ISSN 2306-3548

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

Українське релігієзнавство

№67

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

Редакційна колегія:

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

П.Павленко, доктор філософських наук
(відповідальний секретар)

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

Рецензенти випуску:
Докаш В.І., доктор філософських наук, професор
Кияк С.Р., доктор філософських наук, професор
Уткін О.І., доктор історичних наук, професор

Рекомендовано до друку
вченою радою
Відділення релігієзнавства
Інституту філософії
імені Г.С. Сковороди НАН України,
Протокол № 6 від 28 травня 2013 р.

ISSN 2306-3548

© Українська Асоціація релігієзнавців, 2013
© Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України , 2013
© Автори статей

ЗМІСТ

1. ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ І ТЕОЛОГІЯ

- ***В.Климов*** *(Київ)*. Скептитчне філософствування П.Гасенді як метод утвердження незалежності науки Нового часу (релігієзнавчий аспект). …… 5
- ***Л.Зеліско*** *(Івано-Франківськ*). Філософсько-культурологічні виміри трансцендентного. …….. 21
- ***К.Товбин*** *(Южно-Сахалінськ).* Постмодерн и Традиция. ……..... 27
- ***О.Сабодуха*** *(Житомир).* Думки філософів і християнських авторів про Церкву як чинник формування почуття відповідальності за долю суспільства. ……. 33
- ***М.Яркіна*** *(Київ).* Світоглядна складова трансформації символів. …... 39
- ***І.Гудима*** *(Черкаси).* Теологічна доктрина *чуда* та концепції вихідної номології світобудови. ……... 46

2. КОНФЕСІОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ

- ***А.Пархоменко*** *(Донецьк)*. Типології і значення релігійного містицизму. ……. 54
- ***О.Маскевич*** *(Вінниця).* Значення християнських цінностей в утвердженні інституту сім'ї: православний контекст. …….. 65
- ***Т.Гаврилюк*** *(Київ).* Проблема людини в протестантській теології XX століття. ……... 75
- ***М.Мокієнко*** *(Дніпропетровськ).* Місійна еклезіологія у ранньому п'ятидесятництві. …… 83
- ***Д.Шестопалець*** *(Київ).* Репрезентація ісламу в публікаціях газети «Арраід». ……. 92
- ***П.Компанієць*** *(Харків).* Етимологічна реконструкція поняття «реінкарнація». ……... 105

3. ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ В УКРАЇНІ

- ***М.Мурашкін*** *(Дніпропетровськ).* Бог як стан божественної протоарійської (праукраїнської) цивілізації і сучасність. ……. 116
- ***І.Коваль, Л.Борисевич, А.Соловей*** *(Івано-Франківськ)*. Внесок Галицького єпископа Косми у становлення Вселенської Церкви в Україні у XII столітті. ……. 124
- ***М.Новосад*** *(Івано-Франківськ).* Релігійна свідомість в контексті української народної традиції. ……..... 132
- ***О.Рудакевич*** *(Тернопіль)*. Релігійний чинник у ментально зорієнтованому українському освітньому просторі. ……. 137
- ***П.Ямчук*** *(Одеса)*. Українська християнсько-консервативна традиція: відповіді вітчизняних мислителів минувшини на виклики XXI століття. ……... 144

4. СВОБОДА БУТТЯ РЕЛІГІЇ В СУСПІЛЬСТВІ

- ***А.Колодний*** *(Київ)*. Українська Асоціація релігієзнавців як практично-діюча спільнота. ……... 153
- ***О.Клемешин, Г.Макушинська*** *(Запоріжжя).* Релігійна толерантність: філософсько-правовий аспект. …….. 168
- ***С.Карасьова, О.Шкурова*** *(Мінськ).* Религия и образование: к вопросу о курсах религиозной тематики в школе. …… 177
- ***Л.Владиченко*** *(Київ).* Актуальні питання державно-конфесійної сфери в контексті іудейських організацій України. …….. 189
- ***М.Бабій*** *(Київ).* Міланський едикт – перше юридичне утвердження свободи релігії (до 1750 Міланського едикту). …….. 198

5. ІСТОРИЧНІ ІНФОРМАТИВКИ ТА ЖИТТЄВІ МИСЛИНКИ

- ***А.Колодний.*** Міланському едикту 313 року нині 1700. *Текст Міланського едикту в перекладі українською мовою* ……..... 202
- ***Виталий Портников***: «вы же украинцы!». ……. 204
- ***С.Поярков***. Кесарю кесарево, а автослесарю автослесарево. ……... 207
- ***В.Познер***. Об оскорблении чувств верующих. ……. 212
- ***М.Ткач***. Сім "смертних" гріхів Владики Павла. ……... 213
- ***Т.Марусик***. Симптоми істинно православної недуги. …….. 218
- ***О.Однороженко***. РУСЬ – УКРАЇНА. Стара самоназва українського народу – Русь – по праву належить українцям. ……. 221

- **Інформативки і мислинки. …**…….. 227

- **Автори статей цього номеру.** …….. 239
- **До відома авторів.** Правила оформлення статей. …… 241

❶ ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ І ТЕОЛОГІЯ

В. Климов *(Київ)*

СКЕПТИЧНЕ ФІЛОСОФСТВУВАННЯ П.ГАСЕНДІ ЯК МЕТОД УТВЕРДЖЕННЯ НЕЗАЛЕЖНОЇ НАУКИ НОВОГО ЧАСУ (релігієзнавчий аспект)

У переосмисленні скептицизму як методу філософствування, що за своїми характеристиками виявився доволі ефективним у розхитуванні і подоланні схоластики та догматизму, критиці фідеїзму, у формуванні й утвердженні засад науки Нового часу, скептицизму, який у своєму послідовному застосуванні поширювався і на сферу релігійно-теологічного, сакрального, вагомий внесок зробив філософ-скептик і природодослідник П'єр Гасенді (1592-1655). Питомим середовищем для розвитку його досить специфічно сприйнятого й інтерпретованого античного скептицизму стали як проблеми філософії, релігії, так і блок наук, що в XVI-XVII ст. були на піднесенні і стали фактично уособленням нового світосприймання і світорозуміння – фізики, астрономії, механіки, математики та ін.

На думку багатьох авторитетних дослідників, французький філософ і в цих сферах виявив себе одним з найосвіченіших, найобізнаніших вчених Європи[*]. Незважаючи на свій духовно-церковний статус (Гасенді окрім усього був священиком, настоятелем католицького кафедрального собору, доктором теології), він впродовж усього життя відкрито декларував свою солідарність із скептицизмом[1], вбачаючи в ньому, слідом за «новими піроніками» М.Монтенем

---

[*] Дослідники наукової спадщини П.Гасенді зазначають, окрім філософського доробку, значущість його наукового вкладу в астрономію (понад тридцять років він здійснював власні астрономічні спостереження), механіку (проводив експерименти з дослідження інерції руху, прискорення падіння важких тіл) та ін. Впливовий у науковому світі французький дослідник понад 15 років листувався з Г.Галілеєм, не припиняючи його навіть після засудження знаменитого вченого Римською курією. Визнаючи значущість праць П.Гасенді, їх вивчав, поряд з науковим доробком Коперніка, Декарта, Галілея, Кеплера, молодий англійський вчений І.Ньютон / Томпсон Мел. Философия науки. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2003 / [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://www.gumer.info/ bogoslov_Buks/ Philos/tomp_filn/index.php

[1] Гассенди П. Парадоксальные упражнения против аристотеликов, в которых потрясаются основы перипатетического учения и диалектики в целом и утверждаются либо новые взгляды, либо, казалось бы, устаревшие взгляды древних мыслителей /

та П.Шароном, пізнавальний інструмент, що не дозволяє задовольнятися пізнаним, акцентує на відносності здобутих знань, спонукає не визнавати залежності від теоретиків-авторитетів. Скептицизм Гасенді зумовлював гостро критичне ставлення вченого до аристотеліків (таким терміном означалися сучасні йому епігони великого філософа), «які настільки переконані в тому, що істина давно отримана, що вже більше не турбуються про її пошуки»[2]. Його скептицизм – засіб утвердження нової науки, виборення для неї суверенної сфери, де щодо незалежної науки не діятимуть теологічна ортодоксія і церковні приписи. Так інтерпретований скептицизм – інструмент протидії прагненням церкви і в Новий час консервувати свою зверхність над наукою, утримувати останню в ортодоксально-схоластичних координатах, у заданій цільовій спрямованості. У відстоюванні своїх наукових, зокрема філософських позицій французький мислитель вважав за доцільне спиратися на філософські здобутки скептицизму, а не інших філософських шкіл: тут він знаходив суголосні своїм поглядам ідеї, що через багато віків у новому осмисленні робили його впевненим у своїй правоті. Зайве доводити, що така позиція мислителя, який суперечливо поєднував статуси благочестивого католика[*], вченого, клірика і адепта коперніканства, породжувала чимало складнощів; спроби переконливого пояснення такого круто замішаного симбіозу в поглядах П.Гасенді не вщухають і досі.

Як і для інших філософствуючих природознавців, проблематика фізики, астрономії, механіки, математики, інших наук сприймалася філософом П.Гасенді, окрім усього, як відносно віддалена від гострих повсякденних проблем, а тому не надто резонансна ніша суспільної свідомості, де могла реалізовуватися свобода думки вченого. При цьому філософсько-скептичні підходи в осмисленні проблем цього кола дозволяли цій думці оформлятися у доволі сміливі й неординарні ідеї, судження та висновки. Філософська масштабність і універсальність ідей та концепцій, вибудованих за таких слабо контрольованих цензурою умов, дозволяла поступово поширювати їх і на інші сфери, у тому числі недоторканну для переосмислення і будь-якого вільнодумства сферу, – релігійну. Не випадково творча спадщина П.Гасенді вважається у науковому світі зібранням усього того, щ

о в XVII ст. протистояло ідеологічному офіціозу. Результати його філософських, філософсько-богословських чи природознавчих екскурсів були подекуди настільки радикальними, що вчений мав усі підстави побоюватися

Далі – Гассенди П. Парадоксальные упражнения против аристотеликов / Гассенди П. Соч.: в 2-х т. – Т.2. – М., 1965. – С. 385-396.

[2] Гассенди П. Парадоксальные упражнения против аристотеликов. – С. 10, 23.

[*] Як і багато інших філософів, П. Гасенді навіть свій анонімний твір «Парадоксальні вправи проти аристотеликів» (1624) про всяк випадок оснастив традиційними і, ймовірно, щирими запевненнями, що представляє себе і свої погляди на суд Католицької Римської церкви, «сином якої є» і заради якої він «готовий пролити свою кров до останньої каплі» / Гассенди П. Парадоксальные упражнения против аристотеликов. – С. 12.

оприлюднювати результати своїх наукових розвідок поза вузьким колом однодумців. Як видно з епістолярної спадщини філософа-клірика, нерідко найприскіпливішим цензором своїх праць виступав він сам («Чи не краще було б, – радився П.Гасенді зі своїм другом у 1634 р. з приводу своїх геліоцентричних переконань, – *якби я промовчав*, аніж виступати з поглядами, опозиційними Папі і стільком високопоставленим особам?»[3]).

Аспекти широкого наукового інтересу П.Гасенді – від власне філософії, теології до математики й астрономії – зумовили, на нашу думку, не лише продуктивне філософсько-скептичне бачення французьким мислителем багатьох теоретичних і практичних проблем, а й змістовний зворотний процес – переосмислення, збагачення самого скептицизму, ідеї якого були для нього привабливі і які він стабільно поділяв впродовж усього життя [4]. Ставлення Гасенді до класичного скептицизму в подачі Діогена Лаертського, Секста Емпірика, який став по суті одним з важливих джерел філософії самого мислителя, було доволі специфічним, значною мірою критично-творчим: базові ідеї й принципи Пірона та його послідовників ставали для нього скоріше відправним пунктом і підґрунтям для досить вільної інтерпретації гасендівського скептицизму, в результаті якої традиційні скептичні підходи, значною мірою песимістичні за наслідками, у новому осмисленні нерідко набували значення, протилежного початковому. Не випадково, чимало сучасних дослідників філософської спадщини П.Гасенді питання про підстави належності мислителя до скептиків вважають відкритим, а інші специфічність його скептицизму означають вживанням цього поняття виключно в лапках.

Узагальнено скептичні ідеї П.Гасенді, що знайшли відображення чи застосування у філософських, природничо-наукових та інших працях, епістолярній спадщині французького філософа-скептика, які більшою чи меншою мірою екстраполювалися на сферу релігійно-теологічної проблематики, можна було б звести до таких:

1. За своєю суттю античний скептицизм, у розумінні П.Гасенді, відображав філософське пізнання навколишнього світу, яке і співпадало із звичайним, й істотно різнилося у своєму осмисленні сприйнятого. Сприйняття дійсності «піроністами», як П.Гасенді роз'яснює Р. Декарту, майже нічим не відрізнялося від сприйняття звичайних людей: точно так, як усі, вони бачили, мислили, відчували, пізнавали. Єдина різниця – у тому, що скептики, не знаючи, *яким чином* людина мислить і бачить, не знаючи «внутрішньої природи кожного предмету»[5], чесно говорили, що певна річ здається такою-то, але якою вона є насправді, вони не знають і стверджувати щось достовірне про це вони не можуть. «Пізнаючи лише пасивні враження», які по суті залишають предмет чи явище невизначеними, усвідомлюючи обмеженість, недостовірність таких

---

[3] Цит. за: Быховский Б.Э. Гассенди. – М., 1974. – С. 194.

[4] Гассенди П. Письмо по поводу книги лорда Эдуарда Герберта, англичанина, «Об истине» / Гассенди П. Соч.: в 2-х т. – Т. 1. – М., 1965. – С. 84.

[5] Гассенди П. Метафизическое исследование, или сомнения и новые возражения против метафизики Декарта. – С. 530.

вражень (скептики не без підстав підозрювали, що предмет або явище самі по собі можуть бути іншими, аніж здаються), прихильники цього філософського напряму вважали, що вони не вправі висловлювати своє ставлення до предметів чи явищ, щось стверджувати про них. Сумніви скептиків, підкреслював П.Гасенді, стосувалися тільки речей справді недостовірних[6].

Таким чином потрактований у XVII ст. скептичний підхід сприяв створенню якісно нових концептуальних інтерпретацій вчення про пізнання. Традиційний для скептицизму акцент на недосконалості нашого сприйняття оточуючого світу, за Гасенді, тепер мав вести не до паралізуючої пасивності, непродуктивних констатацій обмеженості людського пізнання (як це спостерігалось у частини античних скептиків), а до прирощування знань, оскільки вчені ніби з рук в руки передають наступникам результати своїх спостережень, «отримані чи з досвіду, чи з чужих слів, чи з розмірковувань», так що кожне наступне покоління дослідників ніби «стоїть на плечах» попередників[7].

2. Сумніви, недовір'я, скепсис, ідея скептиків про «непізнаваність»[8] оточуючого світу в аспекті *можливостей науки* відображають в інтерпретації П.Гасенді не лише досить специфічне розуміння філософом ситуації у сфері пізнання, а й чітко вказують на об'єкт такого скептичного ставлення – псевдодонаукову зарозумілість, претензійне невігластво, безпідставну абсолютизацію отриманих результатів – і не дають аж ніяких підстав ототожнювати філософську позицію мислителя з агностицизмом чи якимось іншим виявом наукового песимізму в гносеології. Скептицизм був спрямований проти усього «темного, недостовірного, пустопорожнього, того, що сприяє нещирості»[9]. Для скептиків була неприйнятною будь-яка догматизація ідей чи концепцій, фідеїстичний спосіб мислення, зарозуміле оголошення філософами-догматиками висунутих положень непорушними, раз і на завжди встановленими, абсолютними.

Таким чином, гасендівський скептицизм своїм вістрям був спрямований не на дискредитацію раціоналізму і науки, не проти наукового мислення і розуму як таких (і в цьому сенсі він не був агностично-песимістичним), а проти будь-яких спроб законсервувати, догматизувати результати наукового пошуку, перетворити наукову діяльність у засвоєння певних істин, а не їх пошук, на блокування досліджень нового, апелюючи до вичерпності пізнаного, встановленої колись авторитетами. П.Гасенді, якого сьогодні називають поряд з Ф.Беконом, Р.Декартом, Д.Локком, Б.Паскалем, І.Ньютоном активним діячем Наукової революції, вважав чи не найбільш небезпечним для науки Нового часу залежність від омертвляючого догматизму, схоластичного доктринерства, що,

---

[6] Гассенди П. Метафизическое исследование, или сомнения и новые возражения против метафизики Декарта / Гассенди П. Соч.: в 2-х т. – Т. 2. – М., 1965. – С. 530.
[7] Там само. – С. 387.
[8] Гассенди П. Парадоксальные упражнения против аристотеликов. – С. 10.
[9] Гассенди П. Метафизическое исследование, или сомнения и новые возражения против метафизики Декарта. – С. 715.

консервуючи старе, віджиле, давно вже були перешкодою на шляху отримання нових знань і прогресуючого пізнання. Своє важливе завдання Гасенді вбачав у зруйнуванні того «великого легковір'я», яке переконане, що всі істини вже відкриті. Звідси – ціла праця Гасенді під назвою «Парадоксальні вправи проти аристотеликів», спеціально присвячена критиці епігонів великого грецького філософа і критиці консерватизму в науці.

Скептицизм з його націленістю піддавати сумніву усе і вся, ставити незручні запитання навіть щодо традиційного, підтримуваного більшістю, загальноприйнятого, усталеного, а то і сакрального, породжувати недовіру до бездумно прийнятого на віру грав роль засобу критичного переосмислення звичних інтелектуальних і духовно-теологічних установок і кліше, що були через догматичну універсалізацію перетворені, по суті, у спосіб життя і мислення пізньосередньовічного суспільства. Творчо-оптимістична роль скептицизму, у розумінні П.Гасенді, добре видно на його уявленні про магістральний шлях розвитку науки: «Природа нібито обрала філософів для того, щоб з їх допомогою знання утвердилося в світі, де [досі] панувало противне знанню невігластво»[10].

3. Скептицизм як напрям філософської думки в інтерпретації П. Гасенді виконує не лише заперечно-руйнівну роль щодо догм, установок, схем, приписів чи методів, що паралізували думку, а й створює умови постійної творчої вимогливості, критичного ставлення до новонароджених ідей, концепцій, відкриттів; атмосферу сумнівів у довершеності нових гіпотез, налаштованість на продовження всебічного дослідження явищ і процесів, на перманентно поглиблююче обґрунтування висновків чи теорій, а при потребі – і їх перегляд, якими б достовірними, переконливими й довершеними вони не здавалися. Недостовірність знань про певні речі, що була предметом скептичного ставлення, за П.Гасенді, спонукала до досліджень[11], що мали зробити знання достовірними.

При цьому французького філософа-скептика мало пригнічує обставина, що прихильників ортодоксії і догматизму у філософії, серед епігонів арістотелізму – «цілі натовпи». Його орієнтація на скептиків античності («академіків і піроністів»), нового часу (на Вівеса, Шарона, Рамуса, [Піко] де ла Мірандолу) додала йому впевненості, що просування науки вперед, пізнання нею «відстані між генієм природи і розумом людським» може забезпечувати лише скептичне ставлення до результатів пізнання як до неостаточних, таких, що потребують нових досліджень, оскільки «сокровенні причини» залишаються непізнаними. Прогрес пізнання пов'язується Гасенді саме з такою вимогливістю до етапних результатів пізнання, з методом скептиків піддавати сумніву навіть найновіші, найпереконливіші досягнення науки, а не із зарозумілою,

---

[10] Гассенди П. Метафизическое исследование, или сомнения и новые возражения против метафизики Декарта. – С. 385.

[11] Там само. – С. 531.

самовдоволеною переконаністю догматиків («аристотеліків»), що «вони [вже] засвоїли науку про природу»[12], досягли вершини знань.

Зайве доводити, що подібна інтерпретація скептицизму Пірона та його послідовників була надто вільною, відходила від першооснов, вкладала у концепцію скептиків принципово новий зміст і робила її надзвичайно відповідною процесу творення науки Нового часу.

4. Гносеологічний аспект філософського витлумачення П'єром Гасенді скептичного світосприйняття і світорозуміння включав кілька важливих для нашого подальшого аналізу характеристик істини як оцінки достовірності людських знань, актуалізація яких філософом була продиктована, на нашу думку, не лише скептичним способом мислення філософа, а й появою дослідного природознавства, потребами творення новітньої науки. Ці характеристики в тій чи іншій формі були відомі філософській думці здавна, проте в інтелектуальній ситуації XVII ст., а також у контексті скептицизму Гасенді набували більш глибокого і змістовного значення.

Для нової пізнавальної стратегії науки, у творенні якої брав участь філософ, важливим було визначитися, по-перше, чи здатна людина в принципі адекватно пізнавати оточуючий світ. На це питання скептик П.Гасенді у полеміці з Р. Декартом дає чітко ствердну відповідь: навіть сумніваючись у чомусь іншому, писав філософ, ми не можемо сумніватися, що речі сприймаються нами такими, якими вони є і «ми… за своєю природою здатні пізнати істину», хоча інколи помиляємось[13]. По-друге, треба було встановити, що собою являє пізнання: це набір ортодоксально-догматичних істин, який треба засвоїти; періодична зміна, оновлення істин чи це процес здобуття і нарощування знань, де кожна нова істина – засвоєння і творчий розвиток попередніх (показове у цьому відношенні використання Гасенді поняття антиципації як «попереднього поняття» про предмет, в якому акумульований весь попередній досвід спостережень, «пам'ять» попередніх відчуттів[14]). В історично-пізнавальному аспекті скептично-критичні розмірковування на цю тему фокусувалися у питання: як ставитися до існуючих знань – результату напрацювань попередників. На це питання П. Гасенді дає відповідь, що знімає будь-які двозначності: пізнання – процес історичний; якщо нині «істина речей» непізнана, то це свідчить не про непізнаваність її в принципі, а лише про її непізнаність на даний момент[15]; хоча досягти повної істини неможливо, цілком можливим є наближення до неї. Тут треба орієнтуватися на позицію великих філософів минулого, які вважали, що досягнення навіть однієї лише вірогідності

---

[12] Гассенди П. Парадоксальные упражнения против аристотеликов. – С. 10-11.

[13] Гассенди П. Метафизическое исследование, или сомнения и новые возражения против метафизики Декарта. – С. 478.

[14] Гассенди П. Свод философии Эпикура / Гассенди П. Соч.: в 2-х т. – Т.1. – М., 1965. – С. 129.

[15] Гассенди П. Письмо по поводу книги лорда Эдуарда Герберта, англичанина, «Об истине». – С. 77.

– прекрасний результат. Кожному наступному поколінню треба примножити знання, отримані від попередників[16].

Третім, не менш важливим для періоду переходу до принципово іншої пізнавальної парадигми було питання про відносність істини, відносність знань на певному етапі інтелектуального розвитку. І в цьому питанні Гасенді, спираючись на базові положення скептицизму, приходив до висновків, що жодне з тверджень, які вважаються людьми знаннями, при випробуванні почуттями і розумом не може таке випробування витримати, «не може бути підтримане цілком». Однак за всієї відносності істинності таких тверджень (знань) люди вважають за необхідне їх зберегти[17] для користування у «природному житті». Такі твердження (знання), якими б достовірними, істинними не здавалося, не можуть претендувати на остаточність, вичерпність, довершеність. Наші знання про предмет чи явище, згідно Гасенді, ніколи не можуть бути всебічними і досконалими: з різних причин (наприклад, через недосконалість наших органів) частина їх характеристик буде залишатися прихованою від нас[18]. І в цьому сенсі ми не можемо мати досконалі знання, а відкриті нами істини завжди будуть відносними.

5. Ідея піддання скептичному аналізу т. зв. загальноприйнятих істин, їхньої перевірки на предмет істинності чи помилковості. Логічно вона пов'язана з традицією скептичного ставлення до авторитетів, до апелювання до думки більшості як аргументу; критичної оцінки ортодоксальної практики підміни доказування цитуванням духовних джерел і піддається П.Гасенді критиці в процесі полеміки з лордом Е.Гербертом. Практика підміни доказів посиланням на загальноприйнятість тих чи інших положень (істин) була доволі поширеною на всіх рівнях – від філософсько-теологічного до побутового, застосовувалася бездумно, некритично, приймалась як нібито достатня і очевидна. У схоластиці здатність людини «негайно і без будь-яких роздумів погоджуватися» з т. зв. загальноприйнятими істинами пишномовно пояснювали дією (актом) «інтелекту начал»[19]. Однак для принципового скептичного аналізу П'єром Гасенді феномену загальноприйнятих істин уся ця видимість пояснень важила мало. Ключовою методологічною установкою, що генетично йшла від його

---

[16] Гассенди П. Парадоксальные упражнения против аристотеликов. – С. 60. Ми свідомо залишаємо для подальшого розгляду інший аспект Гасендівського розуміння пізнання: його переконаність, що за всього «вродженого» прагнення людини до пізнання, воно має бути «стриманим»: задовольнятися знаннями, потрібними безпосередньо для «природного життя» і не виявляти «нестриманість», «надмірну цікавість», прагнучи збагнути «сокровенну природу речей»; для життя достатньо знання «зовнішніх істин» / Гассенди П. Письмо по поводу книги лорда Эдуарда Герберта, англичанина, «Об истине». – С. 84-85.

[17] Гассенди П. Книга вторая против диалектики Аристотеля / Гассенди П. Соч.: в 2-х т. – Т.2. – М., 1965. – С. 384.

[18] Гассенди П. Письмо по поводу книги лорда Эдуарда Герберта, англичанина, «Об истине». – С. 86.

[19] Там само. – С. 97.

скептицизму, була установка піддавати все (у тому числі й згадані «істини») сумніву, а не огульно, слідом за Гербертом, оголошувати все помилковим. До отримання результатів аналізу ймовірність виявитися помилковим чи істинним у будь-якого положення однакова. Цілком аргументовано він доводить, що при конкретному аналізі подібних «істин» виявляється: за виключенням однієї-двох малозмістовних сентенцій*, вони «істинами» не є; визнані частиною (навіть більшістю) певної спільноти, ці «істини» іншою частиною спільноти не визнаються; «істини» однієї спільноти однодумців часто неприйнятні за її межами, як би хтось не доводив, що це «священні принципи, ставити які під сумнів неприпустимо»; відкидаючи чужі «істини», народи зазвичай сповідують свої «істини», яким намагаються надати статус загальновизнаних. Отож омріяний філософами і теологами стан «всезагальної згоди» виявляється не більше, аніж мрією. «Тільки де ж ти цю всезагальну згоду знайдеш?[20]», – риторично запитував Гасенді свого опонента, доводячи після свого аналізу неспроможність апеляції до «всезагальних істин» і до «думки більшості» як до аргументу.

Скептичний аналіз цих питань у П.Гасенді мав активний вихід у релігійно-теологічну і релігієзнавчу проблематику (а може й був проведений для цього?!), ілюструвався на багатьох прикладах з церковно-теологічної сфери, яка, як відомо, і в теології, і в церковно-проповідницькій практиці часто апелює до «загальновизнаних істин». З огляду на це вона більш детально буде розглянута нижче.

6. Важливою рисою античного скептицизму, що була актуалізована і розвинута П.Гасенді, стала сповідувана скептиками *творча свобода* мислителя, відсутність у них сліпої залежності від традицій, пересудів, ідейних рамок, правил, від некритичного сприйняття попередніх знань, що робило їхні судження справді вільними.

Базова теза філософа щодо свободи – «Природа дала нам вільний дух». Проте людина, як вважав Гасенді, з самого початку свого життя попадає в обставини (сімейні, суспільні, політичні, ідеологічні, релігійні чи інші), які роблять її бранцем, скутим тисячами ланцюгів, а душу, – пригнутою до самої землі. Тому такою благородною і притягальною сприймається позиція скептика, який говорить: «Ми тим більш вільні і незалежні, якщо ми зберегли незайманою нашу здатність судження і не вважаємо для себе зобов'язуючим захищати все те, що [офіційно] приписано і нібито наказано»[21]. Ця творча свобода цілком логічно витікала із переосмисленого П.Гасенді піронівського скептицизму, який, не будучи зв'язаним певними установками, обов'язками щось виправдовувати чи засуджувати, міг справді вільно висловлювати свою думку,

---

* Це, згідно Гасенді, положення типу «з нічого нічого не буває», «першоначала речей неподільні» і т. п. твердження, яких не приймати було б безглуздо / Гассенди П. Свод философии Эпикура / Гассенди П. Соч.: в 2-х т. – Т.1. – М., 1965. – С. 113-114.

[20] Гассенди П. Письмо по поводу книги лорда Эдуарда Герберта, англичанина, «Об истине». – С. 97-99.

[21] Гассенди П. Парадоксальные упражнения против аристотеликов. – С. 51-52.

відверто визнавати навіть своє незнання того, що він дійсно не знає. «Рахуючись із дійсністю, – писав французький філософ, – вони (тобто скептики. – *В.К.*) залишились вільними від будь-яких упереджень і зберегли повну свободу суджень»[22].

7. Скептичний підхід П.Гасенді до проблеми залежності вченого від авторитетів, як це спостерігалося на прикладі епігонів Аристотеля, екстраполюється мислителем на всю інтелектуальну сферу і доводиться у його роздумах до гранично широких узагальнень і висновків: до питання про *право справжнього філософа мати свободу пошуку, не залишатися у полоні канонізованих положень,* якими б авторитетними вони не були. Своє бачення французький мислитель аргументує на прикладі трансформації філософської позиції головного авторитету для домінуючого у Європі томізму – Аристотеля: заради істини, нагадує П.Гасенді, Стагірит відважився відступити від поглядів «божественного» Платона і висунути положення, протилежне тлумаченню свого вчителя. Створений Аристотелем прецедент критичного ставлення навіть до філософських думок «Гомера філософів» закономірно породжує у Гасенді запитання: то чому самому Аристотелю з міркувань осягнення істини можна було зректися ідей свого вчителя, переглядати власні погляди, а його наступникам – ні? Французький філософ мав усі підстави діагностувати, що сучасна йому тенденція ортодоксалізації, догматизації, авторитизації думки (і, треба думати, не лише філософської, а й наукової, теологічної, правової, етичної, естетичної) з поглядів самого Аристотеля ніяк не випливає: навпаки, філософ із Стагіри вважав правильним і необхідним, щоб філософ у ім'я істини був готовий відмовитися навіть від своїх власних поглядів, оскільки «вищий закон вимагає, щоб істині була надана перевага»[23]. Це вже середньовічні і пізньосередньовічні епігони грецького філософа, на думку П.Гасенді, перетворили його філософську спадщину у догму, канон, схему, більше того – у монопольний спосіб філософствування та богословствування, яким виправдовувалися, цементувалися релігійно-теологічні установки і пріоритети сучасної їм Європи. «…Зарозумілість слід викорінювати найсильнішими засобами, – писав П.Гасенді. – Але так впасти у власних очах, щоб вже не вважати себе людиною, щоб думати, що вся природа давно вичерпала себе в одному єдиному генії (тобто в Аристотелі. – *В.К.*), що нічого подібного не могли дати всі наступні століття, – хто ж не вважав би це найбільшою дурницею?»[24]. На словах ратуючи за свободу мислення, прихильники

---

[22] Гассенди П. Метафизическое исследование, или сомнения и новые возражения против метафизики Декарта. – С. 530.

[23] Гассенди П. Парадоксальные упражнения против аристотеликов. – С. 49. Уточнимо, що у Аристотелівській «Нікомаховій етиці», яку цитував П.Гасенді, ця думка висловлена у наступній редакції: «[Наш] обов'язок – заради порятунку істини відмовитися навіть від дорогого і близького, особливо якщо ми філософи. Адже хоч і те, й інше дороге [нам], обов'язок благочестя – істину шанувати більше / Аристотель. Никомахова этика / Аристотель. Соч.: в 4-х т. – Т. 4. – М., 1983. – С. 59.

[24] Гассенди П. Упражнения против аристотеликов. – С. 58.

догматизованого Аристотеля насправді залишаються невільниками філософсько-теологічних схем, не дозволяючи собі відійти від них ні на крок.

8. Розуміння скептицизму у Гасенді має своїм логічним наслідком осучаснену концепцію «подвійної істини», яка, ймовірно, могла забезпечити в умовах тодішньої Європи обережні, але поступальні бодай пів-кроку у бік суверенності науки, права вченого на вільні, неконтрольовані, нецензуровані владою (світською і церковною) наукові дослідження. Ця стратегія французького філософа-скептика робить певною мірою зрозумілим конструювання ним кількох способів пізнання і, відповідно, сфер пізнання. Один із способів і шляхів пізнання – *природний*, через який людина реалізує закладену природою у кожному «жагу знань» через досвід, інтелект, розмірковування. Об'єктом такого пізнання є предмети, явища оточуючого світу, що сприймаються людиною, а результатом – отримання необхідних для життя знань, які за всієї своєї важливості не претендують на розуміння самої «природи речей». Це знання про зовнішньо «видиме», знання про те, що «являється» людині у чуттєвому досвіді, знання, отримане через пізнання «множинних видимостей»[*]. Воно не якесь ефемерне, примарливе, а базується на переконливих доказах: саме завдяки дослідженням у фізиці, метафізиці, юриспруденції та інших науках людство має точні і очевидні знання[25]. Воно, це знання, як вважав Гасенді, не безспірне, не очевидне, проте по своєму не позбавлене певності, визначеності, *вірогідності,* оскільки спирається на доволі очевидні здогадки і підстави[26] (ймовірно, Гасенді мав на увазі практичні навики й знання, отримані людиною з усього життєвого досвіду). Інший тип (рід) знань – знання «сокровенної природи речей і причинної необхідності». Він лежить поза людськими можливостями і належить, як припускає філософ, «ангельській чи навіть божественній природі»[27]. Скептики, на думку П.Гасенді, розуміли, що для людини було б неприродним прагнути пізнати цю сферу.

Водоподіл між цими двома способами і сферами пізнання, на думку філософа, настільки нездоланний, що ніяка множинність знань через досвід, ніяке поєднання досліду й інтелекту у сфері природного не здатні забезпечити ні якісний стрибок до універсального пізнання *поза межами* природного, ні пізнання *«внутрішньої природи»* предмета. У сфері «сокровенного» природне пізнання просто «не працює».

У такій позиції Гасенді, на нашу думку, знайшла відображення не лише прихильність філософа до скептичної філософії античного періоду і відповідного способу мислення, не тільки слабка надія збагнути «сокровенну»

---

[*] Йдеться, звичайно, не про «видимості» у значенні ілюзій, подоби, а у значенні сукупності видимого, сукупності, явлені людині, сприйняті людським оком чи іншими органами чуттів.

[25] Гассенди П. Метафизическое исследование, или сомнения и новые возражения против метафизики Декарта. – С. 385

[26] Там само. – С. 384.

[27] Там само. – С. 385-386.

природу речей за тодішнього рівня науки, а й прагнення вченого, вибудовуючи неприступну для людського пізнання сферу «ангельської», «божественної природи», вибороти *й для науки* зону, вільну від будь-якого позанаукового втручання, зокрема всюдисущого церковно-теологічного. Ця територія має бути, з одного боку, вільною від стороннього контролю, «чужих» впливів, дії ненаукових цілей, установок і оцінок, а з другого – бути сферою дії виключно наукових методів, законів, закономірностей, власних критеріїв оцінки істинності. При всьому тому, що, згідно бачення П.Гасенді, у пізнанні оточуючого світу буде залишатися сегмент, прихований від нас, здобуті знання завжди можна оцінити, оскільки є терези, на яких зважується істинне і помилкове. Такими терезами, на думку філософа-скептика, є *досвід* – те мірило, той, як говорили греки, критерій [28], яким можна визначити міру істинності сприйнятого чи пізнаного.

Поданий вище перелік особливостей філософського скептицизму П.Гасенді не потребував би особливої конкретизації чи деталізації, якби безпосереднім чином не торкався *релігійних та релігієзнавчих проблем*, які завдяки скептичному підходу і баченню отримали у нього оригінальну, нерідко нетрадиційну (як для філософа та клірика) інтерпретацію і такі ж резюмуючі висновки.

Метод скептичного підходу до дослідження проблем цієї сфери дозволив П.Гасенді доволі вільно, асхоластично розмірковувати про догматичні положення, відкрито викладати і співставляти різні концептуально-філософські бачення, що в частині випадків кардинально розходилися з нормативно-догматичними релігійними положеннями, суперечили віросповідним засадам. Хоч П.Гасенді підстраховував себе декларацією, що у тих випадках, коли досліджувані ним філософи (такі, як Епікур, наприклад) «грішать проти віри», «проголошують що-небудь, що суперечить святій вірі», він дає спростування таких положень, «аби ніяка отрута не могла бути прийнята без швидкодіючої протиотрути»[29], не можна не погодитися з тими сучасними дослідниками, які вважають, що заяви Гасенді про підтримку догматичних положень віри нерідко носять формальний, вочевидь декларативний характер, й істотно поступаються переконливості, доказовості, зрештою емоційній завзятості філософа, коли він відстоював своє нетрадиційне бачення тієї чи іншої проблеми як вільно- й інакшедумаючий філософ-скептик.

Можна виокремити кілька ключових проблем, які стосуються релігійної сфери, щодо яких у П.Гасенді специфічне бачення й тлумачення, і в дослідженні яких філософ так чи інакше спирається на теоретичний спадок «піроніків», використовує напрацювань «нових піроніків», інтерпретуючи їх, звичайно, по-своєму.

---

[28] Гассенди П. Книга вторая против диалектики Аристотеля. – С. 198.

[29] Гассенди П. Свод философии Эпикура / Гассенди П. Соч. в 2-х т. / Философское наследие. – Т. 1. – М., 1965. – С. 267.

1. Ймовірно, що ключовим в аналізі надзвичайно різноманітного й суперечливого масиву філософсько-теологічних, природознавчих, морально-релігійних розмірковувань П.Гасенді, методологічним стрижнем його філософської позиції в полеміці й критиці було скептичне ставлення до традиційної для середньовіччя ідеї використання науки, філософії для апологетичного обслуговування християнського віровчення, обґрунтування біблійних положень, віросповідних догм, теологічних вчень, віроповчальних постулатів тощо, *які, строго кажучи, як об'єкти віри, обґрунтувань не мали б потребувати.* Скепсис, сумніви щодо «обслуговуючих» функцій науки, в першу чергу філософії, особливо актуалізувалися у процесі потужного в багатьох європейських країнах руху щодо створення нової науки, яка відображала вже якісно вищі досягнення в астрономії, механіці, математиці, фізиці, медицині, хімії та інших конкретних науках, і якій було тісно в ортодоксально-догматичних межах. Результатом скептично-критичного аналізу існуючого досі співвідношення філософії і теології, науки і релігії стало концептуальне переосмислення П.Гасенді цього співвідношення, що використовувало в осучасненій формі давню ідею «двоїстої істини» і враховувало потужні здвиги не тільки у європейській науці, а й у суспільній свідомості, культурі, релігійно-церковній сфері, економіці та ін. У гасендівській інтерпретації «двоїста істина» набула конкретизації як ідея про існування (а в подальшому тлумаченні – й про розмежування) двох типів знання, двох сфер пізнання, що мали функціонувати незалежно, автономно, не втручаючись у компетенцію одна одної. Привабливе для Гасенді, а ще раніше – для «нового піроніста» М.Монтеня суспільне й інтелектуальне становище античних скептиків, які могли досліджувати, творити і при цьому ні від кого не залежати у своїх висновках, не були зобов'язані нікого захищати чи виправдовувати, набувало в такій переосмисленій концепції «двоїстої істини» теоретичного обґрунтування суверенності наукової сфери, незалежності вчених Нового часу. Воно опосередковано припускало виведення науки, вчених із-під тотального контролю і залежності від світської та церковної влади.

Розмежування сфер «природного» і «сакрального», філософії і «схоластичної теології», наукових знань і «таїнств ортодоксальної віри» в інтерпретації Гасенді було доволі радикальне за наслідками: по-перше, вело до висновку, що схоластична теологія, «знання священних речей», на думку філософа, за великим рахунком, – взагалі *не знання*. У знаннях такого типу відсутня доказовість, що має спиратися на природні першопричини; є лише віра, що базується на Одкровенні і авторитеті Бога. В таких випадках люди можуть говорити про себе: скоріше «ми віримо», аніж «ми знаємо». Коли йдеться про предмети віри, нагадував Гасенді твердження Августина Блаженного, то усілякі непевності типу «може бути» відпадають[30]; сумніви, припущення, наближення до істини допустимі лише у сфері «природного»

[30] Гассенди П. Книга вторая против диалектики Аристотеля. – С. 340.

знання. За цих умов відсутня як потреба у доказуванні, так і запит на послугу доказування.

2. Розмежування сфер «природного» і «сакрального» відображало не скільки їх антиномічність (що вже передбачало б певне співвідношення, співставлення), стільки суверенність, незалежність функціонування обох сфер, невтручання у компетенцію і проблематику іншої. Їхня відмінність (наприклад, щодо дії чи недії в обох сферах принципу доказовості) робила ще більш чіткою розмежувальну лінію, яку не мали переходити ні наукові дослідження, ні теологічні розвідки. Розмежування, з одного боку, знімало потребу апеляції до теологічних аргументів при обґрунтуванні філософських чи загалом наукових положень, а з другого – робило зайвими філософські обґрунтування віросповідних догматів чи канонів. Наслідки такої суверенізації для наукової сфери – незалежний розвиток за власними законами, вільна наукова думка і дослідження, експерименти, продиктовані виключно науковими цілями та причинами; звільнення від філософствування у сфері, де не діють закони логіки, раціоналізму, оперують алогічними поняттями тощо; наслідки для сфери «сакрального» – її самодостатність, виключення функції доказовості, утвердження чинника віри як вичерпно достатнього для прийняття віросповідної догми, канону чи теологічного конструкта, що знімало потребу у будь-якому науковому (філософському) обґрунтуванні релігійних постулатів. Відпадала зобов'язуюча для науки, філософії функція виправдання віри, оскільки наукові закони, теоретичні і практичні методи, аргументи, сам процес доведення віросповідних положень у сфері «сакрального» не діяли, ставали зайвими.

Недотримання «законів розмежування областей наук», меж компетенції зазначених сфер пізнання, будь-які спроби змішування, проникнення чи «гібридизації» різноякісних знань, проблем, методів чи аргументів вели, на думку П.Гасенді, як до «серйозної шкоди» філософії, виродження і загибелі науки, так і до вульгаризації, спрощення віросповідних догм і теологічних тверджень*. У такому становищі опинилася, зокрема, тодішня філософія, у зміст якої «схоласти повсюди всовують і впихають зовсім чужі питання»; переносять у філософські науки «найбільш заплутані питання теології», хоча це, за Гасенді, наука про інше – божественне. Те ж саме можна сказати про метафізику, моральну філософію. Розмірковуючи про місце і простір, схоластики вважали за доречне включити у фізику суперечки про існування тіла Христа, про місце його перебування в обряді причастя; проблеми руху,

---

* У XX ст. відомий теолог-томіст Е. Жильсон писав, що «коли теолог з необережності втручається в область науки, то це приносить шкоду і науці, і теології…». Втручання науки у теологічні проблеми, на думку теолога, стали такими частими, що це вже стало майже правилом / Жильсон Э. Философ и теология / [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: / http://ru.philosophy.kiev.ua/library/misc/jilson_phil.html

виникнення речей і їх зникнення доповнювалися суперечками про творення, воскресіння з мертвих і т.п.[31] далекі від фізики питання.

Розум як інструмент обґрунтування, аргументації, доказування щодо сфери «сакрального» в умовах розмежування ставав незатребуваним, відпадала потреба обслуговувати віросповідні, віроповчальні, релігійно-обрядові потреби, теологію, релігійно-церковну ідеологію загалом. Для цієї сфери цілком достатньо віри. Тим більше, що, як писав П.Гасенді, «я не думаю, що природний розум здатен переконати, що Бог створив людину за своїм образом і подобою»[32]. У це можна лише вірити, тобто приймати бездоказово.

З якими непереборними труднощами, в свою чергу, зустрічається теологія, що намагається використати потенціал філософії для обґрунтування своїх положень, з характерних для себе скептичних позицій П.Гасенді багаторазово ілюструє в процесі полеміки з Р. Декартом, який прагнув у ряді випадків пояснити християнське віровчення філософською аргументацією. «Ти говориш, що ми маємо вірити, – в'їдливо перепитував він, – нібито тіло Христа представлено *в елементах* Євхаристії, у всьому тому обсязі, який воно має на небі, отож якщо на небі він мав висоту, наприклад, п'ять футів, то він мав би мати таку ж висоту і в маленькому шматочку просфори. Скажи, будь ласка, як ти це доведеш? […] Ми скоріше зобов'язані вірити, що тут немає ніякої кількості тіла Христового, аніж що воно знаходиться *в одному атомі* й що воно тут знаходить невидимо і неподільно, до того ж все це – речі виключно духовні»[33]. Нічого, окрім надуманих схоластичних конструкцій, вульгаризації подібне поєднання теології й філософії не давало. На думку Гасенді, в області сакрального краще вже, не розмірковуючи, «приймати все, що диктує ортодоксальна віра, не коливаючись ні в чому, нехай це і могло б здаватися *смішним і неможливим*»[34] (курсив наш. – *В.К.*).

Що проблема співвідношення теології і філософії, віри і науки – не проблема, що залишилася в минулому, засвідчує полеміка з цього питання уже в XX ст., учасником якої став класик томізму Е. Жильсон. Ідея розмежування світських (природничих, прикладних, фундаментальних) наук і наук богословських, зокрема теології, яку ми знаходимо у працях П.Гасенді, у Е. Жильсона ускладнюється і поглиблюється, набуваючи витончено апологетичного характеру, що враховує новітні тенденції і пріоритети в проблемі на стику науки та релігії, сучасний стан обох форм суспільної свідомості й утверджує позанауковий і наднауковий статус теології. Не заглиблюючись у деталі цієї полеміки, зазначимо, що в тлумаченні Е. Жильсона теологія «знаходиться в абсолютній трансцендентності по відношенню до всіх інших наук»; стоїть «поза ними», а «не просто над ними»;

---

[31] Гассенди П. Книга первая против учения аристотеликов в общем / Гассенди П. Соч.: в 2-х т. – Т.2. – М., 1965. – С. 34-35.
[32] Цит. за: Быховский Б.Э. Гассенди. – С. 170.
[33] Гассенди П. Книга вторая против диалектики Аристотеля. – С. 268-269.
[34] Гассенди П. Книга вторая против диалектики Аристотеля. – С. 268.

це наука «іншого порядку», а тому відносини між нею й іншими науками не схожі на звичайні міжнаукові відносини. Оскільки немає природної неперервності між природним і надприродним, відносини між теологією як божественною наукою й іншими науками не схожі на відносини між різними науками: «висновки всіх інших наук незастосовні до теології». В той же час (і тут вкотре спрацьовують аргументи віри, ірраціональності, як такі, що виключають доказовість) сама теологія, на думку Е.Жильсона, може «запозичати, асимілювати елементи філософії чи інших наук» без побоювань втратити свій трансцендентний характер, «забруднитися» цими науками[35]. Що ж до небезпеки для цілісності і монолітності релігійних догматів, яка потенційно могла йти від науки, її відкриттів, новітніх уявлень про природу, то, як запевняв французький томіст, демаркаційна лінія між обома областями настільки неподоланна, а область сакрального «настільки неприступна для лабораторних досліджень, що Церква, яка зберігає Істину, може не турбуватися»[36] про можливий вплив на неї результатів наукових досліджень. Таке бачення властиве не лише Е.Жильсону, а й багатьом його сучасним послідовникам.

Отож у працях П.Гасенді пропонувалася нова диспозиція для філософії і теології, науки і релігійного віровчення, що, з одного боку, нібито зберігала недоторканість сакрального і теологічного, з іншого – пропонувала створити *і для науки* аналогічні умови, що уможливлювали б вільний, незалежний розвиток наукової думки, зокрема філософської, дослідницько-природознавчої, філософсько-етичної. Наскільки перспективніша у справі творення науки Нового часу була позиція Гасенді, видно із її співставлення з позиціями інших творців науки – зокрема, того ж Р.Декарта, роздуми якого про пізнання, універсальні способи отримання нових знань про природу звелися до пошуку підтримки знань Богом (Гасенді ніколи не змішував джерела пізнання сакральних і природних речей).

Утвердження модернізованої моделі «подвійної істини» давало можливість в межах автономно функціонуючих науки безперешкодно відбуватися процесам, властивим вільним наукам – розвиватися інакшедуманню, концепціям геліоцентризму, генезису людини, атомізму, кровообігу в людському організм, свободи волі, секуляризації та ін., без побоювань, вкладаються вони в традиційні догматично-ортодоксальні схеми чи ні. Могло здійснюватися те, про що мріяв свого часу один із теоретиків інакодумання й вільнодумства англійський мислитель А. Коллінз: найвищі досягнення у кожному ремеслі або мистецтві, досконалість в науках можуть бути досягнуті лише через реалізацію «права мислити вільно»[37].

---

[35] Жильсон Э. Философ и теология / [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://ru.philosophy.kiev.ua/library/misc/jilson_phil.html

[36] Там само.

[37] Коллинз А. Рассуждение о свободомыслии, вызванное возникновением и развитием секты, называемой свободомыслящие // Английские материалисты XVII в. Собр.соч. в 3-х т. – Т. 2. – М., 1967. – С. 75.

Таким чином, на перший погляд, абстрактні, неактуально критичні, ретроспективні філософські екскурси, скептичні за характером розмірковування П. Гасенді щодо аристотелівських епігонів, філософії Епікура про взаємовідносин науки і теології насамкінець привели мислителя до доволі актуальних і радикальних думок про автономність наукової діяльності, право вченого на незалежну думку, теоретично виправдовували виведення інтелекту з-під управління позанаукових чинників, у кінцевому рахунку звужуючи у різних наукових галузях область релігійно-церковного і теологічного втручання. Розведеність двох сфер пізнання приховано, нерідко опосередковано відображала наростаюче *прагнення європейських інтелектуалів позбавитися духовної залежності, контролю та цензури церкви,* Апостольського престолу в період, коли навіть ієрархи церкви, авторитетні теологи починали висловлювати свою стурбованість ослабленням релігійного впливу на суспільство.

Оновлена і переосмислена скептиком П.Гасенді «двоїста істина» теоретично розчищала шлях для інтелектуального розвитку у світській, тобто позарелігійній сфері в умовах церковно-теологічного монополізму в Європі, *уникаючи відкритої конфронтації*, не наражаючись на переслідування за інако- і вільнодумання, ототожнення вчених з єретиками, що для науки на етапі становлення було надзвичайно важливо.

Анотації

У статті **В.Климова «Скептичне філософствування П.Гасенді…»** досліджується філософське скептично-критичне переосмислення європейськими мислителями, зокрема П. Гасенді, принципово важливих проблем на стику філософії й теології, науки і релігії, розв’язання яких актуалізувалося в процесі формування науки Нового часу.

Ключові слова: скептицизм, релігія, теологія, догматизм, наука, «подвійна істина», свобода думки, інакодумання.

В статье **В.Климова «Скептическое философствование П.Гассенди…»** исследуется философское скептически-критическое переосмысление европейскими мыслителями, в частности П. Гассенди, принципиально важных проблем на стыке философии и теологии, науки и религии, разрешение которых актуализировалось в процессе формирования науки Нового времени.

Ключевые слова: скептицизм, религия, теология, догматизм, наука, «двойственная истина», свобода мысли, инакомыслие.

Л. Зеліско *(Івано-Франківськ)*

ФІЛОСОФСЬКО-КУЛЬТУРОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ТРАНСЦЕНДЕНТНОГО

Вирішення складних духовних проблем сучасного буття виводить нас на переосмислення його вищих смислів, абсолютних цінностей, сутностей. Філософсько-культурологічний світогляд, як вища форма пізнання й осмислення буття світу і людини, спрямовує нині на дослідження першопричин, сутнісних основ світопорядку, розкриття глибинних змістів того, що відбувається зі світом, соціумом, культурою і людиною, орієнтує на створення універсальних пояснювальних моделей сущого, його окремих складових. Філософсько-культурологічна рефлексія як аналітичний засіб пізнання передбачає здатність виходити за реальні сфери буття й виводить на загальнокультурні категорії світоосмислення, зокрема такі, як буття і небуття, Бог і душа, час і вічність, дух і матерія, смерть і безсмертя тощо. Саме в сенсі рефлексивної діяльності філософсько-культурологічної свідомості є можливим розгляд будь-якого феномену буття не самого по собі, а через призму простору глибинних культурних смислів, що засвідчує про метафізичний характер культури, яка пов’язана зі світом вищих, абсолютних смислів і сутностей. У культуремах відображається величезний досвід щодо генезису та історичного розвитку соціокультурного буття, зокрема релігійно-філософської культури. При цьому саме метафізична культурологія через відносне і минуще, беручи до уваги конкретні просторово-часові межі, вбачає у ціннісних вимірах буття ознаки вічного й абсолютного. Досліджуючи соціокультурну реальність з усіма її рівнями і проявами, вона пам’ятає про метафізичну надреальність, усередині якої, як зауважує В.А. Бачинін, перебувають її норми і цінності в статусі окремих модусів [Бачинин В.А Морально-правовая философия. – Харьков, 2000. – С. 112].

Тільки на перший погляд може здатися, що метафізика не є ефективною у теоретичних та експериментальних дослідженнях, що вона відірвана від усього земного, є надреальною у трактуванні змістів буття. Насправді вона є необхідною при будь-яких наукових дослідженнях, бо, як зауважує філософ Ж. Марітен, повертає людині її усталеність і рух у вічності, призначення яких, як відомо, у тому, щоб, упираючись обома ногами в землю, головою звертатися до зірок. Вона відкриває їй у всій повноті буття справжні цінності і їхню ієрархію, підтримує справедливий порядок у світі свого пізнання, забезпечує природні межі, гармонію і супідрядність різних наук. І це набагато необхідніше людській істоті, ніж найрозкішніші квіти математики феноменів [Маритен Ж.Избранное. Величие и нищета метафизики. – М., 2004. – С. 108[. Метафізика, таким чином, прагне переконати дослідників в існуванні вічного й абсолютного, змушує їх при дослідженні конкретних соціокультурних феноменів, явищ і процесів сприймати як належне те, що в них завжди присутнє, те, що виходить за межі наукового сприйняття, конкретного людського розуміння, що є проявом вічного

й абсолютного, що є непідвладним щодо часових і відносних характеристик. Метафізичне пізнання буття є значимим для людини тією мірою, якою вона може осмислювати його, проявляючи свої духовні зусилля. Зокрема, І.Кант визначає межі пізнання через категорії трансцендентального і трансцендентного. Перша визначає межу між формами споглядання (простором і часом) та мислення (категоріями) і явищем як об'єктом пізнання. Форми споглядання і мислення разом із необхідною єдністю свідомості («Я») знаходяться по цей бік досвіду, передують йому та його обумовлюють, що і робить їх трансцендентальними (від лат. transcendentis – те, що відноситься до пізнання умоглядних, незалежних від досвіду явищ). Другою межею у пізнанні, за Кантом, є межа між явищами і речами в собі, що непізнавані. Ці речі Кант називає трансцендентними (від лат. transcendens – те, що виходить за межі), тобто потойбічними [Философскол-энциклопедический словарь. – М., 2000. – С. 547]. Варто зауважити, що Кант повністю усвідомив також той факт, що людина є найбільш важливою істотою серед речей світу, що у процесі пізнання вона за значущістю рівняється до об'єктів, на які спрямоване це пізнання: світу в цілому, Бога, душі людини. При цьому трансцендентне трактується як таке, що не доступне теоретичному пізнанню, а є предметом віри, воно визначає таку властивість розуму людини як духовність. Якщо вітальність і соціальність, як культурні характеристики людини, передбачають її залежність від природних і соціальних детермінант, то духовність виступає як здатність підніматися над природною та соціальною обмеженістю і завдяки цьому виходити в сферу особистісної свободи, яка одночасно є світом культури. Саме антропологема духовності представляє людину як суб'єкта культури, який визначається через нормативно-ціннісні світи релігії, метафізики. Людина духовна – це особистість, яка усвідомлює самоцінність власного внутрішнього світу, свою унікальність і водночас причетність до універсальних начал буття, відображених у загальнолюдських цінностях культури. Вищим модусом духовного «Я» виступає здатність до трансценденції – виходу за межі свого «Я» в сферу надособистого, що перебуває за межею почуттєвого сприйняття, в сферу метафізичної реальності, духовності і культури, як виразника універсальних цінностей. Загальновідомою є програмна теза І. Канта: дві речі наповнюють душу все новим і все більш сильним здивуванням й благоговінням, чим частіше й продовжуваніше ми роздумуємо над ними, – це зоряне небо наді мною і моральний закон у мені [Кант И. Сочинения. В 6-ти т. – Т.4, Ч.1. – М., 1965. – С. 270]. Наголошуючи на моральному змістові буття, уважаючи культуру даністю Бога, що визначає здатність людини перебороти у собі тваринний, чуттєвий стан й піднятися до високоморального самовизначення через світ добра, І. Кант формулює таким чином свій знаменитий «категоричний імператив» внутрішнього переконання, яке спрямовує особистість до духовного й морального удосконалення. При цьому людина повинна опиратися не тільки на компетенцію розуму, але й на віру, яка необхідна їй, щоб протистояти злу, вважає філософ [Кант Е. Критика чистого розуму. Вступ. – К., 2000. – С. 118].

Трансцендентальна логіка І. Канта, його витлумачення мислення як об’єктивної суті буття, як виявлення його смислів, були високо поціновані та розвинуті Г. Гегелем. Гегель визначає трансцендентне через існування вищої сили – Абсолютного Духу, що спрямовує життя світобудови, хід людської історії, розвиток цивілізації і культури. Завдяки спрямовуючим впливам Абсолютного Духу всесвітньо-історичний процес розгортається закономірно і цілеспрямовано. Гегель вважає, що через хаос випадковостей і строкатої плутаними подій вище начало прокладає свій шлях, втілюючи в те, що відбувається, лише йому одному відомі задуми. Бог у своїй всезагальності – це всезагальне, в якому немає межі, скінченності, а є абсолютно усталене існування, і лише він є усталене існування; і все те, що існує, укорінене в ньому, має свою усталеність тільки в цьому одному. За такого розуміння, наголошує філософ, ми можемо сказати: Бог є абсолютна субстанція, єдино істинна дійсність. Це всезагальне є початком і відправним пунктом, безконечним імпульсом і джерелом, з якого все виходить, куди все вертається і де воно вічно зберігається [Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии религии // Гегель. Философия религии. В 2-х т. – Т.1. – М., 1976. – С. 278]. Сутність культури, за Гегелем, визначається не боротьбою з біологічними проявами в людині і не творчою фантазією видатних особистостей, а духовним єднанням людського єства із «світовим розумом», що є уособленням Бога. Вчення про «дух» є основою філософського вчення Г.Гегеля, воно мало визначальний вплив як на загальну культурологічну теорію, так і на її окремі розділи, присвячені аналізу різних культур і цивілізацій.

Беручи до уваги тезу Г.Гегеля про те, що сутністю людини є духовність, ми можемо визначити зміст і спрямування культурної свідомості, яка проявляється у динаміці невпинного підвищення людини над своєю природною і соціальною обмеженістю, у здатності людини виконувати і творити вищі духовні ідеали та шукати шляхи і засоби їхнього реального втілення з метою творення гармонійного і досконалого світу. Ще Августин Блаженний у своїй знаменитій «Сповіді» закладає вищі смисли метафізичного розуміння буття, проголошуючи установку на пізнання Бога з метою творення людиною себе, своїх життєтворчих смислів. Як я можу сумніватися в існуванні Бога, пише Августин, якщо все моє існування підтверджує це, якщо я чую Слово Його, якщо своїми думками торкаюся Його Вічної Мудрості, якщо я з Богом попадаю прямо в рай, якщо я в собі пізнаю образ Бога [Августин Аврелий. Исповедь. – М., 1992. – С. 108].

Як мисляча і вільна духовна істота, людина здатна усвідомлювати і самоцінність свого внутрішнього світу, і власну причетність до універсальних начал буття, що відтворюються у вищих смислах культури, у духовності, яка виникає там, де універсум світової культури концентрується в межах мікроуніверсуму людського «Я», а саме «Я» робить усе можливе, щоб укорінити своє буття в бутті найвищих форм культури, постійно вибудовуючи зв'язок між тим й іншим [Бачинин В.А. Морально-правовая философия. – С. 98].

Поняття трансцендентного вийшло на одне із перших місць у філософсько-культурологічній думці XX – початку XXI ст. і пов'язане у ній передусім із людським буттям. Сучасна людина, яка знемагає від болючого усвідомлення як власної недосконалості, так і недосконалості соціальних відносин, в яких проходить її життєтворчість, страждає від власної дисгармонійності та неможливості якісно вирішити проблеми свого життя і життя соціуму. Вивести людський дух з цього стану допомагає така пізнавальна здатність, як інтелектуально-метафізична інтуїція. Більшість мислителів визнають, що речі і явища несуть у собі щось набагато більше, ніж те, що в них є доступним для сприйняття і заснованого на ньому розумово-розумного аналізу. Тому тільки філософсько-культурологічний підхід до культурно-історичних смислів будь-яких явищ, артефактів, культурем виводить на поняття душі, в якій інтелектуально-метафізична інтуїція вбачає відбиток присутності в нашому світі вищої реальності. Вона йде далі логічних доведень, виявлених суперечностей і антиномій у прагненні пізнати справжні основи світопорядку.

Ідея існування вищої реальності, що дає людині можливість жити у двох світах, є головною у світових релігіях, філософських вченнях, у різновидах мистецтва. Для метафізичної інтуїції таке бачення буття людини є аксіомою, тобто пізнання змістів буття через інтелектуально-метафізичну інтуїцію визначає, як аксіоматичні, такі підходи: трансцендентна реальність існує; у кожному прояві буття є обов'язковою наявність метафізичних начал, логічні докази існування яких є неможливими; метафізичний світ є єдиною, сукупною першоосновою буття, від якої походить і земне життя.

П.Сорокін, аналізуючи сучасну культуру, виділив серед багатьох її типів ідеаційний (ideational), де переважають надчутливі, духовні цінності, поклоніння Абсолюту, Богу або Ідеї (як істині віри) і висловив переконання, що саме цей тип може сприяти поборенню сучасної культурної кризи, яка проявляється у відсутності абсолютних ідеалів Божественного світу і прагненні продукувати чуттєві насолоди та споживацькі інтереси, тобто визначати своє життя через цінності чуттєвої (sensate) культури. Будучи людиною віруючою, культуролог і філософ бачив вихід із сучасної кризи в неминучому відродженні ідеаційної культури з її тяжінням до трансцендентного, до вищих ідеалів і смислів буття і відповідно сформулював своє головне пророцтво щодо майбутнього людства: «Ми живемо, думаємо, діємо у кінці ясного чуттєвого дня, що продовжувався шість століть… Та світло повільно згасає, і в густих сутінках нам все важче розрізняти велич світу і шукати надійні орієнтири серед жахів, тіней, що лякають… За їх межами, однак, розрізняємо розквіт нової великої ідеаційної культури нового покоління – людей майбутнього» [Сорокин П.А. Человек, цивилизация, общество. – М., 1992. – С. 464]

М. Шелер стверджував, що людина характеризується як така, що «трансцендує» саму себе, свою життєдіяльність, а її стрижнем виступає духовність як понаджиттєва здатність, що відображає можливість безмежного трансцендування, тяжіння до Бога, як уособлення вищої форми Любові, Добра, Краси, Істини [Современная западная философия. Словарь. – М., 1991. – С. 394].

М. Гайдеггер визначає трансцендентне як основну характеристику людини, що дозволяє їй сприймати соціокультурні імпульси не тільки під безпосереднім впливом загальноприйнятих соціальних детермінант, а й усвідомлювати, що трансцендентний світ суміжний до неї, співпричетний щодо її соціокультурного буття, допомагає їй зрозуміти власну недосконалість і відчути в собі сили протистояти тим соціальним, політичним, ідеологічним реаліям, котрі не відповідають змістові загальнолюдських цінностей культури [Философский словарь. – К., 2006. – С. 916]. Трансцендентні ідеї і цінності визначають і спрямовують мислення людини, сприяють збереженню її культури, сприяють здатності робити свідомий вибір і здійснювати відповідно до нього ті чи інші дії у своїй життєдіяльності. Особистість, для якої її життя є невіддільним від вищих форм духовної діяльності, відкриває для себе світ свободи, який водночас є і світом культури, що заявляє про себе через гармонію проявів релігії, науки, філософії, нейтралізуючи руйнівні наслідки сучасної технократії, полишеної духовної рівноваги.

На думку вченого-релігієзнавця А.М. Колодного, релігія є не формою вираження безсилля людини перед пануючими над нею зовнішніми силами, а специфічним засобом її самоутвердження у світі, здобуття нею самої себе. Тож об’єктом відображення релігії є не щось зовнішнє щодо людини, а саме процес людського самовизначення у світі через віру у свою причетність до світу надприродного, трансцендентного [Колодний А.М. Предмет релігієзнавства як гуманітарної науки // Дисциплінарне релігієзнавство. – К., 2009. – С. 8]. У працях згаданого вченого ми зустрічаємо трактування нових поглядів на релігійність сучасної людини, яка не схильна до домінування релігійних догм чи обрядів, а насамперед тяжіє до суб’єктивного самовідчуття своєї причетності до Всевишнього, до переживання певної екзистенційної ситуації, до усвідомлення себе як частини іншого, більш Високого, Величного, Абсолютного, до пошуків своєї сутності у ньому. Релігійність, зауважує А. М. Колодний, не є знанням відповідних обрядових дійств, зорієнтованих на існуючі десь поза людиною надприродні сутності, а, насамперед, певний феномен підвищеного енергетичного фону душі людини, що охоплена усвідомленням Високої Істини, відчуттям своєї причетності до Абсолютної реальності [Академічне релігієзнавство. – К., 2000. – С. 22].

А.М. Колодний наголошує, що релігія – це така форма суспільної свідомості, яка ґрунтується на трансцендентній перспективності розуміння дійсності. В її основі лежить віра в надприродне джерело буття, яке і є остаточною інстанцією надання сенсу конкретним життєвим обставинам – Богом як вищим моральним зразком. Розширюючи світоглядний горизонт особистості абсолютними ціннісними орієнтирами, що продукуються колективом співвірців протягом тривалого історичного періоду, релігія вкорінює індивідуальну свідомість в загальновизнану значимість, як належний спосіб поведінки, що сприяє цілісно-змістовному характеру суспільної діяльності Колодний А.М. Феномен релігії: природа, структура, функціональність, тенденції. – К., 1999. – С.9).

На думку Ю.К. Недзельської, історія релігії – це історія не вмирання чи знищення Богів (надприродного), а історія їхнього переселення за межі позначеного на карті світу: з поля – на гору, з гори – не небосхил, із небосхилу – на небо, а з неба – в трансцендентне [Недзельська Ю.К. Екуменічний діалог як шлях до єдності християн // Релігійні процеси в перспективі їх виявів. – К., 2012. – С. 205].

Таким чином, релігійний предмет дослідження, а власне, трансцендентний рівень буття залишається менш залежним від збільшення інформації про світ, у якому людина живе безпосередньо. Саме перспектива трансцендентного абсолютного суб'єкта, тобто перспектива зростання людини зокрема й у гносеологічному плані, є шляхом до досягнення знання абсолютного суб'єкта, зауважує дослідниця.

Отже, абсолютні смисли буття не даються людині безпосередньо. Вищі імперативи Гармонії, Добра, Краси реалізуються в соціокультурній практиці через ціннісні орієнтири культури, в яких об'єднані два світи – метафізичний світ абсолютної досконалості і соціальний світ сущого. Кожна культурна норма осмислюється як ідея, трактується як цінність і сприймається як імператив. В цих своїх трьох вимірах вона підноситься до метафізичної реальності, до Абсолютної Першонорми (Бога) і тому стає вираженням Божественного світу. При побудові пояснювальних моделей сущого і належного метафізична культурологія не забуває про те, що за причинами культурних явищ і процесів завжди стоять ще «причини причин», абстрагуватися від яких людський дух не може.

Метафізичний спосіб осягнення буття, таким чином, має справу з ноуменальним, таким, що є безкінечним, вічним, абсолютним і заявляє про себе у соціокультурних феноменах буття, таким, що уособлює цілісність метафізичної надреальності, у змісті якої соціально-культурні концепти визначаються як її окремі модуси, а у поясненнях явищ культури звертається за межі реального буття в метафізичну сферу, замінюючи принцип причинності принципом долі та акаузальності.

Як бачимо, у сучасний період кризи Духовності, кризи Людськості проблема метафізичної сутності культури стає пріоритетним напрямом у філософсько-культурологічних дослідженнях змістів трансцендентного.

Анотації

Поняття трансцендентного вийшло на одне із перших місць у філософсько-культурологічній думці XX і XXI століть і пов'язане у ній передусім із людським буттям. В статті **Л.Зеліско «Філософсько-культурологічні виміри трансцендентного»** дається аналіз поглядів на трансцендентне П.Сорокіна, М.Шелера, М.Гайдеггера, А.Колодного. Цьому прередує розгляд розуміння автором проблеми Кантом і Гегелем.

Понятие трансцендентного вышло на одно из первых мест в философско-культурологической мысли XX и XXI столетий, имея тесную связь в ней прежде всего

с человеческим бытием. В статье **Л.Залеско «Философско-культурологические измерения трансцендентного»** дается анализ взглядов на трансцендентное П.Сорокина, М.Шелера, М.Гайдеггера, А.Колодного. Этому прешествует рассмотрание автором понимания проблемы Кантом и Гегелем.

К. Товбин *(Южно-Сахалинск)*

ПОСТМОДЕРН И ТРАДИЦИЯ

Понятие традиционной религиозности достаточно часто циркулирует в публицистике как условный противовес религиозности новаторской – «великому харизматическому пробуждению», неоязыческим культам, квазивосточному оккультизму и пр. Однако, позитивное наполнение этого понятия до сих пор вакантно. При рассмотрении «традиционной религиозности» мы видим, прежде всего, понятийный кентавризм, ибо «религия» изначально представляла себя неким противовесом «Традиции» [Дугин А.Г. Философия традиционализма. – М., 2002. – С. 102], способом её восстановления или подмены. Во-вторых, при внутреннем анализе понятия традиционной религии мы видим достаточно модернистское, постпротестантское наполнение понимания *религии как мировоззрения* (что, зачастую, и приводит к указанному выше кентавризму), и это постпротестантское представление о религиозности регулярно видоизменяется, следуя «демифологизационным» программам современного протестантизма [Vanhoozer K.J. Theology and the condition of postmodernity: a report on knowledge (of God) // The Cambridge companion to Postmodern Theology / Ed. Vanhoozer K.J. – Cambridge, 2003. – P. 3-25]. Постпротестантский подход ставит определённые методологические проблемы: пересказывая внутренние особенности традиционных религий в окружающее светское пространство, интерпретаторы не только используют сам мирской язык, в котором попросту нет подходящих значений для обозначения проявления Сакрального в десакрализующемся пространстве – более того, при такой интерпретации исходят из религиоведческой методологии, разработанной в протестантизме (как «религии» в чистом виде) и потому не могущей передать даже количественные параметры Традиции, не говоря уже о её сущностных особенностях.

В-третьих, в современной российской философии укоренился взгляд на традицию как на способ передачи некоторых цивилизационных оснований [Аверьянов В.В. Традиция // Русская философия: Энциклопедия / Ред. Маслин М.А. – М., 2007. – С. 578]. Даже в религиозной философии «серебряного века» традиция понималась как функциональный и несамостоятельный компонент чего-то более значимого – либо метафизического, либо (посредством понятийной секуляризации советских философов [Давидович В.Е., Жданов

Ю.А. Сущность культуры. – Ростов-на-Дону, 1979 – С.89; 22. – С.14; 24. – С.8; 25. – С. 10]) социально-экономического.

Итак, перед нами стоит достаточно трудная задача: в рамках модернистского языка и принятого по умолчанию постпротестантского религиоведения обрисовать принципы Традиции в её связи с религией, обозначив наполнение понятия *«традиционная духовность»*. Разумеется, важнейшим тут является вопрос методологии. По нашему мнению, разговор о Традиции может полновесно вестись с позиции традиционалистской методологии[38]. Возникнув в рамках философского постмодернизма, традиционализм был нацелен на планомерное изживание мировоззренческих и ментальных особенностей Нового времени. Но, в отличие от постмодернизма-деконструктивизма, традиционализм борется с Модерном не по образу борьбы новой версии программного обеспечения с устаревшим и малофункциональным. Традиционалистическая школа есть попытка полного восстановления образа мышления человека, живущего в Традиции, потому понятие Традиции традиционалистами кристаллизуется до гротескности: гиперболистические приёмы неминуемы при обращении к познавательным способностям человека, живущего в эпоху симулякров.

Традиция есть цепь непрерывной и непрестанной смыслопередачи Священного. Именно по этой причине Традиция именуется с заглавной буквы, в противовес традиции как устоявшегося образа социального бытия [Аверьянов В.В. Традиция и традиционализм в общественной мысли России (60-90-е годы XX века) // Общественные науки и современность. – 2000. – № 1. – С. 73]. Священное здесь понимается не антропоцентрично (как психологический или коммуникативный консенсус), но сакроцентрично, потому я воздержусь от генерации понятия Священного, как и все религиоведы, первыми использовавшие это понятие, сконцентрировавшись на обнаружении атрибутов Священного, первым из которых и является Традиция.

В онтологическом плане Традиция фиксирует постоянство и нерушимость связи с трансцендентным источником человеческого существования (родового и индивидуального). Это делает мышление стационарным и цикличным, радикально отличающимся от модернистского прогрессистского и эволюционистского мировосприятия. Традиция – не арсенал постулатов или гештальтов «коммуникативного механизма» [Быстров В.Ю. Понятие традиции и проблемы философии религии // Религиоведение. – 2004. – № 1. – С. 154], не предохранительный способ восприятия новаций [Маркарян Э.С. Теория культуры и современная наука. – М., 1983. – С. 153], но цельное сознание, укоренённое в принципиальной нерасторжимости трансцендентного и

---

[38] *Традиционалистская школа* отражена в системе учений Р. Генона, Ю. Эволы, Т. Буркхардта, Ф. Шуона, С.Х. Насра, А. Кумарасвами, Р. Кумарасвами, Ж. Борелля, В. Куинна, Дж. Катсингера, Г. Смита, М. Али Лахани, М. Седжвика, А.Г. Дугина, Ю.Н. Стефанова, В.В. Аверьянова, а также близких этой школе М. Элиаде, А. Корбена, А. Соруша, М. Легенгаузена, иером. Серафима (Роуза), прот. И Мейендорфа, прот. А. Шмемана, В.Н. Лосского, Н.О. Лосского.

имманентного начал, более того – в неправомерности самого такого разграничения. Принадлежность к Традиции есть принадлежность к Священному, потому компоненты Традиции есть не столько пути к Священному, сколько *проявления самого Священного*. О знаковых пунктах традиционной религиозности (в онтологическом разрезе) будет сказано ниже, хотя приведённая дифференциация параметров традиционной духовности условна и имеет для нас характер лишь методологической опоры.

Цельность. Все элементы традиционного упования (культ, ритуал, догматическая, мировоззренческая и поведенческая сферы) связаны и равно представлены как эманации Святого [30. Nasr S.H., Jahanbegloo R. In search of the sacred: A conversation with Seyyed Hossein Nasr on his life and thought. – Santa Barbara, 2010. 31. Quinn W.W.,Jr. The Only Tradition. – NY., 1997. – С. 181]. В традиционной религии не существует «неважных» сфер, всяческое категориальное членение Традиции условно и носит чисто технический характер. Для достижения высшей цели земной жизни важна повседневная укоренённость во всех без исключения элементах Традиции, достигших нас из глубины времён.

Рациональность и вербальность присутствуют в традиционной религии, но никогда не охватывают всех сфер упования, не подводят к приоритету объяснимого – над необъяснимым («туманным»), логичного – над иррациональным («глупым», «басней»). Собственно, десакрализация началась именно как гипертрофия одного из элементов внутренних элементов Традиции – рациональности (выродившейся в антропоцентризм). В Постмодерне мы можем наблюдать иную крайность – перевес иррационального, дикого, безумного и дурного, что зачастую выдаётся как отток от Современности в сторону Вечного. Это одна из причин современной религиозной гальванизации, мировоззренческой и социальной архаизации и коллажности.

Традиционная христианская духовность тяготела к невербальности и символизму. Потому её лучшим знаком может считаться православная икона – «образ, относящий к Первообразу». Выполненное по очень строгим законам изображение используется не просто как подспорье осуществления культа – как часть самого культа [Бычков В.В. Феномен иконы: история, богословие, эстетика. – М., 2009. – С. 313]. Смысл традиционно-христианского иконопочитания состоит в постоянном обнаружении отсутствия границы между миром дольним и миром Горним [17. – С. 312]. Здесь символ – «не только означающее, но и означаемое» [Дугин А.Г. Философия политики. – М., 2004. – С. 419]. Потому «почтительное поклонение» перед иконой становится элементом «служительного поклонения», оказываемого Богу. Богословский и философский смысл иконопочитания отражён в учении о «реалистическом символизме» св. Григория Паламы: символ не только указывает, напоминает, назидает, но является трансцендирующим, переносящим на Небо [Мейендорф И., прот. Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение. – СПб., 1997. – С. 268]. При таком подходе изменяется само представление о феноменологической границе человека и Бога, человека и мира, человека и

человека – граница есть условность, вынужденное, педагогическое напоминание об изъяне (грехопадении), не позволяющем осуществить Переход.

Как и икона, сам ритуал не является лишь напоминанием, относящим к чему-то более важному (напр., догме вероучения). Напротив, вероучение призвано направить к ритуалу, посредством которого синергетическим содействием дающего благодать Бога и молящегося человека истончается граница, искусственно возведённая человеческим грехом. Помимо молитвы, атрибутика, священные артефакты, символика литургических текстов, движений, жестов направлены на ту же сотериологическую цель, потому невозможно в традиционной духовности выделить однозначно «первичные» и «вторичные» стороны. Потому рационалистическое оттачивание вероучения, его изложение, апология и исходящие из вероучения катехизация и педагогика являются, скорее, указателями на нечто более существенное в культе. Рассмотрение рационализированного богословия как предмета и объекта культа является важнейшей вехой в десакрализации христианской Традиции, осуществлённой в протестантизме.

Однако, не следует думать об иррациональности Традиции как о её качестве. Это сторона внешняя, но не сущностная. Согласно Традиции, творение и развитие мира и человека идут по определённому Замыслу, Логосу, однако только христианская философия претендует на обладание знанием о Логосе [Максим Исповедник. Вопросоответы к Фалассию. Ч. 1. Вопросы I-LX // Максим Исповедник. Творения. Кн. 2. – М., 1993. – С. 16]. Логоцентризм всегда был и остаётся отличительной стороной христианской версии Традиции. Рациональность светская – побочный, секулярный отпрыск христианского логоцентризма, оторвавшегося от метафизики и мистики и ушедшего в дурную бесконечность антропоцентризма.

Сегодняшние имитации Традиции отмечены непоследовательностью, рваностью, произвольностью и принципиальным агностицизмом [Гофман А.Б. В поисках утраченной идентичности: традиции, традиционализм и национальная идентичность // Вопросы социальной теории. – 2010. – Т. IV. – С. 242; Полонская И.Н. Социокультурная традиция: онтология и динамика: Автореф. … докт. филос. наук. – Ростов-на-Дону, 2006. – С. 12] – это и есть печать пострелигиозности, состоящей в симулятивности, защищающейся от обнаружения медийной напористостью. Постмодерн выработал сильнейшее противоядие против Традиции, уничтожив сами основания для её восстановления. Словами Дугина, «возврат к премодерну после того, как модерн фундаментально поработал – это возврат не к полноценной картине, а к фрагменту, к расчленённой и разбитой системе» [Дугин А.Г. Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли. – М., 2009. – С. 68]. Поэтому почти всякое сегодняшнее упорство в стремлении к традиционности скатывается лишь в имитацию традиционности, причём, достаточно плоскую и плоскостную.

Преемственность. «Традиция – это передача комплекса укоренённых способов облегчения нашего понимания сущностных принципов универсального (вселенского) порядка, так как без посторонней помощи

человеку не дано понять смысл своего существования» [Де Бенуа А. Определение Традиции // Полюс. – 2008 – № 1. –С. 3]. Традиция есть циркуляция изначального смысла, «форма социокультурного наследования, организованная таким образом, чтобы обеспечить адекватное возобновление вложенного в нее содержания» [Аверьянов В.В. Традиция как преемственность и служение // Человек. – 2000. – № 2. – С. 43]. Передача эта осуществляется в двух измерениях: *вертикальном* (историческая преемственность, раскрывающаяся посредством особых символических действий, совершаемых жречеством [Дугин А.Г. Социология воображения. Введение в структурную социологию. – М., 2010. – С. 415]) и *горизонтальном* (общинность/соборность, иерархичность и кастовая структура общества, гендерное и возрастное неравенство [Дугин А.Г. Пути Абсолюта // Дугин А.Г. Абсолютная Родина. – М., 1999. –С.126-134; 14. – С. 459]).

Традиция не возникает, не изменяется, не расширяется и не дополняется. Принципиально подчеркнуть, что под Традицией мы понимаем не совокупность обрядов и образов, не исторически сложившийся цивилизационный контекст в своём бытовом измерении – такое понимание, напротив, противотрадиционно [Генон Р. Царство количества и знамения времени // Генон Р. Кризис современного мира. – М., 2008. – С. 628; Nasr S.H., Jahanbegloo R. In search of the sacred: A conversation with Seyyed Hossein Nasr on his life and thought. – Santa Barbara, 2010; Quinn W.W.,Jr. The Only Tradition. – NY., 1997. – С. 204]. Под Традицией мы подразумеваем именно Philosophia Perennis – изначальное Знание, постепенная утрата которого и стремление заменить объявляющиеся пустоты суетливой активность ума – суть наполнение всей человеческой истории.

Традиция есть постоянное напоминание об отсутствии сущностной границы между Горним и Дольним. Лишь человеческая деятельность, являющаяся следствием активности помутнённого грехопадением разума, есть установление этой *якобы-границы*. Традиция неизменна, только может замутняться её восприятие человеком. Н.П. Аксаков писал: «Предание в истории может систематизироваться, производить выводы из вложенных в него посылок, но не может включать в себя новые начала, обогащаться новыми элементами» [Аксаков Н.П. Предание Церкви и предания школы // Богословский вестник. – 1908. – Т. 1. – № 2. – С. 376].

Мистически воспринимаемое знание, передающееся из века в век, не является мёртвым слепком с ушедшей реальности. Напротив, чем дальше мир своей нарастающей беспорядочностью удаляется от своего Начала, тем больше напряжённой динамики просвечивается в Сакральности, возрождаемой немногими и сохранённой единичными.

