

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



## Українське релігієзнавство

№68

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. Васіляускене (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

*Рекомендовано до друку*

*вченою радою*

*Відділення релігієзнавства*

*Інституту філософії*

*імені Г.С. Сковороди НАН України,*

*Протокол № 11 від 19 листопада 2013 р.*

Це число бюлетеня «Українське релігієзнавство»

видрукувано завдяки спонсорській підтримці

А. Арістової, Л. Филипович

та І. Шевціва (Австралія)

ISSN 2306-3548

© Українська Асоціація релігієзнавців, 2013

© Відділення релігієзнавства Інституту філософії  
імені Г.С. Сковороди НАН України, 2013

© Автори статей

## ЗМІСТ

### 1. РЕЛІГІЄЗНАВСТВО І ТЕОЛОГІЯ

- *В.Волошин (Донецьк)*. Сучасні дискусії навколо взаємозв'язку онтології та епістемології: контекст філософії релігії. .... 5
- *В.Климов (Київ)*. Модернізований філософський скептицизм у XVII ст. як засіб утвердження ідей віротерпимості та свободи думки, творення науки Нового часу (релігієзнавчий аспект). .... 15
- *Л.Компанієць (Харків)*. «Колообіги» ідеї реінкарнації у вимірах Платонівських умоспоглядань. .... 29
- *О.Ющишин (Луганськ)*. Особливості модерного пізнання та його просвітницькі обґрунтування. .... 42
- *Я.Марченко (Київ)*. Неогуманістичне бачення «Людини Віри» в межах довідкової біографіки (на прикладі Августина Гіппонського). .... 54
- *І.Ортинський (Енсдорф, Німеччина)*. Секуляризація, секуляризм, безбожність: богословське бачення проблеми. .... 68

### 2. КОНФЕСІОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ

- *Р.Соловій (Львів)*. Переосмислення есхатологічної парадигми у постмодерному протестантському богослов'ї (Б.Макларен і Р.Белл). . 83
- *А.Лещинський (Київ)*. Конфлікт між Російським теософським товариством та Міжнародним центром Реріхів довкола «неканонічних» книг циклу «Агні-Йога» та його значення для реріхівського руху. .... 96
- *А.Канах (Севастополь)*. Джіхадійський салафізм як нове явище у міжнародній політиці. .... 109

### 3. ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ І ЦЕРКВИ У СВІТІ ТА В УКРАЇНІ

- *І.Музичка (Рим, Італія)*. Перша згадка про мирян у листі Климента до коринтян. .... 114
- *І.Борисова (Луганськ)*. Місія «слов'янських апостолів» Кирила і Мефодія в Енцикліці Папи Івана Павла II «Slavorum apostoli». .... 120
- *М.Козлов (Севастополь)*. Християнізація Києва: факти проти міфів. 133
- *М.Яркіна (Київ)*. Символ свастики як концентрація цінностей: причини інверсії символу. .... 140
- *А.Колодний (Київ)*. Іван Музичка в його служінні Церкві та Україні. 149
- *Н.Руско (Чернівці)*. Іконопис Галичини кінця XIX – початку XX століття. .... 168

### 4. РЕЛІГІЙНЕ ЖИТТЯ УКРАЇНИ І СВІТУ

- *О.Саган (Київ)*. Європейські підходи до розвитку державно-церковних відносин та їх вплив на реалії в Україні (друге десятиріччя XXI ст.). .... 177

- *Ю.Коваленко – протоієрей Георгій (Київ)*. Секуляризація як внутрішня проблема Церкви. .... 181
- *А.Арістова (Київ)*. Сучасний дискурс дослідження релігійних конфліктів. .... 188
- *І.Клімук (Луцьк)*. Міжконфесійні конфлікти та формування релігійної ідентичності: взаємозалежність та взаємовпливи. .... 199
- *Л.Владиченко (Київ)*. Реституція колишньої релігійної власності в Україні: актуальний стан, проблеми та перспективи вирішення. .... 209

## **5. ВИДАТНІ ПОСТАТІ РЕЛІГІЄЗНАВЧОЇ ТА БОГОСЛОВСЬКОЇ ДУМКИ УКРАЇНИ**

- Пам'яті науковця-релігієзнавця, великого українця Арсена Гудими. 218
- *О.Горкуша (Київ)*. Пам'яті знаного атеїстичного релігієзнавця Євграфа Дулумана. .... 220
- *О.Іценко (Рівне)*. Особливості церковно-державних відносин у богословсько-філософській концепції митрополита Алексія (Громадського). .... 229
- *А.Колодний (Київ)*. Володимир Олексюк – філософ-богослов з українською душею (до 100-річчя від дня народження і 20-річчя з року смерті). .... 238
- *І.Ковальчук (Львів)*. Досвід іконотворчості отця-доктора Дмитра Блажейовського. .... 244
- *П.Ямчук (Одеса)*. Слово на пошану світлої пам'яті Петра Мартьянова. .... 259

## **6. ВІДДІЛЕННЯ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА В 2013 РОЦІ**

- Інформація про роботу Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ протягом 2013 року. .... 262
- Інформація Відділення релігієзнавства ІФ НАН України до звіту Секції суспільних і гуманітарних наук НАН України за 2009-2013 роки. .... 266
- Інформаційний матеріал щодо Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ до додатку про проект Концепції розвитку НАН України на 2009-2013 роки. .... 277
- Діяльність Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ з реалізації Концепції розвитку НАН України на 2014-2023 роки. .... 287

## **7. ЗНАЧИМІ ІСТОРИЧНІ ТА ЖИТТЄВІ МИСЛИНКИ. .... 293**

- **Автори статей цього числа часопису.** .... 308
- **До відома авторів.** Правила оформлення статей. .... 310

*Володимир ВОЛОШИН (Донецьк)*

## СУЧАСНІ ДИСКУСІЇ НАВКОЛО ВЗАЄМОЗВ'ЯЗКУ ОНТОЛОГІЇ ТА ЕПІСТЕМОЛОГІЇ: КОНТЕКСТ ФІЛОСОФІЇ РЕЛІГІЇ

**Постановка проблеми:** яким чином пізнавальні парадигми залежать від визначення буттєвого статусу досліджуваних об'єктів (і навпаки) й в чому специфіка цієї проблеми, коли йдеться про філософський аналіз релігії? Обґрунтування та актуальність теми має загальний та локальний рівні. Питання про відношення знання до дійсності передбачає відповідь на інше питання: про яку дійсність ми можемо щось знати, тому взаємодія теорії пізнання та онтології – одна з евристичних тем сучасного філософського дискурсу. На території філософії релігії, яка досліджує об'єкти (та міркування про них) зі специфічним онтологічним статусом та багатьма когнітивними проєкціями, зазначена тема має особливі пізнавальні похідні.

**Мета статті:** за допомогою історико-філософських експлікацій дослідити онто-епістемологічне порубіжжя з подальшим виходом на: 1) проблему демаркації та взаємодії складових філософії релігії; 2) методологічні питання пізнання релігії.

**Дослідженість теми.** Звертаємось до праць філософів-аналітиків (Д. Деннет, У. Куйан, Д. Льюїс, Дж. Пассмор, Дж. Сьорл та ін.), сучасних російських та українських фахівців з аналітичної філософії, онтології, епістемології, логіки (О. Анісов, В. Васюков, А. Карась, С. Никоненко, В. Петрушенко та ін.), а також до теологів та релігійних філософів, праці яких мають релевантні щодо нашої теми імплікації. Домінуючою є пізнавальна матриця, що склалася в межах аналітичної філософії. Аналітичність та конструктивізм не виключають метафізики, без якої осягнення релігії було б одномірно-екстерналістським, позбавленим філософської рефлексії.

**Вихідні настанови статті** – експлікативна та дискусійна; *головні пізнавальні операції* – абдукція, аналіз та визначення.

**Основний зміст статті.** У філософії є теми, які мають атрибут позачасовості. Д. Деннет зауважує, що мають місце два фундаментальних питання: «Перше питання – про те, що існує, про онтологію, говорячи філософськи; друге – про наше знання, про епістемологію, й відповідати треба

одразу на обидва питання»<sup>1</sup>. Дійсно, реалізація будь-якої пізнавальної програми передбачає не тільки присутність логіко-методологічного базису, але й певних метафізичних засад та онтологічних припущень, тобто наявність деяких вищих (як правило, позаемпіричних) принципів, трансцендентальних та навіть трансцендентних маркерів та патернів знання. З пізнавальних парадигм філософії релігії складно виключити метафізику. Її ми розуміємо як все те, що знаходиться над (за і після) зовнішнім і внутрішнім досвідом; це - чиста апіорність, загальні принципи вчення про першооснови, максимальна форма рефлексії. Це – вихід на мову граничних смислів, «спроба охопити світ як ціле за допомогою мислення» (Б. Рассел), «прагнення мислити зрозумілим чином» (У. Джемс), «дослідження загальних рис структури світу й наших методів проникнення в цю структуру» (М. Борн).

Філософія релігії – автономна знаннева область, що являє собою адогматичне осягнення релігії за рахунок аналізу понять та міркувань, які її маркують. Поняття мають референти у дійсному та можливих (сакральних) світах, тому філософія релігії це ще й концептуальна інтерпретація релігійних явищ. Логіка та методологія перехрещуються з праксеологією та проблемою буттєвого (інобуттєвого) статусу об'єктів пізнання. Тобто, епістемології релігії, яка досліджує когнітивний сегмент релігії та процес конструювання знання про неї, не може не звертатися до онтологічних тем.

Чи є у релігії сутність? Що являє собою інтенціонал двомісного поняття «природа релігії»? Взаємодія яких елементів гарантує стабільність об'єкта, що іменують релігією? Якими є істотні атрибути цього об'єкта? Чи можемо ми знайти й передати за допомогою знаків підставу релігії і чи буде ця підстава універсальною? Чи доцільно говорити про об'єкти релігійної віри як про реальні та/або існуючі? – Всі ці питання, можливо, підозрілі з точки зору неота постпозитивізму, залишити поза увагою не можна. Як би філософ не розумів онтологію – як «теорію існування об'єктів» (Є. Виноградов), як вчення про незалежне, первинне й об'єктивне суще, як інтерпретацію різних «способів буття з нефіксованим статусом» (М. Можейко), як семантичну конвенцію тощо – вона латентно присутня в будь-якій епістемологічній програмі. Перш ніж спрямувати увагу на акти пізнання необхідно звернутися до самих об'єктів, як би їх не інтерпретували – такі, що існують поза нами, або такі, що існують тільки в нашій свідомості й мові; такі, «що не тільки існують, але й можуть мати/не мати місця» (А. Плантінга); такі, що є актуальними або потенційними; дійсними, можливими, неможливими і т. ін.

Можна констатувати наявність принаймні трьох підходів до демаркації онтології та епістемології (теорії пізнання) й визначення «лідера». Тезу «буття визначає свідомість», незважаючи на її ідеологічну навантаженість, ніхто переконливо не спростував. К. Манхейм пише: «Якщо ми поставимо питання, в якому смислі необхідним постає онтологічний постулат, то виявиться, що цей постулат є необхідним для побудови будь-якої епістемологічної системи.

<sup>1</sup> Деннет Д.С. Виды психики: На пути к пониманию сознания. – М., 2004. – С. 10.

Логіка може розвиватися й поза будь-якими онтологічними припущеннями, але епістемологія, заснована на логіці, – ні. Причина тут в тому, що епістемологічна проблема в певному смислі передбачає вказівку на Буття і, як тільки цю вказівку усувають, зникає сама епістемологічна проблема»<sup>2</sup>. Зауважимо, що не тільки в марксистській філософії або соціальній епістемології Манхейма онтологія неявно передує теорії пізнання, а зовнішній світ постає головним джерелом знань. Подібний підхід є характерним для багатьох аналітично орієнтованих філософів (Дж. Мур, Б. Рассел, А. Айер, Я. Хінтікка, Р. Селларс та ін.). Важко поставити під сумнів жоден із знаменитих трюїзмів Дж. Мура про існування суджень, очевидна істинність яких передбачає реальність матеріальних предметів і простору. За Муром, первинність світу нам підказує здоровий глузд; про ментально незалежні «фізичні факти» ми «безпосередньо знаємо». Поняття «реальність» є завжди «субстантивно-голодним» (Дж. Остін). Так чи інакше, вибачаємось за тавтологію, визнання об'єктивного існування об'єктів – прийнятне припущення, що постає валідним у контексті пояснення чуттєвих даних. Як зазначає В. Крафт, емпірична реальність є найбільш вдалою та необхідною гіпотезою, а спроби демаркувати «реальне», «дійсне» поза нами, та «реальне» для нас – справжня метафізика<sup>3</sup>.

Дж. Пассмор зупиняється на істотних відмінностях двох сучасних типів реалізму: «Метафізичний реалізм відрізняється від внутрішнього реалізму (цей термін набув поширення завдяки роботам Х. Патнема – В. В.) в двох відношеннях: по-перше, він прагне щось стверджувати про всі теорії відразу, тоді як внутрішній реалізм завжди веде мову про певну конкретну теорію, і, по-друге, в метафізичній реалізації «припускають, що СВІТ є незалежним від будь-якої конкретної його репрезентації». Десь там існує річ в собі, яка очікує, що хтось правильно її репрезентує, тоді як, з позицій внутрішнього реаліста, не можна вийти за межі тієї чи іншої теорії. З цієї причини метафізичний реалізм змушений допускати можливість того, що ми «взагалі абсолютно не здатні подати правильну репрезентацію СВІТУ»<sup>4</sup>. У сучасній філософії, крім метафізичного й внутрішнього реалізму, дослідники виявляють ще й реалізм наївний, теоретико-пізнавальний, алетичний, аксіологічний, семантичний і т. ін. Можна констатувати, що питання про «реальність» як предмет онтології та епістемології не є вирішеним, навіть якщо ця «реальність» – явна, профанна (що вже казати про «іншу», сакральну «реальність»). Зауважимо, що Х. Патнем вважав, що «настав час для мораторію на Онтологію та

<sup>2</sup> Манхейм К. Структурный анализ эпистемологии [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://krotov.info/libr\\_min/m/merkury/manheim1.html](http://krotov.info/libr_min/m/merkury/manheim1.html)

<sup>3</sup> Крафт В. Венский кружок. Возникновение неопозитивизма. – М., 2003. – С. 193-194.

<sup>4</sup> Пассмор Дж. Современные философы. Исследования по аналитической философии. – М., 2002. – С. 110.

Епістемологію», які прагнуть спекулятивно «описати Зміст Універсуму та сказати нам, що Там Дійсно Є і що таке Власне Людська Проекція»<sup>5</sup>.

«Епістемологія, «знання» про знання, є частиною онтології, вчення про буття, оскільки знання є предметом, що знаходиться в сукупності всіх інших предметів. Опосередковано будь-яке епістемологічне судження є онтологічним», – вважає П. Тілліх<sup>6</sup>. Німецький теолог виявляє збіги між раціональним суб'єктивним і раціональним об'єктивним розумом, репрезентованим реальністю. У контексті проблеми співвідношення онтології та епістемології, позиція Тілліха постає знаковою для ХХ ст. Вона поєднує в собі безліч аспектів, – сутнісні та екзистенційні, апіорні та апостеріорні, діалектичні та метафізичні, умоглядні та досвідні тощо.

«Карта – не територія». Цей вислів став трюїзмом. «Коли справа стосується онтології, наш розум не може вибратися з найждженої колії: якщо щось існує, воно є реальним, якщо не існує – не реальним»<sup>7</sup>, – пише Тралег К'ябгон. Здоровий глузд підказує, що перш ніж складати суб'єктивну знаннєву «карту», необхідно досліджувати незалежну онтологічну «територію» – цей грандіозний загальний референт будь-якого дискурсу. Але на цю «територію» вторгається розум, що не являє собою *tabula rasa*, розум, озброєний Логосом – «позатериторіальним» епістемічним органом. «Для людського інтелекту тільки те може набути статусу буття, що він може засвоїти через зіставлення відповідного «дещо» із системою визначень, які створила свідомість у сфері чистих предметних форм. Якщо ж ми навіть перебуваємо у чуттєвому контакті з окремими явищами, але не маємо для них відповідних предметних форм, що дали б змогу їх буттєво означити, то такі речі постають для нас когнітивно не визначеними й буттєво не ідентифікованими»<sup>8</sup>. Тобто далеко не всю «територію» людина може освоїти. Частина того, що неочевидно виявляється і сприймається, але не визначається та не ідентифікується, має здатність «ховатись» на глибинний рівень неявного знання з подальшою сакралізацією як самого знання, так і його референційного фундаменту. Цей процес супроводжується створенням конструкції (назвемо її «онтологія + ...»), коли у вже наявний очевидний універсум людина допускає нові сутності, постулюючи наявність об'єктів, які або є, але приховані, або могли б бути. Ці нові сутності компенсують недосконалість наявного буття й можуть витіснити у сферу сумнівної, «несправжньої» онтології або весь очевидний універсум (як, наприклад, у буддизмі), або його частину. Так, можливий світ утверджується як необхідно істинний, а буттєвий прототип оголошується невдалою копією. В результаті ми й отримуємо відоме «подвоєння» світу, чи

<sup>5</sup> Патнем Х. Почему существуют философы? // Аналитическая философия: становление и развитие. – С. 508–509.

<sup>6</sup> Тиллих П. Систематическое богословие. – СПб., 1998. – С. 81.

<sup>7</sup> Кьябгон Тралег. Сущность буддизма. – Нижний Новгород, 2007. – С. 105.

<sup>8</sup> Петрушенко В. Предметність знання в епістемологічному окресленні // Соціогуманітарні проблеми людини. – 2010. – № 4. – С. 23.



«перевертання», за словами Е. Ліча. Через те, що це «подвоєння» зникає лише в нечіткій есхатологічній перспективі, необхідним постає подолання розриву між світами, хоча б часткове. Це досягається «у встановленні між «цим світом» та «іншим світом» єднального моста – релігії»<sup>9</sup>. Н. Абрамова зазначає: «У релігійному дискурсі йдеться про певний образ реальності. Про особливу онтологію, непоєднувану з альтернативним світом»<sup>10</sup>. Н. Мудрагей констатує наявність, крім релігійного, ще трьох типів подвоєння світу: міфологічний, філософський та, як це не дивно, науковий<sup>11</sup>. О. Анісов пише: «На підставі логічних даних доречно говорити про плюралізм реальностей, про їх розмаїття, незведеність однієї до одної тощо. Проте немає підстав говорити тільки про одну реальність, а тим більше про реальність єдину»<sup>12</sup>. У. Хадсон зауважує: немає сталих критеріїв реальності, людина сама визначає, що є реальним, а що – ні. «Реальність не є чимось таким, що можна відкрити»<sup>13</sup>.

Отже, другий підхід передбачає першість епістемології. Побудова онтології на основі теорії пізнання – аж ніяк не ноу-хау, адже розгорнуті програми такої трансформації пропонує ще німецька класика. В аналітичній філософії онтологія часто постає як похідна епістемології та семантики. Показовою є позиція Дж. Ройса, згідно з якою шлях до Абсолюту відкриває епістемологія, а не теорія реальності. Дж. Пассмор наводить яскраву метафору з його роботи «Свідомість і реальність»: «Онтологія – це гра, тоді як теорія пізнання – робота. Онтологію можна порівняти з дитиною, що пускає мильні бульбашки; філософський аналіз можна порівняти з гірником, що видобуває золото»<sup>14</sup>. К. Айдукевич вважає епістемологію основною філософською дисципліною, таким собі «антецедентом» метафізики: «Метафізичні питання є значною мірою наслідками висновків з тих чи інших епістемологічних поглядів про те, якою є реальність насправді»<sup>15</sup>. У. Куайн, сформулювавши принцип онтологічної відносності, будь-які об'єкти вважає теоретичними; всі знання про речі виводяться з мережі гіпотез, засвоєних завдяки процесу оволодіння суперструктурою мови, яку не можна спостерігати. «Об'єкти, або значення змінних, служать лише покажчиками у дорозі, й ми можемо замінити або відкидати їх, як нам буде завгодно, поки зберігається структура зв'язку

<sup>9</sup> Лич Э. Культура и коммуникация: Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии. – М., 2001. – С. 88.

<sup>10</sup> Абрамова Н.Т. Уподобление: от истории понятия «подобие» до уточнения смысловых границ // Эпистемология: перспективы развития. – М., 2012. – С. 506.

<sup>11</sup> Мудрагей Н.С. Теория всего и теория познания (онто-гносеологические заметки) // Вопросы философии. – 2011. – № 6. – С. 83.

<sup>12</sup> Анисов А.М. Формальная эпистемология. Проблемы реальности и истины // Эпистемология: перспективы развития. – С. 128.

<sup>13</sup> Hudson W.D.A. A philosophical approach to religion. – London, 1974. – P. 103–104.

<sup>14</sup> Пассмор Дж. Сто лет философии. – М., 1998. – С. 67.

<sup>15</sup> Цит. за: Аналитическая философия / А.Л. Блинов, В.В. Ладов, М.В. Лебедев и др. – М., 2006. – С. 215.

речень. Наукова система, онтологія і все інше являють собою створений нами концептуальний засіб, що пов'язує один чуттєвий стимул з іншим»<sup>16</sup>. Куайн підкреслює, що таким чином він оцінює не реальність, а методи, свідчення та «пропозиції випадку» й уявні протиріччя стосуються винятково епістемології. Остання аналізує не фізичний світ як такий, а те, як він презентований у термінах науки. Якщо реальність – одна, то способів її опису – безліч, і неможливо обмежитися безальтернативною онтологією. «Світ – це плюральна сукупність дійсностей, які наче «бульбашки» пульсують у нескінченних перетвореннях, утворюючи єдину реальність буття із множиною його семіотичних проявів».<sup>17</sup> Д. Льюїс доводить, що «дійсність» можна розглядати як індексікальний термін, референція якого змінюється у залежності від часу та контексту<sup>18</sup>. Відтак семантично поняття «дійсність» не відрізняється від таких індексів, як «ми», «тут», «зараз», «сьогодні» та ін.

Антиреаліст М. Дамміт відстоює ідею існування безлічі логічних семантик, отже і картин світу. Кожна епоха, кожна мова продукує свою онтологію. Можливим є також існування різних епістемологічних дискурсів у форматі однієї мови. «За Ч. Тейлором, піфагорійці, Птоломей, Коперник і Ейнштейн спостерігали не один, а різні Всесвіти, оскільки їх «концептуальні мережі» були різними. Ці мережі конституують «людське» бачення дійсності, залежне від мови, історії та культури, а не від фізичної реальності»<sup>19</sup>. На це звертає увагу й Д. Деннет, зауважуючи, що багато рис світу люди безапеляційно вважають істинними або хибними, тоді як ці «риси неможливо пояснити за допомогою фізики, вони взагалі знаходяться за межами наукових схем»<sup>20</sup>.

Можна погодитися з Р. Карнапом, який виокремлював три типи речень: об'єктні, псевдооб'єктні, синтаксичні. Ми б додали ще один – квазіоб'єктні. Якщо в міркуваннях домінують псевдо- і квазіоб'єктні речення, вони не перестають бути логічно існуючими міркуваннями. Логіка нічого не забороняє у світі, нічого не говорить про реальність, вона лише демонструє зв'язаність знакової системи. Гонитва за реально існуючими об'єктами руйнує теорію знання та пізнання. Якщо існувати, за У. Куайном, те саме, що бути значенням квантифікованої зв'язаної змінної, а за Я. Хінтіккою – бути тотожним одному із значень зв'язаної змінної (( $\exists x$ ) ( $x=a$ )), то чому не розглядати чжоуське Тянь або чистилище як значення таких змінних, як «небо» і «стан невизначеності»?

<sup>16</sup> Куайн У. Вещи и их место в теории // Аналитическая философия: становление и развитие. – С. 338-339.

<sup>17</sup> Карась А. Семіотична перспектива інтерпретації реальності як дійсності // Філософська думка. – 2008. – № 5. – С. 26.

<sup>18</sup> Lewis D. Ancelm and Actuality // Nous. – 1970. – V. 4, № 2. – P. 183-187.

<sup>19</sup> Никоненко С. В. Аналитическая философия: основные концепции. – СПб., 2007. – С. 273.

<sup>20</sup> Деннет Д. Онтологическая проблема сознания // Аналитическая философия: становление и развитие. – С. 375.

Рай в ісламі, зазначає Д. Пивоваров, цілком можна розглядати як «благодатне місце» або оазис, «адже в ньому (раю – *V.B.*) мислиться усе те, що буває в реальних оазисах, але тільки максимальною мірою»<sup>21</sup>. Це і є «онтологія + ...». Семантика релігійних об'єктів здатна трансформуватися в онтологічні конструкти. Тому об'єкт ми розуміємо як будь-яку автономну одиницю матеріального, ідеального й навіть фікціального *чогось*.

У форматі того чи іншого мовного каркасу, на думку Р. Карнапа, ми можемо вести мову про ті чи інші об'єкти, причому питання про існування й реальні сутності (у А. Плантінги – «стан справ, що має місце») є питаннями з розряду нетотожних. Проблема існування – проблема іманентна каркасу, – відрізняється від зовнішньої проблеми існування самих каркасів та об'єктів, у них заданих. Але якщо «істинність пропозиції витікає лише з семантичних правил безвідносно до позамовних фактів»<sup>22</sup>, а спроба створити штучну метамову зазнала невдачі, чому не сказати про доречність наступної теорії, швидше, гіпотези-пропозиції. Вона, будучи результатом конвенції, дозволила б (в прагматичних цілях) не ставити питань про істинність або хибність існування об'єктів релігійної віри. Ці об'єкти визнаються умовно існуючими (що не є тотожним існуванню «фізичного факту») та допускаються у сферу онтології (тобто їх буттєвість не викликає сумнівів у межах теорії), а епістемічний аналіз визнається легітимним. Звичайно, така теорія буде відносною (за Куайном, як і будь-яка теорія). Вона є відносною щодо тих релігійних і богословських концептів, які досліджує, та тих картин світу, до яких неминуче апелює, в тому числі, й до картини світу наукового реалізму.

Претензії останнього на роль репрезентанта адекватної онтології і, відповідно, кореспондентської теорії достовірного знання є досить підкріплені, але не універсальними; онтологічні апіорі тут також присутні. Є. Виноградов зауважує: «Ми маємо підстави припустити (в першу чергу, на прикладі спроможності використання різних мовних каркасів), що людина живе в межах не лише *однієї* онтології. Звичайно, можна обґрунтовано говорити про те, що поняття онтології містить у собі всі системи об'єктів, з якими ми маємо справу, але, разом з тим, є підстави припускати, що кожна людина використовує принаймні декілька концептуальних каркасів і спроможна користуватися кількома референційними системами. Індивід несуперечливо може дотримуватися реалістської позиції щодо спостережуваних феноменів, антиреалістської – щодо неспостережуваних»<sup>23</sup>. Вищесказане не свідчить про те, що якості світу виводяться виключно з якостей мови і будь-яке знання є грою в каркаси. Йдеться про внутрішню обумовленість наших знань про «зовнішні» об'єкти та епістемічні автономії,

<sup>21</sup> Пивоваров Д. В. Язык религии. Часть вторая // Религиоведение. – 2007. – № 3. – С. 95.

<sup>22</sup> Карнап Р. Значение и необходимость. – М., 1959. – С. 27.

<sup>23</sup> Виноградов Є. Г. Конструктивістські тенденції в сучасній аналітичній філософії: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук. – Львів, 2001. – С. 8.

які здатні переформатовувати світ.

Починаючи з античності, буття й епістему філософи нерідко розуміли як єдине ціле. Ця традиція була продовжена Миколою Кузанським, який суттєво вплинув на філософію релігії С. Франка. Останній є прихильником єдності аристотелівської «першої філософії»: «По суті кажучи, весь рух очищення гносеології від «психологізму» зводиться саме до знищення особливої «теорії пізнання» як науки, що відрізняється від «теорії буття» і передує їй. Проте через двозначність слова «онтологія» ми воліємо називати цю єдину «теорію знання й буття» не онтологією, а старим і відповідним аристотелівським терміном «*перша філософія*». Перша філософія є дійсно першою, такою, що вже ні на що інше не спирається...»<sup>24</sup>. У працях Франка ми спостерігаємо, як епістемологія гармонійно трансформується у всеохоплюючу філософію Абсолютно-незбагнено-реального. Російський філософ намагається подолати проблему референційних підстав інобуттєвих об'єктів, яким бракує онтологічної здійсненності, шляхом їх занурення в особливий світ духовної реальності. Цей світ осягається релігійною вірою як типом достовірного знання. Франк робить важливий висновок: ми не можемо, не впадаючи в протиріччя, розглядати об'єкти релігійної віри ні як вигадані, ні як такі, що мають безпроблемний онтологічний статус. Вони є ніби віртуальними й утворюють певного роду можливий світ, але такий, що пов'язаний з тією дійсністю, яку сприймає людина<sup>25</sup>.

Проблему можливих та віртуальних об'єктів порушує Дж. Сьорл в контексті дослідження інтенційних станів. Ці стани репрезентують об'єкти й ситуації, наявне буття яких не є очевидним. Але, тим не менше, вони існують, причому наряду з тими речами, наявність яких наші органи чуття не піддають сумніву. «Якщо Джон кохає Саллі, захоплюється Картером, вклоняється Богу й ненавидить Білла, то він має чотири інтенційних стани, кожний з репрезентацією певної сутності, людини або божества»<sup>26</sup>. Уявний дискурс має такий самий логічний статус, як і «діалог» з очевидним світом. «Можливість видуманого дискурсу, продукту фантазії й уяви, не змушує нас створювати клас «указуваних» чи «описуваних» об'єктів, що відрізняються від звичайних, а передбачає об'єкти всього дискурсу. Так само автор вважає, що й можливість фантазійної та уявної форм інтенційності не змушує нас вірити в існування класу «Інтенційних об'єктів», що відрізняються від звичайних, а передбачає існування об'єктів усіх наших Інтенційних станів»<sup>27</sup>. У Сьорля людина, за

<sup>24</sup> Франк С. Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания // Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. – СПб., 1995. – С. 39.

<sup>25</sup> Сучасні логіки намагаються розрізнити «можливе» та «віртуальне». Див., наприклад: Васюков В. Л. Виртуальные объекты, интенциональные объекты и возможные миры // Возможные миры. Семантика, онтология, метафизика. – М., 2011. – С. 186–213.

<sup>26</sup> Серл Дж. Что такое интенциональное состояние? // Язык, истина, существование. – Томск, 2002. – С. 191.

<sup>27</sup> Там само. – С. 193–194.

допомогою категоризацій і класифікацій, конструює не світ, як такий, а *опис* світу. У таких конструкціях завжди є місце для «онтології +...».

**Висновки.** Онтологію розуміємо не тільки як семантичну конвенцію на предмет буття як такого, але й як вчення про припущення суцього взагалі, навіть якщо його буттєвий статус не явлено, не фіксовано, не верифіковано (фальсифіковано). Кордони між онтологією та теорією пізнання можна розглядати як умовні. Жоден з трьох підходів до демаркації не піддається спростуванню. Немає «чистих» онтологічних характеристик, за допомогою яких ми можемо описати світ без урахування його пізнаваності, й, навпаки, пізнання є неможливим без зовнішніх об'єктів (реальних, існуючих, уявних, прихованих, принципово незбагнених, віртуальних і т. д.).

Ми можемо говорити про онтологію речей, інтенційних станів, логічних і мовних конструкцій, об'єктів пропозиційних установок (у тому числі й релігійної віри), тобто про все, що може бути пізнане, осмислено й репрезентовано за допомогою знаків. Людина «добудовує» та «перебудовує» світ як за рахунок раціонального дискурсу, так й завдяки позараціональним інтервенціям та спробам відкрити таємниці інобуття. Питання «що таке реальність?» є деліберативним. Онтологічних припущень не уникнути. «Онтологічні припущення» визначаємо як нетривіальні образи буття (інобуття), ідеальні конструкти, гіпотези існування. В результаті мовні висловлювання набувають референтів, світ – певних якостей, а людина, що його пізнає – схем концептуалізації, аксіоматику інтерпретації та засади для формування альтернативних (можливих та неможливих) сценаріїв розгортання дійсності та її переформатування.

У контексті зв'язку онтології з епістемологією, її залежності від логіко-лінгвістичних каркасів і референційної невизначеності багатьох сегментів буття, можна стверджувати наявність відкритої множини онтологій. Деякі з них визначаємо як програми реінтерпретації реальності за рахунок процедури «онтологія + ...». Релігія – одна з таких програм. Пов'язуємо онтологію зі способом її інтерпретації. У цьому контексті епістемологія релігії передує онтології релігії в наступному значенні: одна модель пояснення обумовлює іншу (інші), конкуруючи з нею/ними. Мова не йде про нівелювання «фізичних фактів». Наш підхід здається зручним для аналізу об'єктів з проблемним онтологічним статусом, бо ставиться нейтрально до питання про однозначну, прозору референцію. Сакральні об'єкти можуть поставати як вигадка в одному каркасі, як допустимі абстрактні сутності в іншому, мати очевидний денотат у третьому.

У методологічному плані доречним щодо пізнання релігії є гіпотетичний реалізм. Отримати істинне знання в галузі філософії релігії ми не можемо. Епістемологічний максимум – наявність парадигмально, а відтак і темпорально обмежених адекватних та конвенційних знань, підкріплених релевантною методологією і захищених онтологічними припущеннями (наприклад, такими як концепт «можливий світ»). Визнання альтернативних

онтологій, обмеженого конструктивізму та плюралізму концептуальних мереж не є достатнім для оцінки такої позиції, як антиреалістської і релятивістської. Мова швидше йде про прихильність семантичному реалізму і, як наслідок, методологічній прагматиці, що допускає в пізнавальний процес позараціональне (яке не є тотожним антираціональному) у дотриманні вимог критичного раціоналізму. В онтології та епістемології, на шкоду монізму, віддаємо перевагу двом типам обмеженого плюралізму: методологічному та плюралізму гіпотез. У сфері онтології такий синтез блокує формування унітарної системи розуміння буття, пропонуючи систему стратифікації і взаємодії, у сфері епістемології – додатковість.

### А н о т а ц і ї

У статті **Володимира Волошина «Сучасні дискусії навколо взаємозв'язку онтології та епістемології: контекст філософії релігії»** за допомогою історико-філософських експлікацій досліджуються парадигми визначення статусу, демаркації, регіонів перетину онтології та епістемології. Підкреслюється, що концептуально-когнітивні матриці включають метафізичні засади та онтологічні припущення; є залежними від логіко-лінгвістичних каркасів та конвенцій щодо референції. Тому у багатьох контекстах епістемологія релігії передує онтології релігії, хоча кордони між ними є умовними. У методологічному плані перевагу віддано гіпотетичному реалізму.

**Ключові слова:** онтологія, епістемологія, філософія релігії, об'єкт, світ.

В статті **Владимира Волошина «Современные дискуссии вокруг взаимосвязи онтологии и эпистемологии: контекст философии религии»** с помощью историко-философских экспликаций исследуются парадигмы определение статуса, демаркации, регионов пересечения онтологии и эпистемологии. Подчеркивается, что концептуально-когнитивные матрицы включают метафизические основания и онтологические допущения; являются зависимыми от логико-лингвистических каркасов и конвенций относительно референции. Поэтому во многих контекстах эпистемология религии предшествует онтологии религии, хотя границы между ними являются условными. В методологическом плане предпочтение отдано гипотетическому реализму.

**Ключевые слова:** онтология, эпистемология, философия религии, объект, мир.

In **Vladimir Voloshin's article «Modern debates over correlation between ontology and epistemology: the religious studies context»** paradigms, identification of status, demarcation, intersection areas of ontology and epistemology

are researched by means of historical and philosophical explications. It is emphasized that conceptual and cognitive matrixes, on the one hand, include metaphysical bases and ontological assumptions and, on the other, depend on logical-linguistic frameworks and conventions as regards reference. That is why in a lot of contexts epistemology of religion precedes ontology of religion, though boundaries between them turn out to be relative. As far as methodology is concerned, hypothetical realism is preferred.

*Key words:* ontology, epistemology, philosophy of religion, object, world.

*Валерій КЛИМОВ (Київ)*

**МОДЕРНІЗОВАНИЙ ФІЛОСОФСЬКИЙ СКЕПТИЦИЗМ У XVII СТ.  
ЯК ЗАСІБ УТВЕРДЖЕННЯ ІДЕЙ ВІРОТЕРПИМОСТІ  
ТА СВОБОДИ ДУМКИ, ТВОРЕННЯ НАУКИ НОВОГО ЧАСУ  
(релігієзнавчий аспект)**

**Актуальність і досліджуваність теми.** Попередня практика застосування скептично-критичного підходу у поступовому витісненні домінуючого досі у всіх сферах життя Європи способу мислення, орієнтованого на догматизацію, ортодоксалізацію та консерватизм отримала і в XVII ст. подальше поширення та розвиток. Знані, авторитетні мислителі – філософи, природознавці, математики, теологи у Франції, Англії, Голландії, Німеччині, Італії, прагнучи розв'язувати назрілі суспільні проблеми і обстоюючи новітнє бачення шляхів їх вирішення, доволі активно використовували арсенал ідей скептичної спадщини античності, «піроніків» Нового часу. Щоправда, філософські здобутки скептиків-попередників, перш ніж бути використаними для обґрунтування й утвердження нових підходів і цілей у науці, суспільному житті, моральному комплексі, мислителями нового часу були суттєво переглянуті. Одні з них – актуалізовані, другі, невідповідні потребам інтелектуального розвитку і суспільства в цілому, опущені; треті – сприйняті, розвинуті, пере- і доосмислені чи й наділені новими смислами, яких не було ні у Пірона, ні в «академіків», але які вже були означені «новими піроніками» (Кастеліоном, Санчезом, Монтенем, Шароном, Ламотом Левайе, Гасенді та ін.).

Саме таким чином актуалізовані, модернізовані, розвинуті як критично-методологічні принципи, ідеї скептицизму стали використовувалися за нових суспільних, духовних й інтелектуальних умов у всьому спектрі свого потенціалу: і як ідейно-методологічний таран для руйнування застарілих стереотипів, догм, норм, установок; і як конструктивний концепт у творенні засад науки Нового часу, для обґрунтування й унормування ідеї свободи слова

і думки, легалізації принципу віротерпимості, рівності існуючих релігій у суспільстві та ін.

**Основний зміст статті.** Скептично-критичний підхід став затребуваним у силу цілої низки своїх рис і особливостей: невизнання, неприйняття будь-яких положень духовно-інтелектуального спектру (наукових, релігійних, культурних, моральних, правових та ін.) без осмислення, без критичного аналізу; базового принципу «рівносильності досліджуваного» (Секст Емпірик). Первісна налаштованість на сумнів, недовіру, скепсис навіть до традиційного, усталеного, підтримуваного більшістю, освяченого авторитетами; можливість універсального застосування скептично-критичного підходу практично у всіх сферах; притаманна йому некатегоричність суджень і висновків, відкритість до нових припущень, варіантів чи гіпотез; утриманням від остаточних суджень або оцінок, підозра, що навіть обґрунтована на сьогодні, на перший погляд безперечна істина з часом виявляє свій тимчасовий характер, потребуватиме перегляду чи уточнення; інтелектуальна поміркованість, неупередженість, готовність дослухатися до всього спектру думок, як би вони кардинально не відрізнялися від особистих думок чи позицій; рівновіддаленість скептика від різноманітних, зокрема протилежних суджень та ін.

Всі ці риси й особливості теоретичного і практичного скептицизму виявилися доволі відповідним новому часу, представляли інтерес як деструктивно-конструктивний засіб, інструмент забезпечення реформування духовної складової суспільства. У період, коли утвердженню нових орієнтирів і норм у науці, суспільному житті з неминучістю мало передувати подолання існуючого комплексу догм, правил, стереотипів, оцінок, методів, що генетично були пов'язані з існуючими досі способами мислення, зокрема з християнською ортодоксією, філософією консерватизму і некритичності, філософський скептицизм міг стати і ставав засобом реалізації такої мети.

Здоровий сумнів, скептицизм, критика в інтелектуальному розвитку Європи XVII ст. стали легальними філософськими засобами вияву недовіри, сумніву, скепсису, розхитування, підриву чи й руйнації існуючого комплексу догматизованих істин у багатьох конкретних сферах людської життєдіяльності – фізиці і релігії, філософії і астрономії, медицині і теології, моралі і природознавстві. Філософи й природознавці Ф.Бекон і Г.Галілей, Й.Кеплер і Ф.Санчес, Піко дела Мірандола і П. Шарон, мислителі «тетради» (П.Гасенді, Ф.Л. Левайе, Е.Дюдоті, Г. Ноде) і Р.Декарт, Б.Паскаль і Д.Локк, П.Бейль і А.Коллінз, незалежно від того, як вони публічно ставилися до власне школи античних скептиків й ідей «піроністів» Нового часу (солідаризувалися з ними чи відкрито не визнавали), у своїх філософських концепціях і аргументації зверталися до ідей скептиків – як конструктивних, так і деструктивно-руйнівних. Якими б далекими від класичного скептицизму не були філософські, природничо-наукові чи математичні побудови того ж Р. Декарта,



якою б дошкульною не була критика ним основ вчення скептицизму\*, проте залишається фактом, що позиція одного з творців нової науки, який закликав відкинути усі погляди, взяті нами на віру і орієнтуватися у своєму виборі лише на розум, на раціональні аргументи, цілком співпадає з позицією критикованих ним скептиків. Це співпадання йшло по лінії неприйняття будь-якого догматизму, претензій володіння остаточною істиною, піддання сумніву відповідності результатів нашого суб'єктивного сприйняття об'єктивній реальності, що існує поза нами та ін.

Сумніву, піднесеному у концепціях скептицизму Піроном і його послідовників до значення філософської категорії, Декарт також надає надзвичайно важливого значення, включаючи його в основи людського пізнання. Людині, яка досліджує істину, писав французький філософ, математик і природодослідник, необхідно хоча б один раз у житті засумніватися у всіх тих речах, щодо достовірності яких у нас є хоча б найменші підозри. Оскільки гарантованої істини не існує, то будь-яке дослідження треба починати з сумнівів. Причин наших сумнівів, скепсису щодо існування речей у процесі пізнання, за Декартом, кілька. По-перше, почуття інколи помиляються, а розсудливість вимагає ніколи не довіряти надто тому, що хоча б раз нас обмануло; по-друге, з раннього дитинства багато речей нами сприймалося *на віру*, нібито пізнані через відчуття і закладені в нас самою природою, а наш розум допускав їх як щось достовірне і очевидне, що й породжує причини для скепсису. По-третє, закладаючи основи науки Нового часу, яка спиралась б на надійні засади достовірного знання, Декарт поділяє позицію сучасних йому мислителів-скептиків, які категорично не приймають в науці владу авторитетів, посили на традиційність, апеляції до «думки більшості», що блокували будь-які спроби нових підходів, нетрадиційного бачення давніх проблем. Але ми, писав Картезій, маємо свободу вибору для того, щоб не погоджуватися з сумнівними речами і таким чином уникати помилок у пізнанні<sup>28</sup>.

До окремих ідей скептицизму в обґрунтуванні свого бачення нової науки, забезпечення права на вільну думку в ній, на інакшедумання зверталися англійські мислителі Д.Локк, Д.Толанд, А.Колінз, нідерландський філософ і натураліст Б.Спіноза, німецький філософ, фізик і математик Г.-В. Лейбніц.

---

\* У 20-30-ті роки XVII ст., зазначав В.Ф.Асмус, скептицизм у Франції сприймався серйозним, важко спростовуваним філософським вченням. Його популярність цілком відповідала характеру інтелектуальних настроїв у країні: за свідченням одного з друзів Р.Декарта, вченого К.М. Мерсені, лише в Парижі тоді працювало не менше 50 тис. вільнодумців. Діючи у багатьох випадках як скептично налаштований вчений, Р.Декарт, як і чимало інших вчених, у той же час не приймали античних скептиків (Пірона, Енесидема, Секста Емпірика та ін.) через їх сумніви у можливості досягнення наукою достовірних знань / Асмус В.Ф. Декарт. – М., 1956. – С. 58, 89.

<sup>28</sup> Декарт Р. Первоначала философии / Соч.: в 2-х т. – Т. 1. / Сост., ред., вступ. ст. В.В. Соколова. – М.: Мысль, 1989. – С. 313-314, 344.

Проте найбільш активно й послідовно ідеї античної спадщини, напрацювання «нових піроніків» у справі підготовки інтелектуального ґрунту для утвердження нового типу мислення, критики догматизму й авторитаризму, утвердження свободи думки використовував і розвивав французький мислитель, один з організаторів новітньої науки П.Бейль. Цілком обґрунтовано цього філософа XVII ст. ототожнювали з «найвищим ступенем скептицизму цього періоду»<sup>29</sup>. Праці Бейля наочно демонструють, які з ідей філософсько-скептичної спадщини античних піроніків, «нових піроністів» він вважав актуальними, ефективними, доцільними для використання за сучасних йому інтелектуальних парадигм, а що в них треба критикувати, не приймати. Хоча його екскурси в історію філософської думки, зокрема скептичної, які ми знаходимо в «Історичному і критичному словнику» (1697), у «Філософському коментарі на слова Ісуса Христа «Примусь їх увійти» (1686-1688), «Різних думках, викладених у листі до доктора Сорбони з приводу появи комети в грудні 1680 р.» (1680) та ін., нерідко носять історико-філософських характер, коментарі до них виявляють їх справжню мету: бути приводом для викладу власних поглядів на порушені проблеми, до того ж – під кутом зору сучасних автору інтелектуальних інтересів і пріоритетів, навіть якщо для цього доводиться свої судження викладати у примітках. Скептичні ідеї при цьому тлумачаться як актуальні, базовані на здоровому глузді, позитивні, змістовні, як такі, що наближають до адекватного пізнання істини.

Представляє релігійно-науковий інтерес поширення П.Бейлем скептичного філософствування на релігійно-церковну сферу, тим більше, що прецеденти застосування скептично-критичного методу аналізу були непоодинокими в минулому. З цих позицій французький філософ досліджував положення Святого Письма, загальнохристиянські догматичні положення, теологічні ідеї та аргументи, церковні норми, релігійно-моральні імперативи, підсумком чого стали філософські праці, що й досі вражають новизною і критичністю поглядів, ґрунтовністю аналізу, сміливістю думки, породженої скептичним ставленням до догматизованих стереотипів. З цих же позицій він аналізував спільне і відмінне у католицькій та протестантській ідеологічних доктринах\*, збагативши порівняльне богослов'я послідовно об'єктивним, неупередженим

<sup>29</sup> Фейербах Людвиг. История философии. / Собр. произведений в 3-х т. – Т. 3. – М.: Мысль, 1967. – С. 332.

\* Нагадаємо, що про особливості обох віросповідань П.Бейль міг судити, так би мовити, не з чужого голосу: народившись у сім'ї кальвіністського пастора, він став кальвіністом. У 22 роки, зіткнувшись із суперечностями в протестантському віровченні, він перейшов у католицизм. Щоправда, вже в наступному 1690 р. Бейль таємно зрікся «римської релігії» і знову повернувся до протестантизму. У 28 років він захистив дисертацію і був затверджений професором філософії кальвіністського університету в Седані (Франція) / Бейль П. Даты жизни и деятельности (Справка, составленная Бейлем на латинском языке) / Бейль П. Исторический и критический словарь. – Т.1. – С. 49-51.

аналізом теологічних проблем, що було явищем рідкісним у період, коли релігійна нетерпимість (як католицька, так і кальвіністська) почала набувати нової сили, а релігійні переслідування по всьому континенту стали нормою.

