала лабіринтами науки, яку надзвичайно любила. Звісно, не можливо «охопити неосяжне», декількома абзацами друкованого тексту розповісти про нашу талановиту краянку і мою добру подругу, але спробую…

Релігієзнавець Наталія Гаврілова ніколи не бралася за нікому не потрібне переписування і «переливання з пустого в порожнє», а займалася

цікавими та актуальними темами сьогодення. Вона, наче передчуваючи свою долю, поспішала жити, дізнаватися, ділитися знаннями, стимулювала оточуючих до пошуку істин, до росту, її гнітили беззмістовні розмови, поверхневість суджень співрозмовників про ті чи інші події, виклики сьогодення. Вона цінувала кожну мить свого життя і намагалася наповнити його цікавим змістом.

Наталя ґрунтовно досліджувала релігійність української молоді, а восени 2010 року в Німеччині побачила світ її книга «Сучасна релігійність. У що і як вірить молодь України». У цій праці знайшли відображення результати багаторічних досліджень релігійності сучасної молоді у контексті пострадянських трансформацій. Презентація книги викликала дискусію серед священнослужителів та експертів-релігієзнавців.

«Найбільш несподіваними результатами стало те, що ми зафіксували нову для України форму релігійності – неінституціалізовану», – розповіла тоді на презентації у центрі «Духовне відродження»(м. Ірпінь) Наталія Гаврілова. – Неінституалізована релігійність носить переважно особистий характер і породжена внутрішніми переживаннями людини. У ній молода людина сама для себе визначає свій обов'язок, а церковна організація, священнослужителі й обряди, що претендують на роль посередника між людиною і Богом, при цьому відходять на другий план за ступенем значимості».

Наталя вважала, що ця категорія віруючих не має чіткого уявлення про конфесійні відмінності і здебільшого переживає загальний рух до Бога, симпатії до тих чи інших релігійних традицій. Яке місце займає релігія в житті молодих поколінь? У чому виражається декларована релігійність? Як сучасна релігійність співвідноситься з церковним життям, з конфесійними традиціями, з офіційними формами, державними уподобаннями?, – це неповний тих перелік питань, які порушила молодий вчений Наталія Гаврілова. Здавалося б просте запитання: чи цікавляться релігією молоді люди? Відповідь, звичайно, позитивна. Проте, науковцю важливо знати якісні характеристики цих зацікавлень, інтенсивність такого інтересу. Авторське дослідження ґрунтувалося на результатах опитування 820 студентів світських ВНЗ, 230 студентів протестантських навчальних закладів і 64 студентів православних семінарій і богословських факультетів. За даним дослідника, інституціональна релігійна свідомість властива 41,2 % опитаних, а неінституціональна — 33,8 %. 13,2 % вагаються між вірою й невір'ям, 6,3 % — невіруючі, 3,3 % опитаних перебувають у стані релігійного пошуку і 2,2 % байдужі до релігії.

Інституціональну релігійну свідомість, у свою чергу, представляють: православні — 33,7 %, греко-католики — 2,3 %, мусульмани — 1,7 %, римо-католики — 1,3 %, євангельські християни-баптисти — 1 % та інші. Наталія Гаврілова виділяє дві причини цього явища: визнання того факту, що справжня віра не потребує зовнішніх проявів, та негативний досвід задоволення своїх духовних запитів у лоні конкретної Церкви. З огляду на це автор робить висновок про основні тенденції релігійних пошуків сучасної молоді. На думку дослідниці, на фоні нечіткого уявлення про базові

віровчительні істини, релігія для них втрачає роль морального імперативу в повсякденному житті, тож молодь дотримується переважно релігійного етикету, а не етики. Релігія розглядається як звичайне культурне середовище й національний спосіб буття, а до віровчення тієї чи іншої конфесії молодь ставиться вибірково. Шеф-редактор "Богословського порталу" Юрій Чорноморець у коментарі для "Церковної православної газети" зазначив: "Книга констатує той факт, що сучасна молодь набагато настійніше шукає особистої зустрічі з Богом, ніж попередні покоління, при цьому довіряючи лише власному досвіду. І в цій особистій зустрічі бачить істину й підставу для того, щоб змінити своє життя. Тому сучасній молоді необхідно свідчити про власний досвід. І Церква мусить стати тим місцем, де молодь цей досвід отримає. На це потрібно спрямувати всі зусилля. Ми повинні погодитися з тим, що для сучасної молоді Церква вже не є самоцінністю, вона становить цінність лише тому, що людина там зустрічається з Богом. І це добре, тому що це відповідає головним принципам християнства. Адже і в нас, у Православ'ї, все будується довкола Причастя як особистої зустрічі з Богом".

Далі: у якихстосунках молодь і «духовна» література? Що читають, чи можна назвати це читання «духовним»? Серйозна християнська книга не потрапляє в бестселери. Виходить, що вважаючи себе релігійними, насправді молоді люди віддають перевагу книзі нерелігійного змісту, а іноді й «антихристиянського». А Біблія виявляється занадто складною навіть для ревнорелігійних. Молитву начебто всі цінують, навіть в силу їївірять. А хто молиться хоча б раз на день? А як молиться, за участю свідомості або просто формально-ритуально? Згідно з опитуваннями, наведеними в книзі, понад 60% студентів не можуть підтвердити факт релігійної свободи в країні. Це означає, що вони не будуть її захищати і навіть не помітять, коли вона зникне? Чи це означає, що люди проблему не помічають, бо її немає, тому що з релігійною свободою і терпимістю все йде досить непогано?

Більшість молодих людей виступає за невтручання релігії у сфери нерелігійні. Це як розуміти? Як приватизацію релігії або як її музеєфікацію? Релігія переміщається в середину, в глибину особистості, або в запорошений архів? Зазначимо, що релігійний індивідуалізм рятівний в епоху кризи Церкви. Якщо Церква викликає лише реакцію відторгнення, то особиста віра може бути рятівною. Звичайно, розчарування в Церкві загрожує релігійною бездомністю. Але найчастіше, приходячи до Церкви, молодь шукає там не Христа, а цікавий experience.Зазначена еклектичність світогляду свідчить про те, що замість традиційного для України християнства в низці питань авторитетнішими виявляються інші релігії. Дослідження показали, що питання порятунку й вічного життя мало кого хвилюють, інтерес зсувається до сфери «тут і тепер». Чи не означає це, що Церква більше не може спекулювати темою раю і пекла, і повинна зважитися на відверту розмову про речі нагальні, сьогоденні?

Помітною тенденцією стало захоплення новим формами релігійності, де зв'язок зісвітом надприродним здається простим і доступним, де менше

обов'язкових вимог і доктринальної обмеженості. Конфесійна невизначеність викликає симпатії у молодих людей, яким тісно в окреслених межах. Їх значно більше приваблює «просто християнство».

Для студентства інтенсивна релігійна свідомість важливіша за систему обрядів, ритуалів, священнодійств, покірного дотримання традиції. Питання світогляду знову виходять на перший план. Там, де доросла людина мовчки робить, студент питає і сперечається. Такі дискусії рідні для християнства, тільки в сумнівах, питаннях, диспутах воно відкривається.