Здесь изложены онтологические особенности традиционной духовности. Разумеется, к перечисленным параметрам нельзя свести всю духовность Традиции, так как, во-первых, здесь ради чистоты повествования вовсе не приведены феноменологические параметры. Во-вторых, означенное в начале повествования использование модернистского понятийного инструментария

позволяет нам очертить традиционную духовность лишь в общих чертах, грубыми мазками. Однако, другой эпистемологической возможности не видится: религиозность Традиции измеряет себя в собственных понятиях, не позволяющих современному человеку распознать этот язык. Постмодернистское религиоведение, напротив, тяготеет к понятийной эксцентричности, не дозволяющей никаких общих понятийных оснований. Потому не вполне правомочное использование модернистской терминологии и методики является единственной возможностью очерчивания каркаса духовности Традиции, в равной мере противостоящей как Новому времени, так и Постмодерну.

Анотації

В статье **К.М.Товбина «Постмодерн и Традиция»** посредством методологии Традиционалистской школы рассматривается и вскрывается понятие традиционной духовности. «Традиция» (Полная, или Священная Традиция) противопоставляется «традиции» как сложившейся цивилизационной инерции или ментальному коммуникативному механизму. Традиция противопоставляется как Модерну, так и Постмодерну, однако рассматривается в сопоставлении с этими эпохами. Содержание традиционной духовности рассматривается в онтологическом разрезе.

Ключевые слова: Традиция, Священное, ритуал, культ, потусторонность, преемственность, примордиальность, иерархия, регресс, Постмодерн, симулякр.

У статті **К.М.Товбіна «Постмодерн і Традиція»**, використовуючи методологію «Традиціоналістської школи, розглядається поняття традиційної духовності. «Традиція» (Повна або Священна Традиція) протиставиться «традиції» як цивілізованій інерції, що склалася, чи ментальному комунікативному механізму. Традиція протиставиться як Модерну, так і Постмодерну, проте розглядається у співставленні з цими епохами. Зміст традиційної духовності розглядається в онтологічному розрізі.

Ключові слова: Традиція, Священне, ритуал, культ, потойбічність, наступність, ієрархія, регрес, Постмодерн, симулякр.

Postmodernity& Sacred Tradition. In article by means of methodology of Traditionalist school the concept of Traditional Spirituality is considered and opened. "Tradition" (Full, or Sacred Tradition) is opposed to "tradition" as to the civilizational way or the mental communicative mechanism. The Tradition is opposed both to the Modernity, and the Postmodernity, however is considered in comparison to these eras. The maintenance of Traditional Spirituality is considered from the ontologic party.

Key words: Tradition, Sacred, ritual, cult, transcendental, continuity, primordial, hierarchy, regress, Postmodernity, simulacrum.

О.Сабодуха *(Житомир)*

ДУМКИ ФІЛОСОФІВ І ХРИСТИЯНСЬКИХ АВТОРІВ ПРО ЦЕРКВУ ЯК ЧИННИК ФОРМУВАННЯ ПОЧУТТЯ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ ЗА ДОЛЮ СУСПІЛЬСТВА

Церква в усі часи існування людства посідала важливе місце у життєдіяльності суспільства. За сучасних умов людина часто відчуває себе незахищеною, невпевненою, а тому змушена шукати підтримки та віри в своє щасливе майбутнє. Одним із засобів формування відчуття внутрішнього спокою для віруючої людини є спілкування її з Богом, а Церква виступає посередником у цьому процесі. Тому, на наш погляд, на Церкву, як соціальний інститут, значною мірою лягає відповідальність за плекання тих цінностей, які вона проповідує і які свідомо й підсвідомо засвоюють громадяни. Тому вважаємо, що Церква не повинна бути відчуженою від проблем суспільства, а навпаки - її діяльність має бути зорієнтованою на його модернізацію і насамперед у духовному аспекті. Для українського суспільства в його духовному житті провідною була і залишається християнська віра. В цій статті ми маємо на меті обґрунтувати роль християнських Церков за формування почуття відповідальності у своїх вірян.

Роль церкви в життєдіяльності суспільства досліджували як зарубіжні, так і українські: Ґ. Геґель, Д.Шварцмантель, Д.Шнаппер, І.Белебеха, Ю.Вассиян, Д. Донцов, І. Огієнко, К. Копейкін та інші. Так, класик німецької філософії Ґ. Геґель, аналізуючи проблему взаємовідношення церкви та держави, доходить висновку, що і в релігії, і в державі існує одне поняття свободи. Людина має відчувати свободу в релігії, бути вільною перед Богом, так само й відчувати себе вільною перед державою. „У релігії і держави – одне поняття свободи. Це одне поняття є найвищим з того, що дане людині, і воно реалізується людиною” [Гегель Г.В.Ф. Философия религии. В 2-х т. – Т.1. –М., 1976. – С. 400]. На думку філософа, людина має природне право бути вільною і це право вона реалізовує у двох аспектах: релігійному та громадянському. Ґ. Геґель наголошував, що в релігії людина вільна перед Богом і, звертаючись до нього, відзнаходить власне „Я” й відчуття свободи. Проблема, яку висвітлює філософ, полягає в тому, що людина, яка не усвідомила власного права на духовну свободу (що досягається у процесі звернення до Бога), не досягає свободи й у світському житті, перебуває у конфліктному діалозі з владою. Так, Ґ. Геґель пише: „Народи, які не відають про те, що людина вільна в собі і для себе, живуть у стані отупіння як з боку державного устрою, так і з боку релігії. <…> Народ, який має погане поняття про Бога, має погану державу, погану владу, погані закони” [Там само. – С. 400]. Філософ висновує, що на церкву, як соціальний інститут, лягає відповідальність за процес виховання вільної людини, яка знаходить власну ідентичність і живе за моральними принципами. Людина, що набула духовної свободи, набуває здатності вільно і відповідально діяти в громадському житті.

Вважаємо, що однією із засад розвитку громадянського суспільства є внутрішня й зовнішня свобода людини, яку має виховувати саме церква.

Ґ. Геґель акцентує увагу на тому, що часто людина живе зі спрощеним переконанням, ніби влада та закони дані Богом: „Закони, влада, державний устрій *від Бога, дані Богом*; тим самим їм наданий авторитет, до речі, найвищий авторитет, доступний уявленню" [Там само. – С. 401]. Однак філософ звертає увагу, що зазначене відношення громадян до політичного процесу є вкрай небезпечним. Слід погодитись з цим твердженням, бо за таких умов людина перестає бути суб‘єктом громадянської діяльності: вона погоджується з владою навіть щодо антигуманних законів. Складається вкрай небезпечна ситуація, коли „управління і законодавство повністю віддаються під керівництво влади и залежать від його *свавілля*" [Там само. – С. 400]. За таких умов закони держави приймаються розумними та божественними. Ґ. Геґель наводить конкретний історичний приклад, коли в Англії була прийнята соціально-філософська концепція „*пасивного послуху* і проголошено, що король відповідальний у своїх діях лише перед Богом" [Там само. – С. 402]. Вважалося, що лише монарху відома воля Божа, і тільки він знає те, як керувати державою. Громадяни суспільства жили саме за таким принципом.

Проте Ґ. Геґель доводить, що з часом розвиток цього принципу дедалі загострював ситуацію в суспільстві. Протестанти виступили з рішучою критикою щодо зазначеного принципу. Зрештою вони досягли того, що навіть священики були позбавлені божественного привілею бути „святими" на Землі та диктувати громадянам волю Божу, а тим більше - це заборонялось робити політикам. Крім того, вони досягли навіть рівності священиків і мирян у соціальному статусі. Протестанти Англії наполягали на тому, щоб людина мала право на законотворчу діяльність, а не лише монарх чи якась політична сила. Боротьба протестантів за право бути суб‘єктом діяльності закінчилася стратою англійського короля. Ґ. Геґель філософськи обґрунтовує позицію протестантів: „Якщо в цілому немає ніякого сумніву в тому, що закони встановлені божественною волею, то не менш важливо дійсно пізнати божественну волю, причому це пізнання не є особливим привілеєм окремих осіб, воно доступне всім" [Там само. – С. 402].

З цих роздумів Ґ. Геґеля можна зробити висновок, що відповідальність Церкви полягає в тому, щоб виховати людину, здатну бути суб‘єктом діяльності, а не сприймати навколишню дійсність (економічну, політичну, культурну) як даність, яку неможливо змінити. Кожна людина має право впливати на розвиток подій у суспільстві. Церква мусить сприяти тому, щоб людина в процесі духовного вдосконалення набувала внутрішньої та зовнішньої свободи, що зрештою сприяє формуванню громадянської свідомості та здатності розвивати суспільне життя у відповідності з християнськими цінностями.

Сучасний французький соціолог та історик Д.Шнаппер, продовжуючи філософську традицію Ґ. Геґеля, наголошує, що в основі будь-якої сучасної демократичної держави соціальні відносини між різними суб‘єктами діяльності

регулюються здебільшого політичними чинниками, а не релігійними. Саме політики, а не церковні діячі, мають основний вплив на свідомість й підсвідомість громадян. Проте це лише теоретичний принцип, а „в реальності держава, - зауважує Д.Шнаппер, - не може не зважати на церкву…" [Шнаппер Д. Спільнота громадян. Про модерну концепцію нації. – Харків, 2007. – С. 127] Так чи інакше держава веде діалог з Церквою та сприймає церковні інститути як повноправних суб'єктів соціальних відносин.

Д. Шнаппер досліджує роль Церкви в різних європейських державах і висновує, що церковні інститути відігравали суттєву роль у суспільстві, зокрема формували національну свідомість у громадян. Так, дослідник функціональності Церкви, наводить приклад Англії та Сполучених Штатів, „де суспільство наскрізь пройняте релігійним духом" [Там само. – С. 127]. На прикладі Англії Д. Шнаппер демонструє діалектичний взаємозв'язок національної свідомості як усередині парламенту, так і всередині Церкви. В Англії релігійні інститути взяли на себе відповідальність за формування національного почуття у громадян. З цього приводу Д. Шнаппер зазначає, що національне почуття британців формувалося не лише „всередині парламенту, але й усередині та за сприянням церкви…" [Там само. – С. 128]. Відтак за формування національної свідомості в англійських громадян відповідальність взяли як парламент, так і Церква. Англійський протестантизм посилив національне почуття в британців, доводячи їм, що вони „є новим Обраним Народом" [Там саамо. – С. 128]. Звідси релігійна віра та націоналізм британців доповнюють одне одного. Сполучені Штати Америки, з погляду Д. Шнаппера, успадкували цю традицію і також поклали на Церкву відповідальність за формування національної свідомості та за „релігійну освіту" [Там само. – С. 128].

Д.Шнаппер висвітлює історичний приклад Іспанії, коли тривалий час держава та релігія знаходилися в конфлікті. Однак у 1992 році певною політичною силою було прийняте рішення щодо розбудови громадянського суспільства шляхом встановлення рівних прав волевиявлення для Церкви та держави в житті суспільства.

Д.Шнаппер наводить історичний приклад взаємодії держави і Церкви в Ізраїлі. Релігійні інститути Ізраїля власним прикладом формували активну, відповідальну громадянську позицію в громадян суспільства, адже „релігійні діячі завжди брали активну участь у політичному житті Ізраїля" [Там само. – С. 130]. Науковець ствердить, що Церква має посідати значне місце в суспільстві, впливати на його функціонування та розвиток. По-перше, представники Церкви теж постають суб'єктами суспільних взаємовідносин і мають право впливати на державотворчий процес. По-друге, Церква, проявляючи відповідальну громадянську позицію, автоматично виховує активного й відповідального громадянина. Отже, співпраця держави та Церкви є суттєвим кроком розбудови громадянського суспільства в Європі.

Сучасний філософ Д.Шварцмантель, аналізуючи проблему взаємовідносин держави та релігії, зазначає, що в найближчому майбутньому є

дві перспективи розвитку цієї взаємодії. Перший варіант передбачає існування релігії як ворожої ідеології до держави, а влада також ворожо ставиться до церковних інститутів. Другий варіант, на думку філософа, є більш вірогідним та продуктивним: держава визнає роль Церкви та її право впливати на суспільні справи [Шварцмантель Д. Идеология и политика. – Харьков, 2009. – С. 204]. Філософ зазначає, що раніше Церква не мала значного впливу на політику, на процес розробки та прийняття суто політичних рішень. Сферою її інтересів та повноважень була людина, культура, моральність, духовність. Однак, з розвитком суспільства, Церква починає відігравати значну роль у державних справах, має право приймати участь у питаннях державотворення [Там само. – С. 204]. Д. Шварцмантель розвиває зазначену думку і доводить, що до цього часу головну роль у вирішенні державних проблем відігравали виключно політичні інститути, а Церква була відчужена від процесу прийняття рішень. Натомість сьогодні релігійні інститути демонструють зацікавленість щодо проблем суспільного життя, а держава починає визнавати значущість Церкви в суспільно-політичному житті.

Д.Шварцмантель досліджує історичні витоки того, що Церква була тривалий час відчужена від суспільно-політичного життя в країнах Європи. На думку філософа, зазначений підхід сформувався в епоху Просвітництва [Там само. – С. 204]. Склалася традиція, що Церква має відношення лише до внутрішнього світу людини, до „приватної сфери" індивіда, а претендувати на значну роль у політичному житті суспільства не має права. Філософ зазначає, що навіть представники консервативної ідеології, які позитивно ставилися до релігійних цінностей, не визнавали ролі Церкви в державному будівництві. Церква, на їхній погляд, не могла бути самостійним суб‘єктом суспільно-політичного життя. Однак історичний поступ довів хибність такого розуміння ролі Церкви.

Д.Шварцмантель аналізує особливості впливу церкви на суспільне життя європейських країн. Визнання значення церковних інститутів обумовлює процес розвитку прав та свобод громадян у державі [Там само. – С. 204]. Вважаємо, що свобода віросповідання кожної людини – це один із кроків до розбудови громадянського суспільства. Філософ позитивно оцінює досягнення класичного лібералізму середини XIX століття і зазначає, що його метою був розвиток людської свободи, індивідуальності, вільного визначення віросповідання, підтримка, захист прав громадян та обмеження ролі держави.

Український філософ Ю.Вассіян уважав, що роль Церкви полягає у пробудженні людського духу, у донесенні до свідомості людини необхідності розвитку буття. Церква постає відповідальною за виховання національної свідомості, громадянського почуття, формування суспільного інтересу і спонукань до активної громадянської діяльності. Філософ критично ставиться до занепаду людського духу, розпачів свідомості. На його думку, людина має вдосконалювати власну природу, а її індивідуальна життєдіяльність має бути зорієнтована на розвиток суспільного буття. „Батьківщина – це найширший розріст індивідуальності, як з погляду приймання, так і з погляду творення.

Основним для людини є життя на землі…” [Вассіян Ю. Бог і нація // Український націоналізм. Антологія у 2-х томах. – Т.1. – К., 2010. – С. 96]. Розвиток власного духу можливий лише через діяльність, в основі якої є суспільний інтерес. Заперечення буття, відчуження від суспільства веде до деградації [Там само. – С. 96]. На думку філософа, людська діяльність має бути зорієнтована на збереження та розвиток суспільного буття. Він зазначає, що в основі „свідомого життя лежить самочинне і стихійне прямування підвищити ступінь якості, або бодай зберегти існуючий стан” [Там само. – С. 97]. Саме через продуктивну діяльність щодо суспільства, через любов до оточуючого світу, до Батьківщини людина наближається до Бога. Відтак Церква постає відповідальною за формування громадських якостей, що мають виявлятися в активній суспільній діяльності.

Видатний український учений та церковний діяч Іван Огієнко (митрополит Іларіон), досліджуючи українську історію, доводить, що Церква відіграє суттєву роль як в індивідуальному, так і в суспільному бутті. „Як сонце стоїть у центрі (осередку) всього нашого природного життя, воно освічує і гріє нас, так само й рідна віковічна православна віра з церквою стоїть у центрі нашого духовного життя і теж гріє й освічує нашу душу” [Огієнко Іван (митрополит Іларіон). Рятування України. – К., 2005. – С. 367]. Задля справедливості варто зазначити, що Іван Огієнко віддає превагу саме православній Церкві, однак нас цікавить взагалі роль Церкви в розвиткові громадянського суспільства. Мислитель відзначає, що лише віра й Церква здатні розвивати духовність й моральність людини. Він вважає, що „тільки в своїй рідній вірі та в церкві й біля них людина належно й повноцінно розвивається, має повний образ та подобу Божу й стає повновартісним громадянином свого народу…” [Там само. – С. 368]. Із наведених роздумів слід зробити висновок, що мислитель покладає на Церкву відповідальність за вдосконалення внутрішнього світу людини, за плекання її громадянської позиції. Іван Огієнко наголошує, що людина мусить виховувати свій національний дух, а Церква сприяти цьому процесові.

Розвиваючи власну думку, Іван Огієнко доводить, що українську націю утворила православна Церква: „Православна віра – це основа, на якій створилась українська нація зо своєю культурою” [Там само. – С. 369]. Якщо православна Церква постає джерелом і основою розвитку українського суспільства, його культури, традицій, то сучасні християнські Церкви мають бути відповідальними за збереження цього надбання, за розвиток громадянської свідомості членів громади, які б відповідально дбали та примножували культурні цінності.

На думку Івана Огієнка, якщо людина відрікається від віри Божої, то вона зрікається й власного народу, втрачає свою громадянську позицію. „Зрада православній вірі – чи то тепер, чи в минулому – перетворює українського духа людини” [Там само. – С. 370]. Мислитель закликає нащадків цінувати релігійні цінності власної Землі, адже це обумовлює й любов до Батьківщини, громади, формування національної, громадянської позиції. Церква має бути

відповідальною за виховування шанобливого ставлення до християнських цінностей, а це, в свою чергу, буде сприяти формуванню громадянської позиції.

Аналізуючи роль Церкви в українському суспільстві, сучасний український дослідник І.Белебеха зазначає, що „місце Церкви у державі надзвичайно важливе" [Там само. – С. 107]. Він пояснює це декількома причинами. По-перше, українські християнські Церкви мають підтримувати національний рух за українські інтереси. По-друге, Церква має бути серед народу: усі громадяни, незалежно від сфери діяльності, мають відчувати дух християнських цінностей. По-третє, на думку філософа, Україна має постати як суверенна національно-християнська правова держава. По-четверте, саме українська християнська Церква є однією з ознак того, що Україна – незалежна держава, яка не підпорядкована Московському Патріархату.

На думку І.Белебехи, українські християнські Церкви несуть відповідальність за моральний, духовний стан суспільства [Белебех І. Світоглядні перлини української національної ідеї. – Харків, 2011. – С. 107]. Церковнослужителі мають бути відповідальними перед Богом та народом. Сферою їхньої відповідальності є формування духовних цінностей та виховання національної свідомості, виховання відповідального суб‘єкта діяльності.

І. Белебеха наголошує на тому, що Церква має бути відповідальною за виховання таких моральних якостей людини, які сприяють як індивідуальному розвиткові, так і суспільному. Вважаємо, що зазначений висновок потребує подальшого уточнення. Українські християнські Церкви мусять взяти на себе відповідальність за переорієнтацію свідомості та діяльності людини з матеріальної сфери на духовну. Вважаємо, що пріоритет духовного над матеріальним – це той напрям діяльності, за який має нести відповідальність християнські Церкви. Зазначена переорієнтація буде означати антропологічну революцію (Е.Муньє, А.Печчеі). Лише за такої умови людство спроможне подолати антрополого-глобальну катастрофу, яка зумовлена культом споживання. Гадаємо, що пріоритет духовного над матеріальним в суспільстві – це засаднича умова відповідальної громадянської позиції людини.

На сьогоднішній день ми простежуємо тенденцію до зростання ролі Церкви в житті суспільства. Тому держава мусить визнавати значущість церковних інститутів, розглядати їх як суб‘єктів суспільних відносин поряд з політичними. Натомість, Церква має усвідомлювати та нести відповідальність за процес трансформації суспільства, за вільне визначення віросповідання, за вільний процес розвитку прав та свобод його членів. Значною подією, що сприяла наближенню Церкви до громадського життя, була робота Другого Ватиканського собору. Відкриваючи його, Іван XXIII заявив, що метою Собору є оновлення Церкви та її розумна реорганізація, аби Церква могла продемонструвати своє розуміння розвитку світу і приєдналася до цього процесу. Папа висловив побажання, щоб результатом цього Собору стала відкрита світові Церква. Завданням Собору було не відкидати та засуджувати реалії сучасного світу, а провести реформи, які давно назріли. Церква має бути

відповідальною за сприяння модернізації суспільства та виховання свідомої громадянської позиції суб‘єктів суспільної діяльності.

Анотації

У статті **А.Сабадуха «Думки філософів і християнських авторів про Церкву…»** анотуються думки деяких з означених мислителів про роль та значення Церкви в житті суспільства. Проаналізовано зокрема проблему відповідальності українських християнських Церков за формування почуття відповідальності в умовах розбудови громадянського суспільства в Україні.

В статье **А.Сабадуха «Мысли философов и христианских авторов о Церкви…»** аннотируются взгляды некоторых мыслителей на роль и значение Церкви в жизни общества. Рассмотрена проблема ответственности украинских христианских Церквей за формирование чувства ответственности в условиях построения гражданского общества в Украине.

Sabaducha O. V. Investigated role and importance of church in the life of society. Analyzed problem of responsibility of Ukrainian Christian Church for creating sense of responsibility in conditions of building civil society in Ukraine. Proved that the church should be responsible for education and breeding of subject of activity with conscientious citizenship.

М.Яркіна *(Київ)*

СВІТОГЛЯДНА СКЛАДОВА ТРАНСФОРМАЦІЇ СИМВОЛІВ

З багатьох проблем історії та культури проблема правильного розуміння та тлумачення універсальних символів, а також їх розумного використання, є *досить актуальною.* Оскільки предметом дослідження є не окремі символи і навіть не символічні системи, а світоглядна складова трансформації символів, то у сфері дослідження опиняється взаємодія культури і її творця - людини, зміна позиції яких веде до зміни інтерпретації символів, а тому й зміни символіки. *Основним завданням статті* ми вбачаємо осмислення феномену символу та його трансформації в єдиній структурі історії та культури.

Символ, як вияв глибинної народної культури та світогляду, як концентрат цінностей багатьох народів, може бути *об’єктом філософського аналізу*. В цьому унікальному феномені культури досить гармонійно сходяться три історичні типи світогляду: міфологічний, релігійний та філософський. Адже міфологія, як образне мислення, якнайтісніше пов’язана з емоційним пізнанням і переживанням дійсності. Міф усе оживляє, одушевляє, він наповнений чудесним і чарівним. Міф, будучи синкретичним, містить у собі елементи релігійних вірувань і художнього уявлення, а також зачатки раціонального,

однак при цьому не є якимсь видом релігії, мистецтва чи знання. Міф як світосприймання є витвором суб'єктивної реальності, але такої, що сприймається як справжня. Міф слугує не для пояснення чогось, а для виправдання певних "священних" установок, тобто санкціонування певної свідомості та поведінки. Символ, як художньо-релігійна структура, безумовно, виникає в лоні міфологічного світогляду і більше того - в найбільш ранніх формах первісного мислення, в якому виникає певна система знаків, яка утворює заборони, тотеми чи табу. Тут спільність між символом та знаком особливо яскраво проявляється в їхньому суттєвому означенні: вони є виявом таємного, прихованого змісту, який є доступним лише вузькому колу посвячених.

Міфологія і релігія тісно пов'язані між собою. Образне мислення передбачає світовідчуття, світопереживання і стає провідником до релігійності. Адже релігія – це особлива форма суспільної свідомості, яка по-своєму прагне пронизувати всі інші форми свідомості. Вона по-своєму відображає великий життєвий досвід людства, систему емоційно-образних уявлень і переживань, вартостей, норм життя, моральних ідеалів. Релігія культивує такі високі гуманістичні норми, як віра, любов, добро, терпимість, співчуття, милосердя, почуття обов'язку, справедливості. А це все отримує яскраве вираження в символіці. Міфологічний та релігійний світогляд не стоїть осторонь філософського. Філософський світогляд у цьому разі, по суті, узагальнює ці два попередні і зосереджує увагу на онтологічному, гносеологічному та аксіологічному аспекті символіки.

Якщо зупинитися зокрема на онтологічному аспекті символіки, то ця сфера перш за все пов'язана як з духовною, так і з матеріальною реальністю, а відтак видимою природою, де символ виступає як знак, та невидимою, де він постає як носій духовності. Гносеологія ж символів дає цікаві приклади тлумачення і розуміння головних проблем життя та ролі духовності в його вдосконаленні. У сфері ж аксіології йдеться звичайно про знання, переживання цінностей, як загальнолюдських, так і вузьконаціональних. Саме ціннісний характер значення символів відрізняє його від всіх інших видів знаків чи емблем, від образотворчих, або іконічних, знаків, від алегоричних знакових структур та ін. Всі ці знаки, функціонуючи, в своєму прямому призначенні, несуть інформацію суто понятійного, смислового, але не ціннісного характеру. В тому ж випадку, коли вони використовуються для вираження цінності, вони отримують символічне значення. Саме з цієї позиції випливає те, що коли символ, який є носієм цінності і приналежністю певної культури, інвертується, то саму інверсію можна сприймати лише як контр-традиційне явище, іноді навіть вороже до матерньої ціннісної традиції. Трансформація ж, яка є певним визначенням еволюції символічних форм у більшості випадків відбувається в результаті змін самої культури під впливом часу, політичних, світоглядних чи соціальних змін.

Потребує подальшого дослідження етимологія слова ***символ***. Толковий словник Даля дає таке означення – слово "символ" походить від

давньогрецького слова – symballo (Ὀνμβολον) – це знак або зображення будь-якої речі, або тварини для означення якості предмету; умовний знак будь-яких понять, ідей, явищ.

Не виключена можливість й іншого трактування слова ***символ***. Знак і символ - це перш за все матеріальний предмет, який виступає як об'єктивний замінник деякого іншого предмету, якості чи співвідношення і при цьому використовується для отримання, зберігання та переробки інформації (знань). Це емпірично даний носій образу, органічний із його функціональним призначенням (Культурология. Краткий тематический словарь. Под ред. Г.Драча и Т.Матяш).

Взагалі-то багатозначне вживання слова "символ" ускладнює можливість дати йому загальне визначення, встановити, чим же він відрізняється від інших знаків. На наш погляд, ближче за все до розуміння специфіки *символу* знаходиться культурно-історична трактовка художніх символів та символів релігійних. Так само, на думку К.Г. Юнга, світ культури пов'язаний з природою людини, а в ній на першому місці "вічні" символи, що знаходять своє втілення в релігійно-міфологічних уявленнях і творах мистецтва [Юнг Карл Густав. Архетип и символ. – М., 1991].

Такі релігійні символи, як християнський хрест чи мусульманський півмісяць, в онтологічній площині мають подвійну природу. З одного боку, це - графічні знаки, які мали досить широке розповсюдження протягом історії людства в різних часових прошарках та в різних культурах (із різними значеннями). З іншого ж боку, вони несуть глибокий духовний зміст, концентрують в собі величезну силу релігійних ідей та глибинних переживань. Символи ці прямо стосуються трансцендентного як найвищої об’єктивної реальності. Аналіз наукової літератури дає змогу звернутися до праці Ю.М. Лотмана "Символ в культурі", де автор визначає можливість двох підходів у вивченні символів - раціонального та ірраціонального. В одному випадку, символ виступає як знак, в іншому - як накопичувач пам'яті культури. Специфіка такого підходу в тому, що символ накопичує значення, в яких раніше виступав, пронизуючи культуру по вертикалі. З однієї історичної епохи символ із притаманним йому значенням переходить в іншу, де отримує нове змістове зіставлення і значення, не втрачаючи попередніх. Саме така картина ірраціоналістичного підходу до вивчення феномену повністю відкриває проблему трансформації символу в культурно-історичному процесі.

Символ виступає як механізм пам'яті культури, "як послання інших культурних епох (інших культур), як нагадування про стародавні, вічні основи культури" [Лотман Ю.М. Избран. статьи. В 3-х т. – Т.1. Статьи по семиотике и топологии культуры. – Таллин, 1992. – С. 191-199].

Так, християнський хрест пов'язаний з давно очікуваним приходом на землю Спасителя людського роду. Цей прихід нібито буде супроводжуватися найліпшими рисами характеру людини: вірою, надією і любов’ю. Вірою в те, що Бог, втілившись, став Христом; надією на те, що це втілення відбулося заради людей, заради їхнього спасіння, що Бог є любов. Хрест, який в очах

давніх римлян був ганебним знаряддям страти, який в язичницькі часи використовувався в магії (в якій беруть свій початок майже всі символи), стає символом спасіння та вічного життя, жертовної любові Бога до своїх дітей.

У зв'язку з цим, відповіді на звинувачення християнства у запозиченні цього символу ми знаходимо в праці відомих дослідників християнської культури. Так, в Л.А. Успенського читаємо: "Користуючись формами античного мистецтва, вона, (першохристиянська церква) наповнювала їх своїм змістом, від якого змінювалися і самі ці форми" [Успенский Л.А. Иконы Православной Церкви. Первохристианское искусство]. Відтак, церква бере з язичницького світу все те, що можна назвати "християнством до Христа". "Символ корабля , - пише дослідник, - у далекій давнині означав подорож душі у потойбічне, а з часів появи християнства став просто символом благополучного життєвого шляху та спасіння... Згодом корабель став символом церкви, яка пливе по хвилям житейського моря, а також символом душі, яку веде церква". З цього ж приводу Ю. Вороб'євський пише: "До Христової Вісті культи несли в собі ту малу частку Істини, яку могла вмістити тоді давня людина..." [Воробьевский Ю. Шаг змеи. – Яуза, 2005].

Тому, перш ніж звинувачувати релігію в запозиченні символів, треба мати на увазі, що оскільки будь-які символи є важливим механізмом пам'яті культури, то вони й переносять свої значення, онтологічні, релігійні уявлення та інші навантаження із одного пласту культури в інший. З міфологічного світобачення символ потрапляє до релігії як на вищий щабель духовних сходинок. Пронизуючи прошарки культури, універсальні символи певною мірою беруть на себе функцію поєднання. Створюючи пам'ять культури про себе, вони не дають їй розпастися на ізольовані хронологічні пласти. З іншого ж боку, трансформуючись, вони вбирають в себе "дух" наступних епох. Єдність основних класичних символів, які домінують, і час, протягом якого вони використовуються, саме ці два фактори визначають національні та умовні межі культур. Язичницька доба закінчується, християнство займає домінуючу позицію. Слов'янська культура мала чудовий фундамент, містила в собі вже сформовані моральні цінності та норми, які й стали благодатним підґрунтям для прийняття нової монотеїстичної релігії. Християнство ж створило свій особливий життєвий принцип, свій особливий світогляд, на противагу міфологічному (античному) світогляду. Але цей рішучий розрив, межа, яка розділяє ці дві епохи, ще довго завуальовувалася використанням спільних символів - символів, які були зрозумілі як язичникам, так і християнам.

Тепер спробуємо дати відповідь на питання: чому історично найбільш харизматичні символи характеризуються деякою мірою невизначеності щодо взаємозв'язку "форма - зміст". Частіше форма не завжди повністю відкриває зміст. Можливо, це пов'язано з тим, що матеріальна частина не повністю відкриває смислове навантаження, а лише несе незначну частину матеріалізації глибинних ідей, з тим, що матеріальна частина є приналежністю профанічної, відкритої широкому загалу сфери культури, а ідеальна сторона відноситься до сакральної, езотеричної, релігійної таємниці. Так, в буддизмі була створена ціла

система символів-образів, які позначають прихований зміст вчення Будди і його життя. Найбільш розповсюдженим символом є зображення колеса та сяючого кола, які символізують вчення Будди чи його самого у неантропоморфному варіанті. (сяюче коло, як відомо, є перехідним символом із часів язичницького поклоніння Сонцю, яке дарує світло і життя). В християнстві також була створена ціла низка символів, яка виявляла найосновніші принципи. В "Символі віри" - як в православ'ї, так і в католицизмі – були сформульовані основні засади християнства – його вчення про триєдиного Бога: Бог - Отець, Син та Святий Дух. Це вчення було зашифроване в символах-знаках, для зображення котрих були створені образотворчі аналоги: око, ягня, голуб. Згодом перші два символи трансформувалися, отримавши антропоморфний характер, проте вони продовжували існувати паралельно із первісними варіантами. Озираючись на це, можна зробити висновок, що важливим є те, що змістовні можливості символу завжди ширші за свою дійсну реалізацію: зв'язки, в які вступає символ за допомогою свого змісту із тим чи іншим оточенням, не вичерпують усіх його змістових потужностей. Це й створює простір, в якому символ еволюціонує та трансформується, змінюючи свою сутність і впливаючи іноді навіть на хід історії.

Зараз доречно тут згадати те, що дійсно деякі символи існують ще до зміни культурного пласту і незалежно від нього. Але вони потрапляють в пам'ять нової культури із глибин минулого і оживають в новому значенні, тобто трансформуючись отримують нове життя. З іншого ж боку, символи активно корелюють із культурним контекстом, трансформуються під його впливом і самі його трансформують. Їх інваріантна сутність реалізується у різних варіантах. Саме в тих змінах, яким піддається "вічне" значення символів в даному культурному контексті, контекст цей яскравіше за все інше виявляє свою змінюваність. Отже, дійсно, теоретичний аналіз символів неможливий без вивчення їх історії. Аналіз символу в системі культури визначає необхідність розгляду його функцій в процесі еволюції людської свідомості та суспільства. Оскільки символ для культури є формою опредметнення та трансляції її таємних смислів та цінностей, то він стає об'єктом для розшифровки та інтерпретації наступних поколінь. За допомогою символів ми переміщуємося, але не в реальному, а в культурному просторі. Ми спостерігаємо засвідчення того, про що писав Ю. Лотман, а саме: "Символ ніколи не належить до якого-небудь одного синхронного зрізу культури. Він завжди пронизує цей зріз по вертикалі, переходячи із минулого і зникаючи у майбутньому. Пам'ять символу завжди древніша, аніж пам'ять його несимволічного текстового оточення" [Лотман Ю.М. Избран. статьи. В 3-х т. – Т.1. Статьи по семиотитке и теологии культуры. – С. 91-99].

Відтак, сучасна релігійна символіка перейшла до нас з дохристиянських часів і розвинулась разом із поширенням християнства. Л. А. Успенський пише: "Одним із найбільш розповсюджених символів перших віків християнства була *риба*. Символ цей також запозичений. Прийняттям його християнами звичайно, сприяло те, що риба грає велику роль в євангельських сказаннях. Але ці

запозичення не змінювали сутності християнства" [Успенский Л.А. Иконы Православной Церкви. Первохристианское искусство]. Чому саме риба слугувала таємним символом християн? Коли в часи гоніння на християн та церкву, її сповідникам доводилося ховатися від переслідувань в горах та печерах, тоді не можна було відкрито сповідувати Христа, і вірні його послідовники приховували його ім'я під знаком "Риби", бо в літерах грецького слова риба - "Ἰχθύς" (*Ichthus*) містяться всі літери імені Ісуса Христа, сина Божого як спасителя світу. Сам же Спаситель неодноразово користувався образом риби та рибалки, називаючи своїх учнів "ловцями людей" (Мт. 4:19; Мк. 1:1). Царство Боже символізувалося ним в образ рибацької сіті сповненої рибою, з рибою ж порівнювалися і всілякі небесні блага (Лк. 5:10).

Означений символ - і хрест і риба - дає змогу певною мірою тлумачити і розуміти містерію втілення та самопожертви, раціоналізувати ірраціональне. Все це пояснюється любов'ю Бога до людей: "Бог бо так полюбив світ, що дав Сина свого єдинородного, щоб кожен хто вірує в нього, не загинув, але жив життям вічним" (Ів. 3:16). Ця жертва Христа за людей докорінно відрізняється від язичеських жертв, яку приносили, щоб задобрити древніх божків. Вона є жертвою вищого порядку, бо робиться заради людей, їхнього спасіння та життя вічного. Жертва приноситься не заради смерті того, хто собою жертвує, а заради життя. Вона є найбільшим життєдайним, життєствердним Божим даром.

Трансформація символу із міфологічного світобачення в релігійне відображає зміну основних духовних уявлень на зламі культур. Саме тому, напевно, не коректно і науково не перспективно ставити питання про якісь запозичення. Головним є те, що народи сповідували різні, але в деякій мірі співзвучні цінності. Саме тому символіка, трансформуючись, поєднала обидві епохи - язичницьку і християнську, ставши "містком" між двома різними культурами. З'ясовуючи, що є добро, що є істина, справедливість тощо, цінності старої та нової епох, які завжди конституюють сенс людського існування, утворюючи його духовну основу, набувають нових рис, обростаючи новими значеннями і втілюються в символіці. І нехай сучасний філософський світогляд відрізняється розмаїттям форм вияву, своєрідність яких зумовлюється розбіжностями у філософських ідеях, поглядах, переконаннях, концепціях і системах, покладених в їх основу, проте, вічні цінності проходять крізь непослідовність і суперечливість сьогодення, плекаючи найкращі почуття людської душі - віру, надію, любов та справедливість. Тому необачне і не виважене використання та тлумачення символів є неприпустимим з точки зору історії та культури. Еклектика в трактовці обумовлена неосвіченістю користувача, веде до спотворення істинного значення та до викривлення історії символу або ж взагалі до втрати його ціннісного характеру. Бо прикро, коли давні символи зазнають викривлення, втрачаючи свій істинний зміст, перетворюючись на безглуздя чи зовсім втрачаючи своє духовне навантаження, адже разом із символом у сучасному світі культура перестає бути тільки цінністю, чимось винятково позитивним, щодо її творця – людини. Вона

починає розглядатись як щось штучне, зовнішнє щодо людини, навіть вороже її індивідуальній свободі, втаємниченому внутрішньому світу.

Анотації

У статті **М.Яркіної «Світоглядна складова трансформації символів»** проаналізовано філософсько-світоглядні аспекти трансцендентної природи символів, які проходять крізь призму історії та культури. Автор статті, звертаючись до дослідження форм та основних фаз формування універсальних символів, вивчає зв'язок між виникненням символу та його подальшим трансформуванням. Метою статті є висвітлення, окрім семіотичної та знакової складових символу, саме світоглядної як основної складової в процесі трансформації. Автор ставить перед собою завдання визначити момент переходу універсального символу в площині часу із міфологічного у релігійний тип світогляду. Особлива увага приділена проблемі культури та цінностей, відображених в символі. Наголошується на невиправданості твердження про запозичення символів. Окремо акцентується на необхідності виваженого та обачного використання стародавніх символів та знаків.

В статье **М.Яркиной «Мировоззренческая составная трансформации символов»** проанализированы философско-мировоззренческие аспекты трансцендентной природы символов, проходящих сквозь призму истории и культуры. Автор статьи, обращаясь к исследованиям форм и основных фаз формирования универсальных символов, изучает связь между возникновением символа и его дальнейшей трансформацией. Целью статьи является освещение, кроме семиотической и знаковой составляющей, именно мировоззренческой, как основной составляющей в процессе трансформации. Главное внимание уделено проблеме культуры и ценностей, заложенных в символе. Ударение ставится на неоправданности утверждения о заимствовании символов. Отдельно акцентируется на необходимости разумного использования древних символов и знаков.

In the paper explores the philosophical and ideological aspects of the transcendent nature of characters which pass through the prism of history and culture. The author of the article, referring to the study of forms and basic phases forming universal characters, exploring the relationship between the emergence of the character and his subsequent transformation. The aim is to highlight but a semiotic sign and symbol is the ideological component as a major component in the process transformation. The author sets a task to determine the time of transition universal symbol in the plane of time with mythological type of religious belief. Particular attention is paid to the problem of culture and values reflected in the feature. Emphasis is on unjustified allegations of borrowing features. Separately, emphasizes the need for a careful and cautious use of ancient symbols and signs.

І.Гудима *(Черкаси)*

ТЕОЛОГІЧНА ДОКТРИНА *ЧУДА* ТА КОНЦЕПЦІЇ ВИХІДНОЇ НОМОЛОГІЇ СВІТОБУДОВИ

Чинники секуляризованого світу, серед яких та поруч із якими існує християнська теологія, спонукають останню відповідати високим інтелектуальним орієнтирам нинішньої культури, набувати ознак переконливості, зрозумілості, несуперечливості та в цілому враховувати вимоги й норми здорового глузду. Однак, намагаючись відображати дійсність, більше того, претендуючи на Істину, релігія та її ідеї виникають і функціонують в межах суб'єктивного й відповідно не можуть примусово коригуватися (як от, зокрема, наукові гіпотези та теорії). Це значною мірою позначається і на теології як її рефлективному викладі. Проте не тільки релігійний інтелектуал, але й будь який звичайний віруючий воліє відшукати в повсякденності такі аргументи, які б беззаперечно вказували на те, що його віра - не ілюзія, що вона відповідає найвищим вимогам історичної істинності. У цьому смислі не помилявся і навіть не перебільшував відомий католицький священнослужитель та теолог Ганс Кюнг, коли категорично твердив: „Там, де віра заснована на ілюзії, там наявна не віра, а марновірство" [Kung H Chrisn sein. – Munchen, 1974. – S. 408].

Така ситуація, зрештою, неодмінно вимагає від теології переконливої відповіді на її головне питання: наскільки виправдані судження теологів про Бога, творіння, благодать, чудо, чи володіє релігія фактуальним змістом та чи може вона загалом адекватно відображати та інтерпретувати дійсність? Адже не має будь-якого смислу вибудовувати складні богословські концепції та висувати складні віронавчальні ідеї, коли не розв'язане давнє світоглядне питання про зміст віри та фактичний стан справ. Без перебільшення можна твердити, що зараз ці питання виявляють себе доволі гостро та їх не може уникнути жоден сучасний теолог.

Релігія, про яку йде мова, це - християнство і проблеми, які називалися вище чи не найбільшою мірою стосуються саме його. Означена ситуація в традиційному християнстві певною мірою ускладнюється тим, що Церкві, згідно з поширеною думкою, так і не вдалося знайти ефективні та прийнятні способи виразу *віри*, тобто сформулювати теологію, яка б вдовольняла найбільш загальним запитам сучасності. Названі проблеми спонукають провідних богословів час від часу піддавати перегляду окремі положення доктрини, знаходити нові, відповідні духові часу, інтелектуальні ресурси захисту віри. Тому аналіз студій авторів, котрі роблять справу теоретичного виправдання та обґрунтування вчення про діяльнісного Бога, який активно виявляє себе в природному середовищі, подіях суспільного та індивідуального життя віруючих, тобто розгляд праць тих, хто так чи інакше торкається питання фактичної достовірності релігії, постає ***актуальним і своєчасним.***

Проте в сучасній релігієзнавчій та колишній атеїстичній

літературі бракує досліджень, присвячених цьому важливому для розуміння специфічної природи релігії питанню. Лише в монографії Григорія Габінського „Теология и чудо” [М., 1978], де ґрунтовному аналізу піддано оригінальні теологічні джерела 60-70-х років минулого століття, представлено точку зору на актуальні питання богословського витлумачення віронавчальних положень про присутність божественного в царині власного творінні, богословський смисл провидіння, чуда.

Відтак ***метою даної статті*** є аналіз традиційних та сучасних релігійних уявлень про *промисел Божий* та *чудо*, як способи самовиявлення божественного, а також з’ясування специфіки теологічних витлумачень відношення „чудо – закон”. Поставлені задачі зводяться до конкретизації мети в окремих завданнях з виявлення специфіки сучасних прийомів та операцій, пов’язаних із обґрунтуванням доктрини *промислу Божого* та *чуда*, вивчення якості теологічних ресурсів та меж раціональних можливостей теологів у справі теоретичного виправдання основних положень релігійної віри.

Істотні ознаки, об’єднані у понятті *чудо* (надприродність, реальність, спрямованість на порятунок), виглядають настільки самоочевидними, що конкретизувати їх начебто немає ніякої потреби. І все ж неузгодженість у розумінні всього того, що мислиться у ньому (понятті), має місце. Широкий обіг поняття *чудо* в повсякденній життєдіяльності релігійних громад і окремих віруючих певним чином зумовлює ситуацію, коли основний зміст поняття *чудо* доповнюється супутніми рисами, які інколи по-своєму відтіняють його. Однак, попри існуючі розбіжності в розумінні *чуда*, в широкій амплітуді його витлумачень неодмінно більш-менш виразно лунає мотив порушення законів природи в чуді, який супроводжується ужитком так званої „інтервенціональної термінології”.

Використання останньої пов’язане з концепціями, де стосунки Бога зі світобудовою представлено як такі, де Бог втручається в природу, вторгається в її причинно-наслідкові ланцюжки або ж взагалі перешкоджає природі. А тому в процесі адекватного усвідомлення вузлових моментів богословської доктрини *чуда* на певному етапі пізнання виникає нагальна потреба з’ясувати джерела та особливості уявлень про *чудо* як наслідок божественних інтервенцій у природний світ та внести ясність в досить поширене розуміння *чуда* як антагоніста природного.

В інтерпретаціях *чуда* відправним пунктом тверджень є положення про те, що *чудо*, як подія надприродна, виникає першопочатково як Божий замисел, а в подальшому реалізується в поцейбічному, земному світі. До того ж, у своєму земному іншобутті, в конкретно-чуттєвому матеріалі, *чудо* залишається тотожним самому собі і за божественною природою, і за способом свого здійснення. Сам спосіб, „механізм” здійснення *чуда* усвідомлюється теологами як відміна, зняття волею всемогутнього Бога-Творця покладених ним же в основу світоутворення природних закономірностей. „Будь-яка іманентність трансцендентного, - пише православний богослов С.Булгаков, - дотик божества є акт, насправді чудесний

і вільний, акт милості і любові, проте не закономірності та необхідності" [Булгаков С.Н. Свет невечерний. – М., 1991. – С. 24].

Теїстична концепція *чуда*, як торжества всемогутності Божої над природою, початково розгортає антиномію *чуда* і *закону природи*. Створений, як закономірно влаштований та впорядкований, світ, згідно цієї концепції, може бути одночасно змінений нічим не обмеженою волею Бога, бо провіденційна необхідність, яку й виражає закон, перебуває в підпорядкуванні у необмеженої і всемогутньої Божої волі, котра перевищує її. Таким чином, для *чуда*, як феномену, що має трансцендентну природу, богословами визначається особливий онтологічний рівень. В ньому, згідно з теїстичними поглядами, відкриває себе особливий вищий вид причинності, яка за своєю сутністю дещо інша, аніж у природних законах.

Так, *чудо*, за Августином („Про град Божий"), вступає у суперечність не з законами світобудови. Воно, радше, не відповідає нашим знанням про дійсну сутність цих законів. Автори сучасного теологічного словника переконані в тому, що у нас не має підстав не приймати припущення про існування вищих законів, котрі нам покищо невідомі. „Чудеса руйнують ірраціональним чином не картину природи, а лише відому нам частину цієї картини ", - зауважують вони, беручи *чудо* в його надприродному змісті та виводячи його з божественного джерела [Теологический энциклопедический словарь. – М., 2003. – С. 1121].

Чимало теологів, втім, вкрай обережно ставляться до *чуда*, яке виводиться з ідеї „Бога білих плям". Адже подібному до цього розумінню Бога постійно загрожує час, з плином якого сакральне поступово поступається місцем секулярному. Бог витісняється неухильним розвитком науки. Цей погляд у своїй логічній завершеності може передбачати, що *чудес* не існує і що будь-яке надприродне явище можна збагнути, принаймні, в далекому майбутньому. Михайло Хелер, професор філософії в Папській академії богослов'я в Кракові, католицький священнослужитель зі ступенем доктора космології, застерігає теологів від неприпустимості для них наведених міркувань: „Релігійні люди часто надто поквапливо заповнюють лакуни в нашому розумінні світу ідеєю перста Божого, що спрямовує або ж коригує механізм світобудови. Це приводить до гідного співчуття «богослов'я Бога, який заповнює пробіли».

На початку сучасної наукової епохи такий підхід вважався «природним богослов'ям», але навіть зараз його вплив помітний між строчок деяких інтерпретацій наукових теорій. Хелер звертає увагу на альтернативну ситуацію, де антитезою названої ідейної налаштованості є спроба або не помічати ще не пізнаного, незбагненного, або ж переконаність у тому, що з часом прогалини в світі знань будуть виповнені аргументованими науковими здобутками і, врешті-решт, науковий метод та наукова система позбудуться ідеї Бога та вилучать її із наукової картини світу. Така методологічна настанова зрештою видозмінюється в онтологічну упередженість та породжує, за словами теолога, антибогослов'я: „Немає прогалин, а відтак немає і Бога"

[Хеллер М. Творческий конфликт: о проблемах взаимодействия научного и религиозного мировоззрений. – М., 2005. – С. 16].

В сучасній інтелектуальній атмосфері злободенною справою теології є необхідність виправлення такої ситуації твердить Хелер: „Наша задача полягає в тому, щоб припинити ставити Бога в прогалини наших теорій або, що ще гірше, створювати такі прогалини в ім'я виправдання уявлень про Бога та Божі діяння у світі" [Там само. – С. 17].

Відтак у тлумаченні події як чудесної зовсім недостатньо визнання того, що вона не має пояснення з точки зору сучасної науки. В світлі її (науки) досягнень доволі складно уявити взагалі те, як Бог може творчо взаємодіяти зі світобудовою без втручання в її причинно-наслідкові відношення. Пануюча ж серед теологів думка засвідчує можливість появи подій, що не відповідають природній послідовності речей тільки із-за того, чи Бог зажадав бачити їх іншими. Ініціатива подібних особливих діянь Бога, як способу його контактів зі світом, в релігійному світорозумінні пов'язується із втручанням Бога в закономірні процеси світу. Однак прийняття причинно-наслідкових зв'язків світу в світлі здобутків сучасної науки як замкнутої системи, яка, як вважають науковці, закрита для зовнішніх впливів, ускладнює обґрунтування точки зору про те, що Бог активно взаємодіє зі своїм творінням.

В сучасній культурі нові експлікації смислу детермінізму і в межах природничо-наукової й гуманітарної традиції передбачають відмову від ідеї зовнішньої примусової каузальності в поясненні процесів світобудови. „Найважливішим аспектом розуміння детермінізму як нелінійного виступає відмова від ідеї примусової каузальності, – зазначається фахівцями, – що передбачає наявність так званої зовнішньої причини, тобто презумпція того, що … називають «відсутністю спрямовуючого початку»" [Можейко М.А. Неодетерминизм // Можейко М.А., Адамчик М.В. Всемирная энциклопедия. Философия. XX век. – М.-Мн., 2002. – С. 509]. В світлі таких ідей теологічні концепції присутності та активності Бога в царині власного творіння інколи поступово поступаються думкам про промислительну діяльність Бога взагалі та чудо зокрема, як про необґрунтоване твердження Церкви.

Отже, наукова картина світу вважає, що причинно-наслідкові зв'язки світоутворення є закритими для вторгнення зовнішніх каузальних агентів. Номологічна структура Всесвіту, це б то фундаментальної закономірності, яка пропонується наукою, виражається в його найбільш фундаментальних законах, не узгоджується із постулюванням положення про зовнішню примусову каузальність. Це - серйозний виклик нинішній теїстичній космології, на який звертає увагу професор Пітсбургського університету Адольф Грюнбаум у своїй полеміці з відомим православним богословом Ричардом Суінберном: „Саме ця вкоріненість законів природи в саму тканину Всесвіту, яка робить їх онтологічно невід'ємними від його єства, ще більше ускладнює тягар доведення, прийнятого на себе традиційним теїстом, котрий претендує на пояснення номічної структури світу тим, що Бог, як каузальний агент, зажадав або ж набув наміру, щоб вона була саме такою, якою вона є"

[Грюнбаум А. Нищета теологической космологии // Вопросы философии. – 2004. – №8-9. – С. 111].

Складно не погодитись, що для поглядів тих, хто не знаходив можливість пов'язувати уявлення про *чудо* з поясненнями, які б здобули статус наукових, були доволі вагомі підстави. Усталена точка зору встановлювала відому невідповідність між ідеєю *чуда* та концепціями, що грунтуються на визнанні одноманіття в явищах природи, а звідси і з припущеннями, які будувалися на можливості робити умовиводи про майбутнє, передбачати та прогнозувати його на основі знань про звично здійснені явища. Дана точка зору цілком зрозуміла, оскільки *чудо*, як твердять теологи, це - питання віри, а не предмет наукових доведень та обґрунтувань. Складність даної ситуації посилюється скептичним звучанням висловлювань навіть самих теологів: „Усі, хто дотримується наукового світогляду, повинні визнати, чи Бог, який втручається в повсякденні мирські справи, виступає у ролі якогось Великого Налаштовувача або ж, навпаки, Плутаника в Божественно створеній природній та історичній мережі причин і наслідків. Відтак проблема полягає у тому, як можна думати, що Бог, який є творцем цього світу, впливає на події, котрі відбуваються в ньому, не порушуючи ті ж самі закони, які він сам створив та продовжує створювати в кожний окремий момент часу?" [икок Артур. От науки к Богу: новые грани восприятия религии. – М., 2002].

Характерно, що згідно теїстичних тлумачень, закони світоутворення, які є зовнішнім виявом промислительної необхідності, стали такими, якими вони є, а не іншими, виключно з-за воління Бога. Вихідна номологія (фундаментальна закономірність) та факти світобудови, за словами професора Грюнбаума, теїстами відтворена в наступному умовиводі:

„Засновок 1. Бог вільно зажадав, аби дійсний світ номологічно був саме таким, яким він є, та не мав інші фундаментальні закони.

Засновок 2. Як усемогутня істота, Бог спромігся та постійно зберігає здатність спричиняти (тобто творити з нічого) існування фактів, що пояснюються без посередництва інших каузальних процесів.

Засновок 3. Коли Бог воліє, аби стан речей, який він визначив, матеріалізувався, і якщо він може сотворити його з нічого, то він матеріалізується.

Заключення у зазначеного умовиводу наступне: наш світ існує завдяки волінню Бога і в його змісті виявляються його конкретні, найбільш фундаментальні закони і факти" [Грюнбаум А. Нищета теологической космогонии. – С. 118].

Оскільки ж Бог, згідно богословських тверджень, є єдиним Творцем постійно діючих законів, що були закладені ним в основу світобудови в сиву давнину, то уявлення про Бога, як про гаранта впорядкованості та раціональності руйнуватимуться, твердять критики теїзму, коли ми будемо поринати в припущення про те, що він може набути бажання у *чуді* змінити усталеність визначену ним у гранично віддалені часи. З іншого боку,

прийняття закону як чогось, що аж ніяк не залежить від Бога та має свою внутрішню логіку дієвості та якій Бог „не може”, зажадавши цього, протистояти в *чуді*, викликає вкрай негативні богословські наслідки.

Професор М. Хелер звертає увагу на небезпеку для релігійної свідомості подібних до цих припущень: „В багатьох богословських або філософських інтерпретаціях космологічних теорій чи моделей як богослови, так і космологи (особливо останні) часто представляють образ Бога, який творить світ і грає з законами фізики, наприклад, кидаючи жереб, аби вирішити, яку модель Всесвіту покликати до існування. До того ж, доволі часто в таких ситуаціях закони фізики здаються вилученими з-під влади всемогутності Божої і, в будь-якому випадку, Бог виявляється обмеженим законами ймовірності та статистики. Іноді ця картина світу відіграє роль метафори або ж евристичного інструмента в деяких абстрактних видах аналізу. Якщо ж поставитися до такого образу Творця більш уважно, то в ньому навряд чи можна впізнати Бога богослов’я або ж іудео-християнської традиції, чию діяльність аж ніяк неможливо звести до «утворення» світу. Здається, що такі образи Творця утримують у собі більше від деїстичної концепції Божества, ніж від іудео-християнського уявлення про Бога” [Хеллер М. Творческий конфликт: о проблемах взаимодействия научного и религиозного мировоззрений. – С. 16].

І все ж, опозиція нічим не обмежених вольових актів божественного, з одного боку, та законів природи, з іншого, яка неполегливо постулюється теологами, виявляється покликанною зберігти концептуальну цілісність та своєрідність ідеї *чуда* як торжества трансцендентної свободи над природною необхідністю. У відповідності з таким намаганням ідея *чуда* дещо інтелектуалізується та здобуває певну раціональну основу, коли вона у своєму теологічному виправданні апелює до низки зовнішніх (нерелігійних) критеріїв (а саме природних закономірностей), які беруться як базисні, тобто вважаються певною метою самоочевидними. Отже, теологічні екскурси щодо *чуда* хоча й відбуваються в межах традиційного подання його як чогось вкрай незбагненного та увіч утаємниченого, з апологетичних міркувань вдаються до деяких зовнішніх стосовно віри аргументів, покликання яких – виступити знаряддям раціонального обґрунтування *чуда* в додачу до віронавчальних (ірраціональних за сутністю) повчань про всемогутність сили Божої та її безроздільне домінування у Всесвіті. В такому розумінні питання *чуда*, як маніфестації участі Бога в долях світобудови, корелятивне покладанню законів природи, твердження про які визначають специфічні судження про *чудесне*. Коли ж теоретично виправдовується точка зору, що законів природи не існує, то звідси ми мусимо прийняти й те, що не існує усього, що можна було б порушувати в акті *чуда*, а відтак не існує й самих *чудес*, оскільки вони неможливі.

Нехтування ж інтелектуальним аспектом змісту поняття *чудо* на догоду пануванню його власне релігійного розуміння та гіперболізація його (поняття) містифікуючої функції породжує за собою важливу методологічну проблему: чи можливо взагалі вивчення та, зрештою, осягнення *чуда*? Пильна увага до

його епістемічного статусу була пов'язана з існуючою точкою зору про невимовність пережитих дивовижних станів, незбагненність *чуда* взагалі, про неможливість його зіставлення з фактами звичайного досвіду та викладення баченого й пережитого в термінах людського існування. Гранична містифікація *чуда* давала підстави апологетам твердити про виняткову інтеллігибельність *чуда*, яке опановується лише і тільки в акті віри, через містичну інтуїцію та про неправомірність його філософсько-раціонального осягнення, оскільки воно, мовляв, непідвладне для пізнання. Непояснюваність *чуда* в природничо-людському світі, зрештою, викликала питання і про його онтологічний статус: що відповідає онтологічним твердженням богословів, чи володіє поняття *чудо* фактуальним змістом тощо?

Проте виражене протиставлення *чуда* та *закону* зрештою породжує думку про їх несумісність, яку людська свідомість намагається розв'язати за допомогою закону виключеного третього: **або-або**. До того ж, передбачається вживання сполучника „або" в строго розділовому значенні, що змушує людину розглядати складові диз'юнктивного висловлювання („існує чудо", „діє закон"), як судження, що виключають одне одного. Зрештою людина опиняється перед необхідністю вибору однієї з альтернатив із усіма наслідками, що звідси випливають: „Або у світі панує закон, а чудеса неможливі, або ж увесь світ чудесний, а наука, що опановує закони, - безпредметна, а відтак взагалі не корисна". Проте наведеним крайнім позиціям в оцінках *чуда* притаманні істотні вади. Так, абсолютизація закономірного влаштування світу, за якої ігнорується *чудо*, може мати певну логіку, поза якою, втім, передбачається перебування всього того, що початково визначене як неможливе. Але людина, яка обстоює таку точку зору, ризикує опинитися в ситуації, коли вона, приймаючи відчуття, як надійне джерело пізнання, буде відкидати реальність деяких явищ лише із-за того, що вони не узгоджуються зі специфічною налаштованістю її свідомості чи певною інтелектуальною традицією. Позиція опонента не менш вразлива. Відкрите нехтування очевидними здобутками науки просякнуте відвертим обскурантизмом, коли, далебі, людина ігнорує надбання того, чим вона з користю для себе пожитковується.

Подібне протиставлення може мати й більш виражені світоглядні наслідки, на що звертає увагу дослідник В.П.Лега: „Чисельні люди, усвідомлюючи, що, окрім чуттєвого світу існує це світ духовний, проте не вміючи мислити відповідно до інших реалій, переносять метод мірковувань, властивий матеріальному світу, на ввесь світ - і матеріальний, і духовний. Що ж із цього виходить, те надто добре відомо: віра в тотальну закономірність породжує різного роду астрологічні вчення, де стверджується всезагальний і повний детермінізм. Але можливо й зворотнє, коли метод, притаманний духовному світові застосовується до світу матеріального, а разом із вірою в загальну чудесність пов'язані і окультизм, і демонізм, і чаклунство" [Лега В.П. Проблема чуда и современное научное мировоззрение. Рукопис. – С. 2].

Викладене вище дозволяє стверджувати, що в різноманітних

теологічних інтерпретаціях релігійної картини світу *чудо* та *закон* здебільшого визначені не як протилежності, а усвідомлюються переважно як два різні засоби впливу Бога на світ. Тому ідея *чуда* та поняття *закону* в концепціях присутності та діяльності Бога тісно пов'язані між собою і є деякою мірою взаємозалежними. Постійна взаємодія Бога зі світобудовою, за переконаннями теологів, відбувається через покладання Богом незмінних законів та через окремі вольові акти впливу Бога на світ, що людиною звичайно розцінюється як *чудо*.

Як було вже показано вище, інтеграція елементів природничо-наукового світосприйняття в ключові смислові структури християнства (вчення про промислительну діяльність Бога) надавала ідеї *чуда* раціональної основи, оскільки остання апелювала до низки зовнішніх (стосовно віри), нерелігійних чинників, які бралися як самоочевидні. Проте така „раціоналізація" промислу Божого та демістифікація поняття *чудо* звужували поле для розгортання його (поняття) власне релігійної функції та робили ідею *чуда* відкритою та вразливою для раціональної критики.

Анотації

У статті **І.Гудими «Теологічна доктрина чуда та концепції вихідної номології світобудови»** розкривається сутність підходів сучасної православної, католицької й протестантської теології до „питання чуда" та відношення „чудо – закон", аналізуються елементи традиційного вчення релігії про чудо також як і спроби його нинішньої модернізації.

Ключові слова: Бог, чудо, теологія, закон природи.

В статье **И.Гудымы «Теологическая доктрина чуда и концепции исходной номологии мироздания»** раскрывается сущность подходов современной православной, католической и протестантской теологии к «вопросу чуда» и отношения «чудо-закон», анализируются элементы традиционного учений религии о чуде как попытке его нынешней модернизации.

Ключевые слова: Бог, чудо, теология, закон природы.

Igor Gudima. The conception of nature laws and theological doctrine of miracle. In this article the author analyses the peculiarity of explanation of a miracle by a theologian, he reveals the intimate connection of belief and miracle and he investigates the role of a miracle within the modern theology.

❷ КОНФЕСІОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ

А. Пархоменко *(Донецьк)*

ТИПОЛОГІЇ І ЗНАЧЕННЯ РЕЛІГІЙНОГО МІСТИЦИЗМУ

Постановка проблеми. Про містицизм написана велика кількість наукових і псевдонаукових робіт, а відтак орієнтуватися у їх безкраї не просто навіть фахівцю. Дослідження того чи іншого аспекту релігійного містицизму передбачає прийняття визначеного, навіть і не завжди чітко сформульованого, концептуального твердження про сутність містицизму. Ґрунтовне дослідження зазначеного феномену неможливе без окреслення об'єму поняття «містицизм», яке б обійняло всі прояви містичного. Саме на створення дефініції такого концепту спрямовані численні типології, які сформувалися в галузі наукового вивчення містичного.

Всі дослідження з містицизму (І. Кант, К. Дюпрель, Ф. Брентано, В. Соловйов, П. Мінін, С. Булгаков, П. Флоренський, В. Джеймс, К. Юнг, М. Бубер, Г. Ріккерт, Р. Отто, У. Стейс, Ч. Зенер, М. Еліаде, О. Койре, А. Швейцер, М. Бердяєв, Г. ван дер Лєув, Г. Шолем, С. Аверинцев, Є. Балагушкін, І. Козловський та ін.)[39] фактично утворюють дві великі групи: по-перше, ті дослідження, які зорієнтовані на розкриття сутності містицизму, по-друге, дослідження, які окреслюють «коло» проявів містицизму в історії, виокремлюючи історичні містичні традиції і в найбільш узагальненій формі набуваючи рис типології. Таким чином, існуючі типології з релігійного містицизму, які здійснені за методологічними, структурними (сутнісними), конвенційними та конфесійними ознаками, можна поділити на дві великі групи: перші належать дослідникам теоретичних аспектів містицизму та містичного (теоретичні типології: В. Соловйов, Р. Отто, У. Стейс, Ч. Зенер, М. Бердяєв), другі – тим вченим, які намагалися емпірично окреслити визначені містичні традиції (емпіричні типології: П. Мінін та ін.). Теоретичні типології здійснювалися виходячи з того, як розумілася сутність містичного. Тут маємо психологічні (У. Стейс), філософські (В. Соловйов), релігійні (Р. Отто) типології тощо. Емпіричні ж типології формувалися переважно як класифікації подібних явищ, що мали ознаки містичного, де релевантними є емпірично виявлені атрибутивні ознаки: практики, переконання, фізіологічні та психологічні стани тощо. Рефлексія над методологічними принципами та об'ємом поняття

[39] Див.: Пархоменко А.К. Містичне як предмет релігієзнавчого дослідження: етапи становлення // Гілея: науковий вісник. – К., 2011. – № 55. – С. 327-332.

містицизму може стати першим кроком на шляху до окреслення теоретичного поля дослідження містичного у вигляді синтетичної типології, створення якої є **метою даної статті**, і яка якомога широко (тобто й з точки зору «інтерпретаторів», так і «релігієзнавців-дослідників») охоплює все, що підпадало під прискіпливий науковий погляд в цій царині.

Аналіз типологій з релігійного містицизму. Класичним прикладом емпіричної типології, яка здійснена на конфесійних засадах, є типологія з релігійного містицизму відомого православного патролога П.М. Мініна (1913-1916)[40], який поділяв містику на християнську та позахристиянську, виокремлюючи в християнській давньоцерковній містиці три напрями: 1) абстрактно-спекулятивний, до якого автор відносив Климента Олександрійського, Псевдо-Діонісія Ареопагіта та св. Григорія Ниського; 2) морально-практичний (Оріген, прп. Макарій Єгипетський, прп. Симеон Новий Богослов) та 3) етико-гностичний напрямок (прп. Ісаак Сирін, прп. Максим Сповідник), в якому схильність до ідеалу гностичної містики настільки переважувала настрій етико-емоційної містики, що, не виражаючи типових особливостей спекулятивного напрямку, етико-гностичний напрямок фактично був ближчим до останнього, ніж до морально-практичного.

В. Соловйов на подібному матеріалі, будуючи теоретичну типологію, структурно поділяв містику, містицизм (окрім прямого значення τα μυστικα як втаємничених грецьких обрядів, пов'язаних з Деметрою та Діонісом) на два відділи: 1) містику реальну (досвідну), яка репрезентована сукупністю явищ і дій, що в особливий спосіб пов'язують людину з тайною сутністю та силами світу незалежно від умов простору, часу та фізичної причинності, і яка в свою чергу поділяється на віщунську та діяльну (оперативну); 2) містицизм як особливий рід релігійно-філософської послідовної діяльності, виключний напрямок думки, в якому внутрішнє спілкування людського духу з абсолютним визнається як сутнісна основа істинного пізнання[41]. Досвідна містика, за В. Соловйовим, з християнської точки зору (в обох випадках) за гідністю та значенням предмету і середою містичної взаємодії поділяється на містику божественну, природну та демонічну. В. Соловйов прийшов до висновку, що зазначені два відділи містики завжди пов'язані між собою, оскільки містичні вчення шукають опори в містичних фактах, а останні викликають до життя містичні теорії.

Також, будуючи теоретичну типологію та відштовхуючись від християнської парадигми, М. Бердяєв («Дух і реальність», 1937) в цілому поділяв містику на два роди: позахристиянську (акосмічну та космічну) та, власне, християнську (персоналістичну). До акосмічного прототипу містики, згідно М. Бердяєву, належать Плотин, Шанкара, Екхарт і представники квієтизму. За М. Бердяєвим, така містика є послідовно апофатичною, містикою відчуження та відвернення від будь-якого конкретного буття, від космічної та

---

[40] Див.: Минин П.М. Мистицизм и его природа. – К., 2003. – С. 71-142.

[41] Соловйов В. Мистика, мистицизм // Философский словарь Владимира Соловьева. – Ростов-на-Дону, 2000. – С. 287-288.

людської множинності. Така містика є «холодною», яка не знає любові, що пов'язно з відсутністю спасіння постаті. Протилежний прототип позахристиянської містики має, за М. Бердяєвим, космічний характер: така містика є оргіастичною, долаючи межі тілесного існування людини; формою такого типу містики може бути аскеза. За М. Бердяєвим, до містики космічного типу належать грецький діонісизм, Фр. Ніцше, Л. Клагес, В. Розанов тощо. Як у містиці акосмічній, так і космічній, що їх споріднює, знімаються межі особистості: позбавлення від болі та страждань досягається шляхом відмови від особистого буття, оскільки боротьба за особистість пов'язана з болем. Християнську містику за видовими відмінностями М. Бердяєв традиційно поділяє на Східну та Західну, підкреслюючи особливі якості онтологізму Сходу та психологізму й антропологізму Заходу: містика Сходу є переважно містикою Воскресіння, натомість містика Заходу – містикою розп'яття; християнська містика Сходу є більш неоплатоністичною, ніж християнська містика Заходу, в якій немає тієї прірви між Творцем і творінням, як на католицькому та протестантському Заході. Теозис виступає подоланням такої прірви, коли через образ Божий творіння стає причасним до якості Божества: природа людини є консубстанційною людській природі Христа, в якому розкривається ідеальна природа людини. На Сході людський елемент просякається божественним, в той час як на Заході людський елемент підіймається до божественного. Дія Бога на людину розуміється як єдність з Богом: Схід фізично, тобто онтологічно, розуміє єднання з Богом, і сенс спокутування витлумачується також фізико-онтологічно, а не морально-юридично, що сутнісно відрізняє християнську містику Сходу від неоплатонізму та грецького інтелектуалізму[42]. У різних місцях М. Бердяєв звертається до умоглядного, інтелектуального, протетичного, гностичного, канонічного, народного (літургічного, сакраментального), соціального та інших типів або підтипів містики, які визначають характер того чи іншого містичного напрямку.

Завдяки бурхливому розвитку компаративістики дослідники все більше почали звертатися до містицизму «східного» типу. Найбільш впливовими методологічними типологіями, які визначили характер дослідницької роботи в даній галузі, стали типології Р. Отто, У. Стейса та Ч.Р. Зенера; подальші зусилля вчених в цьому напрямку (Ф. Олмонд, У. Уейнрайт) звелися до захисту, уточнення або критики зазначених авторів[43]. Починаючи від 1960-х років, на хвилі підйому позаконфесійної містики, улюбленим об'єктом компаративних досліджень стало вчення Майстера Екхарта. Проте «якщо спочатку дослідники були схильні підкреслювати певну тотожність вчень Екхарта про «Ніщо» та про «відчуженість» з дзен-буддизмом (Д. Судзукі, М. Намбара), індуїзмом (Е. Вольц-Готвальд), то останнім часом мова переважно йде про неможливість

---

[42] Див.: Бердяев Н. Мистика: её противоречия и достижения // Дух и реальность [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Berd/_Duh_Real01.php

[43] Див.: Кимелев Ю.А. Религиозный опыт // Философия религии: систематический очерк. – М., 1998. – С. 39-72, 59-62.

порівняння християнського богослов'я Екхарта зі східними філософськими вченнями, які уявлялися найбільш близькими містиці Екхарта: дзен-буддизмом (Ш. Уеда) й індуїзмом Шанкари (А. Вільке). Це ні в якому разі не є свідоцтвом посилення тенденції компаративістського негативізму, оскільки згадані «негативні» результати були отримані як раз унаслідок серйозних досліджень; у даному випадку мова йде, скоріше, про серйозний прогрес компаративістики, яка відмовилася від поверхових аналогій на користь більш уважного та шанобливого відношення до досліджуваного матеріалу»[44]. Зазначені класифікації є дуже цінними з точки зору початку екстраполяції сформованого в християнській парадигмі концепту релігійного містицизму на релігійні явища індуїзму, дзен-буддизму тощо.

Вже у «Священному» (1917, 1923) Отто виокремив «містику споглядання єдиного» та «містику majestas». Як момент нумінозного, уособлюючи «владу», «силу», «всемогутність» і «повновладдя», суб'єктивно відображаючись (схематизуючись) як «відчуття тварності» (аналог «відчуття залежності» Ф. Шлєєрмахера), «majestas», за контрастом, виявляється у відчутті занепалості, нікчемності, пороху, попелу та небуття, утворюючи, таким чином, нумінозний сировий матеріал для відчуття релігійної покори. На думку Отто, «містика majestas» і «містика споглядання єдиного» внутрішньо пов'язані одна з одною, хоча мають відмінні джерела виникнення, що він ілюструє на прикладі роздумів Майстра Екхарта про бідність та покору: «Для бідної та покірної людини Бог стає всім у всьому. Він стає буттям і сущим як таким. З majestas та покори росте в ній «містичне» поняття Бога, тобто не з плотинізму та пантеїзму, але з переживання Авраама... [Така містика] безперечно є вищим напруженням, перенапруженням ірраціонального моменту в sensus minimis... і тільки якщо її розуміти в якості такої, вона стає зрозумілою. Вона утворює в Майстра Екхарта виразно відчуваєму домішку, яка відразу інтимно поєднується з його умоглядом про буття, пронизуючи його «споглядання єдиного», але все ж таки являючи собою цілковито особливий мотив, якого ми не знайдемо, наприклад, у Плотина»[45].

У «Західній і Східній містиці» (1932) Отто відрізнив містицизм «внутрішнього споглядання» («занурювання в себе») та містицизм «споглядання єдності»[46]. Перший «містичний шлях» полягає в тому, щоб відвернутися від всього зовнішнього, поринувши в глибини власної душі; другий, – коли речі і процеси світу бачаться не як множинні, розділені та розірвані, а як єдине ціле: кожне з кожним і все зі всім усвідомлюється як тотожне, речі зазнають перетворення, стаючи прозорими, «візіонерськими», такими, що світяться. При цьому відбувається ототожнення не тільки речей, але й споглядаючого з тим, що споглядається. Проте таке ототожнення відмінне від

---

[44] Хорьков М.Л. Майстер Экхарт: введение в философию великого рейнского мистика. – М., 2003. – С. 20-21.

[45] Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. — СПб., 2008. – С. 33-37.

[46] Див.: Кимелев Ю.А. Религиозный опыт. – С.39-72.

«містики споглядання», оскільки мова ще не йде про «душу» та її єднання з вищою реальністю. Таким чином, у другому випадку ключовою є «єдність», коли в першому – «душа», «внутрішня людина», «атман», «брахман», «божество», «сат», «буття» тощо.

У. Стейс у творі «Містицизм і філософія»[47] (1960) виокремлює «екстравертний» й «інтровертний» містицизм. Критерієм для подібної типології слугують висновки Стейса, згідно яким містиків усіх культур можна поділити на два типи, з одного боку – емоційний (св. Катерина Генуезька, св. Тереза, Генріх Сузо) та другий тип – інтелектуальний або умоглядний, представники якого звичайно тримають свої емоції під гарним контролем (Екхарт, Будда); між цими типами, звісно, немає чіткої межі, проте «найголовнішим є те, що найтиповіший, також як і найважливіший тип містичного досвіду не належить до досвіду чуттєвого»: інтровертний вид містичних станів, згідно всім «звітам», які ми про нього маємо, за Стейсом, цілком позбавлений всього чуттєвого, тоді як екстравертний – ні, маючи відчуваєму домішку чуттєвого. Саме тому інтровертний містицизм Стейс ставить понад екстравертним.

Ч.Р. Зенер, відкидаючи розповсюджене уявлення про те, що містицизм завжди та скрізь є одним і тим самим, виокремлює радикально різні типи містицизму: 1) паненгенічний; 2) моністичний і 3) теїстичний містицизм[48]. Паненгенічний тип містицизму Зенер характеризує як досвід містичної єдності з природою (космосом), за якого містик усвідомлює всю природу як щось, що міститься у нього в душі, або, навпаки, усвідомлює себе як розчиненого в природі: час і простір долаються, світ постає у невимовній красі, індивідуальна душа повертається до стану початкової цнотливості. Моністичний тип містицизму характеризується досвідом «недиференційованої єдності», в якому також долається час і простір, а головне, на відміну від паненгенічного містичного досвіду, зникає визначеність взагалі чого-небудь. Теїстичний тип містицизму позначений зануренням душі до «сутності Бога», в якому повністю зникають – або містику так здається – індивідуальна особистість і весь об’єктивний світ. Переважно саме таким, за Ч.Р. Зенером, є християнський та ісламський містицизм, а також містицизм Бхагавад-Гіти: те, що відбувається і сталося в досвіді, сприймається теїстичним містиком як наслідок дії Бога, який є особливо прихильним до містика; до того ж у теїстичному містицизмі важливу роль посідає мотив любові до Бога.

Окреслені інтерпретації також є дуже важливими з точки зору перших тематизацій широкого кола містичних рухів в європейській та інших культурах. На засадах широко розповсюдженого навіть і сьогодні універсалістського підходу в зазначених класифікаціях Р. Отто, У. Стейса, Ч. Зенера, М. Бердяєва тощо відбулося необґрунтоване зближення релігійних концептів, вчень, явищ

---

[47] Див.: Stace W.T. The Problem of the Universal Core / Mysticism and Philosophy. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://wudhi.com/mysticism/ws/wts-mp%20-%202.htm#s7

[48] Див.: Кимелев Ю.А. Религиозный опыт. – С. 39-72.

тощо, які мають інколи лише поверхневу подобу, наприклад: ототожнення «душі» й «атмана», «божества» та «брахмана» (Р. Отто), містицизму Бхагавад-Гіти та християнської або ісламської містики (Ч.Р. Зенер), Екхарта та Будди (У. Стейс) або Шанкари (М. Бердяєв), яке [ототожнення] при більш глибокому аналізі (коли родова спорідненість порівнювального не встановлюється) виявляється передчасним. Прикладом зазначеного також може слугувати думка Г. ван дер Лєува про те, що брахманська містика, говорячи про підвалини душі (*fundus animae*), не потребує у цій сфері витворення нових термінів, оскільки термін «атман», власне, і позначає «дно душі», ніж саму душу. Буддистський містик, за Г. ван дер Лєувом, також знає, що повністю виходить за те «місце», де немає ані свідомості, ані несвідомості[49].

Типологізація містичного отримала розвиток також на ґрунті сучасного українського релігієзнавства. В кандидатській дисертації (2006) «Езотерика: філософсько-релігієзнавчі аспекти» український релігієзнавець В.Л. Хромець, вбачаючи в містиці вид езотерики, яка [містика] «має відображати ті характерні риси, що притаманні езотериці як такій, ... [маючи] свої сутнісні характеристики», вважає підставою для типології містики «аналітичне виокремлення типового в розумінні абсолюту в різних містиках», що фактично є виокремленням певних містичних традицій. Відштовхуючись від концептуального розподілу Є. Трубецького на дуалістичний та моністичний типи, В.Л. Хромець також додає до своєї типології ієрархічний (як «примирливий» тип двох попередніх) та архаїчний («алегоричний» за юнгівською термінологією) типи містики[50].

В цілому, аналізуючи архаїчну свідомість, В.Л. Хромець доходить висновку, що архаїка, яка зорієнтована не на переживання абсолюту як остаточної мети, а на переживання абсолюту, яке опосередковане символікою міфу, не випрацювала містики у повному розумінні цього слова: ініціаційний досвід є протомістичним; шаманізм, в якому вперше в історії релігій на противагу символіко-аналогічному концептуалізується орієнтація на реальне містичне переживання, проте, відчутна магічна складова, в повному розумінні слова не може характеризуватися як містика; в період пізньої архаїки виникають культи виразної містичної спрямованості (Кібели, Атіса, Адоніса), поширюються містерії (елевсинські, самофракійські). Містика Плотина як квінтесенція грецької філософії, остаточно долаючи чуттєву образність і чуттєвий космологізм, за своїм визначенням є «постархаїчною».

Моністичний тип містики пов’язаний, перш за все, з релігіями брахманізму, буддизму, даосизму, що виникає та опрацьовує специфічні смисли південної та південно-східної Азії. Спільною особливістю подібних автохтонних вірувань є відмова від визнання онтологічного статусу матеріальної реальності. І якщо ведична релігія ще не позбавилася архаїчного

---

[49] Leeuw van der G. Mistyka / Fenomenologia religii. – Warszawa, 1978. – S. 536.

[50] Хромець В.Л. Езотерика: філософсько-релігієзнавчі аспекти: дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук. — К., 2006. – С. 115-127.

синкретизму, то в період брахманізму формуються розвинуті форми містики, в яких відбувається орієнтація на нерухоме, єдине (Атмана), на певну незмінну субстанцію в людині. Квінтесенцією моністичного містичного типує буддизм, який, відкидаючи реальність матеріального світу і реальність існування субстанційної основи людської істоти, десубстанціоналізує світ: все, на думку буддистів, є взаємодією дхарм. Кінцевою метою подібного типу містичної практики, смисли якої орієнтують на подолання межі поміж абсолютною реальністю та будь-яким оформленим існуванням, є абсолютна онтологічна моногенність, за якої долається межа між абсолютною реальністю та її будь-яким оформленим існуванням.

Квінтесенцією дуалістичного типу містики є гностицизм як збірне поняття в значенні транскультурного феномену (Г. Йонас): від авестійської релігії, маздаїзму, парсизму, зороастризму тощо до маніхеїв, катар й альбігойців. Дуалістичний тип містики передбачає дуалістичне розуміння буття, фундаментальне онтологічне протистояння споконвічних протидіючих принципів, де онтологічний дуалізм розуміється як вихідний принцип.

Ієрархічний тип (реалізуючись в межах іудаїзму, християнства та ісламу), на відміну від моністичного типу, визначаючи дві природи (Божественну та людську), не визнає існування двох субстанцій. Наполягаючи на необхідності подібного розмежування поміж Божественною та людською природами, подолання двоприродності (на що орієнтується моністична містика) є принципово неможливим, оскільки природа Бога (Божественного) є принципово непроникливою, і, таким чином, обов’язково витримується ієрархія, яка усвідомлюється містиком даного типу навіть у найвищих «екстатичних станах», що за Миколою Кузанським є «абсолютним обмеженням обмежень» прагнень людини.

Загалом зазначену типологію можна вважати конвенційною, оскільки вона повною мірою відповідає сформованому конструктові з містицизму гуманітарної науки XIX-XXI ст., де за кожним «відділом» містицизму був закріплений певний набір авторів і текстів, які долучилися до «містицизму» на засадах вищезазначеного універсалістського підходу та компаративного методу, під впливом яких, починаючи з «Різноманіття релігійного досвіду» В. Джеймса (1902), знаходилися майже всі дослідники цієї галузі. Згідно з таким підходом, засоби трансляції містичного досвіду є байдужими до змісту конкретної конфесії або вчення, до якого належить містик. Зазначений підхід поділяв також згадуваний вище визначний нідерландський феноменолог релігії Г. ван дер Лєув, за яким містика є «міжнаціональною та міжконфесійною», зараховуючи «до своїх адептів як індуїстського йогіна, який майже осягнув нематеріальність, так і християнського святого з аскетичним виглядом, як перського епікурейця, так і діонісійського оргіаста... Всі особливі, специфічні, історичні елементи релігії, зрештою для містики не мають значення. Бо позбуття існування – це також відкинення всіх образів, уявлень та ідей, які в релігіях вважаються важливими. Містика говорить мовами всіх релігій, проте жодна релігія для неї не істотна. Пустка є пусткою, а ніщо – ніщо – в Німеччині або в Індії, в ісламі чи

в християнстві. Містик може бути вірним мусульманином, може бути вірним сином християнської церкви, але по суті це означає не багато. Спеціальні символи, ритуали, ідеї окремих релігій можуть якнайбільше допомогти [містику] на його шляху до самознищення: проте біля мети мусять зникнути як і все інше[51]». Проте, вже ґрунтовні дослідження середини XX-початку XXI ст. засад окремих «містичних традицій» (див. Хорьков М.Л., 2003; Насиров І.Р., 2009) виявили зворотну тенденцію. Так, було встановлено, що «специфіка» філософії Екхарта та його учнів насправді глибоко вкорінена в латинській схоластиці й присутній в ній ще більш глибокій традиції неоплатонізму та християнській монастирсько-аскетичній літературі[52]; і усвідомлення сучасною гуманітарною наукою того, що «не існує єдиного для всіх шляху історичного розвитку, вершиною якого була би західна цивілізація, проте існують різні історії та різні культури» (Дж. Ваттімо), призвело до втрати ілюзій щодо можливості пояснення явищ різних культур шляхом зведення їх до певних ґраничних засад однієї (західної) культури, коли некритичне ставлення до народженого християнською культурою інструментарію призвело до викривлення розуміння засад і природи, зокрема, ісламського «містицизму[53]».