Висновки розуму, вважав Бейль, незаперечні для усіх теологів. Які б переконливі положення вони не проголошували, спираючись на Одкровення, на достоїнства віри, на глибокий смисл тайнств, але навіть вони змушені «скласти все це до підніжжя трону розуму в знак пошани»<sup>30</sup>.

В такий спосіб інтерпретований розум («природне світло») стає головним критерієм у дилемі «істинне – помилкове». П.Бейль поширює його на сферу релігійно-теологічного. Більше того, як у античних скептиків твердження, що не було обґрунтоване раціонально, навіть не розглядалося, так і у Бейля будь-яке положення, що не пройшло «суду розуму», не вважалося переконливим і надійним. «...Будь-яка догма, – писав Бейль, – що не підтверджена, не перевірена і, так би мовити, не засвідчена у верховному суді розуму і природного світла, може мати лише хиткий, крихкий, як скло, авторитет»<sup>31</sup>.

Зазначене звичайно не вичерпує всіх причин і обставин, що пояснюють активне звернення П.Бейля до ідей скептицизму, використання його як прийняттого і ефективного засобу, який значною мірою уможливив розв'язання найгостріших інтелектуальних проблем суспільства, що постали перед наукою Нового часу і в інтелектуальній сфері загалом.

Новий спосіб мислення, принципово нові підходи у пізнанні з невідворотністю передбачали відмову, подолання панівних принципів, якими досі оперували як визначальними, – догматизму, ортодоксії, консерватизму, авторитаризму, некритичності, фідеїзму тощо. Оцінюючи інтелектуальну ситуацію першої половини XVII ст., Б.Биховський писав, що наукова революція, яка відбувалася 20-50 рр., була не тільки природничо-науковою революцією, а й величезним переворотом назагал у історії світорозуміння. Слідом за кардинальним переходом від міфологічного до натурфілософського світогляду *розпочалася друга універсальна інтелектуальна революція*, що відкрила шлях до наукового світорозуміння і поклала початок філософії нового часу<sup>32</sup>.

Якими б щирими не були запевнення *віруючих* вчених – М.Монтеня, Ф.Піко дела Мірандоли, П.Шарона, П.Гасенді, Р.Декарта, Б.Паскаля, самого П.Бейля щодо їх вірності християнським засадам, впроваджені ними новації у методах, підходах, напрямках досліджень, способах осмислення, аргументації, у висновках були можливі лише за умов,

- по-перше, скептичного сприйняття і ставлення до досі домінуючого традиційно-догматичного, метафізичного мислення, рішучої руйнації

<sup>30</sup> Бейль П. Философский комментарий на слова Иисуса Христа «Заставь их войти». – С. 269.

<sup>31</sup> Там само. – С. 270.

<sup>32</sup> Биховский Б.Э. Гассенди. – М.: Мысль. 1974. – С. 10.

ортодоксальних схем і стереотипів, для яких Біблія була і залишалася повним зводом усіх можливих істин<sup>33</sup>;

- по-друге, утвердження нового бачення і розв'язання проблем, що спиралось на право вільно мислити аж до права на інакшедумання.

Між тим реальні умови інтелектуального розвитку у Франції XVII ст. не припускали відкритого проголошення і впровадження нових підходів: панувала залежність від авторитетів, що не допускала ніякої самостійності мислення, – лише дисциплінований рух від одного вивіреного постулату до другого, від однієї цитати до іншої; доказувати нічого не треба – потрібно навести відповідне біблійне положення. Філософствування і богословствування – лише згідно раз і назавжди вироблених схем. У цьому сенсі з часів середньовіччя мало що змінилось: звинувачення в новаціях, тобто в оперуванні «неосвяченим часом і традицією», породжувало перш за все підозри і було суворим засобом суспільної дискредитації інакшедумаючих. Звідси – випробуваний спосіб самозахисту тих, хто філософствує і богословствує: «Ми [лише] переказуємо і викладаємо стародавніх [мислителів], а не винаходимо нове» (Гійом Коншський)<sup>34</sup>, що з невідоротністю блокувало будь-які прагнення до самостійного мислення і з часом призвело до відповідного *типу* богословствування, що насаджувався як взірцевий. Зрозуміло, що за цих умов ніякий плюралізм чи інакшедумання не допускалися.

Релігійний догматизм і ортодоксія задавали спосіб мислення не лише в суто релігійній сфері, а й в усіх інших – науковій, моральній і морально-психологічній, соціальній, політичній, зрештою – в повсякденно-побутовій. Відміна Нантського едикту в 1685 р., який свого часу спробував юридично закріпити окремі норми віротерпимості, рівності релігійних віросповідань, обмежити релігійні переслідування і дискримінацію за релігійною ознакою та ін., стала своєрідним сигналом для нового сплеску релігійних гонінь, переслідувань інакше- і вільнодумуючих, заборони некатолицьких освітніх закладів, друкованих видань тощо. Показовою в сенсі зростання цивілізаційної, громадської свідомості була реакція обурення на відміну едикту: в цій акції короля вже вбачали невинне і жорстоке «насильство над вільним сумлінням... численних порядних і лояльних французьких підданих»<sup>35</sup>. Тисячі протестантів, у тому числі філософів, істориків, теологів, політичних діячів змушені були емігрувати до країн, де тиск на інаковірування, інакшедумання до часу був меншим, – у Нідерланди\*, Англію,

<sup>33</sup> Ориген. Против Цельса // [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/apologet/origen/03.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/apologet/origen/03.php)

<sup>34</sup> Цит. за: Гуревич А. Категории средневековой культуры. – М.: Наука, 1980. – С. 111-112.

<sup>35</sup> Тейлор Чарльз. Секулярна доба. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2013. – С. 413.

\* Відомо, яке гнітюче враження на Р.Декарта, який емігрував у Нідерланди, справило осудження Г.Галілея в Італії. Навіть перебуваючи вже в еміграції, вчений писав до

Швецію, Данію та ін. Але й ті мислителі, що залишалися у Франції, й ті, що емігрували, змушені були переглянути способи оприлюднення своїх думок, маскуючи своє нетрадиційне бачення проблем абстрактним філософствуванням, інакомовністю, алегоричністю, міфотворчістю; убезпечуючи себе анонімністю творів, псевдонімами, цитуванням реальних і вигаданих однодумців, присвятами можновладцям, здатним захистити від переслідувань; зрештою – включенням «внутрішнього редактора».

Бейлівські твори не можуть не переконувати у прагненні автора у будь-який спосіб заново осмислити традиційне й усталене, представити нове тлумачення важливих питань світобачення і світорозуміння. У цьому відношенні показовим є його «Історичний і критичний словник» (1697 р.), де автор, якого церковна влада Роттердама тільки-но позбавила права викладання в університеті, змушений був у основному тексті подавати майже лояльні з погляду християнських (католицької, протестантської) церков тексти, а в примітках, за обсягом значно розлогіших основного тексту, – більш відверто викладати свої справжні думки щодо біблійних персоналій, релігійних чи церковних подій, змісту богословських або біблійних положень тощо\*.

Для теоретичної спадщини П. Бейля показовим було те, що він як один з найосвіченіших мислителів свого часу вбачав у філософському скептицизмі актуально-конструктивний зміст, інтелектуальний інструмент реформування старої моделі мислення навіть у останні десятиліття XVII ст., коли у Франції намітився спад інтересу до цього напрямку думки.

Скептицизм у Бейлівському витлумачені по суті мислився як такий, що не знав сфер, у яких ідеї, концепції, постулати, явища, процеси, відносини неможливо було б піддавати сумнівам, скепсису, критиці з метою

---

свого друга К.Мерсена: «Ви, звичайно, знаєте, що інквізитори нещодавно відлучили Галілея від церкви і що його думка стосовно руху Землі була засуджена як еретична. ... Хоча я й припускав, що вони (тобто думки, висловлені Декартом у його «Трактаті про світло». – *В.К.*), спираються на доволі достовірні і доволі очевидні докази, я ні за що на світі не хотів би підкріплювати ці положення *всупереч авторитету церкви*. [...] Я не настільки дорожу своїми думками, щоб відстоювати їх ціною таких привілеїв; до того ж прагнення до спокійного життя у відповідності до ... девізу Овідія – *bene vixit, bene qui latuit* (Добре прожив той, хто прожив непомітно) спонукає мене скоріше радіти можливості звільнитися від страху, викликаного великим обсягом знань... аніж досадою за витрачені мною час і працю на її (тобто книги. – *В.К.*) написання / Декарт Р. Письмо К. М. Мерсенну / Из переписки 1619-1643 гг. / Декарт Р. Соч. В 2-х т. – Т.1. – М.: Мысль, 1998 (переклад з рос. і курсив – мої. – *В.К.*). – С. 596.

\* Зазначимо, що цей та інші прийоми П.Бейля (вибір словникової форми викладу думок, звернення до історичної тематики як уникнення обговорення гострих сучасних проблем, обережність у формулюваннях і т.п.) не уберегли його від наскоків церкви. При неймовірній популярності «Історичного і критичного словника» (лише у Франції він витримав понад 10 видань) його книгу було заборонено на батьківщині автора; у Нідерландах проти П.Бейля були організовані такі гоніння з боку кальвіністської і католицької церков, що зрештою прискорили його смерть.

встановлення істини чи наближення до неї. Такий підхід логічно приводив щонайменше до двох наслідків:

- по-перше, обґрунтовував і узвичаював твердження, що для думки немає ніяких обмежень, що в суспільстві мають бути нормами право на свободу думки, слова, на інакшесудмання, на рівність існування найрізноманітніших думок, як би вони не відрізнялись від офіційної, традиційної чи від думки і позиції більшості; право на вільне філософське дослідження, не обмежене у напрямках, змісті, методах та висновках («Розуму цілком прийнятно полювати за чим завгодно»<sup>36</sup>);
- по-друге, до поширення філософських досліджень на сферу біблійної, богословської та сакральної проблематики, яка, незважаючи на поодинокі й ризикові спроби критично її дослідити у минулому, все ще залишалася у статусі офіційно недоторканної, всіляко захищалася церквою від критичного аналізу. Критика догматизму і зокрема богословського, формування сумніву і недовіри до традиційного і звичаєвого, підміна обґрунтування думки посиленням на авторитети, на які, як правило, спиралася християнська ідеологія, стали, таким чином, підготовчими кроками скептично налаштованих мислителів на шляху до впровадження нових підходів у дослідженнях усіх без винятку суспільних феноменів.

Праця П.Бейля «Філософський коментар на слова Христа «Примусь їх увійти» (1686-1688) по суті демонструє використання скептичного підходу, методу для обґрунтування обох Бейлівських тверджень. Нагадаємо, що трактат присвячений філософському аналізу виразу, взятого із тексту католицької Біблії (Лк. 14. 23), де переказується оповідана Христом притча про багату вечерю. В сучасній Біблії, виданій Українським Біблійним товариством українською мовою, цей вираз викладено в редакції: «Піди на дороги [щоб запросити на вечерю]... та й *силуй прийти* [іх]...»<sup>37</sup> (курсив наш. – В.К.). Св. Августин (354-430) у своїх тлумаченнях цього виразу надав йому значення «Примусь увійти до церкви, навіть якщо хтось не бажає». Пізніше така редакція використовувалася інквізиційними судами як ідейна підстава у примушуванні підслідних приймати католицьку віру. Проблема *духовного насилля* й стала однією з головних причин коментування Бейлем зазначеного біблійного вислову Христа.

У трактаті деструктивно-конструктивний потенціал скептицизму був сповна використаний Бейлем для утвердження *ідеї свободи думки*, що

<sup>36</sup> Цит. за: Бейль П. Исторический и критический словарь (курсив і переклад з рос. наш. – В.К.). – С. 94-95.

<sup>37</sup> Див.: Біблія або Книги Святого Письма Старого й Нового Завіту / Із мови давньоєврейської та грецької на українську наново перекладена. – К.: Біблійне тов-во, 1995.

концептуально було пов'язано з критикою будь-якої нетерпимості у інтелектуальній сфері, неприйняттям фанатичного сповідання традиційних стереотипів, сліпої залежності від думки авторитетів, бездумного сприйняття на віру догм, норм, положень, що претендували на статус керівних. Показово, що у П.Бейля, навіть за всього його бажання, роздуми про свободу думки чи слова не носили відірваного від тодішніх суспільних реалій абстрактного характеру, а логічно вибудовувалися на конкретному матеріалі, яким здебільшого були відносини, зумовлені різницею у світогляді, віросповіданнях і т.п., так що філософствування на ці теми в умовах майже суцільної релігійності населення носило достатньо універсальний характер.

У XVII ст., відстоюючи свободу думки і слова, П.Бейль вже міг спиратися на праці з цих питань англійської школи мислителів, у першу чергу Д.Локка. Як засвідчує лист Д.Локка «Про віротерпимість» (1685), тогочасна інтелектуальна інакшесудуюча спільнота скептично ставилася до традиційних норм державно-конфесійних і міжконфесійних відносин, що фактично зводилися до одного: правдива лише провладна церква. Не обмежуючись обґрунтуванням необхідності віротерпимості у суспільстві, інакшесудуючі мислителі вказували на головні причини, що заважали запровадженню цього принципу у життя. По-перше, тривала нереалізація цього принципу, його побутування переважно як голосливної декларації; по-друге, зазвичай вузько конфесійне розуміння принципу віротерпимості, його розуміння лише як терпимість до *своєї* церкви, захист *своїх* конфесійних прав і свобод; по-третє, непоширення розуміння віротерпимості до необхідності для неї «абсолютної свободи, справедливої й істинної свободи, рівної і неупередженої свободи»<sup>38</sup>.

На думку англійського філософа-скептика, що кардинально розходила з домінуючою ідеологічною доктриною, людей не можна примусити бути спасеними всупереч їх власному сумлінню і бажанню. Тим більше, – робити це через релігійний примус, через церковну владу, яка, будучи «залежною від королів і королев», впродовж вітчизняної історії так «легко змінювала свої правила, члени Символа віри, форми богослужіння і все інше». Тому, переконаний Д.Локк, князям не слід примушувати людей вступати у прокняжу церковну громаду під приводом спасіння їхньої душі, а слід залишити це рішення на розсуд совісті кожного. Нав'язувати людям щось всупереч їхнім переконанням, – значить наказувати їм ображати Бога<sup>39</sup>. Доброзичливі спроби відволікти людину від помилок заради спасіння є, звичайно, святим обов'язком християнина, але будь-яка сила і примушування мають бути заборонені. «Ніщо, – писав Локк, – не повинно здійснюватися насильно. У цих питаннях кожна людина має вищу і абсолютну владу власного судження...»<sup>40</sup>. Навіть у питаннях вічного спасіння люди, на думку філософа, мають

<sup>38</sup> Локк Джон. Письмо о веротерпимости / Английское свободомыслие: Д.Локк, Д.Толланд, А.Коллинз. – М.: Мысль, 1981. – С. 26.

<sup>39</sup> Локк Джон. Письмо о веротерпимости. – 49-50.

<sup>40</sup> Там само. – С. 62.

залишаються вільними у своєму моральному і поведінському виборі. Локківська ідея терпимості – філософськи, соціально і політично аргументована – у листі прозвучала сильно, сміливо і обґрунтовано. Що вона була почута на Європейському континенті і на Острові, свідчать численні переклади трактату на іноземні мови, масоване невдоволення церкви і наступна заборона друку книги, резонансний дискурс щодо віротерпимості впродовж майже двох десятиліть. Терпимість, за Локком, припускає, що у суспільстві може безперешкодно існувати широкий спектр позицій, думок, суджень, включаючи протилежні, контроверзні. Заслуговують право на вільне існування не тільки різні, у тому числі полярно протилежні думки загалом, а й різноманітні віросповідні переконання та орієнтації людини, як би вони не різнилися від наших власних переконань чи переконань більшості. Оскільки вони відображають щирі віру людей, йдуть від внутрішнього стану релігійно налаштованої душі, то заслуговують на терпиме ставлення з боку інших.

Цілком солідаризуючись з баченням проблеми свободи думки Д.Локком, П.Бейль вважав, що спроби силовими, адміністративними методами (погрозами, тюрмами, штрафами, засланнями, стратами) примусити переорієнтувати віросповідні переконання людини – шлях не християнський. Для Бога, писав мислитель, нічого не здійснюється через примус. І в цьому сенсі прочитання біблійного виразу «примусь їх увійти» (до церкви) викликав скепсис, оскільки, за Бейлем, по-перше, «первісним і справжнім правилом будь-якого витлумачення Писання» є «природне світло або головні принципи нашого пізнання», тому зазначений вираз слід сприймати не в буквальному, а переносному смислі. Євангеліє вимагає, щоб його дотримувалися, спираючись на розум; наше серце сприймає євангельські норми тільки тоді, коли «розум переконаний». По-друге, буквально його сприйняття суперечить усьому гуманістичному духу Нового Завіту («насилля у питаннях релігії суперечить справі Євангелія»; «Ісус Христос не наказував йти цим шляхом»<sup>41</sup>). Філософ подає, окрім цього, ще цілу низку аргументів проти буквального розуміння зазначеного виразу, ймовірно враховуючи широку розповсюдженість серед прихильників християнства саме такого прочитання.

Розглядаючи цю проблему у філософсько-релігієзнавчому аспекті, Бейль вважав, що сутність релігії полягає, по-перше, в тому, як розум уявляє Бога, по-друге, що відчуває наша воля про Бога через душевні переживання пошани, страху та любові. Тому будь-яке насилля щодо релігійних переконань\* не здатне було примусити розум і серце до любові і страху щодо

<sup>41</sup> Бейль Пьер. Философский комментарий на слова Иисуса Христа: «Заставь их войти»... (далі – Философский комментарий...) / Бейль Пьер. Исторический и критический словарь: в 2-х т. – Т. 2. – М.: Мысль. 1968. – С. 280-281, 285.

\* В XVI-XVII ст. насилля в релігійній сфері зводилося переважно до кількох актів: віруючих певного віросповідання примушували перейти у провладну, церковно-панівну конфесію; невіруючих примушували, нерідко під загрозою життя,



Бога. Релігія, на думку Бейля, це така сфера, де якщо діяти проти бажання людини, діяти палицею, то тоді краще зовсім не діяти. Нагадував філософ і про те, що Христос не дозволяв своїм послідовникам переслідувати невіруючих, усіх тих, хто не приймав християнських проповідей і залишався при своїй традиційній релігії. Оскільки Бейлівський коментар слів Христа стосувався періоду, коли саме християнство було переслідуваним, а в проповідництві нової релігії домінували доброзичливість, терпіння, смирення і т.п., то ці характеристики філософом і подаються як складові євангельської моралі, що лежить в основі гуманістичного «духу Євангелія». Тому буквальне тлумачення слів «Примусь їх увійти», за висновком Бейля, є помилковим, суперечить «панівному і суттєвому духу Євангелія та його автора»<sup>42</sup>.

Роздуми П.Бейля на цю тему носили б суто теоретичний, абстрактний характер, якби він не був свідком нового витка релігійних переслідувань, судових розправ над інакшесудомислячими у багатьох країнах Європи, якби не тотальна заборона церквою величезної кількості творів інакшесудомислячих мислителів, позбавлення права займатися викладацькою працею і т. ін. Насилля, дискримінація в релігійній сфері, як правило, спиралися на універсальний теологічний постулат, що, по суті, привносив новий, конфесійно упереджений зміст у тлумачення виразу «примусь їх увійти»: певна релігія є єдино істинною чи найбільш правдивою; решту релігій слід розглядати як ворожі Богу або нікчемні, так що кожна релігія, навертаючи до свого віровчення послідовників інших релігій, вважає, що робить Богу велику послугу. З цього П.Бейль як філософ-скептик не міг не зробити висновку, який викликав ще більше невдоволення церкви: взагалі-то «Ісус Христос повинен був би передбачити, що його заповідь приведе християн до застосування насилля проти тих, хто не належить до їхньої секти. А це буде невичерпним джерелом злочинів...»<sup>43</sup>. Подібне тлумачення слів Христа означало б наказ християнам наvertати інших у свою віру через насилля, примушувати усі народи сповідувати християнство, в кінцевому підсумку перетворювало б «Всесвіт у жахливу арену різанини і насилля»<sup>44</sup>, що, на думку французького мислителя, суперечило б суті християнства.

Виправдання насилля у релігійних питаннях, таким чином, спиралося на хибний від початку посыл про диференціацію релігій на «істинні», «правильні» і «неістинні», «помилкові», про зверхність одних над другими. При цьому справу не змінювала навіть та обставина, що одна й та ж релігія, конфесія свого часу перебували і в статусі дискримінованих, і в статусі повноправних, привілейованих, провладних. Так було з християнством, яке у всій повноті відчуло жахливість переслідувань в язичницькому Римі. Так було з

---

відмовитися від своїх переконань, стати віруючими; іновірним чинили перепони на допуск у країну, де панівним було інше віросповідання і т. п.

<sup>42</sup> Бейль Пьер. Философский комментарий. – С. 288-290.

<sup>43</sup> Бейль Пьер. Философский комментарий. – С. 296.

<sup>44</sup> Там само. – С. 305.

язичництвом, яке зазнавало, і навіть у ХХІ ст. продовжує зазнавати переслідувань з боку домінуючої церкви Христа. До часу переслідувань у Європі кальвінізм – приклад релігійного інакшесудання в структурі римокатолицької церкви, – як уже зазначалося, з перетворенням у локально домінуючу релігію невдовзі продемонстрував такі приклади розправи з інакшесудуючими у своїй церкві і поза нею, що за своєю жорстокістю, суворістю і нетерпимістю не йшли ні в яке порівняння навіть з інквізиційними судами католицької церкви. Кальвіністського гніву й дискримінації зазнав навіть визнаний класик філософської думки Аристотель. В університетах, вважав Кальвін, «панує розпуста, святому Письму і християнській вірі приділяється мало уваги; затьмарюючи Христа, в них одноособово володарює сліпий язичницький наставник Аристотель. І я радив би повністю вилучити книги Аристотеля: *Physicorum, Metaphysica, de Anima, Ethicorum...* разом зі всіма іншими, що прославляють природні речі... Я насмільуюсь сказати, що [будь-який] гончар має більш глибокі знання про природні речі, ніж можна взнати [про них] із книг Аристотеля. ...Проклятий, зарозумілий, лукавий язичник своїми облудними словами звабив і обдурив так багато істинних християн»<sup>45</sup>.

Отож декларована *нерівність релігій*, що не лише ідейно виправдовувала релігійні переслідування, а й на практиці провокувала до розправ над іновірними, була тією причиною, яку, на думку Бейля, треба було усунути заради повернення християнству первісного смислу і духа. Слід подолати навіяну релігійною ідеологією переконаність, що тільки ми – носії істинної релігії. Треба об'єктивно поглянути навколо себе і побачити «безліч людей, які будучи не дурніші за мене, не вірять [в те, у що вірю я]»<sup>46</sup>. Докази для власної віри мають бути «не вірогідними», а переконливими і для інших людей.

Цілком у дусі скептиків, Бейль пропонує керуватися принципом: завжди користуватися будь-якою можливістю для розширення наших знань (за логікою філософа – включаючи знання й у релігійній сфері) шляхом дослідження доказів, які можуть бути представлені *проти наших думок і на користь інших людей*<sup>47</sup>. Роздуми на цю тему приводять мислителя до трьох ідей, надзвичайно важливих і актуальних не лише для його часу, а й для усього наступного інтелектуального розвитку людства.

По-перше, до ідеї необхідності забезпечення *рівності* усіх релігій. Природне одкровення дано Богом *усім* людям – інакше звідки ж, риторично запитував Бейль, такі «прекрасні вислови, якими наповнені книги язичників»<sup>48</sup> (мається на увазі безцінна спадщина античної філософії та літератури). Лише

<sup>45</sup> Цит. за: Мартин Лютер. *Время молчания прошло // Избранные произведения. 1520-1526 гг.* – Харьков, 1984. – С. 68.

<sup>46</sup> Бейль Пьер. *Философский комментарий.* – С. 301.

<sup>47</sup> Бейль Пьер. *Философский комментарий.* – С. 301-302.

<sup>48</sup> Там само. – С. 286.

рівність, на його думку, зніме диференціацію і ранжування релігій, може стати запорукою подолання релігійного насилля.

По-друге, ідея необхідності *свободи совісті*, під якою він розумів свободу людини дотримуватися своїх поглядів і переконань згідно своєї совісті, вільно про них говорити. Яким сміливим кроком для віруючого релігієзнавця П.Бейля було оприлюднення цієї ідеї, видно з її змісту: «... Треба із усіх сил прагнути просвітити тих, хто помиляється (тобто тих, хто належить до інших релігій. – В.К.), але водночас надавати їм свободу говорити, що вони вперто продовжують дотримуватися своїх поглядів і служити Богу згідно зі своєю совістю (якщо нам не пощастить вивести їх із марновірства)». Свобода совісті має бути забезпечена – ті, хто не дає такої свободи, «чинять нерозумно». Перший і найнеобхідніший із усіх наших обов'язків – не вчиняти нічого всупереч совісті <sup>49</sup>.

Йдеться у Бейля, звичайно, лише про *релігійну* свободу совісті, про вільний вибір і сповідування прийнятної релігії, віросповідання (існування атеїстичного світогляду для Бейля, як і для багатьох інших його попередників, категорично неприпустиме).

По-третє, ідея релігійної *терпимості*, що витікає з двох попередніх положень, оскільки відхід від них призводив би до різних ступенів втрати терпимості, аж до виявів її протилежності – нетерпимості. Показово, що Бейлівська ілюстрація відступів від поміркованого, толерантного ставлення до іновір'я не втратила своєї актуальності й сьогодні.

На нашу думку, для поглиблення розуміння свободи думки, свободи совісті, обґрунтування релігійної терпимості важливе значення мали філософські рефлексії П.Бейля щодо розуміння явища «напівтерпимості», яке нерідко проявлялося не тільки в європейських суспільствах XVII ст., а й знаходить свій вияв у позиціях наших сучасників – політиків, державних службовців, частини наукових працівників, вже не кажучи про пересічних віруючих чи невіруючих. Йдеться про доволі суб'єктивний поділ «сект» (термін Бейля у тодішньому смислі означав інші, непанівні конфесії, релігійні організації) на такі, що слід терпіти, й такі, до яких треба ставитися нетерпимо, без будь-якої поблажливості аж до їхньої заборони, вигнання за межі країни, конфіскації майна і т.п.

Бейль як послідовний адепт релігійної свободи, свободи совісті категорично й аргументовано не погоджувався з такою кваліфікацією. Він резонно зазначав, що інакшесдумаючий віруючий не говорить нічого такого, що було б спрямовано проти божества, яке він визнає; те, що він говорить, спрямоване проти божества, яке він не визнає, яке не є для нього божеством. І це не якась софістичне судження, а логіка здорового глузду. Бо якщо релігійним переслідувачам дати право визначати, що таке богохульство, ересь і зобов'язати їх бути послідовними у своїх оцінках, то «не знайдеться більш огидних богохульників, аніж перші християни і гугеноти», які свого часу

<sup>49</sup> Там само. – С. 318, 325.

найбрутальнішими словами ображали богів язичництва, католицьку церкву<sup>50</sup>. За логікою звинувачення, вони також ніби б заслуговували жорстоких покарань. Оскільки, на думку, Бейля, немає визначення богохульства, щодо якого б порозумілися обвинувач і обвинувачуваний, переслідувач і переслідуваний, як це було, наприклад, у справі про спалення на вогнищі іспанського мислителя М.Сервета, а непоступливість протилежних позицій веде лише до ескалації протистояння, де перемога буде зазвичай на боці домінуючої релігії, то зупинити цей процес можна лише, коли обидві конфліктуючі сторони будуть *терпимими* до позиції опонентів.

Як вчений перехідного періоду, П.Бейль, ймовірно, розумів, що з врахуванням тодішніх реалій і духовно-релігійних пріоритетів конкретними кроками у напрямі реалізації своїх ідей було б поступове виведення науки з-під опіки церкви, звільнення від теологічного пресингу, схоластичного методу, здобуття вченими свободи досліджень і думки. Підкреслимо: не йшлося про декларації щодо несумісності релігії і науки, теології й філософії; не говорилось про протиставлення двох світоглядних позицій – мова йшла про пошук шляхів і форм їх *безконфліктного співіснування*.

Пропонувався компроміс двох світобачень і світорозумінь через нове прочитання давньої ідеї «двох істин», хоча, як засвідчує історія, у періоди своєї могутності будь-яка релігія, церква на компроміси не йшли, а єдиною формою відносин визнавали тільки духовну підлеглість собі. Вченим же уявлялося, що між двома світоглядними і доволі специфічними системами пролягатиме демаркаційна лінія. Для науки потрібні раціональне доведення, результати дослідів чи експериментів; у цій області посилення на авторитети наукової ваги майже не мало. Для релігії, теології навпаки – достатньо посилення на Святе Письмо, на авторитет отців церкви; докази розуму, посилення на результати наукових дослідів, експериментів могли прийматися до відома, але не переконували. Обидві сфери по-своєму вразливі, тому оптимальним способом функціонування обох має бути їх суверенне, незалежне існування. Лише таке співіснування могло гарантувати вченим умови для вільного мислення, свободу думки, відкривало перспективу науки нового типу.

### А н о т а ц і ї

**У статті В.В. Климова «Модернізований філософський скептицизм у XVII ст. як засіб утвердження ідей віротерпимості та свободи думки, творення науки Нового часу (релігієзнавчий аспект)» у контексті процесів суспільного і духовного реформування, творення науки Нового часу аналізується модернізований скептицизм як засіб критики догматизму, схоластики, консерватизму і утвердження таких суспільних цінностей, як**

<sup>50</sup> Бейль Пьер. Философский комментарий. – С. 320-321.

свобода совісті, думки, слова; терпимість, правова рівність релігій, віротерпимість, право на суверенну науку та ін.

**Ключові слова:** скептицизм, терпимість, свобода совісті і думки, інакодумання, віротерпимість, наука Нового часу, релігієзнавчий аспект.

**В статтє В.В. Климова «Модернизированный философский скептицизм в XVII ст. как средство утверждения идей веротерпимости свободы мысли, создание науки Нового времени (религиоведческий аспект)»** в контексте процессов общественного и духовного реформирования, создания науки Нового времени анализируется модернизированный скептицизм как средство критики догматизма, схоластики, консерватизма и утверждения таких общественных ценностей, как свобода совести, мысли, слова; терпимость, правовое равенство религий, веротерпимость, право на суверенную науку и др.

**Ключевые слова:** скептицизм, терпимость, свобода совести и мышления, иномыслие, веротерпимость, наука Нового времени, религиоведческий аспект.

*Лілія КОМПАНИЄЦЬ (Харків)*

УДК 21:14

### **«КОЛООБИГИ» ІДЕЇ РЕІНКАРНАЦІЇ У ВИМІРАХ ПЛАТОНІВСЬКИХ УМОСПОГЛЯДАНЬ**

**Актуальність.** Сучасну культуру часто іменують як пострелігійну. Можна припустити, що саме через відхід з історичної авансцени на периферію існування релігійної сфери спектр проблем духовного плану стабільно, лавиноподібно обрушується на індивідуальне буття людини у світі, посилює відчуття кризовості, безвиході, які тотально пронизують її життя. Внаслідок цього формується сучасний тип особистості з межевою свідомістю, який зберігає «в собі» буття у всіх його суперечностях, балансуючий на межі духовних розломів. Остаточне руйнування духовних основ поступово призводить до вироблення відповідної соціокультурної ситуації екзистенційної стратегії життя поза смисложиттєвими та ціннісними орієнтирами. Феномени релігійного змісту як «носії», транслятори відповідних їм ідей, ідеалів та цінностей на всіх етапах історії «знімали» такого роду напруження, трагічне світовідчуття сучасних їм часів, яке тотально пронизує мікрорівень їхнього буття. Кожна наступна епоха перебувала в пошуці свого шляху у вирішенні зазначених проблем духовного спрямування, які зберігали актуальність і

нескінченну відкритість на всіх етапах історіогенезу. Саме тому, на нашу думку, виникає необхідність актуалізації, комплексного, філософського осмислення базисних ідей означеного рівня, на основі яких історично встановлювалися ціннісні орієнтири цивілізованих співтовариств, втілені у форму тієї чи іншої духовної традиції.

У контексті обґрунтування необхідності застосування філософського інструментарію до теми дослідження необхідно відзначити, що сучасний дискурс давно подолав межі пріоритетності тієї чи іншої сфери гуманітарного знання у вирішенні проблем людського існування, виконав розворот до необхідності пошуку цілісного, міждисциплінарного характеру дослідження, що дозволяє всебічно осмислити досліджуване явище. Таким у нашому контексті виступає феномен реінкарнації, який ми презентуємо як тему, що стоїть на перехресті релігієзнавчої, історичної, філософської, культурологічної, етнографічної думки, що складає фундаментальну основу спектру вчень, вірувань у безсмертя людської душі. Саме така стратегія, на нашу думку, здатна допомогти всебічно висвітлити означену ідею, не тільки відкрити шлях до співпраці філософії, релігії, антропології, культурології в сучасному знанні, а й прокласти мости до вибудови міжкультурного, міжрелігійного, міждисциплінарного діалогу в цілому, а зокрема водночас вирішити «внутрішні» антропологічні проблеми етичного, психологічного, духовного характеру.

Нашою *метою* виступає відстеження траєкторій польоту, розвитку ідеї реінкарнації в межах і горизонтах філософської думки Платона і, зокрема, презентація її в аспекті «мікрокосму» (людини) як відбитку моделі Всесвіту.

Простежуючи метаморфози ідеї, яка аналізується, необхідно відзначити, що реперною точкою нашої праці виступають експлікації терміну «реінкарнація», які отримали свій розвиток в лоні античного світу. Реінкарнація реалізується через ідею втілення і розуміється:

1. Як здатність певної субстанції відділятися після смерті тіла і переселятися в щось нове; як здатність богів, духів, святих до одягання у плоть.
2. Як процес переходу (просування, переселення, руху наскрізь) душі в тілесну оболонку, осмислюється як поточний (включаючи еволюційний завершений аспект), а також вказує на зворотній процес - «назад в тіло»<sup>51</sup>.

У попередніх наших екскурсах вже були обґрунтовані та вичленені дві стратегічні лінії в осмисленні ідеї реінкарнації, латентно присутні в творах Платона. Зокрема під кутом зору «макрокосму» в контексті процесу, закону, покладеного в основу існування Всесвіту (крізь призму ідеї колообігів, життя душ) і в аспекті «мікрокосму» (людини). Відносно першого вектору реінкарнація презентується у фрагменті про створення деміургом душ і їхніх

<sup>51</sup> Компанієць Л.В. Етимологічна реконструкція поняття «реінкарнація» // Українське релігієзнавство. – 2013. – № 67. – С. 105-116.

умов існування та законі їхнього перевтілення<sup>52</sup>. Виходячи з аналізу цього сюжету, ми дійшли висновку, що ідея метемпсихозу відгалуджується від категорії покарання, мислиться автором автономно як неминучий процес, принцип, закладений деміургом в основу природи Всесвіту. В аспекті другого положення нами було пунктирно намічено лінію розвитку теми крізь призму платонівського розгляду людини як «мікромоделі», відбитку «макрокосму», яка в процесі життя себе «моделює». У ході здійснення дослідницької розвідки також були виявлені основні траєкторії смислового розвитку ідеї реінкарнації. З одного боку, в одному зі своїх заломлень вона постає як «механізм» єднання душі та тіла, що сприяє «впадінню» людини в життя. З іншого ж боку, ми дійшли думки про те, що, проживаючи «тут і тепер», людина за допомогою проявлених якостей душі формує наступну будівлю свого буття «по обидві сторони» меж світу, що вислизують, - фізичного і духовного. Іншими словами, під одним кутом зору вона «проектуює» майбутню тілесну форму існування (можливі варіанти втілень: у різні види рослин, тварин тощо), а в іншій проекції визначає «зону» перебування своєї душі в божественних світах.

Продовжимо відстежувати описані траєкторії розвитку теми, епіцентром якої виступає людина в контексті філософських умоспоглядань Платона, а саме виходячи з перерахованих конотацій, загальноприйнятих (концептуальних) і виявлених нами (текстуальних), відстежимо філософські експлікації ідеї реінкарнації в творах автора. Попередньо зазначимо, що смислові вимірювання теми відсилають нас до вершин платонівського умоспоглядання, походять від єдиного джерела поширених в давню епоху уявлень про реінкарнацію, вірувань у життя душі «по той» і «по цей» бік світу, в її нескінченну кількість перевтілень, а також розкривають погляди мислителя на «тілесні окови». Іншими словами, торкаючись світобачення Платона, ми опиняємося на перехресті доріг розгортання аналізованої теми, ракурсів, траєкторій польоту його думки, «розвилок» її розуміння, які розгортаються крізь призму світовідчуття філософа, містить його думки про духовний і тілесний вимір людського існування і відкриває завісу специфіки їхніх взаємодій, співвідношень.

Вище зазначалося, що реінкарнація як феномен в одній із своїх смислових форм прояву виступає в ролі «механізму», поєднучої ланки духовної і тілесної організації людини, об'єднує їх, сприяє становленню і прояву останнього у світі як досконалого факту світобудови. Тому, перш ніж поринути у відкриття смислових вимірів ідеї реінкарнації в творах Платона, визначимо також акценти в його поглядах, у просторі яких пріоритетність віддана душі як управителю тіла. Саме душа виступає епіцентром, навколо якого розгортається дійство людського існування. Вона впливає на тілесну організацію, в тому числі й на майбутні форми свого матеріального втілення, способи її буття у світі. Ця тема (душі як управителя тіла) звучить основним

<sup>52</sup> Платон. Сочинения в 3-х томах / Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса. – Т. 2 – М., 1970. – С. 481-482.

лейтмотивом протягом розвитку всіх сюжетних ліній в текстах Платона. Під таким кутом зору тілесність у свідомості мислителя зводиться до положення керованої ланки, розкривається в подальших роздумах автора про те, що тіло не тільки вимагає прожитку, схильне до хвороб, але і виступає в ролі обмежувача, що встановлює межу пізнання, осягненні істини, заважає людині усвідомлювати справжнє буття. Платон пише, що діяльність філософа виявляється в тому, що він звільнює душу від спілкування її з тілом<sup>53</sup>. Саме через це він цінував «мантичне безумство», в межах якого відкривався дар пророцтва, а медитацію він розумів як спрямованість душі до божественного, Великого Блага<sup>54</sup>. Відтак у Платона душа стає епіцентром вихреподібних кружлянь його думки, які у своєму розгортанні, що буде показано нижче, містять пласти смислів ідеї реінкарнації в ландшафті його творів.

Таким чином, в різних текстах Платона наскрізною є тема вдосконалення душі людини, в просторі якої прояснюється смислове навантаження аналізованої ідеї. Перебуваючи на стадії виявлення зон її скупчення, ракурсів заломлень у філософії мислителя, її відблиски ми знаходимо в «Апології Сократа», в межах якої вона наповнюється мотивами «поцейбічної» розплати, сконцентрована на розкритті «внутрішнього» рівня сутнісного боку людини, його душі. Саме одна з конотацій ідеї реінкарнації розгортається в міркуваннях заклику Сократа дбати не про тіло і гроші, а про душу, щоб вона була якомога досконалішою. Розвиваючи цю думку, Платон вустами Сократа говорить, що в служінні Богу полягає сенс існування і що не від грошей народжується чеснота, а навпаки від «чесноти у людей і гроші, та всі інші блага»<sup>55</sup>. Враховуючи те, що реінкарнація виступає невід'ємним атрибутом вірувань епохи і уявлень автора, а також фокусуючи увагу на смисловому боці означеного фрагменту, видно, що в завуальованому вигляді тут присутня ідея «поцейбічної» розплати. Проживаючи все своє життя, культивує «в собі» добродісні якості душі (або ігноруючи їх), людина накопичує невидимий «капітал», який згодом послужить їй, вплине на її майбутнє втілення. Іншими словами, перші отримують «матеріалізацію» благ фізичного світу, формують наступний дім буття, покращують долю людини. Нагадаємо, що в раніше згаданих сенсах акцент робився на майбутню еволюційну форму, яку в процесі життя «тут і тепер» формує людина. У останньому сюжеті смислова синкопа припадає на «моделювання» крайнім способом майбутнього життя (що зводиться до благ цього світу). Тут перед нами розкривається інша смислова проекція аналізованої ідеї, яка тісно пов'язана з попередньою, тобто тілесна форма втілення дзеркально відбивається в способі буття. У сукупності обидві конотації вибудовують долю душі в координатах «вперед і вгору» від земних благ до небесних, спрямовуючи всі її існування до божественного. Відповідно, розплата

<sup>53</sup> Платон. Сочинения в 3-х томах. – Т. 2 – С. 22.

<sup>54</sup> Блаватская Е.П. Теософский словарь. – М., 1994. – С. 273.

<sup>55</sup> Платон. Сочинения в 3-х томах. – Т. 1 – М., 1968. – С. 99.



здійснюється «тут і тепер», «по цей бік» світу, а реінкарнація виступає в ролі «механізму» його здійснення.

Підсумовуючи фрагменти текстів мислителя, можна говорити про розгортання в їхніх межах віяла смислів поняття «реінкарнація» із врахуванням позначених на початку статті, зокрема розуміння ідеї перевтілення як процесу, який внаслідок свого смислового розширення інтерпретується нами як незавершений, поточний, розлитий у часі в межах земного життя, що ілюструє «мікрорівень» людського буття. У його просторі ідея «реінкарнації» реалізується в значенні «просування душі наскрізь», «по цей» бік світу в тілесній оболонці. Крім того, в «макромасштабах» реінкарнація мислиться Платоном як процес переселення душ, повторюваний нескінченну кількість разів, презентований ним у категоріях «потойбічного» світу. У такій інтерпретації виникає думка про можливість презентації, вибудови ланцюгу реінкарнацій в модель єдиної долі душі, ланками якої виступають її перевтілення, тобто душа рухається крізь ланцюг перероджень, що розпадаються на різні тілесні модуси буття, в межах яких реалізується ідея її розвитку, смисли її існування. Необхідність осмислення згаданих осей координат ідеї реінкарнації обумовлена наявністю «вертикального» та «горизонтального» вимірів її буття. До обґрунтування поданих вище позицій ми і переходимо.

Відтак в наступному сюжеті «потойбічний» зріз розгортання смислового рівня (раніше контурно позначеного) ідеї реінкарнації ілюструють погляди мислителя на співвідношення духовного і тілесного в людині з акцентом на останньому. Реінкарнація розкривається в ракурсі процесу, «розлитого» у просторі та часі в міркуваннях Платона, вкладених в уста Сократа, про зв'язок душі та тіла, що уподібнюється відносинам ткача з витканим їм плащем. Всім зрозуміло, зазначає автор, що ткач зносив за своє життя безліч різних плащів і пережив їх всі, окрім останнього. Душа вічна, а тіло тимчасове. Будь-яка душа зношує безліч тіл, особливо тоді, якщо вона живе багато років. Тіло протягом життя занепадає, відмирає і відроджується нескінченну кількість разів на всіх етапах людського існування. Це означає, що душа безперервно тче його заново, замінюючи зношене. Тут необхідно нам витримати невелику паузу, відзначити, що в цьому уривку Платон перед нами відкриває несподіваний вектор в осмисленні ідеї реінкарнації «по цей» бік її здійснення, в просторі якого відбувається її розщеплення на рівні розуміння. З одного боку, реінкарнація мислиться як невидимий процес, який протікає на «внутрішньому» рівні людської фізіології, що змушує рухатися всі її системи. З іншого ж боку, як видимий феномен, «результат» якого є можливість візуально «схопити», «зафіксувати» в певні моменти життя. Ілюстрацією до цих положень в їхній нерозривній цілісності можуть служити віхи життя людини: дитинство, юність, зрілість, старість, які включають у себе описані «внутрішні» та «зовнішні» форми прояву процесу реінкарнації, мислимі як різні фізіологічні стани організму, межі між якими розмиті, розсіяні,

невловимі. У латентному вигляді етапи життя людини перетікають один в іншій. При цьому відбувається зміна «тілесних пут» душі. Саме в ландшафті їхнього здійснення відбувається просування останньої, актуалізація реінкарнації в значенні руху душі «наскрізь» (вибудуваного від «початку» і до «кінця» існування її тілесної оболонки).

Таким чином, з одного боку, в контексті описаних уявлень Платона про взаємини, впливи людської душі на її тіло з акцентом на множинності прийняття форм останнім, поняття «реінкарнація» наповнюється додатковим змістом, розширює свої горизонти: презентується в раніше сформульованому нами значенні, в загальному вигляді як наскрізний процес просування душі в межах тілесної організації, мислимої у тимчасових категоріях. В аспекті «приватного» (тілесного) актуалізується інша грань смислового навантаження реінкарнації, яка оформлюється в ідею, що отримала надалі значення «регенерації» клітин живого організму, розуміємо як постійний процес, поточний, здійснюваний на мікроклітинному рівні, укладений у кайдани «вмирання і відродження» клітин<sup>56</sup>. Відповідно, в позначених контекстах реінкарнація виступає не тільки в ролі тимчасового «механізму», «одномоментного» («тут і тепер»), принципу об'єднання душі з тілом, а й в іпостасі стаціонарного явища, що приводить у рух колообіги внутрішніх систем людини протягом усього життя, дзеркально відображають платонівські загальні колообіги Всесвіту, постійні пересування душ. Ці значення містять діалектичний принцип платонівських вічних взаємопереходів протилежностей (від життя в смерть і навпаки).

Наступний вектор «внутрішнього» рівня розвитку аналізованої ідеї продовжують погляди Платона і зокрема його вчення про анамнесіс (грец. «ἀνάμνησις» – пригадування), яке він формує на основі орфіко-піфагорійських уявлень про безсмертя душі. Грецький термін означає стан останньої (яка втілилась у фізичну оболонку), пригадує бачене у світі надчуттєвому, в тому числі й у своїх колишніх втіленнях. В якості об'єкта пригадування виступають ідеї, які у світі фізичних явищ знаходять тільки їх подібність. У гносеології Платона передбачається, що душа, перебуваючи в стані передіснування, пізнає ідеї, а після свого земного втілення вона починає «пригадувати» колишні свої споглядання тих істин, які вона увібрала до свого матеріального існування, тобто, вбираючись в тілесність, людина робить слабкі спроби відновити потьмяніли ідеї. За Платоном, споглядати речі потрібно лише душею, відмовившись від тіла. Тільки в такий спосіб можливим є осягнення всього «чистого», істини<sup>57</sup>. Іншими словами, аксіологічне навантаження несе екстатичний досвід, в якому актуалізуються надприродні здібності, сакральна пам'ять душі. З одного боку, вона відкриває шлях до істинного пізнання світу речей, Всесвіту. З іншого боку, сприяє пізнанню себе в контексті розгортання «внутрішнього» рівня людського існування, а саме заклику «Пізнай себе!»,

<sup>56</sup> Платон Сочинения в 3-х томах. – Т. 2. – С. 54.

<sup>57</sup> Там само. – С. 34, 38.

здійснення якого стає можливим в картині світу античних мислителів за умови воскресіння в пам'яті всіх своїх реінкарнацій.

Саме пам'ять душі, на їхню думку, сприяє осягненню себе, духовному розвитку, відновленню аналогічної цілісності, шляхом культивуваці людиною в собі «внутрішніх» добродієних якостей, що моделюють її буття «по обидва боки» світу фізичного і божественного (у згаданих раніше сенсах)<sup>58</sup>.