Наукові висновки Наталії Гаврілової повернули питання віри в коло дискусії, звільнили вічні істини із забуття, від музейного пилу, – резюмував релігієзнавець, доктор філософських наук Михайло Черенков у своїй статті «У що ж вірить молодь України?» для сайту РІСУ. Сама ж авторка монографії під час презентації висловила надію, що «українська духовність не втратить себе, хоч Україна і не вирізняється з загальноєвропейських тенденцій, характеристикою яких є постмодерн, для якого істини як такої не існує» і додала: – Краще знати ворога в лице, щоб знати, яку тактику використати. А тому, все залежатиме від того, як церкви будуть реагувати на виклики сьогодення й потреби молоді».

27-28 лютого друзі та колеги Наталії Гаврілової по-особливому вшанували її світлу пам'ять. У Тернопільському національному педагогічному університеті ім. Володимира Гнатюка, у AlmaMater Наталії, відбулася Міжнародна конференція "Релігія і освіта: історичний і сучасний контекст взаємовідносин". Обговорити теоретичні та практичні сторони заявленої теми – проаналізувати глобальну і поки невирішену для України проблему – співвідношення релігії та освіти зібралися вчені зі всієї України, а також Білорусі та Росії.

Представляючи науку, Наталя завжди пам'ятала, що вона з Козової, з Тернопільщини, з України. Представляючи нас закордоном, вона завжди робила так, щоб нас сприймали як гідний народ … Тож ми кинули клич: "Хто пам'ятає Наталю? -Відгукніться!" І у тій програмці, яку ми підготували – 70 доповідачів. Їх було б більше, але ми змушені були припинити приймати заявки", – зауважила доктор філософських наук, професор Людмила Филипович.

"Наталочко! В історії вітчизняного релігієзнавства ти залишаєшся молодим, непересічним, потужним релігієзнавцем…" – ці слова стали канвою презентації-життєпису нашої землячки, яку представила її колега-філософ Віта Титаренко із Києва, демонструючи на життєвому прикладі Наталі, як багато можна досягнути за короткий час, маючи нестримну жагу до знань і пошуків нового, незвіданого.

Ми – історики, і добре знаємо, що релігія та освіта між собою завжди комунікували. Освіта розвивалася у лоні Церкві. При монастирях відкривалися перші школи. Важливий внесок у розвиток української освіти і науки мали братські школи, Острозька і Києво-Могилянська академії,… В радянський період духовна освіта була зруйнована. Проте в країнах зарубіжжя закон про

відокремлення церкви від держави і школи від церкви спонукав до розвитку традицій співіснування світської і духовної освіти", – зазначила у своїй промові професор, доктор історичних наук і одна із співорганізаторів наукової події Елла Бистрицька. Елла Володимирівна у свій час скерувала Наталію Гаврілову на обрану нею наукову стезю, була її першим науковим керівником, допомагала їй зайняти свою нішу у середовищі київської школи релігієзнавців,.

За словами Елли Володимирівни, в незалежній Україні виник запит на підготовку фахівців у самій Церкві. Традиції богословської освіти були втрачені. Потреба у підготовці сучасного священика особливо відчутна з огляду на те, що саме Церкві, а не політичним інститутам, українці довіряють найбільше. З іншого боку, світська наука отримала значний заідеологізований спадок, що заважає її представникам усвідомити легітимність релігійної освіти, – наголосила Елла Бистрицька. – Наша держава поки не визнає духовну освіту, але духовні навчальні заклади існують. І їхні випускники не мають тієї соціальної підтримки, що випускники світських закладів. Також Церкви хочуть навчати дітей і є бажання батьків віддавати дітей у ці, опікувані Церквою школи. Питання – як усе це узгодити?

Справді, питань багато. Якщо говорити саме про наш край, то нині Тернопільщина посідає друге місце в Україні за кількістю релігійних організацій, поступаючись лише Львівській області. За словами начальника головного управління з питань внутрішньої політики, національностей, релігій, преси та інформації ОДА Ігоря Кульчицького, релігійна мережа Тернопільської області нараховує 1780 релігійних організацій (у тому числі 1711 релігійних громад). На території області діють 22 конфесії, напрямки та течії, які зареєстрували статути своїх релігійних громад у встановленому законодавством порядку. З 1988 року кількість релігійних громад віруючих зросла втричі. І вже цьому році – на 19 одиниць. За останні двадцять років (1992-2011 роки) в області збудовано та реконструйовано 318 культових споруд. Із 22 релігійних напрямків більшість є загальновідомими: Українська греко-католицька церква, Українська православна церква Київського патріархату, Українська православна церква, Українська автокефальна православна церква, християни віри євангельської, римсько-католицька церква, євангельські християни-баптисти, свідки Єгови, адвентисти сьомого дня. Це найбільші релігійні об'єднання. Решта напрямків є менш чисельними. На них припадає всього 2,1% релігійного середовища області.

Пошана до релігійних традицій наших краян стала основою для запровадження з 1992 р. вивчення курсу "Основи християнської етики" у школах області. Цьогоріч він вивчається в 728 загальноосвітніх навчальних закладах Тернопільщини, в яких навчаються 69226 учнів, що становить 63,2% (65,8% – в 2012 навчальному році) від загальної кількості учнів в області. У поточному 2012/2013 н.р. відсоток учнів, які вивчають християнську етику в 5-6 класах складає по області відповідно 97,6% і 97,2%, що перевищує минулорічний показник.

З 2011/1012 навчального року всі навчальні заклади Тернопільщини перейшли на вивчення курсу “Основи християнської етики” за програмою 1-4 та 7-11 класів, рекомендованою Міністерством освіти і науки України. Типовими навчальними планами для 11-річної школи та листами Міністерства в області передбачено вивчення цього предмету в 5-6 класах в обсязі однієї години на тиждень. За наявності бажання батьків, учнів, кадрового забезпечення і методичної бази предмет вивчається і в інших класах за рахунок годин варіативної складової навчальних планів.

Водночас начальник управління освіти та науки облдержадміністрації зазначив, що у м.Тернополі показник зменшення кількості учнів є удвічі нижчим, ніж в середньому по області, а охоплення школярів викладанням курсу “Християнська етика” порівняно з 2007 роком у 2012/2013 навчальному році знизилося на 9096 школярів (майже на 33%), з 18276 до 9180 осіб.

Прикметно, що саме з вивчення проблеми викладання основ християнської етики у школах Тернополя Наталя Гаврілова розпочала свій науковий шлях. З доповіддю про правові засади викладання християнської етики в середній школі вона виступила на Всеукраїнській науковій конференції «Релігієзнавство як навчальна дисципліна: теоретико-методологічні та методичні основи викладання у вищій школі», яка відбулася в ТДПУ ім. В. Гнатюка у 2002 р.