У дослідницькій літературі «містицизмом» маркірують іноді настільки різних «носіїв», які підпадають до такого визначення, що знаменником, який об'єднав би весь корпус «містиків», може бути лише узагальнений процес перетворення (трансформації) людини (Стенфордська енциклопедія, Є. Балагушкін), конвенційність якого була доведена вище. Зокрема, сучасний російський дослідник містицизму, представник аналітичної теорії містики та містицизму, – Є. Балагушкін[54], – залучає до поля «містицизму» як Плотина («містик-візіонер»), представників католицької містики (Бернара Клєрвоського («теолог-містик»), Бонавентуру, Францизька Асизького, Ігнатія Лойолу, Терезу Авільську), традицію ісихазму (Іоанн Листвичник, Симеон Новий Богослов), представників суфізму (Ібн аль-Арабі («філософ-містик»)), Е. Сведенборга, іудейський містицизм (каббала, хасидизм), буддизм, індуїзм, даосизм (про що вже йшлося раніше), так і сучасні містично забарвлені молодіжні контркультури (готи, растомани), Н.Д. Уолша («містик-пантеїст»), зазначаючи також вплив містицизму на мистецьку сферу (твори Дж.Р.Р. Толкієна, астрономічний тираж книг про Гарі Поттера) та захоплене поривання деяких представників академічної науки та філософії до релігійно-містичних умонастроїв і світорозуміння (представники «нової фізики» (Ф. Капра, Д. Бом), теорія фізичного вакууму) тощо.

---

[51] Leeuw van der G. Mistyka / Fenomenologia religii. – S. 531-541.

[52] Хорьков М.Л. Майстер Экхарт: введение в философию великого рейнского мистика. – М., 2003. – С. 10-13.

[53] Насыров И.Р. Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). – М., 2009. – С. 14.

[54] Див.: Балагушкин Е.Г. Аналитическая теория мистики и мистицизма // Мистицизм: теория и история [Текст] – М., 2008. – С. 14-68; Балагушкин Е.Г., Фокин А.Р. Предисловие // Мистицизм: теория и история [Текст] – М., 2008. – С. 3-13.

Значення релігійного містицизму. Повертаючись до окреслення об'єму поняття «містицизм» та спираючись на наведені теоретичні та емпіричні типології, потрібно констатувати, що сучасне використання понять «містика» та «містицизм» можна звести як мінімум до чотирьох значень: 1) першопочаткове містеріальне значення, прикладами якого можуть слугувати «таємні» релігійні ритуали елліністичного світу[55], призначення Байрейтського театру, який був створений для виконання опер Р. Вагнера (Баварія, 1876), сучасні пошуки «містичного ритуалу» та «вбогого театру» школою Є. Ґротовського etc; 2) інтерпретація містики в широкому сенсі як безпосереднього «сприйняття» потойбічного, релігійного, магічного, сакрального (зокрема, в літургійній містиці – прихована присутність Ісуса Христа в євхаристії[56]; в мистецтві – літературі («Чарівна гора» Т. Манна, «Грозовий перевал» Е. Бронте, «Італієць» А. Радкліф, «Вій» М. Гоголя, «Майстер і Маргарита» М.А. Булгакова), живописі («Демон» М. Врубеля, «Орфей» і «Падіння ангела» М. Шагала), музиці («Кільце Нібелунга» та «Парсифаль» Р. Вагнера, «Прометей» і «Поема екстазу» О. Скрябіна тощо); 3) містицизм як теоретичний *конвенційний* конструкт гуманітарної науки XIX-XXI ст., який осмислюється як «констеляція різних практик, дискурсів, текстів, систем, традицій і досвіду, що має за мету перетворення людини, яке в різних традиціях визначається по-різному[57]»; і 4) містицизм як особливий рід релігійно-філософської послідовної діяльності (В. Соловйов), виключний напрямок думки, в якому від Плотина й до рейнських містиків – через Іоанна Скота Еріугену, Майстера Екхарта, Миколу Кузанського тощо, спостерігається «одне й те саме вчення про божество (Deitas, Gottheit), яке не є ані особою, ані волею, ані думкою, не є чимось або є Нічим, тим же часом будучи першоджерелом і принципом всього, і в цьому смислі – Всім» (О. Койре[58]). З останнім значенням щільно пов'язані, по-перше, «схована» алегорична інтерпретація Святого Письма, яка набула значення містичної ще за доби ранішнього християнства, та, по-друге, поняття «містична теологія», «яка включає до себе прямий досвід божественного[59]». Саме «містицизм» в наведеному останньому значенні повною мірою утворює об'єм досліджуваного поняття «релігійний містицизм», на засадах якого відбулися всі подальші інтерпретації, пов'язані з містицизмом, а також формування концепту «містицизму» в західно-європейській культурі.

Вихідним пунктом переважної більшості типологій з релігійного містицизму, як бачимо, є апеляції до християнського містицизму, що, на думку

---

[55] Див.: Соловйов В. Мистика, мистицизм // Философский словарь Владимира Соловьева. – Ростов-на-Дону, 2000. – С. 287.

[56] Див.: The Stanford Encyclopedia of Philosophy / Mysticism [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://plato.stanford.edu/entries/mysticism/

[57] Там само.

[58] Койре А. Мистики, алхимики, спиритуалисты Германии XVI в. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.kph.npu.edu.ua

[59] The Stanford Encyclopedia of Philosophy / Mysticism [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://plato.stanford.edu/entries/mysticism/

автора, недвозначно свідчить про «родове» коріння, генетичну спорідненість явищ релігійного містицизму. Досліджуючи природу містицизму, П. Мінін визначає містицизм як відомий вид релігійного життя[60]. Якщо зануритися до середньовіччя, то можна стверджувати, що те, в чому ми сьогодні вбачаємо «релігійний містицизм», існувало у XII ст. вже у трьох формах: по-перше, це містика, яка була пов'язана з традицією чернецтва: від перших спроб здійснення аскетичного ідеалу починаючи від I ст. у християнських спільнотах від Сирії, Палестини, Малої Азії, Греції до Західної Римської імперії[61]. По-друге, захищаючи ортодоксальність певних ідей і концепцій, в надрах чернечих інституцій визрів містицизм полемічного характеру, пов'язаний із раціоналізацією чернечої містики, прикладом чого слугують сперечання з ісихазму XIV ст., які пов'язані з паламізмом; до цієї форми можна також віднести спроби раціоналізації суфізму в творах Ібн-аль Арабі (1165-1240); діяльність Іоанна Екхарта як доктора священного богослов'я (*«sacre theologie doctor[62]»*), який (як і Тома Аквінський) двічі займав в Парижі кафедру богослов'я. І, по-третє, містицизм «народний», специфіка якого полягала в його формуванні більшою мірою за межами впливу традиційних церковних структур, і, який, починаючи від другої половини XIII-початку XIV ст., масово вийшов на сцену духовного життя Фландрії, Германії, а зрештою, й інших територій Західної Європи[63]. Починаючи від середини XIII ст. багаточисельні міські жителі (як чоловіки, так і жінки) зазначених земель залишили колишній спосіб життя заради пошуків «містичного союзу з Богом», вирішивши наслідувати ідеал апостольського життя (*vita apostolica*), дотримуючись добровільної бідності, проте, разом з тим, не ідучи до певного монастиря, що було майже неможливим внаслідок низького соціального становища. За зазначених обставин, таким чином, виникла особлива «світська» духовність, яка була вигодувана чернечими аскетичними ідеалами, проте розірвавши зв'язок з чернечими інституціями. Найбільше такий «світський» елемент нової релігійності став помітним у русі бегардів і бегінів.

Висновки. Комбінуючи структурний (сутнісний), конфесійний і методологічний підходи, на думку автора, може бути запропонована наступна синтетична типологія релігійного містицизму: в цілому, враховуючи «онтологічний тип» релігійної традиції, в містицизмі як конвенційному конструкті гуманітарної науки виразно репрезентовані три напрямки: «раціональний» (полемічний), «релігійний» (чернечий) і «напіврелігійний» (народний), які більшою мірою характерні для християнської містики, проте також притаманні містиці іудейській, ісламській, а при певному «перекладі» концептів «раціональності», «релігійності» та «напіврелігійності» «подібні» напрямки можуть бути також виокремленні і в формах «східного» типу

---

[60] Минин П.М. Мистицизм и его природа. – К., 2003. – С. 7.
[61] Див.: Карсавинъ Л.П. Монашество въ Средніе Вѣка. – СПб., 1912. – С.1-9.
[62] Див.: Хорьков М.Л. Майстер Экхарт: введение в философию великого рейнского мистика. – М., 2003. – С. 216, 13.
[63] Там само. – С. 31.

релігійного містицизму. Зазначені напрямки («раціональний», «релігійний», «напіврелігійний») фактично є відображенням розподілу певних соціальних сфер (в західно-європейській культурі – університет, монастир і місто), в яких виникали та існували містичні вчення: «раціональний» містицизм відбувся з появою університетів, будучи пов'язаним із культурою диспуту в схоластичній системі освіти середньовічної Європи (Майстер Екхарт; Григорій Палама; Ібн аль Арабі); «релігійний» містицизм плекався в царині монастирів (Бернар Клєрвоський, Бонавентура, Генріх Сузо; традиція ісихазму тощо); «полурелігійний» містицизм народився в середі народних містичних рухів, які надихалися певними чернечими ідеями, проте, як вже було зазначено, вийшли за межі підпорядкування церковної ієрархії та набули окремого стану (бегарди, бегінізм тощо). Враховуючи переваги та недоліки теоретичних й емпіричних типологій, можна запропонувати зазначену синтетичну типологію релігійного містицизму, яка занурюється у час (історична реконструкція походження «містицизму» від містерій), доповнюється традицією, що генетично пов'язана з елліністичними та ранньохристиянськими рецепціями (аж до Ф.В.Й. Шеллінга та В. Соловйова), враховуючи конфесійні та позаконфесійні містичні вчення, подібні східні традиції (неєвропейські), а також «позарелігійний» (мистецький, науковий) містицизм, взаємини між регіонами якого потребують подальшого дослідження.

Анотації

У статті **Пархоменко А.К. «Типології і значення релігійного містицизму» з** метою окреслення об'єму поняття «релігійний містицизм» проаналізовані вибіркові авторитетні типології з містицизму В. Соловйова, П. Мініна, Р. Отто, У. Стейса, Ч. Зенера, М. Бердяєва та ін., на засадах яких запропонована синтетична авторська типологія релігійного містицизму; наведені значення сучасного використання понять «містика» та «містицизм». **Ключові слова***:* типологія, релігійний містицизм, містичний напрямок, «онтологічний тип» релігійної традиції, містика, містицизм, класифікація.

В статье **Пархоменко А.К. «Типологии и значения религиозного мистицизма»** с целью определения объема понятия «религиозный мистицизм» проанализированы выборочные авторитетные типологии мистицизма В. Соловьева, П. Минина, Р. Отто, У. Стейса, Ч. Зенера, Н. Бердяева и др., на основании которых автором предложена синтетическая типология религиозного мистицизма; приведены значения современного употребления понятий «мистика» и «мистицизм». **Ключевые слова***:* типология, религиозный мистицизм, мистическое направление, «онтологический тип» религиозной традиции, мистика, мистицизм, классификация.

In the article of **Parkhomenko A.C. «Typology and meaning of religious mysticism»** for the purpose of notion capacity delineation of «religious mysticism» are analyzed selective authoritative typologies of mysticism by V. Solovyov, P. Minin, R. Otto, W. Stace, Ch. Zeaner, M. Berdyaev on the base of which is propounded the author synthetic typology of religious mysticism. There are given meanings of modern applying of notions «mystics» and «mysticism». **Key words***:* typology, religious mysticism, mystical trend, «ontological type» of religious tradition, mystics, mysticism, classification.

О. Маскевич *(Вінниця)*

ЗНАЧЕННЯ ХРИСТИЯНСЬКИХ ЦІННОСТЕЙ В УТВЕРДЖЕННІ ІНСТИТУТУ СІМ'Ї: ПРАВОСЛАВНИЙ КОНТЕКСТ

Актуальність теми дослідження. Сучасна криза багатьох соціальних інститутів, яка особливо характерна для країн пострадянського простору і значною мірою пов'язана з ситуацією, коли одну систему норм і цінностей, що об'єднувала людей у спільноту, вже зруйновано, а іншу ще не сформовано[64], істотно позначилася й на такій важливій інституції, як сім'я. Свою модель зміцнення сім'ї та сімейних відносин у нових умовах запропонували православні Церкви. Світські вчені й богослови доволі по-різному оцінюють можливості Церков вплинути на проблеми сучасної сім'ї, значення і дієвість християнських цінностей за нових умов, на подолання негативних виявів з цього питання. У цій статті автор намагається зважено і об'єктивно дослідити дану проблему, дати своє бачення потенціалу православного віровчення у змінах інституту сім'ї на краще, проаналізувати сильні і слабкі сторони діяльності православної Церкви у цьому напрямі.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Вивчення впливу християнських цінностей, зокрема православних, на збереження інституту сім'ї в сучасних кризових умовах розвитку українського суспільства досліджували як вітчизняні, так і зарубіжні науковці, зокрема Б.М. Бім-Бад, П.Бергер, С.Н. Гавров, С.І. Голод, Н.Л. Трауберг, В.В. Форсова, С.Л. Франк, О.Ю. Санкевич, Б.Гудзяк, О.В. Якімова, православні теологи С.В. Троїцький, протоієрей І.Мейендорф, А.Блум та ін.

Мета та завдання. Показати позицію та особливості ставлення православних Церков на проблеми інституту сім'ї, проаналізувати значення і дієвість християнських цінностей у цій сфері в сучасних умовах.

Основний зміст статті. Шлюб, сім'я, сімейні відносини стали не лише відображенням нинішніх суспільних відносин у всіх їхніх суперечностях, а й віддзеркаленням багатьох негараздів, що властиві сучасним державі, суспільству, колективам, індивідам і так чи інакше позначаються на інституті сім'ї. Наочно видно, що держава, її структури, органи місцевого самоврядування, суспільство як саморегулятор відносин, громадські об'єднання у багатьох випадках не справляються із сучасними викликами у сімейній сфері, з масивом завдань, мета яких – створення умов для зміцнення сім'ї як первинного і основного осередку суспільства; утвердження почуття обов'язку перед батьками, дітьми та іншими членами сім'ї; побудова сімейних відносин на паритетних засадах, на почуттях взаємної любові та поваги, взаємодопомоги і підтримки; забезпечення кожної дитини сімейним вихованням, можливістю

---

[64] Для означення реакції людей на цю ситуацію соціологи ввели спеціальний термін «аномійна деморалізованість» [Див.: Паніна Н. Українське суспільство. 1992-2006: соціологічний моніторинг. – К., 2006. – С. 5].

духовного і фізичного розвитку[65]. Високим залишається відсоток шлюбів і сімей, що розпадаються, кількість неповних сімей; не зменшується число дітей-сиріт і дітей, позбавлених батьківського піклування; ганьбою для суспільства стало явище усиновлення дітей іноземцями тощо.

За цих обставин православна Церква, точніше – Православні Церкви України налаштовані, апелюючи до свого вікового досвіду та традицій, налагодити релігійно-сакральний вплив на сучасну сім'ю, вбачаючи у такому підході засіб оздоровлення сім'ї та сімейних відносин, подолання негативних процесів у цій сфері, гарантію відродження релігійних пріоритетів у суспільстві, забезпечення майбутнього самої православної Церкви. Мотивація таких проектів православних Церков спирається принаймні на три тези:

- світські структури не справляються з розв'язанням проблемних питань у сімейній сфері. До того ж, це відбувається в контексті знецінення колишніх (переважно світських) законів, норм, правил, традицій радянського періоду;
- більшість українського суспільства декларує себе віруючими, з них понад 70% – православними, а відтак готовими жити і діяти за нормами і приписами релігійного віровчення, у тому числі й тими, що регламентують формування сім'ї, сімейних відносин;
- православна Церква виробила вікові традиції і всебічний досвід впливу на сімейну сферу.

Зазначені положення, як засвідчують сучасні церковні документи з цієї проблематики, здебільшого й визначають позицію нинішніх Православних Церков України в реалізації християнських цінностей при формуванні й зміцненні сім'ї, вихованні дітей, турботі за батьками похилого віку та ін.

Сучасна позиція православних Церков щодо інституту сім'ї, шляхів її зміцнення в координатах християнських цінностей представлені, окрім віросповідних доктрин, у концепціях соціальних вчень православних Церков, розроблених ними здебільшого років 10-15 тому. В цілому ж, бачення православними Церквами християнського ідеалу сім'ї та сімейних відносин спирається на комплекс базових джерел та інтерпретаційних богословських праць - на Святому Письмі, Святому Переданні – Символі віри, працях отців і вчителів Церкви, рішеннях помісних соборів, а також на численних богословських працях. Спільність концептуальних джерел, а також деякі інші причини зумовлюють подібність позицій, оцінок, шляхів поліпшення ситуації у сімейній сфері православних Церков, які сьогодні функціонують в Україні – УПЦ МП, УПЦ КП та УАПЦ.

Про непересічне значення сім'ї в суспільстві, її фундаментальне значення для усіх суспільних структур – будь-то церковні чи світські державні – засвідчує те, що в основних, концептуальних документах цих інституцій шлюбу, сім'ї, сімейним відносинам відведено одне з головних місць. «Сім'я, як домашня церква, – стверджують «Основи соціальної концепції Української Православної Церкви», – є єдиний організм, члени якого живуть і будують свої стосунки на

---

[65] Сімейний Кодекс України // Відомості Верховної Ради (ВВР). – 2002. – № 21-22. – Ст. 1-3.

основі закону любові. Досвід сімейного спілкування навчає людину подоланню гріховного егоїзму й закладає основи здорової громадянськості. Саме в родині, як у школі благочестя, формується і міцнішає правильне ставлення до ближніх, а отже, до свого народу, до суспільства в цілому»[66]. Надзвичайної ваги надається шлюбу, сім'ї Українською Православною Церквою Київського Патріархату. «Сім'я називається домашньою церквою, – зазначалося в Декларації Ювілейного Помісного собору УПЦ КП. – Вона реалізує собою любов, яка існує між Христом Спасителем і Церквою. Без міцної сім'ї не може бути здорового суспільства, нації і міцної держави»[67].

Для порівняння: головний вітчизняний законодавчий документ щодо сім'ї – Сімейний Кодекс України (2002) означає сім'ю «первинним та основним осередком суспільства». «Держава охороняє сім'ю, дитинство, материнство, батьківство, – зазначається в ньому, – створює умови для зміцнення сім'ї»[68], з чого видно, що сучасна світська держава, суспільство зберігають традицію вважати сім'ю надзвичайно важливим первісним утворенням, від міцності якого залежить стабільність усього суспільства .

Таким чином, з цілої низки причин сім'я була і залишається первинною і надзвичайно важливою структурою для багатьох суспільних інститутів, незалежно від політичного, соціального, світоглядного, морального, економічного чи якогось іншого контекстів. Роль сім'ї в суспільстві за своїм значенням по своєму унікальна і незрівняна з іншими соціальними інститутами. Сім'ю можна вважати початковою формою групового життя людей, оскільки саме тут закладається і формується вміння жити в суспільстві. Всі інші соціальні групи можна вважати «винаходами» культури, сфера їх існування – суспільне життя; сфера сім'ї, в першу чергу – особисте життя. Саме в сім'ї формується і розвивається особистість, відбувається оволодіння соціальними ролями, необхідними для адаптації дитини в суспільстві. Сім'я виступає як перший виховний інститут, зв'язок з яким людина відчуває протягом усього свого життя. В сім'ї регулюється ставлення дитини до навколишнього світу, тут вона отримує перші уроки моральності і досвід взаємин з соціумом. Від стану сім'ї залежить стан держави, оскільки сім'я розглядається як найменший соціальний осередок суспільства.

Сучасний інститут сім'ї переживає кризу. Свідченням цьому є низка ознак, що тлумачаться авторитетними вченими як симптоми занепаду, деморалізації і дезінтеграції: кількість розлучень зростає; рівень народжуваності, незважаючи на вживані заходи, знижується; збільшується число матерів, які не перебувають у шлюбі; зросла кількість неповних сімей; фактами сьогодення стали дитяча безпритульність, діти-сироти, діти, позбавлені

---

[66] Основи соціальної концепції Української Православної Церкви / [Електрон. ресурс] – Режим доступу: //http://www/patriacrhia.ru/ua/1207692.html

[67] Декларація Ювілейного Помісного собору УПЦ КП «Церква і світ на початку третього тисячоліття» / Ювілейний Помісний собор УПЦ КП 9-10 січня 2001 року. Документи і матеріали. – К., 2001. – С. 16.

[68] Сімейний Кодекс України. – Ст. 3.

батьківського піклування, діти, які не навчаються в школі, залишаються неграмотними; діти, які прилучаються до крадіжок, наркоманії, інтоксикації тощо.

Розуміючи вкрай важливе значення інститутів сім'ї та шлюбу, відносин між статями для суспільства, православні Церкви України вважають своєю компетенцією і своїм обов'язком сприяти подоланню негативних проявів і процесів у сімейній сфері. Сім'я та жінка, як берегиня сімейного вогнища, цікавлять богословів і як канал формування християнських, зокрема православних цінностей, як засіб відтворення православної орієнтації в нових поколіннях. Звідси – курс на розробку і деталізацію системи норм православної моралі, що безпосередньо стосується шлюбно-сімейного кодексу, регламентує місце жінки в сім'ї та суспільстві, а також шлюбно-статеві відносини; норм, що формують погляди людей на дітонародження, багатодітність тощо.

При цьому, як і в минулому, православна Церква, як інститут найбільш масового й ідеологічно домінуючого віросповідання, бажає не лише зайняти нішу найбільш активної щодо сім'ї впливової сили, а й прагне отримати можливість кураторства, а то й керівництва і контролю над православною сім'єю, сімейними відносинами, спрямовувати виховання дітей у відповідності до православної доктрини, у православному дусі. Причину кризи сім'ї, про яку в наш час багато пишуть та говорять у засобах масової інформації, православний клір вбачає в тому, що не кожна сім'я є союзом віруючих, не кожна християнська сім'я є домашньою церквою. Патріарх Філарет в одному з своїх виступів зазначив: «Головним завданням європейської спільноти у Третьому тисячолітті повинно бути відродження християнської сім'ї. Тільки через християнську сім'ю можна подолати сучасні пороки суспільства, в тому числі й демографічну кризу. Сім'я може стати основою духовного оздоровлення. Для того, щоб створити нормальну сім'ю, треба не тільки турбуватися про створення матеріальних умов для сім'ї, але й виховувати дітей на основі християнської моралі і готувати їх до сімейного життя» [69].

Серед головних проблем, які привели даний інститут до дезорганізації, деградації та фактичного знецінення, більшість дослідників – не лише церковних, а й світських – зазначають, в першу чергу, знецінення аж до їх зникнення традиційних сімейних цінностей, які тривалий час виступали головними підвалинами існування сімейно-шлюбних відносин.

Поняття *сімейні цінності* у світському розумінні має досить широкий зміст, тому слід конкретизувати те, що більшість з нас має на увазі. Найголовніші з них базуються на принципах взаємин як між подружжям, так і у відносинах батьків та дітей: любов, турботу, взаєморозуміння, терпіння, вірність, жертовність, повагу, співчуття, взаємопідтримку, чесність, щирість, довіру і багато ін. Вони не просто важливі, а є фундаментальними і складають непохитну основу благополуччя сім'ї.

---

[69] Доповідь Святішого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета на Ювілейному Помісному соборі Української Православної Церкви Київського Патріахату 9-10 січня 2001 року. Документи і матеріали. – К., 2001 – С. 17.

Дослідник Л.І. Савінов вважає, що до родових цінностей сім'ї відносяться:

- складний спектр взаємин між чоловіком і жінкою, найвищою цінністю якого є любов;
- народження дітей – цінність, в ході досягнення якої проявляються не тільки біологічний інстинкт, а й важливі духовні і соціальні якості;
- різні ціннісні орієнтації, завдяки яким у сфері спілкування члени сім'ї мають можливість долучитися до світу людяності. Цьому сприяють ролі дружини, чоловіка, батька, матері, сина, дочки і т. д.[70].

На думку О.В. Шубаро, для сучасного суспільства характерною є зміна ціннісних пріоритетів та світоглядних основ людини. Під впливом процесів глобалізації відбулися трансформації, які істотно вплинули на професійні, морально-психологічні, естетичні, сімейні стосунки між чоловіком та жінкою, а також в цілому на інститут сім'ї. Уявлення про жінку, її роль та місце в сучасному суспільстві набувають нового змістовного наповнення. Це суттєво впливає на формування системи сімейних цінностей. Процес формування гармонійної особистості, основою якого виступає сім'я, повинен враховувати як традиційні морально-духовні цінності, так і сучасні соціальні ідеали та настанови. Падіння авторитету духовних цінностей може привести до духовної катастрофи. В цьому контексті цікавим є моральний досвід християнства, яке розглядає шлюб як таїнство [71].

Вчення про таїнство шлюбу трьох різних християнських сповідань – православного, католицького та протестантського, незважаючи на спільну християнську основу, різниться, іноді істотно. Більше того, немає узгодженого погляду на деякі питання щодо сім'ї навіть у межах православ'я. Серед спірних питань: хто здійснює це таїнство – священик чи сама молода пара; що вважати головним моментом таїнства; яке значення в шлюбі має фізичний аспект відносин. Виникають суперечності в розумінні найсуттєвішго боку шлюбу – його мети. За всієї специфіки конфесійного бачення цих проблем, є узгоджене бачення важливості кількох основних положень: шлюб встановлений Богом; шлюб є образ духовного союзу Христа з Церквою. Чоловік повинен піклуватися про жінку свою як Христос про церкву: якщо треба, то навіть віддати за неї свою душу.

В сучасному світі православні цінності все більше привертають увагу та займають більш помітне місце; спостерігається збільшення інтересу до вітчизняної культури та духовності. Оскільки ми говоримо про християнські цінності, духовні за своєю суттю, є підстави згадати про зміст, який вкладають у це поняття догматика і практичний досвід Православної Церкви.

---

[70] Савинов Л.И. Семья и общество: история, современность и взгляд в будущее: [ред. В.В. Петров]. – Саранск, 1992.

[71] Шубаро О.Б. Христианские семейные ценности в современном обществе / О.Б. Шубаро // Материалы Межд. науч. конф. «Семья и женщина в современном мире: социальные и культурные аспекты», г. Минск, Ин-т философии АН РБ [Электронный ресурс: режим доступа: http://elib.bsu.by/handle/123456789/39181].

Церква вбачає у шлюбі не тільки основу сім'ї та осередок суспільства, а й образ союзу Христа і Церкви. У своєму вченні Апостол Павло називає сім'ю «малою церквою», а шлюбний союз уподібнює союзу Христа і Церкви. Для православ'ї людини сім'я завжди була основою її життя, моральної та господарської діяльності. Якщо людина не мала сім'ї, то її жаліли, вважали скривдженою Богом і долею. Мати сім'ю і дітей було так само необхідно і природно, як і працювати. Багатодітні сім'ї користувалися повагою, бездітність сприймалася як аномалія і кара Божа.

Людина народжується, одружується, дає життя новому поколінню і завершує свій життєвий шлях. Проте шлюб Церквою виділений особливо: не випадково благословення, яке викладається чоловіку і жінці, які вступають до шлюбу, означено як таїнство, тобто коли «невидима благодать Божа незбагненним чином повідомляється їм через видиме» (1 Кор. 4: 1). За Святим Письмом, шлюби відбувалися в Церкві із часу самого її виникнення (Еф. 5:22-24). Про священне благословення шлюбу в Древній Церкві свідчать святителі Василій Великий, Григорій Богослов, Іоанн Златоуст, священномученик Мефодій Патарскій та інші отці і вчителі Церкви. Відправним пунктом для розуміння змісту християнського шлюбу є вчення про нього як містичний акт, як символ єдності Церкви з Христом.

Вчення про шлюб у Новому Завіті відрізняється від його розуміння у Старому саме тим, що основний зміст шлюбу вбачається в любові й вічній єдності подружжя. В період раннього християнства панували три розповсюджені точки зору на шлюб. Відповідно до першої з них шлюб – це дар Божий, його мета – дітонародження. Друга зводилася до того, що шлюб – це необхідне зло: краще одружитися, ніж «згоріти від любовної пристрасті». Тобто усвідомлювалася потреба задоволення сексуальних відносин, яку необхідно узаконити за допомогою шлюбу. Третя точка зору повністю відкидала шлюб: необхідно бути вільним, щоб присвятити себе релігії.

Згідно християнського вчення, усунутися від укладення шлюбу можуть лише ті, хто не здатний до шлюбного співжиття. Альтернатив шлюбу не існує. Задоволення сексуальних потреб поза шлюбом – загибель для людини. Шлюб узаконений для християн, щоб уникнути розпусти, а відтак позашлюбних і дошлюбних контактів. Статеве життя поза шлюбом – зречення від Христа. Християнин повинен уникати перелюбу, оскільки воно порушує умови шлюбу, принижує гідність дітей, розриває родинні зв'язки і засмучує все людське життя. Розлучення в церковній свідомості розглядалося як неминуче зло та гріх. Але після всякого гріха можливо покаяння, так і після розлучення можливі новий початок і нове життя. Після X ст., коли на Церкву було покладено виняткову відповідальність не тільки за моральну, а й за юридичну сторону укладення всіх шлюбних союзів, вона була змушена прийняти формальну відповідальність і за розлучення. Якщо шлюб отримував юридичну силу від церковного благословення, то і розлучення повинно було отримувати формальну церковну санкцію.

Православна Церква, на відміну від католицької, допускала не тільки анулювання шлюбу, а й розлучення, хоча й прирівнювала його до тяжкого гріха. Ставлення до розлучення завжди було негативним. Однак при цьому люди розуміли, що якщо розлучення – факт негативний за суттю і наслідками, то і шлюб позитивний, схвальний лише тоді, коли норми і правила сімейного життя дотримуються обома подружжям. Шлюб без любові і взаєморозуміння - аморальний. Відтак розлучення потенційно має бути частиною шлюбної поведінки, механізмом, що забезпечує дотримання прийнятих правил сімейного життя, грає коригувальну роль у разі їх порушення, забезпечує оптимальний підбір подружніх пар.

Моральні обов'язки подружжя повинні полягати у подоланні самолюбства, у взаємній любові, повазі і довірі, взаємодопомозі, поблажливості до недоліків іншого, терпимості, великодушності, вмінні прощати, здатності до самовідданості. Головна перевага шлюбу перед безшлюбністю полягала в кращих умовах для виховання дітей.

Православ'я завжди вимагало утверджувати в сім'ї відносини владності, відносини відповідальності і відносини любові. Чоловік визнається єдиним главою сім'ї. Обов'язками чоловіка у православній родині полягають в тому, щоб бути як духовним головою сім'ї, так і її захисником, приймати на себе відповідальність за долю сім'ї, дружини і дітей, самовіддано любити дружину і дітей, якщо знадобиться – віддати за них своє життя.

Дружині у православ'ї належить друге місце в сім'ї. Дружина повинна бути цнотливою, чистою. Вона заручена з чоловіком для спілкування, народження дітей, допомоги чоловікові, для піклуванню про дім. Виховання дітей у сім'ї повинно ґрунтуватись на турботі батьків про дітей, спиратися не на слово, а на життєві приклади батьків, оскільки діти схильні наслідувати батьків і в добром, і в поганому. Корисно вчити дітей наукам і мистецтвам, але вкрай необхідно вчити їх жити по-християнськи, в координатах православних сімейних цінностей. В «Основах соціальної концепції Української Православної Церкви» шлюб подається благословенним Богом подружнім союзом і перетворюється у Церкві на таїнство любові. Зазначається, що Церква прийняла визначення шлюбу згідно римському праву, де шлюб є угодою між двома вільними у своєму виборі сторонами. Церквою шлюб розглядається як постійний союз між чоловіком та жінкою, *створений для служіння Богу та за ради корисності суспільству*. Ретроспективно оглядаючи історію ставлення православної Церкви до інституту сім'ї, можна стверджувати, що в цілому погляди Церкви до цього феномену залишились практично незмінними і зафіксовані в її канонічних збірниках.

Церквою у центр уваги ставиться завдання зміцнення сім'ї, недопущення руйнування сімейних традицій. При цьому акцент ставиться на тому, що *спільність віри* чоловіка та жінки, які є членами тіла Христового, складає важливу умову справді християнського церковного шлюбу. Церквою не освячуються вінчанням шлюби між православними та нехристиянами.

Водночас церква визнає такі шлюби законними і не вважає людей, що живуть у змішаному шлюбі, такими, що перебувають у блудному співжитті.

Негативним, а також і неоднозначним залишається ставлення церкви до розлучення, що вважається гріхом, оскільки дане явище призводить до негативних наслідків: психічних страждань, соціальної розгубленості, травмуванню незахищеної дитячої психіки. Оцінюючи широку практику розлучень сучасних сімейних пар, Церква констатує: «Те, що відбувається, стає справжньою трагедією для особи й народу» [72]. З іншого боку, православною Церквою в ряді випадків («з причини духовної недосконалості подружжя», заради «спасіння грішників») надається можливість брати шлюб другий, третій та навіть четвертий раз.

Об'єктивно оцінюючи цю ситуацію, слід констатувати, що визнання Церквою випадків розпаду шлюбу ставить під сумнів ідею сакралізації шлюбу, його божественного походження, ідею нерозривності церковного шлюбного союзу. Однак Церква змушена йти на цей крок, оскільки факт розпаду сімей набув таких масштабів, що невизнання нею розлучень лише б компрометувало саму Церкву. Принагідно зауважимо, що більш жорсткі умови церковного визнання розлучень у католицькій Церкві також виявляють свою неефективність.

Процеси, що відбуваються у сучасному світі й негативно впливають на сім'ю, сімейні відносини, деформуючи чи знецінюючи їх, викликають занепокоєння у діячів православної Церкви. Особливу увагу привертають проблеми руйнування традиційних зв'язків між батьками та дітьми, приниження соціальної цінності материнства та батьківства, дитячого сирітства при живих батьках, статева розбещеність та дошлюбні зв'язки.

Що пропонується православною Церквою за цієї ситуації ? Предстоятель УПЦ МП митрополит Володимир вважає, що духовна допомога новоствореним сім'ям у підготовці до Таїнств Вінчання, Хрещення та виховання дітей, а також розбудови родини як малої Церкви, стане питанням постійного піклування на всіх парафіях Церкви, оскільки міцна та багатодітна родина, яка живе в православній традиції, є основою майбутнього як Церкви, так і всього українського народу [73].

Свою оцінку ситуації в сімейній сфері УПЦ КП виклала в Декларації ювілейного помісного собору УПЦ КП «Церква і світ на початку Третього тисячоліття» (2001). Таїнство Вінчання є основою створення домашньої церкви, отже, має бути молитва. Треба постувати разом, брати участь у житті Церкви, богослужіннях, таїнствах. Коли всього цього немає, тоді дім будується на піску, і йому не встояти. Православна Церква має свою чітко визначену позицію з цього питання, посилаючись на порядок, означений у Святому Письмі: «Він … сказав: «Чи ви не читали, що Той, Хто створив споконвіку *людей,* створив їх

---

[72] Основи соціальної концепції Української Православної Церкви / [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: //http://www/patriacrhia.ru/ua/1207692.html

[73] Офіційний сайт Української Православної Церкви/[Електрон. ресурс]. - Режим доступу: http://orthodox.org.ua.

чоловіком і жінкою? І сказав: «Покине тому чоловік батька й матір, і пристане до дружини своєї, – і будуть обоє вони одним тілом», тому то немає вже двох, але одне тіло. Тож що Бог спарував, – людина нехай не розлучає!». Вони кажуть Йому: «А чому ж Мойсей заповів дати листа розводового, та й відпускати?». Він говорить до них: «То за ваше жорстокосердя дозволив Мойсей відпускати дружин ваших, спочатку ж так не було» (Мт. 19:4 – 8).

Хоча Церква наполягає на нерозривній єдності чоловіка й дружини і єдиною можливою причиною для розлучення за Євангелієм вважає подружню невірність, проте дозволяє другий й іноді третій шлюб як виправдання людської немочі та недосконалості. Можливо це є свідченням того, що в наш час таїнство шлюбу перетворилось просто на традицію, а вінчання – на данину моді.

Поділяючи думку, зазначену у Декларації, вважаємо, що головна причина розпаду сім'ї лежить все ж у моральній площині. В результаті втрати духовних засад виникла ціла низка сімейних та суспільних проблем, серед яких так звана сексуальна революція, пияцтво та наркоманія, що є прямими наслідками відсутності нормальної сім'ї, здорової психологічної атмосфери. Важливе місце серед кола актуальних проблем сучасної сім'ї, що не сприяють її зміцненню, займає проблема свідомого припинення вагітності, яка також набула широкого розповсюдження. Церква прирівнює аборт до вбивства, оскільки вважає зародження людської істоти даром Божим, тому посягання на життя майбутньої особистості розглядає порушенням заповіді «не вбивай». Хоча Православна Церква не відвертає від себе жінок, які зробили аборт, проте закликає їх до покаяння і наголошує на тому, що продовження людського роду є однією з цілей шлюбного союзу, встановленого Богом [74].

Осмислюючи наведені вище положення православних Церков щодо сучасної сім'ї, сімейних відносин в контексті християнських цінностей, не можна не констатувати, що якими б своєчасними не були прагнення Церкви і, зокрема, Православних Церков України долучитися до діяльності, спрямованої на зміцнення сучасної української сім'ї, заходи, що пропонуються Церквами, на нашу думку, поки що не спроможні істотно змінити ситуацію на краще. Вони в багатьох випадках залишаються такими ж декларативними, як і численні «заходи», «програми», «проекти» світської влади. Причин цьому багато і вони аж ніяк не зводяться до тотальної індивідуалізації особистого життя чи традиційної замкнутості сім'ї. На нашу думку, слабкість впливу православної (православних) церкви в нашій країні на сім'ю, сімейні відносини через систему християнських цінностей полягає в декількох причинах:

---

[74] Декларація Ювілейного Помісного собору Української Православної Церкви Київського Патріархату «Церква і світ на початку третього тисячоліття // Документи Ювілейного Помісного собору Української Православної Церкви київськогоПатріархату, присвяченого святкуванню 2000-ліття Різдва Христового /Ювілейний Помісний собор Української Православної Церкви київського Патріахату 9-10 січня 2001 року. Документи і матеріали. – К., 2001 – С. 178.

- забуття чи й певною мірою втрата (і не лише з об'єктивних причин) Церквою свого історичного досвіду впливу на сім'ю, сімейні відносини;
- знецінення і невикористання національних і національно-релігійних традицій впливу на сімейну сферу;
- недооцінка сучасними православними Церквами індивідуальної роботи з сім'ями, зокрема молодими, з дітьми з православних сімей; зведення форм такого впливу переважно лише до масових заходів, релігійних обрядів та церемоній;
- слабка скоординованість діяльності православної Церкви у цій сфері з державними та громадськими структурами;
- нерозуміння значною частиною православного кліру того, що не переосмислені, застарілі форми роботи у сімейній сфері, як і повернення минулого статус кво Церкви, сьогодні не можуть бути ефективними, оскільки змінилися не лише умови, а й об'єкт та суб'єкт впливу. Неготовність православної Церкви, духовенства до діяльності у цій сфері сучасними методами і засобами, з врахуванням особливостей нинішніх поколінь молодих людей, їх психології, менталітету, молодіжної субкультури тощо; невміння вести таку роботу з використанням ЗМІ та електронних ЗМІ тощо.

Підводячи підсумок, зазначимо, що на існування української сучасної сім'ї та її еволюцію серйозно впливають зміни у соціально-політичній, духовно-культурній та освітній сферах нашого суспільства. Сім'я є віддзеркаленням процесів, що відбуваються у суспільстві, і вона не може бути ізольованою від них. З свого боку, релігійні діячі вважають, що наслідком кризи сім'ї послужила секуляризація суспільства, яка проявилась і сімейному житті людини. Секуляризація дозволяє реалізовувати життєві цілі без необхідності враховувати у своїх діях світ надприродного, виходити з його можливого схвалення або засудження. Даний процес привів до втрати сім'єю сакральної, божественної сутності, утаємниності. Проте людина сучасної цивілізації все більшою мірою стає особистістю, яка нездатна жертвувати в ім'я інтересів будь-яких соціальних спільнот, ставити загальні інтереси вище особистих. Наше суспільство пішло на поступки індивіду і його бажанням. Неминучим наслідком цього стало зниження поваги до шлюбу, сімейних цінностей, звичаїв і традицій, у тому числі – базованих на християнській шкалі цінностей. Вони були підмінені новим комплексом цінностей, що, як правило, не мають відношення до духовної віри. Процеси, що сьогодні відбуваються у сімейній сфері, висувають нові вимоги: обмеження диктату сильної статі, реконструкцію ієрархічних відносин у рамках сім'ї, перегляд місця та ролі жінки тощо. Виступаючи за збереження православних сімейних цінностей в нових соціальних і духовних реаліях, Церква має бути готовою до модернізації своєї традиційної сімейної доктрини, щоб зберегти своє значення одного з провідних регуляторів у цій сфері.

Анотації

У статті **О.Маскевич «Значення християнських цінностей в утвердженні інституту сім'ї: православний контекст»** розглядається погляд Православної Церкви на становище, якому знаходиться українська сучасна сім'я та можливості її утвердження шляхом збереження в ній християнських цінностей, про які йдеться в соціальних вченнях православних Церков. Також розглядається роль Церкви як регулятора сімейних відносин на основі її багатовікового досвіду.

Ключові слова: православні цінності, духовно-моральні цінності, шлюб, сім'я.

В статье **О.Маскевич «Значение христианских ценностей в утверждении института семьи: православный контекст»** рассматривается взгляд Православной Церкви на положение, котором находится украинская современная семья и возможности ее утверждения путем сохранения в ней христианских ценностей, о которых говорится в социальных учениях Православных Церквей. Также рассматривается роль Церкви как регулятора семейных отношений на основе ее многовекового опыта.

Ключевые слова: православные ценности, духовно-нравственные ценности, брак, семья.

In the article of **O.Maskevich** is discuss the look of the Orthodox church to position, in which the Ukrainian modern family and the possibilities of its assertion by a maintainance in it of christian values about which speech goes in the social studies of orthodox churches. The role of Church is also examined as a regulator of domestic relations on the basis of its centuries-old experience.

Keywords: Orthodox values, spiritual and moral values marriage, family.

Т. Гаврилюк *(Київ)*

ПРОБЛЕМА ЛЮДИНИ В ПРОТЕСТАНТСЬКІЙ ТЕОЛОГІЇ XX СТОЛІТТЯ

Постановка проблеми. Характерною рисою протестантської теології XX століття є поворот до антропології, формування антропологічно орієнтованого богослов'я. Причиною тому слугують соціальні процеси та загальні тенденції філософської думки того часу. Відмежування релігії від держави, зведення релігії до особистої справи людини зумовлюють необхідність осмислення людини як істоти, яка трансцендує до надприродного. Визначальним у осмисленні надприродного, Бога - як у філософії, так і у богослов'ї - тепер є не космологія, а екзистенція, людський досвід існування. В цьому ключі і сотеріологічна проблематика набуває індивідуалістичного забарвлення. Так, проблеми гріха, свободи волі та благодаті осмислюються в контексті буття окремої людини. Уже в XX столітті даний вектор розвитку протестантської теології підлягав критиці. Тому формування протестантської антропології здійснювалось у декількох напрямах. Дослідження основних тенденцій

протестантської антропології XX століття є наразі актуальним, оскільки може надати новий напрямок пошуків виходу з антропологічної кризи сучасності.

Метою даної статті є виявлення спільних суттєвих рис в різних концепціях протестантської антропології XX століття.

Вчення про істинну сутність людини постає однією із актуальних проблем теологів та релігійних філософів XX століття. В працях К.Барта, Р.Бультмана, Р.Нібура, Е. Бруннера, Ф. Гогартена, П.Тілліха, В.Панненберга та інших здійснюється спроба виведення характерних рис божественної сутності людини через її співвідношення із світом даності. Протестантська антропологія знаходиться в колі наукових інтересів сучасних релігієзнавців П.Яроцького, А.Чернія, М.Черенкова, В.Гараджі та інших.

Суперечливий перебіг подій XX століття породжував руйнацію усталених онтологічних, антропологічних та суспільних уявлень. Людина, як цінність, загубилась спочатку в умовах тотального знецінення життя в двох світових війнах, а потім - і в стрімкому розвитку науково-технічного прогресу. Розгубленість людини перед суспільними процесами відображена в антропологічних пошуках протестантської теології. Як слушно зауважує український релігієзнавець М.Черенков, “вплив будь-якої доктрини або ідеї залежить від того, наскільки вона відповідає психології людей, яким ці ідеї адресовані. Ідея може стати активною силою історії лише в тому випадку, якщо вона відповідає настійним психологічним потребам певних соціальних груп” [Черенков М.М. Формирование протестантской антропологии социально-психологический контекст. [Електронний ресурс] - Режим доступу до документу. – http://antireligion.org.ua/articles/271-Formirovanie_protestantskoy_antropologii_sotsialnopsihologicheskiy_kontekst.html]. Базуючись на основних християнських засадах про людину як образ і подобу Божу, протестантські теологи водночас усвідомлювали необхідність виведення антропології за межі традиційного співвідношення “душі та тіла”, адаптації уявлень про людину до наукових та соціокультурних запитів сучасності. В такий спосіб християнська антропологія набула в протестантській теології нових суттєвих рис.

Одним із впливових напрямів протестантської думки XX століття є діалектична теологія. Вона справила визначальний вплив на розвиток як теологічної, так і філософської проблематики. Соціальні потрясіння початку минулого століття породжували думки про нерозв’язаність та трагічність протиріч людського існування. На думку В.Гараджі, діалектична теологія “вбачала свою задачу в тому, щоб допомогти людям пережити розпад порядку, який донедавна здавався непорушним, крах моральних та духовних цінностей, встояти перед загрозою хаосу і морального занепаду” [Гараджа В. И. Протестантская концепция человека // Буржуазная философская антропология XX века. – М., 1986. – С. 280]. В роботі “Послання до римлян” К.Барт піддає критиці ліберальну теологію та притаманну їй віру в людину, наділену вродженим стремлінням до добра та пошуку Бога. К.Барт у своїх антропологічних міркуваннях виходить не із релігійного досвіду людини, а із усвідомлення обмеженості людини. Така позиція зумовлена відповідним

розумінням Бога. Бог, за К.Бартом, є “критичне заперечення” предметності (як принципово непредметна сутність), поцейбічного (як принципово трансцендентне) та людини (як принципово надлюдське). Бог – це абсолютно непредметне джерело кризи будь-якої предметності, суддя, небуття світу. Відтак, за К.Бартом, криза західної цивілізації зумовлена необхідністю окреслення меж людського мислення, пізнання та дії. Неможливо пізнати Бога, виходячи із людського досвіду. Лише рухаючись від Бога можна пізнати людину. Антропологія К.Барта є христологія. Людина реалізує свою сутність участю в бутті Христа. Будь-яка спроба зрозуміти людину поза її причетністю до божественого, методами природничої антропології призводить до порожньої рефлексії та дегуманізації людської сутності. Людині відкривається її сутність лише через зустріч із Богом, в Одкровенні. К.Барт зауважує, що пізнати людину, можна лише в тому випадку, якщо ми будемо слухати, що нам про неї говорить Бог. Ми повинні дивитися на Ісуса Христа, бо лише в Ньому людині відкривається Бог так, що одночасно відкривається і сутність людини.

Істинна сутність людини, згідно із вченням К.Барта, розкривається у “внутрішньому світлі”, присутністю Христа в душі. Людина є людиною не через включеність в якийсь, нехай навіть Богом встановлений порядок свого земного життя. Ні, тут вона у владі сваволі, у світі хаосу і абсурду. Гуманізм людини може бути обгрунтований лише гуманізмом Бога. Лише у зустрічі з Богом, з “людяністю бога” набуває людина свою людяність, а не у відносинах з іншими людьми, не в контексті історії, позбавленої сенсу. Історія позбавлена сенсу, як і будь-які інші досягнення людської цивілізації, у випадку, коли людина забуває про власні межі, коли вона забуває, що в історичній дійсності вона завжди знаходиться в тимчасовому і відносному, в межах якого людина має обмежені цінності та досягнення. І лише зустріч з Богом надає сенс людському буттю. К. Барт пише: “Перед судом Божим як будь-яка людська, так і будь-яка богословська справа не може мати ніякого виправдання, ніякої слави, ніякої надійності, може лише звернутися в прах і попіл перед Його лицем, - але оскільки Його гнів є вогонь Його любові; оскільки під contrarium Його суду над усім людським, а відтак, і над кожною богословською справою таїться, вершиться і рухається до свого одкровення Його милість, - саме цей Бог є також надія людської справи і слова, є обітниця, і разом з тим спонукальна сила” [Барт К. Введение в евангелическую теологию. [Електронний ресурс] - Режим доступу до документу - http://litrus.net/book/read/858?p=1]. Бог розширює межі людини, наділяє сенсом усі її діяння.

Відтак, істинну природу людини не можна зрозуміти через історію чи психологію, а можливим це є лише через христологію. На думку К.Барта, природнича чи філософська антропологія приречена винятково на опис фактів, істинна сутність людини пізнається за межами її природного та соціального буття, у зустрічі з Богом. Теологія К.Барта була виявом соціального пессимізму початку XX століття. В ній виражені не лише втрата людиною віри у стабільність та надійність соціального устрою, але і втрата людиною віри у власні духовні здібності.

В контексті діалектичної теології будує власну антропологію протестантський теолог Р.Бультман. Істинне буття людини є даром Божим і може бути реалізоване лише посередництвом діяння Бога. Ключовим в його антропології виступає поняття “зустрічі”. Істинне буття можливе для людини лише у зустрічі з Богом. Р.Бультман проводить розрізнення між істинним та неістинним існуванням. Поцейбічні (неістинні) форми буття описуються в характерних для екзистенціалізму категоріях турботи та страху. Це є життя поза вірою. Воно позбавлене будь-якого сенсу. І лише у зустрічі з Богом, істинним буттям людина діалектично знімається Богом, доторкується до надлюдського. Діянням Бога людське життя набуває сенсу, який недоступний для людини ні в сенсі цілепокладання, ні навіть в сенсі осягнення. На думку Р.Бульмана, сенс релігії полягає в тому, щоб вивести людину за її межі туди, де вона зустрічається з Богом і долучається до вищого та істинного буття. Віра в цьому випадку виступає не психологічним актом, а містичним залученням людини до трансцендентного Бога. Головною тезою антропології Р.Бультмана є твердження про те, що говорити про людину – означає говорити про Бога, говорити про Бога, означає говорити про людину. Теологія повинна будуватися на антропологічній основі. Р.Бультман пропонує шукати Бога в структурах людського існування методами екзистенціальної філософії. Бог не існує поза актом віри, а, відтак - поза людиною. Р.Бульман знімає актуальність питання про існування Бога та можливість доказів Його існування. Головним питанням є відповідальність людини за її вибір. Сутність людини - це не “даність”, не онтологічна теорія; людина вільна обрати її сама. “Людина стає тим, ким вона є, - пише Р.Бультман, - завдяки своїм рішенням” [Бультман Р. Вера и понимание. – С. 264]. Людина формується своїми попередніми рішеннями, але вона вільна відмовитися від минулого і відкритися до майбутнього, до нового, есхатологічного “Я”. “Неістинність” людського існування є аргументом на користь визнання “істинного” буття Бога.

В цьому контексті загострюється питання свободи волі. Інший відомий протестантський теолог Р.Нібур розглядає проблему свободи волі через категорію “гріховності”. Будь-який прояв активності та творчості людини являється гріховним запереченням залежності людської екзистенції від Бога. Свідченням того є історія людської цивілізації. Тут очевидно виявляється зіткнення людського волюнтаризму та волі Бога. Р.Нібур вважає, що людина повна ілюзій щодо власного розуміння себе як творця історії. Через це неминучими є соціальна боротьба та катаклізми. “Безодня” між Богом та світом залишає людину наодинці із земними проблемами і покладає на неї всю повноту відповідальності за власний вибір. “На одному березі стоїмо ми всі зі своєю суєтою - держава і церкви, язичництво та християнство, а на другому - Бог у Христі Христос у Бозі” [Нибур Р. Христос и общество. – Новоссибирск, 1999. – С. 151], – пише Р.Нібур. Але, на відміну від К.Барта, Р.Нібур не заперечує корисності природничої та філософської антропології. На його думку, ці науки дають корисне описання людини, яка відбулась, хоч глибинний рівень людської сутності пізнається лише теологією.

Іншим напрямом протестантської думки є антропологія Е. Бруннера та Ф.Гогартена. Ці теологи поклали початок богословської антропології як самостійної дисципліни зі своїм предметом в системі теології. Вони висувають концепцію персоналізму. Запозичуючи ідеї С.Керкегора, Е.Гусерля, М.Шелера та М.Хайдеггера, вони поєднують християнське вчення про особистість як самостійну духовну сутність із вченням про "діалог" як спробу розкрити сутність людини, виходячи із комунікації "Я" і "Ти", основою якої є, безумовно, діалог людини та Бога.

Базуючись на уявленні діалектичної теології про те, що релігія не є онтологічною даністю людині, а виникає в результаті зустрічі людини та Бога, Е. Бруннер водночас розвиває своє розуміння людини на основі природної теології. В праці "Людина в протиріччі. Християнське вчення про істинну та дійсну людину" він описує людину як сутність, яку можна зрозуміти лише в контексті віри, як "теологічну" сутність, "відповідне слову Божому буття". В природі людини, в її розумності, особистості та відповідальності закладені можливості природного пізнання Бога. Однак основою пізнання є не природа, а етика – не те, що є, а те, що повинно бути. Наслідуючи неокантіанство, Е.Бруннер твердить, що дійсність керується Логосом, а людський розум, за своєю природою, здатний сприймати встановлений ним порядок. Розум має здатність пізнавати світ в його зв'язках та впорядкованості. Спираючись на Канта та Когена, Е.Бруннер засвідчує здатність розуму визнавати свої межі. Людина є образом та подобою Бога в тому, що вона має розум. Е.Бруннер виводить людину за її межі, трансцендуючи до божественного. Він розвиває специфічне уявлення про розрізнення формального та матеріального образу Божого в людині. При цьому пошкодження природи людини в гріхопадінні описується ним як втрата матеріального образу при збереженні формального. А це означає, що "навіть в ситуації гріхопадіння для людини не закривається можливість бути об'єктом божественного Одкровення" [Бруннер Э. Природа и благодать: к разговору с Карлом Бартом // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века. – М., 2009. – С. 285]. Відповідно, відношення людини до Бога розкривається Е.Бруннером, як відношення розуму до віри. В концепції Е.Бруннера людина постає подвійною сутністю. Маючи тіло, вона пов'язана з природою, чуттєвістю та сприйняттям, простором та часом. Будучи духом, вона має розум, який здатний виводити людину за власні межі. Тут відбувається зустріч її з Богом. Людина є образом та подобою Бога, оскільки має розум. Розум повинен звільнитись від усього, що заважає йому зустрітись з Богом.

Концепція Е.Бруннера підлягала критиці, оскільки в ній людина розглядається поза христологією. Так, Ф.Гогартен підкреслював, що людина не може бути зрозумілою поза історією, поза історичною місією Ісуса Христа. Істиною людиною є не людина-абстракція, а конкретна людина в її відношенні "Я-Ти". Людина розкривається в "Ти", в діалозі, як відношенні до ближнього. Гогартен наголошував на тому, що людину не можна пізнати поза Богом, але і Бога не можна пізнати поза людиною. В своїй праці "Людина між Богом та

світом” він підкреслював, що для розуміння людини велике значення має створений нею світ.

В контексті кореляції теології та людської дійсності будує свою теологію ще один протестантський теолог П.Тілліх. За своєю суттю його онтологія антропологічна. Як і більшість представників філософії екзистенціалізму, він вважає, що буття людини є єдиним ключем до буття як такого. “Людина раптом виявила, - пише П.Тілліх, - що ключ до осягнення найглибших рівнів реальності - в ній самій і що тільки її власне буття дає їй можливість осягнути буття взагалі” [Тиллих П. Систематическая теология. В 2-х т. – М. – СПб., - С. 165]. Людина має унікальну здатність до онтологічної рефлексії. В її природі закладене глибоке переживання власної кінечності, що проявляється, за висловом П.Тілліха, в онтологічній тривозі. Причиною тому є те, що людина не просто наділена буттям, але що це буття надане людині як вимога. Людина несе повну відповідальність за здійснення свого буття. Буття людини не є завершеним. Кожним дієвим актом людина актуалізує те, що закладене в неї потенційно. Кожним актом морального самоствердження вона рухається в бік розкриття своєї сутності. Але кожним актом, який суперечить моральній нормі, людина вступає в протиріччя із власною природою і потрапляє в ситуацію відчуження від істинного свого буття. Відчуження, для П.Тілліха, це не просто те, що відокремлює людину від Бога. Звертаючись до К. Маркса, він використовує поняття відчуження для описання людської ситуації у світі. Гріх, на його думку, вказує на ситуацію, коли людина живе у відчуженні від автентичного, справді людського життя, від реалізації своєї головної “турботи”, свого істинного призначення. Істинна ж сутність людини, за П.Тілліхом, полягає в тому, що людина повинна вийти за межі кінечності власного буття і бути причетною до Божественної безконечності. “Лише ті, хто пережив шок від усвідомлення власної тлінності, зазнав тривоги від усвідомлення власної конечності та відчув загрозу небуття, лише вони, - наголошує П.Тілліх, - і зможуть зрозуміти, що означає Бог” [Там само. – С. 65]. Здійснюючи трансцендування і себе, і світу, людина отримує можливість вийти за межі багатоманітної тривоги небуття.

Але навіть у сфері релігії людина не завжди здатна здобути справжнє онтологічне самоствердження. П.Тілліх говорить про віру, в якій Бог відповідає на запит людини. Бути прийнятим Богом, отримати Його прощення та виправдання – це єдине джерело мужності бути. Воно приймає в себе будь-які тривоги, оскільки повна можливість самоствердження можлива тільки в силі Самого-Буття. Мужність бути є виразом віри. І лише в такий спосіб можливо почути відповідь Бога. Бог приходить в життя людини незбагненним і парадоксальним чином. Парадокс, в даному випадку, не означає логічне протиріччя, а характеризує те, що протистоїть буденній, повсякденній, зовнішній думці про Бога. Парадокс - це нова реальність, а не логічна помилка. Це - Нове Буття, яке з’являється в умовах “пропащого” (відчуженого) існування. Нове буття знаходить свій вираз в Ісусі Христі. Логос став плоттю. Таким чином, божественне самовиявлення здійснюється в історичній

екзистенції в такий спосіб, що Бог приймає участь в тому, що відчужене від Нього і не сприйняло Його. В основі парадокса є трансформація реальності, яка не пов'язана з повсякденним досвідом людини і не підвладна раціональному осмисленню. Таким чином, П.Тілліх прагне довести, що ситуація трагічної відчуженості людини онтологічна за своєю суттю. Людина навіть в ситуації відчуження від своєї справжньої сутності, у своїй конечності як онтологічній основі зради самій собі, має здатність вийти за межі, здатність трансцендування до основи буття - Бога. Ісус Христос є єдина справжня людина, образ людського існування, який знайшов свою сутність, подолавши відчуження.

Новий напрям антропологічних пошуків в протестантській теології здійснюється в умовах соціальної та економічної стабілізації 60-70 років минулого століття. Людина набуває тепер нових якісних рис. Такі теологи, як Д.Бонхоффер, Х.Кокс, В.Гамільтон та Г.Браун здійснюють спробу подолання традиції теології кризи. Вони справедливо зауважують, що причиною екзистенційної кризи є не онтологічна розгубленість, а руйнація усталених форм буття. Новою антропологічною парадигмою виступає людина, сповнена надії та віри. Акцент зміщується із структур людського існування на "дії", зорієнтовані на майбутнє, яке сповнене свободи Бога.

Німецький теолог Вольфхарт Панненберг розробляє власну антропологію як протиставлення діалектичному богослов'ю. На відміну від К.Барта та інших представників цього напряму, В.Панненберг не протиставляє релігійну віру, Божественне Одкровення, з одного боку, та культуру, науку, з іншого, у процесі пізнання істини. Він піддає критиці діалектичну теологію через те, що вона нехтує місцем і роллю Одкровення в історії та культурі. Людина повною мірою розкривається саме в історії та культурі, а відтак богослов'я повинне будувати саме на цьому свою антропологію. В праці "Антропологія в богословській перспективі" В. Паннеберг чітко окреслює власну позицію. На його думку, релігія виводиться із таких даностей, які помилково вважаються фундаментальними. У своїй історії вони є незалежні від релігії, а тому релігійні положення постають як вираз суб'єктивних потреб, що є предметом психології чи соціології. Відтак, релігія втрачає свою значимість в ролі фундаментального і конститутивного антропологічного феномену.

В.Панненберг ставить собі за мету дослідити можливості обґрунтування антропологічних коренів релігії. "У питанні про природу людини, поставленомув секулярній культурі Нового часу, – пише він, - жодна сторона людського буття не перебувала в такій зневазі, як релігія. У сучасній свідомості релігія із все зростаючою визначеністю постає як якась вторинна потреба, що не відноситься до конститутивних рис сутності людини" [Pannenberg W. Anthropologie in theologischer Perspektive: religiöse Implikationen anthropologischer Theorie. – Göttingen, 1983]. На його теолога, релігійний вимір людського буття приречений на відокремлення та втрату своєї антропологічної значущості у випадку, якщо буття людини онтологічно не пов'язане з релігією.

Ця обставина не враховується науками про людину. Відповідно, це складає суттєву проблему, оскільки без усвідомлення конститутивного і невід'ємного значення релігійного виміру для антропології християнське вчення про природу людини "повисає у повітрі" і нездатне відстоювати свою істинність. Основа антропології В.Панненберга полягає в ідеї "відкритості людини світові" як її звернення до Бога. Це єдина і головна умова можливості людського способу буття.

На думку В.Панненберга, об'єктивне положення людини в світі слід обґрунтовувати не біологічно, а теологічно. "Відкритість" є суттєвою рисою людини, яка відрізняє її від тварин. Він акцентує увагу на тому, що "відкритість" не слід розуміти лише в контексті культуротворчості. Безкінечність культурного прогресу вказує на те, що людина щоразу виходить за межі досягнутого. Метою цього руху може бути лише щось безкінечне, тобто Бог. Таким чином, "відкритість людини світу припускає її співвіднесеність з Богом". В.Панненберг доходить висновку, що як в біологічній, так і теологічній антропології сутність людини визначається через інстанцію, яка не ідентична людині. В біологічній антропології дійсність людини визначається через відчуження від природи, в теологічній - через відчуження від Бога. Відтак, суттєві положення біологічної та філософської антропології можуть бути перетворені в теологічні.

В.Панненберг наголошує, що потрібно відмовитися від того, щоб зрозуміти людину, виходячи тільки з людини, потрібно побачити, що по самій своїй суті людина є істотою, відкритою світові й тому, що стоїть над світом. Потрібно відкрити двері трансцендентному і спрямованість людини до трансценденції зрозуміти як її характерну визначальну рису. Тільки Бог здатний привести в гармонію внутрішнє "Я" людини з її співвіднесеністю із світом. Нарешті, відкритість людини означає непередбачуваність її майбутнього. Сенс історії як здійснення сутності людини - єдність історії і те, що вона володіє майбутнім, - гарантом всього цього є тільки Ісус Христос. Відкритість людини світу, якщо її інтерпретувати як замкненість її в світі, здатна призвести лише до трагічних наслідків. В антропології В. Панненберг знову приходить до висновку про необхідність усвідомлення людиною меж своїх можливостей.

Проведений аналіз основних напрямів протестантської антропології XX століття показує, що в минулому столітті загострюється проблема співвідношення релігійного та соціокультурного. В умовах поглибленої секуляризації, глобалізації, науково-технічного прогресу збільшується розбіжність між релігійними та світськими онтологічними, антропологічними та аксіологічними уявленнями. Протестантські теологи акцентують увагу на відносній цінності людської історії та культури в антропологічній перспективі. Таким чином, протестантська антропологія XX століття виявила неспроможність об'єднання релігійного та соціокультурного, що й відображено в основних працях протестантських теологів минулого століття.

Анотації

Стаття **Т.Гаврилюк «Концепція людини в протепстантизмі ХХ століття»** присвячена аналізу основних положень протестантської антропології ХХ століття. Показано, що характерною рисою протестантської антропології цього періоду є спроба розкрити божественну сутність людини у її співвідношенні із світом даності. Заданий вектор уявлень про людину був відображенням загальної соціокультурної антропологічної кризи.

Статья **Т.Гаврилюк «Концепция человека в протестантизме ХХ столетия»** посвящена анализу основных концептов протестантской антропологии ХХ века. Показано, что характерной чертой протестантской антропологии этого периода является попытка раскрыть божественную сущность человека в ее соотношении с миром данности. Этот вектор представлений о человеке был отражением общего социокультурного антропологического кризиса.

Tetiana Gavryliuk. The concept of man in the twentieth century Protestantism. The article analyzes the major provisions of the Protestant anthropology of the twentieth century. It is shown that the characteristic feature of Protestant anthropology of this period is an attempt to reveal the divine nature of man in its relationship with the world of fact. The specified vector of representations about the man was a reflection of the general socio-cultural anthropological crisis.

М. Мокієнко *(Дніпропетровськ)*

МІСІЙНА ЕКЛЕЗІОЛОГІЯ У РАННЬОМУ П’ЯТИДЕСЯТНИЦТВІ

Найдинамічнішим сегментом протестантського анклаву ХХ ст. вважають п’ятидесятницький рух. Його межі та строкатість значно відкорегували глобальний релігійний атлас. За деякими підрахунками кількість послідовників різноманітних п'ятидесятницьких спільнот на межі тисячоліть сягнула від 400 до 600 млн. послідовників[75]. Незважаючи на сумніви, які можуть виникнути стосовно прогнозів Д.Баррета та інших[76], важко заперечувати те, що успіх п'ятидесятницької/харизматичної місіонерської діяльності в другій половині ХХ століття був вражаючим.

Водночас, на думку Ю.Мольтманна, п’ятидесятники мають зупинити проголошення того, яким великим було зростання руху Духа в минулому й почати реагувати на ті виклики, що постали перед християнською місіологією

[75] Barrett David B. and Johnson Todd M. Annual Statistical Table on Global Mission: 1999 // International Bulletin of Missionary Research. – 1999. – 23:1. – P. 24-25.

[76] Wagner Peter. Church Growth // Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements, eds. – Burgess S.M. and McGee G.M. – Grand Rapids, 1988. – P. 180-195.

в останні декілька десятиріч[77]. Навіть за коротку історію руху, світ кардинально змінився, не кажучи вже про місію. Контекст, в якому п'ятидесятники починали свою місіонерську діяльність у першій половині XX століття, був замінений й продовжує замінюватись новими складним обставинами.

Однією з них є стрімке зменшення західної частини світового християнства, зокрема драматичними виглядають статистичні дані, які стосуються п'ятидесятницько/харизматичного руху. Так, найбільша п'ятидесятницька деномінація *Асамблеї Бога* налічує лише 8% членства в Північній Америці й близько 80% - в країнах Третього світу[78]. Втім, питання не просто в статистиці, що засвідчує фундаментальні зміни на релігійному атласі світу. Форми християнства на «місіонерських полях» значно відрізняються від західних стереотипів й включають в себе бажання мати більш контекстуальну й культурно значиму модель з національним відтінком.

Відтак, провідні теологи на межі століть вказують на кризовий стан християнської місіології, що знаходиться на шляху до народження нової місіонерської епохи[79]. Ознаки цієї кризи відчутно помітні також для вітчизняної пізньопротестанської палітри течій, включаючи й п'ятидесятників. Зважаючи на наявну перехідну фазу в царинах місії та церкви, на даному етапі ***актуальним видається дослідження ранніх п'ятидисятницьких поглядів*** на місійну еклезіологію, а також її характерних рис, що забезпечили безпрецедентний успіх у поширенні руху в перші десятиліття XX ст.

Для вітчизняного євангельського простору, а також релігієзнавчої науки, актуалізовані питання є новими. За двадцять років релігійної свободи церкви та місії на пострадянському просторі не сформували власної місіологічної парадигми, що зазвичай пояснюють акцентом на практичну євангелізацію в умовах духовного вакууму. Втім, набутий досвід досі не концептуалізовано, а результати християнських місій та церковних євангелізаційних проектів продовжують катастрофічно знижуватися. За словами вітчизняного дослідника М. Черенкова, ще більше дивує той факт, що «багаточисельні західні дослідники та місіонери, пройшовши підготовку в семінаріях, маючи можливість працювати в кращих християнських бібліотеках, також не створили серйозних аналітичних розробок». Автор задає логічне запитання: «Чому існує карибське, мадагаскарське, тайське богослов'я місії, але немає

---

[77] Moltmann Jurgen. The Spirit of Life // A Universal Affirmation (Minneapolis: Fortress Press. – 1992. – P. 183.

[78] Anderson Allan. Towards a Pentecostal Missiology for the Majority World, Asian Journal of Pentecostal Studies. – 2005. – 8:1. – P. 30.

[79] Бош Д. Преобразование миссионерства. Сдвиги парадигмы в богословии миссионерской деятельности. – СПб., 1997. – С. 11.

слов'янського? Чому ця ніша не тільки не заповнена, а й навіть не помічена?»[80].

Водночас, коли говорити про п'ятидесятництво, то справа частково полягає в тому, що ***його академічне вивчення навіть для Заходу є доволі новим явищем для богослов'я,*** адже перше покоління досвідчених теологів, на противагу історикам та біблеїстам, з´явилось на початку 90-х рр. XX ст. П'ятидесятники, як правило, були настільки зайняті своєю практичною місіонерською діяльністю та євангелізацією, що не затруднювали себе написанням місіонерських трактатів, а тим більше - академічних богословських досліджень. За словами В.Керкінена, вони були більше «діячами», ніж «мислителями». «Замість богословських трактатів, вони виготовляли брошюри. Замість того, щоб розмірковувати про доктрину Святого Духа, вони покладаються на Його надприродну динаміку»[81].

Подібна ситуація наявна і в академічному вивченні п'ятидесятницької Церкви. Останнє пов'язане зі складністю генези руху. П'ятидесятництво з'являється на межі XIX-XX ст. як об'єднання глобальних течій «волюнтаристського» християнства, тобто як неформальне об'єднання християн і общин, підхід до церкви яких ґрунтувався на демократичному, децентралізованому русі низових членів, які поділяли неінституціональний, але харизматичний досвід. На думку Ш.Кліфтона, «використовуючи волюнтаристську тенденцію стосовно індивідуалістичних концепцій духовності, а також преміленіалістську наполегливість, не дивно, що еклезіологічне розуміння мало тенденцію бути спонтанним й прагматично орієнтованим»[82].

Вихідні місійно-еклезіологічні постулати руху завдячують діяльності засновників п'ятидесятництва Чарльза Пархама, Уїльяма Сеймура та Місії на Азуза в Лос-Анжелесі. Ч. Пархам пропонував своїм послідовникам вбачати прямий зв'язок між відновленням дару говоріння на інших мовах й Другим пришестям Христа. На його думку, завдяки хрещенню в Дусі, всі ті віруючі, які заговорять на мовах, отримають особливе оснащення, необхідне для того, щоб виконати Боже Доручення по всесвітній євангелізації напередодні кінця часів.[83] Необґрунтований ксенолалічний[84] оптимізм невдовзі було відкинуто, однак емфаза (наголос) Ч. Пархама на силі Святого Духа як рушія

---

[80] Черенков М. Постсоветские евангельские церкви в поисках подходящей миссиологии: глобальные тенденции и местные реалии // Богословские размышления. Евроазиатский журнал богословия. – 2011. – №12. – С. 39.

[81] Kärkkäinen Veli-Mati. Truth on Fire. Pentecostal Theology of Mission and the challenges of a new Millennium. // Asian Journal of Pentecostal Studies. – 2000. – 3:1. – P. 37.

[82] Cliton, Shane, Pentecostal churches in transition: analysing the developing ecclesiology of the Assemblies of God in Australia. –Leiden, 2009. – P. 7.

[83] Робек С. Азуза-стрит: миссия и пробуждение. – Александрия, 2011. – С. 298.

[84] Ксенолалія (xenolalia) – надприродна спроможність говоріння незнайомими людськими мовами. За поглядом Ч.Пархама мала стати засобом прискорення євангелізації напередодні кінця часів.

християнського свідоцтва продовжує ідентифікувати п'ятидесятництво. Посилаючись на Дії Апостолів (1:8), Ч. Пархам прищепив майбутньому п'ятидесятницькому руху пристрастне місіонерське бачення. Преміленіалізм Пархама забезпечив хрещеним Святим Духом розуміння невідкладності: «Так сильно вони очікували другого пришестя Христа, що було немислимим передбачити додаткові десять років - або навіть інше століття – для євангелізації»[85].

Уїльям Сеймур, учень Ч. Пархама, відомий як керівник Пробудження на Азуза-Стріт, що розпочалося в 1906 р., поступово дистанціювався від т.зв. вчення «місіонерських мов», апелюючи до євангелізаційної практики, яка в рідких випадках підтверджувала ксенолалічне розуміння Пархама. Водночас, У.Сеймур поділяв погляд Ч.Пархама на євангелізацію як частину певного уніфікованого досвіду Святого Духа. Головним результатом діяльності Сеймура стало натхнення та направлення великої кількості місіонерів з Лос-Анжелесу по всьому світу, а ранній місіологічний концепт хрещених Святим Духом зводився до тези Сеймура «йти та прикладати всі старання задля порятунку людей»[86].

Алан Андерсон, аналізуючи ранню п'ятидисятницьку місію, наголошує, що вона контрастувала Missio Dei наявних католицьких та протестантських місій, бо базувалася перш за все на переконанні, що Святий Дух є мотивуючою силою для здійснення місіологічних дій. Він наводить слова одного з американських п'ятидесятницьких лідерів Розвелла Флауера, написані в 1908 р.: «Коли Святий Дух входить в наші серця, то дух місіонерства входить разом з Ним; вони – нероздільні. Донесення Євангелія спраглим душам в цій та інших країнах є не що інше як природній результат хрещення Святим Духом»[87]. Безсумнівно, пневмацентризм став рушійним фактором місіологічної стратегії ранніх п'ятидесятників. Водночас, німецький фахівець з проблеми Міхаель Бергундер вміщує місіологічний потенціал Азуза в більш ширший контекст. Так, саме пробудження розглядається ним як логічне продовження місіонерського прориву XIX ст. в середовищі консервативного американського та британського протестантизму, що дрейфував у напрямку преміленіалізму. Гострі есхатологічні очікування народили гасло: «Євангелізація в нинішньому поколінні» й спонукали до пошуку засобів прискорення рятівної роботи для світу. Одним з них варто вважати ідею ксенолалії Ч.Пархама. М.Бергундер підкреслює бачення ранніми п'ятидесятниками Азуза як вихідного пункту очікуваного пробудження останніх часів. Такий підхід інтенсифікував міжнародні місіонерські зусилля й наприкінці 1908 р. п'ятидесятницький рух поширився майже на 50 країн світу[88]
.

---

[85] Kärkkäinen Veli Matti. Truth on Fire. – P. 37.
[86] Там само. – P. 13.
[87] Anderson Allan. Towards a Pentecostal Missiology for the Majority World. – P. 31.
[88] Bergunder Michael 2003. Mission und Pfingstbewegung // Dahling-Sander Christoph, Schultze Andrea. Leitfaden ökumenische Missionstheologie. – Gütersloh. – S. 200-220.

Перше десятиліття XX ст. М.Бергундер розглядає як особливий період всесвітнього пробудження в консервативних протестантських колах, що проявилося в багаточисельних місцевих пробудженнях, які, власне, й використали п'ятидесятники. Після 1910 р., коли загальний настрій пробудження було втрачено, есхатологічний вимір і з ним пов'язане вчення (насамперед, ксенолалія й розуміння сповнених Духом Святим як запечатаної Нареченої Христа) поступається місцем канонізації вчення про говоріння на мовах як початкове свідчення хрещення Духом Святим. М. Бергундер резюмує: «Незважаючи на фактичну відмову від есхатологічної ідеї місії, місіонерська практика залишилась твердо закріпленою в п’ятидесятницькому розумінні, хоча в майбутньому без спеціального п'ятидесятницького теологічного мотиву».[89]

Центральною темою ранньої п’ятидесятницької місіології стала проповідь Євангелія під якою розумівся вихід у світ й заклик до гинучих душ про можливість спасіння у Христі силою Святого Духа. Поняття «місія» здебільшого розумілося як іноземна місія від «білих» до «інших народів». Не дивно, що, подібно до своїх католицьких та протестантських колег, місіонери-п’ятидесятники були в основному патерналістами, часто створюючи стан підлеглості та, як відзначає А.Андерсон, в окремих випадках були справжніми расистами[90]. Такі підходи, крім всього іншого, можна пояснити низькою кваліфікацією та відсутністю досвіду у переважної більшості місіонерів, діяльність яких можна назвати своєрідним «творчим хаосом». Аналіз звітів з місіонерських полів, котрі наповнювали інформаційні бюлетені на Заході, засвідчує тріумфалізм виражений кількості навернених, зцілених й хрещених Святим Духом з поодинокими згадками про складнощі з якими довелося зіткнутися чи допущені культурні помилки. Як зауважив місіолог з Південної Африки В.Сейман, більшість п'ятидесятницьких рухів «почали існувати як місіонерські інститути» та їх робота «не була результатом якого-небудь чітко продуманого теологічного рішення й, таким чином, політика та методи формувалися в основному в сурових випробуваннях місіонерської практики»[91]. Тим не менш, дякуючи чуттю особливого покликання, ранні п'ятидесятники не лише поширили власне послання, а продемонстрували те, що, не зважаючи на наївність багатьох ранніх місіонерів, їх методи євангелізації були гнучкими, прагматичними та вражаючи успішними.

Практика діючої п’ятидесятницької місії включає в себе віру в те, що прихід Духа приніс здібність звершувати ознаки й чудеса в ім’я Ісуса Христа в ролі супроводу й підтвердження євангельської звістки. Ранні п’ятидесятницькі періодичні видання рясніли тисячами свідоцтв про фізичне зцілення, екзорцизм, стверджуючи їх як добру вістку для бідних та хворих. Аналізуючи питання ознак та чудес з історичної перспективи, Гері Макті називає їх «радикальною стратегією в місіях», що сформували нову парадигму місійних

---

[89] Там само. – S. 206.
[90] Anderson Allan. Towards a Pentecostal Missiology for the Majority World. – P. 36.
[91] Там само. – P. 37.

заходів в християнських колах.[92] Згідно Г.Маклунга, божественне зцілення стало євангельським ключем до дверей сердець, а ознаки та чудеса – євангельськими засобами, за допомогою яких здійснюється послання Царства Божого про загальне спасіння, де в центрі знаходиться кожна людина.[93] При цьому, п'ятидесятники апелюють до практики апостолів, підкреслюючи подвійну функцію чудес та ознак: підтвердження Слова й навернення до віри в Слово. Особливо це стосується країн Третього світу, де тема цілительства культурно актуальна й використовується як засіб залучення до певної релігійної системи. Пітер Вагнер йде ще далі зауважуючи, що «найбільшим вкладом п'ятидесятництва в християнство в цілому стало відновлення влади творити чудеса з Нового Завіту з метою привернення невіруючих до Христа».[94]

В руслі розгляду ранньоп'ятидесятницьких поглядів на місію, варто підкреслити питання соціальної спрямованості місії хрещених Духом Святим. З одного боку, на адресу харизматичного християнства звучить критика стосовно індиферентного і навіть обструкціоністського ставлення до головних питань соціальної несправедливості, репресій, дискримінації, корупції та бідності. Однією з причин цього є недовіра до того, що харизматичне християнство являє собою зовсім «потойбічну» релігію – релігію, що одержима тільки своїм майбутнім призначенням[95]. З іншого боку, п'ятидесятники стверджують, що пятидесятницька місія спрямована на євангелізацію не виключає й ніколи не виключала соціальних потреб: «Широка місія (холістична) є невід'ємною частиною п'ятидесятницької спільноти як автоматична результату її пріоритизації у Великому Дорученні»[96].

Втім, здається важко заперечувати той факт, що в роки становлення руху есхатологічний запал п'ятидесятників розмив сенс соціальних поліпшень. Навіщо інвестувати в світ, який, як вважалося, скоро зникне? Тому не дивно, що ранні п'ятидесятники сфокусувалися на «прискореному» варіанті місії на тлі гострого премілеаністичного очікування, що передбачав проповідь Євангелія в силі Святого Духа з ознакою чудес та знамен. Для значного сегменту п'ятидесятництва, включаючи пострадянський простір, такий підхід й до сьогодні є пріоритетним. Водночас, загальний місійно-еклезіологічний вектор протягом XX ст. поступово трансформувався до ширшого розуміння місії.

---

[92] McGee Gary B. Pentecostals and Their Various Strategies for Global Mission: A Historical Assessment // Dempster, Klaus & Petersen, Called and Empowered. – P. 206.

[93] McClung Gary L. Pentecostal/Charismatic Perspectives on a Missiology for the Twenty-First Century // Pneuma, 1994. – 16:1. – P. 14.

[94] Wagner Peter. Church Growth // Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements. – P. 185.

[95] Moltmann Jurgen. The Spirit of Life: A Universal Affirmation - P. 186.

[96] McClung Gary L. Pentecostal/Charismatic Perspectives on a Missiology for the Twenty-First Century. – Pneuma, 1994. – 16:1. – P. 14.