Як зазначалося вище, протягом розгортання всіх сюжетів Платона наскрізною проходить тема впливу душі на тіло. В її ландшафті людина є «макромоделлю», «перехрестя» двох світів, дзеркальним відображенням моделі Всесвіту (в якому відбито принцип єднання світу духовного і тілесного), межі між якими розмиті, стерті у свідомості мислителя, точніше - одна форма буття, на його думку, перетікає в іншу й навпаки.

Під таким кутом зору ідея реінкарнації отримує свій розвиток «по вертикалі» в уявленнях автора про поза фізичний будинок існування душ. Так, у діалозі «Федон» вона розкривається у значенні процесу переходу душі від «поцейбічного» в «потойбічний» світ шляхом її «виходу» з тіла «на зовні», в інший вимір, в іншу форму існування. З цими контекстами пов'язані уявлення мислителя про духовні плани буття. Він вважає, що душі померлих перебувають в Аїді, який за старовинним етимологічним тлумаченням був названий «безвидним», невидимим, а звідти вони повертаються знову до життя, реінкарнують. Платон вустами Сократа розглядає Аїд як славне, чисте місце, божественну сферу розумного бога. Кожній душі там уготовано житло. Головний персонаж діалогу зазначає, що потрібно молитися богам, щоб переселення з цього світу в інший було успішним<sup>59</sup>. Далі йдуть описання «істинної» Землі, яка знаходиться під небесами, в чистому ефірі. Там панує прекрасне життя, блаженство. Люди не схильні до хвороб, оточені яскравими фарбами тощо. В одному з розуміннь смерті Сократ її інтерпретує як бажане переселення звідси в інше місце, у світ богів і справедливого суду<sup>60</sup>. Іншими словами, уявлення автора про два «рівнозначні» плани буття як грані одного цілого і відповідних їм вимірів активізують думку про можливість здійснення та відкриття іншого смислового навантаження терміну «реінкарнація». Розуміння її у значеннях процесу переселення душі, просування «назад в тіло» в перевернутому вигляді в контексті актуалізації «духовного». Відносно раніше позначеного розуміння терміна «реінкарнації» як процесу останній есплікується нами у значенні послідовної зміни дій і екстраполюється на уявлення мислителя про переходи, здійснені душею. У такому вигляді реінкарнація вписується у платонівські колообіги Всесвіту, здійснювані через переходи, тобто перетікання душ від однієї форми існування (тілесної) в іншу (духовну), актуалізується «макрорівень» в розумінні ідеї реінкарнації.

<sup>58</sup> Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М., 1986.

<sup>59</sup> Платон. Сочинения в 3-х томах. – Т. 2. – С. 93.

<sup>60</sup> Платон. Сочинения в 3-х томах. – Т. 1 – С. 111.

І нарешті, в контексті узагальнення, руху нашої думки про шлях від «загального до конкретного», відзначимо, що в цілому у викладених фрагментах викристалізуються і відгалужуються основні стратегії в тлумаченнях рукопису. Раніше позначений «макрорівень» у вимірах вселенського буття, його моделі та його відбитку, «мікромоделі» (людини). Іншу систему координат демонструє поширений в античній думці негативний вектор осмислення ідеї реінкарнації та йому протилежний, апологетичний, що належить думці Платона, становить канву його текстів. Саме в сюжетах автора в латентному вигляді простежується зміщення акценту в бік крайньої стратегії в баченні та презентації ідеї реінкарнації. Цей «перекіс», проблему авторських переваг на противагу загальноприйнятим думкам «дозволяє» «міф про загробну розплату», в якому відбувається остаточне зміщення осі координат у свідомості мислителя до апологетичного вектору в трансляції ідеї реінкарнації. Так, в «Державі» Платона ми зустрічаємо зазначену тему, складову «скелет», основне смислове навантаження згаданого міфу<sup>61</sup>. Пригадаємо фабулу. Учасником описаних автором подій був відважний воїн на ім'я Ер, якого вбили на війні. Через десять днів, коли стали розбирати тіла померлих воїнів, його тіло знайшли цілим, нерозкладаним. Саме через це тіло покійного відправили для поховання додому. Однак коли почали мерців спалювати, Ер несподівано для всіх ожив. Після чого він розповів про те, що з ним відбувалося і що він бачив у потойбічному світі. Своє оповідання герой міфу починає з моменту виходу з тіла його душі, після чого він зустрічає інших померлих і разом з ними вирушає до невідомого прекрасного місця. Там він побачив дві розколини в небі та аналогічні на землі. Між ними сиділи судді, які добрих, справедливих людей відправляли на небо, інших – вниз. Крім здійснення в такий спосіб покарань грішників і заохочень праведників, Еру було відкрито бачення богині Ананки, яка на веретені (роблячи колообіг) ткала людські долі. Присутнім при цьому був віщун, який брав зразки життів в однієї з трьох її дочок і кидав жереб у натовп. Еру не було дозволено піднімати жереб, але він впав поруч з ним. За його словами, зразки життів складали різні варіанти долі для душ померлих людей (тварин, всі види людського існування). Серед них були життя тиранів, які закінчувалися убогістю, життя людей, прекрасних зовнішньо, доблесних, родовитих тощо<sup>62</sup>.

Далі Платоном наводиться думка про те, що найголовніше в житті земному чи наступному - це правильно зроблений вибір душі «середнього шляху». У цьому філософ вбачає щастя людини, наголошуючи, що при виборі життя потрібно уникати крайнощів, які погіршать його якості. У результаті хибно зробленого вибору постраждає душа не тільки в черговому втіленні, але це призведе до погіршення її якостей, властивостей. Так, вона може стати несправедливою, нездатною до навчання, схильною до інших пороків. Далі Ер розповідає, як один із померлих, незважаючи на те, що прибув з небесних

<sup>61</sup> Платон. Государство. Законы. Политик. – М., 1998. – С. 375.

<sup>62</sup> Там само. – С. 378-379.

сфер, взяв життя тирана, не подумавши про біди, до яких це його приведе. Проте, поміркувавши, він став звинувачувати богів у своєму виборі. Ті ж люди, які прийшли з надр землі (настраждавшись там), навпаки, замислювалися і, попередньо поміркувавши, вибирали собі життя. Ер бачив, як люди обирали собі долі птахів, хижих звірів, жінок, подібні до попередніх втілень. Як зазначає автор, вустами героя саме в такий спосіб відбувається змішання долі, зміна «поганого і хорошого», якщо чеснота не була якістю душі, а звичкою. Далі йде більш докладний опис процесу здійснення процесу реінкарнації. Коли душі вибирали собі долю, вони підходили до Лахесіс (дочки богині Ананки), де отримували обраного ним генія, який їх супроводжував як страж життя і виконавець обраного шляху. Потім їх вели до Клото (іншої доньки богині). Там по черзі душі підходили до веретена, яке робило колообіги, обертання. Цим затверджувалася їх доля. Після дотику до Клото душі вели до пряжі Атропос, що робила нитки долі незмінними. Так, не обертаючись, вони йшли до престолу Ананки, проходили повз нього. Звідти всі душі відправлялися на рівнину Лети (відома як річка забуття в царстві мертвих). Випивши її води, вони забували колишні свої втілення. Після чого прибулі душі розташовувалися біля річки Амелет («та що уносить турботи») і занурювалися в сон<sup>63</sup>. За словами Ера, опівночі несподівано пролунав грім, стався землетрус. Воїн побачив, що душі розлетілися в різні боки, в ті місця, де вони повинні були народитися. На відміну від інших, Еру заборонили випити води з річки забуття. Він не міг пояснити те, яким чином його душа повернулася. Коли ж він прокинувся, то побачив себе на вогнищі. За словами Ера, його відправили назад, у земне існування, тому що він повинен був сповістити, розповісти людям про те, чого зазнала його душа, які істини пізнала. Відповідно, у такий спосіб він повинен був стати, з одного боку, свідком здійснення всіх етапів процесу реінкарнації «по той» бік світу, а з іншого - з побаченого, випробуваного на собі, пізнати і передати іншим її глибокий сенс, суть і мету. У висновку Платон словами свого героя каже, що це сказання не загинуло і нас врятує. Якщо ми йому повіримо, то й Лету легко перейдемо і душі своєї не споганимо<sup>64</sup>. У цьому фрагменті проглядається намір автора донести до читача сутнісну сторону ідеї реінкарнації, представлену в завуальованому вигляді: обравши «серединний» шлях для прояву і культивування найкращих якостей своєї душі, людина зберігає її в неспаплюженому вигляді і в такий спосіб вибудовує свій шлях порятунку. В іншому ж випадку впаданням в гріх вона обтяжує своє буття в інших втіленнях, віддаляється від божественних сфер перебування.

Таким чином, в цьому сюжеті, з одного боку, реінкарнація мислиться як Необхідність, організаційна ланка, «механізм» світобудови, як закон і Принцип існування душ, вписаний в природу Всесвіту (мотиви якого зустрічалися раніше). З іншого боку, Платон пунктирно проводить

<sup>63</sup> Там само. – С. 381.

<sup>64</sup> Там само. – С. 382.

апологетичну лінію в її презентаціях, усуває існуючий дисбаланс, перекиє у бік протилежного ракурсу її осмислення, що превалює в античній думці, стверджує присутність іншої траєкторії в її розуміннях апологетичної, збагачує її смисловими конотаціями, наділяє її ідеєю спасіння душі.

І нарешті, витримаємо паузу, відступимо на час від виявлення смислової сторони аналізованої теми з метою вчинити спробу моделювання окремих доказів на користь існування реінкарнації в контексті платонівського вчення про душу. За основу візьмемо деякі аргументи, точніше його положення про безсмертя душ та аргументи на його користь:

1. Отже, екстраполюємо на нашу тему платонівське доведення про існування «взаємопереходів», коли одна протилежність перетікає в іншу. У діалектичних міркуваннях автора міститься такий логічний ланцюг, якщо є більше, то існує і його протилежність – меншість, що виникла з першого. Звідси виводиться положення про переходи, наприклад, «роз'єднанні та об'єднанні», «охолоджені та нагрівані», «оживання та вмирання» тощо. За Платоном, відбувається оживання і вмирання душі за життя тіла та після смерті тілесної оболонки, тобто життя переходить у смерть, а мертво переходить у живе.
2. Наступне положення (продовжує дещо попереднє) стосується міркувань автора про постійні всесвітні колообіги. Так, Платон вважає, що якби не було вічних колообігів, то все б зупинилося на якійсь протилежності, тобто стало б смертю. Відтак душа, на його думку, після смерті тіла робить перехід з одного стану в інший вже поза земним тілом, а неземна душа знову переходить в земне існування. Відповідно, відбувається взаємоперехід протилежностей, мислимий в масштабах космічного колообігу душ<sup>65</sup>.
3. Наступний аргумент про «самототожності ідеї душі»<sup>66</sup>. Так, за Платоном, душа ближче до безвидних істот, тотожна божественному (безсмертному), керуючого, а тіло до видимого, земного, мінливого, керованого. Відтак душа подібна безсмертному, постійному, незмінному на відміну від тіла, якому притаманні протилежні властивості. Однак тіло можна зберегти на певний час (муміфікацією), а відтак душа тим більше після її відсторонення від тіла зберігається за допомогою дотримання чистоти, краси, що дає їй можливість перебувати в божественних світах з богами. В іншому випадку, проводячи життя нерозумно, гріховно, вона залишається біля покинутого нею тіла або переходить в потворному вигляді в потойбічний світ, а потім набуває втілення в тілах грубих тварин, як кайдани, покарання. Отже, визнання безсмертя людської душі виступає основою для розвитку і формування уявлень та вірувань про подальші її пересування, про її долю, у вселенських масштабах

<sup>65</sup> Платон. Сочинения в 3-х томах. – Т. 2. – С. 30.

<sup>66</sup> Тамм само. – С. 42.

розпадається на ланцюг реінкарнацій як модусів її буття. Відповідно, в цьому аргументі реінкарнація актуалізується як основний принцип, атрибут існування всіх душ «по той» і «по цей» бік світу.

У результаті здійсненого нами дослідження ми одержали деякі висновки, диференційовні нами на два блоки. Якщо перший презентує результати в їхньому загальному вигляді, то другий представляє їхні приватні моменти:

1. Отже, в ландшафті філософських умоспоглядань Платона виявлені стратегічні лінії в осмисленні ідеї реінкарнації, переважаюча в лоні античної думки «негативна» і «апологетична» (платонівська). Крайній вектор презентує викладений міф про воїна Ера, в якому проводиться погляд на реінкарнацію (втілення) як результат вільного вибору душею свого життя та як способу реалізації належних її якостей душі та засіб її вдосконалення, культивуваці добродієв її властивостей як шлях до очищення. Вершиною і метою існування душі, яка рухалася крізь ланцюг реінкарнацій, виступає ідея її порятунку.
2. Встановлено, що в міркуваннях Платона тема реінкарнації розширює смислові горизонти свого здійснення, які презентують нові координати її розвитку. Так, вона постає у вимірах «поцейбічного» і «потойбічного» світів, межі між якими примарні, розмиті в уявленнях мислителя. Відповідно, розкривається крізь призму його моделі «мікрокосму» (людини) як відбитка «макрокосму» (Всесвіту). Крім того, встановлено, що смислові рівні текстів Платона презентують його в категоріях простору і часу.

Отже, в масштабах вселенських колообігів реінкарнація мислиться «по вертикалі»:

- а) У якості «механізму», який приводить у дію модель, систему Всесвіту і, зокрема, сприяє здійсненню колообігів душ. У загальному вигляді як процес постійних переходів душ, їх просування, який відбувається закономірним чином, мислимий «по обидва боки» світу божественного і земного (встановленого деміургом). Іншими словами, як універсальний принцип, який пронизує всю систему світобудови, субординує її, як правило, покладене в основу життєдіяльності, буття душі.
- б) Реінкарнація виступає в значенні здатності духовної субстанції відділятися від тіла, здійснює зворотну дію «назад в тіло» (міф про воїна Ера).
- в) Реінкарнація постає також у контексті процесу переселення душ, їх руху «назад в тіло», «по вертикалі». У такій інтерпретації вона актуалізується в «перевернутому» вигляді в уявленнях про духовні тіла, тобто душа у формі останнього мігрує у вселенський дім буття, у сфери божественних вимірів.

Таким чином, на «макрорівні» реінкарнацію ми презентуємо як принцип (закон), як атрибуту єдиної долі душі, яка розпадається на сукупність її послідовних переходів, рухомих крізь ланцюг перевтілень, спрямованих на досягнення Вищої мети її порятунку.

3. Інший блок конотацій ідеї реінкарнації (приватного рівня) «по горизонталі» представлено в платонівських філософських роздумах, розкриває спектр смислів, які розходяться променями від свого епіцентру душі людини знову і знову повертаються до неї. Іншими словами, виявлені такі пласти смислів аналізованої ідеї:

- а) У першу чергу реінкарнація в контексті авторських уявлень про єдність душі та тіла мислиться нами як «механізм», що сприяє їх об'єднанню, становленню людини як факту світобудови (у категорії тимчасового).
- б) Реінкарнація презентується на рівні буття фізичного тіла як одночасно прихований «внутрішній» і спостережуваний «зовнішній» процес, що протікає у вимірах фізіологічних систем людини. Так, в контексті «внутрішнього» перевтілення мислиться Платоном як нескінченний процес «вмирання і відродження», що отримав згодом назву регенерації клітин тілесної організації. Відповідно, реінкарнацію можливо презентувати також як основний, вихідний принцип, «механізм» функціонування фізіологічних систем, розтягнутий у часі. У продовженні сказаного, в аспекті «зовнішнього» ми ілюструємо її за допомогою уявлень про історично сформовані диференціації на віки життя людини (дитинство, юність тощо), в межах яких можливе фрагментарно відстежити динаміку зміни тілесних форм, їх візуально «зафіксувати», тобто внутрішні процеси періодично відбиваються на постійно змінюваних формах тілесних оболонок людини.
- в) Реінкарнація мислиться в категоріях простору і часу, а саме в раніше згаданому сенсі як поточний процес, «розлитий» в часі, здійснюваний у вимірах «поцейбічного» буття, в значенні просування душі в процесі її життя в тілесної організації. Актуалізуючи добродесні якості своєї душі, людина формує наступну будівлю свого існування (тілесну оболонку і умови, спосіб своєї життєдіяльності).
- г) Смыслові рівні аналізованої ідеї розгортаються в контексті воскресіння сакральної пам'яті душі, колишніх її реінкарнацій, з метою здійснення заклику «Пізнай себе!», під яким розуміють пригадування всіх своїх втілень, що дозволяють людині культивувати в собі добродесні якості, досягти духовної досконалості та, як результат, єднання зі сферами божественного буття.



4. І нарешті, зібравши в «пучок» викладені конотації реінкарнації, ми спробуємо описати її за допомогою платонівської моделі вселенських колообігів, диференційованих нами на етапи її здійснення, рухомі по колу. Перший етап символізує зародження душі в божественних світах, одягнений в ідею «предіснування» душ (сюжет про створення їх деміургом). Другий етап здійснюється «по вертикалі», актуалізується їх «впаданням» в життя, як процес їх руху в тілесну оболонку, мислимий як поточний і завершений. Третій етап мислиться «по горизонталі» у вимірах «поцейбічного» буття (згадувався раніше): реінкарнація виступає як процес, «розлитий» у житті (у категоріях простору і часу), презентується в загальному вигляді як просування душі в межах тілесної організації. Реалізується на згаданому вище фізичному рівні людського буття, яке розгалужується на два виміри його здійснення («внутрішнє», втілене в ідею «вмирання і відродження» клітин організму, і «зовнішнє», відбитком якого стають віки життя людини). І завершує нашу модель колообігу ідеї втілення заключний етап її буття «по вертикалі». Реінкарнація мислиться у значенні переходу душі «назад в тіло» (духовне) та пов'язані з цим уявлення мислителя про божественні світи, про життя «по той» бік фізичної реальності, про інші Землі та їх жителів.

### А н о т а ц і ї

**У статті Компанієць Л.В. ««Колообіги» ідеї реінкарнації у вимірах платонівських умоспоглядань»** проводиться поступове відстеження філософських траєкторій польоту ідеї реінкарнації в межах умоспоглядань Платона, виявляються її смислові рівні, авторські акценти. У фокус уваги потрапляє осмислення зазначеної теми в контексті уявлень мислителя про людину як «мікрокосм», відбиток «макрокосму» (Всесвіту). Ідея реінкарнації описується і розкривається крізь призму платонівського вчення про душу, в просторі якого проявляються її додаткові конотації.

**Ключові слова:** колообіги, душа, тіло, реінкарнація, ідея, смисли.

**В статті Компанієць Лилии Викторовны ««Кругообороты» идеи реинкарнации в измерениях платоновских умозерцаний»** проводится постепенное отслеживание философских траекторий полёта идеи реинкарнации в пределах умозерцаний Платона, выявляются её смысловые уровни, авторские акценты. В фокус внимания попадает осмысление обозначенной темы в контексте представлений мыслителя о человеке как «микрососме», отпечатке «макрососма» (Вселенной). Идея реинкарнации

описується і розкривається сквозь призму платоновського учіння о душі, в просторстві котрого проявляються її доповнителі коннотации.

**Ключевые слова:** кругообороты, душа, тело, реинкарнация, идея, смЫслы.

**In the article Kompaniets Liliya Viktorivna «Circulation» ideas reincarnation in the measurement of the platonic intellectual contemplation.** During the research the author conveys the gradual exploration of philosophical tracking trajectories idea of reincarnation within intellectual contemplation Plato reveals its semantic levels, author's emphasis. In the focus falls comprehension designated topic in the context of the thinker's ideas about man as a "microcosm" print "macrocosm" (Universe). The idea of reincarnation is described and disclosed in the light of the Platonic doctrine of the soul in the space where her appear more connotations.

**Keywords:** circuits, soul, body, reincarnation, idea, meaning.

*Оксана ЮЩИШИН (Луганськ)*

## ОСОБЛИВОСТІ МОДЕРНОГО ПІЗНАННЯ ТА ЙОГО ПРОСВІТНИЦЬКІ ОБҐРУНТУВАННЯ

Ставлячи за мету простежити особливості модерного пізнання та його просвітницькі експлікації, ми свідомі того, що засадничі положення заявленої теми належно й всебічно вивчені. Переконалим свідченням цьому є сотні публікацій з найрізноманітнішого спектру питань проблематичного комплексу, а також глибина й системність їхнього осмислення. Немало з тих досліджень можна сміливо віднести до числа фундаментальних та поєднати зі специфікою пізнання, ідейно-естетичний та культурно-інтелектуальний дискурс якого вражає інтерпретаційним поліфонізмом<sup>67</sup>. Не становлять

<sup>67</sup> Корнев Г.П. Социальная природа, смысл и назначение истины. – Нижний Новгород, 1996; Корнев Г.П. Идеонормативная концепция истины. Философия и правоприменение. – М., 2006; Бандуровский К.В. Основные положения теории истины у Фомы Аквинского // Благо и истина. Классические и неклассические регулятивы. – М., 1998. – С. 159 – 178; Копцева Н.П. Основные теории истины: историко-философские и религиозоведческие очерки: монография. – Красноярск, 2000; Касавин И.Т. Истина // Новая философская энциклопедия. – М., 2001. – Т. 2. – С. 169 – 172; Пикок А. От науки к Богу. Нове грани восприятия религии. – М., 2002. – 304 с.; Патнем Г. Розум, істина й історія. – К., 2003; Арно А., Николь П. Логика, или Искусство мыслить. – М., 1991; Яннарас Х. Истина и единство Церкви. – М., 2006; Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Вера – Истина – Толерантность // Христианство и

винятку в цьому контексті й вітчизняні дослідники, для більшості з яких пострадянські реалії стали важливим чинником для науково-богословських рефлексій, а нерідко і для зміни світоглядних та методологічних підходів до розгляду проблеми пізнання<sup>68</sup>.

При цьому цілком усвідомлюємо, що будь-яка спроба системного дослідження парадигмальних змін в підходах до з'ясування того чи іншого способу пізнання з необхідністю передбачає окреслення, як мінімум, двох позицій в розумінні істини: одну з них зазвичай репрезентують усталені, класичні, апробовані підходи, тоді як друга асоціюється з новим, несподіваним і нерідко гостро критикованим знанням, що тільки пробиває собі шлях у майбутнє. Нічого дивного, що на різних етапах цієї дихотомії ситуація складається по-різному: спершу переважно на користь освячених авторитетом і традицією знань, а в подальшому шальки терезів зазвичай схилиються на користь виразників нових аргументацій, концепцій та методологій. Принаймні, якщо візьмемо до уваги проблемне вістря європейського середньовічно-релігійного та науково-раціоналістичного дискурсів, то за всієї його смислової багатогранності інтерпретаційний стрижень було б природніше представити у вигляді двох вимірів: один з них спирався на епістемологічні засади прибічників ідеалістичної орієнтації, а другий уособлювали виразники просвітницьких переконань, для яких підґрунтям пізнавального процесу і водночас науковим критерієм виступала, передусім, верифікованість одержаного результату.

Хоча, зрозуміло, що всебічне осмислення специфіки пізнавального процесу в його конкретних творчих виявах зазначеною складністю не вичерпується. Оскільки зміна об'єкта дослідження, яким в добу Середньовіччя виступав Бог та сфера божественного, а з утвердженням ренесансно-гуманістичних ідеалів – людина в усій важкоосязності її проявів, спричинила

---

мировые религии. – М., 2007; Катасонов В.Н. Концепция актуальной бесконечности как «научная икона» божества // Наука – Философия – Религия: в поисках общего знаменателя. – М., 2003; Гайденко П.П. Христианство и наука: противостояние или союз? // Наука – философия – религия: в поисках общего знаменателя. – М., 2003; Кияс З., Горелов А. Истина // Католическая энциклопедия. – М., 2005. – Т. II. – С. 567-571; Sonntag G. Sein und Gegenstand. – Munster, 1930; Muller M. Sein und Geist – Т., 1940; Balthasar H. U. von. Wahrheit. – Einsiedeln, 1947; Pieper J. Wahrheit der Dinge. – Mu., 1947; Moller J. Encyclopedia of Theology / K. Rabner. – NY., 1975, col. 1771 – 76; Brendel E. Wahrheit und Wissen. – Padeborn, 1999; Truth / Ed S. Blackburn, K Simmons. – Oх-NY., 1999; The Nature of Truth: Classic and Contemporary Perspectives / Ed. M. P. Lynch. – Cambridge (Mass.), 2001; Theories of Truth / Ed. F. F. Scmitt Maiden (Mass.), 2003.

<sup>68</sup> Андрос Е.И. Истина как проблема познания и мировоззрения. – К., 1984; Шевченко А.І. Основи християнства. Шлях до істини. – Донецьк, 2000; Крымский С. Философия как путь человечности и надежды. – К., 2000; Ярош О. Историко-філософські засади гносеологічної системи Миколи Кузанського // Актуальні проблеми духовності. Зб. наук. праць. – Кривий Ріг, 2010. – Вип. 11. – С. 70 – 74; Шевченко А.І. Основи християнства. Шлях до істини. – Донецьк, 2000.

появу й інших методів пізнання істини та її аксіологічних пріоритетів, виразниками яких виступила ціла плеяда напрочуд різних мислителів епохи Відродження: пріоритети італійця з походження Джордано Бруно (1548-1600) визначала філософія природи, француз Мішель де Монтень (1533-1592), як і його побратими, уособлювали скептичний напрям філософування, англієць Френсіс Бекон переймався винятково методологією природознавства, чи не найпотужніший талант німецького Відродження Якоб Бьоме (1575-1824) ґрунтувався на винятково містичних засадах, а Франциск Сілезький (1567-1622) понад усе вподобував богословський напрям думання. Хоча за всього різноманіття смислових інтенцій та надзвичайно широкої географії поширення ідей й ідеалів Ренесансу, властиво італійське та північно-європейське Відродження (Франція, Англія, Німеччина, Голландія, Польща...) мало спільні ознаки, які концептуально зводилися до орієнтації на античну спадщину, характеризувалося нищівною критикою середньовічної схоластики та природоцентричністю. Так чи інакше, ніби приймаючи естафету від своїх попередників, мислителі доби Просвітництва, включаючи Рене Декарта (1596-1650) й Бенедикта Спінози (1632-1677), Ісаака Ньютона (1643-1727) й Джона Локка (1632-1704), Томаса Гоббса (1588-1679) й Готфріда-Вільгельма Лейбніца (1646-1716), Девіда Юма (1711-1776) й Еммануїла Канта (1724-1804), далеко не завжди були вільні від ренесансних доктрин, в контексті яких орієнтація на дослідження природи, а також на гуманізм як принцип людиномірності правили за визначальні. А це означає, що в ідеальних вимірах аналіз пізнавальних стратегій доби Просвітництва мав би передбачати системне висвітлення всієї сукупності теорій та вчень, починаючи від Декартового: «Я мислю, отже, я існую» і закінчуючи «критикою чистого розуму» Еммануїла Канта як тим категоричним імперативом, що вже цілком складався на користь практичного розуму.

Самоочевидно, що такий підхід включав би не тільки висвітлення смислової завершеності кожної з теорій або ідей в розрізі дихотомій «ідеалізм – реалізм», «раціоналізм – емпіризм», «розум – віра», «уявлення про знання як суб'єктивний чи об'єктивний процес»<sup>69</sup>, але й дослідження альтернативних концепцій, що поставали в гострих полемічних дискусіях з приводу істини й істинності. А їх було чимало. Згадати б наразі вчення Р. Декарта, який, відмовившись від Аристотелівської традиції когерентного трактування істини, у своїх обґрунтуваннях будови Всесвіту покладався лише на закони фізики й механіки, чим, зрештою, наразив себе на гостру критику з боку мислителів-ідеалістів. Не менш значущою уявляється й філософська спадщина Д. Локка, що була піддана критичному перегляду Г. Лейбніца, останній з яких, зокрема, наполягав на абсолютній відмінності необхідної та випадкової істин. Рішучим несприйняттям була позначена й теорія причинності Д. Юма з боку вченого-експериментатора Томаса Ріда, який у цьому зв'язку взагалі видав окрему

<sup>69</sup> Гудінг Д., Леннокс Дж. Людина та її світогляд.: у пошуках істини і реальності. – К., 2006. – Т. 2. – С. 157.

книгу під назвою: «Дослідження людського розуму з погляду здорового глузду» (1764). До таких же прикладів зараховуємо й позначені контроверсійністю недовіру, з якою сприймалися ідеї Т.Гоббса, експериментально доведене відкриття Уільяма Гервея про те, що серце є центром кровообігу і навіть закон земного тяжіння І. Ньютона, який також піддавався категоричним запереченням сучасників.

Але, під іншим оглядом, щойно зазначене не зайвий раз показує, що всебічне й повне висвітлення значної кількості питань пізнавального характеру в їх просвітницьких конотаціях не тільки в межах однієї статті, але й однієї книги заледве чи можливе до виконання. Тому, визначаючись з метою дослідження, хотілося б лише означити основні специфікації пізнавального процесу, що були властиві добі Просвітництва, а також унаочнити їх конкретними прикладами. При цьому, вказуючи на широкий варіативний спектр інтелектуальних процедур, що їх було поставлено на службу віднайдення істини в хронологічних межах початку XVII-XVIII сторіч, ми апріорі не можемо ігнорувати тягlosti філософських ідей та вчень. Це особливо стосується античних напрацювань. Адже, не зважаючи на численні й істотні смислові кореляції (до заперечення включно!), вони виразно проглядатимуться і в добу алхімічних експериментів та ненастанних пошуків чудодійного еліксиру життя, якими, до речі, винятково переймався Парацельс (1493-1541). Згадати б, для прикладу, вчення Платона про сутність істини як тієї осяйної ідеї, що її можна осягнути тільки завдяки присутності в душі кожної людини і яку вона отримала від віку у світі вічних ідей ще до свого обтяження матеріальним тілом. Оскільки, попри всі трансформації, а точніше, не зважаючи на разючі відмінності пізнавальних стратегій та механізмів їхньої реалізації, що пролягають між ідеями видатних мислителів античності та епохи Просвітництва, Гегелівське розуміння істини прямо кореспондують із вченням Платона про абсолютну ідею, яка виступає в нього одночасно і духовною субстанцією, і суб'єктом пізнання<sup>70</sup>. Провісними виявились і філософські вподобання Демокрита, який тяжів до раціонального пізнання основ буття і якими, між іншим, залюбки послуговуватимуться при розробці власних філософських систем Рене Декарт та Еммануїл Кант. Про культивування ідей Аристотеля у цьому зв'язку доводити зайве: вони мали неабияке поширення та авторитет, завдячуючи невтомній праці неоплатоніків (кардинал Віссаріон – 1403-1472) та їхніх прибічників – Марселіо Фічіно (1433-1499) та Джованні Пікко дела Мірандолі (1463-1494).

Що ж до модерного прагнення пізнати істину, то воно залишалося сталим, коли не зросло на своїй вазі. Показовим підтвердженням зазначеному можуть стати розмірковування відомого пропагандиста міжцерковного об'єднання християн, а після краху миротворчого проекту – одного з провідних речників Нового часу, видатного німецького філософа Готхольда

<sup>70</sup> Корнев Г.П. Идеонормативная концепция истины. Философия и правоприменение. – М., 2006. – С. 29.

(Готфріда) Лейбніца (1646-1716), який не без дотепності досвідчував: «Якби Бог тримав у правій руці всі істини, а в лівій – єдине і завжди живе прагнення до істини (навіть якби я, крім іншого, завжди і в усьому помилявся!) і сказав би мені: «Вибирай! – я б смиренно впав на коліно перед його лівою рукою і сказав: «Отче, дай мені це! Право на чисту істину належить тільки тобі».

Як наразі матимемо можливість переконатися, мав усі підстави солідаризуватися з своїм молодшим сучасником і Блез Паскаль. Адже він, з одного боку, стояв в авангарді науково-природничого поступу своєї доби, входив до когорти її найвидатніших представників, а з другого, – рішуче спротивлювався його абсолютизації, керуючись тим, що науково-технічні досягнення натуралізують людину, а відтак не сприяють її морально-духовному вдосконаленню. «Якщо у ставленні до пізнання взагалі, – зауважує з цього приводу Є. Андрос, – він (Паскаль. – *О.Ю.*) був його прибічником, то в питанні, що важливіше – пізнання зовнішнього світу чи внутрішнього життя людини, сенсу її існування, він віддавав перевагу останньому»<sup>71</sup>. Під цим оглядом, основне питання, над яким майже все життя билася філософська думка Б. Паскаля, може бути поставлене в центр дослідницької уваги всієї просвітницької доби і зводиться до необхідності розв'язання трагічного роздвоєння людини або, кажучи словами Б. Паскаля, до необхідності подолання глибокого парадоксу між високою природною гідністю розуму людини та її реальними слабкостями. Власне ця колізія й змусила видатного французького вченого актуалізувати основну контроверсійну точку суперечностей античних стоїків та скептиків і в контексті звинувачень перших у самопевності, а других – у зневір'ї в людині, наголосити на виключному значенні розуму: «Величчя душі, – заявляв Б. Паскаль, – виявляється не в тому, що людина досягає однієї з крайнощів, а в тому, що вона може водночас доторкнутися обох крайнощів і заповнити проміжок між ними»<sup>72</sup>.

Водночас, намагаючись подолати натуралістичний підхід до людини, яким нерідко хибували мислителі Відродження, Б. Паскаль збагнув, що істина людського буття має задовольняти потребам не тільки розуму, але й серця. «Мені хотілося б, – звірливо зауважував учений, – довести людину до бажання знайти її [істину. – *О.Ю.*], змусити її бути готовою до неї... , а коли її знайде, наслідувати їй. Істина – не тільки в пізнанні сенсу свого існування, але й у відповідності цього існування з нею»<sup>73</sup>.

Зрозуміло, що яким би показовим не був приклад філософування Б.Паскаля, з його орієнтованістю на внутрішній світ людини, її суб'єктивність та глибинні структури самосвідомості, йдеться лише про один із виявів просвітницького світосприйняття та світопереживання, а вони у своїй основі характеризувалися механістичними уявленнями про світ, природу, Космос та й саму людину і виводилися з тодішніх досягнень науки та техніки. Тому,

<sup>71</sup> Андрос Е.И. Истина как проблема познания и мировоззрения. – К., 1984. – С. 117.

<sup>72</sup> Там само. – С. 87.

<sup>73</sup> Там само. – С. 47-48.

вказуючи на провідні принципи осмислення основ буття в його ранньомодерних виявах, заледве чи правомірно зводити різноманіття богословських, філософських та наукових напрацювань доби Просвітництва до якогось спільного знаменника. Доцільніше було б, на наш погляд, не зосереджуватись на епістемно-ірраціональних та гносеологічно-доказових обґрунтуваннях речників різних пізнавальних стратегій, зауважити, що їх уособленням виступало ціле гроно видатних особистостей і до вже раніше наведеного переліку видатних мислителів Нового часу з цілковитим на те правом віднести Франсуа Вольтера, Шарля Монтеск'є, Жан-Жака Руссо, Фрідріха Гегеля, Йогана-Готліба Фіхте, Людвіга Фейєрбаха... Оскільки, незважаючи на їхню різноспрямованість філософувань, починаючи від трансформацій самого алгоритму мислення і закінчуючи пошуками нових константних величин істини, що обумовлювали не тільки розширення просвітницького дискурсу щодо істини, а й постання нових теорій та концепцій, все-таки не варто нехтувати самоочевидністю: в палкій ідеологічній супльці Нового часу як переважаюча тенденція здебільшого застерігався дослідно-раціональний пріоритет, тобто те начало, обстоюючи яке за розумом буде, зрештою, закріплене право виступати найважливішим компонентом доказовості та критерієм істини.

Звичайно, як до цього, в добу Відродження, так і тепер, в епоху Нового часу, працюючи на парадигмальних перетинах богословського, філософського та наукового знання, переважна більшість мислителів просвітницької спрямованості не могла обійти дослідницькою увагою релігійного феномену. Переконливим підтвердженням сказаного є комплекс актуалізованих питань, з-поміж яких:

- положення про рівність усіх релігій Одкровення та щодо керівної ролі розуму при визначенні їхнього сутнісного змісту;
- наголошення тези про практичну моральність, яка зводилася не до виконання Божих заповідей, а до задоволення внутрішніх почуттів;
- твердження про те, що в процесі релігіївибору людина має бути вільною і керуватися засадами толерантності;
- виділення у позитивних релігіях формальної і сутнісної частин, остання з яких фактично ототожнювалась з природною релігією;
- переосмислення мети існування релігії, в контексті якої визнання Бога вважалося способом причетності до найбільш гідного знання.

Підсумково, рефлексія просвітителів щодо релігії призвела до її нещадної критики як ідеологічно шкідливого та суспільно небажаного забобону, а з тим і до кардинальних світоглядних зрушень на рівні суспільної свідомості. Але найголовніше те, що культивування просвітницького раціоцентризму спричинилося до нового трактування істинності релігії. У цьому зв'язку творчий доробок Г. Лессінга (1729-1781) можна сміливо віднести до числа значущих. Адже, вважаючи кожну релігію істинною настільки, наскільки вона відповідає уявленням про природну релігію,

Г.Лессінгом фактично і напевне свідомо применшувалося значення теоретико-богословських аргументацій на користь істинності окремо взятої релігії, що не могло не позначитися на з'ясуванні проблем добра й зла, справедливості й несправедливості, світоглядного плюралізму та віротерпимості. Прикметним видається й те, що роздумуючи про релігії одкровення, Г.Лессінг не протиставляв істини розуму й істини Одкровення (до чого, між іншим, нерідко вдавалися деїсти або/та прибічники традиційних релігій), а виходив з того, що, з одного боку, релігії одкровення включають релігію розуму, кожній з яких притаманний власний спосіб доказів. Однак не вважалися такими, що затьмарюють істину, й позитивні релігії з тією різницею, що їхня істинність базувалася не на чіткій системі умовисновків, а на досвіді й авторитеті, яких насамперед потребують діти та інтелектуально зубожілі.

Відтак, заперечуючи значущість загальної істини, як то впливало з віронавчальних імперативів різних релігій, Г.Лессінг, крім іншого, надавав віротерпимості тих семантичних означень, які зазвичай не враховували ані промислительного начала, ані логіку зміни багатобожжя монотеїзмом, ані внутрішньої еволюції кожної з релігій. Прикметним в цьому сенсі здається й те, що, творчо використовуючи й розвиваючи ідеї своїх попередників (зокрема, мотиви притчі про кільця з Боккаччевого «Декамерону»), а також зважаючи на нові віяння неабиякого прогностичного значення, відомий німецький філософ прагнув до художньо-мистецької реалізації своїх задумів і в той спосіб надавав їм життєвої переконливості та популярності. Під таким оглядом заслуговує на першорядну увагу п'єса Г.Лессінга «Натан», ідейний стрижень та сюжетна канва якої об'єднані довкола розмислів та вчинку володаря чудотворного кільця на ім'я Натан. Їх конкретна сутність полягала в тому, що не в змозі обрати спадкоємця після власного упокою, Натан наказав іще за життя виготовити для трьох синів однакові кільця. Як наслідок, кожний з синів після смерті батька враз мав почутися власником скарбу, а з тим стати улюбленцем людей та Бога. Але з природи речі цей задум батька було досить швидко розкрито. Коли ж чвари, що їх спричинила боротьба за чудотворне кільце, змусили братів звернутися до суду, то його рішення виявилось неможливим до здійснення: істина могла бути встановлена тільки за наявності живого батька. Що ж стосується трьох кілець, то всі вони були визнані підробленими. У зв'язку з цим братам пропонувалося добрими справами підтверджувати і правочинність спадкоємця, і право на заслужену любов аж до тієї пори, поки місце судді не посяде його більш мудрий наступник. У той спосіб, як на то вказує Є.Кострова, стверджувалося, що, «даруючи людям релігії, Бог не визначає, яка з них перша і справжня. Не мають сенсу спроби з'ясувати це, допомогти могло б тільки божественне втручання. Єдиний доступний людині спосіб доказати істинність та дієвість своїх релігійних переконань – це їх практичне застосування в моральній поведінці»<sup>74</sup>.

<sup>74</sup> Кострова Е.А. Решение проблемы веротерпимости в творчестве Г.В. Лессинга // Религиозность в изменяющемся мире.– Волгоград, 2008. – С. 68.



І хоча персонажам п'єси «Натан», як, до речі, і близькому приятелю Г.Лессінга Мойсею Мендельсону так і не вдалося реалізувати ідею релігійної терпимості, все-таки в тематико-проблематичному розрізі порушених Г.Лессінгом питань нам, передусім, важить усвідомлювати, що чимало актуалізованих ним ідей і зокрема щодо проблем релігійної істинності, передвизначили спосіб розумування наступних століть, а в практичному сенсі надзвичайно актуалізували значення ним проголошеної тези: «Побожним натхненням віддаватися незмірно легше, ніж творити добро».

Що ж до істин розуму, то, спростовуючи доказову базу вчення Д.Локка, який також розрізняв безумовні та фактичні істини, Г.Лессінг, зокрема, зазначав: «Різниця між необхідними й випадковими істинами така ж, як і між співмірними та неспівмірними числами: бо як в співмірних числах може відбуватися розклад до спільної міри, так і в необхідних істинах має місце доказ чи редукція до тотожних істин»<sup>75</sup>. Під таким оглядом, сподіваємося, що не дуже страяться на вазі заслуги Г.Лессінга і тоді, коли зважимо на слушність застереження Ф.Шлегеля про те, що цей видатний німецький публіцист і літератор «залишився лише ескізом прекрасного філософа»<sup>76</sup>, а його аргументації з багатьох питань, у т.ч. й ті, що стосуються проблеми істинності релігії, бажали б бути мотивованішими. Принаймні цілий комплекс порушених ним питань знайде своє продовження в історії філософської думки. Красномовним підтвердженням сказаному можуть бути напрацювання німецької класичної філософії, а саме Імануїла Канта, Георга Вільгельма Фрідріха Гегеля, Фрідріха Шлейєрмахера, Фрідріха Вільгельма Йозефа Шеллінга, Артура Шопенгауера, Фрідріха Ніцше... Принаймні в їхній системі розміркувань людина виступатиме єдиним універсальним та вищим предметом богомислення, що в межах епістемологічної та герменевтичної теорій досвіду (засновниками яких були відповідно І.Кант та Г.В.Ф. Гегель) нівелює чітке розрізнення знання «апріорного і апостеріорного, чистого та досвідного»<sup>77</sup> і зрештою знайде теоретичне завершення у формулі: «всі емпіричні судження – синтетичні»<sup>78</sup>. Тим самим з'ясування специфіки пізнавально-трансцендентної взаємодії чуттєвого та розумового начал об'єктивно сприятиме зняттю гостроти «догматико-метафізичних суперечок про досвід і розум через дослідження меж значущості знання»<sup>79</sup>.

До речі, вітчизняна богословська традиція пізнього Середньовіччя також була чулою на подібний триб філософування і перебувала з ним в органічному

<sup>75</sup> Лейбниц Г.В. Об универсальной науке, или Философском исчислении // Лейбниц Г.В. Сочинения. В 4-х т. – Т.3. – М., 1984. – С. 496.

<sup>76</sup> Кострова Е.А. Решение проблемы веротерпимости в творчестве Г. В. Лессинга.– С. 63.

<sup>77</sup> Мінаков М.А. Проблема досвіду в філософії Е. Канта // Мультиверсум. – 2006. – Вип. 52. – С. 42.

<sup>78</sup> Там само.

<sup>79</sup> Там само.

зв'язку. В цьому доволі легко пересвідчитися з метафізичного трактату Інокентія Гізеля «Про природу метафізики та про явища, Або поділ сутнього», в якому зокрема стверджується: «істинністю є якась узгоджуваність або адекватність речі та розуму»<sup>80</sup>. Розгорнуту форму цієї ж тези зустрічаємо і в пояснюючій частині твору, де зокрема зазначається: «Узгоджуваність речі з розумом є метафізичною істинністю, а вже узгоджуваність пізнання з самою річчю є логічною істинністю... істинністю є узгоджуваність речей з Божим розумом або з їх формальними значеннями, які є в Божому розумі... Але треба зауважити, що істинне не вказує на розумове відношення, ані на предикаментальне відношення, ані не полягає у зовнішньому називанні... трансцендентальна істинність є сутністю речі (entitas rei), яка співпозначає пізнання в Божому інтелекті, з яким така сутність узгоджується або в якій така річ репрезентується»<sup>81</sup>.

В певному перегуці з розмірковуваннями над проблемою істини та істинності перебувають також окремі висловлювання Григорія Савича Сковороди, який не заперечував поваги до розуму та досягнень науки в царині пізнання. «Знання про фізичний рух, про матерію і природу, – підкреслював видатний український мислитель, – є лише першою і необхідною, але не останньою ланкою на шляху до Істини. За ним іде другий ступінь, ближчий до сутності, осягнути який неможливо завдяки чуттєвому рівню пізнання»<sup>82</sup>. Кажучи інакше, наголошуючи на тезі про те, що істинне пізнання починається з самопізнання<sup>83</sup>, Г.Сковорода виходив «з твердого переконання, що сутність буття знаходиться за межами чуттєвої реальності»<sup>84</sup> і для досягнення Істини раціонального начала замало. У цьому сенсі основним інструментом – методом пізнання істини виступала у Г.Сковороди містична інтуїція, тоді як, сама Істина ототожнювалася з Богом, а її сутність – з божественною природою. Але такі пошуки українським Сократом заповітного трансцендентного первня, який був покликаний «подолати обмежені здібності розсудку, що синтезує чуттєві дані у ціле, і розуму, який породжує поняття і судження на підставі цих даних»<sup>85</sup>, швидше йшли в розріз з умонастроями пізніх просвітителів. Принаймні, якщо речниками вітчизняного богослів'я

<sup>80</sup> Гізель Інокентій. Метафізичний трактат про природу метафізики та про явища, Або поділ сутнього (entis) // Хроніка-2000: Україна: філософський спадок століть. – 2000. – Вип. 37/38. – С. 295-297.

<sup>81</sup> Там само. – С.295-297.

<sup>82</sup> Додонова В.І. До питання про гносеологічну позицію Г.С. Сковороди // Філософсько-етична спадщина Г. С. Сковороди і духовний світ сучасної людини. – Донецьк, 2007. – С. 64

<sup>83</sup> Денисов П.А. Познание и самопознание в философской концепции Григория Сковороды // Неосфера. Збірник філософських праць. – Донецьк, 2002. – Вип. 2. – С. 99-104.

<sup>84</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. – Л., 1991. – Т. I. – Ч. I. – С. 222.

<sup>85</sup> Там сам. – С. 66.

осягнення істини уявлялось можливим за допомогою віри й любові, тобто того сердечного перейняття, в якому воля й розум благісно поєднуються, пізнаючи стан священної «безм'ятежності» в акті нового народження людини згори, то такі розумування аж ніяк не вкладалися в спосіб мислення їх європейських сучасників.

Але, кажучи так, ми вчинили б нерозважно, якби бодай побіжно не згадали проблеми віри, осмисленням суб'єктивних основ якої, як і її зв'язку зі знанням та істиною, ґрунтовно займалися видатні філософи-просвітителі. Чільне місце вона посідала і в розмірковуваннях Е. Канта, в тому числі і в контексті тричленного обґрунтування істини за допомогою міркування, віри та знання. «Міркування, – зазначав видатний німецький філософ, вказуючи на ієрархічну ліствицю пізнання істини, – є свідоме визнання чогось істинним, недостатнім як з погляду суб'єктивного, так і об'єктивного. Якщо визнання істинності судження має достатні підстави з суб'єктивного погляду і водночас вважається об'єктивно недостатнім, то воно називається вірою. Зрештою, і суб'єктивного, і об'єктивно достатнє визнання істинності судження становить знання»<sup>86</sup>. На глибокі роздуми налаштовують й актуалізовані Е. Кантом поняття розсудку та розуму, в процесі осмислення яких чуттєвість виступала своєрідною перешкодою між свідомістю та дійсністю.