Висновки, зроблені молодим науковцем, не втратили актуальності у реаліях сьогодення. Зокрема, за ці роки не вдалося подолати законодавчу неузгодженість взаємин у трикутнику «держава-освіта-церква». Державні ВУЗи не готують вчителів християнської етики, на практиці існує конфесійна тенденційність і заангажованість викладання даного предмету та у підготовці вчителів, які його згодом читатимуть. Поза увагою залишаються представники нетрадиційних християнських громад. «Реалії життя наочно демонструють нам, що практична співпраця представників усіх гілок християнства неможлива, – доводила Наталя Гаврілова. – Протистояння носить не стільки канонічний характер, як політичний. Вихід з даної ситуації – у релігійному навчанні, тобто інформуванні усіх без винятку учнів про особливості релігій і культів світу, про історію і розвиток релігійних віровчень, про їх сучасний стан і перспективи розвитку, акцентуючи увагу на морально-етичних концепціях існуючих релігійних напрямків. Викладання релігійно-філософських, релігієзнавчих та релігійно-пізнавальних дисциплін повинно носити інформативний характер і не супроводжуватися релігійними обрядами. Школа має готувати не лише до усвідомленого вибору професії, а й до свідомого відношення до релігії. Релігійне навчання потрібно будувати так, щоб представники різних конфесій могли мирно співпрацювати на уроках в одному класі, а відтак детально продумувати правове поле викладання у школі релігієзнавчих дисциплін».

Рух у розвитку релігійної освіти набирає обертів. Одночасно зростає важливість освітньо-просвітницької співпраці церков та навчальних закладів. Традиційно на Тернопіллі домінуючий вплив має Українська греко-

католицька церква, яка розгорнула активну діяльність у сфері освіти. Про це красномовно свідчить діяльність Тернопільського навчально-виховного комплексу «Школа-колегіум Патріарха Йосипа Сліпого», яка, до слова, 2013 рік оголосила Роком християнської освіти в Тернополі; колегіуму-інтернату для дівчат «Знамення» у селі Зарваниця, колегіуму св. Йосафата у Бучачі. Яким же має бути характер навчально-виховного процесу у світлі гострої потреби духовно-морального відродження нації, в органічній єдності з усуненням проявів релігійної нетерпимості, фанатизму чи екстремізму? Питання відкрите, воно потребує подальшого удосконалення нормативно-правової бази, а відтак детального вивчення й аналізу стану духовної і релігієзнавчої освіти з метою врахування інтересів усіх зацікавлених сторін.

Хочеться вірити, що наукова спадщина релігієзнавця Наталії Гаврілової, а це індивідуальна монографія, більше, ніж 60 наукових праць в українських та зарубіжних виданнях, стане вагомим підґрунтям для тих, хто продовжуватиме досліджувати проблематику, якою займалася вона, вивчатиме релігійність сучасної молоді, спонукатиме до пошуків нових тем для досліджень. А пам’ять про Наталю назавжди залишиться у серцях її рідних, друзів, колег. Свічка її життя згасла, але її тепло буде з нами завжди.

Світлана БОДНАР

ПАМ’ЯНЕМО ВОДНОЧАС В ЮВІЛЕЙ УАР СВОЇХ КОЛЕГ: В.Арестова, Дм.Блажейовського, В.Бичатіна, Б.Бичка, М.Бойка, І.Бражника, І.Бречака, А. Васильєву, М.Гайковського, А.Гальчука, В.Голубовича, Н.Горбача, М.Гордієнка, В.Горського, А.Дубину, А.Єришева, Б.Животка, О. Загладу, В.Зоца, В.Зрезарцева, О.Іщенка, Ю.Калініна, В.Кальченка, В.Келембетову, П.Козика, М.Колесника, В.Коломицева, М.Копаницю, П.Косуху, М.Косянчука, Б.Крживицького, Ю.Кримуса, Б.Кузьміна, М.Куца, В.Лебедя, М.Литвиненка, Б.Лобовика, М.Лободу, О.Невшупу, З.Нечитайло, В.Нічик, В.Павлюка, М.Пастуха, В.Пащенка, П.Петлякова, Л.Пілявця, Ю.Поліщука, Р.Приходька, М.Рик, Г.Садового, В.Сапігу, А.Сиксая, А.Симончик, П.Степанова, В.Суярка, В.Танчера, Ю. Терещенка, О.Филиповича, М.Філоненка, М. Фоменка, В.Фоміченка, І.Фурмана, Н.Чухим, В.Щедріна, І.Шевціва, А.Шиша, а також всіх інших, які незнано нам відійшли в світ інший.

Згадаємо їх, пам’яттю своєю зробимо безсмертними. Будемо сподіватися на те, що з часом зробимо Музей українського релігієзнавства, де імена названих і неназваних колег знайдуть свою форму вшанування. Своє вшанування вони знайдуть і в новому виданні другої книги «Релігієзнавство України: релігієзнавча наука років незалежності».

ЗНАЧИМІ ІСТОРИЧНІ І ЖИТТЄВІ МИСЛИНКИ

ДУМУ УММА шанує українську мову. Якщо мусульманські управління/центри України (при цьому редакція не бере до уваги ДУМ Криму, бо воно рідномовне) мають у своєму вжитку чужоземну мову російського сусіда, то до її використання по-державницькому ставляться в ДУМУ УММА. Муфтій конфесії Саід Ісмагілов у своєму зверненні до вірян сказав: «Мене часто запитують, для чого ми видаємо газету «Умма» українською мовою, адже мусульмани України не дуже добре володіють нею. Я розумію, що більшість серед мусульман країни складають татари, араби, турки, представники народів Середньої Азії та Кавказу, і багато хто з них покищо недостатньо володіє українською. Але, з іншого боку, ми – мусульмани України. Не Росії, не Туреччини, ніякої іншої країни. Не в Україні, а України. Пора це вже усвідомити на глибинному рівні. Ми живемо тут, працюємо тут, для багатьох із нас Україна стала Батьківщиною чи Батьківщиною наших дітей. Відтак кожен мусульманин України повинен вивчити і вільно володіти державною мовою, поважати культуру країни, дбати про її розвиток і процвітання. Зрештою, всі мають визначитися: якщо ми живемо тут, то треба якомога скоріше розпрощатися з «фантомними болями» за далекими рідними краями і, засукавши рукава, розвивати ісламську умму України. А для успішної реалізації цього завдання нам усім треба вивчити українську мову, бути патріотом цієї держави й робити свій максимальний внесок у відродження Ісламу України» (УММА. – 2012. – № 12).

П'ятидесятники за рідну мову. В офісі Церкви християн віри євангельської-п'ятидесятників в Києві, Президентом якої є М.С.Паночко, висить таке гасло: «Якщо людина не знає мови народу, на землі якого проживає, то вона є або гостем, або найманцем, або ж окупантом». Слова ці належать нібито Карлу Марксу. Засвоїли б їх глибокий зміст регіонали і комуністи. Та й той Шустер, який працює на Московію, роздираючи своїми телепередачами Україну.