Вчення про Церкву, як правило, не займало центрального місця в п’ятидесятництві. Як вже було зазначено, більшість п'ятидесятницьких рухів на стадії ґенези почали існувати як місіонерські інститути, тому говорити про контури ранньої п’ятидесятницької еклезіології поза межами місії доволі складно. Католик Пол Лі, освічений аналітик п'ятидесятництва, зазначає: «Якщо п’ятидесятництво – це рух, то корисно чи правомірно взагалі говорити про еклезіологію?».[97] Що значить еклезіологія для п’ятидесятника? На початку п’ятидесятники були так зайняті поширенням «добрих новин» про свіже злиття Духа «в останні дні», що перестали турбуватися про формування власної деномінації. Передвікова невідкладність наступаючого Божого Царства змушувала п'ятидесятників фокусуватися на своїй готовності, через особисту зміну та відновлення, таким чином вважаючи яку-небудь еклезіологічну рефлексію доволі недоречною чи другорядною. А. Андерсон пояснює своєрідне ігнорування еклезіологією наступним чином: «П’ятидесятники проповідували Євангеліє з метою закладення фундаменту Церкви, що стало центральною особливістю всієї місіонерської діяльності п’ятидесятників. П’ятидесятницькі церкви були місіонерськими за своєю природою, й дихотомія між «церквою» та «місією», яка так довго завдавала проблеми іншим церквам просто не існувала. Це «центральне питання місіології» явно було «сильною позицією в п’ятидесятництві» й займало центральне місце в його існуванні».[98]

На думку фінського фахівця з проблеми В. Керкінена, своєрідність п’ятидесятницької теології, яка інформує та оформляє її еклезіологію може характеризуватися за допомогою поняття «суцільна євангелізація», що включає п’ять теологічних думок:

- Виправдання вірою у Христа.
- Освячення через віру як другим чітко вираженим проявом Божого благословення.
- Зцілення тіла, потенціал якого закладений для усіх у викуплені.
- Гостре есхатологічне очікування (преміленіанізм).
- Хрещення Святим Духом з ознакою інших мов.

Остання думка виявилася найбільш характерною рисою п’ятидесятницької ідентичності. В. Керкінен натякає, що до зазначених п’яти позицій можна додати ще одну, яка значно змінить еклезіологічні конфігурації, а саме: пророча діяльність усіх віруючих як додаток до всезагального священства. Дослідник не впевненийв тому, чи можна зазначеними рисами вичерпати п’ятидесятницьку своєрідність у її впливі на формування еклезіологічної ідентичності, а лише стверджує перевагу практикуючої харизматичної діяльності в п'ятидесятництві над дискурсивною теологією[99].

---

[97] Kärkkäinen Veli-Matti. An Introduction to Ecclesiology. Ecumenical, Historical & Global Perspectives. – 2002. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press. – P.72-73.
[98] Anderson Allan. Towards a Pentecostal Missiology for the Majority World. – P. 37.
[99] Veli-Matti. An Introduction to Ecclesiology. – P. 71.

Попри окремі сумніви стосовно правомірності поняття «п’ятидесятницька еклезіологія» особливо раннього періоду, в останній час з'являються праці, присвячені деномінаційним та національним утворенням, які підкреслюють важливість вчення про Церкву для ранніх п’ятидесятників.[100] Так, Д. Якобсен стверджує, що раннє п'ятидесятництво представлено «критичним поворотним моментом в історії християнської церкви»[101]. Суть ранньої п’ятидесятницької еклезіології зосереджується на досвіді хрещення Духом Святим, яке підтверджується говорінням на мовах й відтворює день П’ятидесятниці. Цей досвід у зібранні людей, церквах, наповнених присутністю Духа, приніс святість та духовні дари. Есхатологічна структура з успадкованими традиціями була перероблена через нове переосмислення Дій Апостолів та уривків з Об’явлення (14:6-7) і Матвія (24:14), які теологічно були обрамовані через призму «п’ятикратного» або «повного» Євангелія[102]. Це надало есхатологічної актуальності для церков поділитися «вічним Євангелієм Царства» до повернення Христа й намагатися, щоб «люди отримали спасіння» та насаджували церкви.

Досвід Духа був не лише особистим, але спонукав до формування спільнот. Д. Якобсен припустив, що найяскравішою ознакою присутності Святого Духа була загальна любов, породжена Його переживанням. Це проявилося також у тому, що «бар’єр кольору» був «змитий» й народилася «нова, істотна єдність у дусі» між християнами[103].

До соціально-культурних наслідків духовного хрещення варто віднести унікальну здатність п'ятидесятництва втілювати Євангеліє у різних контекстуальних формах. Останній момент завдячує порядку ранньо-п'ятидесятницького богослужіння, стиль якого описується як «свобода в Дусі»[104]. Спонтанність богослужіння, яке в основному є словесним та розповідним, з акцентом на безпосередній досвід спілкування з Богом через Його Дух, дозволяє звичайним людям піднятися вище свого світського щоденного досвіду в нову сферу переживань. В цьому їм допомагає практика говоріння мовами, голосна й емоційна одночасна молитва та радісний спів, плескання в долоні, підняття рук та танці в присутності Бога – всі загальноприйняті атрибути п’ятидесятницького служіння. Ці практики дозволили асимілюватися особливо там, де відчуття божественної безпосередності сприймалося як належне, й вони різко контрастували з

---

[100] Coulter Dale M. The Development of Ecclesiology in the Church of God: A Forgotten Contribution? - PNEUMA 29. – 2007. – № 1. – P. 59–85. Davidsson Tomas. No Mere ‘Afterthought’: The Ecclesiological Vision of Lewi Pethrus. – Paper presented at Research Seminar (Birmingham University, 2008).

[101] Jacobsen. Thinking in the Spirit. – P. 64; Hocken P.D. Church, Theology of The // The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements, eds Stanley M. Burgess and Eduard M. van der Maas (Grand Rapids: Zondervan, 2002). – P. 544.

[102] Klaus Byron D. Pentecostalism and Mission // Missiology XXXV. –2007. – № 1. – P. 42.

[103] Jacobsen. Thinking in the Spirit. – P. 79.

[104] Anderson Allan. Towards a Pentecostal Missiology for the Majority World. – P. 43.

раціоналістичними записаними богослужіннями під керівництвом духовенства. Крім цього, такі практики проголошувалися загальнодоступними, що сприяло активному залученню оточуючих й знову таки засвідчили відмінність з домінуючою роллю священика в історичних церквах. Г. Маклунг відзначає: «П'ятидесятницьке богослужіння дозволяє учаснику бути залученим особистим та безпосереднім шляхом в прояві Бога серед своїх людей у зібрані».[105] П'ятидесятницький акцент на «свободі в Дусі» був по своїй суті гнучко представлений у різних культурних і соціальних контекстах, що сприяло швидшому переміщенню й асиміляції його основних доктрин.

Таким чином, в умовах відкриття (оновлення) християнськими традиціями місіонерської направленості еклезіології протягом XX ст., п'ятидесятницький погляд на місію Церкви, а особливо практика цієї місії, випередила свій час, забезпечивши безпрецедентне зростання руху. Для послідовників вчення рання п'ятидесятницька місійна еклезіологія стала не стільки теоретизованою теологією, скільки життєвою реальністю. П'ятидесятницький пневмацентризм вкупі з преміленіалістськими очікуваннями приходу Христа забезпечив високу динаміку місії, осердям якої стала євангелізація з проповіддю та практикою надприродних чудес та ознак. Церква перетворилася в місіонерський пункт, а спонтанність та безпосередність її загального зібрання обумовили швидке поширення руху в нових культурних контекстах. При цьому гострі есхатологічні очікування не сприяли осмисленню та концептуалізації п'ятидесятницької практики, а соціальне служіння не користувалося популярністю.

Подальша зміна контексту спричинила трансформації в межах руху від еклезіології, заснованої на євангелизмі, до еклезіології, сформованої на холістичному (цілісному) розумінні місії. Втім для багатьох п'ятидесятників, що живуть очікуванням духовного пробудження, отой період «творчого хаосу» в місійно-еклезіологічній царині, попри всі його недоліки, залишається взірцевим, бо на їх думку найбільше відповідає ідентитету Церкви Святого Духа описаної в Діях Святих Апостолів.

Анотації

У статті **М. Мокієнка «Місійна еклезіологія в ранньому п'ятидесятництві»** окреслено підходи до місії Церкви в найдинамічнішій протестантській спільноті XX ст. – п'ятидесятницькому русі. Особлива увага приділена аналізу поглядів на вихідні місіологічні постулати руху, що включили в себе есхатологічні очікування, пневмацентричну місію та активний євангелизм. Зазначені акценти в місіології визначили своєрідні еклезіологічні конфігурації в межах п'ятидесятництва забезпечивши йому безпрецедентний поступ у глобальному масштабі.

[105] McClung Gary L. Pentecostal/Charismatic Perspectives on a Missiology for the Twenty-First Century // Pneuma. – 1994. – 16:1. – P. 18.

Ключові слова: п'ятидесятництво, місіологія, еклезіологія, євангелизм, пневмацентризм.

В статье **М. Мокиенко «Миссиологическая экклесиология в раннем пятидесятничестве»** очерчены подходы к миссии Церкви в наиболее динамичной протестантской общности XX в. – пятидесятническом движении. Особенное внимание уделено анализу взглядов на исходные миссиологические постулаты движения, что включили в себя эсхатологические ожидания, пневмацентризм и активный евангелизм. Обозначенные акценты в миссиологии определили своеобразные экклесиологические конфигурации в пределах пятидесятничества, обеспечив ему беспрецедентное развитие в глобальном масштабе.

Ключовые слова: пятидесятничество, миссиология, экклесиология, евангелизм, пневмацентризм.

«The missionary ecclesiology in early Pentecostalism" article by M. Mokienko attempts to outline some approaches to the mission of the church in the most dynamic Protestant community of the twentieth century - Pentecostal movement. Particular attention is paid to the analysis of views on the outgoing missiology postulates of the movement that included eschatological expectations, pneumacentric mission and active evangelism. These accents in missiology identified distinctive ecclesiological configurations within Pentecostalism, providing its unprecedented global growth.

Keywords: Pentecostalism, missiology, ecclesiology, evangelism, pneumacentrism.

Д. Шестопалець *(Київ)*

РЕПРЕЗЕНТАЦІЯ ІСЛАМУ В ПУБЛІКАЦІЯХ ГАЗЕТИ «АРРАІД»

Проблема внутрішнього ідейного різноманіття ісламу вже не раз ставала об'єктом пильної уваги дослідників. За відсутності єдиної інституції, яка б регламентувала «режим істини» для більшості мусульман, ісламська ортодоксія постає у досить розмитому вигляді і по суті, як це зазначає А. Книш, значною мірою залежить від політичних сил, що підтримують той чи інший напрям ісламської думки[106]. У цьому контексті ситуація інституційного плюралізму в мусульманській уммі України постає логічним продовженням світових тенденцій. Разом із тим, ідентифікація того чи іншого центру релігійного авторитету чи організації з точки зору її догматичного або ідеологічного напряму часто є досить складним завданням. У першу чергу, причиною цього може бути небажання самих організацій відкрито визначати свої позиції, щоб не піддаватися критиці з боку конкурентних структур. З іншого ж боку, спрямованість на проповідь ісламу в українському контексті часто викликає необхідність спиратися на найзагальніші, базові принципи віровчення, які не потребують спеціальної підготовки у новонавернених.

---

[106] Knysh A. "Orthodoxy" and "Heresy" in Medieval Islam: An Essay in Reassessment" // The Muslim World. – 1993. – № 83. – P. 48–67.

Однак можна стверджувати, що аналіз літератури та преси, яка видається мусульманськими організаціями в Україні, є важливим кроком до розуміння протиріч і конфліктів, що виникають між ними. У цьому контексті дана стаття має на меті розгляд найбільш значних ідеологічних позицій, що розкриваються в публікаціях Всеукраїнської асоціації громадських організацій «Альраід». Основним об'єктом аналізу є друкований орган Асоціації - газета «Арраід», яка видається з 1997 року і містить широкий спектр матеріалів, присвячених життю мусульман в Україні і за кордоном. Як джерела для аналізу, були використані статті та інтерв'ю за період 2005-2013 років, що зачіпають ключові питання віровчення та сучасний стан мусульманської умми. В цілому ж можна виділити наступні найбільш важливі групи матеріалів: 1) необхідність підтримки єдності мусульман; 2) «серединність» і помірність як основні ідеологічні посили організації; 3) поняття толерантності;
4) репрезентація ісламу як універсальної та всеосяжної доктрини.

Помірність і «серединність» ісламу. Як всеукраїнське об'єднання громадських організацій, «Альраід» не претендує на статус центру релігійного авторитету - духовного управління або муфтійяту. Разом з тим, це водночас не означає, що «Альраід» не локалізує себе у спектрі сучасних інституалізованих та неінституціолізованних форм ісламських рухів. У цьому відношенні найбільш чітким ідеологічним посилом в його дискурсі є постулювання «помірності» як найбільш адекватної і правильної парадигмальної основи для репрезентації ісламу: «Наше объединение следует курсу умеренности, представляя умеренный Ислам, и это было заложено изначально — как принцип работы. Мы исповедуем умеренный подход во всем: в планировании, в работе, в отношении к людям»[107].

Однак, варто зазначити, що особливу актуалізацію в публікаціях газети «Альраід», як постійна частина дискурсу представників організації, дана проблематика отримала тільки починаючи з 2011 року: з цього часу тема принципу помірності в ісламі піднімається як у статтях, так і в інтерв'ю з різними ісламськими релігійними діячами. У публікаціях 2012 року (з числа 151 -березень 2012р.) в газеті з'являється термін «васатійя», який представляється як арабський еквівалент «помірності». У статті С. Аріфова ал-васатійя представлена як ідеологічна платформа для розвитку ісламу в Україні, яка допоможе «объединить современность и принцип постоянного обновления, не порывая с корнями, сохраняя свет нашего духовного мира и ценностей»[108]. Автор також зазначає: «Она (ал-васатийя – *Д.Ш.*) предлагает баланс, который позволит мусульманам нашей страны не только найти свое место в многонациональном украинском обществе, но, что крайне важно, откроет перспективу и укажет направление развития»[109].

Іншими словами, С.Аріфов бачить у васатійї єдиний шлях для інтеграції мусульман в українське суспільство без відмови від мусульманської

[107]Умеренность во всем дает свои плоды // Арраид. – 2012. – № 1 (149). – С. 6.
[108] Арифов С. Золотая середина ислама // Арраид. – 2012. – № 4 (152). – С. 1.
[109] Ibid. – С. 1.

ідентичності: «Васатию следует признать приоритетом развития мусульман, и это должны сделать сами мусульмане, их политические и духовные лидеры. Иного пути нет»[110].

У цьому контексті необхідно зазначити, що васатійя позначає не тільки сам абстрактний принцип «помірності», а й сучасну школу ісламської думки, яка асоціюється з діяльністю «глобального муфтійя» шейха Юсуфа ал-Карадаві[111]. Таким чином, поява і перманентне повторення цього терміна постає як формальне позиціонування «Альраіду» у глобальному просторі ісламського руху. Більш конкретним підтвердженням цього є встановлення офіційних зв'язків між «Альраідом» і кувейтським центром «Васатійя», який займається пропагандою «помірного ісламу» на глобальному рівні[112]. У номерах 151 і 152 газети «Альраїд» також наводиться інтерв'ю з директором цього центру, що містить основні принципи васатійїі[113].

Проблема єдності мусульманської умми. Одним з головних ідеологічних посилів, які транслюються в газеті «Арраід», є заклик до єдності мусульманської громади. У цьому аспекті організація «Альраід» демонструє *інклюзивну стратегію* розвитку умми, це б то включення в коло умовної ортодоксії якомога більшого числа ісламських течій і рухів. Інакше кажучи: створення ситуації внутрішнього плюралізму при збереженні зовнішньої цілісності ісламського руху. Цей посил, зокрема, може бути відповіддю на ситуацію в Україні, в якій відносно невелика мусульманська громада розділена на кілька центрів релігійного авторитету, що конкурують між собою за вплив у тому чи іншому регіоні.

У численних статтях представника «Альраіду» Сейрана Аріфова завдання підтримки інклюзивності реалізується з використанням декількох дискурсивних стратегій, метою яких, в першу чергу, є зняття внутрішніх протиріч по якомога більшому колу дискусійних питань, що стосуються обрядових практик, вірувань, світоглядних позицій.

---

[110] Ibid. – С. 1.

[111] Див. про Ю. Ал-Карадаві: Global Mufti: the Phenomenon of Yusuf Al-Qaraḍawi (ed. Gräf B.). – New York, 2009.

[112] Сейтаметов И. Умеренный Ислам или умеренность в Исламе // Арраид. – 2012. – № 4 (152). – С. 6-7.

[113] Васатия — умеренность в Исламе// Арраид. – 2012. – № 3 (151). – С. 2. Центральна ідея цього ідеологічного напряму - «серединний шлях», «золота середина» та помірність – базується на коранічному аяті ал-Бакара, 143: “Ми зробили вас громадою, що тримається середини, щоб ви свідчили про все людство, а Посланець свідчив про вас самих”. Саме тлумачення слова «васат» як «середини» або «середнього шляху» дало підстави вже мусульманським коментаторам середньовіччя репрезентувати іслам як релігію, що уникає крайнощів, властивих християнству та іудаїзму. Наведений вище переклад аяту був взятий з газети «Альраід» (№152. – С. 1). Незважаючи на достатньо прозору етимологію слова «васат», серед перекладів та тлумачень все ж зустрічаються значні розбіжності. Наприклад, у своєму перекладі Корану В. Рибалкін інтерпретує «умматан васатан» як «громада-посередниця» (Див.: Коран (переклад В. Рибалкіна). – К., 2004. – С. 131).

Однією такою стратегією є використання певної ієрархії релігійного знання, яка б дозволила мусульманам правильно розставляти пріоритети в обговорюваних ними проблемах («99% розбіжностей можна подолати за допомогою компромісу або за допомогою принципу пріоритетності»[114]). Ця ієрархія вибудовується за рахунок розділення структури ісламського віровчення на «головні» і «другорядні» питання: «Собственно религиозные вопросы в Исламе принято делить на две категории: основные и второстепенные. Первые — это основы религии, построенные на твердых и бесспорных доказательствах, и в них не может быть разногласий между искренними и разумными людьми. Вторые — вопросы, в которых почти невозможно прийти к единому мнению, что вызвано как особенностями самих доказательств в данной области, так и особенностями человеческого мышления вообще»[115].

Іншими словами, залишаючи достатньо вузьке коло базових доктрин, ця стратегія дозволяє маргіналізувати більшість протиріч через визнання їх другорядними питаннями: «Второстепенные вопросы нескончаемы и никогда не будут решены до конца, и увлечение ими в ущерб основным в итоге заведет в тупик. Именно они чаще всего становятся причиной неразрешимых споров и разногласий. Также, детали и дополнения к основным вопросам чаще всего оказываются спорными моментами, и увлечение ими становится только причиной разногласий. И избавиться от этих разногласий по второстепенным вопросам, практически, невозможно»[116].

Як випливає з наведених цитат, другорядні питання в ісламі є за своєю природою дискусійними і часто не мають остаточного й однозначного вирішення. Аріфов також вказує, що розбіжності в принципі є не тільки дозволеними, але й неминучими та необхідними[117]. Останнє, на його думку, напряму пов'язане з багатозначністю слів арабської мови: «Кроме того, арабский язык настолько богат и образен, что прийти к единому пониманию всех текстов Корана и сунны невозможно. В Коране есть ясные и неясные, однозначные и многозначные аяты, омонимы, выражения в прямом и переносном смысле».[118].

Як наслідок, самі базові джерела ісламу за своєю природою містять неминучі, дозволені Аллахом неясності, що ведуть до розбіжностей: «Если бы Аллах Всевышний захотел, чтобы мусульмане были едины во мнениях, Он ниспослал бы Коран с однозначными и недвусмысленными ответами на абсолютно все вопросы жизни человека, семьи, общества, государства. Но этого не было. Тексты Корана и сунны не всегда однозначны, полностью ясны и недвусмысленны»[119].

---

[114] Арраид. – 2012. – № 5 (153). – С. 7.
[115] Арраид. – 2009. – № 2 (117). – С. 5.
[116] Арраид. – 2007. – № 5 (99). – С. 4.
[117] Арраид. – 2009. – № 5-6 (121). – С. 7.
[118] Там само.
[119] Там само.

Виходячи з цього, у випадку із другорядними питаннями допустиме існування безлічі точок зору, які можуть бути більш чи менш вірними; фактично вибір кожного мусульманина слідувати тій з них, яка, на його думку, найбільш близька до істини[120]. При цьому, як зазначає Аріфов, визнання природного плюралізму точок зору на «другорядні питання» і відмова від боротьби за їхнє остаточне вирішення, робить повністю недоречним осуд опонентів, які дотримуються відмінних поглядів[121]. Так само Аріфов закликає уникати застосування *такфіра* (звинувачення в невір'ї): «И уж конечно, недопустимы голословные нападки, когда мусульман, совершивших малый или относительный ширк, обвиняют в неверии и называют неверующими, а людям, которым присущи качества лицемеров, говорят, что их ждет вечный ад, — это крайне опасное явление нарушает единство мусульманской общины»[122].Такий підхід значною мірою повинен сприяти вирішенню питання єдності мусульманської громади, яке, за Аріфовим, порушується саме боротьбою за другорядні питання.

Підвищену увагу до другорядних питань Аріфов пов'язує з невиправданим «ускладненням релігії», яке, часто свідомо, проводиться окремими мусульманськими організаціями та особистостями або через релігійну недосвідченість, або ж з метою реалізації власних владних амбіцій, боротьби за поширення свого впливу на паству[123]. Відповідно, цілковита відмова від дискусій з другорядних питань є бажаною «жертвою» на шляху об'єднання.

Однак слід відзначити те, що в більшості випадків Аріфов уникає від конкретизації того, які саме питання він вважає «другорядними». Деяке уявлення про це можна отримати хібащо з непрямих висловлювань його на подібні теми: «Разногласия в некоторых вопросах практики или относительно доктрин, касающихся атрибутов Всевышнего Аллаха, споры о методах возрождения Ислама или создания исламского государства часто заканчиваются упреками в том, что оппоненты не следуют Корану и сунне. Безусловно, подобные обвинения ничем не обоснованы»[124]. Прикладом цього може також служити інша цитата з цієї ж його статті: «Ученые спорили об атрибутах Аллаха Всевышнего и Его действиях, о том, были ли Адам, Хидр и Лукман пророками. Но при этом никто никого не обвинял в неверии или заблуждении, как делают сегодня те, кто заявляет о своем безукоризненном следовании Корану и сунне»[125].

Окрім того, до розряду «природних і легітимних розбіжностей» в різних статтях відносяться ті, які викликані відмінностями в практиці різних правових шкіл (мазхабів): «Все мазхабы – благо и правильный путь, и различия в них –

---

[120] Арраид. – 2009. – № 3 (118). – С. 4.
[121] Там само.
[122] Арраид. – 2009. – № 7 (122). – С. 4-5.
[123] Арраид. – 2007. – № 5 (99). – С. 4.
[124] Арраид. – 2008. – № 5 (109). – С. 5.
[125] Там само.

это разнообразия, а не противоречия, соответственно, в некоторых случаях может быть правильными несколько вариантов»[126].

Цілком ймовірно, що ця стратегія інклюзивності має свою основу в окремих постулатах концепції васатійї, якій, як уже було згадано вище, і наслідує «Альраід». Наприклад, в брошурі «Калімат...» ал-Карадаві вказує, що ал-васатійя, крім іншого, включає «віру в існування [єдиної] ісламської громади та її вічність, а також віру в її єдність і братерство по вірі між її членами за всього різноманіття її [громади] шкіл та мазхабов. [Ал-васатійя також має на увазі] визнання всіх різних релігійних груп і течій належать до однієї громаді, у разі, якщо вони моляться в напрямку Кібли і вірять у Священний Коран і Сунну »[127]. В іншому принципі ал-Карадаві доповнює це бачення, стверджуючи необхідність «добре думати про всіх, хто виголосив дві шахади, молиться в напрямку Кібли і не говорить нічого, що це заперечує. Основа тут – до останньої можливості бути лояльним щодо мусульманина і уникати звинувачення його в лицемірстві (*тафсік*) або невірі (*такфір*), особливо ж у тому, що причиною чого є питання метафоричних тлумачень (*та'віл*)»[128].

З іншого боку, дана стратегія інклюзивності має риси подібності з принципом, запропонованим єгипетським богословом Рашидом Рідою: «Ми співпрацюємо у тому, в чому згодні, і прощаємо один одному те, в чому розходимося» (يتعاون معا فيما اتفقنا عليه ويعذر بعضنا بعضا فيما اختلفنا فيه)[129]. Цей принцип, підхоплений засновником «Братів-мусульман» Хасаном ал-Банною[130], став одним з гасел цього руху як засіб подолання розбіжностей між мусульманськими течіями і створення якомога ширшої ісламської опозиції секулярним політичним режимам та західним ідеологічним впливам.

Попри значну критику на адресу цього гасла з боку консервативних богословів, ця ідея також знайшла підтримку і аналіз в працях Ю. ал-Карадаві, що в принципі узгоджується з його ідеями васатійї. Так, ал-Карадаві стверджує, що дана співпраця заради здійснення спільних цілей, можлива також і з тими мусульманськими течіями і індивідами, які підозрюються у нововведеннях (*біда'а*) або невір'і (*ширк*)[131]. Ця точка зору, між тим, базується на *релятивізації* цих понять, виділення в їхній структурі більших і менших ступенів серйозності відхилення від мусульманської традиції[132]. Іншими словами, для ал-Карадаві, співпраця можлива тільки з тими, хто впадає в «малий ширк», або відносно незначний ступінь невір'я чи застосування нововведення.

---

[126] Арраид. – 2007. – № 6-7 (100). – С. 6.

[127] Al-Qaradawi Y. Kalimat fi al-wasatiyya al-islamiyya wa maalimuha. – Al-Qahira, 2011. – P. 60.

[128] Ibid. – P. 60.

[129] Ridah R. al-Mutamar al-islami fi al-bayt al-muqaddas // Majallat al-Manar. – Vol. 32. – S. 284-293

[130] Āl Ḥamzah, Khālid ibn Fawzī. Muḥammad Rashīd Riḍā: ṭawd Wa-iṣlāḥ, Da'wah Wa-dā'īyah. –Cairo, 1996. – S. 339-343.

[131] Див.: http://qaradawi.net/fatawaahkam/30/6371-2012-12-17-08-16-42.html.

[132] Там само.

Подібні ідеї транслюються в багатьох публікаціях газети «Арраід»[133]. Можно стверджувати, що це постає проявом прагнення організації зруйнувати «чорно-білу» парадигму сприйняття ісламської традиції та створити основи для формування в ісламі режиму ширшої внутрішньої толерантності до проявів плюралізму точок зору.

Іслам як універсальна доктрина. Ще одним аспектом впливу «ісламського відродження», який простежується в публікаціях газети «Арраід», є образ ісламу як єдиного універсального та комплексного вирішення всіх соціальних, економічних і політичних проблем сучасного суспільства[134]. На думку автора статті «Стратегія національного відродження», всі існуючі ідеологічні системи не здатні вирішити проблеми людства, оскільки спрямовані на нівелювання лише тих чи інших окремих недоліків: «Ни одна светская, выдуманная, выстраданная человеком философия или идея, не может даровать человеку путь полномасштабного и всеобщего совершенствования. Поэтому, когда мы говорим о возрождении нации, наш взгляд отличается от тех идей, которые разобщены и временны, частичны или имеют «косметический» характер»[135].

Замість цього, для справжнього відродження нації, «необходимо избрание полной, универсальной стратегии реформ и исправления губительного положения»[136]. Однак, на думку Аріфова, пошук справжнього («комплексного») вирішення проблем з тих чи інших причин свідомо саботується сучасними елітами: «Возникает вопрос, почему политики, мыслители, ученые, власть имущие, упорно избегают поиска полного и универсального решения»[137].

Важливо відзначити, що С. Аріфов вважає, що в основі сучасних глобальних світових проблем лежить відокремлення віри в Бога від моральності, а також від інших сфер. Іншими словами, мова йде про секуляризаційні процеси як на соцієтальному, так і на індивідуальному рівні. Разом з тим, він висловлює думку про те, що повернення соціальної ролі релігії взагалі не стане вирішенням, оскільки «помилкові і перекручені релігійні вчення» не можуть бути основою для повномасштабної реформи[138]. Таким чином, дискурсивна стратегія і логіка викладу, що використовуються автором, спрямовані на формування уявлення про те, що тільки іслам – і ніяка інша релігія чи ідеологія – є повноцінною стратегією «національного відродження».

Релігійні авторитети. Питання визначення ідеологічної позиції тієї чи іншої мусульманської організації безпосередньо пов'язані зі з'ясуванням кола персоналій релігійних авторитетів, на яких вона орієнтується. Найбільшої уваги в цьому аспекті заслуговують посилання на різних представників ісламської

---

[133] Див. статті на тему тавассуля, такфіра та ін. в №№ 145, 147 та ін.
[134] Арраид. – 2007. – № 11 (103). – С. 3.
[135] Там само.
[136] Там само.
[137] Там само.
[138] Там само.

думки, які викликали і продовжують викликати досить контроверсійні оцінки. Наприклад, у різних статтях газети «Арраід» в якості авторитету досить часто згадується видатний богослов кінця XIII-початку XIV століття Таки ал-Дін ібн Таймійя, який репрезентується як палкий прихильник принципів іджтіхаду. Крім ібн Таймійї, серед шанованих муджтахідов згадуються «такі імами, як Ізз Абдуссалам, ібн Дакик, ібн Хаджрі, ібн Нуджейм, ібн Абідін»[139].

Важливо відзначити, що в деяких статтях присутні окремі згадки різних представників ісламського відродження - Сайїд Кутба[140], Хасана аль-Банни і Юсуфа ал-Карадаві[141]. При цьому, у зв'язку з їхньою позицією щодо «закриття дверей іджтіхаду», досить обережно згадуються імена ал-Газалі, ал-Разі та Каффала[142].

Проблема толерантності. Окремої уваги в аналізі ідеології «Альраіду» заслуговує виклад поглядів на проблеми толерантності та її специфіки у структурі ісламського віровчення. У даному контексті, враховуючи характер дискурсу, використовуваного авторами публікацій, доречним буде застосування елементів риторичного аналізу[143].

Так, в одній зі статей на дану тему, автор починає з того, що ставить під сумнів (релятивізує) саме поняття «толерантність» як таке, вказуючи, що воно є спірним[144]. Такий підхід може виступати специфічним риторичним прийомом, спрямованим на те, щоб налаштувати читача на певний лад, тобто в даному випадку внести деяку частку скепсису щодо толерантності як загальноприйнятої та вищої цінності і чесноти сучасного суспільства, що не підлягає дискусії. Далі по тексту цієї статті, цей аргумент підтверджується схожим дискурсивним прийомом, який переводить обговорення у сферу визначень: «Рассматривая вопрос о толерантности, хочу сказать, что он не до конца ясен, поскольку многие говорят о толерантности, но до сих пор нет единого определения этой ценности»[145].

Причиною такого підходу, як це випливає з подальшого викладу, є спроба автора статті відійти від розгляду толерантності як абстрактної ідеї та окреслити її ліміти через побудову певної ієрархії-системи людських цінностей: “У всех общечеловеческих ценностей и принципов существует порядок по приоритетности. Ценности и принципы также имеют взаимосвязь, по которой одни не могут существовать без других. Мне кажется, не может стоять вопрос о толерантном отношении одних людей к другим, если между ними не царит важная, и первостепенная ценность, такая как справедливость»[146].

---

[139] Арраид. – 2007. – № 5 (99). – С. 4.
[140] Арраид. – 2008. – № 6 (110). – С. 5.
[141] Арраид. – 2007. – № 5 (99). – С. 4.
[142] Там само.
[143] Див. аналіз ідей ідеологів васатійї методом риторичного аналізу: Hoigilt J. Rhetoric and Ideology in Egypt’s Wasatiyya Movement // Arabica. – 2010. – Vol. 57. – P. 251-266.
[144] Арраид. – 2008. – № 3 (107). – С. 4.
[145] Арраид. – 2008. – № 3 (107). – С. 4.
[146] Ibid. – С. 4.

Тобто, у світлі вищевказаної цитати толерантність постає підпорядкованою ідеї справедливості, спирається та відштовхується від неї. Проте необхідно відзначити, що з точки зору аналізу дискурсу, це висловлювання може бути основою для двох різних за своїми наслідками висновків: а) толерантність *не є можливою* там, де немає справедливості (певний природний стан речей, загальна закономірність); б) толерантність *не є обов'язковою* там, де (як вважається) немає справедливості (практична рекомендація).

Інакше кажучи, в другому випадку питання про наявність чи відсутність ситуації справедливості може мати багато трактовок, заснованих на суб'єктивних переживаннях того чи іншого індивіда в конкретній соціально-політичній ситуації. Однак в статті не конкретизується, що справедливість, як і толерантність, так само є *абстрактним* поняттям, яке може трактуватися по-різному, залежно від культурного контексту. Такий підхід також можна вважати специфічним дискурсивним елементом: через ланцюжок міркувань відбувається переведення основної лінії дискурсу від «спірного поняття» толерантності в сферу, яка є однією з центральних та найбільш розроблених в ісламі – реалізацію принципу «справедливості» ("Ислам построил свою теорию толерантности на твердой основе справедливости ко всем, без различий"[147]).

Розробляючи далі ісламську доктрину толерантності, Аріфов вводить ще один її ліміт, базований на основі морально-релігійних критеріїв: «Толерантность в Исламе – это не значит ни во что не верить, как говорили некоторые идеологи западной толерантности. Толерантность в Исламе не означает терпимость к греху, безнравственности или оскорблению религиозных чувств»[148].

Відповідно, толерантність до різних соціальних явищ (а, отже, і свобода слова і дії для індивіда) закінчуються там, де починається те, що визначається як «гріх», а саме набір релігійних морально-етичних заборон, якими в ісламській державі є, наприклад, «вживання алкоголю мусульманином або перелюб, наркоманія чи гомосексуалізм»[149].

Однак ключовим фактором встановлення межі толерантності в цих питаннях, як це зазначається в статті «Межэтнические отношения в исламе», все ж є не релігійна заборона як така, а згубність, шкідливість даних дій для громади («Конечно, эти явления несут в себе угрозу личности, семье, обществу и государству, поэтому Ислам не принимает здесь позиции «толерантного молчания»[150]). І навпаки: «Ислам признает право человека выбирать и свободно мыслить, если в этом нет угрозы религии, обществу или стране»[151].

Необхідно відзначити, що в цих та подібних ідейних установках, які притаманні також і багатьом західним ідеологічним системам минулого і

---

[147] Арраид. – 2008. – № 3 (107). – С. 4.
[148] Там само.
[149] Там само.
[150] Там само.
[151] Там само.

сьогодення, формується певна система цензурування свободи індивіда через поняття «гріха». Більше того, як показує історичний досвід, будь-який прояв вільнодумства може бути засуджено і заборонено, якщо в ньому, на підставі тих чи інших критеріїв, буде запідозрена загроза релігії або державі.

У подібному ключі (залежно від суспільного інтересу і значущості) розглядається Аріфовим ідея релігійної толерантності і права індивіда вільно змінювати віросповідання: «Но *измена* (курсив мій – *Д.Ш.*) своей религии, народу и стране, если это несет угрозу, карается наказанием. С другой стороны, когда в этом нет угрозы, человек не карается»[152].

Така точка зору С. Аріфова, зрозуміло, не нова і має свою основу в ідеях сучасних мусульманських ідеологів про те, що будь-яке явище, яке розглядається як загроза ісламу (уявна чи реальна), не може бути об'єктом толерантності. Наприклад, аналогічні ідеї висловлювалися в багатьох працях представника помірної течії ісламського відродження Ю. ал-Карадаві[153]. Важливо відзначити, що в наведеній вище цитаті «зрада» релігії поставлена в один смисловий ряд із зрадою «народу і країні»: у цьому випадку релігія виступає не як частина особистих інтересів індивіда, його права на свободу совісті, але як частина сфери соціетального значення. У цьому розрізі не вирішеною і не висвітленою залишається проблема того, хто і яким чином визначає межу між «зрадою релігії» і «зміною релігії», тобто між наявністю загрози релігії та її відсутністю.

У питанні толерантності до інших релігій також розкривається ряд важливих ідеологічних аспектів, які транслюються сучасними ідеологами ісламського руху. Наприклад, той же С.Аріфов пише: «Толерантность к людям, исповедующим другие религии, не означает признание этих религий как истинных или *равных* (курсив мій – *Д.Ш.*) Исламу. Но толерантность и уважение к выбору человека и его мнению признаются Исламом и требуются от мусульман»[154].

Це і подібні висловлювання, що підкреслюють домінантний статус ісламу і його перевагу над іншими релігіями, очевидно, спрямовані на збереження ієрархії смислів у свідомості сучасних мусульман, які часто живуть в суспільствах, де всі релігії і релігійні системи проголошуються рівними у своїх правах і обов'язках, а також - опосередковано чи явно – в ступені своєї істинності (або, навпаки, неістинності). Інакше кажучи, твердження тотальної переваги ісламу над іншими релігіями спрямоване на збереження високого ступеню лояльності до ісламу за умов плюралізму сучасного релігійного ринку.

Разом з тим, виходячи з цього бачення *не-рівності*, можна стверджувати, що у ставленні ісламу до інших релігій йдеться не про толерантність, а про *терпимість*, оскільки саме це поняття має на увазі систему відносин релігійних

---

[152] Арраид. – 2008. – № 3 (107). – С. 4.

[153] Див. детальний аналіз проблеми відступництва від релігії в статті Г. Крамер (Kramer Gudrun. Drawing Boundaries: Yusufal-Qaradawi on Apostasy // Speaking for Islam: religious authorities in Muslim societies. – Leiden, 2006. – P. 181-217.

[154] Арраид. – 2008. – № 3 (107). – С. 4.

агентів більш високого і більш низького статусів. Такий поділ в цілому відповідає історичній системі релігійних відносин періоду «класичного ісламу», коли в сферу терпимості потрапляли «люди Писання», а за межею терпимості залишалися багатобожники-язичники.

Підтвердження вищезазначених тез можуть бути безпосередньо почерпнуті з інших статей в газеті «Арраід». Наприклад, говорячи про інші монотеїстичні релігії, С.Аріфов стверджує, що «[З]десь (в аяте 2:285 – *Д.Ш.*) не имеется в виду религиозная толерантность – речь о терпимости. У Аллаха одна истинная религия, и религии не могут быть равны по определению»[155]. Він також пише, що «Господь приказывает мусульманам проявлять терпимость по отношению к неверующим, как к людям с такими же правами, но при этом обязывает всячески бороться с их неверием и заблуждениями»[156].

Очевидно, що в ситуації, коли одна релігія претендує на володіння абсолютною істиною, визнання інших релігій як рівних з нею виглядає досить проблематичним, особливо якщо домінування «істинної релігії» підкріплюється необхідним соціальним і політичним капіталом державного апарату. У контексті рівності досить промовистою є й інша думка автора: «Из множества религий истинной может быть только одна. А мнение, что различные религии – разные пути к Богу, не более чем попытка искусственно лишить существующие разногласия между религиями всяческого смысла или попытка избежать конфликта, вообще. Но конфликты возникают не между религиями, они происходят между исповедующими их политическими силами»[157].

У першу чергу, цілком очевидно, що твердження «з безлічі релігій істинною може бути тільки одна», є дискурсивним прийомом, який задає певні відправні координати дискурсу, певні аксіоми, через які всі інші твердження будуть мати сенс і засади. Крім того, важливо відзначити, що, виходячи з вищенаведеного тексту, автор не згодний із спробами секулярного вирішення проблеми релігійної толерантності (позбавити існуючі розбіжності сенсу за рахунок винесення за дужки самої проблеми істинності/хибності тієї чи іншої релігії), оскільки в цьому випадку іслам втрачає свою основну ідеологічну силу – претензії на абсолютну і ексклюзивну істину – і перевагу над усіма іншими релігіями. Інакше кажучи, якщо стверджується, що абсолютної істини не існує, то й претензії на її монопольне володіння безглузді.

Разом з тим, Аріфов заперечує наявність конфліктів між релігіями як такими, відносячи всі подібні речі на рахунок дій політичних сил, що сповідують ці релігії[158]. Однак там, де вони все ж таки виникають, він вказує, що прийнятні тільки мирні способи їх вирішення: «Конечно, религиозные споры не должны выходить за рамки дискуссий и обсуждений. Другое дело, если религиозное учение предписывает уничтожение неверных, — тогда это

---

[155] Арраид. – 2008. – № 4 (108). – С. 4.
[156] Там само.
[157] Там само.
[158] Арраид. – 2008. – № 4 (108). – С. 4.

может быть причиной конфликта. В Исламе, в свою очередь, не содержится призыва убивать иноверцев и физически уничтожать неверие»[159].

Внаслідок всебічного аналізу проблеми Аріфов приходить до найбільш загального формулювання ісламського бачення релігійної толерантності: «Коран констатирует и подтверждает факт сосуществования разных цивилизаций, религий, народов и культур и не призывает их уничтожить. Ислам требует относиться к ним с терпением, стремится к диалогу и взаимообогащению, но при этом напоминает, что истинной религией может быть только одна, и мусульмане должны пытаться мирным путем распространить ее во всем мире[160].

Однак у світлі загального розгляду проблеми, можна стверджувати, що дана теза містить дві суперечливі позиції: з одного боку, це констатація плюралізму форм і проявів людської культури, а з іншого – необхідність (поступового і мирного) виправлення цієї ситуації на користь «єдиної істинної релігії». Разом з тим, Аріфов не приділяє спеціальної уваги відношенню сучасного ісламу (в контексті теорії ісламської держави) до атеїзму і, що ще більш важливо, до язичництва - основного ворога ісламу в період його виникнення.

Ідеологія і відносини між ісламськими організаціями. Необхідно відзначити, що наведені вище ідеологічні та світоглядні позиції далеко не завжди поділяються іншими мусульманськими організаціями та не є достатньо міцною основою для подолання протиріч.

Наприклад, вже такий аспект як визначення головних і другорядних питань, становить камінь спотикання в діалозі між різними мусульманськими рухами: те, що для однієї організації може представлятися другорядним, для іншої – питанням, що відноситься безпосередньо до основ віровчення. Так, в літературі Духовного управління мусульман України (ДУМУ), очолюваного Ахмадом Тамімом, питанням «правильного» розуміння «атрибутів Аллаха» відводиться одне з ключових місць. У цілому, багато публікації ДУМУ орієнтовані саме на розгляд цілком певного набору специфічних питань, які свого часу викликали гострі дискусії серед мусульманських вчених, наприклад, тлумачення неясних аятів Корану (*ал-муташабихат*). Більше того, ДУМУ просуває як специфічну методологію вирішення цих питань (певний набір «критеріїв істинності», які в цілому спираються на ашарітскую теологічну школу), так і конкретні відповіді, які представляються як єдино прийнятні[161].

Така ситуація показує суперечливість стратегії двох мусульманських організацій у поширенні свого впливу серед мусульман України: у той час як «Альраід», виконуючи завдання широкої проповіді ісламу (да‘ва), воліє відмовитися від дискусійних і/або другорядних питань (або ж визнати плюралізму обґрунтованих точок зору), ДУМУ, у свою чергу, черпає свою

---

[159] Там само.

[160] Там само.

[161] Про це див. детальніше: Шестопалец Д. К вопросу о толковании аята Таха, 5 в средневековой мусульманской традиции // Східний Світ. – 2012. – №3. – С. 116 – 125.

ідентичність саме в суворій регламентації шляхів/методів обговорення і вирішення дискусійних питань, а також через надання цим питанням виняткової важливості для «правильного розуміння ісламу». У цьому контексті можна припускати, що концепція «другорядних питань», як і багато інших тем в публікаціях газети (тавассуль, такфір, основи верученія і пр.), є завуальованою відповіддю «Альраіду», його полемічною реакцією на ідеологічні позиції ДУМУ[162], яке , через формування особливого пієтету до тонкощів віровчення на противагу іншим організаціям, намагається монополізувати «ринок» релігійного авторитету серед мусульман України[163].

Однак, проблема ієрархізації знання не є єдиною, яка розкриває протиріччя організацій. Так само важливим є питання релігійних авторитетів, визнаних тією або іншою організацією: для ДУМУ абсолютно неприйнятним виступає опора на вислови та тексти таких представників ісламської думки як ібн Таймійя і С. Кутб, які засуджуються як екстремісти, що «заблукали», або ж як такі, що впали в ту чи іншу форму невір'я. Так само ДУМУ не приймає авторитету популярного у світі шейха Юсуфа ал-Карадаві, ідеолога руху васатійя.

Підводячи підсумки цього огляду найбільш важливих публікацій газети «Арраід», необхідно відзначити, що в цілому їхня загальна спрямованість відповідає ідеологічним позиціям ліберальних ідеологів ісламського відродження, які репрезентували іслам в якості альтернативної до комунізму та капіталізму універсальної парадигми соціального устрою, а також стверджували необхідність єднання мусульман всього світу незалежно від їхніх розбіжностей заради втілення спільної мети. Водночас цей аналіз дозволив розкрити важливі особливості тих ідей «ісламського відродження», які пропонуються мусульманам в публікаціях «Альраіду». Подальші дослідження в цьому напрямі допоможуть сформувати більш чітку та цілісну картину ідеологічного багатоманіття ісламу в Україні, а відтак краще зрозуміти особливості взаємовідносин різних мусульманських організацій.

---

[162] В цілому, автори статей у газеті «Арраід» є надзвичайно обережними у тому, щоб не називати конкретних осіб чи організації, які, на їхню думку, спричиняють проблеми для єдності мусульман. Одним із виключень є згадка про деструктивну діяльність релігійної групи «хабашитів» в Криму (див. «Арраид», № 8 (155) август 2012). В цьому випадку скоріше за все йдеться про діяльність створенного у 2010 році Духовного центру мусульман Криму.

[163] Можна припустити, що вибудовування системи жорсткої догматичної ортодоксії на базі певної кількості питань, які перманентно відтворюються в дискурсі, є практичною стратегією ДУМУ у побудові стабільної інституції, оскільки саме більш сувора система «режиму істини» (ортодоксії) залучає більш «відданих» віруючих-послідовників. Це також накладається на активну підтримку ДУМУ суфійського ісламу, що має специфічні підходи до структурування організації з елементами управління і лояльності, характерними для суфійського ордену.

Анотації

В статті **Д.Шестопальця «Деякі аспекти репрезентації ісламу в публікаціях газети «Арраід»** розглядаються основні аспекти репрезентації ісламу в публікаціях офіційного видання Всеукраїнської асоціації громадських організацій «Альраїд» - газети «Арраід». Зокрема, особлива увага приділяється статтям, які стверджують необхідність підтримки єдності мусульман, релігійну толерантність, «серединність» і помірність як основні ідеологічні принципи ісламу, а також визначають іслам як універсальну і всеосяжну доктрину.

Ключові слова: іслам, дискурс, «Альраід», толерантність.

В статье **Д.Шестопальца «Некоторые аспекты репрезентации ислама в публикациях газеты «Арраид»** рассматриваются основные аспекты репрезентации ислама в публикациях официального издания Всеукраинской ассоциации общественных организаций «Альраид» - газеты «Арраид». В частности, особое внимание уделяется статьям, которые утверждают необходимость поддержания единства мусульман, религиозную толерантность, «срединность» и умеренность как основные идеологические принципы ислама, а также определяют ислам как универсальную и всеобъемлющую доктрину.

Ключевые слова: ислам, дискурс, «Альраид», толерантность.

In the article of **Shestopalets D.V. «Some aspects of Islam's representation in the publications of "Arraid"»** the basic aspects of representation of Islam in the publications of the official paper of the All-Ukrainian Association of Social Organizations "Alraid" are analyzed. In particular, special attention is given to the articles that proclaim the need of maintaining the unity of Muslims, religious tolerance, "middle way" and moderation as the main ideological principles of Islam, as well as the definition of Islam as a universal and comprehensive doctrine.

Key words: Islam, discourse, "Alraid", tolerance.

Л. Компанієць *(Харків)*

ЕТИМОЛОГІЧНА РЕКОНСТРУКЦІЯ ПОНЯТТЯ «РЕІНКАРНАЦІЯ»

Актуальність дослідження проблеми. Ідея реінкарнації, віри в можливість перевтілення є нині однією із найцікавіших тем. Вона все частіше привертає до себе увагу філософської, релігійної, а насамперед наукової думки. Складно не погодитися з глибиною кола екзистенційних питань, які вона охоплює, бо ж це цілий спектр проблем людського існування: відчаю, життя і смерті, надії, безсмертя душі. Як наслідок, на підставі спроб відзнаходження шляхів їх вирішення, вишиковуються життєвозначимі проекти культур, ціннісних орієнтирів. У шкалі релігійних цінностей ідея безсмертя душі стоїть у вищих ієрархічних шарах як мета та ідеал, умова досягнення потойбічного світу, Царства Божого. У контексті цієї градації феномен реінкарнації, як той, що містить у собі ідею вічного

існування душі, несе ціннісний аспект, лаконічно вписується в гіпотетичну проблему безсмертя людини і, на нашу думку, потребує більш поглибленого вивчення.

Значимість того чи іншого релігійного явища розкривається саме в тому, що воно дає людям, які їх духовні потреби воно заповнює, які сенсожиттєві орієнтири вибудовує, позбавляє або дає надію на майбутнє, допомагає долати або посилює трагічність, тлінність поцейбічного буття та які відповіді пропонує на духовні виклики свого часу. Цілий спектр порушених тут нами питань можна розглядати як можливі координати осмислення ідеї реінкарнації.

Спроба комплексного вивчення феномену реінкарнації стикається з двома проблемами: з одного боку, із превалюючою у просторі буденною, релігійною та науковою свідомістю з однобоким ними її розглядом, часто зведенням її до еволюції конкретної релігійної культури; з іншого боку - із запереченням її присутності, неприйняттям християнською традицією, сучасною богословською думкою. Однак, незважаючи на означене тут проблемне поле, мерехтіння ідеї перевтілення проглядається в різних релігійних культурах, її осколки розсипані по всій історії духовного життя, по процесах еволюції релігійних уявлень у вигляді своєрідних образів, суджень, сподівань.

Ідея не тільки плюралізму думок, знань, а й специфіка релігієзнавчого підходу відкриває можливість об'єктивних досліджень проблеми, формування теоретичних концепцій реінкарнації, презентацію різних точок зору на історію виникнення, еволюції, вичленення і розвитку означеної теми, історію смислів ряду концептів, пов'язаних з феноменом реінкарнації.

Зрозуміти те чи інше явище або культурну універсалію, а водночас і їх значення, неможливо поза розглядом їх в історичному контексті. На перший погляд слово «реінкарнація» несе в собі певний сенс і не потребує якогось особливо пильного вивчення, має подібні інтерпретації у просторі різних культур, різних релігій. У повсякденній мові воно асоціюється, як правило, з вірою в можливість переселення душі в інші тіла (людей, тварин, рослин), на рівні (і не тільки буденної свідомості) виступає в єдиній зв'язці асоціацій, пов'язаних із Східними релігіями (зокрема, з індуїзмом і буддизмом).

Такий підхід, на наш погляд, спрощує порушену тему, позбавляє її первісного блиску містичної істини, втраченої у просторі століть, заблукалої в еволюції релігійних думок. Усталені погляди не дають комплексного уявлення про ту історію виникнення, еволюції і трансформації, яких зазнала ідея реінкарнації, зокрема про її мотиви і відблиски у просторі релігійних феноменів, богословських вчень, містичних традицій.

Що стосується **ступеня розробленості проблеми,** то тут потрібно відзначити, що інтерес до означеного нами феномену з позиції релігійної,

філософської або ж наукової думки в тому чи іншому вигляді зберігався завжди. Містичними ідеями були пронизані вчення видатних мислителів минулого, так званих «досократиків» («іонійської» та «італійської» традиції). Інші обриси і форми прояву містичної ідеї відзнаходимо у думках середньовічних та подальших мислителів (Вас. Великий, Гр. Богослов, М. Кузанський, Сен-Мартен, Еліфас Леві, Вл. Соловйов, М. Бердяєв та ін.). Еволюція ідеї реінкарнації наявна також у працях теософів Є. Блаватської, А. Безант та інших (в «еволюціоністській моделі вчення про реінкарнацію»). Певної своєї модифікації ця ідея зазнає в Олександра Меня (зокрема, у його вченні про «перевтілення»). Культурологічний зріз означеної проблеми представлений роботами А. Гуревича, Жак Ле Гоффа та інших. Психологічні контексти проблеми висвітлюються такими дослідниками проблеми, як Ш. Ріше, У. Джемс, М. Ладиженський та іншими.

Еволюція культури з позиції сучасної наукової думки одночасно ґрунтується і зосереджується на дослідженнях, присвячених ретроспективним екскурсам та операціям, з ключовими концептами, що виробляються нею. Історія будь-якого поняття проходить пунктирною лінією по епохах, наповнюючи його смислами, які посилюються або слабшають у вирі подій, думок, ідей. Іншими словами, концепти творяться культурою і знаходять смислові наповнення в різні історичні періоди.

Нашу увагу привертає виявлення і вивчення базових концептів дослідження, оскільки саме ключові поняття являють собою мовні «відбитки», закарбовані у словах різними історичними періодами. Саме вони формують, вибудовують загальну картину того чи іншого явища. Ретельний аналіз проблеми передбачає розгортання етимології слова (у нас – реінкарнація), яка являє собою вихідну форму поняття. Саме в ній у концентрованому вигляді міститься, як уже зазначалося, накопичена історія становлення смислів, традиції слововживань, асоціації, можливі тлумачення, зафіксовані в текстах мислителів, філософів, учених, а також уявлення, переживання епох про ті чи інші явища[164]. ***Етимологічна реконструкція понять визначає цілі даної роботи.***

В енциклопедичних виданнях слово «реінкарнація» представлене на рівні різних мовних груп, мігрує від мови до мови, від традиції до традиції, від культури до культури. В результаті подібних мандрів воно змінює свій зовнішній вигляд, одягається в різні словесні оболонки, збагачується різними звучаннями, зокрема грец. – *μετεμψύχωσις*, *metempsychosis*, лат. – *transmigration*, *reincarnation*, англ. – *reincarnation*, франц. – *reincarnation*, нім. – *reinkarnation*, араб. – ощ ,ьнавижвоволс кожюцнал йишнI .ت قمص зустрічаються, становлять поняття: «*переселення душ*» (укр.), *татастхашакті* (санскр.), «*сансара*» (санскр.); *переродження; передіснування*, «*трансміграції*», «*реінкарнація*», «*метемпсихоз*»,

[164] Степанов Ю.С. Константы: словарь русской культуры. – М., 2001. – С. 43, 715.

«*метенсоматосіс*» *(метенсоматоз)*, «*палінгенесія*» (у неоплатоніків)[165]. З наведеного вище видно, що значення терміну «реінкарнація» заховане за безліччю оболонок, традицій слововживання, ховається за покриттями семантичних полів, у лабіринтах яких, будучи непідготовленим контекстуально, можна заблукати. Порівняльний аналіз цілого спектру представлених концептів ускладнюється, з одного боку, подібністю експлікацій, а з іншого - присутністю в них різних тонкощів і смислових відтінків. Відкритим також залишається питання того, в яких стосунках перебувають перераховані терміни та їх дефініції, з яких ключових понять складається ядро концепту «реінкарнація» в просторі існуючих конотацій? З метою прояснення поставлених питань необхідно зробити екскурс в історіогенез перерахованих термінів (змістивши акценти до античної культури), процес здійснення якого ми вбачаємо в проходженні декількох етапів. Назвемо їх коротко.

1. Насамперед, крізь призму дефініцій позначених понять слід визначити локальні зони їх зародження, етимологічні корені, традиції слововживання. Іншими словами, виявити шляхи культурних епох, за якими вони прийшли до перерахованих словесних оболонок.
2. Визначити герменевтичне коло концептів, що входять до складу й обсягу поняття «реінкарнація».
3. Позначити шляхи, траєкторії розвитку концепту, визначити ландшафт його смислів.

У фокус нашого дослідницького інтересу потрапляє термін «реінкарнація» (аргументація на користь даного слова дається нижче). Перш ніж приступити до описання його історіогенезу, необхідно відзначити, що в контексті загальної історії становлення, еволюції релігійних традицій смисловий зміст даного концепту було представлено по-різному, існував він у латентному вигляді на рівні образів, ідей, уявлень, асоціацій. У процесі проходження всіх етапів свого формоутворення концепт цей в різних віруваннях народів наповнювався подібними за змістом поняттями, зокрема такими, як «втілення», «перевтілення», «воскресіння» (Індія, Єгипет).

У контексті індуїстської гілки еволюції вірувань, пов'язаних з ідеєю перевтілення, час появи терміна, що відображає подібні смисли, датується першим тисячоліттям до н. е. і на санскриті звучить як «сансара» (буквально означає він «обертання», символізує океан народжень і смертей, безперервні людські перевтілення, що рухаються по колу). Перші згадки його слововживання пов’язують з древніми текстами Упанішад. При найближчому розгляді давньої індійської літератури виявляється, що її простір пронизує слово «втілення». Тут же отримує своє заключне оформлення поняття «карма» (те, що визначає долю людини), яке

[165] Современный философский словарь. Под ред. проф. В.Е. Кемерова. – М., 2004.

безпосередньо пов'язують із вченням про ланцюги народжень, вихід за межі яких виступає основною метою в досягненні безсмертя. «Веди мене від небуття до буття. Веди мене від темряви до світла. Веди мене від смерті до безсмертя» - так волає жертводавець в ритуалі, зафіксованому в Упанішадах[166].

Повертаючись до питання про пріоритетність для нашої роботи самого поняття «реінкарнація», відзначимо, що його етимологічні корені ведуть нас у лоно античної культури. Ми зустрічаємо такі згадки в ранніх грецьких свідоцтвах, а також у класичній традиції античної філософії, де широко використовувався термін «одягання», «одягання душі в тіло». Перші відомості про поняття «метемпсихоз» ведуть нас у глиб пізногрецької традиції. Грецьке *μετεμψύχωσις* походить від *μετε* – пере, *εμψύχωσις* – одухотворення, пожвавлення, власне «переодуховлення», тобто вживалося в значенні переселення душ[167,168,169]. У літературі зазначається, що вперше даний термін зафіксований у 1 ст. до н. е. у Діодора Сицилійського та у Галена[3,5,170]. Інші автори відзначають входження його в ужиток, починаючи з Іполита Римського і Плотіна. Поняття «метемпсихоз» експлікується як релігійно-містичні уявлення про перехід душі померлого організму в інші тіла (рослин, тварин, людей), а також як уявлення, які пов'язані з просуванням душі від однієї сходинки до іншої шляхом її переселення, перевтілення в різні організми або предмети[3,171]. Тлумачення терміну «метемпсихоз» (*metempsychosis*) ми знаходимо у Стівена Роуза: «*meta*» – більш пізній, що знаходиться поза об’єктом, змінений, «*em*» або «*en*» – всередину, «*psyhe*» – душа, «*osis*» – процес. В цілому ж у стародавніх греків воно означало процес, в результаті якого душа міняла тіло після смерті[172].

В результаті етимологічної реконструкції можна підвести під загальний знаменник існуючі визначення терміна «метемпсихоз». Традиції його слововживання містять ключові слова «переселення», «перехід», «просування», які орієнтують на розуміння його як процесу руху душі в інші тіла, результатом якого є зміна тіла. Крім того, в межах його змістового наповнення міститься «ядро» ідеї еволюції, тобто поетапного просування душі шляхом її перевтілень в різні оболонки.

Іншу траєкторію розвитку концепту представляють його латинські коріння, іншими словами - ідея перевтілення трансформується в поняття латинського походження «реінкарнація» (перевтілення), яке відповідало

---

[166] Упанишады. Перевод с санскрита А.Я. Сыркина. – М., 2000. – С. 76.
[167] Философский энциклопедический словарь. – М., 1983. – С. 364, 492, 551.
[168] Религиоведение. Учебное пособие и Словарь минимум по религиоведению. – М., 1998. – С. 409.
[169] Новая философская энциклопедия: в 4-х т. – Т. 2. – М., 2001. – С. 551.
[170] Всемирная энциклопедия: Философия / ред. А.А. Грицанов. – Мн., 2001. – С. 633.
[171] Сучасний словник іншомовних слів. – К., 2006. – С. 449, 587.
[172] Роузен С. Реинкарнация в мировых религиях. – Философская книга, 2002.

слову «метемпсихоз» і «трансміграція»[4]. Стівен Роузен відзначає, що останнє з'явилося раніше, ніж «реінкарнація», і використовується як його синонім. Обидва вони мають латинське коріння: «trans» – через, «migr» – «рухатися, ходити», «ation» – процес обумовленості або становлення. Відповідно, термін «трансміграції» являє собою процес руху наскрізь від одного до іншого, вживається у значенні процесу переселення душі з одного тіла в інше.

Такі слова, що існували раніше як «передіснування» (існування до чогось) і «переродження» (народження знову), містять вказівки на попередні народження[8].

У ландшафті ключових визначень, що характеризують досліджувані уявлення, входять також терміни «*метенсоматосіс*», «*метенсоматоза*» (латинська калька *reincarnation – перевтілення*). Поняття «*палінгенесія*» (палінгенезії) було поширене у неоплатоніків. Окреслені слова виступали синонімами реінкарнації[3]. Термінологічний достаток концептів, що характеризує одне явище, яке існує на рівні вірувань, уявлень в античній культурі, свідчить про світоглядні уподобання давнього світу, його переконання, а широта використання і різноманіття словесних оболонок підтверджують входження його в структуру свідомості людини минулого. Як відзначає Ю. Степанов, концепт – це, з одного боку, свого роду згусток культури у свідомості людини, що складається з уявлень, знань, асоціацій, а з іншого – це те, за допомогою чого людина освоює і входить у культуру[1]. Іншими словами, велика кількість термінів, що позначають одне і те ж явище, їх активний словотвір і слововживання свідчить про широту їх використання, популярність пов'язаних з перевтіленням вірувань.

Ще однією етимологічною лінією виступають експлікації поняття «реінкарнація» (*reincarnation*) у просторі існуючих визначень. Одним з його значень виступає поняття «перевтілення». Так, як вже зазначалося, воно тлумачиться як те, що складається з латинських слів «re» – знову, «in» – всередину, «earn» – плоть, «ate» – заподіювати, ставати, «ion» – процес, дослівно - як процес потрапляння знову в плоть. Під цим словом також розуміється, що в людині є щось, що після смерті відділяється від її тіла і повертається в нову тілесну оболонку[7,8]. У сучасних словниках зазначається, що цей термін походить від лат. «re» – зворотна дія, «in» – в, «caro» – тіло, тобто «назад в тіло». Також наголошується, що він походить від пізньолатинського «*incarnatus*» – той що отримав плоть, від латинського «in» – в, на, «caro» (р.п. *carnis*) – м'ясо, плоть, тіло, та визначається як уявлення про посмертний перехід душі від однієї істоти в іншу[173].

Підсумуємо подані дефініції щодо єдиного визначення. Відтак, слово «реінкарнація» осмислюється, з одного боку, як процес потрапляння «знову в тіло», з іншого ж боку воно вказує на його завершеність: «той, що

---

[173] Современный словарь иностранных слов: толкование, словоупотребление, словообразование, этимология. – М., 2003. – С. 521, 655, 748.

отримав плоть», тобто знаходиться у процесі становлення. Цікавою є експлікація «назад в тіло», тому що вона вказує на процес повернення, можливо в тому числі і в колишнє тіло, хоч несе вже інший відтінок і смислове навантаження. Крім того, в просторі тлумачень містяться вказівки на присутність в тілі людини якоїсь субстанції, здатної до міграцій у різні тіла. Крайній аспект вказує на смислове розширення концепту «реінкарнація».

Іншими словами, у процесі вивчення існуючих дефініцій терміна «реінкарнація» ми приходимо до висновку, що під його словесною оболонкою не тільки зберігаються та існують смисли історично сформованих концептів латинського і грецького походження («трансміграція», «метемпсихоз», про які йшла мова вище), але і розгортаються додаткові його грані. За своєю етимологічною суттю поняття «метемпсихоз», «трансміграція», «реінкарнація», з одного боку, ідентичні, їх смисли мігрують, перетікають від одного до іншого, а з іншого боку, вони являють собою ланки одного ланцюга, еволюції ідеї реінкарнації. В останньому проглядається смисловий приріст, згадане розширення. У загальному вигляді вони експлікуються як ті, що означають процес перевтілення душі, попадання її в плоть. Розглянуті терміни виступають суто надбанням античної культурної традиції. Саме на її ґрунті вони культивуються, отримують своє оформлення, розвиток, концептуалізацію, дзеркально відображають уподобання епохи.

Продовжимо огляд існуючих визначень даного терміну у вимірах сучасних реалій. Слово «реінкарнація» у другій половині XX століття визначається як «втілення», облачення душі в нову тілесну форму. В англійській мові поняття «реінкарнувати» (з'являється воно в ній в XIX ст.) трансформується в слово «*reincarnation*» – перевтілення душі після смерті і походить від «*incarnation*» – втілення, уособлення, від «*incarnate*» – втілювати, уособлювати собою або тілесно втілений[9]. Сучасні тлумачення терміну включають в себе також розуміння реінкарнації, що розгортається, як здатність богів, духів, святих з'являтися в людському вигляді або втілюватися в живі або неживі предмети[174]. Подібну експлікацію ми зустрічаємо в іншому виданні. Так, у перекладі з французької мови «реінкарнація» означає також перевтілення, уособлення та відображає уявлення і віру в здатність богів, духів, святих втілюватися в образі живих морських і неживих організмів, різних предметів.

Підсумовуючи вище сказане, наголосимо, що термін «реінкарнація» зводиться до таких конотацій: 1. Розуміння її як процесу «попадання у плоть», який розпадається на тлумачення його в якості поточного процесу за допомогою слів «перевтілення», «втілення», а водночас і як факту, що здійснився – «тілесно втілений», у значенні «назад в тіло» (вказує на процес повернення). 2. Уособлення. 3. Здатність богів, духів, святих

[174] Шевченко В.М. Словник-дослідник з релігієзнавства. – К., 2004. – С. 297.

втілюватися в живі і не живі організми. Перераховані тут експлікації (п. 1, п. 3) за критерієм смислів у них, що міститься, відсилають нас до вірувань давніх ступенів культур (архаїчних вірувань, староєгипетських уявлень тощо) і в цьому сенсі представляють собою «сховище» їх релігійних уподобань, обрисованих в образи, ідеї.

Слово «реінкарнація» в значенні «уособлення» (п. 2) на перший погляд вказує на набуття ним додаткових смислових півтонів. Розглянемо його. Так, у відношенні останнього терміну ми знаходимо, що він походить від церковно-слов'янського (ст.-сл. – *ликъ* як елемент, є древній європейський суфікс, за своїм походженням дорівнює німецьким похідним від цього ж кореня: гот. *leik* «тіло», *man-leika* «образ, подоба», а також від дієслівного кореня сл. – * *li* «лити, відливати, виробляти виливок у форму»). Етимологічно воно означає «тіло людини», «людську споруду»[1]. Відповідно термін «уособлювати» можна розуміти як вливатися у форму, уособлювати її собою, тобто душа (дух), вливаючись в матерію, уособлює її собою і, як наслідок, оживляє її. З іншого боку, в довідковій літературі ми знаходимо, що слово «втілення» інтерпретується як уособлення. Відповідно ці поняття представляють єдиний синонімічний ряд[175]. В результаті позначене слово «уособлення» в латентному вигляді містить первісний зміст концепту «реінкарнація» як «втілення», являє собою іншу форму обрису.

Здійснимо невеличкий відхід від контексту з метою прояснення смислів у просторі існуючих експлікацій. В результаті вивчення аналізованого терміну ми зіткнулися з наявністю двох протилежних точок зору, а саме: одні автори вважають, що термін «*реінкарнація*» є, а інші схильні стверджувати, що він не є синонімом слову «*метемпсихоз*». Останні наводять таку аргументацію на користь свого тлумачення: поняття «реінкарнація» орієнтує на перехід душі з одного тіла в інше (у значенні душа втілена, інкарнована), тобто перебуває у відведеному місці. Слово ж «метемпсихоз» вказує на процес руху душі від одного тіла до іншого. В аспекті встановлення співвідношень між цими поняттями наголошується на їх взаємному доповненні з точки зору спокою і динаміки, тобто у своїй сукупності ці терміни нібито містять водночас вказівки на пошук тілесного втілення і на його завершення. Як факт, що здійснився з точки зору статики, на думку авторів, вживається поняття «реінкарнація», яке характеризує етичну сторону, відображає наслідки попередніх втілень душі (інкарнацій), їх нескінченне число, тобто вказує на певний підсумок. З точки зору динаміки характеризується «метемпсихоз», що несе в собі есхатологічне навантаження в контексті залученості душі в свої позатілесні цикли і припускає двоїстий принцип незалежності душі. Обидва поняття вказують на пошук і завершення процесу втілення[176].

---

[175] Александрова З.Е. Словарь синонимов русского языка: практический справочник. – М., 2005. – С. 63, 364.

[176] Философия: энциклопедический словарь. Под ред. А.А. Ивина. – М., 2004. – С. 492.

Проте таке визначення, на нашу думку, дещо не повно відображає суть трактованих термінів у контексті заперечення їх синонімічності. Причиною цьому слугує звужена смислова подача поняття «метемпсихоз», втрата при цьому ним первісних смислів. У своїх міркуваннях ми виходимо з вищенаведеної етимологічної реконструкції досліджуваних концептів, в результаті якої ми прийшли до наступного висновку: термін «метемпсихоз» являє собою поняття широкого спектра дії і містить у собі цілу низку конотації (презентовані раніше). Згадаймо тут «пучок» його смислів: а) переселення душ (переодушевління); б) перехід душі в інші тіла; в) просування душі від однієї сходинки до іншої за допомогою перевтілення; г) процес, в результаті якого відбувається зміна тіла (у значенні завершення).

Із зведених воєдино міркувань видно, що означені поняття включають в себе згадану «статику і динаміку». Відповідно, ми не згодні з точкою зору авторів даного видання і дотримуємося поглядів представників іншої позиції, а саме думки, що обидва ці поняття насамперед, з одного боку, виступають синонімами, а з іншого (в продовження нашої думки) - постають як єдина гілка термінологічної еволюції первісної ідеї втілення, облачення душі, перевтілення. Остання оформилася в терміни «метемпсихоз» і «реінкарнація» з подальшим збільшенням їх змістовного обсягу.

Підтвердження нашої думки ми знаходимо в інших літературних джерелах. Так, в контексті вищевикладеної ідеї розвитку понять існують вказівки на необхідність розрізнення двох типів метемпсихозу: перший – метемпсихоз, який здійснюється в перше-ліпше тіло; другий, етично забарвлений метемпсихоз знаходить своє дзеркальне відображення в релігійних і філософських варіантах, в яких сходження або зісходження душі по ієрархічній драбині залежить від моральних гідностей померлої людини, тобто розглядається як посмертна відплата[3,5]. Дана дефініція підкреслює смисловий обсяг, широту аналізованого поняття, його первинні значення.

Повертаючись до конотацій осмислюваного нами терміну «реінкарнація», можна запропонувати у концентрованому вигляді умовне його визначення (за критерієм вичленення основних смислових його траєкторій розгортання з презентованих дефініцій). Відтак реінкарнація реалізується через ідею втілення і розуміється:

- як здатність певної субстанції відокремлюватися після смерті від колишнього тіла і вселятися в нове; як здатність богів, духів, святих до втілення у плоть;
- як *процес* переходу (просування, переселення, руху наскрізь) душі в тілесну оболонку і осмислюється як поточний (включаючи еволюційний аспект), завершений, а також вказує на зворотний процес «назад в тіло».

Виходячи з означених тут конотацій, видно, що перше значення поняття «реінкарнація» найбільш адекватно вписується в термін «втілення». Друга конотація за критерієм позначених у ній смислів відправляє нас до поняття «трансміграція», смислова оболонка якого, на нашу думку, найбільш вдало і точно відображає суть презентованих у визначенні смислів, дзеркально їх відображає. Дане положення хотілося б підсилити та обґрунтувати існуючими в сучасній літературі експлікаціями складових частин висунутого (як одного із базових) нами терміну.

Так, слово «транс» походить від лат. *trans* – пере, крізь, через та *ire* – йти, ходити, лат. *transire* – переходити, переступати, впадати, франц. *transe* – страх, жах. Воно означає рух через деякий простір, перетинання його, а також розташування за межами чогось[9]. Поняття «міграція» – франц. *migration*, нім. *Migration* – тж <лат. *migratio* – перехід, переїзд, переселення[9]. Іншими словами, слово «трансміграція» в загальному вигляді осмислюється як процес перебування, руху в просторі за межами чого-небудь, що припускає його перетин, перехід, переселення. Ядро презентованих смислів розгортається в п. 2 поданого нами визначення поняття «реінкарнація». Порівняльний аналіз існуючих дефініцій і представленого нами визначення вказує на збіг, відповідність і, як наслідок, доречність застосування позиції Ю.Степанова, а саме - імена слів ведуть до сенсів, а смисли відводять до форм їх обрису, тобто смисли відповідають формам, і навпаки[1]. Іншими словами, підтверджує доречність реанімації терміну «трансміграція» в експлікації слова «реінкарнація» (п.1). На основі вищеподаного ми приходимо до вичленення основних концептів нашого дослідження: «реінкарнація», «втілення», «трансміграція», де перше містить і розкривається за допомогою двох наступних.

В результаті етимологічних реконструкції поняття «реінкарнація» ми прийшли до деяких ***висновків.*** Концептуальний аналіз дозволив виявити історичні корені поняття «реінкарнація», визначити епіцентр, зону його активного слововжитку, формоутворення, розвитку, а саме - антична культура надала світові цілий комплекс термінів, що відображають суть даного явища. В її просторі відбуваються основні словотворчі процеси як підсумок накопичення ідей, обрисування у імена слів, що зберігають традиції глибокої давнини, на основі яких вибудовуються вчення, в тому числі і наступних епох.

Проведене осмислення цілого спектру понять, що дозволило позначити концепти, які сприяють еволюційному розгортанню смислів терміна «реінкарнація», встановити дуальність рівнів його здійснення:

а) на зовнішньому плані культури – це еволюція ключових словесних оболонок («метемпсихоз», «трансміграція»), що відображають суть ідеї реінкарнації (пере/втілення);

б) внутрішній рівень, концептуальне «ядро» складають терміни, що представляють суть ідеї реінкарнації: «втілення» («уособлення»), «перевтілення», «передіснування», що йдуть своєю основою в простір древніх цивілізацій.

Перераховані слова становлять єдність концептів, взаємодоповнюють одне одного, їх смисли взаємно перетікають, являють собою єдину гілку, на кордонах зіткнення яких відбувається «зчеплення смислів».

На підставі ретроспективного огляду дефініцій ми запропонували умовне визначення концепту «реінкарнація» як точку сходження існуючих смислів, у просторі яких ми виявили основні траєкторії їх розвитку, смислові шляхи. Це дозволило нам змістити ракурс дослідження до визначальних його концептів: зовнішній ярус представляє термін «реінкарнація» в силу того, що він історично увібрав в себе найбільшу кількість смислових конотацій. Другий, «серединний» шар займають поняття «втілення», «трансміграція», смисли яких увібрав перший. Саме ці концепти стають визначальними в наших дослідницьких розвідках.

Анотації

У статті **Компанієць Л.В. «Етимологічна реконструкція поняття «реінкарнація»** проводиться осмислення еволюції терміна «реінкарнація». Установлено, що у ході історії означене поняття було широко представлене в античній культурі, відображало її уявлення та вірування. Саме у її просторі слово «реінкарнація» отримало концептуальне оформлення, розвиток, слововживання. У ході аналізу виділяються та обґрунтовуються базові концепти роботи: «перевтілення», «реінкарнація», «метемпсихоз», «втілення», «трансміграція».

Ключові слова: концепт, реінкарнація, перевтілення, втілення, метемпсихоз, трансміграція.

В статье **Компаниец Л.В. «Этимологическая реконструкция понятия «реинкарнация»** проводится осмысление эволюции термина «реинкарнация». Установлено, что в ходе истории данное понятие было широко представлено в античной культуре, отражало её представления и верования. Именно в её пространстве слово «реинкарнация» получило концептуальное оформление, развитие, словоупотребление. В ходе анализа вычленяются и обосновываются базовые концепты работы: «перевоплощение», «реинкарнация», «метемпсихоз», «воплощение», «трансмиграция».

Ключевые слова: концепт, реинкарнация, перевоплощение, воплощение, метемпсихоз, трансмиграция.

In the article **Kompaniets L.V. «Etymologically reconstruction of the concept "reincarnation"»** deals with understanding the evolution of the term "reincarnation". Found that in the course of history, this concept has been well represented in ancient culture, reflecting its views and beliefs. It is in the space of the word "reincarnation" received the conceptual design, development and use of words. The review singled out and settle the basic concepts of work: "transformation", "reincarnation", "metempsychosis", "incarnation", "transmigration".

Keywords: concept, reincarnation, rebirth, incarnation, metempsychosis, transmigration.

❸ ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ В УКРАЇНІ

М. Мурашкін *(Дніпропетровськ)*

БОГ ЯК СТАН БОЖЕСТВЕННОГО ПРОТОАРІЙСЬКОЇ (ПРАУКРАЇНСЬКОЇ) ЦИВІЛІЗАЦІЇ І СУЧАСНІСТЬ

Постановка проблеми. Часова прадавність «до нашої ери» насичена цінностями при
виникненні праукраїнської релігійної культури. Тому існує потреба у вияві основи самого Божественного. ***Аналіз останніх досліджень і публікацій.*** Українські релігієзнавці, актуалізуючи вітчизняну наукову спадщину, бачать продовження своєї культури в культурах інших народів (праці В. Шаяна).

Мету данної публікації вбачаємо у пошуку можливих орієнтирів визначення сутності Божественного як певної переживаємої рівноваги в людському стані.

Основний зміст статті. Ідея і практика Божественного, а також психічного регулювання і рівноваги, виникли в індоєвропейських народів, коли зійшлись матріархальна та патріархальна культури, утворивши теорію й практику Божественного як гармонії. Миролюбна матріархальна культура прадавньої Європи в образах Богинь, в образах Цариці Мертвих і войовнича патріархальна культура прадавніх аріїв [Элиаде М., Кулиано И. Словарь религий, обрядов и верований. – М., 2011. – С. 232], жерців, воїнів, хазяїв [Там само. – С. 146] зійшлися на території Північного Причорномор'я. Виникли ідея і практика Божественного як психічної гармонії двох протилежностей, Сонячно-вогняної і Небесно-водяної. Вогняне і водяне в людині, як боротьба двох протилежностей, мають і Божественне як рівновагу, як гармонію цих протилежностей. В фолькльорних піснях прадавніх українців розповідається, як люди просо сіяли, сіяли, Див, Ладо, сіяли, сіяли [Українська народна обрядова поезія. – К., 2006. – С. 89]. Див, як сонячно-вогняне, чоловіче, і Ладо, як водяне, Небесно-водяне, жіноче, в рівновазі, в гармонії, від чого в людині виникає стан Божественного. Божественне – це гармонія протилежностей. Ці основи протоарійської культури проштовхувались арійськими племенами на Південь, в Індію. Ці основи можна бачити в Рігведах, в брахманізмі взагалі, де стан Божественного, Стан Бога виникає у людини від рівноваги й гармонії станів натхнення (Сонячно-вогняне, Агні) і волі (Небесно-водяне, Сома) [Дюмезиль

Ж. Верховные Боги индоевропейцев. – М., 1986. – С. 55; Кёйпер Ф.Б.Я. Труды по ведийской мифологии. – М., 1986. – С. 30, 48, 75, 80, 92], де натхненний розум і воля – два принципи, через які можна отримати просвітлення [Фёрштайн Г. Энциклопедия йоги. – М., 2002. – С. 88], хоча дорога до просвітлення як квазипасивності починається і з волі, і з дивлення (Див, «Ясне Небо»). Див, «Ясне Небо» залишається основою для квазипасивного [Дюмезиль Ж. Верховные Боги индоевропейцев. – С. 155] просвітлення. Тобто основи психотехнік індійських йогів (жнані йога) можна побачити і в культурах інших індоєвропейських народів, зокрема в праарійських народів Північного Причорномор'я. Гармонія тут – основа. Це - гармонія духу. Ця гармонія поза словами. І будь-який скілько-небуть значуший бог вислизає від рабської прихильності до свого імені [Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. – С. 155].

Вирій. Щоб продемонструвати вище сказане, опишемо деякі міфологічні символи українського фолькльру. Візьмемо такі символи як Ирій, Див, Доля. Ириій. Вирій, Ирій (Вирай, Ирай) – це рай в слов'янській міфології. Цей рай постає також як райське всесвітнє дерево, у верховітті якого мешкають ириці (птахи). Ириця – це „пташка, що повернулася з вирію". Відтак Вирій пов'язується з Півднем, весною, роком як чергуванням пір року. В українській міфології Вирій пов'язується з Півднем самим походженням слова. Українська форма цього слова з початковою буквою „В" виникла внаслідок злиття „В" і „Ирій". Спочатку питали: «Куди?» і чули відповідь: «В Ирій!». Потім „В" і „Ирій" злилися в одне слово.

У Вирії, як в райському всесвітньому дереві, крім птахів, мешкають ще й душі померлих. Та й самі мертві в обрядовій фольклористиці і міфах зображуються птахами, які відлітають у Вирій, відлітають їх душі, які втілюються в пташину подобу. Птахи є посередниками між світом живих і мертвих. У Вирій відлітають, але з Вирію й прилітають птахи і душі померлих.

Такі форми Вирію, як Вирай і Ирай, під впливом Рай відображають і стан людини як райський стан. Тому заслуговує на увагу етимологічне походження слова Ирій від пруського iuriay „море". Тут море символічно відображає особливий райський стан людини як стан свободи. Відтак ми бачимо, що все закінчується розумінням Ирію як стану людини. З чого все й починалось. І бог вислизає від рабської прихильності до свого імені [Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. – С. 155].

Див. Див – дійова особа в слов'янській міфології. Див носій дивування, дивлення, що веде до екстатичних станів. Ці характеристики мають походження із самого імені Див.

Див є носієм здатності дивуватися як очищуюча функція при помилці очікування. Витікає із загальноєвропейської міфології, міфології всіх арійських племен, де Div (сяять) мало значення бога взагалі як „денного сяючого неба", або „дивного сяючого неба", безхмарного, ясного, світлого, світла в цілому. В Індії, куди прийшли арійські племена, Div зберігає своє етимологічне походження „ясного, сяючого неба" як верховенствуючого божества, але

божества квазіпасивного, в якому відзнаходиться не тільки натуралістичне визначення, але й психологічний компонент, який повертає до протоарійців, до слов'янської міфології як складової загальноєвропейської міфології, де Див розуміється як дивне, щось раптове (неочікуване) і незвичне, чому слід „дивуватися", де Див позначуване як дивування, яке припиняє очікування людини, вказуючи на помилку очікування.

Надалі в історії „бог ясного неба" секуляризується. І якщо в індійських Ригведах він перетворюється в девів як групу нових небесних богів, які були протиставлені богам первісного світу, то в іранській міфології деви – це злі духи. В балтійській і слов'янській міфології Див набуває також негативного значення. Тобто, з одного боку, Див розуміється як „диво", „чудо", а з іншого – Див „дивий", „дикий" в українській міфології. Див у „Слові о полку Ігореві" пов'язаний з верхівкою дерева, але він спускається вниз. Він демонізується, демонізується як у південних, так і в західних та східних слов'ян. Йде падіння давнього індоєвропейського „бога ясного неба" на землю.