А проте, відзначаючи глибину й оригінальність філософських напрацювань Е. Канта, якому провідний ідейно-естетичний напрям XVIII сторіччя має завдячувати своїм найменуванням і в творчості якого класичне просвітництво сягне апогею, варто все-таки уникати інтерпретаційної однозначності. Адже, поставивши за мету подолати невігластво за допомогою розуму та вивести людство зі стану його духовного неповноліття, він не тільки підніс ідеали Просвітництва на нечувану висоту, але й теоретично передрік драму ідей демократії, суспільного прогресу, соціальної рівності людей та щирої віри просвітителів у досягнення людиною досконалості засобами переконання й пропаганди. Принаймні, здійснивши вагомий внесок у розвиток цих та інших питань, вирішенням яких щиро переймалися представники багатьох європейських та північноамериканських країн і з якими вони пов'язували найкращі перспективи цивілізаційного поступу, німецький філософ тим не менше не уник помилок, які спершу спричинять так звану коперніанську революцію Е. Канта, а згодом – обумовлять її неминучу поразку. І йдеться, насамперед, про ту парадоксальну ситуацію, виходячи з якої вже не розумові здатності як незаперечний і головний критерій просвітницької істини належало приводити у відповідність з законами функціонування природи чи Всесвіту, а навпаки, «змушувати природу відповідати на його (розуму – *О.Ю.*) питання»<sup>87</sup>. Як наслідок, «розходження між тим, як речі нам відкриваються, і тим, якими вони є самі по собі (за своєю

<sup>86</sup> Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения: В 8-ми т.. – Т.3. – М.:, 1994. – С. 599-600.

<sup>87</sup> Там само. – С. 21-22.

структурою, субстанцією, формою і природою)»<sup>88</sup> та впливаючий з цієї концепції «розрив між нашими психічними і духовними здібностями, між Я і душею»<sup>89</sup> й обумовлять те, що оптимістичну епітафію: «Світ сам по собі добрий і ненастанно розвивається», «денного безбожжя» раціонального Просвітництва XVIII століття змінить, за образним визначенням М.Бердяєва, нічне безбожжя позитивізму XIX століття, більшість мислителів якого вже виходитиме з сумного зізнання: «Світ поганий і безглуздий, ніякого прогресу немає, тому немає й Бога»<sup>90</sup>.

Тому, **підсумовуючи вище зазначене**, маємо всі підстави констатувати:

- значна кількість філософських теорій, концепцій та вчень епохи Просвітництва була обумовлена попереднім духовно-інтелектуальним й науково-технічним розвитком і може бути сміливо названа іменами її видатних представників;
- виходячи з базових положень Просвітництва та обстоюючи його ідеали, що зводилися до наголошення раціональних засад та пояснювалися тодішніми досягненнями в різних галузях науково-технічного знання, ідеологи цього ідейно-естетичного руху були схильні переносити ті відкриття і на природу людини, що обумовило антиклерикальну, а згодом і антирелігійну спрямованість просвітницького дискурсу;
- незважаючи на поліфонізм філософських учень, що в еволюційному плані тісно поєднувалися з іншими художньо-мистецькими феноменами, включаючи такі літературні течії, як просвітницький класицизм, просвітницький реалізм та просвітницький сентименталізм<sup>91</sup>, в цілому просвітницьку ідеологію вирізняли намагання вийти зі стану духовного неповноліття, покладаючись при цьому (але не завжди!) виключно на розум як вищий критерій істини;
- усвідомлюючи, що просвітницькі цінності становитимуть провідну тенденцію європейського розвитку і в наступні сторіччя, в тому числі справлять неабиякий вплив на умонастрої вітчизняної духовно-інтелектуальної думки, вивчення всього комплексу з ними пов'язаних питань має становити одну з пріоритетних сфер дослідження ближчого часу.

<sup>88</sup> Гудінг Д., Леннокс Дж. Людина та її світогляд.: у пошуках істини і реальності. – Т. 2. – С. 214.

<sup>89</sup> Там само. – С. 216.

<sup>90</sup> Бердяєв Н. Истина и Откровение. Прологомены к критике Откровения. – СПб., 1996. – С. 91.

<sup>91</sup> Володин А.И. Просвещение // Литературный энциклопедический словарь / Под общ. ред. В.М. Кожевникова и П.А. Николаева. – М., 1987. – С. 308.

## А н о т а ц і ї

У статті О.Ющишин «Особливості модерного пізнання та його просвітницькі обґрунтування» означено багатогранність процесу пізнання в добу Просвітництва, а також охарактеризовано та підтверджено конкретними прикладами провідні тенденції просвітницького філософування над проблемою істини. Значна увага приділяється з'ясуванню раціональної парадигм просвітницького мислення, що виявилася домінуючою в модерній філософії і справила істотний вплив на цивілізаційний поступ взагалі. Стисло обґрунтовується вплив просвітницьких ідей та вчень на вітчизняну філософську думку XVIII – XIX сторіч та специфіка їхнього сприйняття.

**Ключові слова:** проблема істини, Просвітництво, парадигмальна специфіка, провідні тенденції, процес пізнання, раціоцентризм.

**O.Ushchishin. Peculiarities of modern cognition and its enlightening grounds.** The paper gives a variety of cognition process during The Enlightenment epoch as well as characterizes and proves the leading tendencies in enlightening philoso-phizing at problem of the truth. General attention is payed to identifying of rational paradigm of enlightening mentality that came to be dominating over the modernis-tic philosophy and influenced considerably the civilizational progress on the whole. A brief foundation is given to the influence of enlightening ideas and studies on the native philosophic mentality of 18-19 centuries as well as the specificity of under-standing them.

**Key words:** problem of the truth, The Enlightenment, paradigmal specificity, leading tendencies, cognition process, ratiocentrism.

В статье О.И. Ющишин «Особенности современного познания и его просветительские обоснования» отмечена многогранность процесса познания в эпоху Просвещения, а также охарактеризованы и подтверждено конкретными примерами ведущие тенденции просветительского философствования над проблемой истины. Значительное внимание уделяется выяснению рациональной парадигмы просветительского мышления, которая оказалась доминирующей в модернистской философии и оказала существенное влияние на цивилизационный прогресс вообще. Кратко обосновывается влияние просветительских идей и учений на отечественную философскую мысль XVIII - XIX столетий и специфика их восприятия.

**Ключевые слова:** проблема истины, Просвещение, парадигмальна специфіка, ведущие тенденции, процесс познания, раціоцентризм.

*Ярослав МАРЧЕНКО (Житомир)*

**НЕОГУМАНІСТИЧНЕ БАЧЕННЯ «ЛЮДИНИ ВІРИ»  
В МЕЖАХ ДОВІДКОВОЇ БІОГРАФІКИ  
(на прикладі Августина Гіппонського)**

Комплекс сучасних соціолого-релігієзнавчих підходів до аналізу релігійних практик у постатеїстичних суспільствах дає змогу серед іншого характеризувати їх біографічні аспекти. Йдеться, насамперед, про способи та форми відображення «Людини Віри» у розмаїтих довідкових виданнях, які традиційно широко представлені у світській літературі, а останнім часом набувають все більшого поширення серед конфесійних видань і ресурсів. Останньому сприяє як «подорослішання» вітчизняних теологічних осередків (а відтак і спромога втілювати значні енциклопедичні проекти), так і більш відкрита інтенсивна робота релігійних організацій (спричиняє потребу в розмаїтих популярних виданнях, зокрема й щодо персоналій). Але епохальним зрушенням, яке докорінно змінило стан справ, задавши нові тенденції та висунувши принципово інші цілі, стала поява нових інформаційних технологій та їх адаптація і використання задля нагромадження та поширення інформації щодо віровчень і їх діячів. Найважливішою рисою цих новітніх електронних ресурсів у порівнянні з традиційними (за В.І. Попиком) є їх потенційна здатність об'єктивно інтегрувати напрацьовану раніше суспільством інформацію в усьому її розмаїтті, органічно ввібрати в себе надбання рукописної та друкованої культури минулого<sup>92</sup>. І саме це останнє вимагає невідкладного аналізу та переосмислення вже напрацьованого доробку щодо представлення постатей «Людей Віри» як у світській, так і конфесійній довідковій біографії. Адже зазвичай об'єктивно цілісні та документально визначені «de-facto» долі цих персонажів кардинально змінюються залежно від світоглядних позицій авторів і починають різнитися не лише в оцінках свого життя та духовного спадку, а й в сутнісному розумінні сенсу й навіть змісту цього життя й доробку.

Водночас, новітня ситуація постмодерну забезпечила сучасній гуманітаристиці загалом і біографії зокрема достатню свободу толерування у різній царині. Як наслідок, потрактування «Людини Віри» не вимагає більше однозначності, оскільки (за Ю.Чорноморцем): «Падіння модернізму було падінням претензії на володіння однозначною раціональною істиною. Релігія стала сприйматися як світогляд і досвід, який має таке ж право на істину, як і модерна наука»<sup>93</sup>.

<sup>92</sup> Попик В.І. Ресурси біографічної інформації: традиційні уявлення і новітні тенденції розвитку [Текст] // Укр. біографістика: зб. наук. праць. – Вип. 9. – К., 2012. – С. 7-24.

<sup>93</sup> Чорноморець Ю. Християнство в Україні: вчора, сьогодні, завтра (или о необходимости собственной радикальной ортодоксии) // Форум 20. Двадцать лет религиозной свободы и активной миссии в постсоветском обществе: итоги,

На вітчизняних теренах дана проблематика розглядалася фрагментарно, оскільки ідея релігієзнавчого дискурсу як дискурсу саме методично-біографічного системно не озвучувалася. Натомість, саме «Люди Віри» значною мірою сформували інтелектуальні, світоглядні та моральні потреби як усієї спільноти, так і окремої людини, окреслюючи головні координати нашого практичного та духовного життя донині. І тому щодо них, на нашу думку, слід виробити належні форми й методи презентації в інформаційному просторі.

Зокрема, із посиленням релігійного життя в Україні значення набуває загальність залучення до культурного обігу праць і життєвої практики Отців Церкви, які свого часу успішно вирішували завдання, що стоять нині перед українським суспільством: практичного примирення віруючих і невіруючих у межах єдиного соціуму, вироблення навиків толерування віри тощо. Актуальне й те, що життя та вчення Отців Церкви на особистісному рівні прямо пов'язані із неогуманістичними ідеалами сьогодення, які наголошують неможливість існування та застосування ідеальної, нормативної моделі етичного як унітарної програми саморозвитку людини, що «визначає» її досконалість і програмує персональний образ<sup>94</sup>. Зокрема, у межах вчення Августина Аврелія питання стосунків індивіда зі Всевишнім повсякчас залишається відкритим і можливим, що дає людині спромогу гідності як статусу перед Вищим і тим забезпечує їй можливість вибудовування внутрішньої системи цінностей. Відтак, теологічний доробок та особистий досвід віднайдення Бога та довіри до нього, пошуку опори у невизначеному світі Августина актуалізуються індивідом глобалізованого мультикультурного інформаційного світу, де відбулося змішування та деструктуризація всіх матриць світорозуміння, як алгоритми пошуку та виходу з особистої та суспільної кризи поза межі кризового світу задля його гармонізації. Також слід брати до уваги постійність і неминущу актуалізованість впливу вчення та постаті Августина Гіппонського на одну із визначальних для людської цивілізації Західну культуру. Потреба українства не лише увійти в коло цієї культури, а й стати в її межах повноцінною самістю, категорично вимагає «перепрочитання» та особистісного перекодування Августина українською спільнотою задля гармонічного включення його спадщини та міфу в межі вітчизняного духовно-культурного буття.

Постать Августина Гіппонського обрана нами для дослідження з тих міркувань, що вона є унікальним явищем не лише історії богослов'я, а й культури загалом: його вплив поширився не лише на теологію, а й на філософію, державне право, церковну політику, літературу. Поряд із тим і в філософській, і в богословській сфері цей теолог виявляється водночас і новатором, і глибоко закоріненим в античну та християнську традицію; є представником відмираючої римської культури і водночас своїми ідеями стає

---

проблеми, перспективи евангельських церковей. Матеріали к дискуссиям / Редактор-составитель М. Черенков. – К., 2011. – С. 357.

<sup>94</sup> Степаненко І.В. Духовність у світлі нової парадигми гуманізму: проблеми та наближення // <http://conf.vntu.edu.ua/humed/2010/txt/morozova.php>

відправною точкою для майбутнього тощо. Для Західного світу (за Шарпантьє) постання Августина є «надгробним словом давньому світові і водночас урочистим провіщенням світу нового»<sup>95</sup>. Східна рецепція Августина була і залишається значно скромнішою, хоча і в ній він «ніколи не був цілком незаниманим чи чужим, а традиційне величання його Августином Блаженным лише підкреслює особливу повагу до його постаті»<sup>96</sup>. Але для нас найвагоміше, що (за Б.Хегглунд) саме Августин привніс до християнської культури «дещо нове й своєрідне – відбиток власної особистості»<sup>97</sup>.

Отже, саме постать Августина Гіппонського, чие життя за нашими припущеннями, вибудовувалося в руслі античної традиції філософствування, вчення лягло в засновки низки новітніх теологічних шкіл, а життєпис вибудовувався та «перебудовувався» в межах чи не всіх ключових богословських і філософських традицій, є оптимальним об'єктом дослідження специфіки вияву біографічного дискурсу в межах історико-теологічного пізнання. Метою нашого дослідження на даному етапі стало окреслити межі та характер вияву біографічних дискурсів у потрактуванні постаті та вчення Августина Аврелія у довідковій літературі.

У науково-філософському дискурсі цікавість до праць Августина виникла відразу після його смерті й продовжується донині. На сьогодні література, присвячена йому, у світі практично є неосяжна (перелік книг і статей, виданих лише до 1970-х рр. ХХ ст. складає понад 200 сторінок). Класичними вважаються праці Е.Жільсона (1949), А.-І. Марроу (1956), К.Флеша (1980)<sup>98</sup>.

На вітчизняних теренах (зокрема, в межах Російської імперії та СРСР, до яких входила й Україна) спадщину Августина Аврелія почали вивчати з ХІХ ст. (О.Брілліантов, С.Булгаков, П.І. Верещацький, В.І. Гер'є, Д.В. Гусєв, Л.І. Пісарєв, І.В. Попов, Є.Трубецький та ін.)<sup>99</sup>, оскільки до ХVІІ ст. Августин не був навіть перекладений церковно-слов'янською мовою, бо не входив до літургійного календаря у Візантії. У Російській імперії про Августина дізналася завдяки діяльності Києво-Могилянської академії, зорієнтованої, зокрема, й на західну традицію. Завдяки вихованцям цього закладу перші переклади з Августина з'явилися в Москві (з 1783), С.-Петербурзі (з 1786) та Києві (з 1835 р.). Найповніше зібрання творів теолога також побачило світ у Києві (1866-1908) у часописі «Труди Київської духовної академії». Що ж до Російської Православної церкви, то Августин пошановується в ній лише від нового

<sup>95</sup> Цит. за: Трубецкой Е. Н. Мирозерцание Блаженного Августина [Текст] // Бл. Августин. Энхиридион или о вере, надежде и любви. – К., 1996. – С. 405.

<sup>96</sup> Тимо Тарас. Передмова [Текст] // Святий Августин. Сповідь. – Львів, 2008. – С. 7.

<sup>97</sup> Хегглунд Б. История теологи [Текст]. – Санкт-Петербург, 2001. – С. 88.

<sup>98</sup> Столяров А.А. Аврелий Августин. Жизнь. Учение и его судьбы [Текст] // Августин А. Исповедь. – М., 2005. – С. 336.

<sup>99</sup> Див.: Августин. Pro et Contra [Текст]. – СПб., 2002.



Сінаксарія, укладеного грецьким монахом Никодимом Агіоритом 1819 р. і перекладеного єпископом Філаретом (Гумілевським) у 1856 р.<sup>100</sup>

Ставлення сучасного Православ'я до Августина найбільш яскраво описує цитата з передмови Вячеслава Марченка до книги єром. Серафима (Роуза) «Смак істинного Православ'я. Блаженний Августин, єпископ Іппонський»: «Відвертаючись від помилок Августинових, нехай боїмося ми відвернутися від самого блаженного Августина, обранця Христового, бо його ревність до Бога та благочестя, скарбами неоціненними передані нам в працях його, істинно спасительні»<sup>101</sup>. Сам автор (Роуз) раз-по-раз наголошує на протиставленні сучасного «теоретичного знання» в межах православного богослов'я та теології Отців Церкви, що була «нерозривно пов'язана з веденням християнського життя». Зокрема, він викриває богословів, які за «теоретичними» помилками Августина втратили його образ істинного Отця Церкви та яким у їх «академічній правильності» зазвичай не вистачає «того внутрішнього смирення і чистоти, котрі притаманні істинній передачі православного Вчення від батька до сина»<sup>102</sup> і яке є суттю доробку й біографії Августина. Власне, дослідник закликає (хоча й не акцентуючи на цьому аспекті окремо) до перепрочитання Августина саме в межах біографічного дискурсу, сприймаючи не його теоретизування навколо питань віри, а його досвід віри. Також традиційна повага (але не сприйняття віровчення!), з яким ставиться до постаті та авторитету Отця Церкви Августина Російська Православна Церква, виражена в статті архієпископа Волоколамського Пителима «Про Блаженного Августина» (М., 1976) та «Бібліологічному словникові» О.Меня<sup>103</sup>.

На загал, аналіз праць, написаних у межах Російської імперії до початку ХХ ст., коли християнство було органічною складовою не лише духовного, а й соціально-політичного буття, засвідчує, що біографічний аспект органічно входив у межі історико-філософського осмислення постаті та вчення Августина, які сприймалися у єдності та взаємопроникності. Навіть звертаючись до часткових аспектів вчення (скажімо, антропологічні погляди Августина), автори не бачили їх у відриві від конкретного (біографічного, обумовленого практикою життя, а не лише теології) протистояння Отця Церкви й єпископа із Пелагієм і його послідовниками тощо.

Із російських і радянських дослідників Августина ХХ ст. зазвичай називають праці В.В. Бичкова, О.Лосева, Г.Г. Майорова, С.Неретіної,

<sup>100</sup> Православная энциклопедия [Текст]. – М., 2000. – Т. 1.

<sup>101</sup> Серафим (Роуз), єром. Вкус истинного Православия: Блаженный Августин, епископ Иппонский: Православие и современность [Электронный документ] / єром. Серафим (Роуз) // Электронная библиотека. – Режим доступа: <http://jesuschrist.ru/library> – Название с экрана.

<sup>102</sup> Там само.

<sup>103</sup> Мень Александр, прот. Библиологический словарь [Текст]. В 4-х тт. – Т. 1. – М., , 2002.

В.Л. Селівестрова, О.О. Столярова<sup>104</sup>, А.Г. Гаджікурбанова (М., 1979), З.В. Комлевої (М., 2000), Р.В. Светлова (СПб, 2008), та ін. Реалізація біографічних аспектів у межах їхніх праць змінюється від нав'язливого соціально-класового редукаціонізму та псевдобіографізму за часів панування марксистсько-ленінської ідеології до явного антибіографізму та психологічного редукаціонізму останніх десятиліть.

В Україні августинівську проблематику тією чи іншою мірою в останнє десятиліття розробляють О.В. Александрова, О.В. Борисова, Гр.Васянович, К.О. Гончарук, В.Б. Демидченко, Л.М. Димитрова, С.Квіт, С.Лозниця, Р.В. Мартич, О.О. Маслак, А.В. Мищенко, В.І. Палагута, О.В. Плужник, О.Ю. Поцюрко, О.І. Титарчук, Ю.А. Тищенко та ін. І хоча в науковому дискурсі України Августин нині розглядається фрагментарно, різновекторно і здебільшого в руслі Західної традиції, православна традиція має більшу тяглість на вітчизняних теренах. Так, ще 1901 р. у передмові до першого в Російській імперії перекладу творів Августина, здійсненого в Києві, наголошено, що філософування Августина починається із самозаглиблення і самодослідження та що зовсім не суб'єктивізм робить богослова засновником середньовічної теократії. Шлях його філософування – від розладу та роздвоєння особистого життя до об'єктивного світу та єдності. Відтак, зрозуміти доробок Августина поза його біографією фактично неможливо, оскільки його розмірковування породжені особистісними питаннями, а індивідуальне буття, в силу зумовлених мудруванням трансформацій, об'єктивує доцільність і праведність його теоретичних висновків.

Біографіка Августина почала формуватися фактично за його життя («Сповідь»<sup>105</sup>, листування), була продовжена відразу ж після смерті («Життя Августина» Пассидія Каламського<sup>106</sup>) й активно поповнюється та переосмислюється упродовж усього часу до нині (праці В.І. Герье<sup>107</sup>, Г.Орлова<sup>108</sup>, І.В. Попова<sup>109</sup>, О.О. Столярова<sup>110</sup>, а також К.Армстронга, М.Еліаде,

<sup>104</sup> Див.: Августин: Pro et Contra [Текст] / Сост., прим. Р. В. Светлова. – СПб., 2002.

<sup>105</sup> Св. Августин. Сповідь [Текст]. Пер. з лат. Ю. Мушака. – Львів, 2008.

<sup>106</sup> Поссидий Каламский. Жизнь Августина // Августин А. Исповедь. – М., 2005. – С. 338-380.

<sup>107</sup> Герье В. И. Блаженный Августин [Электронный документ] / В. И. Герье // Православный торрент-трекер. – «Вселенские Соборы». Вып. II., ч. II. Богословие Церкви эпохи Вселенских Соборов в трудах русских ученых. – Режим доступа: <http://www.pravtor.spb.ru> – Название с экрана.

<sup>108</sup> Орлов Г. Церковь Христова: рассказы из истории христианской Церкви. Блаженный Августин, епископ Иппонийский [Электронный документ] // Ортодокс. – Режим доступа: [http://www.orthodox.ee/books/orlov/o\\_cont.htm](http://www.orthodox.ee/books/orlov/o_cont.htm) – Название с экрана.

<sup>109</sup> Попов И. В. Труды по патрологии. Том II: Личность и учение блаженного Августина [Текст]. – М., 2005.

<sup>110</sup> Столяров А. А. Аврелий Августин. Жизнь. Учение и его судьбы [Текст] // Августин А. Исповедь. – М., 2005. – С. 292-338.

Т.Б. Еріксена<sup>111</sup>, Г.Скирбекка, І.Л. Тарнавського<sup>112</sup>, Є.М. Трубецького<sup>113</sup>, Б.Хегтлунд<sup>114</sup>, Б.Рассела та ін.).

Більш пізні дослідники засновуються здебільшого на біографії Августина, викладеній ним самим у перших десяти частинах «Сповіді», та на «Житті Августина» Поссідія Каламського, котрий поряд із Алпієм, Севером і Еводієм входив до найближчого кола сподвижників Августина та був зі своїм учителем в останні хвилини його життя. Але якщо «Сповідь» розкриває нам «внутрішню» біографію Августина, то Поссідій зосереджується на «зовнішній», укладеній відповідно до канонів житійної літератури. Також, на думку О.О. Столярова<sup>115</sup>, дається взнаки різниця між масштабом особистості біографа та зображуваної персони: Поссідій оповідає про все в міру власного розуміння та знання. Водночас його погляд (доброго учня, щирого й уважного оповідача) дає змогу помітити те, що оминув у «Сповіді» Августин і, зрештою, знати, яким саме теолог поставав у зовнішній рецепції сучасників. Також Поссідій був першим бібліографом Августина та запропонував першу класифікацію його праць і періодизацію життя.

Класичною неканонічною біографією Августина в новітній західній традиції вважають книгу Т. Б. Еріксена «Августин. Неспокійне серце». Оскільки цей текст несе на собі всі ознаки науково-художньої прози, заснованої на патристичних та історико-філософських джерелах, гадаємо, для нашого дослідження він не є цікавим, оскільки скерований не так на з'ясування фактографічної, філософської чи психологічної суті особистості Августина, як на створення відповідного художнього образу, що є предметом розгляду філології.

Необхідним і важливим етапом дослідження життя будь-якої особи, зокрема й теолога, є відбір / формування бази джерел, адекватних меті дослідження, за допомогою яких учений набуває можливість отримати всебічну персонологічну та соціальну інформацію про особу (об'єкт дослідження). Не підлягає сумніву теза, що якість і результативність будь-якої тією чи іншою мірою біографічної праці вирішальним чином залежить від повноти та якості джерел, які використовуються дослідником. Одним із найдоступніших, а тому й найчастіше вживаних біографічних джерел є різноманітні енциклопедії, біографічні, біобібліографічні та спеціальні словники і довідники.

<sup>111</sup> Эриксен Т.Б. Августин. Беспокойное сердце [Текст]. – М., 2003.

<sup>112</sup> Тарнавський І.Л. Бог, світ і людина як елементи онтологічно-сміслової структури буття у вченні блаженного Августина [Електронний документ]. // Православний світогляд. – Книжки. – Режим доступу: <http://www.orthodoxia.org.ua> – Назва з екрану.

<sup>113</sup> Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Блаженного Августина [Текст] // Бл. Августин. Энхиридион или о вере, надежде и любви. – К., 1996. – С. 350-411.

<sup>114</sup> Хегтлунд Б. История теологи [Текст]. – Санкт-Петербург, 2001.

<sup>115</sup> Столяров А. А. Аврелий Августин. Жизнь. Учение и его судьбы [Текст] // Августин А. Исповедь. – М., 2005. – С. 338-339.

Щодо постаті та вчення Августина Аврелія, то як у світській, так і в богословській біографічно-довідковій традиції їх потрактування було й залишається неоднозначним і багатоаспектним, зазвичай пов'язаним із ідеологічними позиціями часу чи настановами певного віровчення. Так, у одному з найавторитетніших у ХІХ ст. «Енциклопедичному словнику» Ф.А. Брокгауза та І.О. Ефрона щодо Августина сказано, що то є «один із найвідоміших і найвпливовіших Отців християнської церкви». Наголошено, що вплив Августина на «долі та догматичний бік християнського вчення майже безприкладний», оскільки теолог на кілька століть «визначив дух і напрям» всієї Західної Церкви, а його численні праці, в яких виявилися «проникливість і глибина розуму, нескорима сила віри і запальність фантазії», мали «неймовірний вплив і визначили антропологічну сторону вчення в протестантизмі». Водночас автори досить суб'єктивно трактують постать Августина, скажімо, вказують, що у молодості той був «настроений самим світським чином», «віддавався вихорові насолод», зауважують, що радикальній зміні в його світогляді Католицька Церква присвятила навіть особливе свято 3 травня, оповідають про буденну працю Августина щодо заснування монастирів, долю його останків тощо<sup>116</sup>. Отже, біографічна складова не лише присутня в статті даної енциклопедії, а й надміру деталізована (чи й белетризована). Відтак, в постаті Августина окреслюється більш як окремішне людське життя (нехай і визначне), ніж як біографія мислителя. Засновуючись на тих самих підходах і джерелах пише про Августина й Б.П. Бейль у своєму «Історичному короткому словнику»<sup>117</sup>.

У чотиритомній «Антології світової філософії», видрукуваній в Москві в радянські роки (М., 1973)<sup>118</sup>, Августин означається лише як «видатний теолог і філософ західнохристиянської церкви». Стисла біографічна довідка акцентує на неможливості батька теолога (про матір-християнку навіть не згадано), його діяльності як «одного найактивніших діячів християнської церкви, невблаганного ворога і гонителя численних «еретиків», відступників від її офіційної доктрини» тощо. Аналіз доробку Августина акцентує на його «теософічності» (зокрема, окремо вказано, що всі твори (виділення – *Я. М.*) написані, коли був християнином), хоча визнається, що саме його твори «зіграли величезну роль у філософському розвитку середньовічної Західної Європи, бо аж до ХІІ-ХІІІ ст. залишалися тут головним джерелом філософської мудрості».

<sup>116</sup> Энциклопедический Словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона в 86-ти тт. [Электронный документ] // Библиотека «Вехи». – Режим доступа: <http://www.vehi.net/brokgauz/index.html>. – Название с экрана.

<sup>117</sup> Бейль Б. П. Исторический и критический словарь [Текст]. В 2-х т. – М., 1968. – С. 85-95.

<sup>118</sup> Антология мировой философии [Текст]. В 4-х т. – Т. 1: Философия древности и средневековья. – М., 1969. – С. 581-582.

У словнику-довіднику Л.В. Бліннікова «Великі філософи» (М., 1997)<sup>119</sup> чи не найяскравіше виявився марксистський редуціонізм у підходах до представлення постаті Августина. Автор тенденційно трактує як долю, так і доробок теолога, свідомо наголошуючи, що його «християнськість», як тотальну засадничу «неправильність», автоматично «відділяє» Августина від класичного надбання античності й робить його ледь не людиноненависником. Визнаючи Августина визначним середньовічним філософом, який вплинув на все західноєвропейське життя Середньовіччя, Л. В. Блінніков наголошує, що «дух його творів релігійний, не сумісний із духом античної філософії». Автор називає вчення Августина «релігійно-філософською системою», в якій біблійний світогляд поєднаний лише з прийнятними для християнства положеннями неоплатонізму, та наголошує, що, оскільки в центрі філософської системи Августина – Бог і постійне творення ним світу, роздумування приводять Августина до концепції фаталізму та ірраціоналістичного трактування дійсності. Також Л.В. Блінніков вважає, що в трактуванні природи та людини Августин не спромігся вирішити проблему взаємодії душі й тіла, хоча й розвинув теорію вільної волі та домінування душі над тілом. Теорію зла богослова автор пояснює бажанням Августина «зняти відповідальність за зло у світі з Бога». Так само спрощено трактує він Августинову теорію часу й августинівське вирішення інших проблем. Л. В. Блінніков наголошує, що раціоналістичні підходи Августина не можна навіть порівнювати з тезами того ж таки Декарта. В позитивному сенсі (як тих, хто впав у немилість до церковної влади й Августина зокрема, як її представника) описано ідеї пелагіанства. Вказано, що Августин захищав ідею нерівності людей, яку вважав необхідним явищем соціального життя. Л.В. Блінніков визнає, що «філософія історії Августина, при всій своїй теологічності, заклала підвалини теорії суспільного прогресу». Абсолютну її ваду він вбачає в тому, що для Августина «історія має сенс і призначення – перемога християнства у вселенському масштабі», тоді як нині йдеться лише і тільки про «прогрес у розвитку виробництва та науки».

Щодо біографії Августина, то Л.В. Блінніков згадує лише нейтральні відомості (місце народження – Тагаст, інтерес до праць Ціцерона, вплив Амвросія Медіоланського, навернення 387 р.), або ті, що так чи інакше дискредитують теософа в очах пересічного читача (наголошена його жорстка позиція щодо єретиків («молот єретиків»), аскетизм, вигнання дружини із сином з дому після навернення тощо).

Для прикладу, в Україні на той час у короткому довіднику з історії філософії «Від витоків до середини XIX ст.» під редакцією Т.Д. Пікашової та В.Л. Чуйка (К., 1997)<sup>120</sup> про Августина сказано, що він: «створив онтологічне вчення про Бога як абстрактне буття, наслідував неоплатоністську онтологію,

<sup>119</sup> Блинников Л.В. Великие философы: словарь-справочник. – М., 1997.

<sup>120</sup> Від витоків до середини XIX століття [Електронний документ]: короткий довідник із історії філософії / під ред. Т.Д. Пікашової, В.Л. Чуйка. – Режим доступу: <http://www.philsci.univ.kiev.ua> – Назва з екрану.

виходив не з об'єкта, а від суб'єкта, від самодостатності людського мислення... Психологізм найбільше виявився у його вченні про час як сутність, що не може існувати без душі, яка пам'ятає, чекає, споглядає дійсність». Визнано, що «новим філософським досягненням Августина стало висвітлення проблеми реальної динаміки конкретного людського життя на протилежність конкретній історії суспільства». Водночас, біографію теолога не окреслено навіть у найзагальніших рисах чи фактах.

Взірцевою щодо бачення постаті Августина в радянській час можна вважати також статтю в «Новітньому філософському словнику» за редакцією О.О. Грицанова (Мн., 1998)<sup>121</sup>, де сказано, що Августин – «ярий противник інакомислячих, жорстоко боровся з єресями, особливо маніхейством, донатизмом і пелагіанством», та що, «борючись із язичницькою античною філософією», намагався перетворити платонівські «ідеї» в «думки Творця перед актом творення». Автор наголошує, що для Августина людська воля – сліпий засіб у руках волі Божої, а зло – «просто недостатність буття». Водночас, визнається, що своїм вченням Августин випередив низку ідей Декарта й одним із перших звернув увагу на питання формування людської особистості та розвитку суспільства, зокрема його історії. Також автор наголошує, що в ученні Августина «християнська церква отримала теоретичне (богословське) обґрунтування своєї доктрини» та що авторитет філософа був абсолютним у католицькому богослов'ї до Томи Аквінського включно.

У даній словниковій статті біографія теолога фактично повністю нівельована й не виступає навіть тлом його «мудрування». Натомість у «Історії філософії», виданій у Мінську за тією ж редакцією, але в пострадянську добу (Мн., 2002; 2007)<sup>122</sup>, автор статті про Августина М.О. Можейко прямо звертається до його біографії. Зокрема, визначаючи місце Августина як християнського теолога та філософа, представника зрілої патристики в розвитку християнського богословського канону переважно західного, автор не лише окреслює роль неоплатонізму в духовній еволюції богослова (при цьому і на біографічному матеріалі), а й розкриває місце Августина в заснуванні низки монастирів і створенні низки чернечих католицьких орденів (августинців-каноніків, августинських братів, асумпціоністів, августиніанок), вказує на його справді неосяжну літературну спадщину. Окремо наголошено на тотальному впливі вчення Августина на питання теології дотомістської парадигми та його роль у розгортанні європейської історико-філософської традиції шляхом конструювання «традиції августинізму в межах середньовічної схоластики» та визначення більшості «семантико-аксіологічних векторів наступного філософського розвитку Європи». Автор вважає, що однією з найбільших заслуг Августина є його вклад у догматичну теологію, зокрема систематизація Святого Письма в трактаті «Про Трійцю», що дало змогу на Нікейському

<sup>121</sup> Новейший философский словарь. Сост. А.А. Грицанов. – Мн., 1998. – С. 3.

<sup>122</sup> История философии [Текст]: энциклопедия. Сост. и гл. науч. ред. А.А. Грицанов. – Мн., 2002. – С. 10.

Соборі конституувати Символ віри. На думку М.О. Можейка саме «екзистенційно-психологічно артикульована інтерпретація Трійці, запропонована Августином, задала імпульс розвитку емоційно-психологічної складової християнства й ініціювала конститування в європейській культурі як традиції імманентизму в інтерпретації суб'єктивної сфери (екзистенціалізм), так і філософської традиції діалогізму». Теза Августина «вірю, щоб розуміти», задала у свою чергу програмний канон християнської ортодоксії щодо проблеми співвідношення віри та раціональної критики. М.О. Можейко розглядає полемічні твори Августина та низку його трактатів («Про Книгу Буття дослівно», «Про християнське вчення») як віхи в розвитку християнської екзегетичної традиції. Окремо спиняється на розкритті постаті Августина як «учителя благодаті», котрий розрізнив «зовнішню» благодать як букву закону та «внутрішню» – як його дух, на Августиновій концепції спасіння та вільної волі людини тощо. Наголошено, що в західній традиції Августин розуміється як основоположник системної філософії історії та автор, чії твори стали фундаментальними й смислоутворюючими для європейської ментальності. М.О. Можейко, взявши до уваги й суто біографічні складові розгляду Августина в межах історико-філософського дискурсу, наголошує, що «збираючи уламки» давньої культури й водночас закладаючи підвалини середньовічного та присутісно новітнього європейського світогляду, Августин не лише став культовою (в суто світському сенсі цього слова) постаттю для християнськи артикульованої традиції європейської культури, а й «мав конститууючий вплив на формування глибинних основ культурної традиції західного зразка». Окремо й широко він спиняється на «Сповіді» Августина як реконструкції його духовного шляху від язичництва до християнства, що не лише заклала в європейській культурі основи жанру духовної біографії (а також автобіографії як такої), а й «задала інтенцію на рафіновані форми витонченої інтроспекції та інтелектуального самоаналізу, що стали для європейської ментальності фундаментальними та смислоутворюючими».

До прикладу, у словнику «Історія філософії» за ред. В.І. Ярошовця (К., 2002)<sup>123</sup> автори наголошують, що хоча творчість Августина – «вершина латинської патристики», проте, поява такої визначної особистості «була підготовлена всім попереднім розвитком як античної і християнської філософських традицій, так і безпосередньо працями Марія Вікторина і Амвросія Медіоланського». Заслуги Августина вони вбачають насамперед у тому, що він «висуває на перше місце практичну церковну теологію та її претензії на керівництво людськими душами і святе посередництво». Також наголошено на вченні Августина про Божий Град, яким він «заклав фундамент історичної метафізики» та зробив спробу «осмислення історії людства у християнському контексті». Зазначено, що його філософські розвідки «зробили внесок у розуміння людської і Абсолютної особистостей, у гносеологію, етику

<sup>123</sup> Історія філософії: словник. За ред. В. І. Ярошовця. – К., 2006. – С. 168-174.

тощо». На жаль, біографічна складова у статті даного видання існує на суто формальному рівні.

У «Філософському словнику» за редакцією О.О. Івіна (М., 2004)<sup>124</sup> біографічна складова Августина фактично відсутня. Натомість, він тут уже визначається не лише як «християнський богослов» і «представник патристики», а й як «філософ-містик, близький до неоплатонізму». Сама стаття зосереджується саме і лише навколо його філософського спадку (щоправда, у його найбільш соціальному вияві). Зразком белетризованого викладу є біографія Августина в довіднику «Сто великих мыслителей» І.О. Муського (М., 2000)<sup>125</sup>.

Чи не найширше біографічна складова представлена у статтях першого тому «Католицької енциклопедії» (М., 2002)<sup>126</sup>, яка визначає Августина як «єпископа, Учителя Церкви, богослова та філософа епохи патристики, одного з чотирьох західних Отців Церкви» та наводить вичерпний стислий опис його життя і перелік основних творів. Біографія теолога подається в канонічних межах католицизму, але докладно й достатньо повно розкриває всі основні моменти біографії Августина, щоправда зосереджуючись здебільшого на долі теолога після обернення, на його житті як християнина та діяльності як єпископа. Також у розділі «Філософія та богослов'я», з опорою на думку К. Ясперса, наголошено, що характер вчення Августина визначається фактами його біографії. Окремо виділено думки щодо того, що: зблизивши методи розгляду богословської та психологічної проблематики, Августин обґрунтував можливість раціонального осягнення предметів віри і саме тому його вчення багато в чому визначило розвиток західного богослов'я загалом; вчення про душу як сутність, здатну мислити й наділену волею. Також визнано значний вплив на Августина ідей неоплатонізму, які дали змогу богослову прийняти креаціоністські уявлення Святого Письма й узгодити з ними концепцію співвідношення часу та вічності. Визнано також, що гносеологія Августина засновується на неоплатонічних і стоїчних теоріях.

Вчення Августина про зло як відпадання від Бога та роль, яку відіграло в становленні Церкви вчення Августина про Божу благодать як єдину умову тайнства, відстоювання ним духовної та організаційної єдності Церкви, розвитку вчення про апостольську наступність та примат Папи роз'яснено в руслі протистояння Августина донатизму, а концепцію першородного гріха – в межах дискусії з пелагіанством. Як дискусійне і на сьогодні питання трактується вчення Августина про визначеність (*praedestinatio*), оскільки Католицька Церква на II Оранському (529) та Валенсійському (855) соборах обрала за основу свого вчення т. з. поміркований августинізм. Також широко

<sup>124</sup> Философия [Электронный документ]: энциклопед. словарь. Под ред. А. А. Ивина. – М., 2004 // Сайт «Логоса»: развитие человека. – Режим доступа: <http://arion.ru/wiki> – Название с экрана.

<sup>125</sup> Мусский И. А. Сто великих мыслителей. – М., 2000.

<sup>126</sup> Католическая энциклопедия [Текст]. – Т. 1: А-З. – М., 2002.



проаналізовано погляди автора на історію, як протистояння Божого царства й царства земного.

Стаття супроводжується низкою додаткових матеріалів, які поглиблюють і уточнюють різні сфери діяльності Августина та його осмислення в межах католицизму. Так, Ю.Іванова стисло оглядає екзегетику Августина та його роль в історії літератури. Дослідниця зокрема доводить, що Августин віддав дань всім відомим методам витлумачення Святого Письма - від алегоричного до типологічного та буквалістського. Наголошено, що літературна значимість творчості Августина висуває його в ряди «найталановитіших письменників в історії людства». Є.Двоскіна аналізує розуміння Августином музики, яку він трактував у руслі античності як числову дисципліну. Зазначено, що філософ написав трактат про ритм як світоглядну систему та думав присвятити ще один ладіві, кохався у духовних піснеспівах. І. Баранов, аналізуючи іконографію Августина, вказує, що той належить до святих, котрі отримали найяскравішу інтерпретацію в західному релігійному мистецтві: на фресках VI–VII ст. його зображали з книгою в руках, із XIII ст. – ще й у єпископському вбранні, з XV ст. – з'являється ще один атрибут – палаюче або пробите стрілою серце (серце, пронизане Божою любов'ю), що нагадує про зміст «Сповіді». Також проаналізовано зображення Августина в храмах і на полотнах Рафаеля, Боттічеллі, М.Пахера, Рубенса, Мурільо, Б.Гоцціолі та ін. І. Лупандін, стисло переповідаючи історію прочитання Августина в Росії, наголошує що до XVII ст. той не був перекладений церковно-слов'янською, оскільки не входив до літургійного календаря у Візантії. Автор визнає, що Росія дізналася про Августина завдяки діяльності Києво-Могилянської академії, зорієнтованої на західну традицію. Перші переклади з'явилися в Москві (з 1783), в С.-Петербурзі (з 1786) та у Києві (з 1835 р.). Найповніше зібрання творів побачило світ у Києві (1866–1908) у часописі «Труды Киевской духовной академии». Пошанування Августина Російською Православною церквою йде від нового Сінаксарія, укладеного грецьким монахом Никодимом Агіоритом у 1819 р. і перекладеного єпископом Філаретом (Гумілевським) у 1856 р.

Православний погляд на постать і доробок Августина фіксує «Бібліологічний словник» Олександра Меня (М., 2002)<sup>127</sup>. Автор визначає Августина насамперед як «отця Церкви, пастора-проповідника, богослова, філософа, екзегета» та наголошує, що «особливе моральне почуття схилило його до особливих роздумів над природою зла», а життєвий шлях був сповнений «болочих роздумів і хитань». О. Мень зосереджується на екзегетичній спадщині Августина, вказуючи, що того цікавили насамперед христологічні проблеми та смислове, віроповчальне значення Біблії. Також, на його думку, Августин одним із перших поставив питання «синоптичної проблеми», вказавши, що Матвій і Марк часто говорять фактично одне й те саме. Він же вказав, що євангелісти знали праці своїх попередників та ін.

<sup>127</sup> Мень Александр, прот. Библиологический словарь [Текст]: в 4-х тт., т. 1: А-И / прот. Александр Мень. – М.: Фонд им. А. Меня, 2002. – 603 с.

Дослідник простежує взаємодію Августина зі Святим Письмом не як акт філософствування, а як живий діалог рівних, хоча й вказує на суто прикладні текстознавчі студії теолога (позиції вербалізму та сприйняття Святого Письма в єдності двох Завітів; герменевтичні принципи Августина та вимогу сприймати Біблію в цілісності і багатозначності та трактувати алегорично тощо). Навіть вплив Августина на християнську думку виявився за О.Менем не лише в богослов'ї, етиці та філософії, а й у витлумаченні Біблії. Що стосується біографічної проблематики, то О.Мень тут наголошує на визначальній ролі в долі Августина саме й лише Святого Письма. Тобто, він не визнає можливості біографії Августина поза осягненням ним Божественного Тексту, який, за О.Менем, і вчинив обернення, витворивши з пересічного (нехай і обдарованого) античного ритора великого Отця Церкви. Останнє засвідчує теологічний редуціонізм потрактування Августина О. Менем.

«Православна енциклопедія» (М., 2000)<sup>128</sup> відзначається офіційно-фактологічним викладом як біографії, так і вчення Августина. Щодо його долі, то дотримано традиційного поділу її на три періоди: від народження до обернення (387); далі – до висвячення у священики (391); потім - до смерті (430)). Як джерела відомостей вказані «Сповідь» та епістолярій Августина, а також біографія, написана Поссідієм. Наголошено також на ролі матері в духовному становленні сина, його пастирському служінні. Порівняно з «Католицькою Енциклопедією» більш широко представлена бібліографія православних і російських дослідників, праці трактуються в суто православному розрізі, а щодо посмертного уславлення Отця Церкви тощо наведено багатий, але тенденційно підібраний фактаж.

Відтак маємо констатувати, що трактування постаті та доробку Августина в довідковій літературі змінювалося з часом і різнилося у світських і богословських виданнях. По різному визначалися доміанти його особистого внеску (наголошувалася філософська, теологічна, богословська та інша складова діяльності) та важливість і прийнятність окремих тез і поглядів (залежно від пануючої ідеології ключові позиції трактувалися як хибні, історично зумовлені, теоретично допустимі, належно обґрунтовані тощо). Але всі укладачі енциклопедій і довідників визнавали незаперечні заслуги Августина та його непересічний вплив на формування західної цивілізації як такої. Біографічна інформація в усіх переглянутих нами виданнях редукувалася (здебільшого з ідеологічних міркувань) або випускалася зовсім, що засвідчує відсутність на пострадянських теренах традиції залучення біографічних відомостей до потрактування доробку теологів.

Як бачимо, співмірність теософського вчення та життя «Отця Церкви» аксіоматична: практично не можна бути теологом лише на рівні теоретизування, оскільки сама наявність віри як засадничого принципу вимагає не лише пізнання Бога, а й життя в Богові. «Людина Віри» апіорі є цілісним втіленням «вчення/життя», а її біографія завжди є складовою вчення. І лише знайшовши

<sup>128</sup> Православная энциклопедия [Текст]. – М., 2000. – Т. 1.

органічні цій цілісності форми відображення сучасна біографіка спроможеться повноцінно, об'єктивно та у відповідності до неогуманістичних запитів інформаційної доби відобразити дані персоналії.

### А н о т а ц і ї

**У статті Я.Ю. Марченка «Неогуманістичне бачення «Людини Віри» в межах довідкової біографіки»** на прикладі постаті Августина Гіппонського здійснено спробу шляхом історичного зрізу означити проблеми, що виникають із представленням «Людини Віри» у межах довідкової біографіки. Проаналізовані різножанрові світські та низка конфесійних довідкових видань, означені основні типологічні риси, причини змін у підходах. Наголошені неогуманістичні аспекти проблеми, зумовлені цифровою епохою.

**Ключові слова:** неогуманізм, релігієзнавство, Августин Гіппонський, біографіка.

**В статье Я.Ю. Марченко «Неогуманистическое виденье «Человека Веры» в пределах справочной биографики»** на примере личности Августина Иппонского осуществлена попытка путем исторического среза определить проблемы, возникающие с представлением «Человека Веры» в пределах справочной биографики. Проанализированы разного жанра светские и ряд конфессиональных справочных изданий, определены основные типологические черты, причины изменений в подходах. Подчеркнуты неогуманистические аспекты проблемы, которые обусловлены цифровой эпохой.