Малороси сприймають УПЦ за *Українську* Церкву, а між тим. Багато православних українців, не піднявшись до рівня національної свідомості, залишаються малоросами. Свідченням цього є, зокрема, те, що вони сприймають Церкву Московського Патріархату за свою, українську, нехтують за підказкою Москви, за сприйняттям патріархо-кирилівської установки «русского мира» своїми власне Українськими

Церквами УПЦ КП, УАПЦ та УГКЦ. Як не дивно, то це є характерним не тільки для Сходу і Півдня України, а для Волині, Поділля, Закарпаття, Буковини, тих регіонів, де в більшості живуть, скажу дещо грубо так, репані українці. Хай би сприймали за свою Церкву Московського Патріархату неукраїнці-приходьки на терени України, скажімо Президент Янукович чи прем'єр Азаров. Але ж в унісон з ними мислять багато тих, для кого рідними мали б бути українська мова, українська земля, українська історія, українська традиція, українська пісня. Історичка сплячка не сприяє розбудові української України. Про таких Тарас писав: «За шмат гнилої ковбаси ти навіть брата продаси». Приїхавши до Австралії, один турист з України скаржився тамтешньому таксисту на те, що Сталін в роки Голодомору винищив мільйони українців. Коли він почув від гостя, що українців десь 40 мільйонів, то сказав: «Шкода, що Сталін Вас всіх не вибив. Вид, який не вміє себе захистити, має бути приреченим на смерть». Ми звикли плакатися над своєю історією. Ющенко за свого президентства по всій Україні набудував пам'ятники української ганьби і зради, а це – Голодомор, Батурин, Крути, Берестечко, Чигирин… А де пам'ятники нашої величі і звитяги? Де пам'ятник Гонті і Залізняку в Умані, гетьману Мазепі - в Києві і Полтаві, Сагайдачному - в Хотині? Щоб не образити сусіда, боїмося їх ставити, а відтак навіть не знаємо, а чи ж щось таке колись було, чим би ми мали пишатися. Ростимо як нація шмельців, недолугих і зрадливих людей. То ж ще Іван Франко у праці «Дещо про себе самого» писав: «Я вже не в літах наївних і засліплених коханців і можу про таку делікатну матерію, як любов, говорити тверезо. І тому повторюю: не люблю русинів (так він називає українців – *АК*). Так мало серед них знайшов я справжніх характерів, а так багато дріб'язковості, вузького егоїзму, двоєдушності й пихи, що справді не знаю, за що я мав би їх любити… Як мало в історії Русі прикладів справжнього громадянського духу, справжньої самопожертви, справжньої любові. Ні, любити цю історію дуже тяжко, бо майже на кожному кроці треба б хіба плакати над нею». Як і Іван Франко, подібну думку виголосив всупереч тичинівському «Я єсть народ…» поет Володимир Базилевський у своєму вірші «Декларація»: «Я – ворог народу, що вдарився в лежу, // в безпам'ять, в безтям'я, в солодку одежу, // міня свою мову на мову чужу. // Народу, що смика його за вуздечку// й сідла, мов коня кочівний верховод. // Народу, який продається за гречку, // бо й сам собі кат і коваль несвобод.// Я – ворог народу, що досі не знає,// що є другорядне, а що – головне. // Я – ворог народу, який обтинає // себе, як Прокруст. Розстріляйте мене». (Літературна Україна. – 2013. - №13). Проте виявивши свою нелюбов до українців, той же Іван Франко наголосив, що «мій народ, хоч він і гноблений, затемнюваний і деморалізований, все-таки поволі підноситься, відчуває в щораз ширших масах жадобу світла, правди та справедливості і до них шукає шляхів. Відтак варто

працювати для цього народу і ніяка праця не піде на марне». Шкода, що Помаранч, зраджений самозакоханим «месією» Ющенком не став соціальною революцією, хоч вже і пробудив від історичної сплячки мільйони мас. І тут поет писав: «Народ мій був, народ мій є, народ мій буде, бо в його жилах козацька кров тече». А знана нині пісня закликає: «Не спи. Моя рідна земля! ПРОСНИСЯ, МОЯ УКРАЇНО!».

У Російській ПЦ є мілітаристи в рясах. В Московському Патріархату завелися мілітаристи в рясах, священствуючі фашисти.. До них, зокрема, належить «спікер» російського православ'я, права рука Кирила, коли він ще був митрополитом, протоієрей Всеволод Чаплін. В інтерв'ю «Российской службе новостей» цей, мислячий риторичними викрутасами Муссоліні і Гітлера, піп заявив: «Потрібно подумати сьогодні про потужну військову присутність Росії у всіх регіонах, де люди просять захисту від помаранчевих експериментів, від різного роду «кольорових» революцій». «Навіть якщо знадобиться, то росіяни братимуть участь в бойових діях. Цього не потрібно сьогодні боятися: армії потрібно нарешті *дати справжню роботу*».

Зек не може бути священиком. Патріарх Московський Кирило, благословення на президентство від якого одержав Віктор Янукович, на Архієрейському Соборі Російської Православної Церкви в жовтні 2004 року зокрема сказав: «Считаю важным напомнить о недопустимости посвящения бывших заключенных в священный сан. Проявляя к ним милосердие, мы не должны нарушать каноны Церкви, согласно которым человек не может входить в клир, не имея доброго свидетельства «от внешних» (1Тим.3:7). [Див. газету «Православная Москва. -2004. - №20]. То ж постає питання, а чи благословив би Кирило на президенство Росії В. Путіна, якби той мав хоч одну (не дві) судимість?

Московія краде українську історію. Патріарх Московський Кирило із своїм «русским миром» і «исторической Русью» є продовжувачем тих, хто вже крав українську історію, приписував її північному сусіду з метою довести, що Московія знаходиться в руслі світового цивілізаційного процесу здавна, ще з першого тисячоліття, а не десь там з XIII-XV століть. Чому продовжувачем і в чому виявлялася історична крадіжка чужого? Читаємо і порівнюємо старослов'янський (самого Нестора) і російський за редакторства акад. Д. Лихачова переклад «Повісті врем'яних літ» цього ж Нестора Літописця. У лихачовському перекладі знаходимо явні фальсифікації при вживавнні понять «Русь», «руські» та ін. з тексту Нестора. Прослідкуємо лише 25 сторінок російського варіангту «Повісті…»: «Придоша русь…» - «Пришли русские…», «И иде с ними в церковь… - И пошел с русскими в церквь…» (С. 122-123); «Обратит Бог тобою Рускую землю…» – «тобою Бог Русскую землю к покаянию» (С.126-127); «Събыстся пророчество на Русьстъй земли» - «то тем самым сбылось на Руси пророчество»; «вжевозлюби новые люди, Русьскую землю» – «возлюбивший Русскую землю» (С.134-135);

«И русь погнаша на них» - «и гнались за ними русские» (С.138-139); «колико добра створилъ Русьстей земли» - «сколько он сотворил добра Русской земле»; «Память держать русьстия люди – память его чтут русские люди» (С.146-147) і т.д. Як бачимо, в московських «науковців»-шовіністів, злодіїв-грабіжників «руський» стає «русским», «Русьстей земля» - «Русской землей», «русьстия люди» - «русскими людьми» і т.д. (Памятники литературы Древней Руси XI – начало XII века. - М., 1978).З часом, саме з веління фашиствуючого царя Петра І Московія стала йменуватися Росією, а Україна з часом Малоросією, а то й взагалі «Окраиной». До речі, все це в московському прочитанні дається в ЗМІ східно-православних єпархій УПЦ МП. Одеські православні вже навіть не розглядають свій край як складову України, а називають його Новоросією. То ж і пам'ятник шлюсі Катерині ІІ поставили у центрі міста. Певно сподіваються, що постійні моління біля нього православних мирян дасть підставу Богу не відправляти її за гріхи блуду в пекло. Понад мільйон гривень міська рада Одеси витрачає на охорону пам'яток російського колонізаторства південноукраїнських теренів.