В давньоіранській і давньогрецькій міфологіях Див „скинутий з неба". Проте все одно через Дива як «диво», «чудо» божественне предстає несумісним з категоріями повсякденного земного досвіду, предстає як особливий стан людини, стан як екстраординарне явище.

В українській міфології Див як „дивний", „дивний коровай" залишається як «божий», «божий коровай». Хоча саме слово «Див» замінюється на інше слово - «Бог», «багатство», як «добра доля», тобто «багатство» як „щастя" на противагу «знедоленості», «нещастю». І тут ми бачимо, що бог вислизає від рабської прихильності до свого імені [Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. – С. 155].

Доля. Доля в українській міфології значиться як «добра доля», тобто «щастя». На противагу «добрій долі» або «щастю» існує ще й «знедоленість», «нещастя». Долю, або щастя дає Бог, божество. Тому саме слово «Бог» має значення «Доля».

Доля незмінна. Вона дається або задається людині, а вона вже своїми пророкуваннями та ворожіннями вгадує цю долю, повстає і бореться з нею, не підкоряється, коли ця доля задається як «недоля», «нещастя», як відсутність долі, як «дурна доля», яку не можна обійти, але можна повстати проти неї і не скоритися. Тут Бог є Доля, а Доля є Бог. Відтак ми бачимо, що бог вислизає від рабської прихильності до свого імені [Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. – С. 155]. Бог залишається поза іменем, поза словами. Тому в індоєвропейській культурі (арійській) допускається гра слів. Важче допустити цю гру слів, коли мова йде про протилежності. Так, вогонь і вода – це протилежності протоарійської цивілізації.

У литовській і білоруській культурах чимало залишилося від протоарійської цивілізації, що також є і в українській культурі. Протоарії йшли зі Скандинавії через литовські й білоруські землі в Північне Причорномор'я (українські терени), а потім – в Індію. В українській культурі відбилася головна цінність цієї цивілізації – життя, відбилися її основи – те, чим живиться життя, а

це вогонь Сонця і вода. В символіці відтак маємо жовтий і синій кольори. В культурі, в ритуалах протоаріїв (дослов'янських племен, антів) по воді пускали вогонь. Вогонь деякий час горів на воді. У слов'ян цей ритуал виконувався на Івана Купала. Тоді по воді пускали не тільки вінки, а й вогонь - свічки у вінках.

Життя живиться змінами. Тому людина має, крім повсякденного стану свого духа, ще й інший стан, стан Божественний, стан Безсмертя. Можливість отримати цей стан виникає, коли людина не йде за своїми думками, спонуканнями, а лише фіксує їх, не змінює вогонь на воду, а воду на вогонь.

Думи мої, думи… У людині повинна постійно змінюватись воля на натхнення, а натхнення – на волю. І це робиться спонтанно. Вода (воля) змінюється на вогонь (натхнення), і навпаки – спонтанно.

Центром протоарійської цивілізації були землі Північного Причорномор'я, землі України. Протоарії йшли зі Скандинавії через литовські та білоруські землі. Тому в литовській і білоруській культурах, як вже було сказано вище, залишилося чимало від протоаріїв. Але центр протоарійської цивілізації (курганна культура) – землі України. Потім частина протоаріїв пішла на Південь.

Основною цінністю протоаріїв було життя. Життя живиться вогнем Сонця і водою. Тому два кольори, жовтий (вогонь Сонця) і синій (вода) як символи – є кольорами, які віддзеркалюють витоки основної цінності протоаріїв – життя.

Повторюючись відначемо, що завдяки своїм ідеям протоарії йшли зі Скандинавії через землі Литви і Білорусії, на землі України, тобто в Північне Причорномор'я. І тут була заснована протоарійська цивілізація (курганна культура). Ціннісна її основа – життя. На чорноземах Причорномор'я вирощували життя, рослинне життя, для якого потрібні жовте Сонце і синя вода. Рівновага, гармонія жовтого й синього і є Бог, Багатство, Багатство Духу, Доля як щастя, рівновага, що дає стан Божественного, стан умиротворення душі.

Бог. Від вогню Сонця і від води рослина йде вгору. Від вогню Сонця і від води постає життя. Рівновагою цих двох стихій є Бог. Людина отримує стан Бога, коли в ній змінюється воля на натхнення, а натхнення – на волю. Натхнення – це жовтий вогонь Сонця. Воля – це синя вода. Постійний обіг натхнення і волі породжує стан Бога. Це ми можемо побачити і в індійських аріїв, у їх жнані-йогі. Жнані – знання. Жнані-йог постійно змінює волю на натхнення (осяяння), а натхнення – на волю, поки не отримає стан Бога, стан свободи і щастя. У протоаріїв Північного Причорномор'я маємо те ж саме.

Бог – це однакова кількість двох протилежностей - вогняної і водної, їх рівновага, гармонія, що дає людині сам стан Бога, Долю (частину) до інших повсякденних станів для повноти. Коли є стан Бога, то є абсолютна повнота. Багатство. Бог – Багатство, Багатство як повнота. Про це говорить і дзен-буддизм, і чань-буддизм, і суфізм, і брахманізм. Про це говорить християнський містицизм. Це пішло від Північного Причорномор'я, з доскіфського періоду, пішло від протоарійської цивілізації (курганна культура).

Вогонь жовтого Сонця - згори, а прохолода синьої води - знизу живлять рослину, живлять життя рослини, а через них – і будь-яке життя. Відтак життя – основна цінність.

Але воду можна розуміти і як небесну воду (Ирій). Вона - основа. Вона - згори як Небо. Вона породила Сонце і небесні зірки. Вона – направленість до змін, тобто воля. Сонце і зірки – натхнення, осяяння. Натхнення змінюється на волю і – навпаки.

Сучасність. Все це прадавність, але сучасність має певні особливості. Особливістю сучасної цивілізації є те, що вона живе в умовах масової комунікації. Засоби масової комунікації інтегрують цивілізації й культури різних континентів. Африканська культура інтегрується в азіатську культуру, азіатська – в американську, американська – у європейську, і навпаки.

Що стосується релігій, то тут іде той же процес. Ісус Христос-християн уже не може залишатися сам по собі, як у давні часи. Ісус Христос нині знаходиться в оточенні Аллаха, Будди, Кришни; Аллах – в оточенні Христа, Будди, Кришни; Будда – в оточенні Христа, Аллаха, Кришни; Кришна – в оточенні Христа, Аллаха, Будди. Ми маємо факт інтеграційних процесів релігійних культів. У цих умовах накреслюється пошук подібностей різних релігій, намічається виявлення внутрішніх подібностей, наприклад, подібність сакрального, оскільки зовні ритуали мають багато розходжень. Адже Богів породили цивілізації, які мало спілкувалися одна з одною, живучи на різних континентах. Що стосується цього, то в сучасному православ'ї, як і в усіх інших релігіях і культах, на поверхню виходить містичний бік. Адже саме в містичній релігійності ми бачимо подібність. Тут релігійно-містичний екстаз переживається християнином так само, як і мусульманином, а мусульманином – так само, як і буддистом, і навпаки.

У православ'ї на передній план виходить процес прилучення людської природи до Божественного. Особливу роль починає відігравати ідеал обожнення. У соціальному плані, рухаючись до містицизму, сучасне православ'я висуває на передній план індивідуально-особистісні відносини. Щодо цього сучасний православний християнин спрямовує свій пошук Бога всередину себе. Бог стає не якоюсь зовнішньою силою, що тяжіє над людиною, а особливим станом людського духу, станом, коли людина переживає неможливість смерті, переживає стан безсмертя. Тоді вся суть православ'я й християнства в цілому зводиться до того, що ідеальний стан духу як Царство Боже відзнаходиться усередині нас (Лк. 17:21).

Такий же процес спостерігається й в інших релігіях. Усе зводиться до того, що перетворення й будь-яке просвітління в людини відбувається зсередини, а відтак немає сенсу міркувати про Бога як про щось зовнішнє стосовно внутрішнього світу людини (С.В. Пахомов, Рамана Махарші).

Як у православ'ї, так і в інших релігіях мова йде про внутрішній світ людини, про збагнення особливих станів свідомості як Божественних, про екстатичні стани, коли людина перебуває поза часом (Є.П. Ільїн), про подібні

стани, які однакові й у православного, і в католика, і в протестанта, і в іудея, і в мусульманина, і в буддиста, і в кришнаїта.

Деякі вчені й атеїсти ополчаються на релігійні тексти. Але ніяких суперечностей між наукою й релігією немає, якщо розуміти релігійні тексти як символічні, багатозначимі. Інше питання, що ці тексти (Священні Писання) треба вірно, неупереджено розуміти, побачити їхнє істинне значення відповідно до особистого досвіду збагнення Божественного.

Істинне розуміння повинне поєднувати наукову картину світу з релігійно-естетичною, а також з етико-практичним життям людини. Якщо це возз'єднання відбувається, то мета філософії досягнута.

Релігійно-містичні промови – це не логічні промови вченого, а музичні промови. У них треба шукати співзвуччя із власними подібними переживаннями, де царюють суперечності («голоси безмовності»), що відкидають незначне й другорядне. Але в цих промовах не можна шукати логіки, яка приводить до умовиводів, що верифіковані, які перевіряються на практиці й набувають статус об'єктивних. Ні, це суб'єктивний світ, світ містико-музичний, де ми зустрічаємо суперечливі вирази як то «голоси безмовності» або «сліпучий морок», вирази багатозначні, що розчинюють особистість, а точніше - ті, що розчинюють в особистості все наносне, пихате, упереджене, ті що звільняють людину для нового життя, а відтак і для нових можливостей, майбутніх становлень. І тут є місце для безсмертя, місце для тих екстатичних спалахів, коли наявне переживання безсмертя, відчуття безсмертя, досвід безсмертя (К.Ламонт), тих екстазів, де є почуття, коли смерть уявляється неможливою, переживається стан неможливості смерті (У.Джеймс). Подібний стан необхідний людині разом з об'єктивними істинами науки, що допомагають передбачати небезпеки майбутнього. Ці світи, ці картини світу філософ об'єднує, облагороджуючи людську душу спокоєм, заспокоєнням від надривних суперечок про сенс життя.

Причини, які спрямовують до життя все живе, які зрушують з місця живе уперед – це життя і смерть особи, боротьба проти смерті. Відхилення від правила намічаються лише в стадних високоорганізованих тварин. Причини ж усього в людині – це життя й смерть усіх; спочатку всіх відносно окремої групи, а потім – і всіх взагалі. Філософ же говорить про все це загалом. У його промовах наявні і його власні компенсаторні реакції. Компенсаторна реакція – це цінність для себе, що вказує, що людина змінюється відповідно до змін у навколишньому світі, що вона не зациклюється, не дивиться упереджено.

Розмова про релігію - це так чи інакше розмова про Бога, про Божественне, про осягнення Божественного, про стан Божественного.

Бог, Божественне - це релігійний досвід, або містичний досвід. Релігійний досвід - це й містичний досвід. Містика – це злиття з Вищим, Божественним, Богом. При цьому людина відчуває стан досконалості (людина створена за образом й подобою Бога. «Ви боги», – говорить Біблія). Людина відкриває стан досконалості в собі. Стан досконалості відкрив Магомет, Кришна, Будда, Христос, Мойсей, Лао Цзи, Заратуштра.

Ісус Христос відкрив у собі Вищий, Божественний стан душі. Але перед цим (перед відкриттям стану Бога) були зусилля (напруги по життю). Божественне не приходить просто так. Потрібні зусилля, заборони (утримування) для себе й полегшення до інших.

У всіх релігійно-містичних системах є подібна практика. Прикладом може слугувати восьмиступенева йога. Перші її щаблі (яма, ніяма) містять у собі й поблажливість до прояву інших, терпимість і терпіння (толерантість) до інших; незаподіяння шкоди іншим. Про терпимість і терпіння (толерантність) ми читаємо у всіх Священних Писаннях (Біблія, Тора, Коран, Трипітака, Дхаммапада, Веди, Упанішади, Бхагавадгіта, Дао де цзин). Суть самих священних писань - це передання в символічній (багатозначній) формі шляху до Бога (стану Божественного). Священні Писання (Біблія, Тора, Коран, Трипітака, Дхаммапада, Веди, Упанішади, Бхагавадгіта, Дао де цзин) лише натякають на Божественне. Людина сама, своїм терпінням і терпимістю до іншого, осягає Божественне (спрацьовує компенсація від утримування).

Відтак Священні Писання - це лише натяк, натяк у символічній, тобто багатозначній формі. Від багатозначності людина втрачає в собі несуттєве, віджиле, застаріле й знаходить Царство Боже (Царство Боже усередині нас), Знамення Аллаха, Нірвану, Саторі, Дао, Ву, Турію, Самадхі.

Ісус Христос також говорив символічною й багатозначною мовою. Так, Христос говорив, що Авраам радувався, коли побачить мій день. І він його побачив (Ів. 8:56). А іудеї говорять Христу: „Та тобі немає й п'ятдесятьох років, а ти говориш, що бачив Авраама” (Ів. 8:57). Відтак іудеї розуміють все хронологічно, достеменно, дослівно, як у реальності (об'єктивній реальності). Ісус Христос же виражає стан своєї душі (душі, що осягла Божественне), виражає це символічно.

Символи, переносні значення, алегорії змінюють дійсність, трансформують її. Дійсність, або об'єктивна реальність, тут як предмет гри для творчого самовираження.

Інший приклад. За Біблією іудеї говорять: „Чи не Ісус це, син Йосифа батька й матір якого ми знаємо? Чому ж говорить він: Я зійшов з Неба? ”. Ісус говорив, що він зійшов з Неба. Іудеї розуміли це дослівно. Мовлення Христа їх дратувало. Але Ісус Христос мав на оці під Небом Вищі площини свого духу, з яких він зійшов і заговорив з людьми.

Христос говорив символічно й багатозначно про Священні Писання, про Тору. Іудеї ж не допускали інтерпретацій (символістики й багатозначності).

Іудеї були фундаменталістами, прадавніми релігійними фундаменталістами. Християни, після Христа, були фундаменталістами щодо древніх релігій (язичництва) та інших релігій. Фундаменталізм - це хвороба віруючих людей, це перешкода до осягнення Божественного.

На даний момент існує конкурентний тип людської цивілізації. Породжується деструктивна діяльність людини. Вона конкурує не тільки з собі подібними, а конкурує зі всім, що її оточує, навіть з собою. Потрібна гармонізуюча платформа; платформа, яка направлена до гармонічного

відношення до природи, гармонізації психики людини. Гармонія протилежностей – це гармонія вогняного і водяного, якщо повернутися до джерел.

Висновки. Для осягнення Бога, Божественного треба збагнути і повернутися до джерел, які вказують, що Бог поза словами, поза своїм іменем. Будь-який скілько-небуть значний бог вислизає від рабської прихильності до свого імені.

Анотації

У статті **М.Мурашкіна «Бог як стан Божественного…»** наголошено, що на даний момент існує конкурентний тип людської цивілізації, породжується деструктивна діяльність людини. Вона конкурує не тільки з собі подібними, а зі всім, що її оточує, навіть з собою. Потрібна гармонізуюча платформа - платформа, яка направлена до гармонічного відношення до природи, гармонізації психики людини.

Ключові слова: гармонізуюча платформа, Бог, Див, деструктивна діяльність людини.

В статье **М.Мурашкина «Бог как состояние Божественного…»** сказано, что на данный момент существует конкурентный тип человеческой цивилизации, порождается деструктивная деятельность человека. Он конкурирует не только с себе подобным, но и со всем, что его окружает, даже с самим собой. Нужна гармонизирующая платформа- платформа, направленная к гармоничному (бережному) отношению к природе, гармонизации психики человека.

Ключевые слова: гармонизирующая платформа, Бог, Див, деструктивная деятельность человека.

Nowadays, a certain type of the human civilization exists. Destructive activity of individuals is being born. Man competes not only with his like, he competes with all that is around, competes even with himself. For this harmonizing platform is required; the platform which is directed to the harmonic (careful) attitude of the nature, harmonizing Man’s state of mind.

Key words: harmonizing platform, God, Div, destructive activity of individuals.

І.Коваль, Л.Борисевич, А.Соловей *(Івано-Франківськ)*

ВНЕСОК ГАЛИЦЬКОГО ЄПИСКОПА КОСМИ У СТАНОВЛЕННЯ ВСЕЛЕНСЬКОЇ ЦЕРКВИ В УКРАЇНІ У XII СТОЛІТТІ

Історична постать визначного церковного діяча княжої Руси-України, сподвижника володаря Галицького князівства Ярослава Осмомисла (1153-1187), єпископа Косми (Кузьми) завжди перебувала в полі зору істориків, релігієзнавців, археологів і мистецтвознавців. Правда, її прочитання робилося зазвичай в контексті вивчення історії зародження Галицької єпархії в середині XII ст. ***Проблема заснування цієї єпархії має досить значну історіографію.*** У середині XIX ст., завдяки пошукам львівського священика А. Петрушевича, вдалося встановити основні етапи її давньої історії. У 1854-1860 роках о. А. Петрушевич видавав "Галицький історичний збірник", у якому були вміщені його статті про Галицьку соборну церкву, її єпископів і митрополитів. Історію єпархії досліджували у другій половині XIX ст. Ю. Пелеш, М. Тихомиров та І. Рудович. Важливі сторінки про її минувшину доповнили у XX ст. історики М. Грушевський, І.Назарко, К.Панас, С.Мудрий, Ю.Федорів, З. Федунків, релігієзнавці — С.Кияк та І.Скочиляс, археологи Я.Пастернак, В.Петегирич, Ю.Лукомський, мистецтвознавці Й. Пеленський, М. Фіголь, В. Вуйцик. За цей час створено цілий корпус досліджень, який присвячений вивченню привісних печаток галицького єпископа Косми. Він репрезентований науковими працями М.Грушевського, П.Гайдукова, Я.Пастернака, Р.Михайлової, В. Яніна.

Метою нашої публікації є намагання доповнити історичний портрет літописного церковного діяча Галицького князівства єпископа Косми в світлі найновіших археологічних джерел.

Відомий галицький церковний історик А. Петрушевич у результаті історико-критичних досліджень прийшов до висновку, що Галицька єпархія виникла за князювання Володимира Володаревича (1141-1153). На жаль, дослідник не вказує, в яких саме, але з архівних джерел йому було відоме ім'я першого галицького єпископа Олексія [177]. Інший український церковний історик Г.Лужницький вказує, що в бібліотеці перемиської капітули був рукопис з XVIII ст., але, як у ньому зазначено, відписаний "ex charta antikua", в якому попередником Косми названо Олексія. Коли Володимирко переніс столицю об'єднаного Галицького князівства до Галича у 1141 р., то єпископ Олексій свячень не потребував, бо якщо він був перемиським єпископом, то автоматично перейшов на катедру в Галичі[178].

На наш погляд, більш переконливою виглядає точка зору представників другої групи вчених (М.Карамазін, М.Грушевський, С.Мудрий),

---

[177] Петрушевич А. О соборной Богородичной церкви въ Галичъ изъ первой половины XII века. – Львів, 1904. – С.300-301.

[178] Лужицький Г. Українська Церква між Сходом і Заходом. Нарис історії Української Церкви. – Львів, 2008. – С.108-109.

які твердять, що єпархія в Галичі постала за володарювання сина Володимира — Ярослава Осмомисла. Ця версія знайшла глибоке обґрунтування у монографії Івано-Франківського історика З. Федунківа[179]. Один з найбільших авторитетів української історичної науки М. Грушевський був також переконаний про заснування єпископського осередку в Галичі князем Ярославом Осмомислом, а першим офіційним і законно визнаним владикою вважав Косму[180].

Разом із тим, не викликає жодного сумніву, що першою єпархією на західних теренах княжої України-Руси була Перемиська. Про це чітко говорить відомий російський історик В.Татіщев, який називає особу першого владики Олексія. Після того, як Галич став у 1141 році столицею самостійного давньоруського князівства, логічним постало питання про відкриття окремої Галицької єпархії. Весь кодекс історико-археологічних джерел свідчить, що цю історичну роль успішно виконав князь Ярослав Осмомисл, якому автор "Слова о полку Ігоревім" недаремно відвів найпатетичніші рядки. Загалом, можна припустити, що ініціатива створення єпархії належала Володимиру Володаревичу, але матеріальне забезпечення її (будівництво архієрейської катедри, резиденції, скрипторію для написання церковних книг, іконописної майстерні, майстерень для виготовлення предметів церковного вжитку) випало на долю його сина, Ярослава Осмомисла.

Найповніша згадка про першого галицького єпископа Косму припадає на 1165 рік, при описанні прийому Ярославом Осмомислом претендента на візантійський трон Андроника Комнина: "Прибіг із Цесаргорода братан кесарів Кир Андроник до Ярослава Володимировича в Галич. І прийняв його Ярослав із великою приязню, і дав йому Ярослав декілька городів для підтримки. Але опісля цесар грецький Мануїл Комнин прислав двох митрополитів, запрошуючи його до себе. І Ярослав відпустив Андроника до нього з великою честю, приставивши до нього єпископа свого Кузьму і двох мужів своїх найзнатніших"[181]. У цих подіях Ярослав Осмомисл виявив неабиякі дипломатичні здібності, заручившись підтримкою обох візантійських імператорів - Мануїла Комнина (помер у 1180 р.) і Андроника Комнина (правив Візантією у 1183-1187 рр.), адже їх вплив був вирішальний у підпорядкованих Константинопольському Патріархату єпархіях.

Іпатіївський літопис — не єдине джерело, яке доносить до сучасності відомості про першого галицького єпископа. Короткі відомості про нього збереглися у Воскресенському літописі, в "Истории Российской" В.Татіщева та в працях М.Карамзіна. Так, у Воскресенському літописі читаємо: "В літо 6665 (1157) ... був поставлений Василець Переяславлю, а іншого — Косму

---

[179] Федунків З. Галицький релігійний центр: проблеми і факти. – Івано-Франківськ, 2001. – С. 23-24.

[180] Грушевський М. Історія України-Руси. – Т.2. – К., 1992. – С. 470.

[181] Літопис Руський. За Іпатіївським списком переклав Л. Махновець. – К., 1990. – С. 286.

поставлено єпископом у Галич”[182]. Цей історичний факт зафіксував і В. Татіщев з відомих тільки йому джерел[183]. Згідно з твердженням М.Карамзіна, висвячення єпископа Косми відбулося при князюванні в Києві Юрія Долгорукого (1154-1157), коли митрополитом Руської Церкви був призначений грек Констянтин (1156-1158), який змінив на катедрі відомого по всій Русі митрополита Клима Смолятича. Стабільне партнерство у стосунках між митрополичим Києвом і Галицькою єпархією за часів владики Косми підтверджує і знахідка олов'яної привісної печатки київського митрополита Константина II (1167-1174), яку було виявлено в давньоруському місті Звенигород [184].

Тривалий час ніхто з дослідників не міг ідентифікувати печатку, яку Я. Пастернак виявив в процесі своїх розкопів на Золотому Току в 1940 р. Напис на зворотній стороні молібдобули повністю стерся, а на лицьовій зображено Богородицю з німбом і Дитятком перед собою. “Від пояса її ідуть обабіч неначе дві хмаринки, - описує знахідку Я. Пастернак, - по боках сліди монограми МР-ОУ. Згори слід дірки. Руб зовсім гладкий. Стан збереження поганий. Промір печатки 22х23 мм, вага 9,55 г”[185]. Видатний російський дослідник В. Янін встановив, що, як і попередня сфрагістична пам'ятка, галицька печатка належала київському митрополиту Константину II. Для неї характерне зображення Богоматері, як перехідний іконографічний тип від “Богородиці — Знамення” до “Богородиці Печерської”. На зворотньому боці церковної булли розміщувався грецький напис: “Константин, Божою милістю митрополит всієї Русі”[186].

В епоху правління Ярослава Осмомисла і його духовного соратника, єпископа Косми в княжому Галичі активно розвивалось монументальне будівництво. Для галицьких храмів XII сторліття був характерний синтез візантійських і романських будівельних традицій, переосмислених на ґрунті місцевих художніх традицій. Тогочасні сакральні пам'ятки різноманітні за планувально-просторовими і конструктивними особливостями. Вони виділяються високим рівнем технологічних прийомів та естетичною довершеністю на тлі розвитку європейської середньовічної архітектури. За даними досліджень Я.Пастернака (1936-1938) і Ю.Лукомського (1998-2000) домінантою церковного будівництва в Галичі стало спорудження близько 1154 р. Успенського катедрального собору. Собор був однією із найбільших споруд на території Руси-України (лише трохи меншим за Софію Київську) і являв собою канонічну чотиристовпну хрестово-банну церкву, оточену з трьох боків галереями. Будівля була змурована в романській білокам'яній техніці з квадрів місцевого алебастру і вапняка, мала розвинене різьблене оздоблення, а

---

[182] Полное собрание русских летописей. – Т. VII. – М., 1965. – С. 66.
[183] Татищев В. История Российская. – Т. 22. – Москва-Ленинград, 1963. – С. 65-69.
[184] Пастернак Я. Княжий Звенигород // Життя і знання. – Ч.9. – 1931. – С. 279.
[185] Пастернак Я. Старий Галич. Археологічно-історичні досліди у 1850-1943 рр. – Івано-Франківськ, 1998. –С.253.
[186] Янин В.Л. Актовые печати Древней Руси X-XV вв. – М., 1970. – С. 49.

перекривалась олов'яними дахами з керамічною дахівкою[187]. Як бачимо, Галич в особі першого єпископа отримав енергійну і рвучку до продуктивної духовної праці людину, бо печать і його діяльності відбилася на стінах Успенського собору, в риштуваннях та іконописі десятків церков, споруджених в Галичі в середині XII ст., на сторінках знаменитого Галицького Євангелія 1144 р.

Не менш вагоме слово про діяльність верховного ієрея Галича сказала церковна археологія. Ще з 80-х років XIX ст. була відома олов'яна печатка-молібдобула, що її в княжі часи прикріплювали до важливих листів і документів, із зображеннями на одному боці Богородиці-Оранти-Знамення, а на зворотньому боці розміщувався грецький напис, який перекладається: "Мати Божа, охороняй мене, Косму, єпископа Галицького". Її знайшли Л. Лаврецький та І. Шараневич у 1882 році при розкопках фундаментів Спаської церкви[188].

Залучивши до наукового обігу цю рідкісну пам'ятку, М. Грушевський першим серед науковців визначив її власника — єпископа Косму, згадуваного в Київському літописі. Археолог Я. Пастернак зробив досить влучний висновок, що рельєфне зображення Богородиці-Оранти, яке обрамлює видовжений круг діаметром 22х25 мм, є "такого самого типу, як настільне мальовання, мабуть, теж з княжих часів, на середущій аспиді крилоської церкви"[189].

Друга печатка, подібна до першої, також зберегла храмовий образ старого галицького Успенського собору з монограмами "МР-ОУ" обабіч голови Богородиці. Напис з другого боку — аналогічний до напису на першій печатці, хоча вибитий іншим штемпелем. Молібдобулу знайшли на Крилоській горі в 1897 р. Як і попередня, вона також належала єпископу Космі. Деякі історики спокусилися на помилкову думку, що це була не печатка, а пам'ятний медалик, який нібито вибив єпископ Косма на згадку про введення у середині XII ст. по всій Україні-Русі свята Покрови Богородиці (1 жовтня за старим стилем)[190].

Третю печатку відкрила археологічна експедиція Я. Пастернака, яка проводила у 1940 р. розвідкові розкопки на захід від Успенської церкви у Крилосі. Вона важила 10.08 грам, у промірі мала 21х23 мм, вгорі і внизу зберігся виразний слід дірок, через які проходив шнурок від молібдобули. На лицевій стороні печатки поміщено образ "Знамення Богородиці" (Влахернської Богоматері-Оранти з дитятком на колінах). Напис, зроблений на грецькій мові із зворотнього боку, мав звернення: "Мати Божа, охороняй мене, Косму, з Галича"[191].

---

[187] Лукомський Ю. Архітектура княжого Галича XIII ст. // Доба короля Данила в науці, мистецтві, літературі. – Львів, 2008. – С. 367.

[188] Грушевський М. Печатки з околиць Галича // Записки Наукового Товариства імені Шевченка. – Т. XXXVIII. – Кн. VI. – Львів, 1900. – С. 2.

[189] Пастернак Я. Старий Галич. Археологічно-історичні досліди у 1850-1943 рр. – Івано-Франківськ, 1998. – С. 249.

[190] Боровик М. Галицька митрополія //Визвольний шлях. – 1988. – Кн.8. – С. 927.

[191] Пастернак Я. Старий Галич. Археологічно-історичні досліди у 1850-1943 рр. – С. 253.

“Отже, є три печатки першого галицького єпископа Косми, - констатував у своїм узагальнюючому дослідженні “Старий Галич” археолог Я.Пастернак, - які знайшлися на терені княжого Галича. Цей факт вказує на довше перебування владики на галицькому єпископському престолі”[192]. Дослідник галицької археології звернув також увагу, що крилоська знахідка належить до першого типу молібдобул єпископа Косми, такого, який був знайдений посеред фундаментів Спаської церкви на Залуківській височині. Один з найкращих знавців давньоруської сфрагістики, академік В. Янін погодився з висновками Я. Пастернака та М. Грушевського, вважаючи, що: “Печатки відтиснуті двома рівними парами матриць, але різниця між ними вкрай незначна”[193].

Вище названа група пам'яток поповнилась ще однією печаткою єпископа Косми, яка випадково була знайдена біля Благовіщенської церкви на галицькому Підгородді. П'яту печатку залучили до спільного каталога давньоруських молібдобул відомі дослідники з Росії П.Гайдуков і В.Янін. Новий екземпляр прекрасної збереженості було виявлено в Новгороді при розкопках, але на жаль, в культурному шарі, який не має чіткої стратиграфічної дати[194]. Це відкриття зробили російські археологи в 1991 р. на так званому Федорівському розкопі.

Шосту печатку Косми в найкращому стані збереженості із всіх нам відомих виявив мешканець Крилоса В. Бобрис в урочищі Золотий Тік. Вона має традиційний грецький напис, що складається з п'яти рядків.

Середньовічна археологія не знає більше аналогічного прикладу, щоби літописна постать церковного ієрарха доби Давньої Русі була би представлена такою значною кількістю сфрагістичних пам'яток. Це свідчить про активну діяльність галицького владики в самому центрі князівства. Разом з тим, вона виходила далеко за межі Галицької землі.

Церковна археологія княжого Галича подарувала сучасності ще одну реліквію, яка могла належати єпископу Космі. У 1993 р. на Крилоському городищі, за 30-40 метрів на південний схід від фундаментів Успенського собору, було знайдено унікальний хрест з перегородчастими емалями[195].

Детальний опис реліквaрія зробили львівські археологи Ю.Лукомський і В.Петегирич: “Він бронзовий, чотириконечний, з трохи розширеними кінцями, що завершуються круглими виступами. Нижній кінець верхнього рамена має кілеподібне завершення, а верхній частково пошкоджений. Розміри хреста: висота — 7,1 см, ширина — 4,1 см. На лицевій стулці у середхресті та на кінцях енколпіона вміщені круглі медальйони. Контури медальйонів обведені двома

---

[192] Там само.

[193] Янин В.Л. Актовые печати Древней Руси X-XV вв. – М., 1970. – С. 58.

[194] Янин В.Л., Гайдуков П.Г. Актовые печати Древней Руси X-XV вв. – Том III. – М., 1998. – С. 38.

[195] Лукомський Ю., Петегирич В. Унікальний хрест-енколпіон із княжого Галича // Матеріали IX Подільської історико-краєзнавчої конференції. – Кам'янець-Подільський, 1995. – С. 128.

концентричними кругами, в яких зовнішній зберіг в окремих місцях сліди позолоти, а внутрішній заповнений бурою (можливо, зіпсутою червоною) емаллю. У центральному медальйоні знаходиться зображення голови архангела з діадемою на чолі. Його очі, ніс, уста та волосся позначені червоною емаллю на світло-рожевому фоні лиця. У двох бічних медальйонах на синьому тлі нанесена білою емаллю монограма Христа: ІС ХС. У верхньому і нижньому медальйонах на білому тлі виділяються багатоступінчасті хрести з синьої емалі. Поле між медальйонами вкрите орнаментом у вигляді "вишивки" з синьої, білої та червоної емалі. Краплі емалі прикрашають круглі виступи на кутах рамен, лінія з емалями такого ж кольору обрамляє їх краї"[196].

Крилоський релікварій подібний формою до хрестів-енколпіонів з села Мотовилівки і міста Білої Церкви на Київщині[197], з археологічного музею у Ватикані[198]. Форма хреста з прямими, що злегка розширюється кінцями і виступами — "слізками" по кутах, вважається однією з найдавніших у християнському східному мистецтві. Вони відомі за археологічними пам'ятками ще з УІ ст. Мали значне поширення в провінціях візантійського художнього світу. Ідентичні за формою хреста траплялися дослідникам й раніше в археологічних комплексах Крилоського городища[199]. Російський археолог М. Сєдова здійснила оптимальне датування такого типу сакральних пам'яток за хрестом-енколпіоном, який був виявлений в культурному шарі Новгорода 20-60 років ХІІІ ст.[200].

З території Галицько-Волинської Русі й інші, аналогічні до крилоського, хрести-енколпіони. У післявоєнні роки позолочений релікварій виявлено у літописному Звенигороді[201]. Він виконаний в техніці прикрашування міднолитих виробів перегородчастими емалями. Розміри пряморaменного енколпіона: висота — 4,2 см, ширина — 3,2 см. На лицевій стулці зображено Розп'яття із тональним акцентуванням фактури хресного дерева (голубе на темно-зеленому фоні). Христос зображений з майже прямим торсом і руками, злегка похиленою головою і відкритими очима, темним недовгим волоссям і з такою ж темною гострою бородою. Ноги на підніжжі передані червонувато-жовтим кольором.

---

[196] Лукомський Ю., Петегирич В.М. Галицький енколпіон. Унікальна знахідка з княжого Галича // Дністрова хвиля. – 1996. – 21 березня.

[197] Корзухина Г.Ф., Пескова А.А. Древнерусские энколпионы. Нагрудные кресты-ликварии XI-XIII вв. – СПб., 2003. – С. 180; Табл. 105.

[198] Там само. – С. 185. Табл. 106.

[199] Пастернак Я.Старий Галич. Археологічно-історичні досліди у 1850-1943 рр. – С.233: рис. 69,14.

[200] Седова М.В. Ювелирные изделия древнего Новгорода (X-XV вв.). – М., 1981. – С. 53: рис.17, 1-2; С. 58.

[201] Власова Г.М., Возницький Б.Г. К исследованию северо-западной части городища летописного Звенигорода // Краткие сообщения о полевых археологических исследованиях Одесского Государственного археологического музея в 1960 г. – Одесса,1961. – С. 118: табл.11.

За ідентичними технологіями виготовлено мідний хрестик (5.0 х 4.0 см), виявлеий в одній із клітей південно-західної лінії оборонних споруд стародавнього Ізяславля у складі скарбу (с. Городище Шепетівського району Хмельницької області)[202]. Енколпіон має прямі, трохи розширені до кінців рамена. Обидві стулки цілком декоровані перегородчастою емаллю, основний візерунковий мотив — традиційні темні городки на світлому фоні. У середхресті лицевої стулки зображена світла 8-пелюсткова розетка в темному крузі і з ромбом у центрі. Зворотна стулка за орнаментальними мотивами надзвичайно близька до енколпіона з літописного Звенигорода. Все поле заповнене "вишивкою", яку утворює візерунок із синіх городків на світло-жовтому фоні. У середхресті жовта 8-пелюсткова розетка своєю барвою гармонійно сполучається з жовтувато-червоним ромбом у центрі[203].

Ще один хрестик (5,2 х 3,9 см), аналогічний за формою і геометричним орнаментом до трьох попередніх було знайдено на давньоруській пам'ятці (урочище Бозок в с. Городище Зборівського району Тернопільської області). Збереглася тільки зворотня стулка незавершеного виробу, в якому відлиті неглибокі гніздечка, що не були заповнені емалею. За контуром хреста йде тонка рельєфна смуга, за допомогою якої по кутах перекладин зроблено орнаментальні петлі. Орнамент геометричний: на перетині перекладин короткий косий хрест, на кінцях — круги-медальйони. Всі заглиблення мали заливатися різнокольоровими емалями. На внутрішній стороні стулки рельєфним валиком виділено заглиблення для зберігання реліквій, виконане у формі хрестика (2,0 х 1,5 см). Автор публікації про енколпіон з Тернопільщини, археолог М. Ягодинська вказує, що подібні релікварії побутували в сакральному мистецтві Візантії у VIII-X ст., а його прямим аналогом вважає хрест з княжого Галича[204].

Верхню межу сакрального функціонування перегородчастих хрестів-енколпіонів на Галицько-Волинській Русі можна встановити за часом раптового і трагічного припинення існування всіх населених пунктів, де вони були виявлені. Як відомо, це сталося внаслідок Батиєвого нашестя з землі Південно-Західної Русі у 1240-1241 роках. Ще більш чіткіше уточнює їхню хронологію археологічний комплекс з княжого Ізяславля. Мідний хрест, знайдений там, належав до складу скарбу з давньоруських ювелірних виробів. До нього ж входила кам'яна іконка із зображенням святого пророка Іллі[205]. За характерними епіграфічними ознаками, дослідниця Т. Ніколаєва датує твір дрібної кам'яної

---

[202] Піскова Г. Скарби стародавнього Ізяславля // Археологія. – 1988. – Вип. 61. – С. 27: рис. 8,2.

[203] Ріпко О.О. Олеський замок. Путівник. – Львів, 1981. – С. 89.

[204] Ягодинська М. Нові культові речі з давньоруський пам'яток Західного Поділля // Старожитності Верхнього Придністров'я . Ювілейний збірник на честь 60-річчя Юрія Миколайовича Малєєва. – К., 2008. – С. 175; С. 181, рис. 2,1.

[205] Піскова Г. Скарби стародавнього Ізяславля // Археологія. – 1988. – С. 27.

пластики першою третиною XIII ст.[206]. Цікаве міркування щодо приналежності і датування галицького енколпіону висловили в одній зі своїх спільних публікацій археологи Ю. Лукомський і В. Петегирич. "Знахідка енколпіона поряд з Успенським собором налаштовує на думку, - вважають науковці, - що він міг належати комусь із духовних осіб. У цьому зв'язку досить спокусливо допустити, що він міг належати першому галицькому єпископові Космі, згадуваному у літописі під 1157 р."[207]. Якщо ця версія знайде археологічне підтвердження, то, очевидно, виробництво хрестів-енколпіонів з перегородчастими емалями було налагоджено в ювелірній майстерні Свято-Успенського катедрального монастиря в княжому Галичі.

У 1999 р. під час консерваційних робіт поблизу історичного музею Національного заповідника "Давній Галич" (колишні Митрополичі палати) було виявлено фрагмент вапнякового блоку, який з титульної сторони прикрашений різьбленим орнаментом, а з боку зберігся давньоруський напис. Початок тексту можна відчитати так: "Господи, Кузьма писав". Відомий львівський дослідник В. Вуйцик висловив припущення, що, "можливо, цей напис було зроблено єпископом у день свого першого богослужіння у храмі, або з причини якоїсь іншої, важливої для нього особисто, події"[208].

Таким чином, зроблений нами аналіз археологічних, архітектурних епіграфічних, сфрагістичних, мистецтвознавчих джерел, дає нагоду прослідкувати, як знайдені на терені Галича привісні олов'яні печатки, хрести-енколпіони, фрагменти архітектурних деталей з інтер'єру Успенського собору можуть оживити скупі літописні рядки про таку видатну постать княжої доби, яким був фундатор Галицької єпархії і один з будівничих катедрального собору в Галичі, єпископ Косма.

Анотації

В статті **І.Коваля, Л.Борисевич і А. Соловей** на багатому історичному матеріалі розкривається роль галицького єпископа Косми у становлення Вселенської Церкви в Україні в XII столітті.

В статье **И.Коваля, Л.Борисевич и А.Соловей** на богатом историческом материале раскрывается роль галицкого епископа Косми в становлении Вселенской Церкви в Украине в двенадцатом столетии.

---

[206] Николаева Т.В. Древнерусская мелкая пластика из камня XI-XV вв. – М., 1983. – С. 25: табл. 12,1.

[207] Лукомський Ю., Петегирич В. Рідкісний енколпіон XII століття із княжого Галича // Записки Наукового Товариства імені Шевченка. Праці Археологічної комісії. – Т. CCXXXV. – Львів, 1988. – С. 622: мал. 1,2.

[208] Вуйцик В. Різьблений камінь XII ст. з Галицького дитинця // Вісник інституту "УКРЗАХІДПРОЕКТРЕСТАВРАЦІЯ". – 2004. – Ч. 14. – С. 289.

М. Новосад *(Івано-Франківськ)*

РЕЛІГІЙНА СВІДОМІСТЬ В КОНТЕКСТІ УКРАЇНСЬКОЇ НАРОДНОЇ ТРАДИЦІЇ

На розвиток духовної культури людства, особливий вплив має релігія, яка є історико-культурним феноменом суспільного життя. Вона виникла і розвивалася разом із суспільством, створювала в ньому відповідні форми свідомості і світоглядної культури. Поява і функціонування релігійних поглядів, уявлень, ідей та ідеалів – явище об'єктивної реальності, факт історії та культури. Набуваючи статусу культурних цінностей, релігія продовжує впливати на свідомість та поведінку людей.

В останні десятиліття ***в Україні відбувається активізація релігійного життя та посилюється вплив релігії на різні сфери життєдіяльності суспільства***. Протягом цього періоду українське суспільство сформувало стійкий інтерес до релігійних традицій, які домінують у формуванні національної культури. Одним із виявів такого роду є активізація релігійної свідомості, що підвищує духовність на суспільному та індивідуально-особистісному рівнях.

У духовному житті суспільства в релігійній свідомості відзначають відмінність між її буденним та теоретичним рівнями. Буденний рівень релігійної свідомості формується в процесі повсякденного життя в міру прилучення людини до життя релігійних громад, до певних релігійних та культурно-історичних традицій, до участі в релігійних обрядах та дійствах. На рівні буденної релігійної свідомості не виділяють, не формулюють фундаментальних світоглядних проблем, не залучаються до вжитку точні богословські терміни, логічно виважені аргументи, глибокі знання вихідних положень релігійних джерел, історичних традицій, релігійних події та ін. Через це в буденній релігійній свідомості фігурують вірування, образи, уявлення, стереотипи, ситуативні приклади, настрої, ілюзії, звички і традиції, пов'язані із вірою в надприродне. Як слушно зауважує А. Черній, «характерною особливістю функціонування релігійної свідомості є безпосередність її сприйняття, злиття із життєвими діями та ситуаціями. Зміст такої свідомості здебільшого має наочно-образні форми».[209]

Сьогодні перед молоддю **постає актуальне завдання** - переорієнтувати своє мислення на формування поважливого ставлення до християнських цінностей як до основи розвитку характерних рис і якостей індивіда: тільки високодуховна особистість зможе реалізувати себе в цьому суспільстві. Процес актуалізації релігійної свідомості у сучасному українському суспільстві полягає у відновленні системи цінностей християнських традицій. Наявність у структурі сучасної релігійної свідомості елементів народних вірувань, поширених у вигляді обрядових пісень, колядок, щедрівок, гаївок є передумовою їх

[209.] Черній А. М. Релігієзнавство. навчальний посібник. – К., 2002. – С. 34.

популяризації не тільки церквою, а й фольклорними колективами, молодіжними групами, які мають збагачувати українські духовні і культурні надбання.

Питання дослідження релігійної свідомості не залишається осторонь і в сучасній культурологічній науці, оскільки його можна вивчати під різним кутом зору. Дуже важливо розглянути сутність релігійної свідомості на буденному рівні, визначити роль та місце її у формуванні духовної культури. Деякі сучасні науковці намагаються відокремити християнське віровчення від тих уявлень, які перейшли у спадок українській культурі ще з дохристиянських традицій. Таке поєднання догматичних тверджень та різних релігійних уявлень, що не базуються на офіційному віровченні, часто називають «двовір'ям».

Питання «двовір'я» порушували вітчизняні дослідники, фольклористи і науковці (І.Нечуй-Левицький, І.Франко, М.Грушевський, О.Воропай, В.Скуратівський, Л.Кондратик, Г.Лозко та інші), називаючи релігійний світогляд українського народу «народним християнством».

Низку наукових праць присвячено визначенню та характеристиці факторів, що вплинули на формування релігійної свідомості та ситуації в сучасному українському суспільстві, взаємозв'язок етнічних, політичних, культурних процесів з релігійними (В.Бондаренко, Н.Дудар, В.Єленський, А.Колодний, П.Косуха, Є.Мартинюк, О.Саган, Л.Филипович, П.Яроцький та інші).

Не менш важливо розглянути взаємозв'язок релігійної свідомості з українськими народними традиціями, що й є **метою** цієї статті.

Релігійна свідомість українців формувалась століттями на основі поєднання язичницьких і християнських вірувань. Язичництво, як специфічний пласт духовної культури, міцно ввійшло в релігійну свідомість українського народу. Християнство, прийшовши в Київську Русь, поступово стає панівним світоглядом, вирішальним мотивом та імпульсом людських дій, тією системою, завдяки якій людина визначає своє ставлення до навколишнього світу, своє місце в ньому. Основою формування світогляду народу, на теоретичному рівні, стає Біблія. Але найповніше особливість релігійної свідомості людини народної культури виявилась на буденному рівні, відбиваючись у поняттях, уявленнях, стереотипах і традиціях, пов'язаних з вірою в Бога. Засвоївши відповідно до своєї етнопсихології, своїх національних культурних традицій, обрядів, звичаїв, і соціальних інтересів людина традиційної народної культури пристосовувала християнство до свого земного життя, побутування і господарювання. В її свідомості мали вияв лише ті християнські ідеї, що відповідали життєвому досвіду.

Характеризуючи релігійність українського народу, А. Колодний зазначає: "Православ'я, з'явилося і поширювалось на українських землях саме як Церква українського етносу із своїм національним осмисленням його догматики і обрядодійства, організації і відправлення церковного життя, своєю системою свят, обрядів, молитов, проповідей тощо"[210].

[210.] Колодний А. М. Україна в її релігійних виявах. – Львів, 2005. – С. 72.

Ставлення українського народу до християнської релігії завжди було суперечливим і неоднозначним. Релігія сприймалась ним як шлях для спасіння душі. Людина намагалась протистояти гріху і спокусам, виявляти любов до ближнього, бути милосердною, тобто, жити за Божими заповідями в надії на безсмертя своєї душі. Іноді людські почуття входили у суперечність з релігійними нормами, але бажання продовжити життя у вічності змушувало стримувати їх в ім'я віри. Значущість релігії для людини традиційної культури була суттєво обмежена корисністю її особистих потреб.

Однією з особливостей релігійної свідомості віруючих було бажання інтерпретувати релігійне вчення за допомогою народних міфів, легенд, переказів. Міфологічні елементи продовжували побутувати в поширених у народі легендах із біблійними персонажами. До таких слід віднести, зокрема, легенду «Що на роду написано», в якій йдеться про визначеність долі і про те, що Бог обирає для людини найкращий варіант із всіх можливих. Наприклад, уявлення, що душа людини є іскрою небесного вогню, котру Бог запалює при народженні дитини і гасить її разом зі смертю людини, існує в Україні досі, то ж часто кажуть: «народився під щасливою зіркою»[211].

Віруючі українці мали і мають своє розуміння релігійних свят і обрядів. Хресні ходи, молебні, водоосвячення сприймаються ними як певні магічні дії, що мали призвести їх до успіху в сільському господарюванні. Християнського мотивування набирали замовляння, шептання, ворожіння, які здійснювалися за допомогою християнської символіки (предметів культу: свічок, ікон, хрестів), звернення до християнської Трійці, Ісуса Христа тощо.

Як зазначає П.Яроцький: «Особливість українського християнства полягає в його дуалістичності. Національні й духовні інтереси України вимагають усвідомлення цієї християнської спадщини як цінного духовного надбання, яке має розвиватися за принципом взаємозбагачення і взаємодоповнення».[212]

Слід зауважити, що сьогодні всі діючі Церкви в Україні здійснюють забезпечення релігійної активності віруючих своєрідними засобами: здійснюють богослужіння, проводять обряди, свята, відновлюють традиції тощо. Всі вони мають відповідне предметне забезпечення, насамперед, сакральні будівлі, культові предмети (ікони, свічки, потир, хрести та інше), за допомогою чого формують релігійні погляди, почуття, уявлення, а відтак і релігійну свідомість загалом.

Невід’ємною складовою релігійної свідомості є система певних обрядових дій, які мають свою театралізацію, використовуючи музику, спів,

---

211. Лозко Г.С. Українське народознавство. – Харків, 2005. – С. 227

212. Яроцький П. Л. Свобода релігії і міжрелігійний діалог: глобальні виміри й локальні вияви // Релігійна свобода. Науковий щорічник № 16. – К., 2011. – С. 107.

читання та декламування текстів, що задовольняють не лише релігійні, а й естетичні потреби віруючих.

Народні обряди мають певний вплив на формування релігійної свідомості. Зупинимось на обрядах, до яких дотичні всі соціальні верстви населення. Так, особливе місце у формуванні релігійної свідомості належить весільним звичаям та обрядам, які до сьогодні зберігають чимало атрибутів, символів, ритуалів взаємопов'язаних з прадавніми і християнськими звичаями. Зокрема, випікання весільного короваю супроводжувалося спеціальними ритуалами та піснями. Він є обов'язковим атрибутом при шлюбі, при зустрічі молодих, ним обдаровують всіх гостей. Весільне гільце, що символізує дівочу красу, має ритуальне значення. Гілку з плодового чи соснового дерева прикрашають квітами та обвивають тістом і випікають, при цьому співають пісні про «дівування».

На духовне життя українського народу певною мірою впливав традиційний побутовий календар. У ньому раціональний практичний досвід поєднувався із релігійними віруваннями, християнськими та язичницькими уявленнями. Досить цікавим є прадавній тиждень, дні якого мали певного покровителя-Бога, звідси поява символів, приказок, прикмет. Більш детально все це розглядається в дослідженнях Г. Лозко[213]. Народний календар містив чимало елементів магії, ворожінь, забобонів, церковних обрядів та звичаїв, адже консервативність селянського побуту сприяла їх збереженню. Міфологічно-релігійні культи стали базою для створення таких фольклорних образів, як водяник, лісовик, мавка, русалка, чарівник, чаклун, ворожбит, духи-господарі.

Деякі прадавні уявлення стали основою численних засторог та заборон. Так, наприклад за народним повір'ям, не дозволялося будувати церкву на межі, яка не належить нікому і нібито служить дорогою для нечистих духів. Збереженню багатьох реліктів колишніх вірувань сприяло те, що християнство абсорбувало уявлення про язичницьких богів-покровителів, численних духів, які у трансформованому вигляді були втілені у християнських святих. Навіть у зображенні багатьох святих на іконах і у присвяченій їм обрядовості відображалися певні елементи та символи природи взяті з дохристиянських часів.

Релігійні свята та обряди фіксували початок і кінець сезонно-господарських циклів. Слов'яни протягом багатьох століть пов'язували свої надії на хороший урожай зі здійсненням різних обрядів. Так, відомий обряд завивання «бороди» чи «дідуха» – ритуальні дії з першим або з останнім зажинковим снопом, зберігся в селі й до нині. Селяни вірили, що польовий дух переховується в збіжжі, а коли його зжинали, він залишався в останній жмені колосся.

---

[213]. Лозко Г.С. Українське народознавство. – Харків, 2005.

Дідух прадавній оберіг – символ хорошого урожаю, миру, злагоди і достатку в домі. Він приносить у родину святковий настрій, затишок і урочистість. Свою обрядову роль він виконує упродовж усіх Різдвяних свят. З приводу дуалізму в сучасних і прадавніх традиціях доречно зазначає А. Колодний: «Позаяк християнство, по суті, не дало нашим предкам свого розуміння поточного життя, навколишнього природного середовища, господарської діяльності, то народ сприймав його через культ традиційних божеств, котрі поступово замінили з тими самими функціями, але вже з новими іменами християнські покровителі... І хоча усталені за часів язичества обряди вже не виконують свого магічного призначення і мають часто розважально-ігрові функції, без них релігійність вважається невиповненою, незначущою[214]. Ці слова, на нашу думку, яскраво відображають роль дохристиянських елементів у сучасному духовному житті населення України.

Для сучасної епохи, яка у культурному відношенні визначається як перехідна від модерну до постмодерну, характерною є низка взаємопов'язаних релігійних та соціальних процесів. В їх основі міститься комплекс соціокультурних трансформацій в умовах переходу до постіндустріального суспільства, які відбуваються у напрямку формування різноманітних норм, цінностей та стилів життя. Внаслідок цього змінюється загальний характер суспільних суперечностей, який набуває більш екзистенційного, а не соціально-політичного характеру, що передбачає принципово інший спосіб розуміння зв'язків суспільства та особистості. Зазначені процеси у структурі сучасної релігійної свідомості обумовлюються особливостями релігії як форми суспільної свідомості, особливостями теоретичного та буденного рівнів релігійної свідомості, а також конфесійною специфікою релігійної догматики.

При цьому модерністські тенденції у сучасній релігійній свідомості поєднуються з архаїчними. Основним чинником, який зумовив механізм та загальний характер сучасних трансформацій у структурі суспільної свідомості, є феномен науково-технічного прогресу та його глобальних наслідків, зокрема: урбанізація суспільного життя, трансформація традиційних родинних обрядів та відносин, формування секулярно - раціоналізованої системи організації праці, що сприяло створенню мобільної атмосфери життя. Ці процеси мають глобальний характер і впливають на стан та динаміку всіх світових релігій.

Звідси можна зробити висновок, що релігія перебуває у зв'язках взаємного стимулювання з народними традиціями та обміну буттєвої енергетики, створює передумови духовних прозрівань людини, а останні поступово починають діяти як самостійний і особливий за якістю чинник культуротворення.

[214.] Історії релігії в Україні. За ред. А.М. Колодного і П.Л. Яроцького. – К., 1999. – С. 89.

Анотації

В статті **М.Новосад «Релігійна свідомість в контексті українських народних традицій»** зазначається, що саме через буденну релігійну свідомість фігурують в українця його уявлення, стереотипи, настрої, звичаї та традиції, що пов'язані з вірою в надприродне. Процес актуалізації релігійної свідомості в сучасному українському суспільстві полягає у відновленні системи цінностей християнських традицій, зокрема елементів народних вірувань.

В статье **М.Новосад «Религиозное сознание в контексте украинских народных традиций»** показано, как именно через обыденное религиозное сознание фигурируют в украинца его представления, стереотипы, настроения, обычаи и традиции, имеющие связь в верой в сверхъестественное. Процесс актуализации религиозного сознания в современном украинском обществе состоит в возрождении христианских традиций, в частности элементов народных верований.

О. Рудакевич *(Тернопіль)*

РЕЛІГІЙНИЙ ЧИННИК У МЕНТАЛЬНО ЗОРІЕНТОВАНОМУ УКРАЇНСЬКОМУ ОСВІТНЬОМУ ПРОСТОРІ

Українська національна педагогіка завжди базувалася на органічному поєднанні національного та християнського ідеалів. Християнська гуманність була нормою як міжособистісного, міжетнічного, так і повсякденного суспільного буття нашого народу. Сучасний український соціум потребує духовного оздоровлення, що вочевидь, на думку автора, можливо лише у взаємодії чотирьох засадничих чинників: держави, Церкви, системи освіти і родини. Особливості української духовності та ментальної характеристики були об'єктом досліджень М.Костомарова, В.Антоновича. П.Куліша, Т.Шевченка, М.Грушевського. І.Франка, В.Липинського, О.Кульчицького, Г.Ващенка, А.Річинського та В.Яніва. Сьогодні слушно згадати слова видатного українського педагога Г.Ващенка, котрий наполягав передусім на реалізації принципу виховного навчання, яке має йти під гаслом «служби Богові та Батьківщині», а відтак потрібно забезпечити у теперішньому титульної нації єдність національного та християнського ідеалів [Ващенко П Загальні принципи навчання. У 4-х част. – Мюнхен.: Б.в., 1948. – 4.1. – 285 с.]. Гірким пророцтвом звучить вислів українського просвітника А. Річинського: «Наслідком духовної втоми є те, що життя народу стає надто матеріалістичним. Із занепадом національних святинь і об'єднуючої ідеології кожний дбає вже лише про приватний інтерес, про забезпечення матеріального добробуту, відчуваючи себе уже безсилими мріяти про вищі ідеали нації» [Річинський А. Проблеми української релігійної свідомості. – Тернопіль, 2002]. Саме релігійний світогляд

дає віруючій особистості певну суму цінностей, за допомогою яких вона вирішує питання сенсу свого існування, ставлення до світу, до держави, у якій проживає.

Релігійна духовність, яка притаманна лише людині, виявляється як ознака багатого внутрішнього світу, її талантів та інтелектуальних запитів. Тому і виховання духовної культури, яка б опиралася на національні традиції, має зберегти систему цінностей і норм, моральних ідеалів та категорій, які відтак потрібні як світоглядні та гуманні орієнтири сучасному українському суспільству. «В духовності українця наявні всі риси кризи; ...істотно на характер релігійної духовності впливають загальні зміни в економічних способах життя соціуму Наступ ринку, часто в нецивілізованих, диких, спотворених формах, призводить до певної трансформації усталених елементів духовності» [Колодний А. Україна в її релігійних виявах. – Львів, 2005]. Відродження духовності і розвиток національної свідомості через повернення до Бога - це можливість, а тепер уже й необхідність, оздоровлення нації та запорука зміцнення державності, адже «...народ, який як кожний раб проміняв свої духовні цінності на матеріальні вигоди, залишені йому народом-гнобителем, це вже мертвий народ...» [Колодний А. Національна церква як вияв національної ідентичності. // Релігійна свобода: свобода релігії і національна ідентичність – світовий досвід та українські проблеми. – Науковий щорічник. За ред. А. Колодного та М. Бабія. – К., 2002. – С. 21-26].

Поняття «віри» завжди було центральним в українській педагогіці. Традиції формування ідеалу громадян, того найкращого, що створив народ у розумінні властивостей людської богоподібної сутності та її призначення, що витримало випробування часом, найбільше відповідає психіці, а точніше - ментальності та психокультурі народу та його історичному призначенню [Янів В. Нариси до історії української етнопсихології. – Мюнхен, !993]. Все це закономірно знайшло відображення в народній творчості, у житті та працях митців, поетів, філософів, письменників, релігійних і політичних діячів, які стали духовними та ідейними проповідниками українства. «Блискучим прецедентом утвердження Євангелія в національну культуру та водночас виявом самодостатності й оригінальності Української Церкви стало Київське християнство» [Релігія і нація в суспільному житті України й світу. Колект. монографія за ред. Л.Филипович. – К., 2006]. Базуючись на засадах антропоцентризму та персоналізму, згідно з якими людина є цілісною постаттю, наділеною свободою волі, обстоювалася позиція щодо визнання рівноцінності та рівноправності народів; поряд з відданістю вірі також розмежуванню підлягали функції держави і Церкви. Основними елементами виховання були патріотизм, відсутність шовінізму та агресивності, повага до закону і традицій. Усе це знайшло своє оформлення у «Руській Правді» Ярослава Мудрого, «Слові про Закон і Благодать» митрополита Іларіона, «Поученії к Братії» Луки Жидяти, «Повчанні дітям» Володимира Мономаха, що висвітлювали органічний зв’язок Євангелія з найкращими народними традиціями, конкретизували смислове поле

адекватного розумінням християнського виховного ідеалу [Колодний А. Україна в її релігійних виявах. – Львів, 2005].

Про високий рівень освіти в Княжі часи промовисто говорить такий факт: діти Ярослава Мудрого володіли кількома мовами, були обізнані з латиномовними та греко-мовними перекладами творів античної і християнської філософії (натомість у цей час монархи Західної Європи не завжди були письменними). Визначна роль у розвитку освіти належала церковним братствам, українському козацтву, навчальним закладам, передусім Києво-Могилянській та Острозькій академіям. Достатньо відомими не лише в Європі, а тепер уже й в Україні, є висловлювання сирійського мандрівника і письменника, який у XVII столітті відвідав наш край. «Ми помітили у цьому благословенному народові, - відзначив він, - набожність, богобоязливість і благочестя, що дивували розум... А також ще одну прекрасну рису: всі вони, за винятком небагатьох, навіть більшість жінок і дочок, уміють читати і знають порядок церковних служб і церковні співи; крім того, священики навчають сиріт, не залишають їх тинятися невігласами по вулицях...» [9]. Така оцінка інтелектуального рівня є вагомою підставою для національної гордості нашого народу. І ще один цікавий факт: гетьман Богдан Хмельницький знав сім мов, а російський цар Олексій Михайлович взагалі був неписьменний. Також неможливо забувати, що українці дали світові Станіслава Оріховського, Юрія Дрогобича, Григорія Сковороду, Максима Березовського, Артема Веделя, творчість яких знають не лише слов'янські народи, а й уся Європа. Християнський світогляд українця відтворює етнічно самобутній релігійний характер філософії Г. Сковороди, котрий закликав до виховання та розуміння ідеального в людині, до можливості відчути серцем Всемогутнього Бога в кожній хвилині свого життя [Там само]. Це стало однією з найважливіших ментальних характеристик українця, який, живучи сотні років під чужим ярмом, усе ж зумів зберегти свою неповторну духовну культуру та її ментальне серце - укра¯їнську душу. Зразком природного поєднання церкви та освіти стала просвітницька діяльність діячів Української Греко-Католицької Церкви, що виникла на гребені національно-культурного піднесення кінця XVI першої половини XVII століття у найбільш драматичних ситуаціях в історії України зробилася головним заборолом української народності. Духовенство Української Греко-Католицької церкви впродовж століть відігравало важливу роль у розвитку науки, освіти, культури, мало істотний вплив на всі ділянки життя суспільства. Греко-католицькі священики завжди поєднували вірність Христовій церкві з відданістю поневоленому рідному народові. Подвижницька діяльність духовенства сприяла піднесенню національної свідомості й утвердженню моральності на християнських засадах.

Роль та значення Української Греко-Католицької церкви у забезпеченні самобутності народу і національному відродженні підкреслив історик Дмитро Дорошенко. Він писав: "Одначе плани тих політиків, які думали, що церковна унія з Римом послужить легшим засобом для скоршої латинізації й асиміляції українського населення, не справдилися. Прийнявши унію галичани вперто

держалися свого східного обряду й не давали себе латинізувати. Під проводом ряду енергійних єпископів Греко-Католицька Церква в Галичині зорганізувалися й склала зовсім окрему цілість, відмінну як від східного православ'я, так і від римського католицизму. Піднесено культурний рівень нижчого духовенства, заведено так звані візитації парафій особливо призначеними духовними особами. Василіанський Чин узяв у свої руки опіку над шкільництвом і просвітою послуговуючись у своїх виданнях народною мовою. Населення Галичини протягом двох-троьх поколінь звикло до унії й почало дивитися на неї, як на свою національну церкву, як на забрало своєї народності" [Дорошенко Д.І. Нарис історії України. – Львів., 1991].

Щоб зрозуміти значення в історії України священиків Греко-Католицької Церкви слід ще раз розглянути це питання на тлі історичного та політичного життя українців Галичини. На кінець XVII ст. українське населення, що переважало у Східній Галичині, складалося в основному з кріпосних селян та духовентсва УГКЦ. Серед загальної неписьменності селянського населення тільки незначна частина вміла читати церковні книги. Духовенство здобувало освіту в монастирських школах, а шляхетські діти виховувались переважно в єзуїтських колегіях.

Реформаторська політика Марії Терези та Йосифа II змінила дещо в суспільних відносинах. Маючи на меті зміцнення централізованої Австрійської держави, віденський уряд ліквідував багато привілеїв шляхти. Серед українського населення потрібно було створити сприятливі умови для консолідації через розвиток культурно-національних установ. Єдиною установою того часу, яка могла виконувати таке завдання була Греко-Католицька Церква. Для виконання цієї функції потрібні були належно підготовлені кадри духовенства. В 1774 р. Марія Тереза заснувала у Відні при церкві св. Варвари духовну семінарію для священиків греко-католицького обряду. В 1783 р. Йосиф II заснував греко-католицьку семінарію у Львові. [Грицак Я.Й. Нарис історії України. Формування модерної української нації. XIX-XX ст. – К., 1996].

Важливим кроком на зміцнення Греко-Католицької Церкви в Галичині було відновлення в 1808 р. заходами греко-католицьких єпископів і церковних діячів Галицької митрополії у Львові. Так на початку XIX ст. серед нового уніатського духовенства з'являються особистості, які думають не тільки про інтереси своєї Церкви, а й про інтереси народні, національні, заходяться коло піднесення народної освіти і добробуту, коло розвою національної культури. Поштовх національному рухові дають пекучі питання життя народу. Приводом до виступів з українського боку на захист національних прав та інтересів стала поява проекту запровадження викладання польською мовою в народних школах, витіснення з них української мови. Першими виступили митрополит М.Левицький та перемишльський канонік І.Могильницький. Перед урядом вони поставили вимоги щодо запровадження викладання в народних школах українською мовою. Іван Могильницький підготував записки на захист повноправності української мови у творі "Відомість о руськім язиці". Це

перший науковий трактат на захист української мови. Заходами Івана Могильницького та його сподвижників були створені в Перемишлі дві українські культурно-освітні установи - Дяковчительський інститут та Товариство галицьких священиків греко-католицького обряду [Кудрик Б. Огляд історії української церковної музики. – Львів , 1937]

Брак коштів на заснування сільських шкіл та нестача кваліфікованих вчителів – основні причини, що гальмували розвиток народного шкільництва. Прагнучи зарадити цьому, перемишльська консисторія в 1805 р. заснувала інститут, де отримували початкову освіту та кваліфікацію дяка селянські діти та сини священиків. З такого середовища вийшли студенти богослов'я Львівського університету Маркіян Шашкевич, Іван Вагилевич, Яків Головацький – творці "Руської трійці". Стараннями діячів "Руської трійці" було видано літературний альманах "Русалка Дністровая", котрий пробуджував національну свідомість українського населення. В 1848 році з'явився перший друкований часопис "Зоря Галицька" - перша українська тижнева газета-орган Головної Руської Ради, першої політичної організації галицьких українців, членами і провідниками якої здебільшого були священики. "Письмо повременное для справ народн-політичних, церковних, словесності і сільського господарства галицько-руського і буковинсько-руського народа" – став провідним часописом українців Австрії [Маланюк Є. Нариси історії нашої культури. – К., 1992].

Із середовища греко-католицьких священиків вийшла ціла плеяда галицьких композиторів, котрі створили рідкісні зразки духовної музики. М.Вербицький, І.Снігурський, І.Лаврівський написали чимало власних композицій Служби Божої в цілому та окремих богослужбових співів, а також велику кількість творів світської музики. Окрім того, сільський священик Михайло Вербицький написав статті "Про спів музичний" та "Про твори музичні, церковні й світські на нашій Русі", де сміливо ставить питання про необхідність організації систематичної професійної освіти для українських музикантів. На його думку, без цього неможливим є розвиток національного мистецтва. Музикознавці вважають М.Вербицького зачинателем національної професіональної музики в Галичині .

Молоде покоління галицьких композиторів в кін. XIX – на поч. XX ст., які вийшли зі стін духовної семінарії, представляють Анатоль Вахнянин, Порфирій Бажанський, Віктор Матюк, Остап Нижанківський, Осип Кишакевич. Окрім музики до Служби Божої, ці композитори звернулися до нового жанру духовної музики - церковно-популярної народної пісні, з якої подалі викристалізувався новий тип народної творчості, якою є василіанська пісня. У живій, яскравій мові текстів відобразилася душа галицького люду, їх мрії та бажання. Але що найважливіше - в цих творах сміливо і гордо звучить національна ідея українців: "Боже, нам єдність подай!"

Потужним чинником у просвітницькій діяльності Української Греко-Католицької Церкви на початку XX століття були монаші чини. В цей період у Галицькій церковній провінції діяли такі монаші згромадження: чоловічі — Чин Святого Василія Великого (ЧСВВ), Чин Святого Теодора Студита та Чин

Пресвятого Ізбавителя (отці редемптористи); жіночі — Чин Святого Василія Великого (василіанки), Служебниці Пресвятої Діви Марії, Чин Святого Вікенія а Паольо. Крім того, існували ще й такі жіночі конгрегації, як св. Теодора Студита, св. Йосипа, св. Йосафата, Мироносиці .

Найстарішим і найвпливовішим монашим орденом Української Греко-Католицької Церкви був Чин Святого Василія Великого. Він відіграв важливу роль у процесі національного відродження в Галичині. Найбільшою його заслугою була організація середнього шкільництва не тільки на українських землях, а й на території Білорусії. Колегії та ліцеї засновані ним у Бучачі, Теребовлі, Збаражі, Володимирі-Волинському, Шаргороді, Умані та інших містах витримували конкуренцію з польськими єзуїтськими колегіями. На початку XX століття почали відроджуватися монастирі у Жовкві, Львові, Гожові, Крехові, Добромилі, Лаврові. Основним завданням згромадження була місійна та видавнича діяльність [Патрило Ю. Нарис історії Галицької провінції // Записки ЧСВВ. – Рим, 1982. – Т. XI]. Так, Жовківська друкарня при монастирі василіан стала одним з найбільших центрів поширення українського друкованого слова. До 1936 р. з цього видавництва вийшло 495 примірників друкованої продукції. У Жовківському монастирі було утворено “Дім письменників”, який був ініціатором видавництва таких серій: 1. Бібліотека релігійної освіти. 2. Бібліотека релігійної драми. 3. Католицькі читання. 4. Українська книжка.

З 1924 р. жовківські василіани видавали науковий журнал “Записки Чину Святого Василія Великого”, що згуртував навколо себе найвизначніших українських науковців. Жіночий монаший Чин Василія Великого займався веденням жіночих шкіл, інтернатів та сирітських захистів. Практично всі українські жіночі середньоосвітні заклади в Галичині (гімназії, вчительські семінарії, фахові школи) були під управлінням сестер василіанок. Ці школи не були конфесійно обмеженими, їх відвідували учениці латинського обряду і навіть дівчата єврейської національності, що свідчить про високий авторитет. Якщо розглянути навчальну програму фохової школи при Львівському монастирі сестер василіанок, то можна визнати той високий рівень освіти, який надавав цей заклад. Поруч з такими гуманітарними предметами, як релігія, українська та польська мови, тут викладались: наука про господарство, бухгалтерія, економічна географія, геометрія, дизайн, рисунок, товарознавство та ін., а також і практичні предмети: крій, шиття, домашнє господарство. Після трьох років навчання випускниці складали державний іспит, що давало їм право відкривати власні майстерні або викладати в промислових школах.

Високим зразком поєднання християнських та національних цінностей в Україні стала творчість Тараса Шевченка. Його слово закликало оберігати те найкраще, що сформувала в українському народові християнська традиція. Геніальний Кобзар заповідав з вірою в Бога любити Україну, боротися за її волю. Зокрема, у поемі «Кавказ» він наголошував: «Борітеся - поборете / Вам Бог помагає! / За вас правда, / За вас слава, і воля святая». Синтез релігійного і національного для майбутніх поколінь звучить також у смислоформах: «І

мертвим, і живим, і ненародженим землякам моїм в Україні моє дружнєє посланіє»; «У своїй хаті своя правда, і сила, і воля...» та ін.

Шевченкові ідеали, зверненні до утвердження того кращого, що характери¬зувало український народ, підтримали і доповнили Іван Франко, Леся Українка, Михайло Грушевський, митрополити Іларіон (Огієнко) та Андрей Шептицький, учені-педагоги Костянтин Ушинський, Софія Русова, Григорій Ващенко, а пізніше - Олександр Кульчицький, Арсен Річинський, Дмитро Чижевський, Володимир Янів, Ярослав Ярема та інші. Всі вони вважали, що національне виховання у поєднанні з високою духовністю особистості є основою існування української нації. У новітній час укажемо на оновлення цієї тематики такими українськими науковцями, як Петро Кононенко, Анатолій Колодний, Володимир Роменець, Іван Старовойт, Людмила Филипович, Анатолій Фурман, Петро Яроцький, котрі, досліджуючи феномен духовної культури українства, пропонують якісно змінити існуючу модель національного буття, у тому числі й модель національної освіти.

У 1998 році проф. Фурманом А.В. запропонована соціокультурна доктрина національної освіти України, яка утверджує вітакультурну основу освітнього процесу в державі, що спрямована на творення «нової людини - громадянина України» [Фурман А.В. Соціально-культурна доктрина національної освіти // Освіта. – 1998. – 11-18 березня]. Автор достатньо чітко окреслив стратегічну і тактичну мету: «Будівництво нової державності в Україні варто розпочати... із плекання української ментальності скрізь і всюди, за принципом «тут і тепер»» [Фурман А.В. Психокультура української ментальності. – Тернопіль, 2011]. Фактично ця доктрина мала б стати системним програмним утвердженням ментальності українського народу. «Має місце нагальна потреба не тільки зануритися у ментальний світ нації, етносу, соціальних груп та індивідів за допомогою всіх можливих наукових засобів, а ще й, розумово осягнувши артезіанські глибини своєї ментальності і визначивши на цій основі координати власного духовного розвитку серед інших народів світу», здійснити максимально правдиву рефлексію того, хто ми є насправді у своїх здобутках і прорахунках, сильних сторонах і слабких. Тоді «може зійти Божа зоря народження оновленого українського менталітету як дороговказ до свободи Волі і духу, до громадянського розвою Суспільства і безсмертя Нації» [Фурман А.В. Психокультура української ментальності. – Тернопіль, 2011].

Безперечно, саме можливість поєднання загальнолюдських цінностей та національних на основі наявних етнічних традицій є запорукою становлення та подальшого розвитку сучасної української держави. І це - процес не одного року чи десятиліття. Ще в дитинстві у форматах сімейної атмосфери і родинного клімату повинно закладатися самоусвідомлення етнічного та духовного коріння дітей і юні. Тільки в такий спосіб плекається любов до рідної землі, формується християнська віра та ціннісне ставлення до Батьківщини. Рідна мова й рідна пісня приносять юній особистості усвідомлення себе як частини нації, уможливлюють причетності до її історії, ментального коріння і водночас до

багатопроблемного сьогодення та психодуховних горизонтів її самовдосконалення. Далі - виняткова роль школи (середньої та вищої) у плеканні національної свідомості та самосвідомості української молоді, де практичному патріотизму належить провідне місце. У будь-якому разі, для того щоб в етнонаціональному розвитку рухатися в правильному напрямку потрібно чітко визначити світоглядні та ідеологічні пріоритети якнайповнішого розвою позитивного потенціалу сучасного українства.

Анотації

В публікації **О.Рудакевич «Релігійний чинник у ментально зорієнтованому українському освітньому просторі»** досліджується таке історичне явище, як українська ментальна духовність, яка впродовж тисячоліть бездержавного існування стала основою самозбереження та самоствердження українців. Особливо важливим у системі ментальних координат є глибоке засвоєння та впровадження в освітянську практику християнських ідеалів, що ефективні за умови, якщо християнська та національна ідентичності особистості не суперечать одна одній.

В публикакции **О.Рудакевич «Религиозный фактор в ментально сориентированном украинском просветительном пространстве»** исследуется такое историческое явление как украинская ментальная духовность, на протяжении тысячелетнего безгосударственного существования ставшая основой самосохранения и самоутверждения украинцев. Особенно важным в системе ментальных координат является усвоение и внедрение в просветительную практику христианских идеалов, эффективных при условии, если христианская и национальная идентичности личности не противоречат одна другой.

П. Ямчук *(Одеса)*

УКРАЇНСЬКА ХРИСТИЯНСЬКО-КОНСЕРВАТИВНА ТРАДИЦІЯ: відповіді вітчизняних мислителів минувшини на виклики XXI століття

В українській реальності XXI ст. ***пошук домінант духовно-національної ідентичності посідає одне з чільних місць***. Діалог між католицизмом, що його репрезентує духовний феномен Ватикану, й Україною – однією з країн не лише греко-католицької, а й православної традиції, що має виразну національно-культурну специфіку, є, на наш погляд, тією семіосферою, де слід шукати відповіді на багато викликів сьогодення й майбутнього. Але такі відповіді знайти вельми складно, якщо, sine era et studio, не проаналізувати ключові тенденції розвитку саме українського православ’я, дослідивши його, не озираючись на стереотипи ототожнення українського духовного мислення й буття із імперсько-одержавленою

традицією. ***Найбільш придатною для здійснення цього завдання є компаративна методологія***, де вивчаються базисні світоглядні характеристики ідейного світу православних мислителів - від Івана Вишенського і до мислителів й духовних провісників Другого Собору УАПЦ.

Торкнемося, внаслідок недостатньої актуалізованості в сучасному науковому дискурсі, ідейного світу ІІ Собору УАПЦ. Як відомо, він пройшов у 1927 році під шаленним тиском влади, що не поділяла ані христоцентричних, ані україноцентричних переконань його учасників. В тезах доповіді єпископа М.Маляревського «Учення про Церкву як громаду Христову та її благодатне життя», зокрема, зауважувалося: « 2) Церква – віруюча громада окремого народу. 3) Всесвітня Церква Христова, що перебуває на землі. 4) Свойства істинної Христової Церкви: (Голова – Ісус Христос, пастирство і духовна отара). 5)Мета існування Церкви Христової на землі… 8) Виявлення Св. Духа в діяльності пастирства Христової Церкви. 9) Дія Св. Духа в Церквах окремих народів, як цілого в частинах, для сполучення в єдиний духовний братерський союз. 10) Відсутність ієрархічної ріжниці серед пастирства Христового» [Другий Всеукраїнський Православний Собор УАПЦ. Документи і матеріали. – К., 2007. – С. 67]. Слід співвіднести ці релігійно-філософські диспозиції з ідеями Івана Вишенського як одного з провідних національних духовних мислителів. Якщо аналізувати тези єпископа М.Маляревського, то впадає в очі їх іманентна суголосність з ідеями не лише Вишенського, а й інших вітчизняних духовних мислителів Пізнього Середньовіччя й Бароко, а пізніше – М. Гоголя та Т. Шевченка, з кордоцентричною теорією П.Юркевича.

Наведемо у цьому зв’язку оцінку християнської філософії П.Юркевича, яку їй дав діаспорний вчений українського походження отець-професор Степан Ярмусь. У книзі «Досвід віри українця» вчений зазначає: «Юркевич у своїх філософських поглядах та шуканнях залишається вірним панівній духовній традиції України, яка, філософічно, стає виразною в мисленні Кирила Транквіліона Ставровецького (XVII ст.), Григорія Сковороди (XVIII ст.), М.Гоголя, Т.Шевченка, М.Костомарова (XIX ст.) та в якій домінуючою духовою силою виступає емоційність…а не раціоналізм, не тільки у проявах життя, але й у філософії» [Ярмусь Степан. Досвід віри українця. Вибрані твори. – К., 2007. – С. 187]. І далі богослов вказує: «Памфіл Юркевич – релігійний філософ. В багатьох випадках свої прагнення до правди він шукав під керівництвом Біблії. Свою працю про значення серця Юркевич починає наведенням понад ста двадцяти біблійних цитат… У самому заголовку своєї праці автор заявляє, що вона ґрунтується на Слові Божому» [Там само. – С. 190].

Єпископ М.Маляревський невипадково починає свої, названі ним у співзвучності до писань українських релігійних філософів, тези із концептуального положення про «Церкву як віруючу громаду окремого

народу». В добу середньовічно-барокового становлення національної самоідентифікації (а в українському суспільстві вона завжди мала виразно релігійний характер, асоціюючись саме з конфесійною приналежністю в межах світової віри в Христа) Іван Вишенський полемічно наголошував на громадськості, а не на абсолютизованій ієрархічності української православної Церкви: «… з якої причини приїзд нашого патріарха у… краї нашого мешкання здався вам неславний та непожиточний? … Що ж чинить? Скликає словесне стадо, овець Христових, хай вони кожум'яки, сідельники, шевці, усякого стану, чину й віку православних християн, а скликавши їх, каже їм такі слова: «Спасайтеся, братія моя, самі, бо через пастирів спастися не можете» Чому? «Тому, що вони не тільки про ваше спасіння, але й про своє немало не мислять. Уже пастирі живуть на догоду світу цьому, уже пастирі князю віку цього на службу поставали, уже пастирі про вічне життя і ваше і своє нічого не дбають, уже пастирі намислили нажитись у нинішній вік, нарозкошуватися, набагатитися, вимудруватися» [Вишенський Іван. Твори. – К., 1986. – С. 83-84].

В добу тотальної атеїзації, якій передувало більш ніж 300-літнє панування на теренах України неукраїнського способу розуміння православ'я, відрізнити Українське Православ'я від інокультурного і, тим самим, двічі протиставити його чужій владі ставало завданням вельми ризикованим, а водночас і, так само, життєво необхідним. Адже у разі його невирішення годі було й сподіватись на збереження самоідентифікації українців у єдино можливому вимірові, насамперед як християнської національної громади. Митрополит В.Липківський так актуалізував гостро полемічні, але, понад усе, релігійно-філософські міркування геніального аскета в XX столітті: «Уже перший акт Соборноправності нашої Церкви, обрання і поставлення ієрархії не в традиційний спосіб, а в спосіб вільного виявлення волі Церкви, є акт всесвітнього значення…прийдеться відкинути не лише багато з того, що вважалося незмінними канонами, але й з того, що вважалося догматами Церкви. Українська Церква принципом соборноправності розірвала 3-й ланцюг, що сковав Церкви… темрявою та пануванням… Це останнє визволення тягне за собою як необхідний наслідок: а)визволення Церкви від панування над нею духовенства; б) визволення Церкви від служіння мамоні, від стягання майна; в)визволення Церкви від служіння будь-якій політиці і повну аполітичність Церкви» [Другий Всеукраїнський… - С. 278].

Так само важливим, якщо не першорядним в концепції митрополита є вживання рідної мови у богослужіннях та повсякчасному житті Церкви: «Українська мова є богослужбова і також священна і благословенна Богом, як і мова всякого іншого народу; українською мовою не тільки не стидно балакати …найбільш гідно для українського народу нею й молитися…рідна мова в Божих службах – це не лише українське це ще й вселенське принципове гасло, яке підняла українська Церква…поставила принцип, що саме й молитись треба тією мовою, якою завжди говориш.

Цим гаслом українська Церква розірвала…перші кайдани, в які закували Церкву всього світу довгі віки темряви й панування» [Там само. – С. 277].

Міркування митрополита про необхідність застереження Українського Православ'я від інокультурних небезпек, зокрема й у наріжному, мовному питанні, про вселенський характер такого українського розуміння православ'я свідчать ідеї В.Липківського, суголосні з думками Івана Вишенського, який зауважує: «…*я вам писатиму нашим простим словом*, *яким миряни розмовляють*, бо не вмію до вас хитро казати чи писати» (курсив наш - *П.Я.*) [Вишенський Іван. Твори. – С. 182]. І ще, наставляючи громаду в українському православному дусі: «Коли ж бо нас захопить усе це зло (і запустіння церковне від бурі антихристового духу), знову кажу вам, православним: не спокушайтеся й віру тримайте, як тверду основу: хвилі марнот цього віку не можуть занурити й потопити Ісусового корабля; тим, що спасаються, є і завжди буде спасіння, а тим, що гинуть і не мають надії, як Іуді, ані Христос не допоможе, ані хто інший» [Там само. – С. 183].