**Ключевые слова:** неогуманизм, религиоведение, Августин Иппонский, биографіка.

**Marchenko Ya.Yu. Neohumanistic vision of «Human of Faith» within the limits of certificate graphic bioarts (on the example of Augustine Hyppon).**

On the example of personality of Augustine Hyppon an attempt is carried out on the basis of historical cut to define problems that arise up with presentation of «Human of Faith» within the limits of certificate graphic bioarts. Analysed different genre society and row confessional editions, basic typology lines are certain, reasons of changes are in approaches. Neohumanistic aspects are underline problems that is conditioned by a digital epoch.

**Keywords:** neohumanism, religious studies, Augustine Hyppon, graphic bioarts.

*Іван ОРТИНСЬКИЙ (Енсдорф, Німеччина)*

## СЕКУЛЯРИЗАЦІЯ, СЕКУЛЯРИЗМ, БЕЗБОЖНІСТЬ: БОГОСЛОВСЬКЕ БАЧЕННЯ ПРОБЛЕМИ

**Релігійна криза**, яку переживає нинішнє людство, не є ані першою, ані останньою в його історії. Але вона виглядає більш різкою, більш загальною, а перш за все - глибшою, бо сягає самих коренів релігії, Бога. Криза оця присутня на Заході, де в основному панувала й панує свобода та де людина може розвиватися так, як їй вигідно, а також на Сході, де комуністичний режим десятиліттями вів завзяту та запеклу ідеологічну війну, силкуючись викоринити все, що стосувалося Бога. Здавалось, що падіння марксистсько-комуністичного ладу приведе до бурхливого прояву тут релігійного відчуття, відповідаючи на задані вимоги людського духа. На жаль, такі сподівання не сповнилися. Атмосфера певної свободи скоро змінила перші ознаки захопленого зацікавлення релігією у *релігійній хаос*, а, зрештою, як можна було передбачити, залишила вільне місце шаленому прагненню добробуту та всіх благ, якими поблискувала Західна цивілізація. До цього спричинилось жалюгідне, навіть трагічне матеріальне становище, яке є наслідком управління комуністичного режиму та неминучою спадщиною марксистської деспотії, яка вимагала повного відкинення релігії та відсутності її в житті людини.

Тому, незважаючи на те, що релігійність чи безрелігійність мають відмінні ознаки в обидвох світах, що сьогодні не є відокремлені залізною заслоною, все ж таки обидві сторони меншим чи більшим темпом крокують у тому ж самому напрямі, знаходячись щодо релігії в цьому самому стані. Можна, однак, думати, що наступні етапи релігійного розвитку в цих двох світах можуть піти не в протилежних напрямках, але дещо різними шляхами. Це залежатиме від того, як релігійне життя зуміє віднайти справжній підхід до цієї докорінної справи людського буття, відповідно до умов, відчуттів, умонастроїв та вимог людини в даному становищі, але не менше від минулого, яке зумовлює певним чином і майбутнє.

**Секуляризація.** Ще й сьогодні криза релігії та релігійності визначається під поняттям секуляризації. Особливо так на Заході. Таке явище існувало ще до Христа, але більш виразно виявилось після Христа.

Першим та основним є твердження, що секуляризація постала та розгорнулася перш за все в біблійному світі, тобто в іудаїзмі і зокрема в християнстві. Підставою її є сама біблійна віра, а згодом - різні рухи, які з'явилися в лоні християнської релігії. Біблія відділяє природу від Бога та відрізняє людину від Бога. Так починається процес "знімання чарів". Сонце, Місяць, зірки та всі інші явища природи не є богами чи божественними істотами. Вони є творіннями Бога. Релігія юдейсько-християнська знаходиться в напрузі з політичним абсолютизмом, відсвятиючи політику.

Найкращим прикладом є перші християни, які жили в Римській імперії. Вони не відкидали політичного авторитету імператора, але не в усьому й не безумовно йому підкорялися. Вони молились за імператора, але не поклонялись йому, палячи кадило на його вівтарі. Живучи в "святій світськості", християни були загрозою для римської імперіальної тиранії. Таким чином, вони були невтомними секуляризаторами. Дальша історія християнства є безперервним доказом того, що справжнє християнство стоїть завжди на перешкоді намаганням політики та потребам світської влади привласнювати всю людину, чинячи державу священною чи псевдосвященною, тобто відбираючи їй, людині, те, що приналежить Богові. Християнин ставить все на своє місце, а це за часом Христа, який і каже: "Віддайте ж кесареві кесареві, а Боже Богові" (Мт. 22:21).

Відносність, релятивність всіх вартостей, що є одним із важливих вимірів секуляризації, походить також з опозиції Біблії до ідолів, заборона ідолів, їх ототожнюваності з правдивим Богом, з Божеством. А Богом є тільки один правдивий Бог Ізраїлю. Біблія чинить їх відносними. Вони, як "діло людської руки", є тільки людською проекцією. Саме тому, що юдеї вірили в Ягве (Єгову), всі вартості людські та їхні зображення мали відносну релятивну вартість. Тут криється дуже важливе питання, яке вбачає в усіх людських твореннях скороминущість та тимчасовість, а тому відносну вартість, в той час коли тільки Бог є всім для всіх та для усього, а так і поміж християнами, як також в інших народів та релігій.

Проте те, що сьогодні називаємо секуляризацією, є до певної міри чимось зовсім новим. Це той процес, який витискає релігію з життя людини і, зокрема, із суспільства. Словом "секуляризація" користуємося загально та довільно, неначе в ньому полягає усе зло, яке знає релігія, віра та Церква з боку нового світу. Термін "секуляризація" не вповні відповідає усьому тому, що творить нове становище релігії, не ототожнюючись із загальним положенням духовної настанови сучасної людини. У секуляризації ми вбачаємо лиш один чинник, який збігається з подією "відбожествлення" та "відрелігійнення" великої частини суспільства. Те, що секуляризація до певної міри прискорює цей процес та йому сприяє, немає сумніву. Проте секуляризація є також чимось таким, що інколи може мати й аспекти позитивного, а не тільки негативного, а саме: дозволить релігії віднайти її у сучасному світі.

Саме слово "секуляризація" походить від латинського слова *secularies* (світський) і означало перетворення церковної власності у світську. Це відбувалось під час Реформації (XVI ст.), а згодом поміж XVIII та XIX століттям в Австрії і в католицьких країнах. Оце поняття останнім часом означає щось більше, а саме те, що суспільство та культура визволяються від опіки релігійного контролю та від метафізичних понять світу, що надто закриті у собі. По суті, секуляризація не відкидає релігії та релігійності. Вона її залишає в спокої, але, залишаючи людині її релігійність, звертає увагу

людини на цей світ та на цей час, у якому живеться. Емансипація людини була б заміром та цілпо секуляризації. Людина, що дозріла, була б отією світською, секулярною людиною, яка не боготворить, але й не нищить природи. Її завданням було б природу зберігати та нею користуватись, беручи відповідальність, яка була дана людині, Адамові. Плюралізм та терпимість вважаються творіннями секуляризації. Вони виявляють намір суспільства, яке не хоче накидати ніякого особливого світогляду своїм громадянам. Секулярне суспільство не регулює моральності, ані ідей на основі релігійних норм та обрядів.

В цілому, секуляризація має значення дуже розлоге, вмещаючи в собі різні види, прояви та варіанти, постає як процес безповоротний, є водночас явищем, що містить в собі двозначність. Незрозумілим є те, до чого вона веде та яким можуть бути її результати. Не певним є також і те, чи її наміри ведуть до справжнього визволення людини. Постає підозра, що цей процес переміниться в мотлох, що все прожирас, а зрештою себе самого, в релятивізм, який чинить все відносним, заперечуючи можливість дійсної правди та наявності істинної цілі. Проте, де б вона не виявилась, слід її відрізнити від секуляризму. Тому **секуляризація**, по суті, є явищем, що якимсь чином прагне визволяти. В той час, коли **секуляризм** є ідеологією, яка є новою системою світу, він, виключаючи всі інші концепції, стає нетерпимим щодо інших. Секуляризм, таким чином, є тоталітарною настановою. Коли можливо, то чинить він це за допомогою морального чи фізичного насилля.

Найбільш яскравим виявом такого секуляризму є комунізм зі своєю марксистською ідеологією. Зайвим є пригадувати, якою великою плямою залишилася вона в історії людства, що зазнала такого ганебного відхилення від курсу свого мандрування крізь віки. Іншим виявом секуляризму є менш жорстокі та більш інтелектуальні спрямування, як вищезгаданий релятивізм та позитивізм – світогляд, який все очікує від наук, виключаючи інші шляхи та можливості пізнання дійсності.

**Відносність** та **релятивізм** таять у собі й небезпеку, яка веде до етичного анархізму та до метафізичного нігілізму. Релятивізм стає секуляризмом, який зводить усе до неважливого та неістотного, не залишаючи нічого та нікого, а чинить себе самого одним началом, яке також мусить за тією ж самою логікою зникнути: все ніщо, все без вартості, немає ніякої правди, ніякої вартості. Чинити тільки те, що мені тепер до вподоби, себе встановляти, незважаючи ні на що та ні на кого, без ніякої істинної цілі, без сенсу, який би наповнював радістю життя. З цього видно, що секуляризація є двозначна, непевна та небезпечна. Вона таки потребує якогось опертя, якоїсь підстави, якогось начала, остатнього, безумовного, остаточного. Людина, її розум та її прогрес вимагають цього. Інакше – це смерть для людини, її неминуча загибель. Людина тому не перестає шукати.

Вороття мусить бути, бо буття не може бути без тієї основи. Інакше - не було б буття.

У секуляризації та секуляризмі бачиться те саме спрямування, котре йде до відкинення релігійності та потойбічної дійсності. "У світі секуляризованому немає уже ніякої форми онтологічної, тобто мислі відносно істот вищих ... метафізичних, потойбічних... Тільки те, що є безпосередньо пов'язане з нами, є дійсним. Речі не існують у собі, вони не є сутностями (субстанціями), але вони існують такими, якими вони є для нас, та такими ми їх чинимо". Так каже соціолог Корнеліс Ван Пеурсен. Нинішній світ спрямовується, наскільки нам це можна спостерігати, в напрямі все більш зростаючої секуляризації. Тут «супроти фактів не допомагає ніяке аргументування». Слід брати дійсність такою, якою вона є і не залишатись при цьому в ній. Але на основі того, що є та, що постає, варто поглянути та задуматись, як нам віднестися до фактів, з якими маємо справу, розшифрувати те, що є добре в них, а що - зле. "Усе досліджуючи, тримайтеся доброго, стережіться лихого в усякому вигляді" (1 Сол. 5:21-22).

Секуляризація є викликом для християн відкинути недобре та звернутись до доброго, яке є сенсом нашого існування. Що нам стати на прох з лукавим. Нам насамперед слід відкрити те, що є у світі, що гряде, виявляється знаком часу. Тому й у секуляризації є моменти, які повинні нас повести до замислення та до нової оновленої дії. Тільки тоді можна буде постати проти духу часу, який не відповідає нашим переконням та нашій вірі в Христа.

В тому, що християнство в наш час потребує оновлення та виправлення курсу, немає найменшого сумніву. Проте не в тому, що хочуть, сильно волаючи, ті, що в дійсності стоять обабіч християнського життя та бажання віднайти в християнстві справжній сенс свого буття. Оновлення, як закликає християнська віра, кажучи, що "Церква повинна завжди виправлятися", йде іншими площинами.

Сьогодні під впливом секуляризації і в протидію тоталітаризму, якого нетерпимість виявляється все більшою загрозою для розвитку людського духу, релігія, зокрема християнство, намагається очиститися від виявів, які викликали б підозру тоталітаризуючого секуляризму.

У нашому короткому викладі намагатимемося визначити симптоми кризи віри в Бога, аби згодом дійти до причин такої зміни в духовному бутті людини. Поставивши діагноз, будемо намагатися відповісти на пошук та прагнення людини нашого часу, даючи їй відповідь, яка не є зумовлена ніяким духом часу, жодною модою та ніякими манівцями, куди сучасна людина зійшла. Але відповідь, яка виходить від вічності, та відповідь, яка відзнаходить людину там, де вона знаходиться, та відповідь, яка відкриває людину, яка ніколи не перестане побиватись за тим, що є вічне та оцасливліюче.

**Замкнутість у сьогобіччі та в собі.** Епоха Просвітництва в XVIII столітті, Французька Революція (1789 р.) та XIX століття зі зростаючим захопленням наукою та винаходами, філософія зі своїми шляхами, що ставили під знак запитання релігію та існування Бога, а також нові соціалістичні рухи та ліберальні антирелігійні спрямування повели XX століття до все більшого релігійного зубожіння, а зрештою - до кризи самої віри в Бога. Якщо в минулому столітті антирелігійні та антиклерикальні течії охоплювали тільки вищі кола суспільства, в той час коли більшість суспільства залишалася в основному віруючою, то в XX ст. релігійне збайдужіння та падіння віри охоплює усі суспільні шари населення, доходючи до самих релігійних клітин. Тому-то в суспільствах західної цивілізації постає зовсім інший образ духовної настанови нинішнього людства.

Коли поглянемо на царську православну Російську імперію, то нуртування, якими позначався Захід, мали також великий вплив на інтелігенцію Росії та інших країн Російської імперії. Саме вони спричинилися до виникнення марксистсько-комуністичної ідеології в її реальному здійсненні. Там і систематичне фізичне, моральне та культурне нищення усього, що пов'язане з релігією, повело до "океанського атеїзму". Як вище згадано, надії, що історична зміна, якою було падіння комунізму, поведе до бурхливого оновлення релігії, не сповнилось. Перш за все, залишились наслідки тієї руїни, руйнування душ людських, людини в джерельних основах її буття. Вони єднаються у одне з жагою за добробутом та із зусиллям вийти з повної нужди, дивлячись на Захід та його стиль життя.

Основними симптомами кризи віри в потойбічного Бога, а зокрема отого Бога, якого нам об'явив Христос, можна з'ясувати під різними гаслами. На перший план висуваються ось такі: виключне звернення до цього світу з одночасним відкиненням чи нехтуванням іншою потойбічною дійсністю, шукання себе самого, тотальне закриття людини в собі, самоздійснення як індивідуальне прагнення до щастя, нестримна жага за різними приємностями, насолодами та розвагами, тими всіма радощами, які можна тепер та тут осягнути. Тому звідусіль маємо гарячкове намагання користуватись усім тим, що дає нинішнє досягнення наук. Звідси й гарячкова гонитва за багатством.

Закриття в цьому світі, яке відкидає будь-яку думку про потойбіччя, веде, відтак, своєю логікою до цілковитого обмеження дійсності в собі. Людина не бачить нічого іншого, а тільки себе саму. Все кружляє навколо неї, все для неї, зважається тільки на те, що їй служить та дає задоволення. Вона стає тоталітаризуючим суб'єктом, який все інше, а водночас і людей, вважає об'єктами, яких якимось чином хоче собі підкорити. Самолюбство, егоїзм, нетерпимість та насильство, які, волаючи про демократію та справедливість, водночас виявляють усі риси жорстокого тирана, що намагається запанувати над іншими. Не визнаючи Бога та нікого над собою, вона, отака людина, ставить себе на його місце. Вона не потребує ніякого закону, відкидає всі обмеження. Єдиним її законом є те, що їй подобається,



що їй приносить в земному житті приємність, користь. У цьому й постає її самоздійснення. Такий рай для неї є достатнім. Вона не думає про безцільність життя, не бере до уваги даремність, не шукає сенсу життя, забуває про минущість усього земного.

Якщо дивитися з точки зору нашої біблійної віри, то це не є чимось іншим, як первородним гріхом. Людина відкидає будь-яку залежність від іншого, не визнає ніякої влади над собою. Вона хоче бути Богом, не хоче слухати, бо горда. *Гордість* – це основний гріх людини, яка є творінням. Доки не підкориться Творцеві, вона не є нічим, ніким. Вона є втраченою, вона не існує, бо ставиться проти того, без якого ніхто та ніщо не може бути. Гордість є причиною усього злого. Покора, зате, є основою будь-якого добра, бо в ній людина стає перед Творцем тим, чим вона є. Вона знає, що тільки з Богом вона існує, стає захищеною, має перед собою справжнє майбуття. Покора – це ключ до щастя, це шлях до самоздійснення, це таємниця глуду нашого буття.

*Причиною такого себелюбного тоталітаризуючого атеїзму є гордість.* Вона, людська гордість, повела до різних філософських систем та до тоталітарних ідеологій, включаючи тоталітаризуючий секуляризм з усіма його виявами. Результатом усіх тих нуртувань виявляється криза авторитету. Вона не визнає ані родинного, ані жодного іншого авторитету, а понад усе - церковного. Сьогодні вона не визнає також і Бога. Людина запитує: "Чому Бог є нагорі, на вершині, а чому не ми, чому не я?" "Чому оця найвища істота є там на горі, без труду, без боротьби, на вершині ієрархії, в той час, коли ми всі мусимо вести нескінченний бій, в жорстокому неспокої за наше буття?".

Ф.Ніцше (1844-1900) вже сто років тому писав: "Якщо є Боги, то як я зможу видержати не бути Богом! Отже, Богів нема". Відтак, коли найвищий неодмінний та безумовний авторитет скинутий з трону, то як може втриматися віра?

Йдучи далі у пошуку за основними причинами невір'я та виявами безвірства, не знайдемо їх в тому, що каже Фрейд, коли твердить, що віра в Бога та релігія є системою витиснених та придушених потягів, яка водночас виконує функцію ілюзійного культового ідеалу, регулюючи суспільні відносини. Фейербах (1804-1872) твердить, що Бог є витвором людини, яка в надмірі почуття своєї гідності як проекції (зображення) її самої. Ці погляди виявляються при ближчому розгляданні неоправданими.

*Другу суттєву причину безвірства слід шукати* в чомусь іншому, Вона полягає *у нездатності людини та її безсиллі відносно її самої*, а саме - в заломаному життєвому відчутті, а ще точніше, в нужді, в якій проходить її існування. Інакше кажучи, докорінну та глибинну причину безвір'я слід шукати нам у тривозі, яку викликає непевне та туманне становище людини. На перший погляд, можна б думати, що, навпаки, тривога веде до Бога. Часто так і буває. Але тривога веде й до протилежного- до невіри, стаючи двосічним мечем, бо людина у своїй тривозі почуває себе жертвою тривоги,

інколи однак як діючий суб'єкт. Тривога ставиться перед людиною як синдром утисків, яких вона зазнає. Дійсне віддалення від Бога може вчинити людину байдужою до життя з Богом, тому що підсвідомо людина не може перечити існування Бога, вона чинить релігійне питання непотрібним, зайвим, бо воно не веде її до безпосередньої розв'язки її існування, не відбирає від неї тривоги. Людина у своїй невірі дає Богові вину за все зло, що твориться біля неї та у світі.

Тривога відтак є загадковою для людини. Сьогодні вона стає постійним супутником людини. Погляньмо глибше на саму тривогу, її варіанти, вияви та її корені, щоби згодом встановити, чому вона є причиною невіри.

Виходячи з основних питань, які визначають існування людини, ми стверджуємо, що людина знаходиться у постійній боротьбі за фізичне виживання. Вона живе в клопотанні забезпечення та поліпшення своєї матеріальної позиції, а понад усе – в думці про те, як віддалити свою кончину. Поруч отого змагання за її фізичне та матеріальне буття в неї не перестають ніколи жевріти більш душевні прагнення, які виявляються у потребі певності та захищеності. Вони мали б людині запевнювати оте буття та оте і майбуття, яке полягає в тузі та жаданні якогось нескazanного блага та щастя.

Ті бажання часто перехрещуються, іноді ототожнюються, творячи суміш, замість того, щоб сприяти справжньому узгодженню суперечностей та правильному спрямуванню до розв'язки. Проте хоча ті устремління та питання є розбіжними, але все ж таки вони творять одну цілісність. Вони – різні обличчя одного й того ж самого питання. Їм належить і одна розв'язка, яка давала б кожному з тих питань відповідну відповідь, ставляючи все в гармонійну рівновагу.

Людина не бачить або не хоче бачити жодної перспективи майбутнього. Все буття набирає для неї трагічних барв або стає зовсім безбарвним. Життя знедолюється, радість тьмяніє, надії обезнадіюється. Людина знаходиться перед дверима, де немає вороття. Розчарування, що всі зусилля ведуть тільки до безглузлого тупика, бо не дають їй справжнього сенсу існування, стають трагедією людини. Вона не знає, для чого існує, не досягає щастя, яке миготить та мерехтить перед нею, появляючись та зникаючи. Її буття для неї не має сенсу. Вона немов порошок у безкрайньому крижаному бездушному бутті, яке не має сенсу, значення, виходу.

Відтак існування людини розгублене та розшарпане відчасм, вкрите мороком, безвідрадістю. Людина відчуває себе немов на маленькому стовпчику посеред розбурханого океану, що ледь-ледь її не ковтне, не поглине, не потопить. Невмолима та безпошадна тривога обіймає її, проникаючи наскрізь до найглибших клітин.

Поза різними випадковими досвідами тривоги та страху, з якими людина зустрічається впродовж всього свого життя, в основному її тривога

має три основні види: 1) Доля та смерть загрожують саме буттю людини. 2) Порожнеча та повна безглуздість загрожують її духовному буттю. 3) Вина та осуд (прокляття) загрожують її моральному буттю. У різних епохах людства виступає на перший план та чи інші загрози. Отак твердиться, що кінець античної культури позначається тривогою небуття. Перехід середньовіччя до модерну епохи – тривогою перед моральним небуттям. В наш час, коли наявний кінець нового часу, який тепер переживаємо, – тривогою остаточного безглуздя буття у його повноті. Загалом діапазон того, що нас тривожить, охоплює все: світ як всесвіт та космос, світ як суспільство та світ як культуру.

Але й Творець усього, що пречудний, захоплюючий та прекрасний, приголомшує нас своєю величчю та своїм маєстатом, водночас виявляється перед нами як незбагненна та несказанна таємниця. Він постає перед нами як жахливий, страшний, наповняючи нас трепетом та тривогою. Тому людина не тільки шукає Бога, просить його милості, прибігає під його опіку, падає на коліна, просячи прощення та пробачення, а й надіється на нього. Але вона водночас і втікає від нього. Вона-бо не може стерпіти віддалі, яка наявна між ним та нами. Вона знає та відчуває, якою безмежно великою є наша слабкість та гріховність супроти його безконечної досконалості. Вона не сміє наблизитись до нього, бо тремтить. Тому вона заплющує очі, щоб його не бачити, кажучи, що його немає. Щоб встояти перед ним, вона чинить так, як би його не було.

Відкриваючи світ, здобуваючи, шукаючи та заглиблюючись у таємниці матерії, вона не може його добачити, ніде тут та й в Космосі. Космос, до якого вдирається вона, не видає місця його буття. Тим-то ще більше мовчання від нескінченних просторів наповнює людину жахом. Людина дійсно почуває себе все меншою супроти Всесвіту - мізерним нулем в шалено та несамовито непрозору, розширеному та розтягнутому творінні. Світ, у якому людина себе почуває удома, стає для неї водночас поняттям втіленням гноблячої тісноти, відчуття тривоги перед світом пронизує її наскрізь, наче вона була б циганом, що блукає на окраю Всесвіту. Але й у світі людей вона почуває себе під тиском сили-силенної проблем, які спричинюють такі самі люди, як і вона. Поміж мільйонами та мільярдами, що заселяють оцю планету, вона немов сама. Самотність їй дошкуляє. **Тривога та самотність** доповняють себе, тримаючи людину у своїх тенетах. Та й духовний світ, світ культури, який міг прийти їй на допомогу у її тривозі, замість подати небажання спрямування та дії, він поглиблює замішання, дезорієнтацію, безцільність та безглуздість її життя.

Неймовірний апарат все більш рафінованих засобів інформації приводить людину до розгублення, яке веде до відчуження та, як це дивно б це не звучало, до відокремлення та ізоляції. Тривога не протиставляється вірі, але вона підкопує ґрунт, на якому будується віра. "Без волі життя немає віри".

Це означає, що вірити можна лише тоді, коли є передумови існування. Тривога руйнує їх.

Сьогодні стає все більш очевидним, що не шукається обґрунтувань віри, не розглядається її вчення, передавання змісту віри, зате вимога нинішньої людини зосереджується перш за все на релігійному досвіді, на живих спонуках, на конкретному прикладі, факті, переживанні.

Коли раніше зверталась увага на зрозуміння Божої таємниці та Божественного плану спасіння, то сьогодні людина, яка стривожена та непевна, зосереджується перш за все на внутрішньому укріпленні, у якому сподівається знайти опору та захищеність у відчутті свого життя, яке захитане та знаходиться під загрозою. Це нам доводить, що дійсною протилежністю віри є не так невіра та її атеїстичні наступи, як скоріше життєва тривога в існуванні нинішньої людини.

Якщо тривога, відтак, завжди супроводжувала існування людини на цьому світі, то вона сьогодні доходить до самих глибин людського духу. Тривога нинішньої людини ґрунтується у самому положенні людини як творіння, саме творіння, що відчуває та дізнається про свою залежність від Творця, але водночас не вміє або не хоче примиритися з цією дійсністю. Саме в цьому вся трагедія та вся причина тривоги, саме тієї тривоги, яку без допомоги згори нам не подолати.

Тим-то віра – це відвага шукати подолання тривоги довіри в Бога. Тільки той, хто справжньо вірить в Бога, той зуміє вийти з обіймів тривоги. Справжня відвага – це відвага визнати Бога, шукати Бога. Це – відвага поклонитись Богові, його ласці, милості та доброті. Тому-то покора, яка приймає дійсність, стає підставою творінням, яке все очікує творіння від Бога.

*Іншою причиною негативного відношення до віри в Бога є ще одна не менш важлива обставина. Бог вимагає від людини дечого і часто того, від чого вона не хоче зректися, того, що їй подобається, приносить щастя чи задоволення в цьому житті, того, що, як видається людині, виведе її сумне та трудне життя з понурості та суму. Тим-то Бог стає їй шкідливим, вимагаючи більше, аніж потрібно, чи того, чим вона може пожертвувати. Людина схильна тоді забути про нього. Відтак боязнь дещо пожертвувати стає приводом для нехтування Бога. Причиною є малодушність, боягузливість, брак сміливості.*

Сучасна людина так звикла до вигод, заспокоєння усіх бажань, що для неї є лиш те, що подобається та дає приємність. **Тому** з її словника зникло поняття чесноті, яке є постійним прагненням до чогось більш благородного, шляхетного, досконалого. Звеличання геройськості, яким позначались минулі століття, є далеке від нинішнього світосприйняття.

А все ж таки настанова посвяти, зречення і покори є постулатом людського буття. Без неї людина не може існувати, розвиватись, поступати. Тим більш заради ідеалів та ідей, які перевищують обмеженість людського

становища. Обновлення людини не може забути отого важливого виміру у вихованні нових поколінь. Людина, яка вступає у царину християнської віри, стає перед новим незбагненим світом, який ставить її в оточення оцасливліючого буття. Його треба прийняти, тобто здобути. Без готовності до пожертви немає торжества перемоги.

Останньою, але не менш важливою **причиною безбожності вважається наявність терпіння**. Якщо Бог всемогутній та всемилостивий, то чому саме терпіння? Немає-бо власті, ані сили, ані когось чи чогось, що могло би протиставитись волі Бога. Тому для багатьох терпіння є аргументом проти існування Бога. В дійсності людина, котра так аргументує, таки в основному вірить у Бога. Тільки тривога перед Богом, дороги якого є незбагненні, веде до негативної реакції, що висловлюється запереченням, відкиненням Бога або небажанням йти до нього. Віруючі та невіруючі знаходяться перед тими самими воротами, якими є терпіння, через які їм треба пройти. Одні виходять ще більше віруючими, а інші - ще більше невіруючими.

Бог, якого бояться, який посиляє терпіння та дозволяє зло, який вимагає, карає, який є Господом усього, що є, та всім керує, та Бог, від якого ми, творіння, цілком залежні та здані на його волю, який не дає негайно щастя, за яким ми так гаряче побиваємось, а тільки нам його обіцяє, – такий Бог є для декого нестерпним. Його відкинути, не думаючи багато, так багато хто чинить. "Християнство відповіло та отой протест зла, тільки сповіщаючи Царство Боже та згодом життя вічне, чого вимагає віра" (А. Камю. "Людина та бунт").

Безперечно, причин нинішнього безвірства, бунту проти Бога є безліч. Це – сплетення різних чинників, які створили та створюють духовну обстановку нинішніх суспільств. Тому-то можемо назвати **середовище та атмосферу нинішньої цивілізації підставою для безбожництва**. Але розглянемо одну з цих причин.

Християнська віра є результатом трьох передумов, факторів Перше – знати, друге – вирішувати, третє – ласка, дар Божий. Бог дає кожній людині тим чи іншим чином можливість вірити та жити вірою. Рішення є особистою дією кожної окремої людини. Довкілля має незаперечний вплив на це рішення. Воно може сприяти рішенню або його утруднювати. Це останнє є великою перешкодою, проте не вирішальною.

Те, що сьогодні звать передачею християнської віри чи проголошуванням Христової Благовісті, зазнало різкої зміни. Щораз більше **незнання християнської правди та засад християнського життя** укарбовується поміж християнами, що живуть у християнських суспільствах. Люди не тільки не мають чітких знань про християнство, а й взагалі їхні відомості про нього зводяться практично до нуля. А це означає, що навіть ті зображення, які вони мають про християнську релігію, є не тільки

примітивні, а перш за все зовсім фальшиві, спотворюючі повністю образ християнської віри.

Це – велика, страшна шкода. Бо на основі таких вражень та зображень людина є позбавленою пречудової та ошчасливлюючої розв'язки свого буття, тієї розв'язки, яку подає нам Христове Євангеліє та пропонує Христова Церква. Замість того, щоб прийняти Добру Новину, людина з презирством її відкидає. Тому завданням християн нашого часу є звернути увагу людини на докорінні глибинні питання, щоб згодом переконати її, що тільки у вірі в Христа знаходиться радість та щастя, заради яких живемо на цій Землі.

**Перестигання секуляризму.** Секуляризм, який знайшов у атеїзмі свого союзника, став вістрям свого бойового списа, показує, як внутрішня боротьба сучасної людини перетворилась у невіру. Саме процес секуляризації, що став секуляризмом, робить Божого Духа духом часу, свободу – ліберальністю, вільнодумством, свавіллям, перетворює зміст віри в об'єкти людського досвіду та дослідження. Християнська надія стала ідеєю та ідеалом прогресу. На місце небесного щастя прийшов загальний добробут та інше. Переймаючи все з християнської релігії та переносючи божественне на людське, небесне в земне, секуляризм має повну довіру до розуму та безмежні можливості людського духа. Людина тому лиш сама в стані все розв'язати. Йдеться лише про час. Проте забувається, що не всі будуть учасниками благ, які наука та техніка обіцяють, а тільки ті майбутні, які колись прийдуть та зможуть дочекатися тих благ, які такі обмежені та скороминущі. Сам Ніцше змушений визнати, що щастя є вічним або не є жодним щастям. Як вище сказано, Біблія своїм описом творення стала першим кроком до деміфологізації природи та до процесу секуляризації.

Міф бачить у явищах та предметах природи божків. Зате Біблія відділює їх від Бога, розрізняючи між одним єдиним Творцем та творіннями. Водночас підкреслює гідність та позицію людини, яку істинний Бог ставить володарем над творами своїх рук. Біблія і уповноважнює віруючу людину до критики. Віра та критика не є протилежними поняттями. Вміння "розпізнавання духів" – це відрізнити те, що правдиве, та те, що фальшиве (1 Кор. 12:10). Саме тут захована певна небезпека. Треба зуміти справжньо та істинно відрізнити. Треба це чинити з доброю волею, зважаючи на волю Божу, на його славу та заради любові до нього, а також для добра ближніх, своєї християнської спільноти. В іншому випадку розрізнення може перетворитись у критику, яка не має кінця, а зрештою веде до заперечення віри в Бога. А це і є секуляризм.

Торжество християнства, яке зуміло подолати античний світ, значною мірою є результатом проголошення тієї надії, яка зуміла розвіяти тривогу, що затемнювала долю людини. Секуляризація перетворює християнську надію в питанні загального людського розуміння, надаючи християнству анонімного вигляду. Суть християнського посланництва втрачає своє первісне значення та сенс зв'язку з Богом, що є основою, джерелом та причиною усього

людського буття та його діяння. Опускаючи християнство на рівень людського мислення та людського обмеження, визволення, яке здійснює секуляризм, не є самоздійсненням, а падінням в нові залежності. Воно повертає людину до того стану, з якого людина прагне вийти. Людина падає в нові залежності, водночас дізнається, що прогрес не приносить щастя та не дає сенсу людському буттю. Розчарування ідеєю прогресу виявляється тяжким ударом для секуляризму, ламає його хребет. Не маючи вже рушійної сили, він животіє силою інерції. Зневіра в поступ та чудо науки й техніки є тільки симптомом справжнього загального падіння секуляризму, яке виявляється все виразніше. Криза в кризі, що позначає наш час та гарячкове шукання виходу не є тільки ознакою нашого часу. Вони належать всій історії людства, зокрема кожної окремої людини. Якщо вони сьогодні стали більш докорінними, більш очевидними та загальними, то це означає, що сьогоднішня людина з більшою настійністю переживає потребу віднайти ту основу свого існування, яка дасть цілому урівноваженість, в якій криється загадка її буття: Визволитель, що визволяє любов'ю...

Секуляризм та атеїзм користувались наукою та технікою для досягнення своїх намірів та цілей. Вони немов мали підтверджувати те "а ргіогі", той їхній постулат атеїзму, якого ніяк не обґрунтувати. Вони вважали, що це їм вдасться, хоча по суті наука та техніка самі собою далеко не були причетні до таких атеїстичних та секуляризаторських положень, а навпаки - найбільші вчені завжди були переконаними віруючими, бачачи в релігії найвищий вияв людського духу. Зате атеїсти жили надією, що прогрес науки поведе до чіткого доказу невірства та безбожницького світогляду. Тим часом сталось навпаки. Замість того, щоб знайти ключ до відкриття таємниць світу та буття, вона з кожним кроком науки вперед стає все більшою та нерозгаданою. Зокрема - астрофізика, макрофізика. Тут наука приходить до початку відліку, впрост таємниця всіх таємниць виринає як слово, що збігається зі словом Біблії.

Техніка, незважаючи на колосальні досягнення, що з дня на день стають усе більшими, захоплюючи постійними новинами, ставлять нас водночас перед тверезою дійсністю людської недостатності, підкреслюючи все більш очевидно залежність людини від Таємниці, в якій живемо та рухаємось.

В утопіях, які наш час витворив, людина також розчарувалась. Але й утопія добробуту, який дає технологічне суспільство зі все новішими пропозиціями, по суті не задовільняє людину, бо вона скоріше чи пізніше бачить, що це не те, чого вона в дійсності жадає. Наука та техніка, результати людського мислення та вміння не дають відповіді на те, чим людина є та до чого прагне.

**Нові шанси для християнства.** Атеїзм та секуляризм, досягнувши вершин, втратили жало, що своїм вістрям сягало духа людини, чинячи її байдужою щодо правди та закриваючи її у цьому світі. Проте людина ані

своїм розумом, ані своєю дією не може позбутись Бога. Він все ще стоїть перед нею. Він не може не звернутись до людини. Вона його потребує сьогодні ще більше, аніж раніше. Питання людини стають все більш насущними, пекучими та глибинними. Куди йде подорож? Людина ще не вийшла зі стану одурманення, але її вертіння та розчарування ставлять питання, її стремління не залишають її в спокої. Вона далі думає, глибше шукає, все більш жадає, не стоїть на місці. Вона ще далеко не дійшла, але вона починає дивитися далі. Саме тут виявляється дія Бога, що не залишає людину напризволяще сліпій долі.

"Затемнення небесного світла, темрява Бога, є справді характерною ознакою оцієї години світу, в якому ми живемо. Але це не є подією, ані процесом, який можна доступно зрозуміти на основі змін, які відбулись в людському дусі. Те, що Сонце затьмарюється, є подією поміж ним та нашим оком, а не в ньому. Філософія теж не чинить нас сліпими до Бога. Вона тільки каже, що сьогодні бракує розумової бази, яка могла б уможливити поновну появу Бога та божків, новий перехід величних образів. Як відбувається щось поміж небом та землею, затрачується усе, якщо наполягається на тому, що силу, яка розкриває таємницю, нам віднайти в нутрі земного мислення", – писав М. Бубер. Проте як далеко не повів би нас однобічний раціоналізм та всі тоталітарні вияви процесу секуляризму, то все ж таки людина, яка приречена до неодмінно більшого, не має спокою. Вона в постійному шуканні. Оце шукання виходить криком, зойком, благанням. Це бачимо не тільки в тих слідах релігійного, якими є розмаїті ознаки в житті та стилі життя нинішньої молоді. Зустрічаємо його в літературі, філософії, психології, а не менше в точних науках, зокрема в біології, фізиці, астрономії, макро- та мікрофізиці.

Наведемо лиш приклад Ганса-Георга Гадамера з його "Філософічної герменевтики" (1960), де він заступається за реабілітацією авторитету та традицій. Але це дуже симпотоматично та характерно, бо це нам нагадує, що початок сучасної епохи позначався саме цими двома позиціями, які повели до секуляризму. Дарма що тут не слід говорити про повний поворот. Але це вже безперечно переведення полюсів. Це означає, що процес секуляризації та секуляризму не дійшов ще до своїх меж, а що вже ввійшов у стадію інверсії. В протесті проти Бога, кажучи "ні", "ні" його об'явленню, відчувається вже тихе "так". А це відкриває християнському посланництву можливість у новий спосіб нинішній людині сповіщати вічну Божу правду.

Така нинішня ситуація, яка проходить з основною кризою другого секуляризму (комунізму) ставить сучасну людину перед порожнечою. Проте якщо обидва секуляризми були лиш тимчасовим млявим полегшенням, наповнюючи людину лише сурогатами, які так чи сяк призначені на повну поразку, кінчаючи на смітнику історії, то падіння ілюзій може виявитись сприятливою нагодою, багатозначною можливістю. В такий спосіб нова порожнеча може стати підставою та приводом до нового шукання, яке буде



зверненням до справжньої дійсності та до істинної правди. Кожне відхилення від правдивої цілі та відвернення від покликання, яке дарується людині, Творець направляє, даючи людині нові шанси до доброго. Постійне запрошення до найвищого та до дійсно ошчасливлюючого людина приймає, коли має силу йти впрост до джерела. Чи нинішня людина ввійде в себе та відкриє справжній шлях, то є питанням, на яке немає відповіді. Ми маємо лише випрошувати ласку, щоб Господь нас, хто повірив у нього, довірили йому та полюбили його, вчинив знаряддям своєї дії на благо людини. У дійсності людина, яка шукає правду та справжнє благо, зможе багато чого віднайти вже біля себе.

Багато ідей, які сучасність відкриває або пропагує, – це суто християнські поняття та нововведення в людство, але яким християнство не завжди було цілком вірне. Це є поняття, які втілювали впродовж багатьох століть справжні речники християнства, визначні мужі Церкви, натхненні засновники згромаджень, святі, які втілювали своїм життям Св. Євангеліє, оті всі, які прагнули своє життя учинити віддзеркаленням Христової Благовісті, а також ті, які поклали своє життя на вівтар вірності Христу.

Це поняття справедливості, милосердя, рівності всіх людей, свободи, демократії, прав людини, відкинення усіх різниць поміж людьми; це самопосвята заради нерозвинених, калік, недужих, упосліджених, залишених, покривджених.

Попри всі недоліки Церкви, недостатності християн, зловживання, які виходять з людської немочі та зла, яке не залишає ніколи людини, оті шляхетні ідеали, поняття, які були невідомі до Христа та невідомі іншим культурам, стали спадщиною людства, яке поволі розплющує очі до правди, не розуміючи звідки вони походять.

Християни не тільки мають отими досягненнями вихвалитися, а й повинні завжди звертатись до них, їх поновно втілювати, виправляючи від зайвого, аби все більше входило до свідомості людей те розуміння, з якого джерела походить те, що людину підносить, ушляхетнює та наповнює її надією, що не зраджує. Крок за кроком треба допомогти людям, щоб вони наближались до Христа. Того, хто був досі анонімним для багатьох та виною християн надалі залишився анонімним, треба відкрити для людей, всі шукають його, не знаючи про те. Повернення до джерел може завершитись та удосконалитись тільки спільним життям з Христом через особисте безпосереднє відношення до нього. Коли християни віднайдуть дорогу до Христа, відкриваючи двері свого серця, тоді знайдеться база для вихідного пункту оновлення та відродження християнства. Тільки так може початись процес, який стане процесією, збиратиме усіх людей усіх племен, усіх культур, усіх соціальних верств, ведучи людство до цілі, даючи йому сенс та вказуючи йому на мету, яка йому призначена промислом Божого милосердя.

Зрештою атеїзм ніколи не може бути певним, що йому пощастить усунути релігію та релігійність. Якщо релігійність, тобто шукання та

звернення до іншої потойбічної дійсності, від якої людина бачить себе вповні залежною, та якщо релігія є суттєвим та основоположним виміром буття людини, то релігійність не перестане ніколи існувати.

Віра в Бога завжди може набувати різного вигляду, може висловлюватися в той чи інший спосіб, може бути ананімною, безіменною чи вказаною та визначеною, позначатиме таким чи іншим чином історію людства. Чи її переслідуватимуть, чи нею будуть нехтувати, або чи в ній вбачатимуть найвище піднесення людини, що розв'язує питання сенсу існування, то вона буде тим, чого ніяк не позбутися, принаймні як питання, що завжди поставатиме перед людиною як її тінь, яка її запевнює, що є світло, що є сонце, що є сенс, що, незважаючи на все, людину чекає щастя.

Тому ті всі, хто в минулому святкував похорон релігії та християнства та хто сьогодні говорить про атеїстичну епоху, тобто що релігію вже поборюється, бо її вже немає, грубо помилився. Він-бо не оцінює достатньо дійсності. Що релігія існуватиме, доки існує людина, є, перш за все, переконанням християн, які покладаються на запевнення Христа. "Бо кожен, хто родився від Бога, перемагає світ. А оце перемога, що світ перемогла, віра наша. А хто перемагає світ, як не той, хто вірує, що Ісус то Син Божий?" (1 Ів. 5:4-5). Все ж таки та перемога, яка перемагає світ, є і результатом внутрішньої боротьби, яка ведеться у глибині людського духу, в надрах життя людини.

Зрештою людина мусить боротись із сумнівами, з непевністю, з темрявою. Тому торжество віри є часто затемнене наступами невіри. Боротьба, яка ведеться між вірою та невір'ям, вимагає допомоги згори. Тому-то перемога віри ототожнюється із визнанням: "Вірю, поможи моєму невірству" (Мк. 9:24). Щоб свобода, якою Божественна любов обдарувала людину, могла тріумфувати, спрямовуючись до своєї цілі, неодмінно потрібна молитва.

*Роман СОЛОВІЙ (Львів)*

**ПЕРЕОСМИСЛЕННЯ ЕСХАТОЛОГІЧНОЇ ПАРАДИГМИ  
У ПОСТМОДЕРНОМУ ПРОТЕСТАНТСЬКОМУ БОГОСЛОВ'І  
(Б.Макларен і Р.Белл)**

**Постановка проблеми.** Для сучасного протестантського богослов'я властиве гостре зацікавлення есхатологією, яка однак тлумачиться не стільки як класична богословська доктрина про завершення історії, що включає теми підхоплення церкви, другого приходу Христа і тисячолітнього царства, скільки як телеологічне вчення, зосереджене на питаннях остаточного призначення реальності, досягнення світом своєї вічної мети. Беручи до уваги те, що в сучасному українському релігієзнавстві бракує праць, присвячених вивченню трансформації есхатології у постмодерністському богослов'ї, постає *актуальним і своєчасним* здійснення релігієзнавчого аналізу процесу переосмислення традиційних протестантських есхатологічних доміант у творчості основних популяризаторів нової есхатологічної парадигми. Отож, *мета цієї статті* – дослідити специфіку постмодерністських прочитань протестантської есхатології на прикладі Виникаючої церкви, богословського та еклезіологічного руху, що відкрито проголосив своєю метою адаптацію християнства до епістемологічних та соціокультурних зрушень епохи постмодерну. Незважаючи на свою нетривалу історію, рух проник у чисельні помісні церковні спільноти, богословські навчальні заклади та парацерковні організації, здебільшого у Північній Америці та Великобританії, дещо меншою мірою в інших частинах світу (Австралія, Нова Зеландія, континентальна Європа). Послідовники руху закликають церкву повернутися обличчям до таких великих соціальних та економічних проблем нашого часу, як расизм, рабство, бідність, соціальна несправедливість і забруднення довкілля. Зауважимо, що рух свідомо відмовляється від будь-яких кроків до перетворення в деномінацію, залишаючись вільним об'єднанням християн, які прагнуть без догматичних обмежень вести мову про християнську віру, місію та практику у сьогоденному світі. Навіть найбільш відомі представники Виникаючої церкви, як правило, скоріше говорять про неї в абстрактних термінах як про настрої або ставлення, ніж як про усталений набір доктрин, практик чи форм. У цій статті основна увага буде спрямована на

богословський доробок Б. Макларена і Р. Белла – впливових авторів, праці яких користуються значним авторитетом серед послідовників Виникаючої церкви.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Зауважимо, що впродовж останнього десятиліття у західному протестантизмі було опубліковано декілька важливих праць, які окреслили контури нової есхатологічної парадигми. Зокрема, варто згадати збірник есе за редакцією Д.Паджітта і Т.Джонса [Pagitt D., Jones T. *An Emergent Manifesto of Hope*. – Grand Rapids, 2007], в якому есхатологічні теми розглядаються у широкому контексті богослов'я, мультикультуралізму, постколоніалізму, гендерних студій та євангелізму в ситуації постмодерну. На есхатологію руху справили істотний вплив С.Гренц і Д.Франке, які пропонують богословську модель «тринітарну за змістом, сфокусовану на спільноті і есхатологічно орієнтовану» [Grenz S., Franke J. *Beyond Foundationalism: Shaping Theology in a Postmodern Context*. – Louisville, 2001]. На їх думку, джерела для розвитку богослов'я містяться в Писанні, традиції і культурі. Бог через Духа Святого говорить через кожен з цих засобів з метою виявлення Своєї тринітарної, реляційної природи для того, щоб церква, у свою чергу, могла відобразити цю божественну природу у сфері людських відносин. Оскільки люди живуть не у «світі-яким-він-є», а в соціально сконструйованому світі, першорядну роль у розумінні волі Бога відіграє есхатологія. Вона показує, що світ рухається до божественної мети, яка конструюється через Церкву Духом, коли він промовляє за допомогою Біблії, церковної традиції і культури.

**Основний зміст статті.** При розробці есхатологічних поглядів богослови Виникаючої церкви звертають першочергову увагу на біблійне вчення про Царство Боже. Доктрина Царства використовується ними як своєрідна матриця для деконструкції всього богослов'я. Як наголошують дослідники руху Е. Гіббс і Р. Болджер, «Виникаюча церква використовує Царство як інструмент для деконструкції всіх аспектів життя, включаючи фактично всі види практик церкви. Вони вважають, що Царство породжує церкву, а не навпаки... Використовуючи парадигму Царства Божого як інструмент для деконструкції, Виникаючі церкви демонтували багато церковних форм, що раніше були життєздатними, але тепер все частіше становлять собою минулу епоху» [Gibbs E., Bolger R. *Emerging churches: creating Christian community in postmodern cultures*. – Grand Rapids, 2005. – P. 96].