***

Героїка і поразки в українській історії. Якось повелося, що В.Ющенко, будучи Президентом України, прагнув патріотично виховувати українців на їх трагедіях. Тут - Берестечко, Батурин, Крути, Голодомор, навіть «Фаїна». Як описувала батуринські події «Французька газета» короля Людовика XIV: «Вся Україна купається в крові. Меншиков уживає засобів московського варварства... Всі мешканці Батурина без огляду на вік і стать вирізані, як наказують нелюдські звичаї москалів». Палі, колесування, четвертування, диба, батіг та шибениця й сокира – осі ті «аргументи», які активно застосовував цар та його «заплічних справ майстри» для переконання українців. На цих історичних подіях можна формувати лише ненависть до тих, хто спричинив ці біди українців, але аж ніяк не сформувати почуття національної гідності, героїки, гордості. Тут немає факту величі боротьби за свою незалежність, а є відчуття недолугості, немочі, меншовартості, нездатності постояти за себе. Дійсно, жодна держава не може жити без вищих духовних ідеалів. А де вони в тих подіях, коли ми були принижені. Принижені навіть зрадою, бо ж хто, як не українці, забезпечили перемогу Петра І під Полтавою. Саме українські козацькі полки під командуванням досвідченого полководця Семена Палія були вирішальною силою в розгромі Мазепи і Карла XII. Окрім Палія, згадаймо тут словом прокляття полковників Павла Полуботка, Івана Скоропадського, Данила Апостола. Саме ці козацькі ватажки «винні» в тому, що «непобедимые господа шведы», як зазначається в «Журнале Петра Великого», «скоро хребет свой показали и от наших войск вся неприятельская армия весьма опрокинута была».

Бог палкою не б'є. За цей гріх перед своїм народом він покарав козаків-зрадників тим, на що опісля скаржився той же Полуботок у своєму гнівному листі Петру І: «За те всі ми, замість вдячності, здобули тільки зневагу і поневірку, потрапили в останню неволю, платимо дань ганебну, змушені копати вали і канали, сушити болота непроходимі, гноючи їх трупами наших покійників, що цілими тисячами гинули від утоми, голоду і нездорового повітря; і всі ті біди і кривди наші тепер ще збільшилися під теперішніми порядками;начальствують над нами чиновники московські, не знають прав і звичаїв наших і майже безграмотні – знають тільки, що їм все над нами чинити можна». Скиглить сволота чернігівська - полковник Полуботок! А між тим не підтримав Мазепу в його спробах за допомогою шведського війська припинити визискування українського народу москалем-колонізатором, позбутися зверхності Московії і повернути державну незалежність України, яку після Полтави стали йменувати Малоросією. Мазепа писав же цьому зраднику: «Петро хоче прибрати Україну до рук у свою тиранську неволю, викорінити ім'я запорізьке й перетворити нас всіх на драгунів та солдатів, а український народ – на рабів». Саме цар-фашист Петро І у 1720 році видав розпорядження, яким заборонялося друкувати в Україні будь-які книги, окрім церковних. Але й релігійні видання дозволялося друкувати лише після уніфікації з російськими. Лицемірство «отца Отечества» не знало меж. Він навіть звинувачував Івана Мазепу у «знеславленні Божих церков Малоросії», прагненні «передачі унії церков Божих і наших славних монастирів». Таку ж брехню щодо Мазепи поширював і до останнього здавалося б вірний йому миргородський полковник (в майбутньому гетьман «підросійської» України) Данило Апостол.

У всьому цьому імперстві і фашизмі щодо українців Петру І служили ще два зрадники-українці в митрополичих рясах. Це – Стефан Яворський і Теофан Прокопович. Навіть кат українців Меншиков визнав, що Мазепа «сіє учинив то не для однієї своєї особи, але заради всієї України». А цар Петро І видав 24 березня 1710 року указ, згідно якого великоросам законодавчо заборонялося докоряти малоросам-українцям ім'ям Мазепи і його зрадою. Не так давно в Інституті філософії НАНУ цим облудам в священичій рясі співали дифірамби, прагнули подати їх як українських мислителів-гуманістів. А між тим далі філософії Томи Аквінського жодний з них не пішов, маємо примітивний переспів думок Аквіната. До того ж, грубе підтасовування його під православ'я. Саме ось ці два україноненависники були духовними ідеологами імперських устремлінь Петра І. Колишній ректор Києво-Могилянської академії, який писав панегірики на честь Мазепи, Степан Яворський опісля став організатором церемонії проголошення йому анафеми. Цей сволочний митрополит додав до офіційної формули, передбачуваної ритуалом анафемування, ще такі слова: «А хто це такий – той Мазепа? Хитрий і отруйний змій, лис, чорт, юда, лицемірник і новий каїн... Це – скажений вовк під шкірою ягняти. Ніжний у словах, але жорсткий у ділах».

То ж треба говорити відкрито правду українцям про тих, хто їх зраджував, засвідчувати наші трагедії, але виховувати їх слід на героїці. Тут і Конотоп, і Хотин, і Кременець, і Корсунь, і Пилявець, і Кам'янець. Чи багато знає наша молодь (та й старше покоління) про звитяги Святослава і Сагайдачного, Хмельницького і Богуна? Автор «Історії Русів» зокрема писав: «А тепер, якби за словами Спасителі з Євангелії, за кожну краплину крові, пролиту на цій землі, мусили надолужити ті, що її пролили, то яка покута ждала б катів українського народу? Вони проливали його кров рікою – і навіщо? З однієї тільки причини: тому що він хотів бути вільним і зазнати кращої долі на власній землі. А чи не були це ідеали, спільні всьому людству?». Треба відкрито писати про те, що Православна Церква у всій нашій понад 300-літній підневільній історії слугувала колонізаторам, сприяла нищенню української духовності, тримала українців у духовній темряві. Роки панування Московського Православ'я – то темна пляма української духовної історії, викреслена духовність українців. Церква вчила їх скигленню і покірності, а не боротьбі з московським ворогом. Своєю ідеологією всетерпіння вона не сприяла піднесення національного духу, з'яві боротьби проти поневолювачів. Визнаймо те, що тут діаметрально протилежною була місія греко-католицизму. Саме завдяки йому нам вдалося зберегти осереддя українського духу на західних українських теренах, скористатися ним опісля й нині при вибудові і розбудові незалежної української держави. Історія Православ'я на українських теренах – це те ж духовне Берестечко і Батурин. Архієпископ Полтавський Филип з УПЦ МП, обстоюючи введення в середні школи предмету з історії православної культури, тим самим хоче тримати свідомість української молодої людини у полоні брехні про благородну місію Православної Церкви.. Цим самим цей владика прагне виховувати українців на православ'ї переможця – Московської Церкви, яка постаралася викорінити з Православ'я в Україні все те самобутнє, що воно набуло за 700 років свого самостійного існування в X-XVII століттях на наших теренах. Християнства Київської традиції. Виховання на прикладах російсько-православної історії призведе до того, що маємо, коли віряни цієї Церкви швендяють по Україні «хресними ходами» під російськими прапорами та іконами-портретами російського царя Миколи II і з гаслами «Православие. Самодержавие. Народность». Плачуть сволочно за тим, що перетворило наших предків із українців у малоросів, хохлів.