Немає, внаслідок очевидності, потреби провадити розлогі паралелі між духовно-мисленнєвими візіями Івана Вишенського щодо передбачення ним ззовні атеїзованого українського буття ХХ віку й тезами митрополита В.Липківського та єпископа Маляревського – ієрархів переслідуваної УАПЦ у ХХ ст. Переслідуваної, набагато більшою мірою, ніж переслідувалось вітчизняне православ'я в добу поширення середньовічних іноконфесійних впливів. Полемічність Івана Вишенського не лише є суголосною ідеям фундаторів УАПЦ, а й, через століття, вказує на проблеми збереження української громадської віри. Саме цим пояснюється й вжита Іваном Вишенським (та, до слова, повторена згодом у духовній поезії І.Мазепою) метафора про «хвилі марнот», що нездатні здолати «Ісусового корабля». Ця цитата могла стати основою для нового, пробудженого добою національного становлення УНР статусу ідей митця-мислителя не лише як визначного релігійного філософа, а й як провісника. Всесвітня роль українського православ'я, що про неї веде мову митрополит В.Липківський і що її прагнув окреслити Іван Вишенський, полягає саме у тому прикладі, який подаватиме іншим Церквам, зберігаючи власні, прямо орієнтовані на ранньохристиянські ідеали й цінності, унікальність, мову, традиції, Українська Православна Церква.

Важливим у цьому порівняльному контексті є ідея Івана Вишенського, розвинута, мимоволі чи й свідомо, у тезах єпископа М.Маляревського щодо нездоланності «хвилям марнот» «Ісусового корабля». Як бачимо тепер, не лише тотальну атеїзацію доби радянського диктату міг мати на увазі автор, а й нинішнє потопання від «зваб і спокус» людини, яка не перебуває на «кораблі Ісуса», тобто далеко відплила в житейському морі від маяків Христової віри. Саме «Ісусів корабель» є єдиним для неї, та й усіх інших людей порятунком, єдиною змогою виживання. Тоталітарний атеїзм змінився в глобалізовану добу культом

комфорту й споживання введеним у абсолют, але не змінилась сутність «зваб і спокус», які прагнуть репрезентувати себе ледь не як духовний ідеал. І єпископ М.Маляревський і, за кілька століть перед ним, Іван Вишенський цілком в українському громадському православному дусі переконані: «Свойства істинної Христової Церкви (Голова – Ісус Христос), пастирська і духовна отара» [Там само. – С. 67]. Ця теза іманентно базована на концептуальній ідеї Івана Вишенського, в якій він наголошує на безперспективності шляху громади або цілого народу в бік втечі «Христової отари» від корабля Христової віри. Наголошує на неминучій гибельності такого шляху. Суголосним із вказаними тезами є й пункт 6 доповіді, де йдеться про «Виявлення дії Св. Духа серед вірних взагалі і роля їх в благодатному житті Христової Церкви», а також п. 8, де наголошується на «виявленні Св. Духа в діяльності пастирства Христової Церкви». Суворі настанови Івана Вишенського, як бачимо становлять беззаперечну основу духовного мислення єпископа УАПЦ, явленого в істотно іншу добу.

Є потреба наголосити на ще одному важливому аспекті тез М.Маляревського. Йдеться про універсалізм, про глобальність його мислення. У часи, коли влада одним із основних своїх завдань поставила знищення рятівного корабля віри в українській громаді, єпископ, цілком згідно з українською православною традицією минулих століть міркує про «дію Св. Духа в Церквах окремих народів, як цілого в частинах, для сполучення в єдиний духовний Церковний братерський союз». В такому міркуванні вчувається не лише пряма спадкоємність із духовною й творчою експансією ідей християнства на інші землі, явленою колись Могилою та Мазепою та іншими, менш відомими українськими християнами – просвітителями, іконописцями, мислителями, митцями, книгодрукарями, мандрівниками, а й ще більше – подвижницьке бажання не зважати на минущі безбожницькі диктатури. Не зважати саме тому, що при всій нелюдській своїй жорстокості, а може саме через неї –вони – *завжди* минущі.

Вищеокреслена риса має вагому домінанту, що так само сполучає її з українським середньовічно-бароковим християнським мисленням. Йдеться про концепт «братерство», який прямо вказує не лише спадкоємність із подвижництвом в ім’я збереження Українського Православ’я християнських братських шкіл, а й, в контексті доповіді, кореспондує цей аспект із універсумом християнського братерства світового масштабу. Масштаб мислення українського священика тут є полівимірним, адже сягає як минулого часу, так і сучасного йому простору. Панорамність сприйняття християнської ідеї, вічності її, виступає тут, нехай і в тезисному, але від того не менш виразному ключі. Зазначимо, водночас, що християнське братерство, окреслене українськими й світовими мислителями, має вельми мало спільного з революційним «fraternite», що ним прикривались, ведучи на плаху братів,

незгідних, які мали власну думку. Шевченкове «обніміться брати мої, молю вас, благаю» було дуже далеким від такого революційного розуміння братерства, а головне – вони є дуже близьким до розуміння істинного духу братерства, з одного боку, середньовічними українськими «братчиками», а з іншого – членами Собору 1927 року. Завдяки таким геніальним попередникам, які повсякчас актуалізували євангельські скарби у далекій від християнських ідеалів атмосфері постпросвітницького XIX століття, братерство у розумінні єпископа М.Маляревського має домінантою ідею дієвої допомоги скривдженому, приниженому, зневаженому.

На універсальність концепту *християнського* братерства вказує й остання із 10 тез єпископа: «Відсутність ієрархічної різниці серед пастирства Христового». Вона суголосна з ідеями ставропігійських братчиків XVI-XVIII ст., але, водночас, відповідає всьому іманентному українському варіантові християнського православного мислення. Щоб базувати власні припущення на ґрунтовній духовно-інтелектуальній, основі знову вдамося до цитації Івана Вишенського. Міркуючи про ієрархічну різницю між пастирством й вірними, духовний мислитель, подаючи свою концепцію в полемічному ключі, зауважив: «Покажіть мені, о біскупи, чи котрийсь із вас сам собою пройшов через ступінь іночого життя, що скорбним шляхом веде до Христа і духовного розуму…хоч один із вас узяв єпископство від вищого звання…і *через голоси всенародного обрання*» (курсив наш - *П.Я.*) [Там само. – С. 74-75].

Теза Івана Вишенського про істинність громадської Церкви, істинність святого служіння ієрархів, що пройшли через всенародне обрання, базується на ранньохристиянському ідеалі. Вона, так само як і ґрунтовані на ній ідеї єпископа М.Маляревського, не лише була близькою національним українським ідеї та ідеалу народноправності від козацько-селянської державності і до доби УНР, а й, головно, містила в собі ключову засаду, що нею стала ідея братського рівноправ’я та соборноправної універсалізації народного духовного життя, яка стала однією з підвалин Першого й Другого Соборів УАПЦ. Відтак, тоді, коли велась мова про «неканонічність» громадського висвячення єпископату й кліру на цих Соборах, то умисне «забувалося» про те, що цей духовний акт базувався на сакралізованих традицією працях оборонців української православної віри, які, в свою чергу, орієнтувались на ранньохристиянське вчення Отців Вселенської Церкви. Повсякчасне нагадування про цей факт може суттєво сприяти встановленню істини в дискусії про «канонічність» Української Православної Церкви.

Суголосність вище процитованій диспозиції з Глави 5-ї «Книжки» Івана Вишенського вчувається і у репліці В.М. Чехівського: «Церква єдина, нема в ній каст; Церква Христова принесла єдинство, але окремі члени несуть в ній ріжне служіння» [Другий Всеукраїнський…- С. 68]. Братерство, й братерське служіння (підкреслене, зокрема, й зазначенням «брат» біля кожного з імен виступаючих мирян) в думці В.М. Чехівського

має близьке до трактування українського православ'я, що його висловив Іван Вишенський. Різне служіння, по суті, це – різні функції служіння Христовій вірі, дані людині за мірою її таланту й можливостей, але ніяк просто від займаної в ієрархії посади. Саме тому, В.М. Чехівському (його постать як державотворця доби УНР і будівничого УАПЦ звісно потребує більш ґрунтовної, окремої розвідки) було доручено так само підготувати доповідь про «Сучасний стан релігії взагалі й хрістиянства зокрема в світовому житті» [Там само. – С. 68]. Привертає увагу глобальна постановка питання, що суголосна не лише середньовічно-бароковому мисленню українських духовних діячів минулого, а й сучасному для доповідача глобальному розумінню завдань Української Православної Церкви. Таке розуміння, як наголошувалось, має в українській духовній традиції константний характер. Розглянемо бодай наріжні концепти пропонованої В.М. Чехівським доповіді, тим більше, що їх осмислення також має визначальний характер і для розуміння сутності Українського Православ'я сьогодні й на перспективу.

У першій тезі автор зауважує: «Розвиток громадського життя викликає зараз більш уважне, навіть загострене відношення до релігії, як громадського чинника» [Там само. – С. 68]. Релігія, відтак, розглядається В.М. Чехівським як чинник «розвитку громадського життя», який вже за самою цією функцією здатен протистояти масованому наступові знеособлюючих, колективізуючих індивідуальність тотальних ідеологічних атак на християнську віру, традицію й індивідуальну свідомість. Релігія, внаслідок її трактування не як особистого вибору, а саме як громадського фактора, виступає в атеїстичному суспільстві як потужний суспільний чинник протидії тоталітаризмові. Національне ж розуміння її стає таким самим чинником, хіба що лише посиленим у кілька разів. В тезах В.М. Чехівського привертає увагу й 3-й пункт: «Є кола в людській громаді, що йдуть просто й відверто проти релігії, віри в Бога…атеїсти ці вживають і теоретичних, і практичних заходів, щоб знесилити релігію» [Там само. – С. 68]. Як випливає із цієї цитації, доповідач цілком свідомий того, що стратегічною метою тих, хто виступає проти релігії саме у такий спосіб, є не особисте уникання віри, а навпаки – примушення інших людей до зради Бога, до зради вірі предків. Через це вони «вживають і теоретичних, і практичних заходів». Таку мету людської діяльності важко назвати шляхетною. Філософський оптимізм В.М. Чехівському напучує концептуальна ідея, що міститься у 4 пункті аналізованих тез: «Релігія в сучасному світовому житті не піддається ні…визискувачам релігії, ні…противникам її, вона діє в сфері иншій, незалежній від соціальних і політичних угруповань. База її – Неокраяне життя» [Там само. – С. 68].

Вказана українським релігійним мислителем концептуальна суперечність між минущістю сучасного йому агресивного відринання віри в Бога і вічністю Бога і віри християн у Нього заявлена з беззаперечною

аксіоматичною відвертістю. Так само аксіоматичним у вказаному контексті виступає положення про незалежність Христової Церкви (та її українського громадського виміру зокрема) від «соціальних й політичних угруповань». Ця незалежність обумовлюється незмірною вищістю віри в Бога від усіх разм узятих минущих ілюзій, від ідеологічних симулякрів різного кшталту, а ще – розумінням автором тез незнищенності в українській національній свідомості та бутті християнського начала. В духовно-метафоричному полі мислення В.М. Чехівського суттєвою домінантою виступає і просторово окреслена ідея про базу Церкви як «Неокраяне життя». Безмір Всесвіту, безмір людської духовності й життя в ній є неокраяним, необмеженим. В той самий час заборони, диктат, нищення віри обмежуються як часом, так і простором. А головне – волею Господнею, яка зорієнтована не на знищення, а на спасіння людини – творіння Божого спрямована. Відсутність страху перед безбожницькою жорстокістю і усвідомленням цієї світоглядної константи може пояснюватися саме вірою в Бога, яка звільняє людину від ілюзій страху, від безперспективності й морального спустошення.

Слід звернути увагу на міркування В.М. Чехівського, що має назву «Роля й місце християнства в сучасному житті». Назва вже вкотре засвідчує усвідомлену мислячими по-християнському широкими верствами української громади потребу стверджувати, згідно з розумінням віри Христової як необмеженого ні часом ні простором духовного моря, провідну роль християнства в сучасності й майбутньому. У вказаному розділі зауважується: «Християнство серед інших релігій –чинник творчості життя. Християнство діяло, діє й буде діяти в людському житті; воно піднімає людське життя на вищі щаблі у всіх його творчих галузях, оскільки з куль турою духу зв’язане все життя людини. Матеріальна культура, наука, мистецтво, державне будівництво в індивідуальній, в соціально-економічній й в національній сфері й в сучасному житті мають в релігії чинника до творчого розвитку. 2) Місце християнства є в сучасному житті – індивідуальна й суспільна культура духа» [Там само. – С. 69].

Слід відзначити, що міркуючи про християнство як «чинник творчості життя», завдяки якому особистість здобуває можливість універсальної реалізації, підйому на «вищі щаблі у всіх його творчих галузях» автор не лише не відступає від вказаних нами раніше диспозицій, а й вибудовує перспективу, що нею є панорамність життєдайної творчості для підданої атеїстичній диктатурі особистості. Вільна творчість, а після випробувань атеїзацією й спричиненими нею голодоморами, сама форма духовно-інтелектуального самовизначення людської особистості, стала прямо залежною від віри в Бога, від щирості цієї віри. Творча особистість, яка, як було доведено досвідом XX ст., сповідує нехристиянські цінності, здатна отримати від доби й влади суттєві матеріальні вигоди й користь, але ніколи не може претендувати не те що на вічність, але хоча б на мінімальну часову тривалість створеного нею.

Тому цитовані диспозиції тез доповіді В.М. Чеховського є справедливими і для цієї смислової сфери. На підтвердження висловленого припущення дозволимо навести міркування Олеся Гончара, що в 1927 році лише формувався як особистість. В «Щоденнику» воєнних часів, у записові від 15.04.1944 року він зазначив: «Завтра праздник (Пасха), и на душе хорошо, празднично» [Гончар Олесь. Щоденники. У 3-х т. – Т.1. – К., 2002. – С. 46]. Відтак, маємо право стверджувати, що ідеї Українського Православ'я від Івана Вишенського до фундаторів УАПЦ завжди були визначальними щодо ідейно-буттєвого світу провідних представників української християнської громади, які, в свою чергу, репрезентували спосіб духовного мислення та соціального діяння християн-українців, трансцендентальність національного розуміння Христової віри від святокиївських до новітніх часів, дотримуючись у цьому однакових для всіх хто сповідує християнство засад Святого Письма, а не рухаючись у пастку мінливих вимог минущості.

Анотації

В статті **«Українська християнсько-консервативна традиція…» В. Яремчук**, використовуючи компаративну методологію, наводить ті відповіді, які дали вітчизняні мислителі минувшини (В.Липківський, В.Чехівський, М.Маляревський, С.Ярмусь та ін.) на виклики сучасного їм століття, зокрема на питання пошуку домінант духовно-національної ідентичності.

В статье **«Украинская христианско-консервативная традиция…» В. Яремчук**, используя компаративную методологию, раскрывает содержание тех ответов, которые дали украинские мыслители прошлого столетия (В.Лыпкивский, В.Чехивский, М.Маляревский. С.Ярмусь и др.) на вызовы их современности, в частности на вопросы поиска доминант духовно-национальной идентичности.

4 СВОБОДА БУТТЯ РЕЛІГІЇ В СУСПІЛЬСТВІ

А. Колодний *(Київ)*

УКРАЇНСЬКА АСОЦІАЦІЯ РЕЛІГІЄЗНАВЦІВ ЯК ПРАКТИЧНО-ДІЮЧА СПІЛЬНОТА

Будь-яка наука не має бути річчю-в-собі, якоюсь закритою системою знань, що розвивається лише на власному мислительному підгрунті і в замкнутих, відгороджених від реалій життя дослідницьких спільнотах. Вона не повинна служити полем для міркувальних витребеньок, до чого нині вдається дехто переважно з релігієзнавчої молоді (за віком і часом присутності в релігієзнавстві), влаштовуючи інтернетні баталії, самозакохано хизуючись при цьому тим (як самі гадають), що дивіться: он який я розумний, як я можу розправлятися навіть з релігієзнавчими авторитетами і ветеранами. А праць наукових такі критикани мають мізер і не виявляють навіть якусь свою здатність з їх написання. Хіба що (і це вважають наукою) рахують те, а який відсоток становлять публікації Відділення релігієзнавства і чого це воно хизується тим, що нібито є єдиною академічною установою з релігієзнавства, бо ж, дивись, у Львові в Музеї історії релігії є навіть Інститут (не то що Відділення) релігієзнавства. Релігієзнавча поросль площиною своїх публікацій нині часто обирає лише інтернетівські сторінки, стає на шлях пошуків і пережовування (благо якщо ще з посиланням, а в більшості випадків шляхом крадійства) того, що вже хтось сказав. Але зауважу: критикувати когось в науці надто легко, а ось творити щось своє в ній не просто і не всім під власний розум. Може тому, враховуючи останнє, О.Пушкін ще свого часу зауважив: «Хвалу и клевету приемли равнодушно и не оспаривай глупца». Не будемо! Хай самозакохано вдовільняються!

Об’єкт релігієзнавчих досліджень – це реально діючі спільноти різних конфесій, їх духовне продукування. Чи часто зустрінеш нині на богослужіннях в храмах і молитовних будинках молодих (та й зрілих) релігієзнавців, чи черпають вони для себе дослідницьку інформацію із чисельних конфесійних видруків, майже чотирисотневої лише в Україні поширюваної релігійної періодики, з тих конфесійних передач, які десятками йдуть в радіо- і телеефірі, виголошуються на сайтах Інтернету. Визнаю, що обізнаність наших навіть молодих дипломованих релігієзнавців із сучасними конфесійними виявами релігії надто бідна. Більшість з них не мають вищої релігієзнавчої освіти, їх пізнання релігійного феномену обмежене тим, що дав їм свого часу

двадцятигодинний вузівський курс з релігієзнавства. Питаю інколи молодих, чим відрізняється Українське Православ'я від Московського, баптизм від адвентизму чи п'ятидесятництва, адвентизму від єговізму, яка особливість премодерну, модерну і постмодерну в християнстві, в чому своєрідність східних вірочень, неоязичництва, коли і хто писав біблійні книги, як писався Коран, що знаєте про Лева Силенка і його «Мага Віру», питаю про багато чого іншого – відповіді немає.

То ж як можна вважати себе релігієзнавцем, не знаючи релігію у всьому багатоманітті її конфесійних виявів і в її історії. Адже кожна з конфесій – це не якийсь релігійний метелик, а окрема сходинка на шляхах історичного розвитку релігійного феномену. В конфесійно виявленій релігії важливим є те, що інколи може вважатися дрібничкою, не вартим уваги епізодом. Так, лише невеличкий євангельський вислів предтечі Івана, що я вас хрещу водою, а за мною йде той, хто буде хрестити вас духом святим, для п'ятидесятництва і харизматизму є вихідним, інші ж обходять його своєю увагою. А між тим в кожне слово бібілійних книг варто вчитуватися, щоб пізнати сутність і природу конфесій, які на їх основі виникали і розвивалися, набули часто світового звучання. Для того, щоб зрозуміти причини появи якихось нових релігійних течій, треба глибоко пізнати історичне тло і віроповчальне підгрунтя цієї новизни, психологію і ментальність тих, хто її сприйняв. І не завжди це вдається. До десятка разів приймав у себе дома Марію Деві Христос після звільнення її з ув'язнення з метою з'ясувати природу Великого Білого Братства, засвідчитися в тому, чи сама Марина Цвигун вірить в те, що вона – богиня. Признаюсь, що мені це не вдалося здійснити. Як відомо, вона вже змінила свій імідж і в Москві постає під ім'ям Вікторії Преображенської як творець якогось езотеричного мистецтва [Див.: Нові релігії України. – К., 2010. – С. 768-776).

Ще Кант писав про річ-в-собі і річ-для нас. Розмірковуючи над цим, ми почали шукати шляхи виходу релігієзнавства за межі дослідницької лабораторії, за «в-собі», шукати тих, кому ми були б затребувані. З молодою зміною, її релігієзнавчою освіченістю напрацьовувати науковий матеріал, який би був затребуваним, підготувати якусь науково-експертну записку для владних органів за їх проханням чи вказівкою, для освітянських установ праці методичного змісту, для конфесій - з питань толерантизації їх відносин, а то й просто наукового інформування про них, я не відзнаходив можливості. Тому треба було зберегти знаючі релігію кадри. Такими були, як це для декого може виявитися дивним, колишні наукові атеїсти. Вони ж читали в студентській аудиторії роками не стільки якийсь *атеїзм*, а скоріше курси з *історії релігії*, розповідаючи історію конфесій, особливості їх віровчення, обрядової практики тощо. Певне не даремно студенти називали цей предмет коротко «релігія». Вони читали в масових аудиторіях лекції з широко спектру релігійної тематики. Саме в збереженні від розпорошення кадрів, знаючих релігію, і виявилася перша практична функція Української Асоціації релігієзнавців.

Двадцять років тому у мене, автора статті, який дещо раніше від постання УАР став керівником єдиної в країні автономної академічної релігієзнавчої

інституції – Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ - з'явилася ідея: з метою поєднання у фахову спільноту дослідників релігійного феномену всієї України утворити на базі Відділення Українську Асоціацію релігієзнавців. Асоціація, вірив я, дасть можливість убезпечити від зникнення, можливість зберегти вузівські кадри дослідників релігії після ліквідації наукового атеїзму як обов'язкової навчальної дисципліни. Вже тоді дехто з них у вузах перекваліфікувався на викладача якогось іншого навчального предмету, а дехто, під тиском негативної думки щодо них з боку носіїв активно насаджуваної і утверджуваної повсемісно релігійності, клерикалізації суспільного життя, насамперед у сфері влади, взагалі полишав поле викладацької релігієзнавчої праці і прагнув відійти у непомітність (подеколи так, що й слід їх знайти не вдавалося). Дійшло навіть до курйозу: завершуючи видання десятитомника «Історія релігії в Україні», я присвятив йому тим релігієзнавцям, які відійшли в інший світ. В перелік їх імен в рукописному варіанті десятого тому попали із-за означених вище обставин навіть живі люди. То ж прийшлося бути більш обережним у визначенні долі колег, яких клерикалізація життя загнала в своєрідне «підпілля», хоча в Конституції України сказано не так про свободу релігії, як про свободу совісті, а відтак право не тільки на релігійне, а й позарелігійне світорозуміння.

Як сфера наукового знання, релігієзнавство є багатодисциплінарною, а за об'єктом вивчення, я б так образно сказав, поліконфесійною гуманітарною сферою. В радянські часи ми не мали такої широкоохоплюючої науки про релігію, хоч фрагменти її в тому чи іншому вияві проглядалися у так званому науковому атеїзмі. Нас в Україні тоді ті, хто відав сферою науково-атеїстичних досліджень і з комуністично-партійного погляду визначав їх тематичне поле, орієнтували переважно на вивчення причин існування і визначення шляхів подолання релігійних пережитків. При опійному підході до релігії ставка робилася, зрозуміло, насамперед на виявлення того, що зумовлює живучість релігії і дає можливість долати релігійність. Тут були пошуки її гносеологічних, психологічних і насамперед соціальних коренів, пошуки історичного підгрунтя конкретних конфесійних виявів релігії, відзнаходження різних протиріч в їх віровченні, в їх священних книгах тощо.

Російські дослідники, які в соціалістичні роки значилися також як наукові атеїсти, написали й тоді солідні наукові праці про різноманітні конфесії – про християнство взагалі і зокрема про православ'я та католицизм, про іслам і буддизм, праці про священні книги різних конфесій, інші проблеми релігійної історії і релігійного життя. Знявши з них обставинами зумовлене ідеологічне нашарування, маємо значимі наукові доробки. Назву тут хоч би імена російських дослідників Кривельова, Свенцицької, Гордієнка, Угриновича, Яблокова, Левади… Ми в Україну цього не мали. Тут хіба що значимими залишилися праці з гносеології релігії Б.Лобовика та з історії прийняття християнства Руссю М.Брайчевського.

Відтак одним із мотивів утворення Асоціації для мене було прагнення не тільки зберегти релігієзнавчі кадри, а й залучити їх в контекст діяльності

Відділення із всебічного і всеохопного дослідження всього багатотемного комплексу релігієзнавчої проблематики. Здолавши тривалий час домінуючий опійний підхід до релігійних феноменів, своє покликання українські релігієзнавці стали вбачали насамперед в об'єктивному, неупередженому описанні релігійного феномену, його історії і конфесійного різноманіття. То ж необхідність відзнайти і мати кваліфіковані кадри для повнотного дослідження релігійного феномену постала другою передумовою інституалізації Української Асоціації релігієзнавців.

Київський університет ім. Т.Г. Шевченка, який в радянські роки був базовою методологічною і методичною інституцією з викладання у вузах обов'язкового курсу з наукового атеїзму, в роки набуття Україною незалежності, формування нових навчальних планів вузівської освіти виявив якусь незрозумілу байдужість до того, буде чи не буде релігієзнавство у вузах. Кафедру, яка стала кафедрою релігієзнавства, заспокоювало те, що на філософському факультеті читання релігієзнавчих дисциплін як обов'язкових передбачалося факультетською навчальною програмою. Тому за включення Міносвітою України релігієзнавства до переліку обов'язкових навчальних дисциплін мені прийшлося воювати разом із М.Заковичем, який тоді був вже в педінституті ім. М. Драгоманова на посаді зав. кафедрою культурології. І ми свого добилися! Авторитет УАР, яка об'єднала науковців багатьох університетів та інститутів України (а Асоціація відразу ж була надто активною в організації і проведенні різних заходів), в цьому нам значною мірою допоміг. То ж це було ще однією з передумов творення УАР.

Ще один чинник зумовив нашу активність з організації Асоціації. Ми тільки знали (скоріше чули) про успішний розвиток в зарубіжжі такої гуманітарної науки як світське релігієзнавство. Доступу до праць закордонних дослідників феномену релігії, а тим більше безпосереднього спілкування з ними, ми практично не мали. То ж з набуттям Україною незалежності постало питання виходу українських релігієзнавців на зарубіжжя, питання творчої співпраці із зарубіжними колегами, об'єднаними у свої фахові спільноти. І ось саме завдяки утворенню й активній діяльності УАР українському релігієзнавству вдалося вийти у світовий релігієзнавчий простір, з часом прилучитися до діяльності п'яти міжнародних релігієзнавчих асоцацій, зрештою - прийняти для осідку в себе Координаційну Раду з теоретичного і практичного релігієзнавства країн СНД і Балтії. В цьому неабияку активність виявила (та й виявляє нині), скажу образно, релігієзнавчий міністр закордонних справ професор Людмила Филипович.

УАР в перші роки незалежності з певною симпатією сприймали й різні конфесійні спільноти (хіба що за винятком УПЦ МП, яка постійно піддавалася нашій критиці за її проросійську зорієнтованість). Їх представники були присутні (навіть першими особами) часто на організованих нами різних конференціях, семінарах, виявляли себе своїм авторством в багатьох наших наукових збірниках. З релігійними організаціями ми знаходили порозуміння у процесах формування толерантності міжконфесійного життя, в демократизації

державно-церковних відносин. За проханням конфесій нам (що має місце і нині) приходилося готувати для них різні науково-експертні матеріали, просто висловлювати наше бачення тих чи інших релігійних процесів або подій, неупереджено описувати їх. На прохання баптистів ми організували пошук і вивчення у всіх областях України архівних документів про цю конфесію. Опрацьовували ящиками видруки «свідків Єгови». Спали в храмах і споживали їжу в ашрамах Товариства свідомості Крішни. Українські релігієзнавці були причетні до законотворчої діяльності, брали участь в роботі різних комісій державних і громадських інституцій, в організованих ними зустрічах представників різних конфесій.

Все це має місце певною мірою і нині, але вже конфесії здобули закріплений статус їх суспільного буття і діють (чи то самостійно, а чи ж в якихось об'єднаннях) переважно як самодостатні інституції. Вважаємо, що тут ми Асоціацією релігієзнавців свою справу вже зробили, свою суспільно-значиму функцію виконали: Україна стала країною толерантного релігійного життя. Тепер нам варто більше уваги приділити питанням власне свого основного покликання – дослідженню релігійного феномену в його історії і сьогоденному бутті. Тут ми видрукували десятитомник «Історія релігії в Україні». В 2013-2015 роках зусилля релігієзнавців країни зосередимо на підготовці до друку трьохтомної «Української Релігієзнавчої Енциклопедії». З метою усунення наявного дубляжу і дрібнотемності в дисертаційних дослідженнях розробимо перелік тих наукових проблем, на які зорієнтуємо увагу науковців-релігієзнавців. Варто нам видати ще «Атлас релігійного життя України», написати «Історію української богословської думки», продовжити видрук вибраних праць мислителів-релігієзнавців української діаспори, зокрема І.Ортинського, Ю.Мулика-Луцика, Д. Ляховича та ін. Варто не лише видруковувати праці наших діаспорних богословів-релігієзнавців, а й вдатися до їх творчого вивчення. Нас має турбувати також доля архівів наших колег, зокрема отця-професора Івана Музички, який тримає в своєму помешканні в Риму низку рукописів лекційних курсів, прочитаних ним в різних навчальних установах протягом років свого життя. Отцю вже понад 90! Когось мала б затурбувати доля архіву митрополита Іларіона (Огієнка), зрештою й архіву отців-професорів Івана Власовського, Юрія Мулика-Луцика, Степана Ярмуся, Дмитра Сеніва.

То ж не голий прагматизм спонукав нас об'єднати дослідників релігії в фахову спільноту, утворити УАР і зареєструвати її Статут в Мінюсті України, не прагнення поїздити за чужий рахунок по світу без якоїсь наступної віддачі спонсору, а прагнення зберегти релігієзнавство як науку і утвердити його як самостійну і обов'язкову вузівську навчальну дисципліну, прагнення зробити його практично зорієнтованим на різні сфери релігійного і громадського життя, а не лише на розповіді про те, які є релігії, яка їх історія, яке вони мають віровчення і обрядову практику. Нами інституалізовано таку галузь нашого фаху як практичне релігієзнавство. За нестандартним планом видрукувано фундаментальну працю «Академічне релігієзнавство», підручники з

релігієзнавства П.Яроцького, А.Колодного, А.Чернія, А.Гудими, В.Докаша, інші навчальні посібники, зокрема «Дисциплінарне релігієзнавство», «Конфесіологія релігії», «Релігієзнавство України».

З болем визнаю те, що, як і все українське суспільство, релігієзнавчу його сферу нині певною мірою вразила також корупція, кумівство, злодійство і просто шулерство. Спецради із захисту релігієзнавчих дисертацій Міносвіти з незрозумілих мотивів відкриває в університетах, де в штаті є лише один доктор наук з нашого фаху. Це дає можливість спритним (може й недоосвіченим) пошуківцям уникнути вимогливості спецради Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАНУ. Має місце безсовісне написання дещо більш релігієзнавчо освіченими батьками кандидатських дисертацій своїм дітям (назвемо це релігієзнавчою корупцією, безстидством), переписування українською мовою без посилань у свої дисертиації великих текстів з видрукуваних чи в Інтернеті розміщених іншомовних робіт, праць, наявних в бібліотеках зарубіжжя, виготовлення дисертацій, скажу так, «на подножном корму» - лише джерельній базі, наявній в обласній бібліотеці, а то й за оплату. Дисертації подеколи пишуться на основі опрацювання тільки наявних вже інших релігієзнавчих праць, перефразування їх, а не на основі безпосереднього вивчення релігійних феноменів, процесів багатоконфесійного релігійного життя. Збільшення годинного обсягу учбового навантаження викладачів вузів не залишає їм часу для вагомої наукової роботи. Так гробиться водночас і вузівська релігієзнавча наука, і релігієзнавча практика. Не фінансуються наукові відрядження, видрук наукових доробків, придбання бібліотеками релігійної і релігієзнавчої літератури. Припиняється видрук релігієзнавчої періодики. Раніше зник часопис «Людина і світ», рік тому - «Релігійна панорама», животіє ще ваківський квартальник «Українське релігієзнавство», в Чернівцях, Одесі, Полтаві і Львові ще є університетські щорічники. Наукових конференцій з релігієзнавчої тематики побільшало, але коштів на оплату участі в них колеги часто не мають. То ж чи не девальвуємося ми? Чи не залишається позаду «золотий вік» релігієзнавчої науки України? Хто прийде на зміну старшому і середньому поколінню релігієзнавців, бо ж якось не відчувається зацікавленість в своїй участі в релігієзнавчому житті з боку фахової студентської і аспірантської молоді. Нас не хочуть бачити на зустрічах зі студентами фахові кафедри Києва. Чи то в такий спосіб оберігають свій імідж, а чи ж недооцінюють значимість таких заходів? По суті зникли організовувані раніше УАР всеохопні літні молодіжні релігієзнавчі табори. Можемо тепер лише добрим словом згадати табори Бучі, Севастополя, Трускавця, Києва при участі в їх роботі і зарубіжної студентської молоді. В організації їх роботи активним був О.Саган, який опісля очолив Департамент у справах релігії і національностей України. Ці школи дали українському релігієзнавству Н.Гаврілову, М.Шкрібляка, О.Кисельова, Л.Владиченко, інших з молодої релігієзнавчої порослі. Хочу при нагоді згадати тут ту велику допомогу, яку надавав нам в організації практичної діяльності УАР і її Центру релігійної інформації і свободи, видруку «Релігійної панорами», проведенні літніх молодіжних шкіл

професор Брігамянгського університету (США) Говард Біддулф, який привозив до України групи студентів з американських університетів.

Завдяки вкюченню релігієзнавства до обов'язкових навчальних дисциплін всіх вузів країни вдалося в низці університетів відкрити релігієзнавчі спеціалізації. То ж хтось (скоріше базова кафедра університету ім. Т.Г. Шевченка) мав би зацікавитися долею їх випускників, а це - сотні молодих фахівців. Де вони нині, яка їхня доля? Чому б не скликати хоч один раз на рік їх на фахову зустріч? За роки незалежності захищено десь біля двохсот релігієзнавчих дисертацій (перелік їх виконавців ми нині складаємо), але куди діваються наші науково дипломовані пошуківці, ми сказати не можемо. Дехто з них пішов у релігієзнавчу безмовність, дехто мав потребу для гонору на кандидатський чи докторський диплом, а тому тепер зайнятий в іншій діяльній сфері і про релігієзнавство навіть не згадує, одержавши до того ж його подеколи «зліва». Маємо намір провести в Києві зібрання випускників – і нашої, і університетської - релігієзнавчої аспірантури Гадаю, що у зв'язку з вилученням релігієзнавства з переліку обов'язкових навчальних дисциплін прийдеться згортати вузівську підготовку релігієзнавців, а відтак закривати кафедри й факультети (спеціалізації) з нашого фаху. Деяку нішу для релігієзнавців знайшли в Чернівецькому університеті: тут релігієзнавчу освіту одержали, скажу так, всі управлінці діючих в області конфесій. Певне що слід змінити зорієнтованість вузівської релігієзнавчої спеціалізації - із підготовки лише викладацьких кадрів на підготовку менеджерів релігійного життя, видавців релігійної літератури, журналістів релігійого профілю, турагентів-релігієзнавців, музейних працівників конфесій, організаторів благодійницької роботи, юристів релігієзнавого профілю тощо. УАР і Відділення релігієзнавства мали намір утворити при Інституті філософії факультет з саме такої фахової підготовки релігієзнавців, розробили навіть навчальний план з фаху. Тут ми дещо запозичило у колег з Інституту релігієзнавства Ягелонського університету (Краків, Польща). Але із-за деяких організаційних, матеріальних і фінансових проблем нам зрештою прийшлося відмовитися від задуманого.

Нині УАР має 18 своїх обласних осередеків, біля півсотні у своєму членстві докторів і півтораста кандидатів наук. То ж працювати є з ким. Виношуємо ідею утворення на базі УАР комплексних дослідницьких груп, які б поєднували науковців країни, які працюють над спорідненою проблематикою Вже так під кураторством кандидата філософських наук О.Горкуші об'єдналися філософи релігії. Чому б не поєднати зусилля, скажу так образно, «православників», «католиків» чи «протестантів», дослідників нових релігійних течій чи істориків релігії, свободорелігійників чи дослідників східних релігій… Такі науково-дослідницькі групи ініціювали б проведення відповідних тематичних конференцій, видрук тематичних періодичних наукових збірників. Вони могли б поєднувати у своїй дослідницькій діяльності академічних і богословських релігієзнавців.

Гадалося, що однією із ділянок роботи УАР буде координація дисертаційних досліджень з релігієзнавчої тематики в Україні. Було утворено з

цією метою затверджену Академією наук Координаційну раду з релігієзнавчих досліджень, яку очолив ветеран релігієзнавчої ниви, плідний керівник багатьох докторських і кандидатських дисертацій професор Петро Яроцький. Рада покликана була актуалізувати написання дисертацій із науково і практично значимої тематики, усунути наявну дріб'язковість і дубляж дослідницьких тем, сприяти підвищенню наукової глибини дисертацій, надавати допомогу дисертантам у пошуку джерельної бази з їх тем і видруку їх праць у ваківських виданнях, налагодження консультацій висококваліфікованих фахівців тощо. Проте ВАК України не зреагував на наші пропозиції про включення до списку обов'язкових документів пошуківця виписки з Координаційної Ради. Зрозуміло, що це дещо знецінило роботу останньої, хоч Рада все одно продовжує свою діяльність. До неї постійно звертаються ті, хто працює у сфері релігієзнавства.

Утворенння УАР дало можливість поєднати й скоординувати в дослідницькій роботі наукові сили й редакційно-видавничу роботу з релігієзнавства в Україні. За останні 20 років лише з гаслом УАР і Відділення релігієзнавства видрукувано більше 400 праць книжково-журнально-брошурної форми з різноманіття релігієзнавчої тематики, підготовлено біля сотні науково-експертних матеріалів, проведено більше сотні наукових конференцій і круглих столів. Деякі обласні осередки УАР проводять традиційні циклові релігієзнавчі конференції – «Історія релігій в Україні» (Львів, вже 23), Річинські читання (Кременець, вже 8), «Україна-Ватикан» (Івано-Франківськ, вже 6), «Релігія і соціум» (Чернівці, вже 5) та ін. Релігієзнавці України мали груповий виїзд з проведенням конференцій за маршрутом Івано-Франківськ -Львів- Краків- Прага- Мюнхен- Рим - Відень - Будапешт. В Римі конференцію циклу «Україна-Ватикан», при головуванні на ній координатора Колегії єпископів Римо-Католицької Церкви архієпископа Миколи Етеровича, провели прямо в мерії міста.

Українське релігієзнавство стало відомим у світі. В останні десять років лише працівники Відділення релігієзнавства мали більше ста науковцевиїздів для участі в релігієзнавчих заходах в понад 30 країнах світу. Тут – США, Італія, Іспанія. Японія, Індія, Польща, Угорщина. Росія, Білорусь, Литва, Сербія, Англія, Канада, Тайвань, Ізраїль, Данія, Бельгія, Австрія та ін. Приймали у себе за ці роки до 150 зарубіжних науковців і працівників релігійної сфери, друкували їх праці у себе і водночас друкувалися в закордонні.

Релігієзнавцям України (визнаємо це) із-за переобтяження багатьма різними видами своєї наукової і практичної діяльності, а також відсутності на те коштів, не вдалося вийти на співпрацю з діючими в зарубіжжі українськими релігійними спільнотами. Тут наявні зв'язки лише з окремим діячами останніх, періодичні зустрічі з ними, переписка. Для викладання в одній із українських протестантських семінарій виїздила до США проф. Л.Филипович. То ж в наших планах організація на серпневому 2013 року (чи наступному) Конгресі Всесвітнього Українства спеціальної секції із запрошенням до участі в її роботі представників всіх діючих в закордонні українських релігійних інституцій, ініціювання розгляду на владному рівні питання про надання необхідної

допомоги в їх діяльності. Держава мала б зацікавитися насамперед питанням ролі Церкви у збереженні діаспорного українства, як це роблять щодо своїх національно-релігійних меншин на українських теренах Ізраїль, Німеччина, Вірменія, Швеція, а найбільше - Росія. Нині українська християнська і рідновірська діаспора переживає глибоку кризу. Своїми власними силами, особливо у зв'язку із зміною поколінь, вона здолати її не зможе. Проте так, як свого часу вона зберегла українство для України, Україна тепер, ставши незалежною державою, має зберегти його для своєї діаспори. Ми почнемо свою діяльність у цій сфері з того, що надішлемо до релігійно-діаспорних інституцій українства наш тематично спеціалізований 9-й том з десятитомника «Історія релігії в Україні», запросимо їх надіслати нам інформативку про себе з метою видруку довідника «Українська релігійна діаспора» [Див. : Релігія і Церква в історії української діаспори. – К., 2013].

Помітну роль у формуванні толерантних міжконфесійних відносин в Україні відіграла співпраця УАР з раніше діючим в Україні Державним Комітетом у справах релігії і національностей. Тривалий час світова громадськість визнавала Україну країною зразковою демократії у сфері свободи совісті, державно-церковних і міжконфесійних відносин. Наших науковців і релігієзнавців-практиків запрошували виступати з досвідом на різних міжнародних форумах, навіть в комітетах ОБСЄ (В.Єленський і Л.Филипович), прилучали до підготовки різних міжнародних документів з питань демократизації релігійного життя. При всіх попередніх Президентах України при їх Адміністраціях діяла науково-методична рада з проблем релігійного життя при участі в її роботі провідних релігієзнавців країни (О.Саган, Л.Филипович, П.Яроцький, М.Бабій. В.Климов, С.Здіорук, В.Єленський, М.Закович та ін.). Тодішні зустрічі цих Президентів, зокрема із Всеукраїнською Радою Церков і релігійних організацій, були предметними, діловими, зорієнтованими на порозуміння держави і Церкви. Активно діяв до його ліквідації нинішньою владою передбачений Конституцією України спеціальний державний орган із співпраці з релігійними спільнотами.

Протягом майже двадцяти років ми гордилися тим, що діючий Закон України про свободу совісті (прийнятий, до речі, ще в радянські роки) є одним із найбільш демократитчних у світі. При співпраці Відділення релігієзнавства та УАР із Державним комітетом/департаментом у справах релігії, при сприянні низки міжнародних правових асоціацій нам вдалося утвердити в Україні найбільш демократичні принципи державно-конфесійних відносин, мінімізувати міжконфесійні протистояння. До цього процесу з часом прилучилася Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій. При участі Міжнародної Асоціації релігійної свободи, Міжнародної Академії свободи релігії і віросповідань, Міжнародної асоціації свободи релігії нам вдалося, починаючи з 1995 року, щорічно проводити міжнародні науково-практичні конференції з питань релігійної свободи із долученням до їх роботи знаних міжнародних експертів і науковців, участі в діяльності конференцій не тільки осіб з областей, які відали у себе питаннями державно-церковних відносин, а й

представників із багатьох в Україні діючих конфесій. На цей час видрукувано 16 чисел щорічника «Релігійна свобода», низку тематичних збірників з питань державно-конфесійних і міжконфесійних відносин, упорядковані М.Бабієм збірки міжнародних й українських правових документів з питань свободи совісті та ін. Протягом 10 років видруковувався часопис-щомісячник утвореного при УАР Центру релігійної інформації і свободи «Релігійна панорама» (132 числа). В країні утвердився демократизм сфери державно-церковних відносин, толерантність сфери міжконфесійних відносин. Пригадую, виступаючи на одній з конференцій в Гродно (Білорусь), я розповідав про стан релігійного життя і державно-церковних відносин в Україні, розповідав так, як воно є. Певне, враховуючи те, що в Білорусі ситуація не така демократична, як у нас на той час, керівник їх Комітету у справах релігії звинуватив мене в пропаганді і зняв з трибуни.

Нам здавалося, що чим далі у своєму поступу рухається незалежна Україна, тим демократичнішою мала б бути і сфера її релігійного життя, державно-церковних відносин. Проте за роки президентства В.Януковича сталося все навпаки. Було практично ліквідовано на догоду Московській Церкві передбачений законодавством державний орган з питань релігії і замінено його мізерним департаментом у Міністерстві культури, незважаючи навіть на незгоду з цим Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій. Департамент очолили непомітні в релігієзнавчому і правовому світі особи.

У сфері релігійного життя януковичська влада начебто призабула своє національне покликання, стала всіляко сприяти (особливо в Східному і Південному регіоні) проросійській Церкві Московської юрисдикції. Та й іншим воно не могло бути при президентові білорусі, прем'єрові росіянину, фактично ідеологічному міністру єврею та ін., при захопленні керівництва адміністраціями практично у всіх областях вихідцями із зденаціоналізованого промосковського донецького краю, для яких святинями не є ні українська мова, ні українська земля, ні українська пісня, ні українська (не за назвою) церква, ні українські звичаї і традиції, ні знедолена історія українського народу.

Незрозумілим було для нас цілування Президента в день його інавгурації з прибулим до Києва Патріархом тієї чужоземної Церкви, яка обстоює ідею повернення України до єдиної держави з Росією, до якогось подібного свого часу гітлерівському аншлюсу Австрії «русского мира», в якому місце українцям як малоросам і в якому ми вже були й зазнали нищення всього українського, мали колоніальний статус, рухалися до національного зникнення. Йде процес загарбання України Московією без використання хоч в якийсь спосіб гарячої зброї, а з використанням з метою реалізації цієї мети Церкви Московської юрисдикції. Слідуючи цій орієнтації, маємо на місцях (не лише на Сході і Півдні країни, а й в центральному її регіоні) братання януковичської влади з явно неукраїнськи налаштованим єпископатом Церкви Московського Патріархату, антиукраїнськими біляцерковними спільнотами.

Незрозумілою нам є також та байдужість, яку виявляє влада до розгулу в країні проросійських білямосковсько-православних згурбищ, які марширують

під російськими, а то й царськими прапорами вулицями міст Сходу і Півдня, навіть Києва, всіляко ратуючи за відродження імперії Миколи II, протестуючи проти входження України в Європу і закликаючи до якогось нового Союзу з Росією і Білоруссю. Незрозумілим є мовчання нашої влади щодо явно антиукраїнських фашистських заяв правої руки Патріарха Кирила, «спікера» російського православ'я протоієрея Всеволода Чапліна. «Потрібно подумати сьогодні про потужну військову присутність Росії у всіх регіонах, де люди просять захисту від помаранчевих експериментів, від різного роду «кольорових революцій», - наголосив до речі вирощений у Львові піп. – Навіть якщо Росії знадобиться, то росіяни братимуть участь у бойових діях. Цього не потрібно сьогодні боятися: армії потрібно нарешті дати справжню роботу». Нібито відповідаючи на заяву Чапліна про «справжню роботу», архієпископ Августин (Маркевич) з Московсько-Православної Церкви (дивно, але головний капелан УПЦ Московського Патріархату в українському війську), виступаючи на засіданні Всесвітнього російського народного собору, заявив: «Ми очікуємо кроків з боку Росії – як загін, що чекає команди кинутися в бій». Он як! Що то за Августином сформований московський загін, який «готовий у бій», у бій з ким? Як бачимо, Православ'я України політизується. Саме воно в особі активно діючого на Сході і Півдні єпископату УПЦ МП нині є одним із основних чинників розколу України, втягування України в новий Союз України з Росією і Білоруссю, зрештою - ліквідації української незалежності, української державності, бо ж їй на зміну має прийти Російська імперія. Царсько-російське гасло "Православие. Самодержавие. Народность» відзнаходимо на низці промосковсько-православних видруків в Україні. Читайте такі газети і часописи, як «Начало» і «Мир» (Дніпропетровськ), «Триединая Русь» (Харків), «Новороссийский курьер» (Одеса) та ін. (а вони є за десяток років в Бібліотеці релігієзнавця) і в цьому переконаєтеся.

Незрозумілою також є та клерикалізація суспільного життя, до якої вдаються нині владні органи різних рівнів, залучаючи в цей процес в різних регіонах різні церкви (переважно московсько-православну), тоді як в Європі, куди ми прагнемо ввійти, утверджується його світськість. На всьому цьому беззаконні діянь влади наголошує Українська Асоціація релігієзнавців не тільки на київському, а й на обласних рівнях, прагнучи зберегти у повному вияві раніше утверджену в країні свободу совісті.

Складність релігійного феномену вимагає виваженості й делікатності і в ставленні до нього, і в своєму бутті в ньому. Не можна державному чиновнику будь-якого рівня, відчуваючи на рівні свого індивідуального світовідчуття якусь прихильність до певної конфесії, прагнути свою релігійність зробити спільнотною для всього суспільного загалу, 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. При цьому відбувається не тільки ігнорування закріпленої в Конституції світськості нашої держави, наголошеного відокремлення Церкви від держави, а й Ісусового вчення: «кесареве – кесарю, а Боже – Богові». Новий варіант

ухваленого Верховною Радою з подання служб Президента В.Януковича Закону про свободу совісті повернув Україну до років сталінщини, коли свобода релігії була законодавчо проголошена, а ось свобода віросповідань, рівність конфесійного буття була відсутня. При попередніх владах всі законодавчі документи, що стосувалися релігійної сфери життя, попередньо обговорювалися, експертизувалися в тому числі й УАР та Відділенням релігієзнавства. Тепер же, із свого *проффесорського бачення* влада не знаходить в цьому потреби. Приймають антизакон – каються за його недосконалість і велять доопрацювати… Проте далі цього повеління не йдуть. Як кажуть росіяни: «а воз и поныне там».

Українська Асоціація релігієзнавців у своїй практичній діяльності, у співпраці з конфесіями і органами влади обстоює не відокремлення церкви **ВІД** держави (бо ж це залишає за останньою право втручання в різні сфери релігійного життя), а відокремлення церкви **І** держави, наголошує на партнерстві їх відносин. Водночас ми не можемо погодитися із замкнутістю в членстві Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій. За цих умов тоді доречно було б (і УАР це вже ініціює) утворити й Всеукраїнську Раду релігійних меншин, бо ж останні у своєму бутті в українському соціумі мають певне більше проблем, ніж релігійні більшини, вони ж згідно українського законодавства мають повне право на свободу своєї діяльності.

Порівнюючи стан організації релігієзнавчої науки в інших країнах, спілкуючись із зарубіжними колегами, приходимо до висновку (і останні це визнають), що Україна є єдиною країною, яка має таку чітку і злагоджену систему релігієзнавчого життя. В тій же Росії релігієзнавців є багато, але вони із-за взаємоконкуренції та й величезних відстаней ніяк не можуть утворити одну релігієзнавчу інституцію (нині в РФ їх здається чотири). В інших пострадянських країнах релігієзнавці є одинаками. Відтак вони стали тягнутися до нас, до тієї Координаційної ради, яка була утворена на нашій основі із сподіванням на перебиранням її кураторства через кожні три роки релігієзнавчою асоціацією іншої країни. Але таких там так і не знайшлося. Російські колеги, які одного разу вирушили з нами по конференційному маршруту Київ-Житомир-Рівне-Львів-Галич-Франківськ-Чернівці, були здивовані тим, що в кожному названому місті ми маємо «своїх людей», що нас по маршруту привітно приймали у себе православні, греко-католики, адвентисти, свідки Єгови, мормони, п’ятидесятники, беручи участь в організованих нами релігієзнавчих заходах. Ми зауважили їм – це реальний вияв українського практичного релігієзнавства, до якого причетна насамперед наша УАР.

До діяльності УАР останнім часом все частіше прилучаються богословські релігієзнавці, представники мислячої української діаспори. Так, отець Степан Ярмусь (Українська Греко-Православна Церква Канади) на днях наголосив, що саме завдяки УАР він став відомим в Україні і заодно пізнав Україну. Відзначимо, що останніми роками все частіше надходять із закордону

заявки на друковану наукову продукцію, яка виходить під грифом Асоціації. Про УАР вже пишуть в різних довідникових виданнях зарубіжжя.

Вище в статті вже було означено низку заходів, які передбачає план роботи УАР на ближні роки (видрукуваний він повністю в УР №65). Додам ще дещо до сказаного. Насамперед проведемо перереєстрацію обласних осередків і активізуємо їх роботу, бо дотепер вона мала переважно доцентрову зорієнтованість. Хочемо провести нараду завідувачів кафедрами і деканів факультутів релігієзнавчої спеціалізації, семінар журналістів, які пишуть з релігійної тематики. Передбачаємо встановлення членства в Європейській Асоціації істориків релігії, організацію виїзду на черговий всесвітній Парламент релігій, формуємо релігієзнавчу секцію на четвертому Всесвітньому Конгресі українців (серпень, Львів). На основі видрукуваного двохтомника «Релігієзнавство України» (відп. редактори - А.Колодний і В.Климов) готуємо англомовну книгу з такою ж назвою.

Відтак Українська Асоціація релігієзнавців є не лише науково-дослідницькою, а й практично-діючою спільнотою фахівців значимої нині в Україні сфери гуманітарного знання. Академічність нашого релігієзнавства – це не ворожість його щодо релігії, як це дехто прагне нам приписати. Особливістю його є дотримання світоглядної нейтральності у ставленні до релігійних феноменів, чого немає в богословському релігієзнавстві, яке, маючи певну конфесійну зорієнтованість, певною мірою не сприймає не лише світське, а й іноконфесійне релігієзнавство. Згадаймо, з якою неприязню ставився митрополит Іларіон (Огієнко) до римо- й греко-католицизму. Саме тому ми не є прихильниками ідеї включення до вузівських планів теології як обов’язкової навчальної дисципліни і виступаємо за відновлення обов’язкового статусу релігієзнавства.

В релігієзнавчому пізнанні важливо уникнути двох крайностей – богословської включеності в систему релігійного феномену і прагнення вже, скажемо так, з точки зору релігійної людини говорити про саму релігію та світського критицизму й нігілізму, коли релігійні вияви розглядаються як щось анормальне для людського буття.

УАР та наше Відділення декілька разів ініціювали перед Міносвіти проведення на базі якоїсь його інституції обговорення і навчальних програм, і підручників з релігієзнавства. Адже те релігієзнавство, яке нині викладається у вузах, судячи з наплодженої аматорськи написаної підручникової літератури з фаху, є скоріше конфесійно-інформативним, ніж, власне, науковим. Одні й ті ж положення з приводу феномену релігії, її структури і функцій, історії та конфесійних визначеностей, якими оперували свого часу викладачі курсу з наукового атеїзму, повторюються нині в курсі з релігієзнавства, але вже без опійних оцінок, інформативно. Дехто при цьому прагне похизуватися поданням думок наших колег із Заходу. Варто було б в діючій при Інституті філософії НАНУ вищій філософській школі на декілька заїздів слухачів зібрати лише викладачів релігієзнавчих дисциплін, організувати написання із всіх релігієзнавчих спецкурсів єдиних навчальних посібників.

Спілкуючись із своїми зарубіжними колегами під час своїх неодноразових поїздок за кордон на наукові конференції, автор статті переконався в тому, що в їх творчій лабораторії маємо скоріше справу із творенням ними якихось нових умоглядних конструктів, з новими, витвореними ними, умоглядними поняттями з осягнення релігійних феноменів, а не з власне дійсним науковим аналізом багатоманіття саме сучасних релігійних явищ і процесів. А це має місце тому, що реальний об'єкт нашої дослідницької уваги – жива сучасна релігія і релігійність – існує по суті поза ними, вони з нею безпосередньо не контактують, не мають якогось включеного особистого спілкування. Маємо мислення наздогадки, судження-міркування, а не теоретичне осягнення об'єкту на основі певної емпіричної бази. Тому, як я вище сказав, мене страшить те, що і в нас релігієзнавство розвивається як якась «наука-в-собі». То ж маємо долати релігієзнавство як «науку-в-собі», відходити від інтернетного й цитатного, пустослівного та умоглядного релігієзнавства і переходити до релігієзнавства, яке грунтується на безпосередньому знанні релігійних феноменів в їх нинішніх богословських, обрядових та організаційних виявах, до того ж не заочному, а реальному.

Нам треба здолати наявне відмежування релігієзнавства як науки від релігієзнавства як навчальної дисципліни, що спричиняє тематичну й змістовну закостенілість останньої. Нам треба також (і тут є чому повчитися у наших російських і казахських колег – П.Гуревич, М.Писманик, А.Солдатов, А.Артем'єв та ін.) долати ту непорушну окресленість (завершеність) тематичного поля релігієзнавства, яка в своїй структурній основі у нас часто є певним запозиченням із колишнього курсу наукового атеїзму. Треба усвідомити й те, що релігія – це не тільки християнство, а відтак не варто прагнути його особливості переносити на весь релігійний феномен, на всі конфесійні вияви релігійності. Українське релігієзнавство має визнані здобутки в дослідженнях історії, політології та етнології релігії, християнської конфесіології, проблем суспільного буття релігії, свободи совісті. Водночас у нас ще відсутні значимі наукові розробки з філософії і феноменології релігії, з її історіософії, соціології і психології.

Відтак поле для релігієзнавчої праці надто широке, але маємо мало на ньому активно і творчо працюючих. Активізація і урізноманітнення роботи всіх складових Української Асоціації релігієзнавців має цьому слугувати. Нині маємо якесь захоплення організацією конференцій. До того ж, їх проводять з тем, організатори яких їх не досліджують, на полі відсутніх у них з проблеми наукових колективів, праць, навіть провідного доповідача. Сподіваються на заїзд на ці конференції з доповідями гостей і переважно з Києва. Але при цьому не рахуються з фінансовими можливостями запрошених. Так, Академія наук абсолютно не виділяє кошти на наукові відрядження, а зарплата її науковців - мізерна. То ж і маємо зміління релігієзнавчих конференцій. Організатори мають думати про можливе фінансування доїздів і поселення запрошених, видрук за свій рахунок матеріалів конференцій. То ж певне треба долати наявне захоплення конференціями, проводити їх обласними осередками раз в три роки

і з визначеної осередку базової теми. Скоріше осередкам УАР слід не захоплюватися організацією конференцій, а формувати творчі колективи з написання низки монографічних праць, залучаючи до їх написання не лише знаних науковців, а й аспірантів, навіть студентів-дипломників релігієзнавчих спеціалізацій.

Варто вивчити питання проведення релігієзнавчих лекторіїв чи ж то читання лекцій з релігієзнавчої тематики навіть в трудових і навчальних колективах, в лікарнях чи гуртожитках. Релігієзнавці мають виявляти свою активність, виходити із стану «речі-в-собі» в стан «річ-для-нас», тобто бути не тільки мало кому відомим теоретичним релігієзнавцем, а й практичним. Для цього треба проснути і товариство «Знання», і «Просвіту». У нас ще говорять про релігієзнавчу освіту, а ось релігієзнавчу просвіту чомусь не актуалізують. Зрозуміло, що оплата тут не завжди буде, а ось імідж науки зросте. Бо ж там, де не працюємо ми, працюють релігійні проповідники із своїми далеким від об'єктивності, конфесійно заангажованим інформуванням. Формують не толерантність міжконфесійних відносин, право кожного на свої світоглядні уподобання, дають далекі від науки знання.

Анотації

У статті **А.Колодного «Українська Асоціація релігієзнавців як практично-діюча спільнота»** розглядаються ті мотиви, які сприяли утворенню Асоціації релігієзнавців України, розкривається значимість цієї фахової організації у розвитку теоретичного і практичного релігієзнавства. **Ключові слова**: релігієзнавство академічне і богословське, дисциплінарна структура релігієзнавства, релігійне життя, релігієзнавча освіта, практичне релігієзнавство.

В статье **А.Колодного «Украинская Ассоциация религиеведов как практически-деятельное сооообщество»** определяются мотивы, способствующие созданию Украинской Ассоциации религиеведов, раскрывается значимость этой специализированной организации в развитии теоретитческого и практического религиоведения. **Ключевые слова:** религиоведение академическое и богословское, дисциплинарная структура религиоведения, религиозная жизнь, религиоведческое образование, практическое религиоведение.

О.Клемешин, Г.Макушинська *(Запоріжжя)*

РЕЛІГІЙНА ТОЛЕРАНТНІСТЬ: ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВИЙ АСПЕКТ

Характерний для сучасної України час економічної кризи, тривалих колізій між опозицією і головними гілками влади, перманентного виборчого процесу, загальної нестабільності суспільства породжують у населення стан емоційно-психологічної напруги - від смутку, розпачу і почуття безнадійності до повної еклектичності громадської думки і протистояння навіть в межах однієї родини.

За таких умов думки людей все частіше повертаються до релігії та церкви. У зв'язку з цим ***важливим, на наш погляд, є з'ясування потенційних можливостей релігії*** (за оцінками різних соціологічних служб церква в останні роки має найвищий рівень довіри у населення України) в утвердженні толерантності в її правових, морально-етичних філософських вимірах.

Починаючи з Платона, Аристотеля й Тертуліана, про толерантність загалом і релігійну в тому числі у своїх працях «Нариси про терпимість» та «Листи про віротерпимість» писав Дж. Локк, у «Трактаті про віротерпимість» до розгляду цієї категорії звертався Вольтер та інші видатні мислителі минулого.

Вивченню ***проблем саме релігійної толерантності присвячено значну кількість праць*** таких вітчизняних фахівців, як М.Бабій, С.Здіорук, В.Климов, А.Колодний, М.Новиченко, О.Саган, Л.Филипович та інші. Як, зокрема, зауважує М.Бабій, «у площині міжконфесійних відносин, «діалогових відносин» релігійних суб'єктів толерантність постає як взаємоповажне, конфесійно (догматично) незаангажоване (як таке, що не демонструється цілеспрямовано) ставлення їх один до одного, з визнанням права кожного на свою правду і позицію. Тобто йдеться про культуру взаємин у площині міжконфесійних відносин, діалогу. Вона (культура відносин) може поставати як «культура незгоди» [Бабій М.Ю. Теоретичні і практичні питання формування міжконфесійних відносин // Релігійна свобода. Наук. щорічник. – К., 2008. – С. 16].

За визначенням релігієзнавчого словника, толерантність релігійна – поняття, що характеризує таку морально-практичну орієнтацію, «технологію» поведінки соціальних агентів (конфесій, релігійних .груп, віруючих) у процесі їх взаємовідносин, яка передбачає взаємоповагу, свідому відмову від зверхності, ущемлення прав і гідності один одного. В основі толерантності релігійної обов'язкове визнання егалітарності, автономності суб'єктів релігійної комунікації, зваженість і неупередженість у ставленні до інших релігійних парадигм, форм релігійної діяльності, культу та традицій. Толерантність релігійна – це також визнання як за окремими віруючими, так і віросповіданнями права

на власне розуміння істини [Релігієзнавчий словник. За ред. А.Колодного і Б.Лобовика. – К., 1996].

Толерантність релігійна має різні виміри: толерантність міжконфесійна, внутрішньо конфесійна і толерантність у взаємовідносинах релігії з державою (владою). На початку становлення Української незалежної держави більш вагомим враховувався чинник міжконфесійного порозуміння. То був час утворення багатьох релігійних напрямків, течій, зовсім не притаманних українському суспільству: неоязичницькі, орієнталістські, пізньо - та псевдо протестантські й інші, на що «традиційні релігії» реагували дуже нервово.

В останні роки більш серйозним і загрозливим явищем стає внутрішньоконфесійне непорозуміння і відверта нетолерантність низки конфесійних спілшьнот. Справа ускладнюється намірами окремих політиків «педалювати», наприклад, процес утворення Єдиної Української Помісної Православної Церкви, що більшістю релігієзнавців ролзглядається на цей час утопією. Доволі подібні процеси відбуваються у середині мусульманських, іудейських, протестантських, навіть неоязичницьких релігійних спільнот. Причини для того різні: від історично обумовлених латентних сепаратистських процесів (наприклад, традиційний іудаїзм, месіанський іудаїзм, хасидизм в іудаїзмі; сунізм і шиїзм в ісламі) до суто політичних (розкол православ’я України) та банальних структурно-«бізнесових» (поява «незалежних» громад у п’ятидесятників, євангельських християн-баптистів, адвентистів сьомого дня тощо). У цьому сенсі дуже цікавим виявляється трансформація взаємовідносин між окремими конфесіями та представниками різних гілок влади, окремими політичними партіями. Особливо помітним це стає у період підготовки та проведення чергових виборчих перегонів, які набули у нашій державі рис стійкої хвороби.

Ні для кого не є таємницею, що сьогодні деякі релігійні організації стали настільки заполітизовані, «розібрані» між різними політичними партіями, які використовують представників окремих релігій як свій потенційний електорат. В них релігійним діячам все менше залишається часу для суто церковних справ – спасіння душ та піклування про моральний стан людей.

Зрозуміло, що в ідеальному стані, в умовах існування безконфліктних взаємовідносин між Церквами, зникає і саме значення толерантності. Тобто її значення продиктоване необхідністю подолання чи уникнення конфліктів у релігійному середовищі. У порівнянні зі світським поняттям, толерантність релігійна виступає як складова частина мистецтва дипломатії у міжконфесійних відносинах, як альтернатива міжконфесійної ворожнечі й її найвищого прояву – релігійної війни. У філософському значенні толерантність, таким чином, виступає як елементарне визнання існування на рівних засадах інших релігій, їх невід’ємного права на діяльність в сьогоденні і подальший розвиток.

Пошуком шляхів безконфліктного існування різних конфесій займаються з початку минулого століття як вчені, державні і громадські організації, так і окремі Церкви різних держав світу. Показовою в цьому контексті є позиція Римосько-Католицької Церкви, яка ще на Другому Ватиканському соборі вперше у своїй історії проголосила Заяву про ставлення Католицької Церкви до різних нехристиянських релігій. Наведемо цитату з цієї Заяви: «…Католицька Церква не відкидає нічого з того, що є істинного та святого в цих релігіях. З непідробною серйозністю ми ставимося до того способу життя та тих вчень, в яких нерідко знаходимо промінь істини, що осяває всіх людей… Тому вона закликає всіх синів до того, щоб вони з розумом та любов'ю, спілкуючись та співпрацюючи з вірними інших релігій, а також виявляючи свою відданість християнській вірі та способу життя, визнавали, зберігали й розвивали ті духовні, звичаєві та соціокультурні цінності, які вони знайдуть у них».

І хоча загальна історія релігій наповнена ворожнечею, релігійними війнами й віронетерпимістю, міжконфесійне порозуміння та мирне співжиття різних релігій не є чимось новим. Кримський дослідник В.Возгрін в праці «Історія кримських татар» наводить приклади великої віротерпимості з боку татар, яка існувала в Криму в дотурецький період. Так, Успенський монастир поблизу Бахчисараю отримував матеріальну підтримку і користувався авторитетом у кримськотатарських ханів. Георгіївський монастир на мисі Фіолент існував більше тисячі років (890-1920 рр.). У Кафі (Феодосія) разом з мечетями-медресе знаходилися 17 католицьких храмів і 2 монастирі, грецькі храми і монастирі, вірменські, московсько-православні церкви, іудейські синагоги та караїмські кинаси. Поширеними були змішані за релігійною ознакою родини. Хан Хаджи-Девлет Гирей жертвував чималі суми на християнські монастирі, ставив стопудові свічки до образу Успенської Божої Матері перед походами кочівників Великої Орди. В той же час у сусідніх країнах віровідступників карали безжально. І така релігійно-ідеологічна нетерпимість зберігалася на північ від Перекопу віками.

Якщо провести аналіз у правовому аспекті, то ми побачимо, що нормами міжнародного права передбачається захист прав людини на свободу думки, совісті і релігії, а саме: згідно зі ст. 18 **Загальної декларації прав людини** (1948 р.) «Кожна людина має право на свободу думки, совісті і релігії; це право включає свободу змінювати свою релігію або переконання і свободу сповідувати свою релігію або переконання як одноособово, так і разом з іншими, прилюдним або приватним порядком в ученні, богослужінні і виконанні релігійних та ритуальних обрядів». У ст. 9 **Конвенції про захист прав і основних свобод людини** (1950 р.) також зазначається, що «кожен має право на свободу думки, совісті та релігії, але «свобода сповідувати свою релігію або переконання підлягає лише таким обмеженням, що встановлені законом і є необхідними в демократичному

суспільстві в інтересах громадської безпеки, для охорони публічного порядку, здоров'я чи моралі або для захисту прав і свобод інших осіб».

Відповідні права людини на свободу думки, совісті і релігії визначені статтею 18 **Міжнародного пакту про громадянські та політичні права** (1966 р.) та статтями 1 і 6 **Декларації про ліквідацію усіх форм нетерпимості та дискримінації на основі релігій або переконань** (1981 р.).

У статтях 1, 2 **Декларації про права осіб, що належать до національних або етнічних, релігійних або мовних меншин** передбачається, що держави повинні захищати на своїх територіях існування та самобутність національних чи етнічних, культурних, релігійних та мовних меншин, «особи, що належать до меншин, мають право створювати свої власні асоціації та забезпечувати їх функціонування та підтримувати без будь-якої дискримінації вільні та мирні контакти з іншими членами своєї групи та з особами, що належать до інших меншин, а також контакти через кордони з громадянами інших держав, з якими вони зв'язані національними, етнічними, релігійними або мовними зв'язками».

Відповідні норми закріплені і в ст. 35 **Конституції України**: «Кожен має право на свободу світогляду і віросповідання. Це право включає свободу сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, безперешкодно відправляти одноособово чи колективно релігійні культи і ритуальні обряди, вести релігійну діяльність.

Здійснення цього права може бути обмежене законом лише в інтересах охорони громадського порядку, здоров'я і моральності населення або захисту прав і свобод інших людей.

Церква і релігійні організації в Україні відокремлені від держави, а школа - від церкви. Жодна релігія не може бути визнана державою як обов'язкова…».

Законом України «**Про свободу совісті та релігійні організації»** (1991 р.) кожному громадянину в Україні гарантується право на свободу совісті, «це право включає свободу мати, приймати і змінювати релігію або переконання за своїм вибором і свободу одноособово чи разом з іншими сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, відправляти релігійні культи, відкрито виражати і вільно поширювати свої релігійні або атеїстичні переконання (стаття 3), зазначається про рівноправність громадян незалежно від їх ставлення до релігії (стаття 4) та наголошується на тому, що «держава захищає права і законні інтереси релігійних організацій; сприяє встановленню відносин взаємної релігійної і світоглядної терпимості й поваги між громадянами, які сповідують релігію або не сповідують її, між віруючими різних віросповідань та їх релігійними організаціями…», «усі релігії, віросповідання та релігійні організації є рівними перед законом. Встановлення будь-яких переваг або обмежень однієї релігії, віросповідання чи релігійної організації щодо

інших не допускається», «релігійна організація не повинна втручатися у діяльність інших релігійних організацій, в будь-якій формі проповідувати ворожнечу, нетерпимість до невіруючих і віруючих інших віросповідань (стаття 5).

Слід зазначити, що цю тему неможливо висвітлити, якщо не торкатися подвійних стандартів, які ще існують у релігійному житті. Мова йде про те, що жодна конфесія відкрито не декларує свого ворожого ставлення до інших релігій, але критерієм істини залишається практика. А практика свідчить про неприйняття плюралізму і порозуміння як норми життя з боку окремих конфесій. Треба також усвідомити, що світське життя, ті норми поведінки, які склалися у суспільстві, рівень освіченості, культури населення суттєво впливають і на поведінку окремих віруючих, священнослужителів та керівників релігійних спільнот. За умов поки ще домінуючих у суспільстві сепаратистських процесів складно взагалі шукати компромісів у такій делікатній сфері як релігія.

На фоні достатньо вивчених філософських та правових аспектів існування толерантності релігійної на передній план виходять проблеми суто морально-етичні, зокрема у побуті ми всі вимагаємо від інших дотримання норм моралі і поведінки згідно з усталеними традиційно чи законодавчо закріпленими, а самі від себе не завжди вимагаємо того ж самого! Іншими словами, мова йде про формування специфічної парадигми цінностей: для чого слід жити і за що варто помирати. Доцільно було б привести тут й думку іншої авторитетної особи не тільки для католицької Європи, а й світу в цілому – покійного понтифіка Івана Павла II: «Як можна не визнати того, що наше суспільство з багатьох точок зору є хворим суспільством. Воно хворе через знахабнілий егоїзм, через утилітаризм, який пропонується як модель життя, через заперечення та збайдужіння щодо трансцендентного покликання людини, через кризу духовних і моральних вартостей. «Патологія» духу є не менш небезпечною, ніж фізична патологія, і вони знаходяться під взаємним впливом». [Див.: Ясперс Карл. Философия веры // Ясперс Карл. Смысл и назначение истории. – М., 1994].

Із глибокої історії людства відомо, що релігія відігравала значну, іноді визначальну роль у розвитку суспільства: без думки жерців та релігійних ієрархів не приймалися рішення щодо війни та миру, формувалася мапа світу, завойовувалися нові території, починалися кровопролитні війни. Підтвердженням тому є десятки років релігійної війни в Північній Ірландії, сотні років боротьби шиїтів і сунітів по всьому світу, майже століття війни між іудеями та мусульманами на Близькому Сході тощо. Цей перелік можна продовжувати. Тому не дивно, що в останні роки і в Україні спостерігається різке зростання активності релігійних організацій у суспільному житті і в політиці. Це обумовлено, на наш погляд, тим, що з розпадом СРСР зникла панівна на той час всеохоплювальна і всепроникна комуністична ідеологія. Ідеологічний

вакуум не був заповнений ніякою іншою ідеологією. Дехто сподівався, що саме релігійна ідеологія та риторика заповнять цей вакуум. З іншого боку, політичні партії та громадські об'єднання за більш ніж півтора десятка років не спромоглися побудувати міцну державу, і зараз вона знаходиться (за загальними оцінками) в кризовому стані, який межує з втратою її незалежності. Враховуючи вищезгадані дані чисельних соціологічних опитувань щодо довіри населення до церкви, лідери найбільш впливових церков (і не тільки православних) саме тому й намагаються втрутитися в політику. При цьому вирішуються два завдання: проникнення релігійних діячів або їх представників у владні структури і зміцнення позицій самої Церкви через лобіювання її інтересів в органах влади.

В зв'язку з цим виникає питання: чи має Церква моральне право на такий вплив на суспільство, якщо вона сама не є прикладом моральності і не сприяє єдності нації? Це стосується внутрішніх проблем як всередині православ'я, так і в іудаїзмі, ісламі, протестантизмі. Саме релігійні організації в нашій державі демонструють суспільству відкритий сепаратизм, відкрите намагання підпорядкувати собі інших. По-друге, як це регулюється в правовому полі, якщо зараз, згідно Конституції України, Церква відокремлена від держави? Так, дійсно, за Конституцією священослужителі мають усі виборчі права нарівні з іншими громадянами України. Але під час виборчих перегонів вони ідентифікують себе виключно як представники конкретних церков, яким за законом участь в політичних акціях заборонена. Яскравий приклад тому – саморозпуск партії мусульман України, коли на останніх виборах до Верховної Ради заради своїх політичних амбіцій та отримання депутатських та інших високих посад лідери партії пішли на її розпуск та перехід до Партії регіонів України. На нашу думку, саме політизація релігійних організацій не дає їм права на духовне лідерство в державі. Якщо говорити про православ'я, то цілком вчасним виглядає питання: наскільки збережені в сучасному православ'ї традиції раннього християнства? чи несе воно у світ ідеї любові, співчуття до ближнього? Чи на нас чекає жорстка ортодоксальна позиція православної церкви до усіх інаковіруючих та інакомислячих ?

Поняття релігійної етики дуже важко осмислювати, якщо розглядати тільки віросповідну складову вчення. Святі отці, священнослужителі завжди стоять перед дилемою: чи бути тільки проповідниками, місіонерами, а чи ж водночас бути громадянами і тією чи іншою мірою брати участь у суспільному житті, у тому числі і політичному. Священик будь-якої релігії повинен дбати про душі людей незалежно від кольору їх шкіри, національності, віросповідання, належності до тієї чи іншої політичної партії, навіть їх стосунків із законом. Тому важко запобігати взаємопроникнення релігійної і суспільної моралі, впливу мирських цінностей на віруючих взагалі. Саме від цього мають місце численні моральні «перекоси» як серед пересічних громадян, так і серед священства.

Це повною мірою стосується і толерантності. Дехто вважає, що толерантність релігійна може стати загальним мірилом, «твердою валютою» для людства. Але, якщо природа і історія людства – це боротьба, то, можливо, толерантність релігійну доцільно розглядати як противагу нетерпимості, злу, насиллю?

На тлі безладу, ворожнечі, протистояння у суспільстві іноді виникає питання: а чи варто взагалі про толерантність говорити? Вважаємо, що так. Альтернативою може стати тотальне здичавіння, нецивілізовані засоби вирішення суперечок і, як квінтесенція, війна «усіх проти усіх», чого не можна допустити. Три монотеїстичні світові релігії - християнство, іслам та іудаїзм пов'язані зі Старим Завітом, який зафіксовує призначення людини і Богом даною їй свободою. Бог цих трьох релігій один - Бог любові, добра і справедливості. Тому саме вони в першу чергу мають стати на шлях проголошення і утвердження єдиних хоча б етичних цінностей.

Відтак вважаємо, що шляхи утвердження толерантності релігійної (оптимізації міжконфесійних, внутрішньоконфесійних, конфесійно-владних стосунків) слід шукати не в суто релігійному, а у, по-перше, правовому, по-друге, освітньому (культурно-просвітницькому), по-третє (і головне) філософському контекстах.

Філософія, починаючи з Сократа, доводить, що у всіх відношеннях зі світом треба починати з пізнання і утвердження в першу чергу себе як унікальної і неповторної особистості. Православне християнство знайшло свою святу землю на теренах Святої Київської Русі насамперед тому, що її народності (слов'янські) мали яскраво виражене індивідуалістичне самоцінне начало. Бог, якого вони сприйняли на свій індивідуально-суб'єктивний смак, по-перше, не заперечував індивідуальне начало, по-друге, не забороняв вважати його самоцінним, по-третє, робив його мірилом ставлення до інших і засобом духовної соціалізації суспільства. Християнство з його ідеєю богоподібності і богообраності кожної людини стало загальноєвропейською, а потім - і світовою релігією завдяки їй. Його постулат: «возлюби ближнього, як себе самого» став зрештою основою республіканського, а не монархічного устрою держави, основою якого є рівність у гідності. Складність пошуку шляхів утвердження толерантності релігійної з точки зору філософського контексту полягає в монологічному раціоналізмі та егоцентризмі сучасної людини і неадекватності релігійної свідомості церковних ієрархів. Якщо говорити про українських представників, то вони в переважній більшості – «радянські люди», а тому надають християнству за формою статусу своєрідного комуністичного вчення, яке ніколи не відрізняло індивідуалізм від егоцентризму (якому і притаманна нетерпимість до іншого). В більшості випадків ми зустрічаємо віруючих у Христа більше як у реальну боголюдину. Місія Ісуса полягала у знятті з людей гріху егоцентризму, який спустошує душу, підштовхує її до нетерпимості та асоціальних дій. Христос – живий Бог тому, що була реабілітована душа людська і їй дозволено було мати тілесні

(егоцентричні) спонукання, але якій вказали на інші – вічні і безкінечні духовні спонукання («Будьте досконалі, як досконалий Отець ваш Небесний»). Вони соціалізують людину з Богом – синонімом вічності і безкінечності життя. Сам Спаситель (будучи Богом) проявляв надзвичайну толерантність, вступаючи у вільні дискусії з людьми, давав заповіді любові до всіх людей і багатократне прощення їх.

Звичайно, таке розуміння віри не наявне у свідомості українського народу. Воно значною мірою оязичене, тобто Бог ототожнюється з людиною, а не навпаки – людина намагається бути подібною Богові у своєму розумі. Церковнослужителі (зобов'язані догматикою), а разом з ними і ЗМІ цілком безапеляційно розповідають про боголюдяність Христа як реальної історичної особи, культивуючи в такий спосіб більше ідолопоклонство, а не поклоніння святій і благочестивій сутності розуму, заради віри в який Христос, як образ мудрої людини, прийшов у світ людської уяви аби витіснити з неї образи (ідоли-ейдоси) предметів матеріально-речового світу. Коли ж в суспільстві не культивуються духовні ідеали, то воно фетишизує матеріально-виробничу сферу і уподібнює людину до матеріально-тілесної психофізіологічної істоти, яка діє матеріально-предметно, а не духовно-практично. Інакше кажучи, вона міняє місцями засоби і головну мету, якою є самовдосконалення, створення себе в якості суб'єкта морально-правової дії і толерантного ставлення до іншого. Відтак відродження поваги до мудрості і цінності Розуму як божественної сутності є головним кроком до вирішенням проблем толерантності релігійної.

Рухаючись у напрямку від утвердження розумної (свідомої) любові до себе, до внутрішньої толерантності самим з собою, до гармонії в собі, слід чітко зрозуміти різницю між компромісом, синонімом толерантності, і безпринципністю, а також між людиною і гріхом, який вона чинить.

Важка і терниста робота із зростання любові і гармонії в собі (смиренномудрія) неодмінно гармонізує і толеризує як «ближнього», так і зовнішній світ, який, в той же час, повинен залишитися принципово релігійно різноманітним, бо гармонія складається з різноманітності, а не з одноманітності, з багатьох співзвучних звуків, а не з одного, з багатьох кольорів, а не з одного! Видатний представник «отців церкви» Аврелій Августин сформулював філософські основи толерантності релігійної, які залишаються актуальними й універсальними і в XXI столітті: «В головному – єдність, у суперечливому – свобода, в усьому – любов» [Див.: Августин А. Исповедь. – М., 1997].

Спираючись на наведене вище, вважаємо, що ще одним необхідним шляхом до гармонізації людини і світу є підвищення рівня якості «світської» освіти та наповнення її новим ціннісним змістом, відхід від авторитарно-репресивної педагогіки і активізацію культурно-просвітницької діяльності для утвердження громадянської ідентичності як підґрунтя для об'єднання українського народу, незалежно від етнічної,

релігійної приналежності, політичних уподобань. Потребують унормування й уніфікації на рівні Міністерства освіти і науки України програми релігієзнавчих навчальних курсів, надання законодавчого забезпечення можливості церквам (деномінаціям) засновувати загальноосвітні заклади.

Як бачимо, правовий аспект вирішення проблем релігійної толерантності полягає у реальному відокремленні церкви від держави (політики), у розробленні змістовних законодавчих актів і, головне, механізмів їх реалізації; усуненні колізій між базовим законом про свободу совісті та іншими актами тощо. В Україні церква відокремлена від держави, але тільки де-юре. Де-факто ми спостерігаємо політизацію релігії і оцерковлення політики, що є причиною зростання релігійної нетерпимості. Політики радяться з ієрархами церков більше, ніж дають можливість впливати на суспільство науковцям і філософам, бо, мабуть, вбачають в них для себе небезпеку конкуренції. А філософія (устами філософів) стверджує, що українському народові слід усвідомити, що його космізм і антеїзм, пропущені через серце, дають високу чуттєву духовність – кордоцентризм, який не може бути егоїстичним чи інтолерантним, а соціоцентричним, тобто таким, що сприяє розвиткові людини як вільної у своїй облагородженій чуттєвій індивідуальністі.