На перший погляд, можна погодитися з думкою, що класичні євангельські церкви не розділяють тієї уваги до концепції Царства, що пронизує Євангелія і Послання. Однак варто зауважити, що звернення до будь-якого біблійного вчення (в тому числі і до вчення про Царство Боже) може використовуватися не як засіб для утвердження біблійного свідчення, а як платформа для переосмислення сутності Євангелія. Зокрема, Б. Макларен запитує: «Чи не є це Євангеліє про те, як доправити ваші душі в рай після

смерті, насправді тільки тінню реального Євангелія, про яке говорив Ісус, яке, як видається, має мало спільного зі здійсненням волі Божої в даний час на землі, а не тільки на небесах пізніше... Так, я вважаю, що Євангеліє містить факти, що стосуються прощення гріхів, але я вважаю невірним стосовно Ісуса визначити Євангеліє лише за цим одним аспектом, коли я бачу, як наші сучасні церкви зазнають невдачі у зверненні до багатьох інших життєво важливих євангельських турбот – справедливості, співчуття, жертвності, цілі, перетворення в хриstopодібність і крайньої надії» [McLaren B. *The method, the message, and the ongoing story / The church in emerging culture: five perspectives*. Edited by Sweet L. – Grand Rapids, 2003. – P. 213]. Натомість для Макларена, Євангеліє – це звістка про соціальні перетворення, що викликані присутністю і поглибленням царювання Христа.

Уявлення Виникаючої церкви про Євангеліє Царства Христа полягає у тому, що під час першого приходу Христос не пропонував звістки особистого спасіння, а скоріше покликав і дав можливість тим, хто буде йти за ним, прийняти участь у Божому відкупленні світу. Наголос традиційного євангельського богослов'я на особистому спасінні викликає у Макларена занепокоєння: «Я боюся, що для надто багатьох християн «особисте спасіння» стало ще одним особистим продуктом споживання (на кшталт персонального комп'ютера, особистого журналу, особистого часу і т. д.). Християнство стало його маркетинговою програмою» [McLaren B. *A generous orthodoxy*. – Grand Rapids, 2004. – P. 99].

Постмодерністські богослови погоджуються, що їх есхатологічні симпатії можна визначити як «Царство Боже тут і зараз», пропонуючи однак різні трактування цього формулювання. Центральним аспектом цієї дефініції є захоплення наявністю (доступністю) Царства Божого. Тобто мова йде про те, що Царство Боже вже присутнє на Землі, поступово стаючи таким же, як на небі, якщо християни живуть місіонерським життям, втілюють Царство Боже у своєму безпосередньому оточенні. Іншими словами, Царство Боже спрямоване не на те, щоб забезпечити для християн спасіння для вічного життя на небесах, а навпаки – повернути їх до земної реальності, щоб вони брали участь у здійсненні Божої волі на Землі.

Таке розуміння Царства відображає погляди багатьох учасників руху усіх його напрямків. Зокрема, відомий соціальний богослов Тоні Камполо виражає думку багатьох богословів Виникаючої церкви, піддаючи критиці поширену у сучасному протестантизмі концепції диспенсціоналізму. «Це - богослов'я, з його передбачуваною небезпекою залишитися, коли закінчиться час, використовується диспенсціоналістськими проповідниками задля більшого євангелізаційного ефекту. Воно була дуже ефективним стимулом для навернення... Навпаки, історія світу наповнена присутністю Бога, який скеровує світ, щоб він став таким світом, яким його задумав Бог при створенні. Людська історія рухається до якогось чудового місця» [McLaren B., Campolo T. *Adventures in missing the point: how the culture-controlled church neutered the*

gospel. – Grand Rapids, 2003. – P. 59]. Відтак мова йде про проповідь цілісного Євангелія, яке стосується всієї людини (її серця, душі, розуму і сили), суспільства в цілому (політика, економіка, культура, навколишнє середовище) і всього світу.

При цьому традиційні есхатологічні теми зазнають суттєвого переосмислення. Зокрема, Б. Макларен заперечує вчення про другий прихід Христа, стверджуючи, що такий вислів взагалі не зустрічається в Біблії, а сама доктрина є «небезпечною і аморальною». Хід міркувань Макларена наступний: християни вважають, що під час свого першого мирного приходу на землю Ісус не зміг започаткувати процес радикального оновлення планети, тому йому необхідно прийти вдруге, щоб завдати нищівний удар злу. Така концепція формує уявлення про перший прихід Христа як про своєрідну стратегічну хитрість, вдаваний відступ у війні, за яким відбудеться нищівний удар, що зветься «спокутне насильство». Другий прихід характеризується у популярній християнській есхатології насильством, вбивством, пануванням і вічним катуванням. «Добрий Ісус першого приходу стає свого роду підробкою Ісуса, фальшивим Месією, який буде замінений істинним Ісусом джихаду жорстокого другого пришествя» [McLaren B. Everything must change: Jesus, global crises, and a revolution of hope. – Nashville, 2007. – P. 144].

Погляди Макларена підтримує і Р. Белл. Він вважає, що Церква доклалася до фрагментації розуміння реальності, «проповідуючи жахливу звістку про можливість залишитися, а це місце буде горіти, абсолютно токсичну звістку, що суперечить вченню Священного Писання, яке стверджує, що ми пов'язані з Богом, пов'язані з землею, пов'язані один із одним» [Bell R. Rob Bell tells it like it is // Relevant Magazine January-February, 2008].

Деконструкція пекла Б. Маклареном. У постмодерністській есхатології не залишається місця для традиційного вчення про потойбічні страждання неспасених людей. Зокрема, Б. Макларен закликає прийняти альтернативну точку зору, згідно з якою більшість тверджень Ісуса про пекельний вогонь або кінець всесвіту стосуються не посмертного суду, а конкретних історичних наслідків відмови Ізраїлю прийняти звістку Христа «про примирення і миротворчість». Зруйнування Єрусалиму в 67-70 рр. розглядається Маклареном як виконання значної частини біблійних текстів, які традиційно розумілися як вказівки на потойбічні страждання грішників. Така інтерпретація біблійних текстів про пекло пов'язана з розумінням Маклареном загалом біблійної «мови пекла» і «мови біблійного пророцтва». Він переконаний, що ця мова не призначалася для надання буквального передбачення про майбутнє або для задоволення інтелектуальної цікавості, скоріше її роль полягає в тому, щоб «мотивувати нас тут і зараз усвідомити нашу максимальну відповідальність перед Богом милосердя і справедливості, саме в такому світлі все переосмислити і шукати насамперед Царства і справедливості Бога» [McLaren B. The last word and the word after that: a tail of faith, doubt, and a new kind of Christianity. – San Francisco, 2005. – P. 188-189].

Традиційне християнське вчення про пекло, як вважає Макларен, є руйнівним для християнської звістки. Її традиційна версія у зображенні постмодерністського автора виглядає наступним чином: «Бог любить вас і має чудовий план для вашого життя; і якщо у відповідь ви не любите Бога і не співпрацюєте з планами Божими точно встановленим чином, Бог вічно піддаватиме вас тортурам з неймовірною жорстокістю» [Ibid. – P. xix]. Така доктрина пекла, за Маклареном, спотворює розуміння Бога, породжуючи, за його словами, образ «божества, яке страждає від пограничного розладу особистості». Ідея про те, що Бог є любов, однак він буде «смажити вас у пеклі», здається Макларену нерозумною і негідною християнства. Подібним чином Макларен відмовляється прийняти образ Ісуса, який дозволив би будь-якій особі провести вічність у свідомих муках. Крім цього, він стверджує, що у традиційному прочитанні доктрина пекла негативно відбивається на способі життя християн, мінімізуючи значення існуючих несправедливостей, зміщуючи увагу на порятунок від зла у майбутньому житті, створюючи підґрунтя для християнських виявів остракізму і навіть геноциду. Інакше кажучи, підкреслення важливості потойбічного життя має побічним результатом перетворення в банальність життя до смерті. Не випадково, зауважує Макларен, багато людей вважають, що «прийняття Ісуса як особистого Спасителя може зробити їх гіршою особою – більш егоцентричною і менш стурбованою справедливістю на Землі через заклопотаність прощенням на небесах» [McLaren V. A generous orthodoxy. – P. 109].

Проте найсуттєвішу небезпеку доктрини про пекельні муки Макларен бачить у тому, що переконання про наближення світу до свого кінця формує сучасну реальність. Для прикладу Макларен аналізує зв'язок між зовнішньою політикою США і популярною американською есхатологією. Він зазначає: «Якщо ми віримо у те, що Бог у кінцевому рахунку нав'яже свою волю силовим пануванням і піддаватиме вічним катуванням всіх, хто чинить опір цьому пануванню, тоді катування і панування стають не тільки допустимими, але певним чином навіть благочестивими. Наслідки, наприклад, для військової політики (не кажучи вже про церковну політику) неважко собі уявити... Це есхатологічне розуміння жорстокого другого пришествя дає нам підстави вважати, що зрештою навіть Бог вважає неможливим встановити порядок у світі іншим способом, окрім насильства і примусу, і ніхто не повинен дивуватися, коли ті, чий погляд сформував таке богослов'я, поводять себе відповідним чином» [McLaren V. Everything must change. – P. 144].

Підавши критиці традиційний погляд на пекло, Макларен здійснив спробу розробити нову дефініцію цього поняття, своєрідно витлумачуючи при цьому євангельські висловлювання Ісуса про потойбічне життя. Точка зору Макларена полягає в тому, що Ісус не багато повчав про життя після смерті, для нього небеса і пекло були реаліями теперішнього часу, способами життя, до яких ми можемо приєднатися тут і зараз. Посилаючись на сучасне

використання слова, Макларен визначає пекло як «місце, подію, ситуацію, в яких відсутній той порядок речей, якого хоче Бог. Голод, борги, гніт, самотність, відчай, смерть, вбивства – все це є пеклом на Землі» [Ibid. – P. 144]. Його турбує те, що християни більше говорять про пекло після життя, ніж про пекло, яке має місце тут і зараз. Усвідомлюючи неможливість проігнорувати євангельські тексти, що стосуються покарання грішників у потойбічному житті, Макларен здійснює їх рішучу деконструкцію. Він стверджує, що вчення про пекло взагалі не існувало у період Старого Завіту, наголошуючи на «стійкій єврейській незацікавленості у потойбічному житті» [McLaren B. The last word and the word after that. – P. 46]. Тоді виникає питання: звідки в такому разі з'являється ідея пекла у проповіді Ісуса? Макларен вбачає її походження у впливі на міжзавітний юдаїзм вавилонської, єгипетської, перської та греко-римської культур, що привнесли в юдейську релігію ідеї безтілесного існування людини після смерті і вічних свідомих мук. Превалювання «пекельної риторики» в юдаїзмі першого століття, на думку Макларена, зумовлювалося необхідністю пояснити тогочасну кризу Ізраїлю «фактором козла відпущення» – образом колективного ворога, існування якого вважалося причиною усіх суспільних нещасть. Хоча Ісус і послуговувався «мовою пекла», поширеною у тогочасному юдаїзмі, проте він використовував її з метою критики вчення фарисеїв. Замість їхньої «холодної, вимогливої, безсердечної, немилосердної» праведності Ісус проповідував Божу праведність, сутність якої полягає у милосерді, доброті, прийнятті, особливо знедолених і грішників. Ісус «деконструював» фарисейську ідею пекла. Якщо фарисеї використовували пекло для того, щоб піддавати остракізму усіх неугодних, то Ісус вживав цей термін, щоб показати безглуздя «виключення». Інакше кажучи, «Ісус використовує владну мову пекла, щоб позбавити влади несправедливості владних і наділити владою безвладних для пошуку справедливості» [McLaren B. The last word and the word after that. – P. 136]. Однак сучасні християни часто користуються мовою пекла так, як це робили фарисеї (погрожуючи грішникам, розділяючи людство, позначаючи тих, хто виключений з народу Божого), тоді як Ісус погрожував пеклом саме тим, хто намагається здійснювати виключення, щоб показати їм, що Царство Боже повне доброти, милосердя і співчуття.

Силкуючись внести корективи в поширене розуміння Євангелія Царства, яке позбавляє його зв'язку з сучасним земним життям, Макларен залишає без уваги численні застереження Ісуса про небезпеку вічних мук для нерозкаяних і невіруючих. Така обмежена роль вічного покарання у розумінні Царства Божого Маклареном зумовлена його трактуванням падіння і відновлення. Він тлумачить гріхопадіння як розрив стосунків з Богом, що привів до «відчуження від Бога і один від одного, жорстокості у стосунках, дисгармонії з усім творінням, непорозуміння і конфлікту між племенами і народами» [Ibid. P. 27]. У цьому визначенні не знаходиться місця для поняття «провина», воно формулюється у руслі виключно соціальних і психологічних



наслідків падіння. Відповідно, мета відкуплення полягає у відновленні стосунків, зціленні землі від людського зла, а не у примиренні грішної людини з праведним Богом.

Біблійні застереження (зокрема, в Мт. 24-25) Макларен відносить не до буквального кінця світу, а до римського суду над Єрусалимом. Це, однак, не означає, що слова Ісуса не мають застосування в сучасності – християни щодня повинні приймати рішення «шукати» Царство Боже, «приймати» його, «входити» в нього, наближаючи майбутнє, запропоноване Ісусом.

Відтак услід за Ю. Мольтманом Макларен бачить майбутнє як не детерміноване: будь-яка наперед визначена хронологія майбутніх подій обмежувала б свободу людини. Бог залишив нам «основне застереження, що зло і несправедливість потерплять поразку, а Бог і добро переможуть». Макларен не відмовляється абсолютно від індивідуального есхатологічного виміру Царства Божого, але бачить його, услід за впливовим англіканським богословом Н.Т. Райтом, не у житті на небесах, а у воскресінні тіла. Відповідно і покарання грішників буде стосуватися буття у цьому світі. Проте Макларен послідовно відмовляється тлумачити покарання у категорії воскресіння для суду та вічних мук разом з дияволом і ангелами, що згрішили.

Прагнення Макларена зректися традиційних есхатологічних положень у поєднанні з пристрасстю до соціальних перетворень призводить його до найвного космічного утопізму. Це основна проблема есхатологічного бачення автора: він розвиває занадто великі очікування від людства, віддаючи при цьому надто мало уваги церкві як народу Божому. Розглядаючи духовне і соціальне звільнення як рівнозначні й однаково важливі, Макларен ступає на вже пройдений шлях ліберального богослов'я у стилі А.Гарнака. Без врахування тотальної гріховності людства, яка спотворює і зводить нанівець усі намагання побудувати Царство Боже на землі, заклик до соціальних перетворень приречений на невдачу.

Роб Белл: любов перемагає. Американський пастор Роб Белл у своїй книзі «Любов перемагає: книга про небо, пекло і долю кожної людини, що коли-небудь жила» [Bell R. Love wins: a book about heaven, hell, and the fate of every person who ever lived. – New York, 2011] торкається широкого кола есхатологічних питань: що очікує людину після смерті, чи існують небеса і хто може туди потрапити, що станеться з тими, хто не дістанеться небес? У цій книзі Роб Белл розглядає три основні питання: буквально розуміння небес, реальність пекла і винятковість Євангелія як єдиного шляху до Бога. Не розкриваючи однозначно своєї позиції, Белл разом з тим ставить під сумнів традиційне євангельське прочитання цих доктрин. Так, спочатку він начебто визнає, що Євангеліє – це єдиний засіб спасіння, але згодом стверджує, що всі люди можуть спастися, навіть якщо вони не визнавали Христа. Він сповідує свою віру в небеса як в особливе місце, але водночас обстоює думку, що Святе Письмо іноді визначає їх як земну реальність теперішнього часу, яку ми покликані розвивати і підтримувати. Белл наполягає, що вірить в пекло, але не

стільки як в буквальне місце, скільки як в символ страждання і зла в сучасному світі (а також існування без Бога в потойбічному житті, коли людина залишатиметься у полоні власних гріховних пристрастей). Автор часто звертається до поняття «вічне життя», але трактує його не у сенсі тривалості, а в сенсі якості, як «життя з подостатком» або «життя майбутнього віку».

Відтак, Белл залишається вірним своїй манері мислення і комунікації, яка залишає більше питань, ніж відповідей, і дозволяє читачам самим робити висновки щодо його справжніх переконань. Можливо, в цьому частково полягає справжня мета автора – не забезпечити читачів готовими зручними відповідями, а змусити їх самостійно міркувати над питаннями, які, при серйозному до них ставленні, здатні спровокувати якщо не переосмислення віри, то принаймні тривале безсоння. Християнину, який прагне, щоб його віра була осмисленою, не вдасться заховатися від наступних запитань Белла: чи перебуває Махатма Ганді в пеклі? Чому ви (або я) спасенні, а вони ні? Чи існує вік, з якого людина несе відповідальність перед Богом? Чи потрібно сказати якісь визначені слова, щоб спастися? А як щодо мусульман (євреїв, індуїстів, буддистів і т.д.)?

Неоднозначність богословської перспективи Белла викликала численні звинувачення в універсалізмі, хоча сам автор не погоджується з такою оцінкою своїх поглядів. Мабуть, більш точно сотеріологічну концепцію Белла можна визначити як «інклюзивізм», згідно з яким навіть ті люди, які не знають Христа, несвідомо спасуться через нього.

У властивій постмодерністським богословам манері Белл вбачає сутність християнства не у визнанні певного набору доктрин, а в особливому способі життя, сутність якого полягає у співпраці з Богом заради поширення його Царства на Землі. Небо, зрештою, прийде на Землю, і тому, якщо ми справді віримо в ідею небес, то неодмінно повинні серйозно ставитися до усіх форм страждання і несправедливості, що існують в сучасному світі, як до несумісних з реальністю «майбутнього віку». Таким чином, покликання християн полягає у взаємодії з «життям майбутнього віку», у «залученні майбутнього до теперішнього часу». У цьому світлі роль людства визначається не просто як служіння Богу, а як партнерство, співпраця з ним у перетворенні світу на засадах соціальної справедливості.

Найбільш неоднозначними є ті розділи книги, в яких Белл досліджує вчення про пекло. Його міркування розпочинаються з біблійного аналізу питання і приводять його до висновку, що пекло є буквальною реальністю, яка має як теперішній вимір, так і потенціал для майбутнього, що ґрунтуватиметься на нашому власному виборі та рішенні: «Бог дає нам те, що ми хочемо, і якщо це пекло, то ми можемо отримати його» [Ibid. – Р. 73]. Белл схвилюваний апатичністю багатьох євангельських християн, їхнім прагненням рятувати людей від потойбічного пекла, а не від пекельної реальності земного існування. Він влучно зазначає, що часто люди, які найбільше турбуються тим, що інші йдуть у пекло після смерті, менше

цікавляться пеклом, що є на землі зараз, у той час як люди, яких найбільше хвилює пекло на землі, мало непокояться пеклом після смерті.

Відтак Белл переходить до основної ідеї свого розуміння пекла. Він вважає, що біблійна концепція пекла рухається від покарання до відновлення, а мета покарання завжди полягає у відкупленні. При цьому Белл допускає історичні неточності, стверджуючи, що «починаючи з ранньої Церкви, існує давня традиція християн, які вірять, що Бог у кінцевому підсумку відновить все і всіх, бо Ісус говорить в Мт. 19, що настане «відновлення світу», Петро каже в Діях 3, що Ісус «відновить все», і Павло стверджує (Кол. 1), що через Христа «Богу було вгодно... поєднати з Собою все, примиривши кров'ю хреста Його». Як відомо, до початку ХІХ століття більшість богословів сповідували віру у вічні муки грішників у пеклі, про що свідчать символи і визнання віри, а теорії універсалізму чи поступового вгасання свідомого існування в пеклі (анігіляції) хоча й існували, але не вважалися частиною християнської ортодоксії.

Лише в другій половині ХХ століття в середовищі євангельських богословів розпочалися дискусії про те, чи можна вважати теорію анігіляції такою, що має хоча б часткову біблійну підтримку. На користь такої думки виступав, зокрема, Д.Стотт. Однак що стосується можливості покаювання після смерті, то для євангельського богословського середовища залишається нормативною позиція, згідно з якою ніщо в Новому Завіті не дає підстав припускати, що пекло – це місце, де люди знову отримують шанс. Як бачимо, Белл перебуває у фарватері ліберального богослов'я, а також, частково, ідей «анонімного християнства» Карла Ранера.

У розділі «Чи Бог отримує те, що Він хоче» Белл наполягає, що Бог здатний досягти своєї мети і зрештою привести всіх людей до спасіння. Він приходить до висновку, що свідомі пекельні муки не триватимуть вічно, адже пекло – це «період обрізування» або «інтенсивний досвід виправлення». Як може статися таке, щоб добра мета Бога зазнала невдачі? Зрештою кожен грішник звернеться до Бога і зрозуміє, що він вже примирився з Богом; якщо це не станеться в теперішньому житті, то станеться в потойбічному. «Ніхто не може опиратися Богові вічно, Божа любов розплавить навіть найбільш вперті серця» [Ibid. – Р. 108]. Однак, якщо грішник все-таки бажатиме проводити вічність у полоні своїх пристрастей, то у нього буде така можливість в пеклі. Бог покладе край будь-якій несправедливості у Всесвіті, але він не виливатиме свій гнів і не каратиме нас за наші гріхи всю вічність. Зрештою, його любов переможе. Белл переконаний, що сама думка про величезну кількість людей, які опиняться в пеклі, ставить під сумнів велич і могутність Бога. Він запитує: «Наскільки великим є Бог»? І розвиває різні варіанти відповідей: «Достатньо великим, щоб досягти того, що має намір зробити, або великий до певної міри, великий більшість часу, але в цьому, в долі мільярдів людей, не зовсім великий. Чи означає це, що чудовий, могутній, прекрасний Бог зазнає невдачі в кінці?» [Ibid. – Р. 97-100]. З книги Белла випливає, що якби в кінцевому

результаті не всі люди примирилися з Богом, то це було б рівнозначне тому, щоб Бог сказав: «Я намагався, Я зробив все, що міг, та іноді ви просто маєте погодитися з невдачею». Як зазначає автор книги, багато християн відмовляються прийняти такий сценарій, за яким Бог відповість впокореній, розбитій людині, яка розкаюється і розпачливо благає про примирення, наступне: «Двері замкнені. Вибач. Якби ти прийшов раніше, то я міг би щось зробити. Але зараз занадто пізно». Та навіть висловивши (хоча й доволі двозначно) свої погляди, Белл все ж залишає читачам не ясну відповідь, а ще одне запитання: «Чи всі спасуться, чи ж деякі люди загинуть без Бога назавжди через свій вибір? Це ті питання, які ми можемо залишити недоторканими. Нам не потрібно їх вирішувати і відповідати на них... і тому ми просто поважаємо їх, створюючи простір для свободи, якої вимагає любов» [Ibid. – P. 115].

Радикальне переосмислення Беллом всієї композиції євангельського богослов'я спирається на альтернативну ідею Бога. За Беллом, усі атрибути Бога підлегли любові, яка вимагає спасіння всіх людей. Він пише: «Мільйони людей були навчені, що якщо вони не увірують і не приймуть Євангеліє... і потраплять під машину та помруть того ж дня, то в Бога не буде іншого вибору, ніж покарати їх вічними свідомими муками в пеклі. Бог, по суті, став принципово іншим у ставленні до них в момент смерті, іншим назавжди. Люблячий Небесний Отець, який піде на все, щоб мати відносини з ними, в одну мить став жорстоким, злим, злісним мучителем, який гарантує, що вони не втечуть від нескінченної майбутньої агонії. Якби земний батько був таким, ми б здали його представникам влади. Якби людський тато був такий непостійний, ми б відразу звернулися в службу захисту дітей. Якщо Бог може в такий спосіб переключати способи буття так швидко, то це породжує тисячу питань про те, чи можна йому взагалі коли-небудь довіряти... Люблячий в один момент – і злісний в наступний... Ласкавий і милостивий тільки для того, щоб стати жорстоким і нещадним в одну мить. Чи стає Бог кимось зовсім іншим в момент вашої смерті? Такий Бог просто спустошливий. Він психологічно розчавлює. Ми не можемо зносити його. Ніхто не може...» [Ibid. – P. 173-175]. Зображення Беллом традиційного розуміння Бога в євангельському богослов'ї є карикатурним (сумнівно, що багато християн насправді вірять у такого примхливого і мінливого Бога), а також ігнорує таку рису Божої любові, як святість, яка не дозволяє йому терпіти гріх.

Популярність і жорстка критика, які одночасно зустріли появу книги, пояснюються тим, що її автор ставив питання, які турбують все більшу кількість молодих представників євангельського руху, котрі прагнуть переоцінити свою віру. Багато з них втомилися від американського християнства, їм важко залишатися у тих доктринальних рамках, в яких вони перебували тривалий час. Вони бажають мати менше спільного з традиційним християнством, але водночас не хочуть відмовитися від Євангелія і Христа, шукаючи можливості для примирення їхнього попереднього розуміння віри з

викликами сьогодення. За словами Роба Белла, вони становлять «величезне число людей», яких «вчили, що деякі вибрані християни будуть завжди в мирному, радісному місці, що зветься «небеса», в той час як решта людства проводитиме вічність у муках і покаранні в пеклі, не маючи жодного шансу на щось краще. Багатьом було чітко повідомлено, що ця доктрина є центральною істиною християнської віри, і відмовитися від неї означає, по суті, відмовитися від Ісуса. Ця думка помилкова, токсична, і в кінцевому рахунку підриває розповсюдження звістки Ісуса про любов, мир, прощення і радість, яку наш світ відчайдушно потребує почути» [Ibid. – P. viii].

У своїй книзі Беллу вдалося передати основні ідеї парадигми «нового християнства» постмодерну: «смирнену епістемологію», що веде до доктринальної невизначеності та відмови від спроб богословської систематизації; відкритість до інших «традицій віри» та заперечення ексклюзивізму; перенесення акценту зі спасіння душі у потойбічному світі на усунення «пекельної» реальності в земному житті; перехід від «ортодоксії» до «ортопраксії»; розуміння християнства як «способу життя», тобто як насамперед духовної та етичної релігії, та відсунення на другий план його доктринального змісту; бажання інтегрувати біблійну віру і науку, християнство і культуру. Слід зазначити, що поява цього напрямку в західному протестантизмі супроводжується паралельним відродженням його традиційних консервативних версій. Напружена взаємодія та діалог цих богословських дискурсів, очевидно, і визначатимуть напрям розвитку євангельського протестантизму у цьому столітті.

**Соціальне євангеліє.** Для Виникаючої церкви характерне переконання, що традиційна богословська парадигма була спрямована на вирішення духовних потреб, ігноруючи при цьому соціальні виклики. Концентруючись на остаточному призначенні людей в потойбічному житті, євангельські християни не звертали достатньої уваги на подолання проявів соціальної несправедливості в цьому житті. Наголос на особистих аспектах релігії («я», «моя душа» і «моє духовне життя», «моя вічна доля») поєднується з втратою інтересу до суспільних та глобальних реалій: несправедливості, бідності, екологічної кризи, системних збоїв у «сакральній екосистемі Бога». Однак, як наголошує Б. Макларен, найвищою метою Ісуса було принесення Царства Божого на Землю. Під цим кутом зору він переосмислює все християнське богослов'я і практику. Макларен закликає християн ставати «кращими людьми, перетвореними Божим Духом, такими, що більше догоджають Богу і є благословенням для світу, щоб Царство Боже (якого я шукаю, але яким не можу маніпулювати) реалізувалося на Землі, як і на небі» [McLaren B. A generous orthodoxy. – P. 263, 267].

У чому ж полягає сутність цього Царства, яке ми повинні реалізувати на Землі? Ґрунтуючись на аналізі пророчих очікувань, Макларен визначає Царство Боже («імперія Бога», «мрія Бога», «революція Бога», «бенкет Бога») як підкреслену турботу про бідних, забутих та ізгоїв; внутрішню щирість;

засудження несправедливості і лицемірства; можливість нового світового порядку. В підсумку він резюмує Царство як «надзвичайне життя, повністю сконцентроване на відносинах з Богом» [McLaren B. *The secret message of Jesus: uncovering the truth that could change everything*. – Nashville: W Publishing Group, 2006. – P. 37]. Макларен також наголошує, що бачення Ісуса щодо Царства Божого є більшим, ніж ми звикли думати. Воно стосується суспільних справ, внутрішньої і зовнішньої політики, економіки, міжнародних відносин та усіх глобальних викликів, які стоять перед людством. Радикальне твердження Ісуса про те, що відтепер Царство Боже доступне для всіх, стало початком «нової революції», яка проголосила відновлення верховної влади Творця. Через Ісуса Бог здійснив запуск нового світового порядку, нового світу, нового творіння. Навіть якщо частина людства почне практикувати новий спосіб життя, це принесе багато користі: «Пригноблені отримають свободу. Бідні будуть звільнені від злиднів. До меншин будуть ставитися з повагою. Грішників будуть любити, а не обурюватися ними. Промисловці будуть розуміти, що Бог піклується про горобців і польові квіти – ото ж і їхні індустрії також повинні поважати, а не гвалтувати навколишнє середовище» [McLaren B. *A generous orthodox*. – P. 121, 122]. Підвищена увага Макларена до Царства Божого «тут і зараз» дещо девальвує традиційне трактування небес і наголошує на необхідності радикального перегляду знайомих термінів – вічне життя, небо, царство, покаєння, віра і гріх, – які він розглядає в більш широкому контексті історії відкуплення Богом всього створеного порядку через послідовників Ісуса Христа, і приводить до погляду на Царство Боже як на рух примирення. Макларен переконаний, що ідея, згідно з якою світ котиться вниз, а християни повинні просто зрестися його і готуватися до евакуації, створює можливість для несправедливості. Тому він розвиває есхатологію, що скеровує християн у світ як агентів справедливості, миру, примирення та служіння, а не есхатологію, що спонукує Церкву стояти осторонь від проблем світу, оскільки вони завжди прагнуть покинути цю планету.

Белл також визначає сутність Царства Божого як повернення Всесвіту до гармонії з Творцем. Завдання віруючих людей – «приєднатися до руху, що є таким широким і великим, як сам всесвіт. Скелі, і дерева, і птахи, і болота, і екосистеми. Боже бажання – відновити все це» [Bell R. *Velvet Elvis: repainting the Christian faith*. – Grand Rapids, 2005. – P. 109-110]. Він переконаний, що для Ісуса питання полягало не в тому, як нам потрапити на небо, а в тому, як принести небо на Землю. Відтак справжня мета християн – не втекти з цього світу, а зробити світ таким місцем, в яке Бог може прийти, тобто наближати остаточне настання Царства Божого, роблячи цей світ «кращим місцем», встановлюючи справедливість, ліквідовуючи соціальну нерівність, очищаючи екосистеми та відновлюючи довкілля. І тоді поступово царство, яке вже присутнє на Землі, стане таким, як на небі, а цей світ буде не знищений, а перетворений у «місце, де Бог знаходиться вдома, місце, яким Бог пишається і

яким задоволений, місце, де збуваються мрії Бога» [McLaren В. The secret message of Jesus. – P. 203].

**Висновки.** Відтак можемо зауважити, що постмодерністська версія протестантської есхатології повторює в основних рисах оптимістичний ліберальний постміленіалізм першої половини ХХ ст., який також більше фокусував увагу на соціальній трансформації, ніж на особистому наверненні, вбачаючи мету церкви у порятунку суспільства від соціального зла. Концепція соціального євангелія проголошувала місією Церкви не проповідь Євангелія грішникам, що потребують Божого спасіння, а звільнення людства від бідності, расизму, хвороб, воєн і всіх форм несправедливості. Наголос на важливості соціальних перетворень і радикального інклюзивізму є спробою привернути увагу протестантизму до тих спокутних аспектів Царства Божого, на яких раніше не робилося належного акценту. У богословському пошуку Виникаючої церкви відбувається радикальне переосмислення традиційних есхатологічних тем. Формується нова есхатологічна парадигма, мета якої – не стільки спонукати християн жити в напруженому очікуванні потойбічного буття, скільки мотивувати їх до активної соціальної позиції, енергійного протистояння злу і несправедливості в сучасному світі. Зміщення акценту на поцейбічний вимір буття дозволяє постмодерністським богословам пропагувати цінності «майбутнього віку» в розв'язанні соціально-економічних проблем, міжрелігійного протистояння та інших глобальних викликів, які стоять перед людством.

### А н о т а ц і ї

Стаття Соловія Р.П. «Царство Боже тут і зараз»: протестантська есхатологія у контексті постмодерну (Б.Макларен і Р.Белл)» присвячена основним аспектам протестантської есхатології у контексті постмодерну. На прикладі богословських побудов Б.Макларена і Р. Белла автор аналізує тлумачення у постмодерністському богослов'ї основних есхатологічних тем – другого пришестя Христа, підхоплення Церкви, потойбічного життя. Автором обґрунтовується висновок про те, що у постмодерній протестантській есхатології існує тенденція актуалізації ідеї втілення Царства Божого, як парадигми, котра визначає усі сфери церковного буття.

**Ключові слова:** есхатологія, Царство Боже, друге пришестя Христа, вчення про пекло.

Стаття Соловія Р.П. «Царство Божие здесь и сейчас: протестантская эсхатология в контексте постмодерна (Б.Макларен и Р.Белл)» посвящена основным аспектам протестантской эсхатологии в контексте постмодерна. На примере богословских построений Б.Макларена и Р. Белла автор анализирует интерпретацию в постмодернистском богословии основных эсхатологических

тем – второго пришествія Христа, восхищення Церкви, загробної життя. Автором обосновується висновок про те, що в постмодерністській протестантській есхатології існує тенденція актуалізації ідеї втілення Царства Божього, як парадигми, яка визначає всі сфери церковного буття.

**Ключеві слова:** есхатологія, Царство Божє, друге пришествіє Христа, учення об аде.

**Roman Soloviy's article "The kingdom of God is here and now: Protestant eschatology, in the context of postmodernism (B.Maklaren and R.Bell)"** focuses on the main aspects of the Protestant eschatology in the context of post-modernity. Based on the example of Brian McLaren's and Rob Bell's theological constructions Roman Soloviy analyzes the interpretation of the major eschatological themes – the second coming of Christ, the rapture of the Church, the afterlife in post-modern theology. The author substantiates the conclusion that in the post-modern Protestant eschatology there is a tendency to actualize the idea of incarnation of the Kingdom of God here and now, as a paradigm that defines all aspects of church life.

**Keywords:** Eschatology, Kingdom of God, the second coming of Christ, the doctrine of hell.

*Антон ЛЕЩИНСЬКИЙ (Київ)*

### **КОНФЛІКТ МІЖ РОСІЙСЬКИМ ТЕОСОФСЬКИМ ТОВАРИСТВОМ ТА МІЖНАРОДНИМ ЦЕНТРОМ РЕРІХІВ ДОВКОЛА «НЕКАНОНІЧНИХ» КНИГ ЦИКЛУ «АГНІ-ЙОГА» ТА ЙОГО ЗНАЧЕННЯ ДЛЯ РЕРІХІВСЬКОГО РУХУ**

**Постановка проблеми.** На сьогодні вчення Живої Етики та його інституція-носії – рерихівський рух - є порівняно мало досліджена з боку академічного релігієзнавства. Такий стан є характерним як для зарубіжного, так і для вітчизняного релігієзнавства. Між тим рерихівський рух та сповідване ним вчення, котре ще два десятиліття тому було активно пропаговане у широких масах, на сьогодні лишається суб'єктом міжнародного релігійного життя. Осередки цього руху наявні і в Україні. Специфіка ж їх сучасного стану така, що вони мають значні зв'язки з пострадянським рерихівським рухом і беруть в такий спосіб участь у характерних для цього руху процесах. Проте як загальні, так і окремі процеси, що розвиваються у рерихівському русі загалом, знаходяться нині поза науковим висвітленням їх сучасним академічним релігієзнавством.



**Стан дослідження** цієї нетрадиційної релігійної течії у сучасному академічному релігієзнавстві відтак є також порівняно низьким. Серйозне дослідження цієї тематики зарубіжними фахівцями розпочалося відносно недавно. Перші наукові праці з теми, дотичної до теми реріхівського руху, були випущені у Британії та США у 80-х та 90-х роках минулого століття; однак вони були присвячені не стільки власне реріхівському руху, скільки теософії О.П. Блаватської, з якою вчення Реріхів має ідеологічні зв'язки. Зарубіжні англomовні праці, присвячені саме реріхівському руху та дослідженням Живої Етики як новітньої релігійної доктрини, на сьогодні взагалі не є широко відомими. Не в кращому стані знаходиться ця тематика і в російськомовному релігієзнавстві. На сьогодні відомі лише дві значні роботи, присвячені проте не стільки релігієзнавчому дослідженню реріхівського руху та його віросповідних доктрин, скільки персонам засновників вчення Живої Етики. Першою такою працею є докторська дисертація історика В.А. Росова «Русско-американские экспедиции Н.К. Рериха в Центральную Азию (1920-е и 1930-е годы)», другою – книга історика-сходознавця О.І. Андрєєва «Гималайское братство: теософский миф и его творцы». Обидві праці побачили світ протягом минулого десятиліття. Що стосується релігієзнавчих робіт з теми сучасного стану реріхівського руху, то автор може назвати хіба що кандидатську дисертацію російської дослідниці Т.К. Симанженкової «Движение последователей Рерихов в современной России: философские истоки и тенденции эволюции». В Україні ж, наскільки відомо авторові цієї статті, серйозних релігієзнавчих досліджень з теми вчення Живої Етики та реріхівського руху не проводилося. Таким чином, стан розробленості цієї теми у нинішньому релігієзнавстві напрочуд відповідає характеристиці, даної йому П.Г. Носачовим: «На цю тему... існує колосальна кількість літератури, але практично вся вона написана з позицій прихильників даних теорій (тобто, вчення Реріхів – *А.Л.*)».<sup>129</sup>

**Мета** даної статті не є проведення загального релігієзнавчого аналізу сучасного реріхівського руху та його ідеології. Вона є значно вужчою, а саме – зосередити увагу на конкретній події, що відбулася у пострадянському реріхівському русі на початку минулого десятиліття і мала значний вплив на зміни, що стосувалися як пострадянського реріхівського руху, так і реріхівського руху в цілому. Тому нижче в статті піде мова про конфлікт довкола так званих «неканонічних» книг циклу «Агні-Йога», що стався у російському реріхівському русі 2002 році і чії відголоски тривають там і досі. **Завданням** же даної статті є висвітлити цю подію та продемонструвати її значення для стану сучасного реріхівського руху, виходячи з академічних, історико-релігієзнавчих позицій.

<sup>129</sup> Носачёв П.Г. Рецензия на книгу Андреева А.И. «Гималайское Братство: Теософский миф и его творцы». – [електронний ресурс]. – [pstg.ru/download/1264181516/rez9.pdf](http://pstg.ru/download/1264181516/rez9.pdf).

**1. Поява «неканонічних» книг циклу «Агні-Йога» та конфлікт довкола них у реріхівському та теософському середовищах.** На початку 2002 року у Росії спалахнув конфлікт між Російським Теософським Товариством<sup>130</sup> та Міжнародним Центром Реріхів<sup>131</sup>. Причиною конфлікту став випуск книг «Агні-Йога. Високий Шлях» та «Агні-Йога. Одкровення» видавництвом «Сфера» Російського Теософського Товариства. В обох книгах перед основним текстом були вміщені анотації та слово від редакції, присвячені їх представленню читачеві. Зокрема, в анотації до книги «Одкровення» було сказано наступне: «До недавнього часу Вчення Агні-Йоги було доступним російському читачеві у вигляді 12 книг<sup>132</sup>, що вийшли в 15 випусках протягом 20-30-х років минулого століття. Через ряд об'єктивних причин О.І. Реріх при укладанні цих книг не могла включити до їх складу всі матеріали зі своїх регулярних бесід із Вчителем. У результаті ці найдетальніші записи були збережені лише у рукописному вигляді. Том «Одкровення» представляє собою практично повне зібрання записів Олени Іванівни, Миколи Костянтиновича і навіть Юрія Миколайовича Реріхів. Ці записи по суті є неопублікованими параграфами Живої Етики. Ці матеріали з агні-йогічної спадщини основоположників Живої Етики стануть унікальним доповненням до вже випущеного чотирьохтомного видання канонічних книг найбільшого Одкровення ХХ ст.»<sup>133</sup> Анотація, розміщена у першому томі «Високого

<sup>130</sup> Російське Теософське Товариство (рос. Российское Теософское Общество, РТО) – релігійно-громадська організація, заснована у 1991-1992 роках на базі громадської просвітницької організації «Світ через Культуру». При заснуванні було проголошене правонаступницею Російського Теософського Товариства, що діяло на теренах Російської імперії у 1908-1918 рр. До недавнього часу існувало поза інституційними межами Міжнародного Теософського Товариства (з центром в Ад'ярі, Індія, шт. Тамілнад). Вело, зокрема, широку видавничу діяльність (публікація книг О.П. Блаватської, Реріхів та ін.; випуск часопису «Вестник Теософии»). У другій половині першого десятиліття ХХІ ст. через внутрішню кризу припинило активну діяльність. У 2008 році частина товариства була реорганізована у групу окремих лож, включених у Міжнародне Теософське Товариство. Нині ці ложі існують у РФ поряд з іншими осередками колишнього РТО, незалежними від Ад'ярського центру.

<sup>131</sup> Міжнародний Центр Реріхів, МЦР (відомий раніше також як Московський Міжнародний Центр Реріхів (ММЦР)). Це є одна із найвпливовіших організацій реріхівського руху на пострадянському просторі, найбільш активний із сучасних претендентів на роль головного координатора діяльності всього реріхівського руху.

<sup>132</sup> Пасаж про дванадцять книг вчення Живої Етики є відголоском поширеної серед послідовників Агні-Йоги тенденції до розгляду окремих частин деяких із дев'яти книг циклу як самостійних томів. Через це перелік «канонічних» книг Живої Етики традиційно виглядає наступним чином: 1. Листя Саду Морії. Т.1. («Поклик»); 2. Листя Саду Морії. Т.2. («Осяяння»); 3. Община; 4. Агні-Йога; 5. Безмежність, Ч<астини> I,II; 6. Ієрархія; 7. Серце; 8. Світ Вогняний, Ч.I; 9. Світ Вогняний, Ч.II; 10. Світ Вогняний, Ч.III; 11. Аум; 12. Братство [5. – С. 446].

<sup>133</sup> Агни-Йога. Откровение. 1920-1941. – М., 2002. – С. 4.

Шляху», повідомляла читача: «Двохтомник «Високий Шлях» - найдетальніше зібрання вказівок та настанов, звернених до О.І. та М.К. Реріхів, як до найближчих учнів, що проходили практичний досвід Агні-Йоги».<sup>134</sup> Завершувалася анотація такою фразою: «Цей унікальний матеріал є безцінним доповненням до книг Агні-Йоги».<sup>135</sup>

Окрім процитованих вище анотацій, книга «Одкровення» містила ще один цікавий додаток від видавництва – бібліографію вчення Живої Етики. В ній до основних дев'яти книг циклу Агні-Йога було додано ще чотири – «Настанова вождю», «Надземне», «Одкровення» та «Високий Шлях»; втім остання книга визначалася тут як «додаткова література».<sup>136</sup> Нарешті, у матеріалах видавництва, поданих у «Одкровенні», чи не вперше на пострадянських теренах, було вжито слово «канон» щодо зібрання книг циклу «Агні-Йога». Воно було вжито тут п'ять разів – один раз у анотації і чотири рази у слові від редакції, яке, зокрема, завершувалося наступною сентенцією: «Поza сумнівами, що ця книга («Одкровення» – А.Л.), що не тільки значно доповнює канонічний текст Агні-Йоги, але і проливає нове світло на численні найважливіші питання та аспекти Вчення, стане і новим відкриттям, і воістину новим Одкровенням для всіх послідовників Живої Етики».<sup>137</sup> Таким чином, з подачі теософського видавництва канон книг Живої Етики отримував власне назву канону, оновлену версію своєї бібліографії та ще чотири книги на додачу до загальноприйнятих раніше дев'яти.

Першим реріхівським осередком, який відреагував на появу новинки, став Міжнародний Центр Реріхів (МЦР). Його реакція була украй негативною. 12 лютого 2002 року Перший віце-президент МЦР Л.В.Шапошнікова опублікувала статтю під назвою «Зрадники». В ній вона обвинувачувала видавництво «Сфера» у «незаконній публікації щоденників Олени Іванівни Реріх за 1920-1935 роки».<sup>138</sup> У статті також висловлювалися звинувачення на адресу виконавчого директора Нью-Йоркського Музею ім. М.К. Реріха та діяча американського реріхівського руху Данієля Ентіна, що співробітничав з видавництвом «Сфера» упродовж підготовки «Високого Шляху» та «Одкровення» до друку. Стаття містила значний екскурс в історію щоденників О.І. Реріх і виносила своєрідний вердикт додатковим томам «Агні-Йоги» як копії, доволіно скомпанованій видавництвом «Сфера» на базі

<sup>134</sup> Агні-Йога. Високий Путь. Часть 1. – М., 2002. – С. 4.

<sup>135</sup> Там само. – С. 4.

<sup>136</sup> Там само. – С. 495.

<sup>137</sup> Там само. – С. 7

<sup>138</sup> Шапошнікова Л.В. Обратимся к фактам.// МЦР против ООО «Издательство Сфера» – хроника конфликта. – [електронний ресурс]. – agni-yoga.net/vbulletin/showthread.php? 992 – page 2.

щоденникових записів О.І. Реріх. «Що, власне кажучи, зробив Попов<sup>139</sup>? – писала Л.В. Шапошнікова - Він зібрав не включені Оленою Іванівною, за самим серйозних причин, її бесіди з Учителем за ті ж роки, що й опубліковані (1920-1935) нею і змайстрував з них за власним розумінням «продовження» Агні-Йоги, або ж Живої Етики».<sup>140</sup>

Обнародування цієї статті стало сигналом для старту відкритого конфлікту. Далі зіткнення між РТО та МРЦ протікало у двох сферах – публіцистичній та юридичній. На редакцію «Сфери» та на Д.Ентіна обрушилася злива протестних листів від різних регіональних осередків реріхівського руху, вірних Міжнародному Центру Реріхів. Цікаво, однак, що частина російських реріхівських організацій, зокрема таких як Сибірське Реріхівське Товариство,<sup>141</sup> навпаки, підтримала Попова і Ентіна; завдяки цьому розкол у пострадянському реріхівському русі поглибився. Паралельно МЦР ініціював початок кримінальної справи проти видавництва «Сфера» у зв'язку з порушенням авторських прав О.І. Реріх та її останньої волі відносно її творчої спадщини<sup>142</sup>. Проте відкритій фазі конфлікту між РТО та МРЦ передувала прихована фаза.

24 січня 2002 року, коли завершувалася підготовка до видання книг «Високий Шлях» та «Одкровення», директор видавництва «Сфера» С. Пілішек та головний редактор «Сфери» Д.Попов отримали лист від віце-президента

<sup>139</sup> Попов Д.Н. – на той час, головний редактор видавництва «Сфера», член групи укладачів та відповідальний редактор видання книг «Високий Шлях» та «Одкровення».

<sup>140</sup> Шапошнікова Л.В. Обратимся к фактам // МЦР против ООО «Издательство Сфера» – хроника конфликта. – [електронний ресурс]. – [agni-yoga.net/vbulletin/showthread.php?992](http://agni-yoga.net/vbulletin/showthread.php?992) – page 2.