Проснись Україно! Відчуй свою велич! В цьому тобі не допоможуть плакання в Берестечко, Батурині, Крутах... Тут тобі взірцем можуть служити апостоли нашої нації Тарас Шевченко та Іван Франко. Тут мудро прозвучать слова Лесі: «Без надії сподіваюсь», величні і горді слова митрополита Йосифа Сліпого, сказані ним Папі Римському: «Ми не для того стали католиками, щоб перестати бути українцями». То ж відбудовувати чи відтворювати слід не Батурин чи Крути, а Конотоп, Кременець, Хотин..... Ось там українці виявили свій незламний дух і здатність до історичної творчості, до героїки! Не позорьмо себе, бо почуємо те, що сказав австралійський таксист українському

туристу, який почав там плакатися з того, скільки винищив українців Сталін і його поплічники в рік Голодомору. Коли таксист почув, що Україна має понад 40 мільйонів населення, то сказав, що шкода, що Сталін Вас всіх не винищив. Безпомічна нація, як і слабкий біологічний вид, має вимерти, бо ж вона для історії людства нічого не варта. То ж якщо будемо лише скиглити (а скиглення стало ледь не державною політикою країни), то почуємо від світу щось аналогічне міркуванням австралійського таксиста ***(А.Колодний)***.

***

Іван Мазепа – анафемований Москвією патріот України. Діяльність гетьмана Івана Мазепи була надто різноманітною, а відтак вивчення її потребує поєднання зусиль науковців різної спеціалізації. Питання про анафему гетьмана також виявилося не настільки простим, щоб можна було подати тут повний науковий висновок з нього. Тут доречним є утворення спеціальної Комісії у складі істориків, релігієзнавців і богословів, яка на основі опрацювання архівних, історичних і літературних джерел, канонічної літератури православ'я змогла б дати належну оцінку-висновок факту анафеми, визначила б, хто мав би знімати анафему, якщо вона була, чи має її знімати церква (і яка), якщо фактично під личинкою церковної мала місце політична анафема, чи була ця анафема вже знята, як це засвідчують деякі джерела, а чи лише порушено питання про її зняття в 20-х роках м.ст.

Попереднє опрацювання джерел з проблеми дає підставу для таких висновків:

1. Оскільки приєднання Церквою Московського Патріархату Київської православної митрополії, що знаходилася в юрисдикції Царгороду, відбулося у 1686 році (1) антиканонічно, без соборової згоди на те Константинопольського Патріархату, (2) не соборового рішення на те, а примусу гетьманом Самойловичем Гедеону Четвертинському їхати на митрополичу висвяту до Москви, а також (3) із-за відсутності належного на те якогось соборового документу Московського Патріархату про умови входження до нього Київської митрополії, а відтак неканонічного, що засвідчує Томос Константинополя 1924 року про визнання ним автокефалії Польської Церкви, то анафема Московського Патріархату гетьмана Мазепи, якщо вона була здійснена, не має сили. Київська митрополія незаконно (неканонічно) значилася складовою Московського Патріархату, а Мазепа не був вірянином Московської Церкви.

2. Чин анафемування, схвалений Православною Вселенськістю, як і Московською Церквою, яка надто любить до нього вдаватися (Пугачов, Л. Толстой, Марков, Філарет-Денисенко та ін..), відсутній. Форма анафеми гетьмана Мазепи була витворена за вказівкою Петра І і, як пишуть історики, з його консультацій деякими архієреями на свій розсуд. Окрім образливих форм, вона якогось духовного змісту не має, що видно із описання процесу здійснення анафемування Мазепи Гнатом Хоткевичем..

3. Гетьман Іван Мазепа не мав ніяких виявів єресі у своїй вірі, у своїй православності, ставленні до Православної Церкви. Навпаки, він відзначався вагомою діяльністю у храмобудівництві, налагодженні духовної освіти, плеканні православних святинь тощо. Ось що говорить про Мазепу відома діячка навіть Церкви Московського Патріархату ігуменя Серафима: «Он, кстати, сделал очень много для Церкви. Изучая историю Лавры, я увидела, что Мазепа, как никто из гетьманов, много средств вложил в развитие Лавры. В его время она практически вся была деревяной. Он с неё сделал белокаменный город, прекрасные храмы построил. То есть, на духовном уровне нужно отдать ему должное». Відтак анафема гетьмана є суто політичною – за зраду царя, виступ «против православного Государя», а не церковною. Вона накладена на Мазепу царською владою через посередництво Церкви.

4. Відсутній будь-який соборово прийнятий документ Московського Патріархату, який засвідчував би офіційне анафемування Церквою гетьмана, а є лише в описаннях істориками заяв окремих церковних діячів-православних владик з цього приводу, зокрема патріаршого місцеблюстителя Стефана Яворського – вихідця з України, який, що характерно, до цього відзначався багатьма хвалебними панегіриками на адресу гетьмана. Цар прагнув і здійснив за своєю вказівкою прокляття Мазепи руками владик з України.

5. Головний анафемувальник Петро І, як це визнають і церковні діячі і історики, за свої антицерковні діяння (ліквідація Патріаршества в 1700 році і заміна його підпорядкованим царю органом церковного управління – Синодом на зразок відповідних колегій адміністративно-бюрократичного типу, що проіснувало до відродження Патріаршества аж в 1918 році; боротьба проти монастирів і чернецтва, а також іконовшанування та ін..) сам гідний анафеми, а тому організоване ним анафемування гетьмана Мазепи слід розглядати як одну із сходинок формування того російського цезарепапізму, який, до речі, за традицією проявляється в Росії і нині. Та ж московсько-паравославна ігуменя Серафима сказала з цього приводу так: «На духовном уровне ему (Мазепе) нужно отдать должное. Особенно по сравнению с уродливими реалиями русского царизма времён Петра I с его разрушением Церкви, установлением Синода. Возможно это и оттолкнуло Мазепу. Возможно Мазепа пытался так спасти Украину».

6. Наявні документи, які засвідчують прагнення київського митрополита Антонія в 20-х роках м. ст. добитися від Патріарха РПЦ Тихона зняття анафеми, засвідчують про визнання Церквою її неканонічності, заслуг гетьмана перед Церквою. Дехто з істориків робить припущення, що анафема зрештою все ж була знята, але документального засвідчення цього поки що знайти не вдалося.

Із всього вище сказаного напрошується висновок, що анафемі гетьмана Мазепу піддала фактично не Церква (не було за що), а імперська влада Московії в особі царя Петра І із самодержавною вказівкою на здійснення цього анафемування деяким владикам українського походження. Мазепа – не церковно, а московсько-імперсько анафемований. Маємо анафему не

церковну, а політичну, скоєну поза якимсь офіційним чином анафемування, без якогось на те соборового рішення.