Анотації

У статті **«Релігійна толерантність: філософсько-правовий аспект» О.Клемешин і Г.Макушинської** розкривається роль Церкви в умовах поліконфесійності сучасного українського суспільства, а також досліджуються історичні, правові, моральні та філософські аспекти релігійної толерантності.

В статье **О.Клемешин и Г.Макушинской «Религиозная толерантность: философско-правовой аспект»** раскрывается роль Церкви в условиях поликонфессиональности современного украинского общества, а также исследуются исторические, правовые, моральные и философские аспекты религиозной толерантности.

The article lays bare the role of church in the condition of the existence of different orientations of religion in modern Ukrainian society. And it also analyses historical, moral and philosophical aspects of the religious tolerance.

С. Карасева, Е. Шкурова *(Минск)*

РЕЛИГИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ: К ВОПРОСУ О КУРСАХ РЕЛИГИОЗНОЙ ТЕМАТИКИ В ШКОЛЕ

Приоритетной задачей государственной образовательной политики является непрерывное повышение качества образования, а на ступени средней школы – еще и совершенствование воспитательных методик. В этой связи в последнее время все настойчивее высказывается мнение о том, что одним из условий оптимизации учебного и воспитательного процесса в школе может стать сотрудничество светских и конфессиональных институтов в образовательной сфере[215]. Вопрос включения в школьную программу курса о религии (религиях) подводит к необходимости определения его предполагаемого учебного статуса и содержательного наполнения.

Для прояснения этих позиций оптимальным является прямое обращение к мнению той социальной группы, которой адресован предполагаемый курс, а именно – к мнению школьников и их родителей[216]. Изучение готовности этой

---

[215] В течение 2010 г. в белорусской прессе развернулась дискуссия, инициированная газетой «Звязда», на тему включения религиозного компонента в систему школьного образования. Материалы дискуссии были размещены на сайтах печатных изданий. Наиболее интересными публикациями этой дискуссии можно считать следующие: Мандрык С., Гаранскі А. Давайце не будзем шукаць ворагаў… (Ці патрэбна нашым дзецям выкладанне асноў рэлігіі ў школе) // Звязда. – № 70 (26 778). – 1 верасня 2010 года [Электрон. рэсурс]. – Рэжым доступу: http://www.zvyazda.minsk.by/ru/issue/article.php?id=65126. – Дата доступу: 11.03.2011; Довгялло Г.А. Преподавание религии в школе – не дань традиции, а жесткий прагматизм // Звязда. – № 101 (26 809). – 11 мая 2010 года. То же // ЦАРКВА.BY: беларускі хрысьціянскі партал [Электрон. рэсурс]. – Режим доступа: http://churchby.info/bel/555/. – Дата доступа: 18.08.2011. Дискуссия была развернута в одном время с проведением ежегодной международной конференции, значимой для сферы государственно-конфессиональных отношений в Беларуси, – XVI Кирилло-мефодиевских чтений, которые были целиком посвящены теме религии и образования. – См.: XVI Международные Кирилло-мефодиевские чтения. Минск, 26-28 мая 2010 г. : Материалы чтений «Религиозная культура в контексте светского образования» / Отв. ред. и сост. Г.Н.Петровский. – Минск: «Зорны верасок», 2011. – 300 с. Дискуссия и конференция предваряли обсуждение и принятие нового варианта Программы сотрудничества между Министерством образования РБ и Белорусской Православной Церковью. Программа была принята 8 апреля 2011 г. – См.: Программа сотрудничества между Министерством образования Республики Беларусь и Белорусской Православной Церковью на 2011–2014 гг. // Министерство образования Республики Беларусь. Социальная и воспитательная работа [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.minedu.unibel.by/main.aspx?guid=-44403. – Дата доступа: 30.04.2011.

[216] В Беларуси подобные исследования практически не проводились, если не считать таковыми включение небольших блоков вопросов об отношении молодежи к религии в обширные опросники по изучению ценностей белорусов. – См., например:

адресной группы к восприятию сведений о религии (религиях) является необходимым условием корректного (и, как следствие, социально успешного) включения соответствующего курса в школьную программу.

Для выявления отношения к изучению курса о религии (религиях) в рамках школьной программы в апреле–мае 2011 г. был проведен анкетный опрос учащихся старших классов (с 9-го по 11-й) и родителей учащихся разных классов учреждений общего среднего образования г. Минска[217].

Отношение изучалось по следующим направлениям: выяснение уровня осведомленности старшеклассников и родителей о религиях; оценка ими роли религии в жизни общества, человека и их собственной; определение уровня их

Ценностный мир современного человека: Беларусь в проекте «Исследование европейских ценностей». Под ред. Д.М. Булынко, А.Н. Данилова, Д.Г. Ротмана. – Минск, 2009; Ценностные ориентации Белорусского студенчества: сравнительный социологический анализ (1998-2009 гг.) Под ред. П.И. Бригадина, И.В. Левицкой. – Минск, 2010.; Молодежь города Минска: социальный портрет (2004) / В.А. Бобков, Е.М. Бабосов, А.В. Рубанов и др. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.ffsn.bsu.by/ffsn.files/facultet/dekan/dekan_works.html. – Дата доступа: 04.09.2011. За рубежом исследование общественного мнения на тему религии и образования является постоянным. В США большинство таких исследований тяготеет к теме религиозной толерантности в школе (см., напр.: Latest Articles on Religion in Schools // Religious Tolerance. Religion in Schools [Electronic resource]. – Access Mode: http://www.suite101.com/religion-in-schools. – Date of access: 6.08.2011). В Европе взаимодействие религиозных и светских образовательных институтов является предметом постоянного внимания Еврокомиссии. Последнее масштабное исследование на эту тему было проведено в рамках проекта REDCo (Religion in Education: Contribution to Dialogue / Религия в образовании: вклад в диалог) в 2006–2009 гг. См. подробный отчет об этом исследовании: Religion in Education: Contribution to Dialogue. Policy Recommendation of the REDCo Research Project [Electronic resource]. – Access Mode: http://www.redco.uni-hamburg.de/web/3480/3481/index.html. – Date of access: 5.08.2011. Примечательное исследование общественного мнения относительно включения религиозного компонента в систему образования было проведено в Сербии. – См.: Z.Kuburic, M.Vukomanovic. Religious Education: the Case of Serbia // Sociologija. – 2005. –Volume: 47. Issue: 3. – Start page: 229. The same in: Academic Journals Database [Electronic resource]. – Access Mode: http://www.journaldatabase.org/articles/religious_ education_case_serbia.html. – Date of access: 3.08.2011.

[217] См.: Отношение старшеклассников и родителей школьников г. Минска к перспективе изучения факультативного курса о религии / религиях: Отчет о результатах социологического исследования / Е.В.Шкурова, С.Г.Карасева, А.А.Белов. – Мн., 2011. Если мнение родителей является юридически и социально легитимным для научного заключения о ситуации, то мнение школьников должно быть легитимировано через возрастной ценз. Из их среды выбирается та группа, которая по ее возрастным и образовательным позициям отвечает требованиям социальной состоятельности, т.е. может быть признана способной формировать относительно самостоятельные суждения, в том числе по поводу образовательного процесса. Такую группу составляют учащиеся старших классов (с 9-го по 11-й) общеобразовательных школ.

заинтересованности в получении знаний о религиях; изучение их возможных поведенческих стратегий в случае введения данной дисциплины в образовательный процесс; выявление их основных предпочтений относительно формы и содержания предполагаемого курса. Всего было опрошено 483 старшеклассника[218] и 436 родителей учащихся средних школ г. Минска[219].

Данные об уровне знакомства респондентов с религиями позволяют заключить, что религиозная тематика в той или иной мере присутствует в представлениях большинства опрошенных: 94 % учеников старших классов и 90,8 % родителей назвали хотя бы одну известную им конфессию. В основном представления о религии у родителей и учеников ассоциируются с традиционными для Беларуси конфессиями (см. таблицу 1).

Таблица 1. Сравнительная характеристика религий, названных в качестве известных учениками и родителями

Известные респондентам религии	**Количество выборов, в %**	
	старшеклассники	**родители**
Буддизм	20,8	17,5
Ислам	16,8	19,9
Католицизм	15,7	17,6
Христианство	15,6	24,4
Православие	13,2	8
[*Традиционные этнические религии*]	10,2	8
Протестантизм	6,0	3
[*Нетрадиционные религиозные движения*]	1,5	1,6
Гностицизм	0,1	–
Всего	100	100

[218] Из них 44,9 % составили юноши и 55,1 % – девушки. Основной возраст старшеклассников – 14 – 18 лет, причем 8,5 % респондентов – в возрасте 14 лет, 36,9 % – в возрасте 15 лет, 32,8 % – в возрасте 16 лет, 20,7 % – в возрасте 17 лет. Количество 18-летних составило 1 %. Опрашивались учащиеся 9–11-х классов, из них 41,2 % составили девятиклассники, 30,4 % – десятиклассники и 28,4 % – одиннадцатиклассники.

[219] Из них – 83,1 % женщин и 16,9 % мужчин. Данная диспропорция объясняется тем, что опрос проводился непосредственно в учебных заведениях, на родительских собраниях, которые чаще посещают мамы школьников, чем папы. Возрастные группы респондентов сформировались следующим образом: 0,5 % в возрасте до 20 лет, 5,6 % – 21-30 лет, 60,2 % – 31-40 лет, 30 % – 41-50 лет, 2,8 % – 51-60 лет, 0,9 % – 61 год и старше. В ходе исследования опрашивались родители учащихся разных классов. Так, 21,9 % респондентов – родители учеников начальной школы. У 61,7 % родителей дети обучались в 5-8 классе. И 16,4 % респондентов – родители старшеклассников.

Тем не менее, наиболее популярной у старшеклассников оказалась экзотическая для Беларуси религия – буддизм, и лишь затем – ислам, католицизм, христианство, православие. Родители же указали религии в следующем порядке: христианство, ислам, католицизм, буддизм, православие. Примечательно, что хотя, с одной стороны, респонденты упоминают преимущественно традиционные для Беларуси конфессии, все же, с другой стороны, частота упоминаний противоречит объективному положению вещей. Так, далеко не большинство опрошенных упомянули в первую очередь православие и католицизм, которые являются наиболее давними, значимыми и многочисленными религиями в Беларуси, многообразно представленными к тому же в ее социально-культурной жизни (достаточно напомнить, что основные праздники православия и католицизма – Рождество и Пасха – включены в государственный календарь).

Интересно проанализировать оценку респондентами значимости религии в жизни общества, человека и своей собственной (см. таблицу 2). При достаточно высокой оценке школьниками значимости религии в жизни человека и общества оценка ими значимости религии в собственной жизни снижается. У родителей эти оценки ровнее (см. таблицу 3). Такие различия свидетельствуют о закономерно более высокой степени готовности взрослых (по сравнению с подростками) к самоконтролю и ответственности, которые предписываются любой религией.

Таблица 2. Оценка старшеклассниками влияния религии на жизнь общества, человека и самого респондента

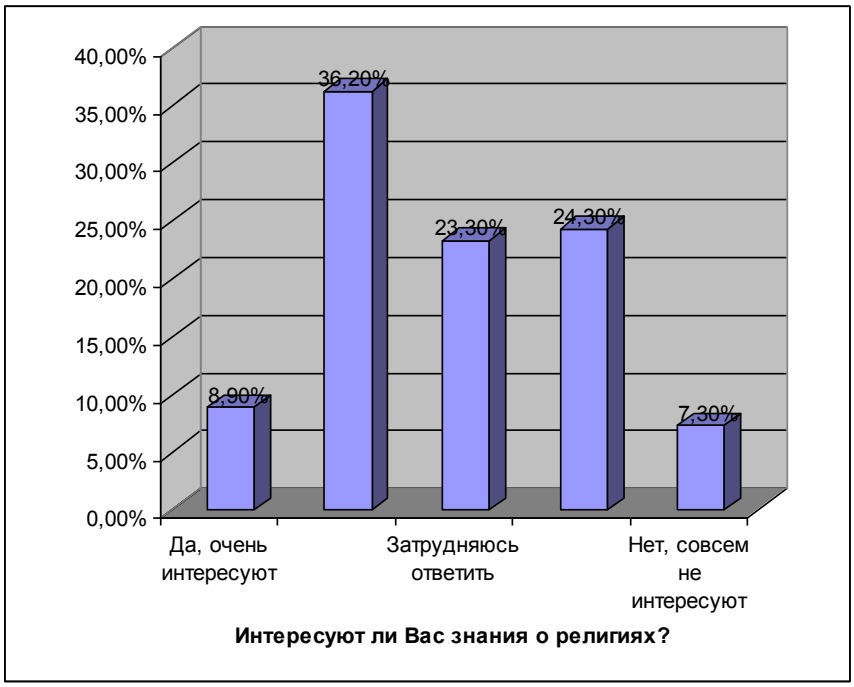
Оценка	Какое влияние религия оказывает на жизнь общества	Какое влияние религия оказывает на жизнь человека	Какое влияние религия оказывает на собственную жизнь респондента
Положительное	31,4	37,1	31,1
Скорее положительное	50,2	48,3	35,5
Никакого	12,9	11,2	32,6
Скорее отрицательное	5,1	3,2	0
Отрицательное	0,4	0,2	0,8
Всего	100,0	100,0	100,0

Таблица 3. Оценка родителями учеников влияния религии на жизнь общества, человека и самого респондента

Оценка	Какое влияние религия оказывает на жизнь общества	Какое влияние религия оказывает на жизнь человека	Какое влияние религия оказывает на собственную жизнь респондента
Положительное	44,5	50,5	49,6
Скорее положительное	47,1	43,9	35,1
Никакого	7,0	4,7	13,8
Скорее отрицательное	0,9	0,5	0,2
Отрицательное	0,5	0,5	1,2
Всего	100,0	100,0	100,0

Для оценки перспектив введения курса о религии в школьную программу выяснялся уровень заинтересованности в нем школьников и родителей (см. рисунок 1).

Рис. 1. Оценка заинтересованности старшеклассников в знаниях о религии



Распределение ответов на этот вопрос видится характерным. Поскольку в массовом сознании отсутствует ясное представление о сути и функциях религии, то нет и четкого понимания необходимости расширять или углублять знания о них (см. таблицу 4). Поэтому положительные, отрицательные и нейтральные оценки заинтересованности в знаниях о религии представлены практически в равном объеме.

Таблица 4. Оценка родителями значимости знаний о религиях для общества

Оценка необходимости знаний о религиях	Нужны ли знания о религиях обществу?	Нужны ли знания о религиях Вам лично?	Нужны ли знания о религиях Вашему ребенку?
Да, безусловно	51,7	47,5	48,6
Скорее да, чем нет	36,1	39,0	39,2
Затрудняюсь ответить	9,8	8,3	9,4
Скорее нет, чем да	1,6	4,5	2,1
Нет, совершенно не нужны	0,7	0,7	0,7
Всего	100,0	100,0	100,0

Интересно отметить противоречие двух вышеописанных позиций: с одной стороны, высокой оценки значимости религии в жизни общества, человека вообще и своей собственной (таблицы 2, 3) и с другой – очень сдержанного выражения заинтересованности в получении знаний о религии. Скорее всего, такое соотношение оценок говорит о слабом знании респондентами сути религий и их действительном значении в жизни общества и человека, из чего следует и недопонимание важности их дальнейшего познания.

Однако на вопрос о том, что бы хотели респонденты узнать о религиях в случае, если бы пришлось изучать соответствующий курс, их ответы дали картину живой и разнообразной заинтересованности. Оказалось, что и школьники, и родители не только открыты к новым знаниям о религиях, но хотели бы получить как можно более широкий спектр сведений по разным традициям и их преображающему влиянию на человека и общество. Весьма вероятно, что такие предпочтения связаны с желанием самостоятельно определиться в религиозном выборе, когда это будет необходимо.

Очевидно, что стремление к самостоятельности религиозного самоопределения было причиной и перевеса ответов в пользу факультативной формы курса. Родители и ученики в этом вопросе практически единодушны (см. таблицу 5).

Таблица 5. Мнение родителей и учеников о способе преподавания курса о религиях

Как должны изучаться сведения о религиях в школе?	Количество, в %	
	старшеклассники	Родители
Обязательно	5,6	16,6
По выбору	79,9	79,0

Вообще не должны изучаться	14,5	4,4
Всего	100,0	100,0

В результате выяснения возможных поведенческих стратегий родителей и детей в случае введения в школьную программу курса о религии (религиях) была получена картину в целом сдержанных, пассивных реакций (см. таблицу 6).

Таблица 6. Мнение родителей и учеников о перспективе введения курса о религии / религиях в школьную программу

В случае введения курса по изучению основ религиозной культуры в школе, Вы	**Старшеклассники (количество, в %)**	**В случае введения курса по изучению основ религиозной культуры в школе, где учится Ваш ребенок, Вы**	**Родители (количество, в %)**
Буду с интересом посещать все занятия	7,9	Запишу ребенка на факультатив и буду постоянно поощрять его	19,4
Схожу на несколько уроков, а после решу, нужно ли мне это	59,3	Запишу ребенка на факультатив, но не буду настаивать на его посещении	66,5
Лучше займусь в это время чем-нибудь более интересным	32,8	Не буду записывать ребенка на факультатив	14,1
Всего	100,0	Всего	100,0

Выяснилось, что при введении в школьную программу курса по изучению основ религиозной культуры наиболее вероятной моделью поведения старшеклассников будет посещение нескольких занятий и последующий отказ от участия в них в том случае, если курс покажется неинтересным. Родители готовы предоставить право выбора относительно посещения курса детям, в зависимости от наличия у них заинтересованности в изучении сведений о религиях.

В отношении содержания курса предпочтения и школьников, и родителей оказались на стороне сравнительно-исторической тематики, т.е. представления в курсе учений и истории разных религий (см. таблицу 7).

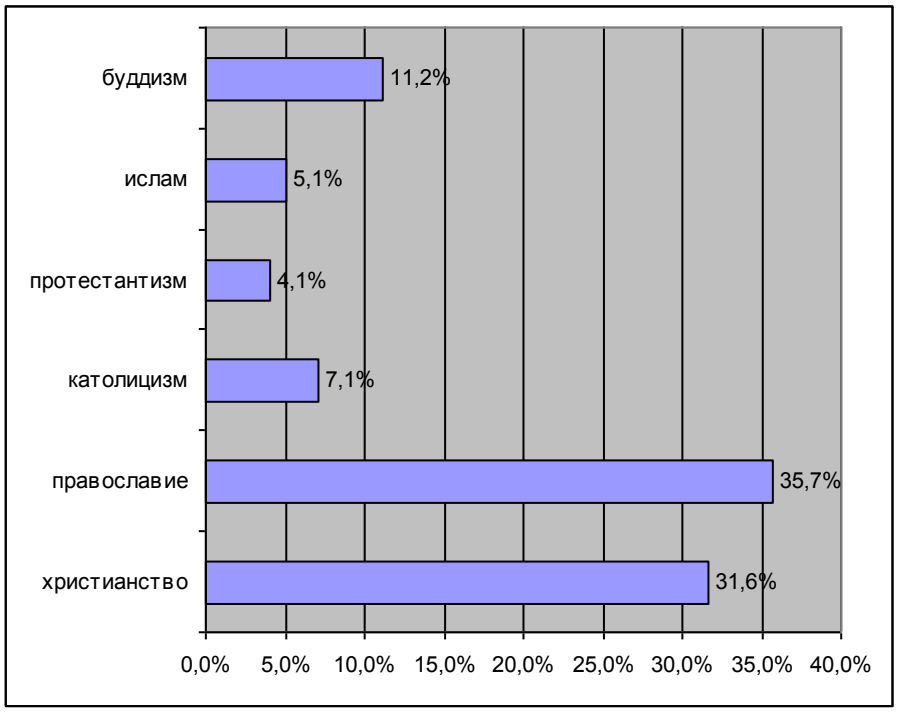
Таблица 7. Предпочтения учащихся в изучении сведений о религии / религиях

Что именно Вы бы хотели узнать о религиях?	Количество, в %
Я бы заинтересовался (-лась) необычными фактами из истории религий	26,7
Мне интересно изучить влияние религий на образ жизни людей	19
Мне интересно изучить суть различных религий в их сравнении друг с другом	16,7
Я хотел (-а) бы изучить историю различных религий	15,6
Я хотел (-а) бы изучить суть одной конкретной религии	12,7
Я интересуюсь историей одной конкретной религии	5,2
Мне вообще не интересно	3,9
Для этого следует идти в церковь	0,1
Затрудняюсь ответить	0,1
Всего	100

Видно, что случае введения в школьный курс предмета по изучению основ религиозной культуры основная масса школьников заинтересовалась бы необычными фактами из истории религий, некоторые – социальными аспектами функционирования религий в обществе и характером их влияния на образ жизни людей. В отдельную группу можно выделить старшеклассников, заинтересованных в изучении сути и истории различных религий в сравнении друг с другом. Сравнительно небольшую группу респондентов составили те, кто интересуется сутью и историей одной конкретной религии. И лишь отдельные школьники указали, что им вообще не интересно изучение сведений о религии.

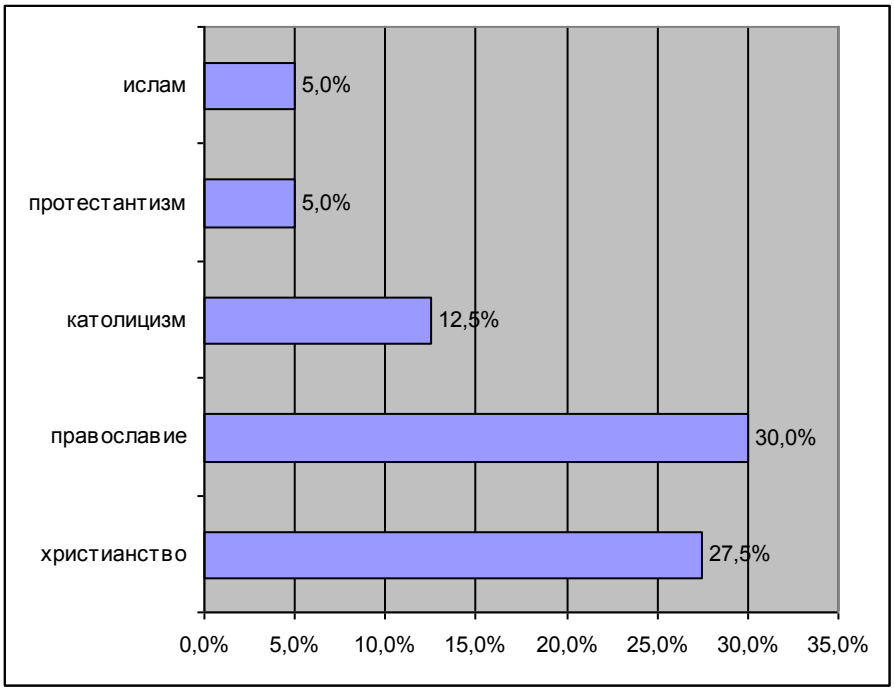
Из тех школьников, которые предпочли изучение сути одной конкретной религии, основная масса интересуется православием и христианством (см. рисунок 2). Вероятнее всего, эти конфессии отождествляются друг с другом в сознании школьников. Значительный интерес вызывает буддизм. Некоторые школьники демонстрируют заинтересованность в изучении католицизма, ислама, протестантизма. И вероятно, руководствуясь личной заинтересованностью, несколько респондентов (по одному человеку) выразили желание изучать сущность таких конфессий, как «конфуцианство», «иудаизм», «лютеранство», «мормоны», «растафариане» (наименования религий указаны в форме написания их респондентами).

Рис 2. Предпочтения учащихся относительно изучения сути конкретной религии



Сходная ситуация наблюдается и в среде тех учеников, которые интересуются историей конкретной религии (см. рисунок 3).

Рис 3. Предпочтения учащихся относительно изучения истории конкретной религии



Предпочтения старшеклассников относительно содержательных аспектов курса по изучению основ религиозной культуры в основном детерминированы ориентацией либо на развлекательный характер курса, либо на содержательный и сравнительный. Небольшая часть оценок обусловлена личной заинтересованностью в изучении особенностей конкретных религий. Предпочтения родителей направлены в основном на содержательные аспекты курса и разнообразие получаемых детьми знаний (см. таблицу 8).

Таблица 8. Предпочтения родителей в изучении детьми сведений о религии (религиях)

Что должен сообщать факультативный курс о религии / религиях?	**Количество, в %**
Сведения об истории различных религий	24,6
Суть различных религий в их сравнении друг с другом	24,4
Как влияют религии на образ жизни людей	21,0
Необычные факты из истории религий	16,6
Суть одной конкретной религии	9,0
Историю одной конкретной религии	3,7
Затрудняюсь ответить	0,8
Всего	100

Вопрос о том, суть и историю какой религии следует изучать на факультативном курсе (если он будет построен на основе сведений об одной религии), родители решают в пользу традиционных и наиболее распространенных в Беларуси конфессий (см. рисунки 4-5).

Рис. 4. Предпочтения родителей относительно изучения сути конкретной религии

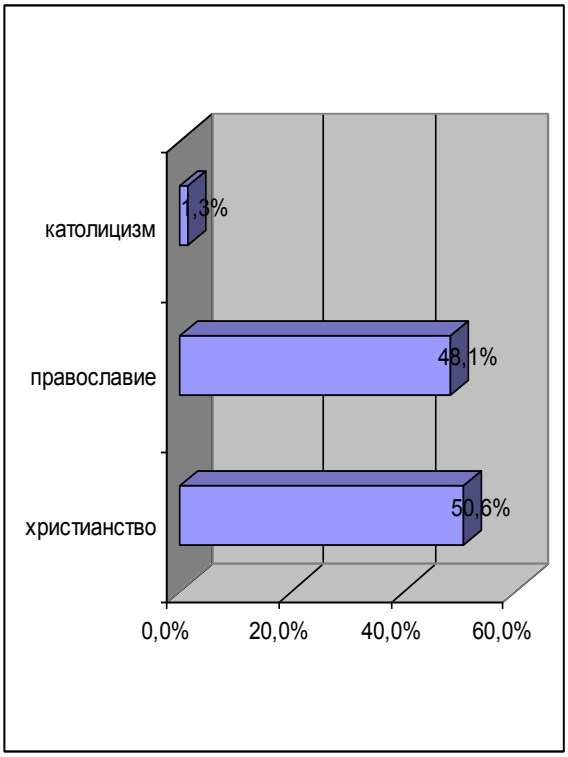
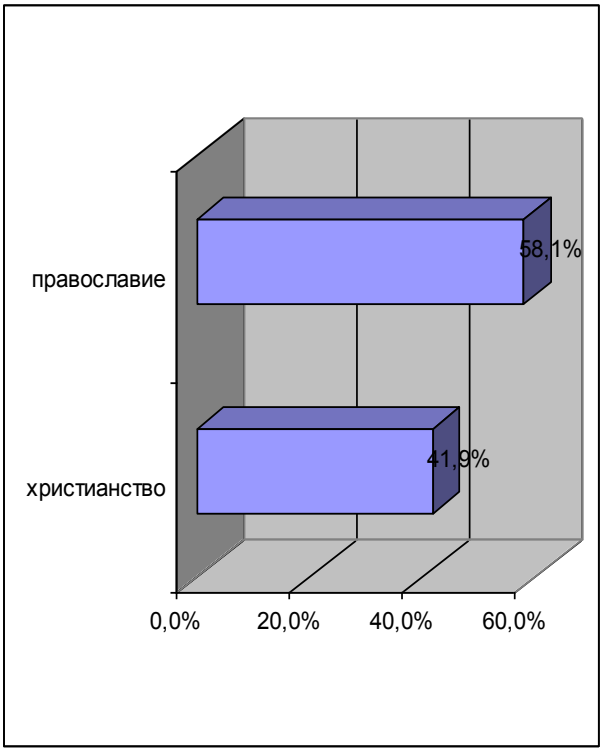


Рис. 5. Предпочтения родителей относительно изучения истории конкретной религии



В целом, родители в большей степени ориентированы на содержательный компонент курса, старшеклассники – на развлекательный, однако мнение о необходимости включения в курс по изучению религии (религий) разнообразных сведений совпадает в обеих группах.

Таким образом, как ученики, так и родители, высоко оценивая значение религии в социальной жизни и демонстрируя достаточно высокий уровень осведомленности относительно существующих конфессий, имеют весьма поверхностное и незаинтересованное представление о действительной конфессиональной ситуации в Беларуси. Данный факт делает актуальным вопрос о необходимости предоставления школьникам содержательно насыщенной и многоаспектной информации о религиях.

Есть основание полагать, что в современной ситуации введение в школьную программу курса по изучению сведений о религии (религиях) на обязательной основе не будет иметь положительного воздействия на учеников, поскольку ни родители, ни старшеклассники его изучение обязательным не считают. Оптимальная форма введения занятий – по выбору. Таким образом, положительный социальный и культурный эффект включение курса о религии (религиях) в школьную программу будет иметь в при следующих параметрах курса: 1) статус – по выбору, 2) тематика – сведения о разных религиях, 3) содержание – сравнительная

характеристика нескольких религий с привлечением обширных сведений о том, как они влияют на жизнь человека и общества. Такой формат курса будет также оптимально соответствовать принципам светскости образования и поликонфессиональности культуры Беларуси.

Вопрос о включении курса религиозной тематики в учебную программу школ Беларуси еще не обсуждался широко ни в публичной сфере, ни в образовательных структурах. Тем не менее, под давлением неявной, но устойчивой общественной потребности в получении знаний религиозной тематики курсы о религии уже стали в Беларуси частью школьного обучения: пусть эпизодически, пусть в авторском исполнении, – но они уже читаются во многих школах республики. Как правило, это курсы про-православного или православного наполнения, что обусловлено не только доминирующей исторической ролью православия в Беларуси, но и наличием соглашения о сотрудничестве между Министерством образования РБ Белорусской Православной Церковью[220]. Такого рода административным ресурсом еще не располагают другие традиционные для Беларуси конфессии, но создание его – лишь вопрос времени и доброй воли их лидеров. Скорее всего, организация просвещения и образования белорусского населения в вопросах религии является сейчас желательной. Картина религиозности в Беларуси, которая формируется на основе обобщения данных социологических опросов 1989-2012 гг. дает впечатление о неуклонном росте интереса населения страны к духовным истокам, к смыслам религиозных традиций, но при этом показывает крайне низкую осведомленность людей в сути и истории этих традиций. И поскольку религия имеет определяющее значение в формировании мировоззрения и жизненной позиции, имеет смысл продумать и организовать широкую программу религиозного просвещения, которая осуществлялась бы совместно религиозными организациями и государственными структурами. Иначе массовое возвращение к истокам может обернуться массовым уклонением от традиционных для белорусской культуры духовных ценностей.

---

[220] Третье соглашение подписано 8 апреля 2011 г. (см. сноску [1]); предыдущие версии действовали в 2004-2006 и 2007-2010 гг.

Л. Владиченко *(Київ)*

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ДЕРЖАВНО-КОНФЕСІЙНОЇ СФЕРИ В КОНТЕКСТІ ДІЯЛЬНОСТІ ІУДЕЙСЬКИХ ОРГАНІЗАЦІЙ УКРАЇНИ

Постановка проблеми. Україна є багатонаціональною та поліконфесійною державою. Станом на 1 січня 2013 р. в Україні нараховується більше тисячі релігійних організацій, які репрезентують етноконфесійні утворення. Серед останніх активно діє 309 одиниць інституційної мережі іудейських організацій. Зазначимо, що іудаїзм в Україні має свою багатовікову історію та специфіку відносин у міжрелігійній і державно-конфесійній сфері. В даній статті актуалізується питання аналізу нинішього стану та специфіки державно-конфесійних відносин в контексті діяльності іудейських організацій в Україні.

Стан розробленості теми. Дослідженням іудаїзму в релігієзнавчій спільноті країни займається досить велика кількість науковців, зокрема В.Єленський, В.Матвєєв, В.Фуркало, В.Червоноіваненко, З.Швед та інші. Однак зауважимо, що в своїй більшості існуючі дослідження висвітлюють історичні та віроповчальні аспекти іудаїзму, а комплексних наукових праць, зорієнтованих на висвітлення сучасних відносин між державою та іудейською спільнотою, бракує. Розкриття певних аспектів цієї проблематики можна зустріти в дослідженнях В.Бондаренка, М.Васіна, О.Уткіна, М.Новиченка та інших, але в своїй більшості вони висвітлюються спорадично, в контексті розкриття загального стану державно-конфесійних відносин в Україні. Наша стаття направлена саме на певне заповнення означеної прогалини в сучасних релігієзнавчих дослідженнях.

Мета статті (постановка завдання). Метою статті є аналіз актуальних питань, що з’являються у відносинах між державою та іудейськими організаціями в Україні. Повноцінне висвітлення зазначеної мети можливе за допомогою виконання наступних завдань: описання інституційної мережі іудейських релігійних організацій в Україні; виокремлення проблемних моментів діяльності іудейської спільноти; аналізу механізмів та шляхів співпраці іудейських громад з державними органами в контексті розв’язання названих проблемних моментів.

Виклад основного матеріалу. В Україні іудейські організації розподілені між чотирма центрами (Об`єднанням іудейських релігійних організацій України, Всеукраїнським конгресом іудейських релігійних організацій, Об`єднанням хасидів Хабад Любавич іудейських релігійних організацій України, Релігійними організаціями прогресивного іудаїзму) та іншими іудейськими релігійними організаціями.

Проаналізуємо статистичні дані вищезазначених іудейських організацій станом на 1 січня 2013 р.[221] Найчисельнішим серед них є «Об'єднання хасидів Хабад Любавич іудейських релігійних організацій України», що займає 40,9 відсотка від загальної кількості іудейських організацій, представлених в Україні. Другим за чисельністю є «Об'єднання іудейських релігійних організацій України», що відповідно становить 28,4 відсотка від загальної кількості іудейських організацій. Наступним за чисельністю є «Релігійні організації прогресивного іудаїзму», які займають 17,8 відсотка. Відповідно «Всеукраїнський конгрес іудейських релігійних організацій» складає лише 4,3 відсотка. Інші іудейські релігійні організації (в статистичному звіті Мінкульту вони не деталізовані) займають 9,2 відсотка. Безпосередньо всі іудейські організації займають 0,8 відсотка від загальної кількості релігійних організацій в Україні, що діють на початок 2013 року.

В регіональному зрізі найбільша кількість іудейських громад зосереджена в Північно-центральному регіоні (48,9 відсот.), на другому місці Південно-східний регіон (33,6 відсот.), найменше їх зосереджено у Західному регіоні (15,5 відсот). За останні десять років кількість іудейських громад зросла на 133 одиниці.

Загалом іудейські релігійні організації на цей час мають 85 недільних шкіл (Об`єднання хасидів Хабад Любавич іудейських релігійних організацій України – 44, Об`єднання іудейських релігійних організацій України – 17, Релігійні організації прогресивного іудаїзму – 9, Всеукраїнський конгрес іудейських релігійних організацій – 8, решта 7 належить іншим іудейським релігійним організаціям) та 7 духовних навчальних закладів (Об`єднання хасидів Хабад Любавич іудейських релігійних організацій України – 4, Об`єднання іудейських релігійних організацій України – 2, Всеукраїнський конгрес іудейських релігійних організацій – 1), в яких навчаються 213 слухачів.

Зазначені іудейські релігійні організації мають 28 періодичних видань: Об`єднання хасидів Хабад Любавич іудейських релігійних організацій України – 18, Об`єднання іудейських релігійних організацій України – 4, Релігійні організації прогресивного іудаїзму, Всеукраїнський конгрес іудейських релігійних організацій та інші релігійні іудейські організації мають по 2 одиниці періодичних видань.

Зазначимо, що при Об`єднанні іудейських релігійних організацій України, Об`єднанні хасидів Хабад Любавич іудейських релігійних організацій України та при Всеукраїнському конгресу іудейських релігійних організацій діють місії, відповідно по 2, 2 і 1 одиниці.

Станом на 1 січня 2013 р. в іудейських релігійних організацій загалом проводять богослужбову діяльність 190 рабинів, що на 18 осіб більше, ніж у 2012 році. Зауважимо, що серед 190 рабинів 57,4 відсотки є громадянами

---

[221] Статистичні дані відносно інституційної мережі іудейських релігійних організацій, які зазначені в статті, взято з джерела: Звіт про мережу церков і релігійних організацій в Україні станом на 1 січня 2013 року (Форма №1) / [Затверджено наказом Міністерства культури України від 21 березня 2012 р. № 215]. – К., 2012. – С. 37-41.

України і 42,6 відсотки - іноземцями. Загалом кадрове забезпечення священнослужителями всіх іудейських організацій складає 67,4 відсотки. Зокрема, в Об`єднанні хасидів Хабад Любавич іудейських релігійних організацій України нараховується 90 рабинів (з них 56 - іноземці), що складає 84,1 відсот. кадрового забезпечення; в Об`єднанні іудейських релігійних організацій України – 49 рабинів (в тому числі 14 іноземців), що складає 58,3 відсот. кадрового забезпечення; Релігійні організації прогресивного іудаїзму мають 26 рабинів (з яких 2 - іноземці), що складає 52 відсот. кадрового забезпечення; Всеукраїнський конгрес іудейських релігійних організацій має 7 рабинів (з них 6 - іноземців), що складає 63,6 відс. кадрового забезпечення; інші релігійні іудейські організації забезпечені кадрами на 60 відсотків.

Відтак, можна констатувати, що для іудейських громад України на сьогодні для повноцінного забезпечення їх потреб актуальним є питання підготовки власних кадрів священнослужителів. В даному контексті, як вже зазначалося вище, при Об'єднанні хасидів Хабад Любавич іудейських релігійних організацій України, Об'єднанні іудейських релігійних організацій України та Всеукраїнському конгресі іудейських релігійних організацій діють духовні навчальні заклади. Наразі, у зв'язку із частковою відсутністю власних кадрів священнослужителів, іудейські громади змушені запрошувати певну кількість іноземних громадян для проведення культово-обрядової діяльності.

Згідно інформації, наведеної Департаментом у справах релігій та національностей Міністерства культури України у звіті «Про кількість та конфесійний склад іноземців, які запрошувались в Україну релігійними організаціями та центрами для богослужбової діяльності» зазначено, що до іудейських громад впродовж 2011 р.[222] було запрошено 1698 іноземців для здійснення богослужбової діяльності.[223] У свою чергу наведена кількість складає 27,5 відсотка від загальної кількості запрошених іноземних громадян в Україну релігійними організаціями та центрами для богослужбової діяльності.

Найбільша їх кількість, а саме 1500 осіб, які представляють течію Хабад Любавич, було запрошено «у м. Гадяч (Полтавська обл.) до поховання визнаного іудейського релігійного діяча Залмана Шнеуера»[224]. Решту - 198 іноземців - іудейськими релігійними організаціями було запрошено у Житомирську (36 осіб), Дніпропетровську (18 осіб), Харківську (15 осіб), Сумську (12 осіб), Полтавську (8 осіб), Миколаївську (6 осіб), Одеську (5 осіб), Донецьку (3 особи) області, по 2 особи у Вінницьку та Чернігівську, по одній особі у Кіровоградську, Рівненську, Херсонську, Хмельницьку області та АР

---

[222] На сьогодні остання інформація з даної проблематики, оприлюднена державним органом України у справах релігій, за 2011 р.

[223] Звіт «Про кількість та конфесійний склад іноземців, які запрошувались в Україну релігійними організаціями та центрами для богослужбової діяльності (Форма 6) / [Затверджено наказом Міністерства культури України від 13 березня 2012 р. № 196]. – К., 2012. – С. 1.

[224] Про стан і тенденції розвитку релігійної ситуації та державно-конфесійних відносин в Україні (Інформаційний звіт за 2011 р.). – К., 2012 – С. 22.

Крим, а також 84 особи були запрошені через вищезазначений держдепартамент.

Також кожного року в Україну приїздить значна кількість паломників для відвідання інших видатних місць поклонінь іудейської спільноти України. Зокрема, могили рабина Шапіро Рабиновича у м. Мукачево Закарпатської області, рабина Леві-Іцхак бар Меїра у м. Бердичеві, Садгірського рабина Ісраеля Фрідмана у м. Чернівці, могили Ізраїля Дов-Бера у с. Новий Веледник Житомирської області, могили цадика ребе Нахмана у м.Умань Черкаської області та інших. Як зазначено в інформаційному звіті Міністерства культури України «Про стан і тенденції розвитку релігійної ситуації та державно-конфесійних відносин в Україні», «найбільш чисельною групою іноземних громадян, які прибувають в Україну з метою паломництва, є брацлавські хасиди. На святкування Рош-га-Шана у 2011 р. прибуло 26 038 паломників з 24 країн світу»[225].

Можна констатувати, що кожного року у зв'язку з відміною візового режиму прослідковується тенденція збільшення кількості іудейських паломників в Україну. З української сторони налагоджено конструктивну співпрацю з Посольствами Ізраїлю і США щодо підготовки і проведення процесу паломництва. Уповноваженими держорганами ведеться на місцях також відповідна законотворча робота. Так, впродовж 2011 р. вона була проведена Черкаською облдержадміністрацією, зокрема підготовлений «Проект Закону України «Про паломництво», який зареєстрований у Верховній Раді України. Також ведеться робота з міністерствами з питання узгодження проектів розпоряджень Кабінету Міністрів України «Про схвалення Концепції Державної програми створення належних умов для періодичного відвідування брацлавськими хасидами міста Умані Черкаської області на 2011-2016 роки» та «Про створення Координаційної ради з організації паломництва брацлавських хасидів до України»[226].

Наступним актуальним питанням діяльності іудейських релігійних організацій в Україні є питання забезпечення останніх культовими спорудами. Загалом станом на 1 січня 2013 р. означені організації забезпечені на 48,9 відсот. культовими спорудами[227]. В кількісному значенні це становить 138 об'єктів. Зауважимо, що назагал релігійні організації в Україні забезпечені на 67,1 відсот. Відтак бачимо, що ця проблема є актуальною для всіх релігійних організацій, а не тільки іудейських, які діють в Україні.

Станом на перше січня 2013 року Об'єднання іудейських релігійних організацій України забезпечено 41 культовою будівлею. Безпосередньо з

---

[225] Там само.

[226] Там само.

[227] Дані відносно забезпеченості іудейських релігійних організацій культовими спорудами взято з джерела: Звіт про забезпеченість церков і релігійних організацій України культовими будівлями та приміщеннями, пристосованими під молитовні станом на 01.01.2013 р. (Форма № 2) / [Затверджено наказом Міністерства культури України від 21 березня 2013 р. № 215]. – К., 2013. – С. 37-41.

них у власність названої іудейської спільноти передано 21 культову будівлю, у користуванні знаходиться 10 одиниць і ще 10 приміщень пристосованих під молитовні цілі. Всеукраїнський конгрес іудейських релігійних організацій має 4 культові споруди, з яких у власність йому передано три, у користування одну. Об`єднання хасидів Хабад Любавич іудейських релігійних організацій України користується 60 культовими та молитовними будівлями. Відповідно Об'єднанню передано у власність 23 культові будівлі, у користування - 8. Також зазначимо, що одна культова будівля Об'єднанням у Луганській області наразі будується. Відповідно релігійні громади прогресивного іудаїзму користуються 12 культовими та молитовними будівлями. З них відповідно 6 передано у власність, одну віддано у користування, однією культовою будівлею користуються почергово і 5 приміщень пристосованих під молитовні. Інші іудейські релігійні організації користуються 21 культовою будівлею, з яких 10 культових будівель передано у власність, 3 - у користування і 8 приміщень - пристосованих під молитовні. У м.Севастополі в процесі будівництва знаходиться одна синагога.

Зазначимо, що поступово іудейські організації будують або відновлюють синагоги, так за останні чотири роки відбулося відкриття нових або відреставрованих синагог у Чернівцях, Кривому Розі, Запоріжжі та в Полтаві. В процесі будівництва знаходяться синагоги в Севастополі та Луганську.

Забезпеченність вищеперерахованих іудейських організацій культовими будівлями у відсотковому співвідношенні є наступною: на 70 відсот. забезпеченні інші іудейські релігійні організації; на 56 відсот. – Об`єднання хасидів Хабад Любавич іудейських релігійних організацій України; на 48,8 відсот. – Об`єднання іудейських релігійних організацій України; на 36,4 відсот. – Всеукраїнський конгрес іудейських релігійних організацій та на 24 відсот. мають релігійні організації прогресивного іудаїзму

Наголосимо, що на сьогодні в державі існує чимало колишніх іудейських культових споруд, які використовуються не за призначенням, повернення яких є одним із пріоритетних напрямків державно-конфесійної політики України. Фондом державного майна України, за поданням обласних державних адміністрацій, підготовлено «Перелік колишніх культових будівель, іншого майна культового призначення, які використовуються не за призначенням і знаходяться в державній чи комунальній власності».[228] Таких об'єктів нараховується біля трьохсот. На сьогодні у зазначених спорудах знаходяться концертні зали, музеї, будинки культури, бібліотеки, архіви, кінотеатри тощо, що ускладнює передачу колишніх культових будівель релігійним організаціям.

---

[228] Перелік колишніх культових будівель, іншого майна культового призначення, які використовуються не за призначенням і знаходяться в державній чи комунальній власності. Станом на 10.11.2009 р. // Архів автора.

Із загального списку колишніх культових споруд, які використовуються не за призначенням, двадцять є колишньою власністю іудейських громад, на сім з яких сьогодні претендують представники іудейських організацій. Ці об'єкти знаходяться у Волинській, Житомирській, Київській, Одеській, Рівненській та Чернігівській областях України та в місті Києві. Зокрема, у Волинській області знаходиться дві колишні синагоги у Луцьку та в Ковелі на які претендують Об'єднання іудейських організацій та релігійні громади прогресивного іудаїзму; у Житомирській області наявна Чорнобильська синагога у Новоград-Волинському, на яку претендує Федерація іудейських общин України; у Київській області збереглися Велика хоральна синагога та Купецька синагога «Хаім-Мойше» у Білій Церкві, на які претендує місцева іудейська громада; в Одесі на Бродську синагогу претендують релігійна громада прогресивного іудаїзму та іудеї-хасиди; у Рівненській області в Острозі на колишню муровану синагогу претендує – Єврейсько-український культурний духовний центр «Яхад»; в Чернігові на будівлю колишньої синагоги претендує місцева іудейська релігійна громада; на колишній молитовний дім Боришпольського у Києві водночас претендують єврейська релігійна громада м.Києва та благодійна організація «Федерація єврейських громад в столиці України».

Тут варто наголосити на тому, що на деякі колишні культові споруди претендують одразу різні конфесійні напрямки іудаїзму, що певним чином ускладнює процес повернення будівель, а також творить напругу відносин в іудейському середовищі. Яскравим прикладом цього є колишня караїмська кенаса у м. Києві, на яку водночас претендують представники караїмської (яка не є іудейською) та іудейської (яка далека від караїмізму) спільноти. Зокрема, у грудні 2012 р. «представники єврейської громади звернулися до Київради з проханням дозволити їм проводити богослужіння в караїмській кенасі по п'ятницях і суботах, а також в головні єврейські свята»[229].

Із вищезазначеного можна побачити, що для повноцінної передачі перерахованих колишніх культових будівель місцевим органам державної влади необхідно перенести три навчальні заклади, одне підприємство, один спортивний заклад, один театр, один державний архів тощо. Але ж для цього потрібно закласти відповідні кошти в місцеві бюджети, яких наразі немає у обласних державних адміністраціях. Одночасно потрібно враховувати той факт, що у вищеперерахованих адміністративно-територіальних одиницях знаходяться й інші колишні культові будівлі, на повернення яких очікують представники відповідних релігійних організацій. Назагал іудейські організації займають п'яте місце після Української Православної Церкви Московського Патріархату, Римсько-Католицької Церкви, Української Греко-Католицької Церкви та Української Православної Церкви Київського

[229] Юдейська громада Києва просить віддати їм для богослужінь караїмську кенасу [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/all_news/community/land_and_property_problems/50583/

Патріархату щодо претендування на повернення колишніх культових будівель.

Враховуючи зазначені причини передача колишніх культових споруд іудейським релігійним організаціям повною мірою видається можливою за умов поетапної її здійснення, а також одночасного розробки комплексних заходів щодо удосконалення законодавства в даній сфері. «Необхідно також враховувати, що законодавство України врегульовує порядок повернення релігійним організаціям лише тих культових споруд, які перебувають у власності держави. Щодо культових будівель, які належать до комунальної власності, то тут питання, по суті, залишається відкритим[230], бо ж в ст. 17 Занону України «Про свободу совісті та релігійні організації» говорить про передачу лише тих культових будівль, які знаходяться виключно у державній власності.

На сьогодні Міністерством культури України ведеться законотворча робота стосовно нової редакції Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» та Закону України «Про повернення культових будівель релігійним організаціям». Дана робота відбувається спільно із представниками Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій[231] (до складу якої входять також і представники іудейських організацій, а саме представники Об'єднання іудейських релігійних організацій України).

Зазначимо, що уповноважені представники іудейських організацій входять до наступних консультативно-дорадчих органів: Громадська рада при Міністерстві освіти і науки України з питань співпраці з Церквами та релігійними організаціями – представник від Об'єднання іудейських релігійних організацій України; Громадська рада з питань співпраці з Всеукраїнською Радою Церков при Міністерстві охорони здоров'я України – представник від Об'єднання іудейських релігійних організацій України; Громадська рада при Міністерстві культури України - представник від Релігійного об'єднання громад прогресивного іудаїзму.

Виходячи з вищезазначеного можна констатувати, що не всі існуючі в Україні іудейські організації рівномірно представлені в згаданих консультативно-дорадчих органах, що в свою чергу порушує паритетні основи їх правового буття в країні і обмежує певні іудейські спільноти брати безпосередню участь у вирішенні актуальних питань державно-конфесійного комплексу.

Окрім культових будівель, іудейські організації претендують також на повернення колишнього майна, зокрема сувоїв Тори, які знаходяться в державних архівах і музеях. Зазначимо, що гучного розголосу впродовж 2010-2011 років набула суперечка між Центральним державним історичним

---

[230] Про стан і тенденції розвитку релігійної ситуації та державно-конфесійних відносин в Україні (Інформаційний звіт за 2011 р.). – К., 2012. – С. 34.

[231] Всеукраїнська рада Церков і релігійних організацій – найбільша міжрелігійна організація в Україні. Об'єднує майже 97 відсот. релігійних організацій України.

архівом України та Єврейською релігійною громадою міста Києва щодо 18 сувоїв Тори, яка зрештою вирішилася на користь релігійної громади[232].

Зазначимо, що вищезазначені проблемні питання у відносинах між державою та іудейськими організаціями знаходяться на контролі в уповноважених державних органів, проводяться також постійні зустрічі державних керманичів і з керівниками іудейських організацій з метою спільного пошуку вирішення нагальних питань.

Висновки та перспективи подальших наукових досліджень. Підсумовуючи окреслене, зазначимо наступне. Іудейська релігійна спільнота представлена чотирма об'єднаннями. Також діє в країні певна кількість іудейських громад, які не входять до жодного з цих чотирьох об'єднань. Використовуючи офіційну державну статистику досить складно проаналізувати їх діяльність, оскільки вони віднесені до пункту «інших іудейських релігійних організацій» без деталізації їх направлення.

Можна констатувати, що за роки незалежності України відбулося збільшення всіх без винятку інституційних одиниць мережі іудейських організацій. Однак, на сьогодні, в діяльності іудейських громад існують проблемні моменти. Одним з них є забезпечення громад кадровим складом священнослужителів, що складає тільки на 67,4 відсот. і, в свою чергу, актуалізує питання підготовки власних кадрів священнослужителів. Іншим проблемним питанням є забезпечення іудейських громад культовими будівлями, що становить нині лише 48,9 відсот. На сьогодні існує біля двадцяти колишніх синагог, які використовуються не за призначенням і знаходяться в комунальній власності. Щонайменше на сім з них претендують іудейські громади, однак повернення їх конфесійним власникам гальмується відсутністю чіткого законодавчого механізму здійснення цього та рядом інших об'єктивних питань. Тому, власне, удосконалення законодавчої бази в зазначеній сфері є одним із пріоритетних завдань державно-конфесійних відносин в Україні, над вирішенням якого працюють на сьогодні як представники держави, так і релігійної спільноти, зокрема об'єднані у Всеукраїнську Раду Церков і релігійних організацій.

Також актуальним напрямом у державно-конфесійних відносинах залишається питання законодавчого врегулювання процесу паломництва на загальнодержавному рівні. Можна констатувати, що на сьогодні уповноваженими державними органами України здійснюється відповідна робота щодо забезпечення представників іудейської релігійної спільноти належними умовами для здійснення паломницької діяльності.

Перспективою подальшого розкриття окресленої тематики можуть бути дослідження актуальних питань державно-конфесійної сфери інших релігійних спільнот України, а також порівняльний аналіз сучасного стану іудейських організацій в пострадянських країнах.

---

[232] Київський суд захистив право юдейської громади на повернення 18 сувоїв Тори з архівних фондів [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/all_news/other_confessions/judaism/41080/

Анотації

У статті **Л.Владиченко «Актуальні питання державно-конфесійної сфери в контексті діяльності іудейських організацій України»** висвітлено сучасний стан іудейських організацій, які діють в Україні. Проаналізовано актуальні питання у відносинах між державою та іудейською спільнотою. Увагу акцентовано на розкритті проблемних питань майнового характеру та паломницької діяльності, а також механізму співпраці іудейських громад з державними структурами.

Ключові слова: іудейські релігійні організації, культові споруди, синагоги, паломництво, сувої Тори.

В статье **Л.Владыченко «Актуальные вопросы государственно-конфессиональной сферы в контексте деятельности иудейских организаций Украины»** рассмотрено современное состояние иудейских религиозных организаций, которые действуют в Украине. Проанализированы актуальные вопросы в отношениях между государством и иудейской общиной. Внимание акцентировано на раскрытии проблемных вопросов имущественного характера и паломнической деятельности, а также механизма сотрудничества иудейских общин с государственными структурами.

Ключевые слова: иудейские религиозные организации, культовые сооружения, синагоги, паломничество, свитки Торы.

In the article of **Vladychenko L.D. «Current issues of church-state sector in the context of Jewish Organizations of Ukraine»** it highlighted the current state of Jewish religious organizations which run in Ukraine. The analysis of current issues in the relations between the state and the Jewish community was made.The attention paid to disclosure issues of material nature and pilgrimage activities and cooperation mechanism Jewish communities with government agencies.

Key words: Jewish religious organizations, churches, synagogues, pilgrimage, Torah scrolls.

М. Бабій *(Київ)*

МІЛАНСЬКИЙ ЕДИКТ – ПЕРШЕ ЮРИДИЧНЕ УТВЕРДЖЕННЯ СВОБОДИ РЕЛІГІЇ (до 1750 Міланського едикту)

Своєю боротьбою протягом трьох століть, демонстрацією міцності своїх переконань, терпінням і стражданням християни на початку IV ст. досягли значною мірою того, чого **вони** вимагали, про що писали і чого добивалися апологети християнства. Останнє здобуло право на свободу свого буття в політеїстичній державі.

Справжнім революційним переворотом у долі християн став **виданий** в 313 році імператором Константином (285-337) і його співправителем імператором Ліцинієм (III-IV ст.ст.) історично відомий Міланський едикт, який не лише визнав християнство як "religio licita" (це проголошувалось і раніше, зокрема, едиктами імператорів Галерія в 311 році, а потім й імператором Константином у 312 році), а зрівняв християнство у правах та можливостях з державним культом і, що найголовніше, проголосив "повну й необмежену свободу релігії[233]. У цьому зв'язку слід сказати про різні інтерпретації, оцінки означеного едикту. Одні автори (їх більшість) характеризують його як перший документ про віротерпимість, інші ж розглядають його як важливий правовий акт, який вперше юридично обгрунтував право на свободу релігії.

Щодо твердження, що це є перший в історії акт про віротерпимість, то маємо нагадати, що майже за 6 століть до нього в Індії цар Ашока (259-232 р.р. до н.е.), прийнявши вчення Будди, видав едикт, в якому йшлося про те, що "Цар Піддаси бажає, щоб повсюдно існували найрізноманітніші секти, тому що кожна з них сприяє поміркованості почуттів і очищенню душі... Цар Піддаси поважає всі секти, монахів, мирян, він шанує їх, надає їм свободу і виявляє різні види заступництва. Але для кожної секти існує основоположний закон, а саме – стриманість у висловах, яка наголошує, що не можна звеличувати свою власну секту, шельмуючи інші, засуджувати їх легковажно, а навпаки - необхідно завжди виявляти належну повагу іншим сектам... Отже, єдиним благом є мир, при якому б всі люди виявляли готовність не лише вислухати, але й зрозуміти думку інших"[234]. Едикт Ашоки можна оцінити як своєрідний маніфест буддистської толерантності, який за змістом певною мірою виходить за межі чисто релігійного простору і постає як декларований принцип міжгрупових, суспільних, індивідуальних відносин у контексті поваги до переконань і свободи інших. Цей едикт повністю вписується в повчання

---

[233] Див.: Маассен Ф. Девять глав о свободной церкви о свободе совести. – Ярославль, 1882. – С. 40.

[234] Цит. за: Мюллер М. Введение в науку о религии // Классики мирового религиоведения. Хрестоматия. – М., 1996. – Т. 1. – С. 35-36.

Будди, суть яких – повага до всіх віруючих. Слід сказати, що в буддизмі глибоко укорінені поняття "релігійної свободи", поваги до релігійного вибору людини. В цьому аспекті вартим уваги є твердження, що в принципі майже всі світові релігії декларують свій осуд релігійного приневолення, неповаги до чужих релігійних поглядів"[235].

Щодо Міланського едикту, то слід сказати, що він знаменує передовсім екстраординарний момент в історії взаємовідносин між державною, християнською церквою й іншими релігіями. Тим більше, що в означений період християнство в Римській імперії набуло значного розповсюдження. Воно, як уже відзначалось, організаційно та економічно зміцніло, інституційно оформилося.

Активним саме у соборний період був процес формування основоположних християнських догматів, що стали згодом "теоретичним релігійно-філософським фундаментом усього християнського вчення"[236]. До цього слід додати і той релігійно-політичний вплив, який здійснювало християнство на значний масив суспільства, державні чинники. Цього не могла не враховувати влада імперії.

В аспекті сказаного вище, ми підтримуємо думку, яка визнає Міланський едикт як законодавчу декларацію і практичне утвердження принципів свободи релігії, свободи релігійної совісті, широкої віротерпимості. Такий висновок випливає із змісту самого едикту, який проголошує: "Ми, Костянтин і Ліциній, Августа, які зібрались у Мілані, щоб обговорити всі справи, які стосуються добробуту і безпеки держави, вирішили, що серед проблем, які цікавлять нас, ніщо не могло бути так корисно нашим народам, як установлення способу служіння божеству. Ми постановили дарувати ***християнам і всім іншим право вільного сповідання тієї віри, яку визнають за кращу*** (виділено мною – *М.Б.*), щоб божество, що панує на небі було милостиве і доброзичливе до нас, так само і до тих. хто живе під нашим владарюванням. Гадаємо, що буде добре й розсудливо не відмовляти будь-кому із наших підданих, чи то християнину або тим, хто належить до іншого культу, ***в праві додержуватись тієї релігії, яка їм найбільше підходить*** (виділено мною – *М.Б.*)

Таким чином, верховне божество, якому віднині кожний з нас може вільно поклонятись, подарує нам свою милість і звичайну прихильність. Тому слід, щоб ваша ясновельможність (едикт адресується правителям провінцій — *М.Б.*) знала, що ми знищуємо всі обмеження, які були в едикті, направленому вам раніш, що відносилися до християн, і що з цього моменту ми дозволяємо їм дотримуватися своєї релігії без побоювання будь-якого неспокою чи зневаги. Ми бажаємо довести це до вашого відома

---

[235] Див.: Вуд Д.Э. Апология религиозных прав человека // Права человека и религия. Хрестоматия – М, 2001. – С. 100-101.

[236] Див. Перевезенцев В.С. Практикум по истории западноевропейской философии: Античность. Средневековье. Эпоха Возрождения. – М., 1997. – С. 246-347.

найточнішим чином, щоб вам було відомо, що ми надаємо християнам цілковиту й необмежену свободу у виконанні їх обрядів; а так як ми даруємо це право християнам, то ваша світлість зрозуміє, що й інші повинні користуватися ним. Гідним віку, в якому ми живемо, і відповідає спокою, яким насолоджується імперія, щоб всі наші піддані ***цілком вільно служили вибраному ними*** Богу і щоб жоден культ не був позбавлений належних йому почестей[237].

Це широке цитування едикту дає можливість нам виокремити як причини, що спонукали імператорів видати саме такий едикт, а також ті акценти, які розставлені в цьому документі. Характерно, що в ньому п'ять разів повторюється теза про те, що християнам і всім дарується ***свобода віросповідання.*** Причому свобода повна і без обмежень. Важливим також є положення едикту про те, що кожен може дотримуватись тієї релігії, яку він вибрав. У цих положеннях чітко проглядаються принципи свободи релігії як в індивідуальному, так і в спільнотному їх вияві. Йдеться і про віротерпимість держави, визнання нею розмаїття культів в імперії сущих. Аналіз змісту едикту свідчить про наявність у ньому окремих християнських ідей, зокрема ідеї свободи релігії, їх термінологічну присутність. Основу едикту складає принцип: "поклонятися вільно богу, в якого віриш". Відтак принцип свободи релігії в едикті визначено чітко, без будь-яких застережень.

Міланський едикт, як зауважив австрійський історик Ф.Маассен (XIX ст.), постає як "справжня "magna charta" (велика хартія – *М.Б.*) релігійної свободи"[238]. Своїм едиктом Константин фактично запропонував християнській церкві "не лише свободу та мир, але й водночас захист та тісне співробітництво", запросив її до справи "оновлення" імперії. "Він був, – як писав відомий православний філософ, богослов Г. Флоровський (1893-1979), – глибоко переконаний у тому, що християнство – це єдина сила, яка могла відновити життєздатність у хворому тілі імперії"[239]. Історія засвідчує, що основні складові політики Константина Великого щодо релігійної сфери за роки його правління практично не йшли у розріз з принципами Міланського едикту. Вони, до речі, одержали свій подальший розвиток у цілому ряді указів імператора, зокрема, Християнська Церква набула прав юридичної особи. Були амністовані ті християни, яких судили за те, що вони "не служили ідолам", а також вжиті заходи щодо свободи навернення в християнство, зокрема іудеїв. За будь-яке переслідування іудеїв, навернених в християнство, імператор погрожував жорстокою карою тим, хто це робив. До того ж, за перехід в "ненависне йому ***іудейство*** він погрожував також карою"[240], хоча це й суперечило принципу свободи віросповідання, проголошеному Міланським едиктом.

---

[237] Цит. за: Буасье Г. Падение язычества. – М., 1892. – С. 25.
[238] Маассен Ф. Девять глав о свободном церкви и о свободе совести.– С. 44.
[239] Фроловський Г. Імперія та пустеля // Дух і Літера. – К.. – № 3-4. – С. 235, 236.
[240] Див.: Кипарисов В. О свободе совести – М., 1883. – Вып. I. – С. 152.

Варто зауважити, що Костантин, відкрито й послідовно виявляючи свою прихильність християнству, значний період часу твердо дотримувався букви й духу Міланського едикту і не робив різких кроків щодо обмеження свободи віросповідання адептів національної та інших релігій. Він залишався беззаперечним зверхником національної релігії, її верховним жрецем - Pontifex maximus. Хоча його відверте сприяння розповсюдженню християнства і надання християнській церкві значних преференцій ставало на перешкоді свободі прихильників політеїстичних релігій.

Проте переслідування іновірців відновилися знову, як тільки серед християн появилися вільнодумці-єретики. В боротьбі з єрессю, а відтак і з свободою совісті, християнська Церква, як тоді, так і пізніше, активно використовувала меч держави.

❺ ІСТОРИЧНІ ІНФОРМАТИВКИ ТА ЖИТТЄВІ МИСЛИНКИ

МІЛАНСЬКОМУ ЕДИКТУ 313 РОКУ НИНІ 1700

Чогось цей Едикт не особливо люблять згадувати християнські конфесії і християнські автори. Його оприлюднили соправителі Римської імперії Констьантин-Август і Лициній-Август. Це перший офіційний документ, який засвідчив право християн на вільність в імперії, але ще не вивершив їх, а лише зрівняв з іншими віросповіданнями. Певне ця декларована Едиктом рівність і не втішає християнських апологетів, бо ж для них лише християнство є істинною релігією. Нижче видруковуємо текст Міланського едикту в перекладі українською мовою.

«Як і раніше ми засвідчували те, що свободу в релігії обмежувати не слід, а що навпаки – потрібно надати право турбуватися про Божественні справи розуму і волі кожного за власним його бажанням, повеліли ми і християнам дотримуватися віри відповідно до вибраної ними релігії. Але оскільки в указі, яким надавалося їм таке право, були реально при цьому поставлені ще й різні інші застороги, то певне деякі з них невдовзі зустріли перепони до такого дотримання (Тут йде мова про Нікомідійський закон 311 року. – Ред УР). Коли ми – Константин-Август і Ліціній-Август - благополучно прибули в Медіолан і піддали обговоренню все, що стосувалося суспільної користі і благополуччя, то серед іншого, що здавалося нам для багатьох людей корисним, ми зокрема визнали потрібним укласти цю ухвалу, спрямовану на підтримання страху і благоговіння до Божества, а саме - дарувати християнам і всім свободу слідувати тій релігії, якої кожний забажає, щоб наявне на небесах Божество, яким би воно не було, могло бути милостивим і прихильним до нас і до всіх, що знаходяться під нашою владою. Отже, ми ухвалили, керуючись здоровими і вірними намірами, прийняти таке рішення, щоб взагалі нікого не позбавляти свободи слідувати і дотримуватися сповідуваної у християнстві віри і щоб кожному була надана свобода слідувати тій релігії, яку він вважає найкращою для себе, щоб Верховне Божество, яке вшановується нами за власним переконаннням, могло проявляти у всьому звичайну милість і своє благовоління нам.

Тому належить честі кожного знати, що нам бажано було, щоб цю волю нашу потрібно було подати письмово, щоб після усунення всіх

абсолютно обмежень, які були наявні в надісланому… раніше нашому указі щодо християн і які здавалися зовсім недобрими й невідповідними з нашою кротістю, щоб це було усунуте і нині кожний із бажаючих дотримуватися релігії християн міг робити це вільно і безперешкодно, без будь-якого для себе обмеження і затруднення. Роз'яснити це все … ми визнали потрібним, щоб знали всі, що ми і християнам дарували право вільного і необмеженого дотримання своєї релігії. Бачучи, що їм це було дозволено нами, твоя честь прийме, що й іншим також надана, заради спокою нашого часу, подібна ж повна свобода в дотриманні своєї релігії, так що кожний має право вільно обирати і вшановувати те, що йому угодно. Це нами ухвалено з тією метою, щоб не здавалося, що нами нанесений якийсь ущерб якомусь із культів чи релігій.

Окрім цього, щодо християн ми ухвалюємо, щоб ті місця, де вони раніше заправило мали свої зібрання, про які в ранішому нашому указі було зроблене відоме ухвалення, якщо вони виявляться купленими в передуючі роки якимись іншими особами чи ж у казни або ж у когось іншого, - ці особи мають негайно і без якихось хитань повернути їх християнам безоплатно і без вимоги будь-якої пізнішої оплати; водночас і ті, що одержали ці місця як дарунок, хай по можливості поскоріше віддадуть їх християнам. При цьому ті, які одержали їх в подарунок, якщо будуть очікувати чогось від нашого благовоління, хай просять відповідної винагороди і звернуться з цим до місцевого єпарха, а відтак щоб і вони за нашою милістю не залишалися без задоволення. Все це має бути передане спільноті християн негайно, без будь-якого зволікання. Проте нам відомо, що християни мали у своєму володінні не тільки місця, де вони, як правило, збиралися, а й інше, що становило власність не окремих осіб, а власність спільноти християн (лат. – церкви). Все це, відповідно до закону, який ми вище визначили, також потрібно віддати християнам, тобто спільноті і зібранням їх, без будь-яких хитань і застережень, з дотриманням вище означеного правила, щоб ті, хто безоплатно поверне їх, також сподівлися одержати якусь нагороду від нашої доброти.

У всьому зазначеному вище слід надати спільноті християн всеможливе сприяння, і так, щоб повеління наше виконане було найскоріше, щоб і в цьому виявилося сприяння нашої милості про суспільний спокій. І тоді, внаслідок цього, як було вище зауважено, надійде нам Божественне до нас благоговіння, якае у надто великій мірі вже відчуте нами, перебуватиме воно з нами завжди, сприяючи нашим успіхам і суспільному благополуччю. А щоб цей милостивий закон наш міг стати всім відомим, написаному тут слід надати публічне об'явлення, виставити його повсюди і довести до загального відому так, щоб закон цей нашої милості ні для кого не залишався невідомим».

А. КОЛОДНИЙ

ВИ Ж УКРАЇНЦІ!

В питаннях повернення українців до своїх національних Церков, відходу від зденаціоналізованою владою утверджуваної фактично державною Московсько-Православної Церкви України за аналогією слушно звучить стаття В. Портникова, видрукувана в єврейській газеті «Хадашот». Єврей закликає українців схаменутися, висушити болото байдужості, подумати: кому служиш? Журналіста вражає велика здатність українців до національної зради, їх байдужість до свого рідного, його стану і долі. Стаття звучить як заклик: «Українці, рятуйте Україну!». Спасибі Віталію. Не часто в Україну від самих українців почуєш повтор огієнківського прохання пробудитися від сну байдужості щодо долі українства. А стан нині такий, що варто повторити слова Тараса про вигострену сокиру, якою треба будити, а то проспить.

ВИТАЛИЙ ПОРТНИКОВ: «ВЫ ЖЕ УКРАИНЦЫ!»

Начиная с 24 августа 1991 года, когда вышла моя первая статья, посвященная провозглашению нового украинского государства, я написал уже 20 таких статей. За эти годы из пылкого молодого человека, с изумлением и радостью наблюдавшего с галереи Верховного Совета УССР за провозглашением независимости, я превратился в мужчину средних лет, убедившегося, что даже самые чистые намерения могут быть искажены и перечеркнуты общественным равнодушием. А государство, о котором я мечтал, так и не состоялось – появилась лишь бездушная оболочка, похожая на засохший кокон, из которого, кажется, никогда не вылетит бабочка.

Я не буду скрывать, что для меня украинская государственность является вопросом личного выживания. Я мечтал об этой стране в школьные годы, когда мои сверстники были образцовыми советскими людьми, при первой же возможности отказывавшимися от родного языка и происхождения и забывавшими об Украине буквально в вестибюле Киевского вокзала нашей тогда еще общей столицы.

Весь свой творческий порыв я выстроил на том, что являюсь именно **украинским** журналистом – и это начиная еще с советских времен, с моей работы в Москве, когда удобнее и выгоднее всего было бы переквалифицироваться в российские либералы – а еще лучше в консерваторы – и вспоминать о своем украинском детстве со снисходительной улыбкой, вечно наблюдаемой нами на физиономии очередного ревнителя славянского единства. Но это претило моей совести, чувству справедливости и сочувствия к народу, среди которого я вырос.

Народу, заслужившему право на свою государственность, как и любой другой народ. И если не будет настоящего украинского государства, то не будет и журналиста Виталия Портникова с его идеалами, читательским кругом, зрителями, представлениями о ценностях… Я сам буду как засохший кокон, не дождавшийся своей бабочки. И это печальная правда. Но не вся…

А вся состоит в том, что я еврей! В трех часах лету от Киева есть страна, в которой я всегда чувствовал себя дома – и в своих детских мечтах, когда двери государства Израиль были закрыты для нас советским режимом, и когда я наконец-то получил право на свидание с домом своих отцов. Я не представляю себе мира без Украины, но я не представляю его и без Израиля. Более того, я ломаного гроша не дам за свою жизнь, безопасность и чувство собственного достоинства в мире, где не будет Израиля.

Мой народ жил без национального правительства 2000 лет – да, это были годы великого духовного взлета, но это были и годы унижения, пренебрежения и смерти. Именно поэтому я – признаюсь в этом честно – **не понимаю украинцев**. Ведь у них, кроме Украины, ничего нет и не будет. Не построят они ее, потеряют – и навеки станут прислугой в чужом доме (даже и на своей земле), как уже были практически все годы своего национального существования, вплоть до 1991-го.

Неужели чувство личного достоинства может так трагически не совпадать с национальным? Неужели нет понимания того, что именно в этой стране – и ни в какой другой – заключается их будущее и перспективы их детей и внуков? Перспективы не просто богато жить и сытно есть, но и ощущать себя человеком.

Я никогда их не понимал до конца. Не понимал, когда проходил длинными коридорами редакции газет «Правда», где на каждом втором кабинете была привинчена табличка с украинской фамилией – а в самом кабинете скрывался очередной великорусский шовинист. Не понимал, когда из сине-желтым значком первого съезда Народного Руха ехал, счастливый, домой в трамвае – и пассажиры смотрели на меня как на диковинное животное. Не понимал, когда мои знакомые и коллеги, еще вчера певшие дифирамбы Кравчуку, дружно поддержали избранного на даче Бориса Ельцина президентом Украины Леонида Кучму и стали лгать самим себе и людям, о том, как Украина поднимается с колен. Не понимал, когда половина тех же самых людей оказалась в обозе Виктора Ющенка, чтобы спустя нескольких лет истерик и разочарований перебежать к Виктору Януковичу. Не понимал, когда никто из них не ушел в отставку, когда началась вся эта вакханалия – **фактический демонтаж Украины**.

Одни мысли о деньгах, должностях, привилегиях – причем в головах вполне разумных, состоявшихся людей, которые будто и не понимают, что **губят свое собственное государство**! Этот коллаборационизм, эта готовность приспособиться , эта квислинговщина – она живет в элите и

живет в народе. Это как трясина, которая засасывает нас всех и не дает возможности построить страну.

Израильский опыт учит: *нельзя построить страну на болоте души.* Это болото нужно осушить – даже если вам это не под силу и грозит финансовыми потерями. Но, черт вас подери, - вы же украинцы!

Від УР. Подібне *болото душі* масово маємо в Православ'ї України. Хай там напціонально переплутаний Схід і Південь країни, вражений Московщиною, приймає і йде в Церкву чужоземної юрисдикції. А Волинь, Поділля, центральні області України – це ж терени *репаних* українців, разом своїми організаціями вони дають десь половину Московсько-Православної Церкви України. Ніяк не пробудяться від історичної сплячки, в яку їх загнала бездумна вікова відданість московському колонізатору – підлішому навіть від німецького, бо ж останній не винищував українську духовну еліту, не закривав, а навіть відкрив українські Церкви. А тут за шмат гнилої ковбаси ти навіть брата продаси… Маємо національно-церковну зраду, зраду українства під солоденькі співи-патякання з хитруватою усмішкою Кирила про якусь слов'янську єдність, єдину Києворуську колиску, «русский мир»… А насправді – перед нами лежить загарбницька імперська політика Російського звіра, який навіть в одній із пісень своїх наголошує, що «все, что мною пройдено, все вокруг мое». Співаємо в національному гімні «Ще не вмерла Україна», але ж давайте не дамо їй зрештою вмерти і проголосимо слова вже іншої пісні; «Вставай, Україно, вставай!!!». Власне, до цього нас закликає і журналіст-єврей В. Портников. Таке не скаже журналіст-росіянин Василь Анісімов з Московсько-Православної Церкви України, бо ж, продовжуючи загарбницькі устремління своїх предків, якими певне був завезений свого часу його рід на українські терени, він Україну розглядає вже як частину Великоросії, а нас, українців, вже як якусь непотріб на їх же землі.

***Сергей ПОЯРКОВ**,*
член редакционного совета «Бульвара Гордона»

КЕСАРЮ КЕСАРЕВО, А АВТОСЛЕСАРЮ АВТОСЛЕСАРЕВО

Как говорится в Писании, директора АвтоЗАЗа и АвтоВАЗа и крестятся одинаково, и оба предпочитают «мерседес». Господин Гундяев, более известный как патриарх Кирилл, предпочитает «мерседесу» «кадиллак». И сам он, и его пристные либо каноническую Библию не читали, либо они знакомы с исключительно редкой версией этой книги, где главным персонажем, похоже, был не Иисус из Назарета, а Дракула в исполнении Лесли Нильсона. Подчиненные Гундяева и сам он — наилучшие в мире специалисты по дискредитации образа православия и неизбежному разгону верующих по другим конфессиям.

Патриарх пуб-лично, с амвона, предложил верующим думать о Боге и вере, а не обращать внимание на его мегадорогие часы, роскошные особ-няки, эксклюзивные автомобили и прочие антиподы православным ценностям. Таким образом, он привселюдно дал понять: верующие, ни в коем случае, дабы не попасть в геенну огненную, не поступайте, как сам патриарх, а разговоры, что Кирилл — ходячее (чаще ездячее с роскошным кортежем) надругательство над православной аскезой, «отвлекают от Креста Господня». И это не я прикалываюсь — это он сам такое ляпнул.

И если вместо того, чтобы по-христиански покаяться, церковные карьеристы предпочитают «быковать», то я понимаю их позицию так: прихожане, не смейте, как наш Гундяев, богопротивно купаться в роскоши и лезть в политику. Беспошлинно торговать табаком, алкоголем и заказывать баснословно дорогую итальянскую мебель ручной работы в свои роскошные особняки и в личный пентхауз в сверхдорогом московском доме на Набережной. Редкий случай: я полностью согласен с официальной позицией руководителя церкви и считаю, что прихожанам надо действительно идти к Богу, а не к «кадиллаку», — не по-божески верующим впадать в патриаршие грехи.

За что попам дарят «мерседесы»? Да никакие это не подарки — это плата. Те, кто «дарят», отлично знают, что они никогда не поступят по библейским законам веры и сострадания, не продадут «мерседес» и не пересядут на «ланос», не пожертвуют вырученные за проданный «мерс» деньги детям, больным СПИДом, которых заразила наша пещерная и безответственная государственная медицина.

Назло Христу омерседесившееся попье плюнет на страждущих и попробует выгнать их из больницы. В храмах торгуют давно и прибыльно, а ходче всего идет имидж в предвыборной (чуть похуже в межвыборной) упаковке. Влияние на верующих избирателей оплачивается по соответствующему курсу и совсем не в небесной канцелярии.

И хочу напомнить попам, которые ездят на дареных «меринах». Я знаю этих дарителей. Своим телкам эти «благодетели» дарят «поршики-кайены» и дают деньги на покупку сумочек, а своим в доску попам дарят «мерседесы» и еще отсыпают лавендос на тюнинг, типа, на храм. Так вот, и попам, и телкам тачки дарят исключительно за качественное обслуживание — и только если они полностью удовлетворяют своих дарителей.

Телефон VERTU волшебным образом преломляет голоса Отца, Сына и Святого Духа, и они хором начинают шептать, как слад-ко-голосые сирены — Одиссею: «Батюшка, обогащайся!!!». Когда Иисус велел не собирать себе сокровища на земле, разве имел он в виду, что гламурному дедушке Кириллу не стоит по этому поводу заморачиваться?

Православная церковь отлично торговала табаком и алкоголем, лезла в политику, на ток-шоу, в светскую и олигархическую тусовку, но когда я вижу Любомира Гузара, то на контрасте с патриархом Кириллом верю и чувствую, что Гузар лучше меня, неизмеримо светлее, правдивее и за веру он может подняться на Голгофу, а такие, как патриарх Кирилл, способны только, как Керенский, сбежать от налоговых служб и собственных прихожан, переодевшись в женское платье, когда сменится преступная путинская власть и откроются махинации церковного бомонда. А наше местное киевское попье успешно дерибанит киевскую землю в доле со строительной мафией. За подробностями — на улицу Десятинную.

Попытка церковных чиновников прогнуться перед Кесарем и продать ему Богово по сходной цене привела к тому, что настоящий Священник, сострадательный и просветленный, становится вымирающим видом. Его повсеместно вытесняют циничные попы-спекулянты (оба варианта ударения в слове «попы» становятся уместными). Церковные генералы ведут себя не как рабы Божьи, а как бандитские «бригадиры» — подняться по карьерной лестнице, накосить бабла и стать «крутым разводящим» становится вожделенной мечтой уже на подступах к скамье в духовной семинарии. Короче, попы — главные враги священников!

Кагэбушный подрясник. Из-за гундяевых Русскую православную церковь весь мир называет ортодоксальной. Глядя на таких патриархов, понятно, почему Божьим промыслом количество прихожан православной церкви в мире неуклонно сокращается. Статистика и воля Божья неумолимы — чем образованнее человек, тем дальше он от такой церкви (не от Бога). Чем выше уровень безграмотности, тем фанатичнее вера в посредника, монополизировавшего поляну одностороннего коннекта паствы с лицензированным брендом, простите, с узурпированным Богом (в СССР попу давали приход только после союза с дьяволом в лице КГБ).

Такие попы похожи на бандитов 90-х. В начале 90-х комиссия Верховного Совета Российской Федерации официально обнародовала документальные свидетельства, из которых выяснилось, что Гундяев —

активный агент комитета по кличке Михайлов. Может, на лбу Гундяева и не горит число зверя, но суть зверя он источает постоянно.

Он и ему подобные истово охраняют от прозелитизма рынок, который крышуют и с которого кормятся, — свою каноническую территорию.

Этот богопротивный и кощунственный до беспредела термин — «каноническая территория» — категорически отсутствует в Библии. Собственно, суть Библии и учение Христа находятся в прямом противоречии с этой мерзкой жуликоватой формулировкой, пришедшей из бандитского средневековья. Нигде, ни в старом, ни в Новом Завете, не шло и не могло идти речи, что мир, созданный творцом, делится на каноническую и неканоническую части. Этот термин — плевок на верующих и на Святое Писание, потому что если так называемая «каноническая территория» вашей веры меньше, чем Вселенная, то ваш Бог фальшивый, а ваш поп — жулик!

Есть такой официальный православный бизнес: трактовать за деньги пути Господни, которые уже как бы и не совсем неисповедимы, если в умелых поповских руках приносят бабло. Откровенно и повсеместно поощряемые гундяевыми манипуляторы физиологически не способны к самоотречению, сибариты — к самопожертвованию, жулики — к бескорыстию, а петушиные наскоки на протестантов максимально уморительны именно в прогундяевски-псевдоправославном исполнении. Им не светит путь страстотерпцев, они нагло чешут дорогой баблолюбцев и христопродавцев. Православные иерархи, осуждая протестантов на словах (за проповедь процветания), на деле сами погрязли в роскоши и достигли в потребительском маразме высот, куда не долетал даже Туркменбаши.

Не к священникам, а к жуликоватому попью обращаюсь: «Вы рамсы попутали вместе с картинкой». Бог — это не остроглазый брюнет весь в черном, воняющий серой от «Живанши», с дорогой инкрустацией на модных рогах и гламурным плетением на кисточке хвоста. Бог — это тот, который в белом простеньком балахоне, с нимбом над светящейся лысиной, с усталыми и добрыми глазами. И взять вам с него, по большому счету, нечего, кроме спасения. Которое вас, похоже, мало интересует.

А вот в этой синагоге крестили Ясира Арафата. Такой фразой один иерусалимский гид, родом из Одессы, развлек однажды туристов на 1 апреля. У нас все даже смешнее. Пока десяток христианских конфессий грызутся между собой, чей Бог кошернее, руководство Московского патриархата максимально преуспело в построении своего личного храма «спаса на распальцовках».