<sup>141</sup> Сибірське Реріхівське Товариство (рос. Сибирское Рериховское Общество, СибРО) – інший впливовий осередок російського реріхівського руху. Було засноване Н.Д. Спіріною (1911-2004), ученицею Б.Н.Абрамова (1897-1972), що відомий серед реріхівців як один з учнів М.К.Реріха та автор книги «Грані Агні-Йоги».

<sup>142</sup> Припинене рішенням Московської прокуратури від 5 серпня 2002 року за відсутністю складу злочину [Определение Зюзинского районного суда г.Москвы о прекращении производства по делу иска МЦР к ООО «Издательство Сфера» от 15 апреля 2005 года (копия) // МЦР против ООО «Издательство Сфера» - хроника конфликта. – [електронний ресурс]. – [agni-yoga.net/vbulletin/showthread.php?992](http://agni-yoga.net/vbulletin/showthread.php?992) – page 3]. Остаточні юридичні справи проти видавництва «Сфера» було припинено 15 квітня 2005 року. Саме тоді Зюзінський районний суд м. Москви визначив припинення позову МЦР про стягнення 5 млн. рублів з видавництв «Сфера», «Видавництво Духовної літератури» та Державного унітарного поліграфічно-видавничого підприємства «Вятка» через відмову МРЦ від свого позову [Постановление Прокуратуры Центрального Административного Округа г. Москвы о прекращении уголовного дела №204052 от 5 августа 2002 года (копия) // МЦР против ООО «Издательство Сфера» - хроника конфликта. – [електронний ресурс]. – [agni-yoga.net/vbulletin/showthread.php?992](http://agni-yoga.net/vbulletin/showthread.php?992) – page 3].

МЦР В. Моргачова. В листі говорилося про виключні керівні повноваження Л.В. Шапошнікової, наданій їй С.М. Реріхом, та висловлювалося попередження про те, що опублікування щоденників О.І. Реріх без санкції Шапошнікової не може бути допущеним і є оскверненням сокровених записів О.І. Завершувався лист вимогами надати підтвердження повноважень «Сфери» на подібну публікацію та вимогами призупинити підготовку книг «Високий Шлях» та «Одкровення» до видання. У іншому разі МЦР погрожував застосувати до видавництва «Сфера» та його керівництва самі жорсткі заходи у межах законодавства.<sup>143</sup>

Початок листа містив об'ємну цитату зі «Звернення С.М. Реріха до реріхівських товариств Росії та інших незалежних держав» від 26 квітня 1992 року, де, між іншим, є наступний пасаж: «Небажання рахуватися з її (Шапошнікової Л.В. – *А.Л.*) думкою призвело до самовільної та несвоєчасної публікації таких робіт, як «Надземне» і «Настанова вождеві». Така самовільна видавнича діяльність викликає у мене глибоку тривогу. Час публікації ряду робіт, до яких були причетні мої батьки Олена Іванівна та Микола Костянтинович Реріхи, ще не прийшов».<sup>144</sup>

Таким чином, своїм протестом проти книг «Високий Шлях» та «Одкровення» МЦР оскаржив претензію видавців від РТО на введення вищезначених книг до «канону» Живої Етики. Дві інші книги – «Надземне» та «Настанова вождю», на «канонічності» яких наполягала «Сфера», отримували через цей протест невизначений статус серед загалу духовно-літературної спадщини О.І.Реріх.

**2.1. Версії щодо походження «неканонічних» книг циклу «Агні-Йога»: точка згоди.** Обидва учасники конфлікту довкола «Високого Шляху» та «Одкровення» - і РТО і МЦР – сходилися на тому, що в основі їх текстів лежать справжні щоденникові записи О.І. Реріх. Звертаючись до історії походження цих документів, обидві групи одноставно згадували інцидент 1935 року. Тоді один із керівників американського музею Реріха у Нью-Йорку Л.Хорш<sup>145</sup> за допомогою юридичних махінацій влаштував виключення

<sup>143</sup> Письмо вице-президента МЦР Моргачёва В.Б. директору издательства «Сфера» Пилишеку С.В. и главному редактору издательства «Сфера» Попову Д.Н. от 24 января 2002 года // МЦР против ООО «Издательство Сфера» – хроника конфликта. – [електронний ресурс]. – [agni-yoga.net/vbulletin/showthread.php?992](http://agni-yoga.net/vbulletin/showthread.php?992) – page 1.

<sup>144</sup> Обращение С.Н. Рериха к рериховским обществам России и других независимых государствах. – [електронний ресурс] – <http://www.roerichs.com/Index.htm>; Письмо вице-президента МЦР Моргачёва В.Б. директору издательства «Сфера» Пилишеку С.В. и главному редактору издательства «Сфера» Попову Д.Н. от 24 января 2002 года // МЦР против ООО «Издательство Сфера» – хроника конфликта. – [електронний ресурс]. – [agni-yoga.net/vbulletin/showthread.php?992](http://agni-yoga.net/vbulletin/showthread.php?992) – page 1.

<sup>145</sup> Хорш, Луїс – один з членів правління Американського музею Реріха у Нью-Йорку, фінансовий директор музею (до 1935 р.), бізнесмен. Разом з своєю дружиною Нетті виступив у 1935 році ініціатором перестановок у керівництві нью-йоркського музею Реріха та захоплення музейного майна.

подружжя Реріхів зі списку керівників створеного ними музею та привласнив собі права виключного розпорядження музейним майном. Судовий процес, розпочатий іншими членами правління музею проти Хорша, не дав позитивних результатів і музейне майно – картини М.К. Реріха, письмові документи та інша нерухомість - залишилися у розпорядженні остьаннього. Самі Реріхи не мали можливості особисто втрутитися у цей процес: махінація Хорша була пророблена у їхню відсутність, саме під час другої великої азійської експедиції Реріха.<sup>146</sup> Крім того, юридичні формальності були закручені довкола справи Реріхів таким чином, що при поверненні до США М.К.Реріх ризикував бути ув'язненим з обвинуваченням про ухилянні від сплати податків<sup>147</sup>. Відтак, повернення Реріхів та їх безпосередня участь у конфлікті довкола музею були на той час неможливими. Фактично, діяльність Хорша призвела до тимчасового колапсу музею Реріха в Нью-Йорку: нормальне функціонування музею було відновлено лише згодом, у 1949 році<sup>148</sup> завдяки діяльності Зінаїди Фосдік (Ліхтман)<sup>149</sup>.

Серед захопленого Хоршем майна були так звані «щоденники-манускрипти»<sup>150</sup> Олени Іванівни Реріх, передані за кілька років до того на збереження дружині Хорша Нетті. Вони містили особисті записи О.І. Реріх, в яких було занотовано адресовані їй та людям її найближчого оточення послання Вчителів Людства. В подальшому листуванні О.І. Реріх можна знайти неодноразові згадки про ці документи. Вони фігурують там то під вже згаданою назвою або ж попросту іменуються манускриптами. В листах О.І. Реріх, де згадуються ці документи, іноді описується зовнішній вигляд

<sup>146</sup> Беликов П.Ф., Князева В.П. Рерих. – М.: Молодая Гвардия, 1972. – С. 225-227.

<sup>147</sup> Як пише біограф М.К. Реріха П.Ф. Бєліков, «до їх послуг відшукались якісь параграфи закону, на основі котрих експедиційні суми, отримані Миколою Костянтиновичем, обклали крупним державним митом, і, лише сплативши його, художник міг би без страху показатися у США. Несплата мита передбачала арешт, про що Реріха і попередили» [Бєліков П.Ф., Князева В.П. Рерих. – М.: Молодая Гвардия, 1972. – С. 226].

<sup>148</sup> Книги Учения Живой Этики (бібліографія) // Письма Елены Ивановны Рерих. 1929-1938. – Т.1. // Письма Елены Ивановны Рерих. 1929-1938. В 2 томах. – Мн.: Белорусский фонд Рерихов, «ПРАМЕБ», 1992. – С. 583.

<sup>149</sup> Фосдік Зінаїда Григоріївна – відома також як Ліхтман, за прізвищем чоловіка (1883 – 1989). Це – американська сподвижниця подружжя Реріхів, член правління Американського музею Реріха у Нью-Йорку (з 1923 по 1935), директор Американського музею Реріха з 1949 р. Автор книги спогадів «Мої вчителі. Зустрічі з Реріхами».

<sup>150</sup> Письмо Е.И. Рерих Г.Плауту и Г.Дэвису от 14 января 1936 года // Шапошникова Л.В. Предатели. Статья Первого вице – президента Международного Центра Рерихов, Генерального директора Музея имени Н.К. Рериха Людмилы Васильевны Шапошниковой в связи с незаконной публикацией издательством "Сфера" дневников Елены Ивановны Рерих за 1920-1935 гг. – [електронний ресурс] – <http://www.roerichs.com>.

зошитів, у яких Реріх робила ці записи, їх кількість<sup>151</sup>, та вказуються дати періоду, який ці записи охоплюють, а також дати відсилки їх до Америки. В одному з таких листів О.І. Реріх стверджує: «...на щастя, оригінали я маю при собі, оскільки при наших переміщеннях я завжди остерігалась мати цінніший матеріал в одній копії».<sup>152</sup>

Неодноразові вимоги, висловлені О.І. Реріх в її листах до Америки, про повернення їй манускриптів не мали успіху. Згодом подружжя Хорш просто продало ці запису архіву американського Амхерст-Колледжу (м. Амхерст, шт. Масачусетс), де вони зберігаються й понині. Саме ці манускрипти були, при співробітництві сучасного Американського музею Реріхів та особисто Даніеля Ентіна, надані видавництву «Сфера». Принаймні так до цього моменту розглядають історію походження «щоденників» Олени Іванівни Реріх Російське Теософське Товариство (в особі свого видавництва «Сфера») та Міжнародний Центр Реріхів.

**2.2. Версії щодо походження «неканонічних» книг «Живої Етики»: точка розходження.** Далі версії РТО та МЦР розходяться. Керівництва Американського музею Реріха та видавництва «Сфера» наполягають, що матеріали, котрі лягли в основу «Високого Шляху» та «Одкровення» є автентичними та ексклюзивними. Захищаючись від звинувачень МЦР у незаконності публікації цих матеріалів, вони посилаються на дозвіл на переклад та публікацію книг Живої Етики, даного керівництву

<sup>151</sup> Письмо Е.И. Рерих Г.Плауту и Г.Дэвису от 14 января 1936 года // Шапошникова Л.В. Предатели. Статья Первого вице – президента Международного Центра Рерихов, Генерального директора Музея имени Н.К. Рериха Людмилы Васильевны Шапошниковой в связи с незаконной публикацией издательством "Сфера" дневников Елены Ивановны Рерих за 1920 – 1935 гг. – [електронний ресурс] - <http://www.roerichs.com>; Письмо Е.И. Рерих Г.Плауту и Г.Дэвису от 4 ноября 1936 года // Шапошникова Л.В. Предатели. Статья Первого вице – президента Международного Центра Рерихов, Генерального директора Музея имени Н.К. Рериха Людмилы Васильевны Шапошниковой в связи с незаконной публикацией издательством "Сфера" дневников Елены Ивановны Рерих за 1920 – 1935 гг. – [електронний ресурс] - <http://www.roerichs.com>; Письмо Е.И. Рерих Н.П. Серафиминой от 12 июня 1936 года // Шапошникова Л.В. Предатели. Статья Первого вице – президента Международного Центра Рерихов, Генерального директора Музея имени Н.К. Рериха Людмилы Васильевны Шапошниковой в связи с незаконной публикацией издательством "Сфера" дневников Елены Ивановны Рерих за 1920 – 1935 гг. – [електронний ресурс] - <http://www.roerichs.com>.

<sup>152</sup> Письмо Е.И. Рерих Н.П. Серафиминой от 12 июня 1936 года // Шапошникова Л.В. Предатели. Статья Первого вице – президента Международного Центра Рерихов, Генерального директора Музея имени Н.К. Рериха Людмилы Васильевны Шапошниковой в связи с незаконной публикацией издательством "Сфера" дневников Елены Ивановны Рерих за 1920 – 1935 гг. – [електронний ресурс] – <http://www.roerichs.com>.

американського музею О.І. Реріх<sup>153</sup> і на негласний дозвіл С.Н.Реріха, що, за твердженням Д.Ентіна, було надано керівництву Американського музею Реріхів восени 1992 року. З цього приводу Д.Ентін писав віце-президенту МЦР В.Б. Моргачову: «...якось восени 1992 року ми розглядали те саме питання – про публікацію матеріалів з нашого архіву. У Кетрін<sup>154</sup> не було певної позиції з цього, і ми вирішили передзвонити Святославу Миколайовичу і запитати його думки та поради. Багато рішень було прийнято в результаті таких телефонних розмов... Коли я задав Святославу Миколайовичу наше питання, він відповів зараз же і дуже чітко: «Більше не повинно бути ніякої секретності. Всі матеріали повинні бути доступними!». Саме такою була його відповідь, і для нас вона стала вказівкою до дії».<sup>155</sup>

Керівники і активісти Міжнародного Центру Реріхів обстоюють іншу версію. Вони заявляють, що щоденникові записи О.І. Реріх, надані Американським музеєм Реріха та використані видавництвом «Сфера», є не оригіналами, а лише авторськими копіями, переданими О.І. Реріх американським соратникам засновників Живої Етики на зберігання і незаконно захопленими подружжям Хоршів під час інциденту 1935 року.<sup>156</sup> Також вони стверджують, що оригінали цих записів нібито зберігаються в архівах МЦР, куди вони потрапили після передачі Московському Музею ім. М.К. Реріха творчої спадщини сім'ї Реріх Святославом Миколайовичем Реріхом. Свої обвинувачення на адресу Американського музею Реріха та видавництва «Сфера» вони базують на двох аргументах – забороні О.І. Реріх на обнародуванні її щоденникових записів протягом певного терміну<sup>157</sup> та

<sup>153</sup> Йдеться про лист О.І. Реріх до З.Г. Фосдік від 22 березня 1948 року, в якому Реріх стверджує про надання права перекладу книг Агні-Йоги та їх публікації особисто Фосдік та її чоловікові Дадлі, котрі згодом очолили відновлений музей ім. М.К. Реріха у Нью-Йорку, керівником котрого у наш час виступає один з ініціаторів публікації «щоденників О.І. Реріх». За версією Ентіна та «Сфери», за заповітом З.Г.Фосдік, керівництву Нью-Йоркського Музею ім. М.К.Реріха надане право розпорядження записами О.І. Реріх, формальним хранителем котрих за свого життя була Фосдік.

<sup>154</sup> Кетрін Кемпбелл – одна з керівників Американського Музею Реріхів у Нью-Йорку та активістка американського реріхівського руху, соратниця З.Г. Фосдік.

<sup>155</sup> Письмо исполнительного директора Американского музея Рериха Д.Энтина вице-президенту МЦР Моргачёву В.Б. от 31 января 2002 года.// МЦР против ООО «Издательство Сфера» – хроника конфликта. – [електронний ресурс]. – [agni-yoga.net/vbulletin/showthread.php?992](http://agni-yoga.net/vbulletin/showthread.php?992) – page 1.

<sup>156</sup> Шапошникова Л.В. Предатели. Стаття Первого вице-президента Международного Центра Рерихов, Генерального директора Музея имени Н.К. Рериха Людмилы Васильевны Шапошниковой в связи с незаконной публикацией издательством "Сфера" дневников Елены Ивановны Рерих за 1920-1935 гг. – [електронний ресурс] – <http://www.roerichs.com>.

<sup>157</sup> У своїй статті «Звернемося до фактів (про документи, що стосуються видання щоденників О.І. Реріх)» від 6 квітня 2002 року Л.В.Шапошнікова цитує лист О.І. Реріх до З.Г. Фосдік від 20 серпня 1954 року: «Вогняний Досвід також буде відображений, і



підтвердження цієї заборони з боку С.М.Реріха, який після смерті батьків став єдиним спадкоємцем і розпорядником їх творчої спадщини. З огляду на цю заборону, МЦР заявляє, що сам не публікує вищезначені записи і рішуче засуджує будь-які спроби опублікування цих текстів іншими реріхівськими товариствами. На основі цього керівництво МЦР проголошує про несвоєчасність цих публікацій та звинувачує РТО і американську гілку реріхівського руху у «злочинному» порушенні авторських прав О.І. Реріх та її волі відносно цих текстів, а відтак і у зраді справи Реріхів і реріхівського руху. Апелюючи до епістолярної спадщини О.І. Реріх та С.М. Реріха, апологети від МЦР доводять, що щоденники О.І. Реріх були віддані Американському музею Реріха лише на зберігання без будь-якого права на публікацію, і ні за життя О.І. Реріх, ні після її смерті ніхто ніякого права на видання цих щоденників керівництву Нью-Йоркського Музею М.К. Реріха не надавав.<sup>158</sup> Згаданий вище лист від 22 березня 1948 року, мовляв, стосується саме «канонічних» книг Живої Етики, виданих за життя засновників і не має жодного відношення до особистих щоденників О.І. Реріх.

Нарешті, МЦР проголошує книги «Одкровення» та «Високий Шлях» лише копіляціями, скомпонованими видавництвом «Сфера» на основі справжніх щоденникових записів О.І. Реріх, але не відтворенням цих записів. З метою це довести, головний редактор публікаторського відділу МЦР Т.О. Книжник видала у квітні 2002 року об'ємну статтю під назвою «Одкровення від «Сфери»». Кілька зауважень про рівень наукової та текстологічної підготовки книг «Агни Йога: Одкровення» та «Агни Йога: Високий Шлях». В цій статті, вона, порівнюючи текст щоденників О.І. Реріхів та книг «Одкровення» і «Високий Шлях», намагається показати, де і як саме упорядники двох останніх книг вдаються до текстової компоновки оригінальних записів.<sup>159</sup>

Доки тривав конфлікт між «Сферою» та МЦР довкола «Високого Шляху» та «Одкровення», проблеми двох інших книг, доданих «Сферою» до канону Живої Етики – «Надземного» та «Настанови вождю» - жодна з

мені Сказано зібрати те, що залишиться зі співробітниками найближчими. Все інше буде зберігатися в особливому місці, та, імовірно, буде доступне для ознайомлення не раніше ста років після мого відходу» [Шапошникова Л.В. Обратимся к фактам // МЦР против ООО «Издательство Сфера» – хроника конфликта. – [електронний ресурс]. – [agni-yoga.net/vbulletin/showthread.php?992](http://agni-yoga.net/vbulletin/showthread.php?992) – page 2].

<sup>158</sup> Шапошникова Л.В. Предатели. Стаття Первого вице-президента Международного Центра Рерихов, Генерального директора Музея имени Н.К. Рериха Людмилы Васильевны Шапошниковой в связи с незаконной публикацией издательством "Сфера" дневников Елены Ивановны Рерих за 1920 – 1935 гг. – [електронний ресурс] – <http://www.roerichs.com>.

<sup>159</sup> Книжник Т.О. Откровение от «Сферы». Несколько замечаний об уровне научной и текстологической подготовки книг «Агни Йога: Откровение» и «Агни Йога: Высокий Путь» // МЦР против ООО «Издательство Сфера» – хроника конфликта. – [електронний ресурс]. – [agni-yoga.net/vbulletin/showthread.php?992](http://agni-yoga.net/vbulletin/showthread.php?992) – page 2.

конфліктуючих сторін не торкалася. Єдиною згадкою про них була вже вказана вище цитата зі «Звернення...» С.М. Реріха в листі Моргачова. Таким чином, ці дві книги випали з уваги конфліктуючих і на сьогодні не існує прямого і недвозначного оскарження канонічного статусу цих книг ні з боку МЦР, ні з боку якого-небудь іншого реріхівського осередку; так само, як немає інших заяв від інших реріхівських угруповань, які підтримували б утвердження «Сфери» про канонічність «Надземного» та «Настанови вождю».

**3. Наслідки появи «неканонічних» книг «Агні-Йоги» та конфлікту довкола них.** Поява «неканонічних» додатків до циклу «Агні-Йога» та конфлікт довкола них мав ряд значних для реріхівського руху наслідків. По-перше, завдяки позиціям РТТ та МЦР, було загострено питання про цикл «Агні-Йога» саме як про канон вчення Живої Етики, а також питання про правомірність додатків до нього інших текстів зі спадщини засновників руху. По-друге, через згадані вище позиції, додатки до канону «Агні-Йоги», виконані видавництвом РТТ «Сфера», нині загалом мають у реріхівському русі невизначений статус і не можуть вважатися загальноприйнятим доповненням до канонічного дев'ятикнижжя. По-третє, зацікавленість, яку книги «Одкровення» і «Високий Шлях» викликали у реріхівському русі, спричинили спроби перегляду персон засновників вчення Живої Етики та їх особистої історії. Відомою спробою такого перегляду на сьогодні є книга В.А. Росова «Микола Реріх – вісник Звенигорода» та написана на основі того ж самого матеріалу докторська дисертація цього автора<sup>160</sup>, котрий у обох своїх працях використав опубліковані «щоденники-манускрипти» О.І. Реріх як одне з основних джерел. До того ж, ці книги привернули до себе увагу фахівців від науки – істориків, сходознавців та релігієзнавців, для яких вони також виступили як джерела для дослідження<sup>161</sup>. Ці тенденції зрештою зіграли свою роль у ініціюванні Міжнародним Центром Реріхів, чия позиція щодо «неканонічних» книг циклу «Агні-Йога» лишається непримиримою, апологетичною за своєю суттю інформаційної кампанії під назвою «На захист імені та спадщини сім'ї Реріхів». Завдяки цій кампанії протистояння різних реріхівських угруповань у пострадянському русі загострилося, отримало чіткий ідеологічний підтекст і вийшло на міжнародний рівень<sup>162</sup>. До того ж,

<sup>160</sup> Росов Володимир Андрійович – доктор історичних наук, сходознавець. Спеціаліст з біографії М.К.Реріха, відомий діяч пострадянського реріхівського руху. Брав участь у створенні Радянського Фонду Реріхів. За часів СРСР був керівником музею-садиби Реріхів у Ізварі; нині – завідувач відділу спадщини Реріхів у Музеї Мистецтв Народів Сходу в Москві.

<sup>161</sup> Одним з таких крупних досліджень сьогодні є праця російського історика і сходознавця Андрєєва О.І. «Гималайское братство: Теософский миф и его творцы», видрукувана в Москві в 2008 році.

<sup>162</sup> Окрім МЦР та РТТ, у конфлікті довкола «Одкровення» та «Високого Шляху» було задіяне американське «Товариство Агні-Йоги» (Agni Yoga Society) в особі керівництва

виникли сприятливі передумови для виникнення конфлікту між МЦР, підтримуваного організаціями-сателітами, та академічним середовищем. У цьому конфлікті представники МЦР та лояльних до нього реріхівських угруповань виступають з критикою на адресу вчених, що намагаються досліджувати історію реріхівського руху та біографії його засновників, спираючись на опубліковані «Сферою» «щоденники-манускрипти» О.І. Реріх. Нарешті, конфлікт довкола «неканонічних» текстів циклу «Агні-Йога» послужив однією з причин прийняття МЦР та рядом інших російських реріхівських угруповань так званої «Декларації 12 лютого 2003 року<sup>163</sup>», яка фактично закріпила розкол сучасного реріхівського руху на офіційному рівні.

**Висновки.** Отже, поява «неканонічних» книг циклу «Агні-Йога» сприяла загостренню внутрішніх конфліктів, характерних для пострадянського реріхівського середовища. Вона спричинила відкритий конфлікт між двома значними суб'єктами пострадянського реріхівського руху – Російським Теософським Товариством та Міжнародним Центром Реріхів. Сам цей конфлікт сприяв поглибленню конкуренції за пріоритет всередині реріхівського руху і наданні цій конкуренції ідеологічного смислу. Окрім того, завдяки цьому конфлікту у реріхівському русі чітко постало питання про канон віросповідної літератури та додатки до нього, що, у свою чергу, може розглядатися як черговий виток у процесі формування корпусу віросповідної літератури в середовищі послідовників Агні-Йоги.

---

Нью-Йоркського Музею Реріхів. Пізніше, в рамках апологетичної кампанії, запровадженої МЦР, його представники виступили з критикою на адресу Міжнародної Асоціації «Мир через Культуру», чії автономні гілки є в Європі та Америці. Таким чином, сьогоднішній конфлікт у реріхівському русі має справді міжнародний масштаб.

<sup>163</sup> Повна назва цього документу українською виглядає так: «Декларація учасників Міжнародного Реріхівського руху, що об'єдналися в ім'я виконання і захисту волі Реріхів». В цьому документі обстоюється виключне право Міжнародного Центру Реріхів на роль головного ідеологічного і фактичного спадкоємця сім'ї Реріхів та основного координатора діяльності всього реріхівського руху. Також у «Декларації...» загострено питання про необхідність захисту спадщини Реріхів – як ідейної, так і матеріальної – від зазіхань з боку зовнішніх противників вчення Живої Етики та «зрадників» з числа інших реріхівських угруповань, чия позиція та погляди розходяться з позицією і поглядами МЦР. Відтак, у «Декларації...» реріхівський рух розділено на власне реріхівців та «лже-реріхівців». Також у «Декларації...» наведено критерії визначення осіб та організацій, які, за установкою МЦР, «до Міжнародного Реріхівського руху не мають відношення» [Беликов П.Ф., Князева В.П. Реріх. – Москва: Молодая Гвардия, 1972].

### А н о т а ц і я

Статтю **Антон Лещинського «Конфлікт між Російським теософським Товариством та Міжнародним Центром Реріхів довкола «неканонічних» книг циклу «Агні-Йога» та його значення для реріхівського руху»** присвячено розгляду процесів становлення сучасного реріхівського руху та особливостям конкуренції різних осередків всередині нього. Центральною темою статті є огляд конфліктів та змагань довкола так званих «неканонічних» текстів Агні-Йоги, що вирують у сучасному реріхівському русі та вплив цих конфліктів на його теперішній стан.

**Ключові слова:** апологетика, вчення Живої Етики, канон, неканонічні книги, процес становлення, Реріхівський рух, цикл «Агні –Йога».

Статья **Антон Лещинского «Конфликт между Российским Теософским Обществом и Международным Центром Рерихов вокруг «неканонических» книг цикла «Агни-Йога» и его значение для рериховского движения»** посвящена рассмотрению процессов становления современного рериховского движения и особенностям конкуренции между разными группировками внутри него. Центральной темой статьи является обзор конфликтов и борьбы вокруг так называемых «неканонических» текстов Агни-Йоги, бурлящие в современном рериховском движении и влиянии этих конфликтов на его нынешнее состояние.

**Ключевые слова:** учение Живой Этики, канон, неканонические книги, процесс становления, рериховское движение, цикл «Агни-Йога»

In the article of **Anton Leshchynskyi “The Conflict of Russian Theosophical Society and International Roerich Centre for “non-canonical” books of “Agni Yoga” and Meaning of this conflict for Roerich Movement”** the author surveys processes of formation of modern Roerich Movement and rivalry of factions within this movement. The main theme of the article is review of conflicts around so-called “non-canonical” texts of Agni Yoga books cycle in modern Roerich Movement, and influence of this conflict, which affects the current circumstance of that movement.

**Keywords:** apologetics, Living Ethics Teaching, canon, non-canonical books, process of formation, Roerich Movement, “Agni Yoga” books cycle.

## ДЖІХАДІЙСЬКИЙ САЛАФІЗМ ЯК НОВЕ ЯВИЩЕ У МІЖНАРОДНІЙ ПОЛІТИЦІ

Багатопланова практична затребуваність зробила ісламознавство однією з найбільш «модних» гілок сходознавства і породила безліч серйозних труднощів і проблем, пов'язаних з адекватною науковою відповіддю на «ісламський виклик». Надмірна політизація вивчення такого явища, як ісламський фундаменталізм, радикалізм у світі, поза сумнівом, шкодить істинно науковому знанню, заважаючи фахівцям розібратися в цьому складному явищі.

Успішне наукове освоєння існуючих у сучасному ісламі течій, доктрин і рухів ускладнено невирішеністю питання про дефініції, необхідні для концептуалізації фундаменталізму. У християнстві ж цей термін, зазвичай, відноситься до тих течій і рухів, які визначаються як оновлення. Якщо ж ще більше розширити межі судження за аналогією, то в цьому ж сенсі можливо вжити й термін салафізм, що найбільш адекватно характеризує явище. Як вже з'ясувалося у значній кількості праць вчених, головною для салафізму (від арабського слова «салафія» – «предки»), що, власне, й робить його «фундаменталізмом», є думка про те, що протягом століть іслам спотворювався, в нього весь час привносились нові елементи, які суперечать споконвічному ісламському вченню. А відтак, щоб «очистити» наявну нині мусульманську релігію, необхідно повернути її до того стану, в якому вона перебувала в епоху пророка Мухаммеда і чотирьох «праведних халіфів». Ця епоха є для салафітів джерелом постійного натхнення.

Термін *джихадизм* цілком виправданий для позначення таких войовничих ісламських угруповань, які оголошують священну війну загрозам ісламу і мусульман з боку невірних, до яких вони відносять і тих мусульманських правителів, які нібито порушують (знову ж, за їх уявленнями) установки ісламської релігії. Джихадисти виступають за повалення урядів і вдаються до методів насильства, включаючи навіть терористичні акти.

Термін *салафізм* має право на вжиток для позначення всіх фундаменталістських течій в ісламі (на відміну від терміну *фундаменталізм* – цей термін відноситься до явищ, характерних лише для ісламу). Природно, що в рамках салафізму можуть існувати інші, більш дрібні поділи, виділятися ті чи інші опозиції (джихадисти – не джихадисти, консервативний – оновленський і т. п.).

Нині у світі існує три основних тенденції розвитку ісламської релігії:

1. Ісламські політичні рухи. Ними є Брати-мусульмани в Єгипті, Алжирі, Судані, Йорданії і Кувейті, Партія розвитку та справедливості в Туреччині і Марокко. Головною метою їх є завоювання політичної влади у своїх державах, в їх ідеологіях лежить визнання національних держав. Вони мають чіткі політико-економічні програми і не воліють революційним чином зміни в політичних системах. Пріоритетною для них є партійна діяльність. Їх можна віднести до числа організацій поміркованого ісламу.

2. Ісламський заклик (класичний салафізм). Для них головним є збереження ісламських цінностей, традиційного ісламського способу життя на противагу західним цінностям. Основними їх прихильниками є вчені-теологи і активні вербувальники.

3. Ісламський джихад. Його можна розділити на три основні напрямки:

а) Внутрішній джихад, де боротьба здійснюється проти тих своїх політичних режимів, які, на їхню думку, відходять від норм ісламу. Тому вони вважають їх невірними, а відтак джихадісти зобов'язані з ними боротися.

б) Джихад на окупованих територіях, на яких здійснюють владу неісламські режими, але це територія ісламська, а відтак вони, на думку джихадістів, зобов'язані її звільнити.

в) Міжнародний джихад. Тут боротьба здійснюється вже проти Заходу і західної цивілізації. Нині це найпоширеніший вид джихаду.

Теорію сучасного салафізму можна розділити на три напрямки:

а) Класичний салафізм, де звучить, в основному, заклик до утвердження ісламської релігії і виховання нового покоління в основних нормах ісламу. При цьому не використовуються насильницькі методи.

б) Реформістський салафізм, який також виступає за збереження основних норм ісламу і протистоїть новим західним цінностям та пропонує себе як оформлені організації і партії.

в) Джихадійський салафізм, перший прояв діяльності якого відбувся у 40-х роках ХХ ст. в Єгипті, коли від «Ісламських братів» відкололися прихильники Шабаб Мухаммеда [1]. Головною метою їх діяльності була організація прямих зіткнень з владою в Єгипті. Пряме протистояння Ісламських братів з владою відбулося в цій країні тільки у 1958 р., після організації секретного крила цієї організації. Головними членами її екстремістського крила були Набіль Ал Бурай, Ісмаїл Тамтауї, Айман Альдаваґрі [2]. У 1973 р. ця організація розкололася: з'явилася нова організація – «Танзі аль джихад» (організований джихад) [3].

У 1973 році з'явилася також нова джихадійська громада «Аль Фанія Аскеро» під керівництвом доктора Салех Серрія. Він вважається одним з перших засновників джихадійського руху в ісламському світі. Салех Серрія першим ввів комплексну теорію з приводу віри і зневіри.

Головними ідеологами джихадійського салафізму вважаються Шейх аль іслам ібн таймі, Мухаммед Абдельвахаб, Саїд Котоб, Салех Серрія, Абу Кутаду та Айман Альдавахері [4].

Якщо уважно розглядати теоретичні основи джихадійського салафізму, то видно, що він заснований на низці засад. Назвемо їх.

*Тавхїд – єдинобожжя.* Бог єдиний і саме він є творцем усього. Його закони повинні застосовуватися, а виконання інших законів, вигаданих людьми, вважається невір'ям. Влада має належати тільки йому.

*Віра й іслам* – оскільки вони поділяють поняття віруючі й невіруючі. Визнати себе або проголосити себе мусульманином для них це ще недостатньо. На їх думку, статус віруючого мусульманина треба довести своєю дією, а все протилежне – це невіра. Тому салафітський джихадизм ділить всіх на віруючих і невіруючих.

*Володарювання* – це одна із головних ідеологічних засад джихадійського салафізму. Влада належить тільки Богу, всі теорії і види влади – демократія, соціалізм, капіталізм – вважаються невір'ям. Головними ідеологами з цих питань в джихадійському салафізмі є Аль Мавдуді та Саїд Котоб, які розкрили зміст цього поняття дуже широко.

*Джахілія* – в дослівному перекладі – незнання. Вони вважають, що епоха ісламу повернулася назад в цей доісламський період, оскільки ісламська умма відійшла від шаріату, дійсних цінностей і норм ісламу. Тому наголошують на необхідності повернути суспільство до ісламу. У книзі «Джахілія ХХ століття» [5] С.Котоб наголошує на тому, що всі існуючі суспільства не вірять в єдиного Бога, і не виконують божественні закони, а тому не зазнають розвитку. Навпаки, без відродження істинного ісламу відбувається загибель суспільств [6].

Розглядаючи практичні основи джихадійського салафізму, можна вказати на **наступні його елементи:**

**Джамаа** – громада, організація. Ідеологсалафізму Саїд Котоб стверджував, що відродження ісламу не станеться без ісламського об'єднання. Він назвав його коранічним унікальним поколінням. У своїй книзі «Маале аль тарік» [7] Саїд Котоб використовував деякі назви, такі як джамаа, таліа (авангард), алькаїда. Ці назви досить широко використовують у сучасному світі джихадійські рухи.

**Джихад** вважається тим найголовнішим елементом, на якому ґрунтується джихадійський салафітський рух. Останній вважає його головним інструментом зміни політичних систем всередині і за межами держави. Можна водночас відзначити, що теорія джихаду входить у вчення Ісламських братів, так як про це також згадував Хасан Аль Банна. Правда, на сучасному етапі частково зменшена роль джихаду. Джихадійські салафітські рухи вважають, що ісламський заклик і джихад йдуть паралельно. Вони не бачать іншої стратегії, окрім як боротися і воювати за здійснення ісламської держави. У їх теорії також можна побачити поділ

поняття ворога на два різновиди - ближній ворог і дальній. Близький ворог – це ісламські політичні режими, які не виконують норми істинного ісламу, а дальній – євреї, американці. Боротьба із ближнім ворогом для них вважається більш пріоритетною.

**Аль веляя – підпорядкування.** Вони вважають, що мусульманин повинен підкорятися тільки істинному мусульманському лідеру і ніколи не підкорятися християнству та християнину, іншим конфесіям, а боротися проти них.

Говорячи про розвиток джихадійського салафізму, можна виділити декілька періодів в цьому процесі: перший – афганський джихад у системі двополярного світу; другий – епоха однополярного світу; третій – при створенні міжнародного ісламського фронту для боротьби з євреями, хрестоносцями та американцями.

Слід врахувати, що радикальні ісламські організації в деяких випадках заповнюють наявний в деяких країнах ідейно-політичний вакуум. Наприклад, багато арабів бачать у відродженому ісламі альтернативу розбитому арабському націоналізму і зійшовшим зі сцени лівим ідеологіям.

Салафізм можна розглядати як ідеологічну оболонку процесу соціальної модернізації та виділення індивіда із системи кланових зв'язків, які досі об'єднують ісламське суспільство. Швидке соціально-майнове розшарування суспільства в останні роки, зміщення морально-етичних орієнтирів і порушення процесу соціалізації найбільш болісно позначається на молодих людях, породжуючи в них протест проти усталених, традиційних форм соціальної організації і ієрархії.

На сучасному етапі можна побачити, що джихадійський салафізм виступає як соціально-політичне явище, носить екстремістський характер і поширюється швидкими темпами. Тут можна відзначити основні причини розвитку ідеології салафізму: зниження рівня політичної свідомості і релігійної свідомості; соціально-економічне становище; відсутність демократичних норм; розвиток каналів комунікацій (зокрема супутникові канали та соціальні мережі Інтернету). Однією з головних причин їх розвитку є фінансування з боку держав, політичних еліт та інших інституцій, де використовуються різні політичні інструменти. Сьогодні ми яскраво бачимо їх дії та поширення на території Іраку, Сирії, Сомалі, Малі, Нігерії та інших країн.

#### **Список використаних джерел**

1. الفهري المصلح, 1991-بيروت, ص-11-72, ف عت سي د احمد
2. ليمن الظواهرى فرسان تحت رطالين بي بها تفى لحر كة ال جهايه (،-7001, بيروت, ص-101.
3. مروان ش حاده بتحو تال خطاب لى بي بيروت, 7010, ص- 21.
4. مروان ش حاده بتحو تال خطاب لى بي بيروت, 7010, ص- 27.



5. سريديق طب, م علم لطريق, القا ره, 1991, ص- 91.
6. سريديق طب, م علم لطريق, القا ره, 1991, ص- 99.
7. سريديق طب "جاهلي القرن العشرون" في التوحيد والجهاد. <http://www.tawhed.ws/r?i=2ojokkxi>.

### А н о т а ц і ї

В статті **А.Канаха** «Джихадійський салафізм як нове явище в міжнародній політиці» розглянуті основні витoki ісламського джихадизму, а також форми його розвитку і впливу на ісламське співтовариство.

**Ключові слова:** салафізм, ісламський фундаменталізм, ісламський радикалізм, джихадизм.

В статье **А.Канаха** «Джихадийский салафизм как новое явление в международной политике» рассмотрены основные социальные истоки исламского джихадизма, а также формы его развития и влияние на исламское общество.

**Ключевые слова:** салафизм, исламский фундаментализм, исламский, радикализм, джихадизм.

*Іван МУЗИЧКА (Рим, Італія)*

### ПЕРША ЗГАДКА ПРО МИРЯН У ЛИСТІ КЛИМЕНТА ДО КОРИНТЯН

Нога св. Павла ступила на європейський континент десь біля 50-го року в часі його другої подорожі з Малої Азії зі славної Трої до сьогоднішньої Македонії. Серед європейців Павлова проповідь найшла добрий ґрунт: він заснував декілька громад, мандруючи, зокрема, у Филипах і в Солуні. Але при цьому апостол натрапляв і на сильний супротив, зокрема від своїх братів юдеїв, які подеколи проганяли його навіть силою. З містечка Верія Павла мусли під охороною упровадити аж до Афіні міста-столиці великої слави, науки, філософії, літератури, мистецтва, архітектури, культури. Тут вчені хотіли послухати Павлову "нову науку" (Дії 17:19). Павлово слово на Акропагу скінчилось великою невдачею і кпинами. Павло залишив Афіни огірчений, не повертаючись більше туди з нехиттю до "підступної філософії" як "пустого обману" (Кол. 2:6).

Обуреному Павлові хтось мабуть порадив перебратись до іншого недалекого міста Еллади – Коринту. Це було місто торгівлі, численних народностей, про яке йшла слава: "Хто має в руках Коринт, той має всю Грецію." Павло пішов туди, побув там більше року і знайшов там громаду, повну ентузіазму до особи Христа. Павло полюбив цю громаду – коринтську Церкву і називав потім коринтян своїми дітьми (1 Кор. 4:14). В Коринті було велике число чужинців, не греків. Певно що були і наші пращури скити (скіфи), яких називає він у своєму листі до Колосян (Кол. 3:11), не зважаючи в Христі ні на національність (грек – жид), ні на релігійність (обрізаний – необрізаний), ні на расу (варвар – скит) чи суспільну верству (невільник – вільний).

Серед таких різноманітностей з'являлись різні конфлікти і непорозуміння, зокрема хто і до якого вчителя належить - Петра, Павла, Христа, Аполлона. Це стало нагодою для Павла дати зрізничкованим коринтянам у їхній побожності під різними вчителями, здібних проповідників, навіть чудотворців, а й таких, що проголошували різними мовами чудову науку про Христову Церкву-громаду як одне тіло із багатьма членами, які не творять кожне окреме самостійне тіло, але одне Тіло – самого Христа в одному Дусі (1

Кор. 12-13). Коринтяни могли тією Павловою наукою хизуватися. На неї потім покличеться папа Климент.

Павло згинув мученицькою смертю біля 69 року, був два рази в Коринті і написав для коринтян два (може й три) великі листи наук-нагадувань, докорів, похвал і подання засад життя в Христі Ісусі. Фраза "в Христі Ісусі" – фраза Павлова, яку створив він під впливом своєї праці і життя серед коринтян.

Десь біля двадцяти роках після смерті Павла на початку дев'ятидесятих років вибухнув у Коринті настурний поділ-розкол, тим разом поважне і небезпечне протистояння між збунтованими молодими священиками і старшими у священстві. В Римі в тому самому часі вибухнула нова хвиля переслідувань християн. Наслідником Петра був папа Климент юдейського походження, солідно вихований на Старому Завіті. Йому припала роль ознайомлювача з наукою Павла – апостола коринтян.

Владою Петровою, верховного єпископа Риму, той конфлікт в Коринті успокоїти і вилікувати, щоб рятувати Павлову Церкву. Про бунт в Коринті дізнаємося з листа Климента: він був дуже докладно поінформований, знав коринтян. Хто і як це зробив, невідомо, але подія і небезпека для Церкви в Коринті стала спонукою, щоб написати той знаменитий документ історії Церкви першого століття. Між Римом і Коринтом був тривалий контакт торгівельний - сухопутною і морською дорогами.

В листі до коринтян маємо першу згадку про мирян, чим почалась велика і важлива історія того богословського і еклезіального слова-терміну – миряни. Від Климента до Бенедикта XVI, а тепер – до Франциска, від бунту священиків в Коринті до II Ватиканського Собору з двома важливими документами для богослів'я мирян, від листа Климента до нажто важливої енцикліки слов'янського Папи Войтили "Про Христових вірників – Мирян!».

Дві тисячі років це мирянське питання формувалося в науці Церкви, в побожності християн, натрапляло на чималі труднощі і конфлікти між "Світом" і Церквою, між світськими властимиущими і церковною ієрархією, духовенством і мирянством, захитувало велику і переважну справу і правду про людство, в якому Бог прийшов в історію до нас всіх людей, щоб створити з нас людей своє Боже Царство, яке проповідував.

У першій частині свого листа папа Климент в деталях вказує на шкідливість будь-яких поділів і бунтів. В Старому і Новому завітах є виразні згадки про поділи, що порушували мир, єдність. Навіть небесні матеріальні тіла бережуть гармонію і єдність, щоб існував лад і бути корисними для людини, навіть малі звірятка еднаються у мирі і злагоді для свого добра (ч. 20,11).

У нас, людей, зокрема це бачиться в армії, де лад і сила є в ладі і порядку та підпорядкуванні з виконанням наказів. То ж зі слів Климента всі є консулами, не всі офіцерами-старшинами, полковниками чи сотниками. Великі не можуть бути без малих, ані малі без великих (ч. 37,4). "Нехай

бережене буде наше тіло в Христі Ісусі і кожний нехай підчиниться своєму ближньому згідно з благодаттю, якою має його постава. Сильний і великий нехай допомагає слабкому, а слабкий нехай шанує сильнішого. Багатий нехай допомагає бідному, а бідний нехай благословить Бога за дану йому підтримку в потребі" (ч. 38,1-2).

Згадка про мирянина знаходиться у другій частині листа, що нас у нашій темі окремо цікавить. На превелике диво бунт і небезпека розколу постали виглядає через літургію, навіть у літургійних часах чи навіть у календарі, бо пише Климент: "Він (Господь) визначив жертви і літургії, і не в будь-який спосіб, але у відповідних вимогах і у визначених часах. Він (Господь) сам своєю найвищою волею визначив ще і ким має все виконуватися, щоб кожна річ виконувалась зі святістю з його святою волею. Ті, що приносять свої жертви у визначений час, є хвалені і люблені. Вони йдуть за вказівками Господа і не помиляються. Архиєреям дані окремі літургійні чини, священникам призначені окремі завдання, а левітам належать їм властиві служіння. Мирянин є зв'язаний приписами мирянина" (ч.40).

Так вперше появилось слово "ляїкос" в такому важливому і давньому документі, яке є невідоме у книгах Нового Завіту. Його знайдемо в Отців Церкви у різних лексичних і граматичних видозмінах. Дискусії на тему значення слова "ляїкос", яке є відрізненням до слова "клерик" чи "гієреус", будуть продовжуватись без кінця. Для богословів це з певністю є слово еклезіальне, яке вказує на групи, які між собою відрізняються (а ми різниці ті загострюємо!) своїм місцем в Церкві чи в історії Церкви, хоч усі ті групи є Церквою зі своїм важливим і потрібним значенням, як живий орган у живому надприродному організмі, яким є Містичне Христове Тіло – Церква. Не класа чи клас, не суспільне явище, не суцшний онтологічний факт у дефініції суспільства і людини, як "анімаль соціале".

Взявши матеріал і студії цього слова у філологів, дійдемо до пояснення значення і змісту його, а історія в цьому нам допоможе. Відома нам усім знахідка-відкриття – твердження Маркса-Леніна, що людство створило "класи", між ними появилася ворожнеча і боротьба. Це є славна теорія "класової боротьби". У містичному організмі, яким є Церква, немає класів, суспільних груп чи "нашарувань" (що в історії творилось з жонатим священством з назвою "духовного стану", духівництва, подібно як робітництво-пролетаріят чи міщанство). У живому організмі немає залежностей, потрібних-непотрібних, важливих-неважливих, а є гармонія і співдія. Св. Павло не без гумору скаже: "Не може голова сказати ногам – ви мені непотрібні" (1 Кор. 12:21). Не може такого бути і в надприроднім організмі, який керований безпосередньо Богом самим – джерелом надприродного життя благодаті. У словах Климента в його листі маємо це твердження, яке звучить майже пересадою для незвичного вуха: "Він – Господь – сам своєю найвищою волею визначив, де і коли має все виконуватися"... (вище вже цитовано!).

Коли в третьому столітті історії Церкви появилось монашество і в четвертому воно оформилося св. Василієм. Тая нова сила Церкви – то не твір Отців Церкви, то твір Св. Духа, що їх до такого почину провадив окремими духовними покликаннями. В Церкві у її початках маємо три групи її живого організму – миряни, клір-духовенство і монашество. Згодом Церква творила в імені Господа інші форми організованого мирянства для різних цілей відповідно до потреб Церкви і знаків часу. Такими були XIX і XX-ті століття, які розвинули організоване мирянство, щоб воно не було дрімаючим або безробітним організмом Церкви, бо воно є Церквою – Містичним Христом і кораблем спасіння, з Ноем, про якого згадує у своїм листі Климент як того, що проповідував світові відродження, і Господа, за посередництвом якого спаслися навіть звірята, які в злагоді увійшли в Ноїв корабель перед потопом» (ч. 9,4). Сьогоднішнє поважне богослів'я мирянства почалась скромним словом "ляїкос" з листі св. Климента Папи біля 95 року.