Відтак своєю незалежністю, звільненням від колоніальної неволі у складі Російської імперії Україна вже зняла цю політичну анафему. То ж прохання Президента В.Ющенка під час його візиту до Патріарха Олексія ІІ про зняття анафеми було недоречним і не за адресою. Якщо вона й мала місце, то її мав би скоріше знімати російський президент В.Путін, який нині фактично має те ж саме симфонійне поєднання з Церквою Московського Патріархату, яке було і в часи Петра І.

Українській владі варто читати історію України по-українському, а не відзначати разом з Росією 300-ліття нашої поразки під Полтавою. Росія мала б святкувати цю перемогу у себе дома, а не на українських теренах. Чомусь вона не відзначає (і так має бути) річницю своєї поразки під Конотопом, а чи ж взяття Москви гетьманом Сагайдачним! В цьому контексті дивним виглядає запрошення до Києва на святкування чомусь прийняту за круглу дати 1020-річчя хрещення Русі Патріарха Московського Олексія ІІ. Московська Церква як самостійна з'явилася в XV столітті після неканонічного виокремлення Московської митрополії (яка потім стала Патріархатом) з Київської. Відтак святкувати річницю хрещення мали б власне тільки українські православні і греко-католицька Церкви. На цьому святкуванні Олексій ІІ міг би бути як гість, а не як господар. Україна має свій Патріархат – Київський, до якого належить Президент, а відтак він мав би з УПЦ КП узгоджувати питання святкування й участь когось у святкуваннях. Зрозуміло, що поруч на відзначенні 1020-річчя хрещення Патріархи Філарет і Олексій ІІ бути не могли. То ж запрошення, зреалізоване Московським Патріархом, сценарій святкування викликав небажану хвилю збурення в душах вірян власне українських церков країни.

Можна порадити власне українським православним церквам всупереч анафемі Москви піднести гетьмана Мазепу (як і гетьмана Сагайдачного за відродження Православ'я в 1621 році після Берестейської унії) до рангу подвижників православної віри, провести його канонізацію **(А.Колодний)**

***

Католицька Церква і філософія. 22 березня 2011 р. у Ватиканському прес-центрі відбулося представлення декрету Конгрегації в справах католицької освіти про реформу філософських студій в церковних академічних інституціях. Документ представляли кардинал Зенон Ґрохолевський та архиєпископ Жан-Луї Брюге, Префект та Секретар згаданого ватиканського відомства, а про важливість метафізики для вивчення богослов'я доповідав о. Шарль Мореро, Ректор Папського Університету святого Томи Аквінського.

В декреті обговорюється роль філософії в контексті швидких культурних змін, наслідків науково-технічного прогресу та впливу

гуманітарних наук. Перед фактами «фрагментації знання» в напрямку вузької спеціалізації, яка «приводить до часткового підходу до істини» та «стоїть на перешкоді внутрішньої єдності людини», Церква, пропонуючи цілісне бачення людини та світу, «прагне зробити свій специфічний внесок, який би ефективно вплинув на культурні та суспільні проекти». Новий документ уточнює вимоги філософського формування у церковних факультетах й університетах, яке повинно включати здобуття як знань, так і інтелектуальних навиків. «Інтелектуальні дебати в плюралістичних суспільствах, яким загрожує релятивізм й ідеології, або в суспільстві, де бракує автентичної релігійної свободи, вимагає від студентів церковних факультетів здобуття солідного філософського способу мислення. Ці навики дають можливість з точністю мислити, пізнавати та аргументувати, як також без страху та переконливо зі всіма вести діалог», – читаємо в цьому Декреті.

Під час прес-конференції кардинал Зенон Ґрохолевський зазначив, що в організації навчальних програм церковні навчальні заклади керуються Апостольською Конституцією Йоана Павла II Sapientia christiana (Християнська мудрість) з 1979 року. Часткові реформи відбулися наступними роками у сфері вивчення канонічного права та програм Вищих Інститутів релігійних наук. Тепер прийшов час на перегляд програм філософських студій. Префект Конгрегації католицької освіти зазначив, що причинами реформи є актуальний не надто задовільний стан філософської формації в церковних навчальних закладах, який збігається з загальною кризою філософських студій, пов'язаною з часом, коли піддається сумнівам можливість пізнання істини у сфері фундаментальних питань людського життя, а розумові загрожують скептицизм, релятивізм та утилітаризм. Про необхідність відповідних філософських студій висловився тодішній Папа Бенедикт XVI, зазначаючи, що «криза післясоборового богослов'я, значною мірою, є кризою її філософських підвалин», без яких «теології бракує ґрунту під ногами».

Декрет про реформу філософських студій складається з двох частин. В преамбулі йдеться про причини та дух реформи, а в самому тексті вміщено нові норми, які замінять дотепер діючі, вміщені в Апостольській Конституції Sapientia christiana. Перегляд правил стосується як програм філософських факультетів, що надають відповідні академічні ступені в цій ділянці, так і вступної до богослов'я дворічної програми філософських студій. Детально кожну частину представив архиєпископ Брюге.

«Християнство допускає гармонію між Богом та людським розумом», – зазначив у своїй доповіді о. Шарль Мореро, додаючи, що віруюча людина не мусить протиставляти свою віру істинам, пізнаним за допомогою розуму. За його словами, важливість філософії пов'язана з прагненням людини пізнавати істину, а як показує досвід, знання філософії допомагає краще організувати вивчення інших дисциплін. «Метафізика, – підкреслив ректор Папського Університету Святого Томи Аквінського, – прагне пізнати дійсність у цілісності, вершиною чого є пізнання Першопричини всього, та показати взаємозв'язок між різними ділянками знання, запобігаючи замкненості

окремих наук на самих собі». А також теологія повинна вважати, щоб не закритися на самій собі, адже якщо так станеться, то утрудниться її діалог з іншими сферами знання та відповідь на критику віри.

***

Московський Патріарх Кирило на службі у КДБ Росії. Колишній радянський резидент, в минулому начальник Управління зовнішньої контррозвідки КДБ СРСР генерал КДБ Олег Калугін розповів газеті Д.Гордона наступне (2013. - №13): «До речі, зі всіма післявоєнними патріархами, починаючи з Пімена, я знайомий, а Алексій II і нинішній Кирило – були моїми приятелями… З нинішнім патріархом Кирилом ми ще з малих, так можна сказати, років знайомі. З того часу, як він духовну академію закінчував, а у мене тоді в церкві був інтерес – абсолютно не професійний, просто для загальної освіти… Кирило – це старий наш друг, я маю на увазі дебешний (рос. гэбэшный. – Ред.). До речі, у нього прекрасні відносини з нинішнім російським керівництвом – його цінять… Церква по-старому нині із ФСБ співпрацює. Радянська влада стояла на трьох китах: в першу чергу це – компартія, у другу – КДБ і в третю – військово-промисловий комплекс. Сьогоднішня Російська влада тримається, по-перше, на КДБ, тому що і президент і, як деякі твердять, до 70 відсотків адміністрації – колишні або співробітники КДБ, або помічники цієї служби, по-друге – на Російській православній церкві, яка і потрібну лінію проводити може, і громадське невдоволення знівелює, охолоне, а якщо потрібно, критиканів засудить, і, по-третє, на російському бізнесі, що зумів знайти спільну мову з Кремлем…».