Те, кто из церкви сделал циничный бизнес, крышуемый властью, очнитесь, в вашем экземпляре Библии досадная опечатка: Бог не приглашал торгующих в храм, а изгонял их оттуда.

Где вы нашли в Библии хоть малейший намек на обязательную необходимость посредника при общении с Богом?

Которая из библейских глав вещает о прейскуранте, тарификации и скидках при корпоративном обслуживании?

В Евангелии от какого апостола есть график зависимости ниспосланной благодати от толщины поставленных свечек и частоты крестных знамений?

В каком из Заветов указано, что покаяние, не заверенное служителем церкви, является недействительным или второсортным?

Власть предержащие, обладающие силой и деньгами, успешно провоцируют и совращают служителей, чтобы замазать их одним с собой миром и сделать соучастниками своих грехов и подельниками своих преступлений.

В Киево-Печерской лавре пафосно откажутся помолиться за больного ребенка другой конфессии и потребуют его перекрестить, «иначе молитва не поможет», — это показательный плевок религии на веру. Это победа безмозглого и жадного попья над светлой и высокой миссией священнослужителей.

Не так давно в центре Москвы иеромонах на мерседесе-кубике (стоимостью в районе 200 штук грина), злостно нарушив правила дорожного движения, убил и покалечил несколько людей. Я не силен в церковной терминологии и до недавних пор не догадывался, что иеромонах — это синоним мажора.

То, что Торквемада, Гитлер и Сталин крещеные, ни на грамм не дает им преимущества перед Ганди, Конфуцием или цадиком Нахманом при вхождении во врата Божьи.

И еще, граждане, помните, что Бог прямым текстом просил не искушать его, а слушаться микробиологов — не целовать иконы и не причащаться общей ложечкой во время эпидемии гриппа. Даже ученик средней школы знает: групповое целование крестов, мощей и любой другой контакт слизистых оболочек по воле Божьей является ураганным разносчиком инфекций. Микробы — носители гепатита, сифилиса и герпеса — абсолютно религиозно безграмотны, им что вокзал, что церковь — все едино. В Средние века основным разносчиком, убивавшим до 60 процентов населения бубонной чумой и холерой, были храмы, и Бог тут абсолютно ни при чем, он не несет никакой ответственности за вашу безграмотность. Бог тупо-слепой вере предпочитает вдохновенно-осмысленную — читайте Библию, а не пособие по игре в наперстки.

Сограждане, помните, что жулики, на-дев-шие рясу и любым способом агитирующие, за кого голосовать на выборах, пришли в церковь от лукавого.

На хромом ишаке, в рваной холстине, подвязанной веревкой, явился сын Божий, чтобы повести вас к спасению. Дети дьявола едут искушать вас на черных полированных «кадиллаках», увешанные «Брегетами», дабы проторить вам путь к вратам ада. Если в вашей Библии написано иначе, вы не христианин, а за Библию опрометчиво принимаете комикс про пиратов Карибского моря.

Реформировать церковь (как это сделал весь мир) нужно, не подстраиваясь под грабительский капитализм, а создавать синергетический продукт, учитывающий достижения науки и медицины, адаптированный к информационным технологиям и демократическим ценностям.

Конечно же, моральными авторитетами в светском обществе должны быть не только академик Сахаров (как реальный персонаж) и профессор Преображенский (как литературный), но и деятели церкви, и в истории православия было много примеров истинного служения вере и самопожертвования, а нынешний патриарх является их безусловным антиподом.

Православный патриарх Никон, например, сопротивлялся давлению спецслужб. Патриарх Кирилл принял сторону гонителей Никона — грубо растоптал наследие великих православных борцов с кагэбэшным насилием. Чемпионат по борьбе со здравым смыслом под куполом храма превращает алтарь в помесь биржи с аукционным домом, гибрид противозаконного тендера с недружественным поглощением. Кривая котировок конторы «каноническая территория и партнеры» в конечном счете ведет к неизбежному нравственному банкротству моральных развратников.

Молитва Атеиста (исполняется впервые). Когда академик Капица при проведении небезопасного эксперимента тихонько перекрестился и прошептал: «Ну, дай Боже, не рванет!», аспирант удивленно спросил у него: «Вы что, в Бога верите?»

— Нет, конечно, что за глупости! Но, говорят, что тем, кто не верит, тоже помогает...

Отче наш, иже еси на небеси. О хлебе насущном и пришествии царствия Твоего и воли Твоей обязательно поговорим в другой раз.

А прямо сейчас спасибо Тебе, Господи, что создал таких людей, как Мать Тереза, Войтыла или Гузар. Глядя на них, посвятивших себя без остатка бескорыстному служению Тебе, я понимаю, как я мелок, суетен и грешен. Как много от меня скрыто и как тяжело, но необходимо менять себя.

И спасибо Тебе, Господи, что для контраста, в назидание и ус-т-ра-шение нам, Ты создал и дву-личных гундяевых, и ему подобных, глядя на которых очевидно, насколько мы все-таки прилично выглядим на их фоне и не впали во все их тяжкие. Чего всем нам надо опасаться и до чего ни в коем случае нельзя опуститься.

И если Ты, Господи, сойдешь на землю, не заходи, пожалуйста, в нашу Киево-Печерскую лавру — эти попы еще ОМОН вызовут и до смерти будут рас-пинать Тебя (за Твое же учение, на котором бесстыдно зарабатывают), как студента Индыло в Шевченковском рай-отделе, отберут Твой мобильный телефон, как у журналистов, осыпая ос-кор-блениями и ложными обвинениями. Они, прости, Господи, стали там хуже политиков и тех разбойников, рядом с которыми Тебе, Господи, довелось повисеть на кресте, потому что мы, **стадо баранов, позволяем им это делать с нами, несмотря на учение твое. Дай нам силы прогнать эту богопротивную мерзость и из храма, и из душ своих.** Аминь.

P.S. Если не сомневаться, что Господь Бог создал нас по образу и подобию своему, то придется признать, что он наверняка наделен чувством юмора. И когда перед ним предстанут церковные генералы, он обязательно у них поинтересуется, а если бы им вместе с «мерседесами» борзые представители паствы еще дарили бы и мешочек с кокаином, они его бы тоже использовали по прямому назначению? Библия же не запрещает употреблять, например, дареный кокс в дареном «мерсе» даже в пост? На теологический вопрос: могут ли попы принимать у дьявола пожертвования на храм Божий? — однозначного ответа, похоже, синод еще не изобрел.

И тем, кому мой материал не понравится (а, слава Богу, такие будут), хочу сказать: есть одна, не знаю как для вас, а для меня очень веская причина, по которой эта статья была написана именно мною и опубликована именно «Бульваром Гордона», — **НА ТО БЫЛА ВОЛЯ БОЖЬЯ!**

Газета «Бульвар Гордона»,
№ 17 (417), 23 апреля 2013

Владимир ПОЗНЕР

ОБ ОСКОРБЛЕНИИ ЧУВСТВ ВЕРУЮЩИХ

Во вторник, 21 мая, Государственная Дума приняла во втором чтении закон о защите чувств верующих. Пока дело не дошло до третьего, последнего чтения, я считаю своим долгом обратить внимание как уважаемых депутатов, так и патриарха Кирилла и глав других конфессий, на ряд моментов.

Нарушение закона определяется как «публичное действие, выражающее явное неуважение к обществу и совершенное в целях оскорбления религиозных чувств верующих». Вы вообще отдаете себе отчет в том, насколько это, говоря языком президента Путина, сыро?

Смотрите. Публичное – это что? Это два человека? Это три человека? И вообще - кто это определяет? Что такое явное неуважение в отличие от неявного? Как это измерить? Неуважение к обществу – это к какому обществу-то? Общество разное. То, что одно общество считает неуважением, другое вообще не замечает.

«В целях оскорбления». А если человек утверждает, что не было у него такой цели? Например, как девушки из Pussy Riot? Что тогда?

Далее. Высказывание – это вообще действие? Я вполне публично с телевизионного экрана высказываю суждение или оценку (прошу меня услышать, суждение или оценку) о том, что я считаю принятие православия

Россией трагедией. Нет ни малейшего сомнения, что найдутся люди, которые скажут, что я оскорбил их религиозные чувства. И что? Я за это должен сидеть три года в тюрьме? Или я должен заплатить штраф в 500 тысяч рублей?

В общем, вот что я вам скажу: если закон будет принят в таком виде, вы откроете такой ящик Пандоры, что мало не покажется, причем всем, в том числе и вам. Не говоря о том, что придется запретить и изъять из библиотек многие произведения Пушкина, Гоголя, Достоевского, Набокова, Булгакова и других.

Удачи вам.

Официальный сайт Владимира Познера: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://pozneronline.ru/2013/05/4885/

Михайло ТКАЧ

СІМ "СМЕРТНИХ" ГРІХІВ ВЛАДИКИ ПАВЛА

Как стать миллионером на пожертвования бедняков, обвести вокруг пальца Духовный собор, замаливать грехи у "налоговой", БЕСплатно царствовать на тридцати двух гектарах земли и оставаться для прихожан святым монахом?

Об этом, если бы захотел, мог бы рассказать настоятель Киево-Печерской Лавры митрополит Вышгородский и Чернобыльский Павел, в миру подчиненных известный как "шеф" и "папик", а среди колег по церковному цеху получивший кличку "колхоз".

Гордыня. Под маской владыки Павла скрывается Лебедь Петр Дмитриевич. Этой фамилии нет в сотне миллионеров Форбс. А между тем его церковный бизнес по прибыльности мог бы потягаться с любым другим. Под уважаемой крышей Киево-Печерской Лавры митрополит Павел построил бизнес для Петра Лебедя. А деньги в этот бизнес принесли мы с вами.

Александр (свою фамилию он просит не называть) несколько лет был близким соратником настоятеля Лавры, неофициально руководил хозяйственной частью обители. Он не верит в Бога и говорит, что у монаха Павла все решается не молитвами, а "по звонку". "Своими высокими связями владыка очень гордится," - рассказывает Александр.

За подтверждениями далеко ходить не надо. Вспомним, как в 2010 году Николай Азаров, только назначенный премьер-министром, пригласил именно Павла для освящения своего нового рабочего кабинета. А на день рождения митрополит каждый год получает новые дорогие машины - "от доброжелателей". Александр признается, что несмотря на любовь к

роскоши, Павел плохо контролирует деньги. "Он тратится направо и налево, - говорит бывший соратник Павла. - А когда в бюджете одного из предприятий Лавры образуется очередная дыра в несколько миллионов гривен, Павел преклоняет колени перед власть имущими". Результаты походов Павла к этим самым "власть имущим" в прокурорских, налоговых и даже министерских кабинетах довольно странные. В 2011 году в СИЗО загремел некто Корнилий Борисов – директор "Троицкой артели". Небольшое предприятие, "Троицкая артель" выполняла для Лавры строительные работы за деньги госбюджета.

Борисов, назначенный на должность директора летом 2011 года, сразу заявил о растрате денег и поднял скандал в Лавре. Одним из счетов артели якобы управлял казначей Киево-Печерской Лавры Варсонофий. Итог божьего суда прост: мирской Борисов попал в СИЗО по обвинению в растрате, а лаврский казначей построил загородный особняк в Воронькове, что под Киевом. Естественно, с благословения соседа и духовного наставника митрополита Павла.

Полгода назад оскандалилось еще одно "лаврское" предприятие – на этот раз подсобное хозяйство. И вновь на директора предприятия заводят уголовное дело, снова - по факту растраты денег. До суда дошли целых восемнадцать томов, описывающих "преступления" директора Татьяны Куценко.

Автору передали протокол допроса владыки Павла по этому делу. Этот документ и стал отправной точкой моего расследования. Исповедь архиерея перед правохоохранительными органами дает ответы на вопросы, на которые он сам никогда не ответит журналистам.

Лжесвидетель. На двенадцати страницах допроса митрополит Павел рассказывает о религиозной организации "Подсобное хозяйство Свято-Успенской Киево-Печерской Лавры". Согласно учредительным документам, его собственник - Киево-Печерская лавра, но с важной припиской - "в лице архиепископа Павла (Петра Лебедя)". По словам бывших работников, скромное предприятие "удовлетворяет социально-экономические интересы собственника" на сумму до семи миллионов гривен в год. На допросе митрополит Павел всю ответственность за предполагаемые финансовые махинации "валит" на директора Куценко. Утверждает, что даже зарплатами на предприятии не ведает.

Представители Татьяны Куценко убеждают, что вот такие отчеты регулярно получал владыка. Обратите внимание на столбцы "Сума реально" и "Різниця". Выходит, что Павел не мог не знать о серой бухгалтерии, существовавшей, страшно сказать, на православном предприятии. Интересно, что о серой бухгалтерии лаврского предприятия сказала бы налоговая? Вот свидетельство того, что предприятие зарегистрировано как налогоплательщик.

Читаем протокол допроса дальше. Дотошный следователь, которого - вот незадача! - нельзя, по привычке митрополита, обвинить в неуважении

и выгнать, продолжает настойчиво интересоваться финансовыми секретами лаврского предприятия.

Митрополит скрытничает, не называя банков, с которыми сотрудничал. Из другого процессуального документа, постановления о закрытии криминального дела против экс-директора Куценко (позже дело было снова открыто), нам стало известно, что деньги, причем немалые, лаврское предприятие доверяло "Актив-банку", который связывают с Андреем Клюевым.

А кредиты лаврское предприятие брало у Укргазбанка, донедавна принадлежащего Василию Горбалю. Вряд ли церковное предприятие сотрудничало с банками таких известных православных меценатов без благословения учредителя.

Вернемся к допросу. Под градом вопросов Павел все-таки выдает один секрет. Оказывается, не только сама Лавра "цветет" за счет налогоплательщиков. Государственные деньги Павел просил и для хозяйственного предприятия.

Интересно, что рядом с предприятием, в селе Вороньков Киевской области, "бедный" монах Павел построил роскошную резиденцию. И кто знает, куда на самом деле пошли те самые субвенции.

Но не субвенциями едиными живет предприятие. Копеечки, пожертвованные владыке Павлу бабушками-завсегдатаями Лавры, тоже не пропали - на них хозяйственный священник построил... склад для пилорамы.

Сребролюбие. До настоящего момента никто не мог точно сказать, сколько "зарабатывает" владыка Павел. Автомобили премиум-класса ему дарят доброжелатели, ремонт Лавры щедро спонсирует государство. Под конец допроса митрополит признается - он ворочает миллионами гривен.

После подобных зявлений интересно увидеть налоговую декларацию владыки Павла. Кроме православных миллионов и двух автомобилей премиум-класса (подаренных ему на дни рождения в 2011 и 2012 году), там должен быть роскошный дом на Печерске (землю для которого, кстати, еще в 90-х годах отобрали у пожилого киевлянина). Попасть в декларацию должна и упомянутая резиденция в селе Вороньков, и "скромная" келия на улице Срибнокильской в Киеве, где прописан владыка.

Публично Павел утверждает, что влачет монашеское существование в маленьком доме на территории Лавры. Но и там владыке нескучно.

По словам его бывшего соратника Александра, в большой трапезной этого дома по субботам собираются на обед политики и бизнесмены.

"Иногда гости потом и в сауну ходят - она там же, на территории Лавры", - говорит Александр. На субботних обедах, в числе прочих, он видел экс-министров внутренних дел Анатолия Могилева и Юрия Луценко.

Чревоугодие. В 2011 году митрополит и архиерей с помпой отметил свое пятидесятилетие. Праздник устроили в отеле Киев. У выхода журналисты поймали кое кого из "дорогих" гостей Павла, в том числе - Таисию Повалий и Стаса Михайлова.

Церковные сановники до сих пор оправдываются - мол, это не Павел так любит гульнуть, а высокий статус обязывает как следует развлекать гостей. Кажется, кто-то из гостей все-таки остался недоволен - иначе не передал бы мне банкетные фотографии Павла.

Итак, столичный отель "Турист". Митрополит Павел "с божьей помощью" организовал свадебное торжество для своей племянницы. Вот как гуляет лаврское руководство..

Кто-то может справедливо заметить - мол, на свадьбе племянницы не грех и выпить. Но вот еще один эксклюзив: митрополит Павел на том самом подсобном предприятии в селе Вороньков, с подчиненными.

Кстати, о подчиненных. Бывший сотрудник хозяйства в Воронькове рассказывает удивительные вещи. Там, вдали от икон и мощей, монаха Павла называют исключительно "шеф" и "папик". Это подтверждает запись, на которой женщина, голос которой очень похож на голос экс-директора предприятия Шкуропатскую Наталью Емильяновну обсуждает владыку.

"Раньше могли мы сесть с ним, бутылку Мартеля выпить и поговорить по душам. Он мне говорит: я не могу поговорить по душам со своими монахами. А с тобой, говорит, я могу, и знаю, что это будет тайна и мы можем поговорить на любые темы.

В записи бывшая соратница своеобразно характеризует материальное благосостояние своего "шефа".

- Так что если вам надо Павлу зробить корону...

- Ты знаешь мени как то все оно не надо, хай шо хочет то и делает. Столько сколько у него денег и золота... Куда он их денет? С собой заберет на тот свет, чи будет жить триста лет? Хай что хочет, то и делает... Он стал безумно жадный. Тех, кто его предал, не жалеет, а дураков к себе притягивает. Не знаю, что с ним происходит. Изменился владыка до неузнаваемости.

Ноги, которые быстро бегут к злодейству

Полтора года назад, когда автор этого расследования снимал телевизионный сюжет о владыке Павле, тот, рассердившись, предложил ему не "ходить с микрофоном" да выведывать о мерседесах, а "поехать поработать у него на хозяйстве". Теперь, при наличии обширной информации об этом "хозяйстве", предложение Павла кажется интересным.

Официальный адрес подсобного предприятия Лавры - Киевская область, Бориспольский район, село Вороньков, улица Украинская, 127а - на самом деле принадлежит магазину "Продтовары", что подтверждает справка из БТИ.

А по соседству - на улице Украинской, 127в, находится некий "имущественный комплекс", зарегистрированный лично на Петра Лебедя.

За этими пространными словами и скрывается настоящее предприятие Лавры. Такая маленькая "ошибка" в документах позволила митрополиту Павлу стать настоящим собственником всей недвижимости предприятия, официально принадлежащего Киево-Печерской Лавре. Выходит, что если Лавра получит нового настоятеля, ее подсобное хозяйство - вместе с тракторами, пилорамами и скотом - "уйдет" вместе с предшественником.

Владыка Павел сделал блестящую карьеру в церкви, а Петр Лебедь оказался очень хитрым предпринимателем. За счет денег, которые Лавре жертвуют прихожане и выделяет госбюджет, Лебедь строит хозяйство лично для себя.

Напоследок уточним, чем же занимается это подсобное хозяйство. На второй странице устава предприятия есть перечень предметов его деятельности. В том числе - торговля книгами, медикаментами, предметами гигены, парфюмерно-косметическими изделиями, бытовой техникой, горюче-смазочными материалами и - внимание! - табачной и алкогольной продукцией. Уголь, природный газ - все что угодно.

А еще бывшие сотрудники лаврского хозяйства утверждают, что в аренде у предприятия находится более двадцати гектаров земли в Воронькове. По их словам, оплата аренды велась крайне неаккуратно - как минимум с 2008 по 2010 год сельсовет Воронькова не получал денег от предприятия. А это значит, что владыка не доплатил в бюджет сотни тысяч гривен.

Ну и в конце немного "тухлятины". Эти же сотрудники признаются - рядом с территорией Лаврского хозяйства находится нелегальный скотомогильник, про который и не догадывается природоохранная прокуратура. В 2007 году на предприятии была массовая гибель скота от туберкулеза. Всех животных просто закопали практически под домами селян.

Господи, прости архиерея. Владыка Павел, я буду за вас молиться! Ну и продолжать расследовать ваши "грехи".

Українська правда. - Вівторок, 07 травня 2013

Тарас МАРУСИК,
помічник-консультант народного депутата України, голова Координаційної ради з питань захисту української мови при Київській міській організації товариства «Меморіал» імені Василя Стуса

СИМПТОМИ ІСТИННО ПРАВОСЛАВНОЇ НЕДУГИ

Київ. Нещодавно двійко істинно православних і по-справжньому народних депутатів Ганна Герман та Юрій Мірошниченко зареєстрували проект постанови «Про скасування Заяви Президії Верховної Ради України від 15 червня 1992 року № 2446-XII (щодо Собору Української православної церкви у Харкові)».

Постанова як постанова, якби не політичний підтекст, а точніше – текст: «…незважаючи на те, що з часу прийняття Конституції України пройшло більше 16 років, – просторікують у пояснювальній записці радниця президента України Віктора Януковича і його представник у парламенті, – проте на сайті Верховної Ради України як єдиного представницького органу всього Українського народу до сих пір в статусі «чинного» знаходиться нікчемний з юридичної точки зору «документ» – Заява Президії Верховної Ради України від 15 червня 1992 року № 2446-XII (щодо Собору Української православної церкви у Харкові)».

Юридично «нікчемна» заява. Згаданій заяві – майже 21 рік. Покликаючись на висновок Ради у справах релігій при Кабінеті міністрів України про те, що Харківський Собор Української православної церкви був проведений із порушеннями Статуту УПЦ, «а тому його рішення не можуть бути визнаними», Президія Верховної Ради України констатувала, що проведення Собору під керівництвом митрополита Харківського і Богодухівського Никодима і вибори на ньому нового предстоятеля УПЦ за підтримки Московської патріархії призвели до чвар та конфліктних ситуацій у середовищі Української православної церкви. При цьому Президія Верховної Ради закликала духовенство і мирян УПЦ «виявити зваженість, не ускладнювати й так доволі напружену релігійну обстановку в Україні, пам’ятати про миротворчу функцію церкви».

Заява Президії Верховної Ради України – радше історичний, аніж юридичний документ. Намагатися «зачистити» його – це те саме, що переписувати історію, підручники, коли одні події замовчуються, а інші роздуваються, як гнійний флюс. «Метри» такого переписування засіли у фундаменталістській корпорації «Кремль-ФСБ-«Газпром»-РПЦ». Наші «сантиметри» їм і в підметки не годяться, але, перефразовуючи грибоєдовське «Горе від розуму», і служити раді, і не нудить від прислужування. Можна лише здогадуватися, для чого не останнім парламентським регіоналам знадобилася така законодавча ініціатива.

(**Редакція УР.** Харківський собор архієреїв 1992 року – ініційоване Московським Патріархатом, зокрема митрополитом – потім патріархом РПЦ Кирилом незаконне зібрання владик УПЦ Московського Патріархату. Незаконне воно з низки причин: 1) не було визначено статус зібрання – чи то архієрейський собор, а чи ж просто зібрання осіб за інтересом; 2) згідно затвердженого державними органами України Статуту УПЦ таке зібрання мав право скликати лише глава цієї Церкви (на той час Предстоятелем УПЦ був митрополит Філарет, а він його не скликав; нахабно і самозвано роль вибіркового скликача до Харкова владик взяв на себе очільник Харківської єпархії митрополит Никодим); 3) головувати на зібранні владик УПЦ МП, згідно Статуту, мав Предстоятель Церкви (Філарет на зібранні не головуваві навіть не був запрошений); 4) главою УПЦ МП, згідно тодішнього Статуту, можна було обрати лише когось із владик УПЦ МП, а тут раптом обирають владику із зарубіжжя, бо ж митрополит Володимир (Сабодан) на той час був митрополитом Ставропольським, а відтак - зарубіжним владикою. Відтак його не можна було обирати главою УПЦ МП. Відомо, що під час виборів на вакантну кафедру Патріарха РПЦ митрополит Володимир конкурував із митрополитом Олексієм, обраним при цьому главою Московського Патріархату. Знаючи про стан здоров'я останнього і тримаючи курс-орієнтир на наступника Олексія, митрополит Кирило (Гундяєв), хоч то й незаконно, спровадив в Україну свого можливого в наступному соперника на Патріаршество. При цьому, якщо розглядати механізм зміни в ті ж роки в керівництві деяких протестантських Церков України, то тут маємо ту ж саму картитну-сценарій: у баптистів на місце Президента Церкви Євангельських християн-баптистів Духонченка з Росії приїхав українець Григорій Комендант, а в Церкви Адвентистів сьомого дня – замість Жукалюка українець Михайло Мурга. Скоріше до цих змін прилучилися й російські спецслужби, які вміло співпрацюють із керівництвом імперських Церков Росії).

Текст і контекст. Це вже далеко не перша подібна ініціатива Юрія Мірошниченка. Зовні побожний, він заповзявся «відродити» Десятинну церкву в столиці України, хоча невідомо, який первісний вигляд мав цей «унікальний Символ православ'я». Разом зі своїми спільниками з Партії регіонів і Комуністичної партії Мірошниченко лобіює питання передачі у власність релігійній громаді чоловічого монастиря Почаївської Свято-Успенської лаври Української православної церкви об'єктів, розташованих у Кременецькому районі Тернопільської області. Всі ці забаганки для «унікальної» конфесії коштують 72 мільйони бюджетних гривень.

Зовні проукраїнський, Юрій Мірошниченко ще на зорі президентської кар'єри Януковича, у травні 2010 року, зробив спробу реанімувати русифікаторський законопроект авторства Євгена Кушнарьова «Базовий закон України «Про мови в Україні», який, на думку Мірошниченка, «відповідає політичному курсу президента та положенням Конституції України».

Керована православна демократія. Через півроку після свого обрання патріарх РПЦ Кирило ініціював на засіданні Священного синоду, мабуть, невипадково у Києві, створення дорадчого органу Московської патріархії – «Міжсоборної присутності Російської Православної Церкви». Саме цей орган став одним із головних інструментів експансії двоголового православного орла.

У персональному складі президії «Міжсоборної присутності», крім митрополита Володимира (Сабодана) і ще кількох митрополитів з України – колишній народний депутат України і колишній голова Львівської облдержадміністрації, радник прем'єр-міністра Миколи Азарова Василь Горбаль.

Такі «істинно православні» народні депутати дають підставу (по правді кажучи, вельми хистку) патріархові Кирилу заявляти про те, що і в Україні, і в Росії «більшість населення сповідує православ'я» – незважаючи на те, що за даними останніх двох років у святкових богослужіннях на Різдво та Великдень в українських церквах (православних і греко-католицьких разом) бере участь від чверті до однієї п'ятої населення України, а в Росії цей показник становить близько 2% населення.

Недавнє соціологічне опитування Центру Разумкова засвідчило подальше зростання підтримки Української православної церкви Київського патріархату, яка вже перевищує підтримку УПЦ (Московського патріархату).

На цьому тлі наступ з півночі стає все нахабнішим і послідовнішим. В кінці березня цього року патріарх Кирило провів перше засідання Церковно-громадського оргкомітету Московського патріархату з підготовки та проведення святкування 1025-річчя Хрещення Русі, в роботі якого взяли участь представники української влади – віце-прем'єр-міністр України Костянтин Грищенко, криворізький міський голова, керівник Всеукраїнської асоціації органів місцевого самоврядування «Асоціація міст України» Юрій Вілкул (батько нової «зірки» Партії регіонів, віце-прем'єр-міністра Олександра Вілкула), заступник міського голови міста Києва – секретар Київської міської ради Галина Герега, а також така скромна людина, як намісник Києво-Печерської лаври Павло, любитель дорогих авто і розкішних дач, мастак роздавати прокльони занадто допитливим журналістам, в тому числі й по телефону. Таке собі «благословення» на відстані. Одним словом, «гарна компанія» переймалася тим, як допомогти людям «відчути подих історії, відчути духовне споріднення, знайти свій вільний, самобутній шлях у майбутнє» народів Росії, України і Білорусі».

І нарешті, відповідно до оновленої редакції Концепції зовнішньої політики Російської Федерації, «втягування Києва в євразійську інтеграцію – не просто щоденна практика, а й офіційно задекларовне завдання дипломатії РФ».

Радіо Свобода: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://www.radiosvoboda.org/content/article/24987366.html

Олег ОДНОРОЖЕНКО

РУСЬ – УКРАЇНА
Стара самоназва українського народу – Русь – по праву належить українцям

Коли ми вдивляємося у минуле України, то своєрідним орієнтиром у пошуках витоків нам слугують ті назви, під якими виступають наші народ і країна, мова та віра. Витворення самоназви не раз пов'язують із процесом усвідомлення народом своєї окремішності.

Русини від кореня. У середньовічну та ранньомодерну добу щодо нашої країни в літературній традиції (вітчизняній та іноземній) уживали найрізноманітніші назви: «Скіфія», «Сарматія», «Роксоланія» тощо. Але неважко помітити, що впродовж майже тисячоліття українці мали інші, цілком усталені самоназви свого народу і країни: «русини» («старожитній народ руський») та «Русь» («Руська земля»), які широко використовували як у народній мові, так і в офіційних документах та літературі, й під якими нас знали і в сусідніх, і у віддалених країнах. Ще в середині XIX ст. видатний український історик Михайло Максимович так описував наявний стан речей із нашою самоназвою: «Несмотря на областные названия их: Галичанами, Подолянами, Волынянами, Украинцами, Запорожцами, Слобожанами, Черноморцами – имя Русина остаётся их общим, родовым именем».

Назви «Русь», «Руська земля» навіть у XII–XIII ст. уживали переважно для позначення території Наддніпрянщини. Приміром, в уставній грамоті Великого князя Всеволода Мстиславича, який упродовж 30-х років XII ст. був князем Переяславським, Вишгородським і Новгородським, його представлено як «владычествующую всею Рускою землею и всею областью Новгороцкою», тобто виразно відокремлено Новгород від Русі. Так само послідовно джерела XII–XIII ст. відокремлюють від Русі й Полоцьку, Суздальську та інші землі.

Навіть титул київських великих князів «всієї Русі», що з'явився під візантійським впливом, стосувався Руської землі у питомому значенні, тобто теренів Середньої Наддніпрянщини з Києвом, Черніговом та Переяславом (в літописі від 1155 року терени «всієї Русі» окреслено так: «і сів він на столі отців своїх і дідів [у Києві], і прийняла його з радістю вся земля Руська; тоді ж, сівши, він роздав волості дітям: Андрія посадив у Вишгороді, а Бориса – в Турові, а Гліба – в Переяславі, а Василькові дав Поросся»). Згодом назви «Русь» та «Руська земля» в географічному сенсі та «Русь» і «русини» в етнічному поширюються на віддаленіші терени. З XII ст. письмові джерела знають терени суцільного розселення русинів за Карпатами під назвою «Руська марка» (Marchia Ruthenorum). А об'єднану

під владою Романа Мстиславича та його наступників Галицько-Волинську державу – як Руське королівство.

Таким чином, упродовж існування Києво-Руської імперії етнічні назви «русини» та «Русь» закріплюються на цілком окресленій території від Закарпаття до Наддніпрянського Лівобережжя і від Західного Бугу до степових кочовищ тюркських народів. Надалі, навіть в умовах політичної дезінтеграції руських земель у XIV–XVI ст. етнонім «русини» однаковою мірою вживають як мешканці руських комітатів Угорського Королівства і північної частини Молдавського господарства («Русо-Влахії» середньовічних джерел), так і населення руських земель Корони Польської (Галичини та Західної Волині) й Великого князівства Литовського і Руського («земли наши Руские – Подольские, Киевские и Волынские», як зазначено в листі великого князя Жигимонта Августа від 1569 року).

Руська віра. Поряд з етнічним визначенням прикметник «руський» доволі часто вживали також у церковній сфері, причому в значно ширшому за етнічні межі сенсі. Це було пов'язано передусім із тим, що вплив митрополитів Київських і всієї Русі поширювався на терени цілої Києво-Руської імперії, відповідно до чого християнська церква на всіх залежних від Руської землі та Києва теренах називалася «руською», а назви «руська віра» та «руські люди» стали своєрідним еквівалентом «християнства» та «християн».

Приміром, у пам'ятці кінця XIV ст. «Список руських міст» серед «руських» міст названо «города» болгарські, волоські, литовські, заліські тощо, тобто визначення «руські» вжито для означення конфесійної, а не етнічної належності мешканців цих земель, деякі з яких ніколи не підлягали політичному впливу Києва. Таким чином, у церковній літературі поступово формується уявлення, що будь-яка християнська (православна) країна є «руською». Врешті, суттєва відмінність в уживанні цього слова стала підставою для витворення двох окремих термінів: «руський» та «русьский» («русский»), перший із яких стосувався переважно етнічної, а другий – конфесійної належності.

Православні люди, таким чином, іменували себе «русьскими» без огляду на власну етнічну належність, що сприяло поширенню цього терміна далеко за межі етнічної території русинів. Особливо в північно-східному напрямі. В останньому випадку цьому сприяла також та обставина, що митрополити, які мали від початку XIV ст. своїм осідком Володимир, а згодом Москву, і далі вживали титул митрополитів «Киевских и всея Руси», висуваючи в такий спосіб претензії на провідну роль у «русьскій» (православній) цер-кві. Відповідно і паства московських митрополитів іноді іменувала себе «русскими», визначаючи таким чином свою кон--фесійну, а не етнічну належність.

Слідом за митрополитами претензійний титул «всея Руси» починають уживати також великі князі московські, щоправда, у доволі

своєрідній формі – «всея Русіи», що є очевидною калькою з латинського Russia. Саме латинізовану форму «всея Русіи» вживали московські правителі з XIV до середини XVII ст. Приміром, в офіційному цар--ському титулі, який 1547 року прийняв Іван IV Грозний, значилося: «Мы, великій господарь Иванъ, Божіею милостію царь и великій князь всеа Русіи». Прикметно, що в московській літературній традиції на основі назви «Русія» пробували навіть витворювати прикметникові форми: «Се убо в Русийстей земли град, нарицаемый Муром».

З претензією на вищість. Так само калькою, але цього разу з грецької мови була і дещо пізніша назва «Росія» («Россия» від «Ρωσία»). Обидві ці форми («Русія» і «Россия») беззастережно вказують на чужорідність назви «Русь» для московської політичної еліти, яка, використовуючи цей претензійний титул, зверталася до грецьких і латинських, а не власне руських зразків. Варто зазначити, що в російській мові й досі вживають ці дві кальковані назви для російських форм позначення сучасних держав: Росії («Россия») та Білорусі («Белоруссия»).

Титул «Великий князь всея Русіи» в очах московських князів тривалий час не мав певної територіальної прив'язки, а ли--ше вказував на їхній династичний зв'язок із великими князями київськими (руськими) та визначав провідне місце московських правителів у системі міжкнязівських взаємин. Згодом, наприкінці XV ст., це титулування набуло претензійного значення, за допомогою якого московські князі декларували свої наміри щодо територіального розширення за рахунок західних сусідів. Прик-метно, що процес «збирання» земель на східному та південному напрямах (за рахунок інших уламків Золотої Орди) московські правителі супроводжували не менш претензійною титулатурою: «многих государств и земель восточ-ных и западных и северных отчич и дедич и наследник, великий государь и обладатель», яку було запозичено від Чингізидів, що, своєю чергою, викликало гострі протести з боку кримських ханів – справжніх нащадків Чингісхана, які, влас--не, користувалися такою титулатурою.

Претензійну природу титулу «всея Русіи» розуміли також і в сусідніх країнах, насамперед у Великому князівстві Литовському і Руському, господарі якого відмовлялися визнавати цей титул за московськими великими князями, аргументуючи це тим, що власне Русь зі столичним містом Києвом належить до складу Литовсько-Руської, а не Московської держави. З реакції московського уряду чітко зрозуміло, що останній «Русью» («Руською землею») вважав зовсім не «Московское государство», а ті терени, що мали своїм центром Київ і належали литовсько-руським господарям: «вся Русская земля, Киев, и Смоленск, и иные городы, которые он (великий князь Олександр) за собою держит к Литовской земле, з Божьею волею, из старины, от наших прародителей наша отчина».

Чітко відрізняли Московію від Русі також в інших країнах. Зокрема, в Західній Європі загальновживаними були відповідно назви Moscovia та Ruthenia. Остання, що її вперше фіксують джерела початку XII ст., мала суто літературне походження і, ґрунтуючись на співзвучності назв, апелювала до античної традиції – давнього народу Rutheni.

Своєю чергою, визначний діяч болгарського Відродження кінця XVIII ст. Паїсій Хілендарський у переліку слов'янських народів називає: «българите, сърбите, русите, московите, словените, леховите», «москалите и русите», «русите и московците» тощо. Навіть в офіційних актах Великого князівства Московського держава, якою правили тамтешні володарі, попри твердження сучасних російських істориків, ніколи не йменувалася князівством або царством «всея Руси». Це державне утворення мало іншу самоназву – «Московское государство» («Московское княжение», «Московское царство»), а країна, в якій розташовувалася ця держава, – «земля Залесская».

Аналогічно і назви «Русь», «руський народ», «русини» тощо ніколи не були самоназвами країни й народу, що населяв Московську державу. Як самоназви вживалися «Москва», «Московская земля», «московские люди». Втім, найчастіше етнічну самоназву замінювало визначення релігійної належності: «христиане», «православ-ные» або «русские» (у конфесійному значенні). Навіть у сере-дині XIX ст., за свідченням відомого панславіста Івана Аксакова, така практика була цілком домінуючою: «...на всіх сходках щоденно по всіх просторах Росії виголошують промови із закликом: «Православные!». Ось як російський народ визначає свою національність».

Мала первісна Русь. «Руське» ім'я (у формі «Велика Росія», «великороси») почало поступово поширюватися серед московського народу як етнонім лише з XVII ст., у чому вирішальну роль відіграли тогочасні українські (руські) інтелектуальні та політичні еліти. Останнім у цей час ішлося про пошуки союзників у гострому протистоянні з Річчю Посполитою. Відповідно в Московській державі руська (українська) еліта вбачала найбільш «природного» союзника, що мав із Руссю спільну православну віру. Саме для «історичного» обґрунтування необхідності цього військово-політичного союзу і було вироблено концепцію існування двох «Росій»: «Малої» (внутрішньої, первісної) та «Великої» (зовнішньої).

Назви «Мала Росія» та «Велика Росія» тривалий час мали суто церковне значення. Вперше їх упроваджено близько 1303 року в канцелярії Константинопольського Патріарха після відокремлення Галицької митрополії (для позначення території якої вжито назву Μικρα Ρωσία) від Київської (для якої впроваджено назву Μεγαλε Ρωσία). Втім, ці назви доволі швидко виходять з ужитку, після того як у середині XIV ст. відбулося відновлення єдності Київської митрополії (це об'єднання було відображено в новому титулі «митрополитів Київських, Галицьких і всієї Русі»).

Назва «Мала Русь» знову з'являється в обігу наприкінці XVI ст. Цього разу нею позначають терени всієї Київської митрополії (переважно в переписці з Московською церквою, патріарх якої також уживав титул «всієї Русі»). Державно-політич-ного значення назви «Мала Росія» та «Велика Росія» набувають в середині XVII ст., коли з ініціативи уряду новоствореної Козацької держави ці назви було включено до титулатури московських самодержців для позначення теренів відповідно Війська Запорозького (Гетьманщини) і Московської держави, що відтепер перебували під зверхністю єдиного монарха.

Від часів Руїни, коли Військо Запорозьке розпадається на правобережний і лівобережний Гетьманати, назва «Мала Русь» (літературна форма «Малоросія») закріплюється за останнім, а після скасування Гетьманщини – за Лівобережною Наддніпрянщиною (Чернігівська та Полтавська губернії). Власне, назва «Малоросія» у XVIII–XIX ст. стосувалася лише цієї локальної, а не всієї української етнічної території, як про це часто говориться у науково-популяр-ній літературі. Російсь-кий уряд, щоправда, намагався поширити цю назву на деякі сусідні українські терени поряд із назвами «Южная Россия» та «Юго-За-падный край», але безуспішно – в народній мові ці штучні терміни не мали жодного значення. Натомість упродовж XIX ст. швидко ширилися нові самоназви наших країни та народу «Україна» та «українці», що невдовзі цілком заступили наші старі самоназви «Русь» та «русини».

Україна та українці. Термін «Україна» («Країна», «Крайна») в добу середньовіччя був поширений у всьому слов'янському світі (від Одера до Оки і від Західної Двіни до Балкан). Ним зазвичай позначали терени військового прикордоння. Найближчою аналогією цього явища в інших народів може слугувати германська «марка» (marcha, mark – прикордонна область) – термін, що увійшов до назви таких держав, як Данія (Dannmark – прикордонна країна данів) та Австрія (Ostmark – східна прикордонна країна, згодом Oesterreich).

Та назва, якою згодом було іменовано всю нашу країну, з'являється, вочевидь, на межі XV – XVI ст. для позначення території Київської землі (зокрема, в актах початку XVI ст. київського воєводу іменовано «воеводою украинымъ»), що внаслідок татарської агресії з останньої чверті XV ст. (після майже столітньої перерви) знову опиняється буквально «на межі двох світів» – у самому епіцентрі боротьби між християнським та мусульманським (слов'янським і тюркським) світами.

Уже із середини XVII ст. назва «Україна» територіально охоплює майже всі ті землі, які до того іменовано «Руссю». Так, в «Описі України» Боплана до її складу зараховано всі руські землі Корони Польської, а в офіційних актах того часу «українськими» воєводствами називали Київське, Брацлавське, Волинське, Чернігівське, іноді Подільське та Руське.

Назва «Україна» впродовж XVII–XIX ст. пройшла приблизно той самий шлях, що й назва «Русь» упродовж XI – XIII ст.: від локальної території довкола Києва (що була епіцентром державотворення нашого народу як у часи раннього середньовіччя, так і в козацьку добу) до позначення цілої нашої країни. Наше старе ім'я поступово було узурповане сусіднім народом і використане для того, щоб знищити саме право на існування українців (русинів) як окремого народу.

Така зміна хоч і була політично необхідною й, урешті, дозволила українцям (русинам) зберегти власну тотожність, проте мала суттєві негативні наслідки для історичного самосприйняття, коли Русь і Україну, русинів та українців почали розглядати як щось окреме одне від одного, а не різні назви тієї самої країни й того самого народу на різних етапах їхнього історичного життя.

Останнім часом такі негативні тенденції не лише не долаються, а, навпаки, відчутно зростають. Приміром, в україномовних текстах тих ЗМІ, що орієнтовані на Кремль, робляться спроби послідовно замінювати «російський» на «ру-ський» або взагалі ототожнювати їх (чого не було навіть за радянських часів). Чи не найяскравіший приклад – піар нового кремлівського проекту «Русский мир», особливо потужний під час приїзду Патріарха Кіріла в Україну. «Інтер» та інші телеканали перекладали цю новоязівську конструкцію тільки як «руський», а не «російський світ».

Отже, навіть в україномовному просторі відчутним є намагання позбавити Україну ру-ської спадщини, оголосити її «спільним», а то й суто московським надбанням. У такий спосіб у нашого народу намагаються відібрати ціле тисячоліття його історії, а нашу дер--жаву представити як історичне непорозуміння, без ґрун--ту і традиції. Очевидно, що нині як ніколи варто прислухатися до думки одного з найвизначніших українських істориків XX ст. Ярослава Дашкевича: «Україна нині не має можливості ... повертати своє загублене ім'я – Русь. З іншого боку ... вона мусить культивувати своє первісне ім'я, оточуючи його пошаною, пієтетом, та відверто говорити про те, що його вкрали і загарбали. Як вкрали і загарбали все те, чим ви--зна-чався зміст поняття Русі».

Український тиждень. - 19 вересня 2010: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://tyzhden.ua/History/7420

ІНФОРМАТИВКИ І МИСЛИНКИ

9 Травня має бути Днем пам'яті, а не святом Перемоги. Що ми святкуємо 9 Травня? Це має бути день ганьби і водночас день пам'яті. В роки Другової світової війни загинуло до 8 мільйонів українців, було зруйновано десь 28 тисяч українських сіл, 700 – міст. Матеріальні збитки на українських теренах оцінюють в 285 млрд рублів за цінами 1941 року. На нинішні гроші це 820 млрд. або 18 річних державних бюджетів України. Україна постала полігоном для протистояння двох імперій – німецького рейха і російсько-комуністичного союзу, які до 1941 року мирно співіснували, а Росія при цьому навіть постачала Німеччині їжу, нафту і зброю. В роки війни ми – українці і для комуністів і фашистів були гарматним м'ясом, яке нікому не було нас шкода. Обезлюднену Україну після війни заселили росіянами, перетворивши її фактично на двоетнічну державу. То ж святкуючи разом з росіянами Перемогу, ми танцюємо в такий спосіб на могилах наших батьків і дідів, підспівуєм нашому могильнику. До цього часу ми, живучи вже в незалежній країні, не маємо власної української інтерпретації війни, а живемо зросійщеною оцінкою тих подій, де Сталін постає «ефективним менеджером». Для нас, українців, він – стовідсотковий кат, бо ж, лобизаючись з Гітлером, протиставив йому абсолютно роззброєну армію, абсолютно непідготовлену до ведення сучасної на той час війни.

1025-річчя зґвалтування Києва. За часів бурхливого президентства Віктора Януковича щороку маємо нові свята. У 2010 році справляли 60-річний ювілей глави держави, у 2011 році піднімали червоні прапори з серпом і молотом та прощалися з днем свободи, у 2012 році поховали мільярди на футбольному полі Євро-2012 і зараз, у 2013 році, стоїмо на колінах в очікуванні 1025-річчя хрещення Київської Русі. Святкування цієї річниці завжди було заходом державницьким за суттю і лише за формою релігійним. Вперше подібне дійство було влаштоване у 1888 році за наказом обер-прокурора священного синоду Побєдоносцева, якого призначив керувати російською православною церквою імператор Олександр III (пам'ятаєте його девіз – "Росія для рускіх"?). У 1885 році самодержець відвідав Києво-Печерську Лавру і дуже занепокоївся, почувши, що деякі ченці розмовляють на "малоруском наречіі". Три роки потому під шумок 900-річчя хрещення Русі в Києві звели і освятили пам'ятник Богдану Хмельницькому... Зрощування влади з церквою – старий гріх православ'я. Протягом двох тисяч років після описаних у Євангелії подій християнство (не як релігію, а як піар-технологію) взяли на озброєння римські імператори та перетворили на політичну доктрину правителі Візантії. Тирани-"богоносці" цінували п'янкі літургійні лестощі, де від янгольських співів тягар совісті спадає з серця, а кров у жилах ніби кипить від духу святого. Щедро осипана золотом та почестями, офіційна

державна церква у Царгороді втратила найменшу схожість із дружнім колом мандрівного проповідника та братів-рибалок, які прагнули нагодувати весь світ п'ятьма ячмінними хлібинами і двома рибинами во славу Божу, щоб сталося диво і кожен полюбив ближнього свого, як самого себе. Погляди на любов хрестителя Русі Володимира Святославича сильно відрізнялися від Ісусових. Наприклад, завойовуючи Полоцьке князівство, він зґвалтував доньку варязького правителя Рогніду і взяв за дружину, щоб успадкувати престол, а її батькові з рештою сім'ї вкоротив життя. Потім він з варязьким військом взяв в облогу Київ, виманив свого старшого брата Ярополка нібито на переговори і підступно вбив, а його вагітну дружину взяв у наложниці. «Повість врем'яних літ» живописує ненаситний блуд князя Володимира, який приводив до себе заміжніх жінок, зіпсовував дівчат і мав близько тисячі наложниць у Вишгороді, Бєлгороді та Берестові. "Хрещення" Києва теж було схожим на зґвалтування. Щоб породнитися з візантійським імператором, який не хотів віддавати доньку за язичницького князя, Володимир наказав своїм воякам глумитися над ідолами старих богів різних племен, знищив священне капище і під страхом смерті загнав киян хреститися у Дніпро. Тільки безнадійні циніки – наприклад, ті, що "виграють" вибори за рахунок підкупу виборців, адмінресурсу і відвертих фальсифікацій та саджають за грати політичних опонентів – можуть сприймати як святковий день річницю цього апофеозу свавілля середньовічного тирана, очманілого від похоті та політичних амбіцій. Чи не тому, що нас привчили прощати такі кричущі гріхи своїм безумним володарям і водночас не прощати собі й краплі співчуття до їх жертв, "ворогів народу", українські чоловіки можуть роками марно мріяти про революцію, а українські жінки терплять таких чоловіків і ще й захоплено споживають у екранів телевізорів багатогодинну нудотну турецьку жвачку про Хюррем-Роксолану, улюблену рабиню чужоземного султана?! [Gazeta.ua - 02.02.2013: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://gazeta.ua/articles/480446)].

Міжнародна наукова конференція «Заснування Київської Митрополії та християнізаційні впливи на Русі-Україні за часів Великого князя Київського Оскольда: 1150 років» при співорганізаторстві її Ужгородською Українською богословською академією УПЦ МП відбулася в Києві в грудні минулого року. Конференція рекомендувала історію християнства на українських теренах розпочинати не з хрещення Русі-України в 988 році. Дослідницький акцент доречно спрямувати в бік наукової популяризації аналізу витоків і поширення християнства в Україні з початку І століття Р.Х. з подальшим заснуванням і розвитком Православної Церкви. Конференцією була схвалена наукова гіпотеза про те, що за апостольською спадковістю (від апостолів Андрія Первозваного та Павла), щодо первинного поширення християнства та виникнення перших єпархіальних інституцій Церкви Христової (зокрема, Скіфської

єпархії на прчатку III ст.) на теренах України (Скіфії-Русі-України), християнізація України розпочалася не пізніше 50-70 рр. І ст. і на сьогодні (цебто кінець 2012 року) сягає не менше 1940 років, а початок Церковного будівництва (заснування) Української Православної Церкви слід вважати таким, що розпочався не пізніше 240 р. III ст. та нараховує близько 1772 роки. Відповідно до цієї наукової гіпотези Українська Православна Церква може вважатися такою, що відноситься до числа найдавніших церковних інституцій поміж Помісних Православних Церков, а періодизація поширення християнства в Україні та Церковного будівництва повинні вестися у межах від 50-70 рр. І ст. до наших днів. Варто відзначити при цьому історичну роль блаженного Великого князя київського Оскольда (Миколая у хрещенні), що по праву може вважатися одним із перших убієнних мучеників за віру Христову на Русі-Україні у процесі державного визнання християнської віри на давньоукраїнських землях, заснування у 862 році Київської Митрополії та, відповідно, - у структуруванні Української Православної Церкви. У цьому контексті основною науковою підставою виступає історичний факт інституційного оформлення у 862 році українського Православ'я у формі Київської Митрополії Константинопольського Патріархату. Передумовою заснування Київської Митрополії у 862 році слід визнати військовий похід Великого князя київського Оскольда на Константинополь – столицю Візантійської імперії у 860 році. У результаті між Руссю-Україною та Візантією було підписано мирний договір, а князь Оскольд та частина політичної еліти і військової дружини Русі-України прийняли християнство. Про те, що давніми русичами-українцями на чолі з князем Оскольдом християнство було взято за державну релігію і засновано у 862 році на давньоукраїнських землях Київську Митрополію свідчать зокрема візантійські літописні джерела з посиланням на очевидця подій патріарха Константинопольського Фотія.

Остап Дроздів – відомий ведучий телепрограми «Прямим текстом» на питання про причини інфальтинності українського християнства відповів: «Відразу уточню: я – віруючий, але нерелігійний. І патріотизм, і християнство більшість людей сприймає як щось ритуальне, автоматичне. Церква повністю себе зруйнувала. Люди вже відкрито говорять: я йду в храм до Бога, а не до священика. Усі зрозуміли, що віра – це бізнес-проект. Багатьом зараз дуже подобається новий Папа Франциск. Мені, як католикові, він теж подобається. Але я вважаю його дії голим популізмом і грою на публіку. Омивати ноги хворим дітям – це не лікувати їх. А відмовитися від апостольських палат - це не роздати все бідним. У цій грі на публіку я бачу той самий популізм, яким грішать політики. Церква є найбільшим землевласником у світі з трильйонним оборотом готівки, її ніщо цього не змінить. Достатньо глянути на апартаменети та автомобілі пересічних священиків навіть у райцентрах – і все стане зрозумілим. То ж чому я вважаю українське християнство інфальтинним? «Хто терпів – той

спасенний». Це прислів'я стало гаслом українців упродовж століть. Увесь гніт і знущання над українцями базувалися на християнському смиренні і покорі. Церква упродовж століть вчила українців терпінню і мовчазному стражданню. Тому особисто для мене Церква повністю співвідповідальна за всі історичні нещастя нашої нації, нашого українського народу. Церква, як і тиранія, базується на тих самих людях – пригнічених і покірних. Для Церкви дуже вигідно мати страждаючих мирян. Складно собі уявити, аби священик очолив чи освятив повстання проти несправедливості. Інфантильне християнство означає цілувати руку Патріарху Кірілу – і не бачити на його руці годинник за 30 тисяч євро… Подвійні стандарти живуть у нас досі: великі націоналісти мають невеличкі кав'ярні і ретельно приховують свій оборот, не бажаючи платити поддатки святій Українській державі, за яку помирали їхні предки. Я часто ловлю себе на думці, що живу в країні кривих дзеркал, де прозцвітає безперервне прикидання тими, ким ми насправді не є. Лекції про націоналізм читають випускники Вищої партійної школи; правоохоронці є найчастішими порушниками прав; священники говорять про вічне і встановлюють значимі «тарифи» за церковні послуги; за українеську мову воюють опозиціонери, які вдома розмовляють російською. І так куди не глянь – усі видають себе за тих, ким не є» (За вільну Україну. – 6 червня 2013 року).

У Донецького митрополита помітили годинник за 150 тисяч євро. Митрополит Донецький і Маріупольський Іларіон носить годинник марки Franck Muller. Про це повідомляють "Новости Донбасса". Цей годинник помітили на руці митрополита під час урочистостей на честь 80-річчя Донецької області, які за участю Президента України Віктора Януковича проходили 6 липня в Центрі слов'янської культури. Схожа модель на сайті-продавця коштує 150 тисяч євро. Нагадаємо, у патріарха Російської православної церкви Кирила помітили годинник за 30 тисяч євро. Прес-служба патріарха намагалася це приховати від громадськості [Интернет-газета «Новости Донбасса»].

Чаплин: Роскошь - это православная традиция. Роскошные иномарки и резиденции православных епископов РПЦ в самой церкви считают древней православной традицией. По словам священников, дорогие вещи сближают их с образом Иисуса Христа. Очередное объяснение тяги православных иерархов к роскоши дал глава синодального отдела РПЦ по взаимодействию с обществом протоиерей Чаплин. По его словам, даже самые скромные епископы в соответствии с традициями должны пользоваться дорогими вещами. «Если говорить о епископе, здесь надо учитывать: традицией православной церкви всегда предполагалось, что он окружен определенным почетом. Люди заботятся о том, чтобы у него были достойная машина и резиденция. Он во время богослужения, а иногда и на некоторых мероприятиях восседает на троне, у него есть особое место в храме — кафедра, которая возвышает его над остальными

людьми. Такова православная традиция. Епископ — образ царствующего Христа, и эту традицию в православной церкви надо всячески поддерживать», — заявил Чаплин. Любовь служителей культа к дорогим автомобилям в последние годы стала предметом бурной общественной дискуссии. Оппоненты РПЦ настаивают на том, что христианство учит своих последователей вести скромный образ жизни, не копить богатства и не выделяться на фоне других людей.

Українцям не подобається публічна побожність політиків. Тільки 17% опитаних жителів України позитивно ставляться до публічної демонстрації державними діячами релігійності. Такі дані дослідження Центру Разумкова були презентовані в Києві під час круглого столу на тему "Релігія і влада в Україні: проблеми взаємовідносин", передає УНІАН. Відповідно до дослідження, негативно до публічної демонстрації релігійності відносяться 38% опитаних і стільки ж - байдуже. Серед віруючих позитивне ставлення до такої поведінки держдіячів висловили тільки 22%, а негативне - 34%. Громадяни України, за даними дослідження, не впевнені, що церква впливає на моральність української політики. За п'ятибальною шкалою цей вплив оцінений в 2,39 бала: від 2,87 на півдні, до 2,21 на сході країни. Вище за всіх оцінили вплив церкви на моральність політики вірні УГКЦ - 2,88 бала, УПЦ - 2,81 та УПЦ (КП) - 2,67, нижче всіх - "прості християни" - 2,14 бала. Як відомо, прем`єр Микола Азаров під час Хрещення не знімав шапку. Позитивно оцінили вплив церкви на моральність української політики 35% респондентів. Негативний вплив відзначили всього 12% опитаних. У той же час, на думку громадян, політики впливають на церкву більшою мірою, ніж церква на моральність політики. Негативний вплив відзначили відносна більшість віруючих - 41% і більшість (55%) невіруючих. Опитування було проведено 28 лютого - 6 березня. У ньому взяли участь 2010 респондентів у всіх регіонах України. Теоретична похибка вибірки - 2,3% [Українська правда].

Патріарх Кирило хоче, щоб священики пересіли на дешевші машини, а сам мусить їздити на дорогих. Патріарх РПЦ Кирило закликав священиків відмовитися від дорогих машин, аби не провокувати скандалів у ЗМІ та суспільстві. "Давайте подумаємо про те, щоб ми використовували такі транспортні засоби, які недоброзичливці не будуть використовувати в якості приводу для дискредитації духовенства. Я закликаю вас до помірності і до розумного підходу, який повинен, у тому числі зняти відповідне звинувачення з церкви і духовенства", - заявив патріарх Кирило. Він розповів, що 90-их меценат хотів подарувати йому "шестисотий Мерседес", але він відмовився від такого подарунка і їздив на дешевих автомобілях: "Волзі" і "Шкоді". "Не хочу вам робити рекомендації, але існують японські і корейські машини, деякі європейські машини, які не поступаються ні по комфорту, ні з безпеки, але марка цієї машини ніколи не буде фігурувати в новинах", - дав рекомендації

патріарх. А от сам Кирило, за його словами, мусить їздити на відповідних автомобілях. "Я використовую автомобілі з державного гаража, які надає гараж особливого призначення. Ці автомобілі відповідають відповідним вимогам безпеки і я, як особа, що охороняється, не можу використовувати інші машини", - запевнив патріарх Кирило. Він додав, що священики не повинні сідати за кермо після вживання "святих дарів" (вина, яке православні використовують при причасті). А доставити його додому мають прихожани [РИА. Новости].

Ченці київські ігнорують заклик Патріарха відмовитися від дорогих автомобілів. Відомо, що Патріарх Московський і всієї Русі Кирил був закликав духовенство відмовитися від дорогих автомобілів. На прикладі київського Свято-Троїцького Іонінського монастиря програма "Гроші" вирішила показати, чи дослухаються ченці до свого архіпастиря, повідомляє "Релігія в Україні" з посиланням на ТСН. Офіційна вартість Toyota land cruiser - майже мільйон гривень. Саме така машина в ченця Ігнатія. Він навіть довіз журналіста до монастиря. "Це спонсори, благодійники подарували", - розповів о.Ігнатій. Монастир розташований у самому серці столиці. На місці журналісти побачили ще одну недешеву автівку, позашляховик "Mitsubishi L200" вартістю близько 30 тис. доларів. З машини вийшли жінки, які одразу помітили камеру телевізійників. За кермом теж була монахиня. Всі вони - представниці найнижчого церковного рангу. На питання щодо того, як їй вдалося купити таку машину, матінка відповіла, що не купляла, а потім взагалі відмовилась спілкуватись. До речі, L200 полюбляють і інші ченці Іонінського монастиря. Один з них повідомив, що машина не його, це монастирська власність, і це авто їм подарували. У настоятеля монастиря "Volkswagen Tuareg", який коштує щонайменше 67 тисяч доларів. Водій владики ексклюзивно "благословляє" програму "Гроші" на зйомку. "Йому подарували. Зрозуміло що у монастиря немає таких грошей. Це найпростіша комплектація", - розповідає він. Ченці в один голос переконують: розкішні авто їм дарують щедрі меценати. У Іонінський монастир частенько заглядає, наприклад, регіонал Анатолій Кінах... У відповідь на дарунки ченці готові молитися за своїх жертводавців. Яскравий приклад - Голосіївський чоловічій Свято-Покровський монастир. На його території поряд з блаженними ченцями похований кримінальний авторитет Кисіль на прізвисько Дід [Religion.in.ua].

Міністр освіти і науки Д.Табачник вважає, що концепція «русского мира» не суперечить незалежності Україна. «Я повністю згодний з патріархом (московським і всія Русі Кирилом). Російський світ – цілком природне поняття, що ніяк не суперечить політичній незалежності його складових частин. … Можна перебувати в "Російському світі", будучи українофілом

і патріотом України».[241] Крім цього, говорячи про назву Малоросія, яка за часів Російської імперії означала частину території, яку населяли українці і було синонімом слову України, Табачник зазначив, що ця назва не є принизливою для українців. Міністр вважає, що у назві «Малороссия» початково закладені «нежность и почтение к родине исторической Руси».[242] Зазначимо тут принагідно, що у 2009 році Дмитро Табачник опублікував у ЗМІ свій відкритий лист, в якому він **зрікся національності «українець» (**а чи ж належав він до неї? – *ред. УР*) **і просив надалі вважати його «малоросом»**. Ганебно, але, певно, що лише в Україні може таке бути, щоб особа з відверто антидержавними поглядами обіймала високий державний пост – очолювала не що-небудь, а міністерство освіти і науки.

Людмила Путіна (тепер вже колишня дружина президента Росії Володимира Путіна) у своєму виступі на Всеросійській науковій конференції «Російська мова на межі тисячоліть» (2010 р.) зауважила на наступному (тут і далі по тексту деякі цитати ми навмисно подаємо мовою оригіналу – російською): «Русский язык объединяет людей в русский мир – совокупность тех, кто разговаривает и думает на этом языке».[243] **«Границы русского мира проходят по границам употребления русского языка»**.[244] 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 в Україні не повчали різного роду «толочки», «русский мир» є політичним проектом Кремля, спрямованим на знищення України. «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

---

[241] Табачник вирішив, що в "російському світі" Кирила знайдеться місце і для патріотів України // Українські Новини. – 14 вересня 2011, середа: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://un.ua/ukr/article/349882.html

[242] Малороссу Табачнику не хватает нежности // uainfo.org: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://uainfo.org/heading/economics/5644-malorossu-tabachniku-ne-hvataet-nezhnosti.html

[243] Лизанчук Василь. Мова – безпека української нації // Дзеркало тижня. – № 34. – 18 Вересеня 2010 р.

[244] Лизанчук Василь. Мова – безпека української нації // Дзеркало тижня. – № 34. – 18 Вересеня 2010 р.

спадщина «братніх народів» – великоросів, малоросів і білорусів».[245] Позицію пані Путіної, але вже по-церковному, озвучив Патріарх Кирило. «…В пространство пастырской ответственности Русской Церкви входят не только отдельные страны исторической Руси, но и те общины и сообщества людей, которые связывают свою идентичность с русской цивилизационной традицией, но живут за пределами ее канонической территории и за пределами канонической территории других Поместных Церквей».[246] А ось професор історії Російської Церкви і російської філософії Свято-Сергіївського богословського інституту в Парижі Дмитро Шаховськой наголосив, що кордони «русского мира» проходять саме там, «де, як острівки, стоять православні храми» (Московського Патріархату, зрозуміло).[247] Розуміємо, що для російської духовності державних кордонів не існує, але твердження, що межі «русского мира» сягають туди, де по закордонню стоять храми Московського Патріархату, тобто, що «русский мир» виходить 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».

Академік П.Толочко: українці отримають щасливу долю тільки у новій Російській імперії. Цей історик, вважаючи Київську Русь імперією, так би мовити, у позитивному сенсі, на зразок таких «старих добрих імперій», як Греція, Рим й Візантія, а пізніше таких само «добрих» і ще більш «справедливих», якими були імперії Великобританії, Франції, Австрії, Росії, Туреччини, зауважує, що про «їх авторитарний і експлуататорський характер, а також на шовіністичну сутність по відношенні до підкорених народів» справжня історія нічого такого не знає. «Некоторые из названных империй удостоились весьма нелестных оценок. Особенно

---

[245] 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

[246] Слово Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на открытии IV Ассамблеи Русского мира «Учитель Русского мира: миссия, ценности» в Москве // Русская Православная Церковь. Отдел внешних церковных связей. - 3.11.2010: [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: https://mospat.ru/ru/2010/11/03/news29458/

[247] 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

досталось России, получившей определение «тюрьма народов», а также ее преемнику Советскому Союзу, к которому был приклеен ярлык — «империя зла». Ни то, ни другое определение ничего похожего на реальную действительность не имели. … В России и в Советском Союзе не был потерян практически ни один малый народ. … Внедрявшийся в сознание людей зловещий образ СССР ничего общего с реальностью не имел. Ведь именно это имперское государство оказалось способным создать мощную индустрию, передовую науку, высокую культуру, выстоять и победить в смертельной схватке с фашизмом и, в конечном счете, первым отправить в космос человека. Определенно все это требовало огромного напряжения сил всего общества, что было невозможно без жесткой централизации системы управления и экономического отчуждения, одинаковых на всем государственном пространстве».[248] Яка ідилія? – Російська, а опісля Радянська імперії, виявляється, були просто раєм для народів, зокрема для українців, а українці, виходить, того й не відчували? – Не відчули по відношенні до себе ні антиукраїнської політики властей, ні тотальної русифікації? Не відчули, коли були заборонені Українські Церкви? Не відчули голодоморів, репресій, сибірів? Зрозуміло, що для таких, як Толочко розпад СРСР і виникнення на мапі світу незалежної України – трагедія. Зазначимо принагідно, що ворота до «радянського раю народів» відкрили українцям в лютому 1918 року більшовицькі війська, коли, увійшовши до Києва під гаслами «Смерть буржуям и украинцам!», розстрілювали всіх, хто лишень розмовляв українською мовою[249] чи бодай мав при собі якийсь документ написаний українською[250]. Однак для академіка-історика П.Толочка в «його» історії України нічого того не було – все це в його уяві «продукты чистой идеологии, стремления западной пропаганды опорочить конкурента».[251] То ж і не дивно, що він так завзято ратує за «русский мир», за нову Російську імперію, лише в якій, на його погляд, українців чекає щаслива доля. Певно, за це УПЦ нагородила його

[248] Толочко Петр. Без империй прогресс невозможен // Еженедельник 2000. – №37 (621) 14-20 сентября 2012 г.

[249] Зі свідчень історика Микола Полетика, який у час тих подій був студентом Київського університету [Див.: Николай Полетика. Воспоминания. – М.: подпольная перепечатка эмигрантского издания, ок. 1978: [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: http://lib.rtg.su/memor/96/39.html].

[250] Зі свідчень історика Микола Полетика, який у час тих подій був студентом Київського університету [Див.: Николай Полетика. Воспоминания. – М.: подпольная перепечатка эмигрантского издания, ок. 1978: [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: http://lib.rtg.su/memor/96/39.html].

[251] Толочко Петр. Без империй прогресс невозможен // Еженедельник 2000. – №37 (621) 14-20 сентября 2012 г.

«орденом святого рівноапостольного князя Володимира І ступеню» з нагоди 75-річчя.[252]

Аделаджа оголосив себе ледь не єдиним праведником в Україні. Сандей Аделаджа - пастор "Посольства Божого" назвав себе одним із двох праведників в Україні. Таку заяву він зробив у понеділок, 18 лютого, коли Дніпровський райсуд столиці продовжив опитування потерпілих від фінансової піраміди King's Capital. Аделаджа зокрема зазначив, що не вірить в український суд і покладається на суд Божий. "Бог мій свідок. І українці що роблять в основному - вони виїжджають, тікають, а я не тікаю. Я залишаюся в цій країні, щоб довести, що якщо є в цій країні дві праведні людини, я одна з них", - заявив пастор. На запитання, хто ж є другим праведником, він відповів: "Я кажу: якщо є". Аделаджа - один із шести підсудних у справі фінансової афери. Втім, він не знижує активності в Україні. Як повідомлялося раніше, "Посольство Боже" організувало у столиці школи лідерів, де навчає майбутніх політиків із числа парафіян і планує захопити владу в Києві у свої руки. Сам Аделаджа в інтерв'ю ТСН це заперечив [www.risu.org.ua].

Донецький клан, колонізатори українських теренів оголосили українських націоналістів фашистами, навіть влаштували в Києві зібрання так званих антифашистів, звізши з різних регіонів країни борців з національно налаштованими опозиціонерами. При цьому тих, хто виступає за українську Україну, за українськість в Україні всіх сфер суспільного життя подають як оспівувачів ледь не гітлерівщини. Україна дійсно мала десь чотирирічну окупацію, як кажуть, німецькими фашистами. Але ж вона має десь у три з половиною століття окупацію Московщини. І якщо Гітлер дозволив діяльність в Україні Українських Церков, українських організацій, не воював з українською мовою і культурою, то Московщина винищувала все українське - Церкви Православні і Греко-Католицьку, мову і культуру українців, арештовувала і відправляла в ГУЛАГи весь цвіт української нації, укуранську інтелігенцію, заселяла українські терени вихідцями з російських земель, ледь не переселила з подання Жукова до Сибіру взагалі всіх українців (спасло те, що нас багато). Все це дає нам підстави говорити про російський фашизм на українських теренах. Саме із його виявами й потрібно вести українцям всіма можливими засобами бортьбу (За вільну Україну. - №21).

Злодійство Російського патріарха не знає меж. Власне історичну подію, яка має пряме відношення до України, навіть вужче – до Києва, Кирило вирішує прибрати до рук своєї Церкви і ще на архієрейському соборі РПЦ 2-5 лютого 2013 року утворює міжнародний оргкомітет з відзначення 1025-ліття хрещення Русі під своїм головуванням в ньому. Пропозимція митрополита Володимира (Сабодана) патріарху очолити цей Оргкомітет

[252] Толочко Петр. Без империй прогресс невозможен // Еженедельник 2000. – №37 (621) 14-20 сентября 2012 г.

надійшла до Москви по слідах нахабства лише 12 березня. Культурний у взаєминах владика в такий спосіб прагнув дещо пригладити можливу критику Кирила за виявлене свавілля, бо ж святкувати подію мали саме в Києві. Але чим далі, тим більше. Кирило складає власний план відзначення ювілею і розпочинає заходи з відзначення події в Москві. При цьому він ототожнює Русь з Росією, коли заявляє: «Через входження у християнський світ ми зіткнулися зі всією Європою. Росія, тодішня Русь, вийшли з вузьких провінційцних рамок і побачили перед собою зовсім інше буття». Уже з 27 березня для узгодження плану святкування до Москви почали приїздити гінці від В.Януковича, які навіть запросили на дні ювілею російського державного владику В.Путіна. В Росії з'являється стаття «Угрозы праздникы 1025-летия крещения Руси», автор якої обурюється заявою Януковича, що відзначення 1025-ліття має стати торжеством європейської ідентичності України. Московсько-паравославних писак дратувало і «прикручування» в ювілейних документах до слова «Русь» епітету «Київська», бо ж дивись, з їх точки зору, хрестилася історична Русь – Росія, Україна і Білорусь. Вища влада України, зокрема В.Янукович, вловилася на гачок цього московського колонізатора і має намір святкувати пишно і урочисто з ним 1025-річний ювілей, засвідчуючи цим право колонізатора на українські терени. До якої ганьби наші верхньовладці тільки не вдаються! Скоро на колінах до крові будуть повзати перед ними, ганьблячи цим українців. А може в цьому нічого дивного і немає, бо ж вони не українці, а приходьки, діаспорники (Я.Музиченко. Газ. «Україна молода», 17 травня).

Кардинал Ратцінгер (пізніше – папа Бенедикт XVI) відмовив УГКЦ у праві на Патріархат. 6 лютого 2003 року Курія кардиналів Римсько-Католицької Церкви вперше розглядала справу українського греко-католицького Патріархату. Проти визнання за УГКЦ патріаршого статусу із 123 кардиналів виступило лише троє: два німці – кардинали Вальтер Каспер і Йозеф Ратцінгер і один представник Східної Церкви Ігнес Мусса Дауд – префект Конгрегації Східних Церков. І чого так німці не люблять українців, адже саме вони мільйонами у двох світових войнах вибили їх, принесли їм найбільше збитків. Мали бю статина коліна і просити вибачення за підлість, а тут дивись саме вони не дають УГКЦ статус патріархату. Може із-за такої нещирості, відчуваючи й перед іншими якусь провину, у Бенедикта, коли дивитися на нього, очі не тримаються сталості, якось бігають, тріпають. Кардинал Каспер відразу ж після закінчення роботи означеної Курії пише листа Московському патріархові Олексію II, в якому повідомліє його про наслідки вирішення питання патріархату УКЦ (Див.: Косів Михайло.Києво-Галицький патріархат Української Церкви як українська багатовікова туга за єдністю. – Львів, 2004). Відтак правим був один із отців-друзів Івана Шевціва, який написав йому, що швидше свиня вилізе на грушу, ніж Ватикан дасть нам Патріархат. Хоч найбільш загарбницькі народи – німці і росіяни – не раз

вступали у пряме протиборство (останнє – війна гітлеризму і сталінізму), але водночас вони протягом історії виявляють чомусь один до одного потяг любові і навіть взаємопідтримки. Приїхавши пізніше до Москви, Каспер підпорядкував главі римсько-католицької Церкви в Росії всі греко-католицькі спільноти теренів СНД (окрім України). Не знаємо, як зреагувало на цей вибрик німецького кардинала керівництво УГКЦ (можемо, враховуючи його вірнопідданість Апостольській столиці, лише догадуватися), а ось Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ за такий антиукраїнський захід Каспера відмовило йому в уже заявленій участі в конференції з проблем екуменізму, хоч це й викликало здивування (може й обурення) в Апостольській Нунціатурі в Україні. До речі, цю відмову кардиналу було направлено саме через неї. То ж будемо сподіватися, що якщо не дали статус Патріархату італієць, поляк і німець, то хоч нинішній Папа Франциск визнає історичну справедливість, а відтак і право українців на своє повне право в історії – і світській, і церковній.

Інформативки і мислинки підібрали А.Колодний та П.Павленко

АВТОРИ СТАТЕЙ ЦЬОГО НОМЕРУ

М.Бабій – канд. філософ. наук, провідний науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.

Л.Борисевич – канд. філософ. наук, доцент кафедри релігієзнавства, теології і культурології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

Л.Владиченко – канд. філософ. наук, докторант філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Т.Гаврилюк – канд філософ. наук, докторант філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

І.Гудима – канд.філософ. наук, доцент Черкаського державного технічного університету.

Л.Зеліско – канд. педагог. наук, доцент кафедри релігієзнавства, теології і культурології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника**.**

С.Карасьова – канд. філос. наук, доцент кафедри філософії культури Білоруського державного університету.

О.Клемишин – голова Запорізької обласної Асоціації релігійної свободи.

В.Климов – докт. філософ. наук, провідний науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.

М.Коваль – канд. істор наук, доцент кафедри релігієзнавства, теології і культурології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

А.Колодний – докт. філософ. наук, професор, заст. директора – керівник Відділення релігієзнавства ІФ НАН України.

Л.Компанієць – канд. філософ. наук, доцент кафедри теорії культури та філософії науки Харківського націон. університету імені В.Каразіна.

А.Лещинський – аспірант Інституту філософії освіти і науки Національного педуніверситету імені М.Драгоманова.

Г.Манушинська – канд. філос. наук, доцент кафедри філософії та політології Запорізької державної інженерної академії.

О.Маскевич – ст. викладач Вінницького торговельно-економічного інституту КНТЕУ.

М.Мокієнко – кандидат історичних наук, декан Біблійного коледжу «Світло Євангелія»**.**

М.Мурашкін – докт. філософ. наук, професор Придніпровської державної академії будівництва та архітектури.

М.Новосад – кандидат мистецтвознавства, доцент кафедри релігієзнавства, теології і культурології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

П.Павленко – доктор філософських наук, ст. наук.співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України

О.Рудакевич – канд. філософ. наук, доцент кафедри соціальної роботи Тернопільського національного економічного інституту.

О.Сабодуха – аспірант кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка.

А.Соловей – канд. істор. наук, доцент кафедри релігієзнавства, теології і культурології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

К.Товбін – канд філос. наук, доцент, завідувач кафедри загальних дисциплін Южно-Сахалінського філіалу Далекосхідного федерального університету.

Д.Шестопалець – канд. істор. наук, молодший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.

О.Шкурова – канд. соціол. наук, доцент кафедри соціології Білоруського державного університету.

П.Ямчук – докт. філософ. наук, професор кафедри філософії та соціальних дисциплін Одеського державного університету внутрішніх справ.

М.Яркіна – магістр мистецтв, аспірантка філософського факультету Київського національного університету будівництва та архітектури.

ДО ВІДОМА АВТОРІВ

ПРАВИЛА ОФОРМЛЕННЯ СТАТЕЙ

Згідно з постановою Президії ВАК України від 15.01.2003 р. №7-05/1, до друку приймаються лише наукові статті, які мають такі необхідні елементи:

- постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими чи практичними завданнями;
- аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання даної проблеми і на які спирається автор, виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується означена стаття;
- формулювання цілей статті (постановка завдання);
- виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів;
- висновки з даного дослідження і перспективи подальших розвідок у даному напрямку.

Рукописи для публікації в наступних числах бюлетеня подаються до редакції в одному роздрукованому примірнику (через 1,5 інтервали) і в електронному варіанті (формат RTF[253)] на дискеті 3,5" (чи CD) обсягом 0,5 друк. арк. (прибл. 20 тис. знаків із пропусками).[254] Роздрукований примірник статті та її електронний варіант мусять бути ідентичними. Шрифт: *Arial, 12* чи *Times New Roman, 12*. Автоматичних переносів по тексту не розставляти.

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

1. Прізвище, ім'я, по батькові;
2. Науковий ступінь, вчене звання;
3. Місце роботи / навчання (повна назва установи), посада;

---

[253] Через свою текстову структуру формат RTF (Rich Text Format) набагато безпечніший із погляду поширення комп'ютерних вірусів, у той час, як файли формату DOC є одним з інструментів передачі вірусів між комп'ютерами. Таким чином, створений і збережений Вами в редакторі MS Word текст у форматі DOC (або в текстовому редакторі LibreOffice Writer у форматі ODF (.odt)), Ви мусите «зберегти як...» формат RTF.

[254] Точну кількість символів із пропусками у статті в Microsoft Word визначає опція «Статистика» (у версіях MS Word 95-2003 див. меню «Сервіс»), а LibreOffice Writer – «Кількість слів» (див. меню «Сервіс»).

4. Контактні поштова (а за наявності й електронна) адреса і телефон.
5. Через декілька відступів, з крайнього лівого боку зазначається індекс **УДК**.[255]
6. Далі, через один відступ по центру, подається назва статті.

Основному тексту статті передує **коротка преамбула**, в якій автор чіткими блоками викладає:

1) «**Постановку проблеми у загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими чи практичними завданнями**», розкривається ***актуальність*** та ***новизну*** проблеми дослідження.
2) «**Стан розробленості теми в науці**», подає ***аналіз останніх досліджень і публікацій***, в яких започатковано розв'язання даної проблеми і на які спирається автор, ***виділення невирішених раніше частин загальної проблеми***, котрим присвячується означена стаття.
3) «**Формулює цілі статті (постановку завдання)**», зазначає ***об'єкт та предмет дослідження***, а також ***мету і завдання дослідження***.

Обсяг вказаних блоків статті мусить бути коротким (щонайменше 2-4 речення), але обов'язково виділеним окремими абзацом.

У викладі **основного матеріалу** дослідження (з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів) зазначається ***методологічна*** та ***теоретична*** основа дослідження, ***теоретичне*** і ***практичне*** його значення.

«**Висновки**» оформляти такими чином, щоб чітко відстежувалися ***результати дослідження***, а також ***перспективи подальших наукових розвідок*** з означеної у статті проблематики.

На останній сторінці тексту статті мають бути розміщені короткі (3-4 речення) **анотації** українською, російською та англійською мовами, а також ключові слова (українською, російською та англійською). Анотації повинні обов'язково містити ім'я та прізвище автора статті (1), її назву (2) та стислу інформацію про основні ідеї та висновки статті (3). Україномовна, російськомовна та англомовна анотації мають бути *ідентичними за змістом*.

Анотації починаються фразами: «У статті такого-то автора [прізвище, ім'я, по батькові] «[назва статті]»…», «В статье такого-то автора [фамилия, имя, отчество] «[название статьи]»...», «In the article of…»;

Або: «Стаття такого-то автора [прізвище, ім'я, по батькові] «[назва статті]» присвячена (і т.п.)…» і т.д.

Оформлення посилань:

---

[255] Див.: на сайті Національної бібліотеки України імені В.І. Вернадського (www.nbuv.gov.ua): Універсальна десяткова класифікація (УДК): [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/libdoc/udc.htm#3] або в 53 числі «Українського релігієзнавства» [Кодування дисертацій: УДК. 21 Релігія, атеїзм. – С. 196-197].

- ✓ **Посилання в статті на використані джерела слід наводити на нижньому колонтитулі сторінки (так звані «підрядкові посилання»)** за їх наскрізною нумерацією у відповідності до існуючого **бібліографічного стандарту.**[256] Підрядкові посилання наводяться арабськими цифрами за наскрізною нумерацією (1, 2, 3, ...) і створюються в MS Word 95-2003 з меню «Вставка», в MS Word 2007 та 2010 – з вкладки панелі інструментів «Посилання» або ж виведеною на панель швидкого доступу кнопкою «Вставити виноску»; в OpenOffice.org / LibreOffice Writer з меню «Вставка».

Приклад оформлення посилання:
Цитата в тексті:
«Станом на 01.01.99 р. в Україні діє 21,8 тис. релігійних організацій, в т.ч. майже 21,1 тис. громад 80 конфесій, течій і напрямків».[1]

---

[1] Бондаренко В. Релігійна ситуація в Україні і перспективи її розвитку // Релігійна свобода: природа, правові і державні гарантії: Науковий щорічник. – К., 1999. – С. 73].

Якщо цитована праця в оригіналі не є україномовною, то в посиланні її автор (автори), назва та місце видання подаються мовою оригіналу і на українську не перекладаються). (**Список використаних джерел у кінці статті не подається**.) **Цитати з іншомовних джерел (у тому числі й з російськомовних) наводяться автором в українському перекладі** (або з офіційного україномовного видання, або ж у випадку відсутності останнього автор здійснює переклад сам). Посилання наводити у відповідності з існуючим стандартом.

- ✓ ***Посилання на тексти Біблії подавати прямо в тексті в овальних дужках*** згідно з прийнятим міжнародним стандартом[257] (скорочена назва книги Біблії, розділ, двокрапки, вірш / вірші).

Наприклад: (Мк. 1:9) *(де* «Мк.» *– Євангелія від Марка,* «1» *– розділ 1,* «9» *– вірш 9*. Скорочені назви всіх книг Біблії наводяться в 21 числі бюлетеня (див.: Бібліографічний стандарт назв книг Біблії // Українське релігієзнавство. – № 21. – 2002. – С. 138-140).

Неправильно оформлені наукові статті до розгляду не приймаються і не друкуються

---

[256] Див.: Приклади оформлення бібліографічного опису у списку джерел, який наводять у дисертації, і списку опублікованих робіт, який наводять в авторефераті // Українське релігієзнавство. – № 51. – 2009. – С. 202-208.

[257] Це стосується і посилань на тексти інших священних книг, наприклад, Корану, Книги Мормона, Бхагавад Гіти та ін.