ЗАСТЕРЕЖЕННЯ РЕДКОЛЕГІЇ ДО РУКОПИСІВ ПРАЦЬ

І. Посилання

1) Цитувати «фруктів», а не «ягідок», бо ж дехто, сівши біля бібліотечного каталогу, цитує всіх підряд з метою збільшення кількості цитованих джерел. Цитувати лише тих, хто науково близько працює з Вашої теми, а не з метою кивнути знаним в релігієзнавстві авторам.
2) При повторному цитуванні одного й того ж джерела писати «Там само» і далі давати сторінки (напр., «Там само. – С.64»). Якщо між одним і тим же джерелом всунулося в перелік цитувань якесь інше, то вже не давати всі вихідні дані першого джерела, а лише прізвище й ініціали автора, назву праці і сторінки, але не писати «Там само».
3) Посилання давати так: прізвище, ініціали (якщо авторів декілька, то через кому всіх або ж «та ін..» , крапка. Назва праці. Тире. Місто видання (крапка, дві крапки, видавництво???), крапка, кома, рік, крапка, тире, буква **С** велика з крапкою, цифра сторінки (якщо декілька, то через дефіс). У наших виданнях можна і без видавництва.
4) Якщо цитується стаття чи розділ якогось автора, то після їх назви даються дві косі //, а потім йде назва джерела і т.д.
5) Місто видання - даємо скорочено лише міста Київ – К. та Москва – М. Решту міст писати повністю – Львів, Одеса, Донецьк та ін.
6) Якщо цитується томоване джерело, то том зазначати до міста видання і року. Перед цим можна зазначити «В 2-х т.». В цитованих ЗМІ – рік (крапка, тире), № числа, крапка, тире. Далі йде «С.» і її цифра.
7) Джерело даємо мовою оригіналу (англ., рос.,пол.. та ін..). Якщо автор не читав особисто джерело, а цитату взяв в іншого автора, то давати: Цит. за:
8) Якщо в тексті використовуються фрагменти якогось іншого науковця, то слід згадати його прізвище із словесним додатком «Ми згодні з…», «Як слушно зазначає…», « В своїй праці… Х пише:» та ін..
9) Посилання давати внизу сторінки із наростаючою їх нумерацією.
10) Не захоплюватися цитуванням, бо ж тоді маємо реферат чужих думок, а не власний твір. Не красти чужі сторінки й абзаци без цитувань, зокрема за допомогою Інтернету, бо то є злодійством і свідченням інтелектуальної бездарності «автора». Виявлення таких «авторів» призведе до того, що ми з ним в наступному ніяких відносин не матимемо.
11) На Біблію посилатися в тексті – в дужках скорочено назва книги згідно стандарту, крапка, цифра розділу, двокрапка, цифра вірша

II. Букви

1) Слово «Бог» писати з великої букви, а відтак і похідні слова.
2) В абревіатурах всі букви з великої букви – УПЦ МП, УПЦ КП, УАПЦ, УГКЦ, УЛЦ і т.п. МП, КП відокремлювати пропуском, а не дефісом.
3) У назвах Церков і великих релігійних спільнот всі слова з великої букви – Українська Православна Церква Київського Патріархату, Українська Греко-Католицька Церква, Вселенське Православ'я і т.п.
4) Не Давня Русь, а Київська Русь, або ж взагалі Русь, бо Київської не було.
5) До УПЦ обов'язково додавати МП, а не в єдності чи ще якось.
6) З великої писати Схід, Захід, Східна Церква, Західна Церква і т.п.
7) Слова «Папа», «Понтифік» писати з великої літери.
8) КИрИло, а не КІрІл; ВатИкан, а не ВатІкан, Архієпископ чи архієпископ, митрополит чи митрополіт.
9) Якщо слово «земля» означає планету, то з великої букви, а якщо територію чи ґрунт, то з малої.
10) Якщо слово «церква» позначає парафійну будівлю, храм і т.п., то писати його з малої, а якщо конфесійну спільноту, то з великої літери.
11) Весь текст друкувати одним шрифтом, а не виокремлювати якимсь іншим чи то прізвище, чи посилання, чи визначення, чи щось інше

III. Слова

1) Російська Православна Церква, а не сталінська вигадка Руська. До XVIII століття Росії не було, а була Московія, Московські царі і т.п.
2) Вживати категоріальне поняття «відносини». «Стосунки» - це міжособистністні відносини.
3) Щоб не було одноманіття в одному й тому ж реченні, вживати при словопоєднанні І, ТА, Й…..
4) Відрізняти при вживанні терміни «Отже», «Відтак», «То ж», «Так».
5) Не «спадкоємність» , а «наступність»; не «в якості», а просто «як»; не «в кінцевому рахунку», а «зрештою»; не «представлення», а «уявлення»; не «відмітити», а «відзначити»; не «не дивлячись», а «незважаючи»; не «виключно», а «винятково»…

IV. Інше

1) Століття давати латиною (XX), а не 20 і т.п.
2) В тексті не допускати переноси.
3) Відрізняти дефіс і тире.
4) Якщо даємо роки XX століття, то після них писати XX або м.ст.

АВТОРИ СТАТЕЙ І ТЕКСТІВ 65 ЧИСЛА «УР»

А.Арістова – докт. філос. наук, проф., ст. наук. співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України (далі – ВР ІФ НАНУ).

М.Бабій – канд. філос. наук, провід. наук співробітник ВР ІФ НАНУ, віце-президент Української Асоціації релігієзнавців.

О.Горкуша – канд. філос. наук, наук. співробітник ВР ІФ НАНУ.

С.Здіорук – канд. філос. наук, доц., Засл. діяч науки України, зав. гуманітарним відділом Національного інституту стратегічних досліджень.

Ігор Ісиченко, архиєпископ – докт. філол. наук, проф., єпарх Харківсько-Полтавської єпархії Української Автокефальної Православної Церкви.

В.Климов – докт. філос. наук, провід. наук. співробітник ВР ІФ НАНУ.

А.Колодний –докт. філос. наук, проф., Засл. діяч науки, заст. директора-керівник Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАНУ, президент Української Асоціації релігієзнавців.

Н.Куліш – викладач Хмельницького університету управління та права

О.Недавня – канд. філос. наук, ст. наук. співроб. ВР ІФ НАНУ.

П.Павленко – докт. філос. наук, ст. наук. співробітник ВР ІФ НАНУ

О.Саган – докт. філос. наук, проф., пров. наук. співроб. ВР ІФ НАНУ

В.Титаренко – канд філос. наук, доц., наук. співроб. ВР ІФ НАНУ

Л.Филипович – докт. філос. наук, проф., зав. відділом історії релігії і практичного релігієзнавства ВР ІФ НАНУ, віце-президент Української Асоціації релігієзнавців.

Д.Шестопалець – канд. істор. наук, мол. наук. співроб. ВР ІФ НАНУ.

П.Яроцький – докт. філос. наук, проф., пров. наук співроб. ВР ІФ НАНУ.