Так почалась думка про служіння мирян в історії Церкви біля сотого року в історії Христового Царства на Землі. Бог був царем Ізраїля, з якого прийшло спасіння по всій Землі. Бог поділився своєю царською владою зі своїм народом, хоч не всі вибрані народом царі жили згідно з заповітом. В Новому Завіті втілений Бог Слово своє післанництво називав служінням: "Син Людський... прийшов, щоб послужити" (Мт. 20:28), словом, життям і навіть смертю на хресті. Його власті – царська-пастирська-служіння, пророцана-навчальна і освітянська – архиєрейська-літургійна. На цю останню вказує св. Климент у своїм листі – власті освячувати. II Ватиканський Собор бачить мудро участь в тих властях і у мирян і дає їм богословські назви: дияконія (служіння), мартірія (свідчення) і лейтургія (спільне народне діло прослави). Різні і спільно з Божим Людом окремі особи ці власті сповняють окремим покликанням і під проводом Святого Духа всюди присутнього. Так миряни є Церквою! Климент Папа, вичисляючи окремі покликання у Літургії, приписує їх Господеві: "Він (Господь) сам своєю найвищою волею визначив, де і ким має все виконуватися".

На жаль, так не було в історії. Ми люди потворили поділи на "духовних" "церковних", "світських", "політичних", "державних", "громадських", "національних", "автокефальних". Це було на Сході і на Заході. Появилися терміни "цезаропапізм" і "папоцезаризм", "англіканізм", де церквою кермує також парлямент і король. В давнину Вселенські Собори скликав імператор, в них мав голос. Російською православною Церквою керував московський цар і щось в роді парламенту ("Святейшій Синод"). Петро Перший здійснював вибір патріарха в Москві. Коли його запитали, хто ж буде на патріаршим місці, то Петро без вагання відповів: "Я буду!" Про протестантів вже й не говоримо тут, а вони ж Хрещенням є християни і є Церквою! Царі вважали себе помазанниками Божими, керували всім у своїй імперії. В часі процесії в квітну неділю патріарх їхав на ослі, але цар провадив осла за уздечку... Так виглядало мирянське питання в історії.

Частий конфлікт між ієрархією і мирянством належали до історії і були болючі з обох сторін. Ми, наші Українські Церкви в історії (і то в сучасній) також пережили приклади болючі нашого мирянського питання, хоч би і у таким простім і ясним питанні: хто є власником майна в Церкві – миряни чи Церква, "трасті" чи єпископат? А Христос лишив мудру науку: "Віддайте кесареви кесареви, а Боже – Богові" (Мт. 22:22). Появились вчені слова, такі, як конфронтація, емансипація, лібералізм і подібні. Не дивним є те, що папа Климент пише такого довгого листа з численними аргументами, щоб спинити небезпеку поділу в Коринті (але знаходяться і такі, що твердять, що він не робив це своєю найвищою владою Петра). Боялось мирянство своєї власті, церковна влада боялась своїх мирян, які є Церквою! І сперечались, хто за це майно має відповідати, а воно ж церковне і Боже, бо й миряни казали, що дають "на Боже"!

Різне бувало в історії і либонь ще довго так буде, якщо не слухатимемо науки II-го Ватиканського собору і його важливих документів про мирян у Церкві. Вчити повинна нас історія, Церква вчить вчительською владою Христовою без взаємних острахів і побоювань з великою свідомістю, що всі ми є Церквою, в якій є завжди присутній Христос, зокрема у літургійних чинностях, на що звертав увагу папа Климент.

Христос є власник і господар того священного виноградника, а ми його робітники. В історії заходили потреби тих робітників організувати для окремих завдань. В наших часах такою сильною і впливовою групою була "Католицька Акція" двадцятих років XX-го століття в Італії, яка зробила багато добра для Церкви і її посланництва в розхитаних країнах Європи.

Другою великою спробою був Світовий Конгрес Мирян, який мав перший свій світовий збір в 1951 році. Ним радів дуже папа Пій XII. Зібрались тоді організації мирян з 74-х країн світу. Тоді через шість років по великій війні і великій її руїні папа казав: "Підтримка у праці й апостолаті священників з боку мирянства є необхідною konieczністю." Через шість років пізніше той же самий папа знова говорив: "Якщо історія вказує від початків свого існування Церкви, що миряни брали участь у священничій діяльності на службі Церкви, то також є правдою те, що також сьогодні більше як будь-коли миряни мають подати співпрацю зі ще більшою ревністю для вибудови Містичного Христового Тіла". Пій XII не був папою "новин" в Церкві, але був ентузіастом мирянського апостолату і залишив цінні повчання для цього апостолату. Згодом ці "світові конгреси" легко охололи з різних причин у своїй організованій праці світового мирянства.

В тридцятих роках м. ст. в Іспанії успішно почав організуватись гурт з назвою "Опус Деї", який почав зміцнюватись в роки війни з ініціативою священника Ескрива. Витвір цей почав свою діяльність з двома крилами – священничим і мирянським, швидко зібрав чимале число пильних робітників у Христовій винниці з помітним впливом в іспанським суспільстві, збираючи мирян-інтелектуалів і політиків. В Мадридї після війни навчався чималий гурт

наших студентів, через яких я, автор статті, довідався про цю організацію, захопився нею і радив нашим студентам вивчити ту корисну справу з думкою, щоб такий дисциплінований гурт мирян zorganizувати колись і в нас. Але на легко проминаючій ентузіазмі все й закінчилось. Наш гурт був замалий і зрештою розсіявся по всьому світі..

Слуга Божий Андрей відразу на початку свого митрополичого апостолату написав велике послання до української інтелігенції Галичини із закликом, щоб вони, як провідна верства свого народу, включились у працю для добра свого народу "на Христовій дорозі любові, церковної праці, християнської організації, застосованої до потреб нашого народу й часу, щоб зібрати всіх під Христовий стяг". Митрополит працював над вихованням такої християнської інтелігенції зокрема у Львові. Одному з них, професору Богдану Лончині, наш Український Католицької Університет присвятив в річницю його смерті увагу, бо він, власне, тією ідеєю жив – виховати для України і Церкви "провідну верству", як він це звав, і тій справі присвятив частину свого життя.

Були й інші короткотривалі спроби організувати українське християнське мирянство, проте успіхи в цьому були мінімальні і на еміграції не досягнули своєї мети. Нам нині конче треба створити мирянське Товариство в Україні. Не може ж наше мирянство бути безробітним у своїй Церкві, яка пережила такі важкі часи у ХХ-му столітті і витримала важке переслідування, стала Церквою ісповідників віри – своїми єпископами, священиками, монахами і монахинями й численними мирянами. На нас чекає не легка і велика праця серед нашого народу, який зазнав великих зранень у своїй вірі, який згубив частково свою християнську любов серед різних ненавистей, серед яких жив, народу, який тратить надію у своїх духовних силах. Тут потрібно подади важливі слова папи Івана Павла II: "Вірники-миряни мають мати живу свідомість і почуття відповідальності тієї правди, що вони справді покликані проповідувати Євангеліє у служінні духовним вартостям та потребам людської особи і її спільноти". Ці слова я закінчу словами нашого архипастиря Слуги Божого Андрея, який писав у 1901 році в розгарі років нашого відродження: "Хто лиш добре застановиться над світлою дорогою правди і добра, котрою католицька віра єднає людей і веде одиниці до спасіння, народи і суспільності – до щастя, той мусить признати конечність, щоби усі люди доброї волі скупилися під прапором Христа і спільними силами в християнському дусі взялися до праці для піднесення тих, що потребують допомоги і двигнення для утвердження і збереження того, що здорове і добре, а усунення всього, що небезпечно і шкідливе".

Ось це є така наука з одного слова, що появилось вперше у важливому документі Церкви пера папи Климента I біля 98 року. Те слово "**ляікос**" – **Мирянин**.

## МІСІЯ «СЛОВ'ЯНСЬКИХ АПОСТОЛІВ» КИРИЛА І МЕФОДІЯ В ЕНЦИКЛІЦІ ПАПИ ІВАНА ПАВЛА ІІ «SLAVORUM APOSTOLI»

Наукове вирішення такого питання, як розповсюдження християнської релігії на терені проживання слов'янських народів та виникнення слов'янської писемності, напряму пов'язане з іменами «слов'янських апостолів» Кирила (Костянтина) та Мефодія (ймовірно Михайла), являє собою одне з найскладніших сюжетів усієї всесвітньої історії. **Означена проблема**, володіючи на сьогодні, без перебільшення, «океаном» літератури, тим не менш залишається далекою від остаточного розв'язання. Однак саме такій складній науковій і богословській проблемі й присвятив у 1985 р. своє Окружне послання (Енцикліку) *Slavorum apostoli* Папа Іван Павло ІІ.

**Джерельна база.** Переклад Енцикліки ми знайшли в Державному архіві Луганської області серед додатків до Звіту Уповноваженого у справах релігій по Ворошиловградській області (нині Луганська. – О.Б.) про перебування делегації Російської православної церкви на Третій Асамблеї віросповідань Румунії «За мир і роззброєння» (Бухарест, 21 – 23 червня 1984 року). Головою делегації був митрополит Одеський і Херсонський Сергій, керуючий Ворошиловградсько-Донецькою єпархією<sup>164</sup>. Звіт у документації фігурує під 1985 роком. Додатком під № 11 до цього звіту є російський переклад (авторства Ф.Полторацького) французького тексту Енцикліки *Slavorum apostoli* (правда, з помилкою у назві: проставлено «*Salvorum apostoli*»). З духу і букви перекладу видно, що робила його людина, яка мала богословську освіту. Тож можна припустити, що після виходу у світ даної Енцикліки в 1985 році її було вирішено перекласти і додати до зазначеного звіту Уповноваженого. А переклад її міг доручити Ф. Полторацькому (людині, явно близькій до Церкви) той же митрополит Сергій.

**Українською наукою вказана Енцикліка Івана Павла ІІ вивчена недостатньо.** Навіть у такої вдумливої дослідниці писемної культури Київської Русі, якою є Тетяна Горбаченко, простежується опосередковане її знання. В її монографії, присвяченій розвитку руської писемності, на тему «Вплив християнства на становлення писемної культури Русі-України: релігієзнавчо-філософський аспект» (К., 2001), відсутнє посилання на текст

<sup>164</sup> Державний архів Луганської області (ДАЛО). – Ф.Р – 3699. Уповноважений ради по справах релігій при Раді міністрів УРСР по Ворошиловградській області, місто Ворошиловград. – Оп. 1. – Спр. 161. Звіт про перебування делегації Руської православної церкви на ІІІ Асамблеї Румунських віросповідань на чолі з митрополитом Одеським і Херсонським Сергієм, керуючим Ворошиловградсько-Донецькою єпархією та додатки до нього. 1985 р. – 120 арк. – Додаток 11. Окружне послання (мова перекладу російська). Далі: Енцикліка.



самого документу<sup>165</sup>. Ситуація не змінилася на краще і сьогодні: так, зокрема, у статті Ніни Коберник «Феномен Кирила і Мефодія в католицькій традиції», надрукованій у збірнику «Україна і Ватикан: до і після Другого Ватиканського собору» (К., 2013) зроблене тільки одне посилання на текст цього документу, і то – з тематичної збірки праць Івана Павла II в перекладі російською мовою<sup>166</sup>. З цього ми робимо висновок, що українською мовою цей, без перебільшення, програмний документ папи-слов'янина так і не перекладений й вітчизняною наукою належним чином не вивчений.

Вказаний вище російський переклад Енцикліки *Slavorum apostoli* авторка даної статті зовсім випадково знайшла в Луганському держархіві ще в 2004 році. Було дуже дивно бачити його саме в Луганську. Папа-слов'янин Іван Павло II зможе прорватися до Києва тільки у 2001 році, а написана ним Енцикліка – робота його думки – на той час майже 20 років уже буде лежати, ніким не запитана, далеко на Сході України, в Луганському обласному архіві.

Авторка даної статті зі своїми учнями зробила все, що могла: і сама надрукувала статтю «*Slavorum apostoli*»<sup>167</sup>, в якій провела загальний огляд головних ідей даного документу, і дехто зі студентів підготували наукові розвідки на підставі вивчення цієї Енцикліки, одна з яких навіть отримала премію на обласному конкурсі студентських робіт з краєзнавства в 2005 році. Крім того (що, на нашу думку, є головним), авторка ініціювала і сама брала участь у створенні в березні 2005 року літературного перекладу даної Енцикліки українською мовою. Але все це виявилось нікому не потрібним. На жаль, стан української історичної науки зараз такий, що дослідники створюють і публікують свої праці практично тільки для самих себе.

**Актуальність теми.** Дана стаття присвячена аналізу Енцикліки *Slavorum apostoli* навколо головної теми даного документа – місії Кирила і Мефодія серед слов'ян, завдяки виконанню якої Брати й ввійшли в історію під високим іменем Слов'янських апостолів.

Найважливішим результатом праці Солунських Братів, що мала величезне культурне й богословське значення, була реалізація Великої Слов'янської Ідеї – вживання живої народної мови в церкві та у Святому Письмі. Ідея Костянтина, як писав видний богослов та історик Церкви митрополит Іларіон (Іван Огієнко), – «Богослужіння живою мовою була незвичайною. Він висунув революційну на той час ідею: хвалити Бога можна

<sup>165</sup> Див.: Горбаченко Т.Г. Вплив християнства на становлення писемної культури Русі-України: релігієзнавчо-філософський аспект. – С. 51.

<sup>166</sup> Коберник Н. Феномен Кирила і Мефодія в католицькій традиції // Україна і Ватикан: до і після Другого Ватиканського собору. За ред. А. Колодного, Л. Филипович та П. Яроцького. – К., 2013. – С. 114.

<sup>167</sup> Борисова О. «*Slavorum apostoli*» // Вісник Східноукраїнського національного університету ім. В. Даля. – 2005. – № 4 (86). – С. 175-182.

всіма мовами. Навіть в останній своїй молитві великий гуманіст Кирило (Костянтин) просив Бога подолати “тримовну єресь”<sup>168</sup>.

Великою заслугою слов'янських просвітителів був також перший переклад текстів Святого Письма. Як тільки серед слов'ян залунало Богослужіння слов'янською мовою, Кирило сказав: «Летить нині плем'я слов'янське». Тим, на нашу думку, «слов'янський апостол» відзначив глибокою й точною фразою те явище, яке мало величезне націо- і державотворче значення, яке в сучасній науці визначається терміном «пасіонарність». Справа Солунських братів тому й була місіїнозначущою, що була цивілізаційно правильною. І навряд чи по корисності її результатів для слов'ян поруч із нею можна в історії світової культури поставити ще щось рівне їй за гідністю і значимістю, незважаючи ні на що, навіть на те, що, згідно з думкою деяких нинішніх дослідників, справа Братів була міфом. Якщо навіть це й так (що ще не факт), то сам міф справив такий культуротворчий вплив на слов'янство, значення якого навряд чи можна переоцінити.

Тому правий був митрополит Іларіон (Огієнко), що Слов'янські апостоли створили для слов'янських народів те, чого ті не мали, щоб стати народами незалежними, самостійними і культурними. Роль і значення в тому власного християнського релігійного обряду переоцінити важко. Церковнослов'янська мова стала мовою не лише релігійного обряду, а й мовою літератури та мистецтва. Усе це склало підвалину високої культури, яка вивела слов'янство на рівень великих, цивілізованих народів. У такому цивілізаційному значенні й слід, на нашу думку, оцінювати діяльність Слов'янських апостолів Кирила та Мефодія.

Окружне послання (Енцикліка) *Slavorum apostoli* авторства Папи Івана Павла II, написане у зв'язку з XI століттям справи євангелізації св. Кирила і Мефодія, складається з дев'яти частин: вступу, шести основних глав, висновків і списку посилань.

**Основний зміст статті.** Вступ починається зі слів: «Апостоли слов'ян, святі Кирило і Мефодій залишаються пов'язаними в пам'яті Церкви з великою справою Євангелізації, яку вони здійснили. А можна навіть сказати, що спогад про них став особливо живим і актуальним у нашу епоху»<sup>169</sup>. Далі Іван Павло II сповіщає, що, беручи до уваги вагомість місії Солунських братів, пошанування їх імен цілими народами, він проголосив святих Кирила і Мефодія со-патронами Європи своїм документом *Egregiae virtutis* (31.12.1980 р.), чим продовжив справу вшанування «слов'янських апостолів», здійснену Левом XIII (1880 р.) і Павлом VI (1964 р.). «Більше століття після опублікування енцикліки Лева XIII, – пише Іван Павло II, – нові обставини в момент святкування одинадцятого століття блаженної кончини Святого

<sup>168</sup> Іларіон. Константин і Мефодій. Їх життя та діяльність. Історико-літературна монографія / Митрополит Іларіон. – Вінніпег, 1970. – Т. I. – С. 318.

<sup>169</sup> Енцикліка, арк. 71.

Мефодія, закликають до того, щоб знов висловити те, що Церква згадує в цю важливу річницю. І перший Папа, закликаний з Польщі й, відповідно, з центру слов'янських націй займати престол святого Петра, відчуває себе особливо покликаним на цю справу». Далі зауважується, що досвід Братів може бути розглянутий нині більш зріло й глибоко, а уроки їх життя й апостольської діяльності – розкриті в новій повноті й з наступним принесенням нових плодів<sup>170</sup>.

У главі II «Біографічний огляд» викладається у стислому вигляді історія життя та діяльності Братів. І вже в загальному пункті Енцикліки (п. 4) подається, що під час поїздки в Хазарію, перебуваючи в Криму, в Херсонесі, Брати відзнайшли церкву, де, на їхню думку, був похований св. Климент папа Римський, знайшли його мощі, забрали їх, а потім у Римі передали папі Адріану II<sup>171</sup>. Далі йдеться про те, що у відповідь на клопотання моравського князя Ростислава до імператора Михайла I про те, щоб до його народів було послано «єпископа й учителя..., який був би в змозі їм пояснити істинну християнську віру їхньою мовою», було вирішено послати до слов'ян саме Братів на місію, «якій присвятили обоє решту свого життя, позначене мандрями, нестатками, стражданнями, ворожістю й переслідуваннями, що доходили, щодо Мефодія, аж до жорстокого полону». Але Брати з гідністю несли тягар місії, «вони несли з собою тексти Священного Писання, необхідні для служіння божественної літургії, підготовлені й перекладені ними давньослов'янською мовою, написані новою абеткою, винайденою Костянтином Філософом і чудово пристосованої до фонетики цієї мови»<sup>172</sup>. Як бачимо, велике значення надається Братами в християнському житті саме справі мови і культури.

Утім, не все було так просто в їх діяльності, протидія діяльності Братів також була чималою. Кирила і Мефодія було викликано до Венеції, де публічно були піддані обговоренню їхні новаторські методи місійної діяльності. Але папа Адріан II сприйняв Братів вельми прихильно. «Схваливши слов'янські богослужбові книги, він повелів їх урочисто покласти на престол церкви святої Марії ad Praesepe, що іменується сьогодні свята Марія Майора, і розпорядився хіротонізувати їхніх послідовників у священники». Проте Кирило вже був тяжко хворий і 14 лютого 869 р. помер у Римі. «Святий Мефодій, – пише папа Іван Павло II, – залишився вірний словам, які сказав йому Кирило на смертному одрі: «Брате мій, ми розділили одну долю, ведучи плуг у одній борозні; тепер я падаю на поле у кінці мого дня. Ти, я це знаю, дуже любиш свою Гору<sup>173</sup>; але не залишай справу

<sup>170</sup> Там само, арк. 73-74.

<sup>171</sup> Енцикліка, арк. 76. (Про папу Римського [Адріана] і його захист слов'янської грамоти пише Нестор у: Літопис Руський [за Іпатським списком переклав Леонід Махновець]. – К., 1990. – С. 15).

<sup>172</sup> Там само.

<sup>173</sup> Папа пише, що мова йде про гору Олімп у Віфінії, відому як Свята Гора.

викладання, повернувшись на Гору. Воістину, де зможеш ти краще здійснити справу свого спасіння?»<sup>174</sup>. Тут чітко видно, якого великого значення надавав св. Кирило справі освіти.

Після смерті брата Мефодій пережив багато несправедливих переслідувань. У 680 р. його було викликано ad limba Apostolorum, щоб викласти ще раз усе питання особисто новому папі Івану VIII. «У Римі, – пише Іван Павло II, – очищений від усіх звинувачень, він домігся від Папи опублікування булли *Industriae tuae*, яка, крайньою мірою, по суті, відновлювала прерогативи, визнані за богослужінням слов'янською мовою його попередником Адріаном II»<sup>175</sup>. Справа Мефодія і її законність та відповідність християнському віровченню (помічаємо, що папа вживає двічі термін «православ'я»<sup>176</sup>) були визнані не тільки Римом, а й Константинополем (імператором і патріархом Фотієм<sup>177</sup>).

Останні роки життя, згідно Енцикліки, Мефодій присвятив перекладам Св. Письма, богослужбових книг, творів Отців Церкви, а також збірника церковних і громадянських законів під назвою «Номоканон»<sup>178</sup>. І в записці *De conversione Sarantanorum lebellus* (871 р.), у розділі XII читаємо: «Відомий грек, на ім'я Мефодій, новознайденими слов'янськими письменами по-філософськи перевершив мову латинську»<sup>179</sup>. Отже, як бачимо, слов'янська мова надавала кращі можливості для визначення філософських понять, категорій тощо. *Філософія ж формує точність мислення, правильне розуміння картини світу*. На жаль, означену особливість слов'янської мови і досі ніхто не тільки не обстоював належним чином, а навіть не побачив! Православним слов'янам, переконані, треба читати не тільки те, що пишуть наукового предстоятелі їхніх церков (хоча практично нічого, крім переспіву історичних міфів, вони й досі не пишуть), а й те, що пишуть Римські папи про них же самих. Дуже корисно, право слово.

Помер Мефодій 6 квітня 885 р. «Своєю далекоглядною діяльністю, – каже Іван Павло II, – своїм глибоко православним вченням<sup>180</sup>, своєю врівноваженістю, своєю толерантністю, своєю апостольською старанністю, своєю безстрашною великодушністю, він завоював визнання й довіру Римських Пап, Константинопольських Патріархів, Візантійських Імператорів і значної кількості Князів нових слов'янських народів. Ось чому Мефодій став проводирем і законним пастирем Церкви, яка була ним заснована в цю епоху, серед цих націй, і він одностайно визнається, також, як і його брат Костянтин, як провісник Євангелія і вчитель «від Бога і святого апостола

<sup>174</sup> Енцикліка, арк. 77-78.

<sup>175</sup> Там само, арк. 78.

<sup>176</sup> Енцикліка, арк. 78.

<sup>177</sup> У Східній Римській імперії імператор був Головою церкви.

<sup>178</sup> Енцикліка, арк. 78-79.

<sup>179</sup> Цит.: Горбаченко Т.Г. Вказ. праця. – С. 181.

<sup>180</sup> Папа втретє підкреслює, що Кирило і Мефодій – місіонери православ'я.

Петра», і як основа повної єдності між нещодавно заснованими Церквами і Церквами більш давніми». Справа Братів, – підкреслює Іван Павло II, – «залишається живим прикладом і взірцем для Церкви і для місіонерів усіх часів»<sup>181</sup>.

У главі III «Глашатаї Євангелія» Папа обґрунтовує думку, що Солунські брати «змогли стати апостолами слов'ян у повному сенсі цього слова». І перш за все, богословськи. Думка пояснюється тим, що «Бог вимагає інколи від своїх обранців віддалення від їх батьківщини» і розповідається про видіння, яке мав апостол Павло, в якому його було покликано для проповіді християнства до Македонії<sup>182</sup>. З того видно, що психологічним формам життя людини, в яких сни, видіння, прозріння займають значне місце, церква завжди надавала великого значення. Далі йде ідеологічне обґрунтування, а саме, що Братів до місії покликали «голос і влада Візантійського імператора і Константинопольської Церкви». Виконання завдання включало відмову від звичайного життя, від'їзд за межі Східної Римської імперії й довге життя серед народів, які не знали засад грецької християнської культури, вже вельми розвиненої на той час. «Тричі Римський Папа звертався з одним і тим же проханням до Мефодія, посилаючи його як єпископа до слов'ян Великої Моравії, в церковні області стародавньої єпархії Паннонії», що проявляє як увагу Рима до справи місії, так і до слов'янських теренів<sup>183</sup>. Однак Брати погодилися вийти на місію тільки тоді, коли до них звернувся імператор Східної Римської імперії. Костянтин сказав йому: «Хоч я виснажений і переніс фізичні негаразди я піду з радістю в цю країну», «з радістю я відправляюся в ім'я Христової віри»<sup>184</sup>.

Тож підкреслимо, що на місію до слов'ян Братів посилали обидва центри християнства – Рим і Константинополь, і рівною мірою влада духовна і світська. Видна повага і врахування формули «симфонії взаємовідносин» церкви і держави, закарбованої в Кодексі Юстиніана (VI ст.). Далі Іваном Павлом II наводиться низка євангельських положень, що підтверджує те, що такий підхід до справи відповідає повноті християнського віровчення.

І Брати повністю прийняли на себе всі складнощі та проблеми, «які стояли перед народами, що захищали своє буття перед лицем військового і культурного тиску з боку нової Романо-Германської Імперії, і які намагалися відмовитися від форм життя, які вони вважали для себе чужими»<sup>185</sup>. Розділення між Західним та Східним християнством назрівало вже тоді, й Брати не могли обминути його, але, як пише Іван Павло II, «вони змогли підтримувати завжди істинне православ'я»<sup>186</sup> і бути уважними до того, щоб

<sup>181</sup> Енцикліка, арк. 79.

<sup>182</sup> Там само, арк. 80.

<sup>183</sup> Енцикліка, арк. 80-81.

<sup>184</sup> Там само, арк. 81.

<sup>185</sup> Там само, арк. 82-83.

<sup>186</sup> І – ще раз вживається термін «православ'я».

нові способи життя, притаманні народам, яких вони євангелізували, не розходилися зі скарбницею Передання», незважаючи ні на які складності й випробування, не відступаючи від «твердого наміру сприяти й служити благу слов'янських народів і єдності Вселенської Церкви»<sup>187</sup>.

І в перспективі євангелізації обидва Брати присвятили себе важливій справі перекладу священного Писання з грецької мови на слов'янську. Для того, як зазначає папа, «треба було добре пізнати внутрішній світ тих, кому мали намір возвістити Слово Боже, користуючись образами і поняттями, які були б для них рідними... Йшлося про новий метод катехизації» [15, арк. 84]. Справа була узгоджена в Римі з ученням, яке залишили апостоли Петро і Павло. Костянтин і його помічники «потурбувалися створити нову абетку, щоб істини, які підлягали возвіщенню й викладенню, могли бути написані слов'янською мовою і були, таким чином, повністю зрозумілі й засвоєні тими, кому вони були призначені», у чому Брати являють собою зразок для всіх місіонерів, які «від давнини і до нових часів – від Європи до Азії і сьогодні на всіх континентах – працювали над перекладом живими мовами різних народів Біблії і богослужбових текстів»<sup>188</sup>.

У главі IV «Вони насадили Церкву Божу» підкреслюється мирний характер творення Церкви, здійсненої Братами, натхненними своїм розумінням Церкви єдиної, святої і вселенської, а потім – те, що хоча слов'яни й приймають обох Братів за «слов'ян по серцю», обидва були все ж таки «людьми еллінської культури і візантійського виховання, тобто людьми, які цілком належали до традицій християнського Сходу як світського, так і церковного»<sup>189</sup>. Далі подається, що Грецька церква знала власні традиції національних східних церков, які користувалися мовами своїх народів. Так діяли й обидва Брати, а, відповідно, характер їх діяльності був виразно східним. Західна церква була іншою, інтернаціональною, що папа відзначає так: «Західне християнство, після переселення нових народів, згуртувало етнічні групи, що приєдналися до місцевого латинського населення, даючи усім, з метою їх об'єднання, латинські мови, богослужіння і культуру, передані Римською Церквою». Курс був узятий на одноманітність, бо «будь-яка відмінність ризикувала бути сприйнятою як загроза цій єдності, що знаходилася ще *in fieri*, й що могла бути сильною спокуса позбутися її, навіть вдаючись до різних форм примусу»<sup>190</sup>.

«З цієї точки зору, – пише Іван Павло II, – дивно й захоплююче бачити, як обидва святі, працюючи в таких складних і таких не передбачуваних ситуаціях, не намагалися нав'язати народам, яким вони мали проповідувати, ні безперечної переваги грецької мови і візантійської культури, ні звичаїв, ні поведінки більш розвинутого суспільства, на яких вони були виховані і до

<sup>187</sup> Енцикліка, арк. 83.

<sup>188</sup> Там само, арк. 84-85.

<sup>189</sup> Енцикліка, арк. 85-86.

<sup>190</sup> Там само, арк. 87.

яких вони залишалися, звісно, прив'язані й прихильні. Сподвигнуті великим бажанням об'єднати у Христі нових віруючих, вони пристосовували до слов'янської мови багаті й витончені тексти візантійського богослужіння і гармонійно застосовували до складу думки і звичаїв нових народів витончені й складні розробки греко-римського права. Дотримуючись цієї програми злагоди і миру, вони в будь-яку мить дотримувалися обов'язків своєї місії». Далі підкреслюється, що Брати, незважаючи на те, що були підданими Східної Римської імперії й підлеглими Константинопольського патріарха, «зважали за свій обов'язок звітувати Папі Римському про їх місіонерську працю»<sup>191</sup>.

В останньому треба розуміти і правильність поведінки Братів, оскільки Християнська церква в їх часи не була розділена, і мудрість – не хотіли втягувати слов'янство в існуючі вже на той час складності у стосунках між двома світовими центрами християнства.

Зміст такої діяльності Братів папа бачить саме як папа: «Розпочинаючи свою місію, на підставі повноважень, отриманих від Константинополя, вони прагнули потім, у певному сенсі, підтвердити їх, звертаючись до Римського апостольського Престолу, видимого центра єдності Церкви»<sup>192</sup>. І тут треба бачити не тільки «претензії Римських пап» на підтвердження повноважень, отриманих від Константинополя (до чого схилиються наші вчені), а найперше – колізію з розвалом Ереґлі (Іраклії) – митрополії, яка була у підпорядкуванні Риму, що здійснив у свій час Константинополь. Тож зрозуміло, чому останній не любить піднімати цю проблему, адже виявиться, що з його повноваженнями дійсно-таки проблема існувала. Але зрозуміло й те, чому папа теж майже не торкається її: Іраклія (Фракія) до розвалу була одним з оргцентрів Східної Православної церкви, і тоді виходить, що Рим через неї був у складі Східної Православної церкви. Про самопроголошення Константинополя папи говорять, а ось про своє власне (нехай і таке, що стосувалося тільки однієї митрополії) воліють за краще мовчати.

Отже, взаємне підтвердження повноважень Риму і Константинополю було потрібне, адже тільки так можна вийти на Кафолічну повноту Церкви, що папа розуміє і бачить у дії Братів, бо пише далі: «Таким чином, вони воздвигли Церкву, будучи натхненні значенням її вселенськості, Церкву єдину, святу, кафолічну й апостольську»<sup>193</sup>. Дійсно, так: Петро (Західна церква, Рим), Павло (Східна церква), Андрій (місія «Скіфія») – у такому поєднанні постає цілком кафолічна, єдина, свята, апостольська церква, *тільки місією Андрія вирвана від самих своїх першопочатків з-під будь-якої залежності від обох центрів церкви – хоч західного, хоч східного*. Тому так важлива місія ап. Андрія Первозванного для Церкви з оргцентром у Києві.

<sup>191</sup> Там само, арк. 87-88.

<sup>192</sup> Там само, арк. 88.

<sup>193</sup> Енцикліка, арк. 88.

Далі папа наводить як слова Ісуса Христа, так і екуменічний заклик апостолату<sup>194</sup>, чим тільки підтверджує правильність нашого звертання до апостольських місій, а також екуменічне значення саме такої поведінки Братів. І тут можна погодитися, що «переконаність обох Солунських Святих, за якою кожна помісна Церква покликана збагачувати своїми власними дарами кафолічну „плерому” (повноту), знаходилася у досконалій гармонії з їхньою євангельською інтуїцією, яка полягала в тому, що різні способи життя окремих християнських Церков не можуть ніколи виправдати розлад, розбрат, розриви у сповіданні Єдиної віри і в практиці любові». Папа вбачає в Солунських Братах істинних предтеч екуменізму, обґрунтовуючи свою думку тим, що турбота, «яку виказали обидва Брати – і особливо Мефодій, з причини своєї єпископської відповідальності – про збереження єдності віри між Церквами, до яких вони належали, тобто між Церквою Константинопольською і Церквою Римською, з одного боку, і народжуваними Церквами – з іншого, була й залишається назавжди їхньою великою заслугою»<sup>195</sup>.

Зауважимо тільки, що в часи Братів про екуменізм мова йти ще не може, адже Християнська церква в їх часи була ще єдина, не розколота, тож якби і Рим, і Константинополь своєчасно врахували досвід обох Братів, то й самої проблеми не було б, бо Церква б не розкололася. Але так не сталося. На жаль.

У главі V «Кафолічне значення Церкви» Іван Павло II звертає головну увагу на повчальний аспект у катехизаторському і пастирському методі, який Брати розробляли під час своєї місії серед слов'янських народів, і який мав величезний вплив на формування того розуміння Вселенської церкви, що сформувалося на сьогодні в лоні Західної церкви. І таке розуміння, згідно з яким кафолічність розуміється «по образу симфонії різних літургій всіма мовами, об'єднаних в одну єдину літургію, або гармонійний хор, який будучи сильним не зчисленною множинністю своїх голосів, підноситься своїми модуляціями, тембрами й нескінченними контрапунктами для возвеличення Бога з усіх точок нашої землі і в будь-який момент історії, – особливо гарно відповідає богословському і пастирському баченню, яке надихнуло апостольську й місіонерську справу Костянтина Філософа й Мефодія і було принципом їхньої місії серед слов'янських націй»<sup>196</sup>.

І таке бачення св. Кирило захищав мужньо, відстоюючи його перед прихильниками «тримовності». «Нагадуючи, що Бог велить сходити своєму сонцю і падати дощу на всіх людей без винятку, – говорить в Енцикліці, – він казав: „Чи не вдихаємо ми всі однаково повітря? А ви не маєте совісті, обмежуючись тільки трьома мовами (єврейською, грецькою та латинською), і вирішивши, щоб інші всі народи і раси залишалися сліпими і глухими!

<sup>194</sup> Там само, арк. 88-89.

<sup>195</sup> Там само, арк. 89-90.

<sup>196</sup> Енцикліка, арк. 93.



Скажіть мені: підтримуєте ви все це тільки тому, що вважаєте Бога надто слабким, щоб Він міг це дозволити, чи занадто ревним, щоб цього забажати?!» На історичні та діалектичні аргументи, які йому виставлялися, Святий відповідав, спираючись на Священне Писання»<sup>197</sup>. Ми вбачаємо у зазначеному те, що великий аристократ, «слов'янський апостол» Кирило проявляв найкращі свої духовні якості саме через свою людяність і глибокий демократизм. Дійсно, то був приклад, гідний наслідування.

Далі Іван Павло II викладає канонічне бачення кафолічності, притаманне Католицькій церкві, підкресливши, що завдяки місіонерським зусиллям обох Братів слов'янські народи змогли усвідомити своє призначення «взяти участь у вічному плані Пресвятої Трійці, у вселенському плані спасіння світу»<sup>198</sup>, за що нащадки їх пам'ятають і шанують.

У главі VI «Євангеліє і культура» наголошується на тому, що справа євангелізації, яку здійснили Солунські Брати серед слов'ян, є «взірцем того, що сьогодні називається „інкультурацією” – втілення Євангелія в місцеві культури і в той же час введення цих культур у життя Церкви». Брати, створивши абетку для слов'янської мови, зробили основний внесок в культуру й літературу всіх слов'янських націй. «Крім того, – зазначає папа, – переклад Священних Книг, здійснений Кирилом і Мефодієм у співпраці з їхніми послідовниками, надав ефективності і культурної гідності богослужбовій слов'янській мові, яка стала на довгі віки не тільки церковною мовою, але й також мовою офіційною і літературною, і навіть розмовною мовою найкультурніших кіл більшості слов'янських націй, особливо ж серед усіх слов'ян східного обряду... В історичному розвитку слов'ян східного обряду ця мова відіграла роль, тотожну ролі латинської мови на Заході. До того ж, вона протрималася довше – частково до XIX століття – і виявила багато більший прямий вплив на виникнення місцевих літературних мов завдяки об'єднуючим їх тісним родинним зв'язкам»<sup>199</sup>. З того слідує цілком логічний висновок, що справа євангелізації, здійснена Кирилом і Мефодієм, у певному сенсі постійно присутня в історії й житті слов'янських народів. Дійсно, висока культура неможлива без розвитку писемності, філософії, літератури, мистецтва, глибокого релігійного мислення. І в усьому тому в засадах лежить мова, бо, як відомо, Слово все ж таки «було на початку».

Главу VII «Значення і розповсюдження впливу християнського тисячоліття у слов'янському світі» Іван Павло II починає з констатації, що апостольська і місіонерська діяльність св. Кирила і Мефодія, що відбувалася у другій половині IX ст., «може розглядатись як перша ефективна євангелізація слов'ян»<sup>200</sup>. Увага! Ми вважаємо, що цими своїми словами папа Іван Павло II визнає факт *інших, передуючих місії Братів, спроб євангелізації*

<sup>197</sup> Там само, арк. 94.

<sup>198</sup> Там само, арк. 96.

<sup>199</sup> Енцикліка, арк. 98-99.

<sup>200</sup> Там само, арк. 99.

*слов'ян, просто недостатньо ефективних.* Не можна тут не побачити також і те, що Рим, відтак, пам'ятає «Євангеліє, писане роуськими письменами», що його св. Кирило привіз з наших теренів, завдяки якому, власне, і стало можливим як створення кирилиці, так і визнання самого слов'янського Кирило-Мефодіївського обряду Римом. Рим – послідовний у своїх діях, не можна не відзначити.

Далі викладається історичний матеріал щодо розповсюдження християнства в Моравії, Словачії, Паннонії, Польщі, Болгарії, Хорватії, Румунії, Київській Русі. «Тому справедливо, – пише Іван Павло II, – що святі Кирило та Мефодій були швидко визнані сім'єю слов'янських народів як отці їхнього християнства, а також і їхньої культури». А далі папа підкреслює значення християнства для всієї Європи, зазначаючи, що справа Братів «є величезним внеском у створення загальних християнських коренів Європи, які своєю міцністю і життєздатністю є найтвердішим підмурком, що не може ігноруватися за ніякої серйозної спроби реформувати єдність цього континенту новим і актуальним чином»<sup>201</sup>.

Папа відзначає, що після одинадцяти століть існування християнства у слов'ян чітко проявляється, що спадок Братів для них залишається більш глибоким і більш сильним, ніж будь яке розділення. І робить висновок, що західна й східна традиції церкви є проявом різноманіття, яке при правильному розумінні може тільки збагатити культуру Європи, її релігійну традицію, стати основою її духовного оновлення<sup>202</sup>. Важливо, що саме досвід Солунських Братів у справі євангелізації слов'ян подвиг Голову Римської церкви до такої думки. Особливо папа наголошує на цінності заклику Братів «плекати разом спілкування», як такого, що не втратив актуальності і в наш час, а також на цінності їхньої діяльності саме в формі «інкультурації». «Обидва Брати, – зазначається в Енцикліці, – не лише виконали свою місію, повністю поважаючи вже існуючу у слов'янських народів культуру, але вони її підтримували і наполегливо розвивали найліпшим чином, так же, як і релігію», що є прикладом для церков у справі їх прогресу. «Кирило і Мефодій своєю особистістю і своєю справою, є постатями, що пробуджують у кожному християнинові велику „ностальгію по з'єднанню” і по єдності між обома Церквами-сестрами: Східною і Західною», – підкреслюється в Енцикліці<sup>203</sup>.

У Висновках папа Іван Павло II наголошує на тому, що всій Церкві треба урочисто й радісно відзначити XI століття апостольської справи Кирила і Мефодія, і зазначає: «Всі можуть зрозуміти, з яким глибоким захопленням перший син слов'янського племені, покликаний опісля майже

<sup>201</sup> Там само, арк. 99-102.

<sup>202</sup> Там само, арк. 102.

<sup>203</sup> Енцикліка, арк. 104.

двох тисячоліть обіймати єпископську кафедру, яка була кафедрою святого Петра в цьому місті Римі, бажає взяти участь у цьому святкуванні»<sup>204</sup>.

«В руки Твої передаю дух Мій»: ми вітаємо одинадцять століття після смерті святого Мефодія, – пише папа, – тими ж словами, які він вирік перед смертю – як про це повідомляє його „Житіє” давньослов’янською мовою, – момент, коли він йшов з’єднатися зі своїми отцями по вірі, надії і любові: з патріархами, пророками, апостолами, вчителями, мучениками. Свідомством свого слова і свого життя, підтриманий харизмою Духа, він дав приклад плідного покликання століттю, у якому жив, як і наступним століттям, і особливо – нашому часові». Після смерті Мефодія – першого архієпископа Церкви, заснованої ним у слов’ян, послідовники віддали йому шану, відправивши богослужіння латинською, грецькою і слов’янською мовами<sup>205</sup>. «Тепер, – пише папа, – коли минуло XI століть з моменту його смерті, я бажав би опинитися, крайньою мірою, духом у Велеграді, де, ймовірно, Провидіння дозволило Мефодію завершити своє апостольське життя: я бажав також зупинитися у Базиліці святого Климента Римського, на місці, де був похований св. Кирило, і біля гробниць цих двох братів, апостолів слов’ян, я бажав би ввірити Пресвятій Трійці їх духовний спадок в особливій молитві».

«В руки Твої передаю...». І далі Римський папа Іван Павло II підносить до Бога особливу молитву, ввіряючи Богу спадок віри слов’янських націй<sup>206</sup>.

Проаналізований документ, є, по-перше, духовним маніфестом папи-слов’янина, а по-друге – глибоким богословським твором, в якому повністю заповнений і час, і простір, і в якому ще й бринить особливо особливий «простір душі». Енцикліка папи Івана Павла II *Slavorum apostoli* вже має, а з часом буде мати ще глибше й ще більш велике історичне значення. Людина, велика особистість душею своєю рвала обмеження католицької картини світу, виходячи за неї, визнаючи величезне історичне значення християнського досвіду слов’янства, у засаді якого стояли Слов’янські апостоли, в справі Вселенськості Церкви Христа. І то є великим проявом аристократизму духу Великого Предстоятеля, історичне значення життя і діяльності якого ще належить оцінити людству.

У 1985 році в СРСР генеральний секретар ЦК КПРС М. Горбачов об’явив початок нової політики партії, що ввійшла в історію під назвою «перебудова». І в тому ж таки 1985 році Римський папа Іван Павло II пише свою енцикліку *Slavorum apostoli*, в якій піднімає питання значення християнізації слов’янства на небачений до цього в католицизмі рівень. І в 1989 році особистим розпорядженням М.Горбачова Українська Греко-Католицька Церква в УРСР була легалізована. Не відновлена, а саме легалізована (бо ж діяла в «катакомбах»). Це дало право УГКЦ вимагати

<sup>204</sup> Там само, арк. 105.

<sup>205</sup> Там само, арк. 105-106.

<sup>206</sup> Там само, арк. 107-111.

повернення їй усього майна, яке їй належало до 1946 року. Так двері на Схід для Риму були відкриті.

Тоді ж розпочався новітній етап (можливо, його можна назвати постмодерним) церковної геополітики Риму. І на цьому етапі офіційний візит Івана Павла II до Києва у 2001 році був явищем знаковим – Римський папа «ввійшов» таки до Києва (правда, далі Києва на Схід України йому пройти не вдалося). І не важливо при цьому, хто його запрошував – світський голова держави чи голова церкви, важливим є сам факт того, що папа з офіційним візитом у Києві був, а потім повернувся до Риму.

Після цього Іван Павло II здійснив те, що називається інтервенцією, на православні території Російської Федерації, які знаходяться під омофором Московського патріарха, – підвищив рівень рангів свого кліру, який працює у відділеннях Римо-Католицької Церкви на цих теренах (до єпископів – тих, хто ними не були, і до митрополитів – тих, хто були єпископами). Тодішній Московський патріарх Олексій II протестував проти всього цього, але марно. Адже Іван Павло II міг йому сказати так: «Я шлях апостола Андрія з Києва до Риму пройшов, а ти?..». І відповіді на це Олексію II було б нічого.

Бог любить своїх дітей, але Він же їх і більше за всіх випробовує. І одним з Його синів, був, безумовно, поляк по-батькові, але по-матері – українець (з Хмельниччини), Кароль Войтила – перший в історії Римської церкви папа-слов'янин Іван Павло II. **Великий Папа!!!**

### А н о т а ц і ї

В статті **О.Борисовой «Місія «слов'янських апостолів» Кирила і Мефодія в оцінці Енциклики папи Івана Павла II «Slavorum apostoli»** розкривається значення подвижницької праці «слов'янських братів» у поширенні християнства на слов'янських теренах в її оцінках Понтифіком Іваном Павлом II.

В статтє **О.Борисовой «Миссия «славянских апостолов» Кирилла и Мефодия в оценке Энциклики папы Ивана Павла II «Slavorum apostolic»** раскрывается значение подвижницкого труда «славянских братьев» в распространении христианства на славянских землях в ее оценках Понтификом Иваном Павлом II.

**ХРИСТИЯНІЗАЦІЯ КИЄВА: ФАКТИ ПРОТИ МІФІВ**

Східнослов'янська архаїчна культура виявилася набагато складнішою, ніж уявляли собі вітчизняні дослідники ще в ХХ ст. Перед сучасними вченими відкрилися її нові складні аспекти, які потребують значної уваги дослідників різних наукових напрямків. Так, після відкриття радянськими археологами Б.О. Тимощуком та І.П. Русановою у 80-90 роках ХХ ст. в Західній Україні великих східнослов'янських язичницьких храмових комплексів, городищ-сховищ та городищ-святилищ став очевидним факт існування у східних слов'ян досить розвинутого язичницького світогляду та складної культової системи не тільки у дохристиянську добу, але й у ранньохристиянську епоху.<sup>207</sup>

В наш час знайдені й інші східнословянські язичницькі святилища, які не були зруйновані у 988-989 роках і продовжили існувати до кінця ХІІ ст. Так, зокрема, російський археолог П.М. Травкін, досліджуючи матеріали розкопок святилища Велеса в місті Плеськ Івановської області Російської Федерації прийшов до висновку, що язичницька святиня повною мірою існувала майже до поч. ХІІІ ст. На думку дослідника святилище стало центром місцевої язичницької громади.<sup>208</sup> Східнословянські язичницькі громади ХІ – сер. ХІІІ ст. неодноразово згадуються у вітчизняних письмових джерелах, зокрема давньорусьських літописах, творах східних, візантійських авторів, польських та чеських хроніках.

Разом з тим, серед вітчизняних вчених залишається досить розповсюдженою точка зору, згідно з якою християнізація давньорусьських земель закінчилася нібито вже наприкінці Х ст. Результати досліджень Б.О. Тимощука, І.П. Русанової та їхніх послідовників вони називають фальсифікаціями.<sup>209</sup> Так, зокрема, Н. Хамайко назвала гіпотезу про існування у східних слов'ян розвинутого культу у ранньохристиянську епоху гіпертрофованою<sup>210</sup>. Разом з тим, якщо у християнізації Західної Русі, Ростова або земель в'ятичів деякі сучасні дослідники бачать складний тривалий процес, який розтягнувся на віки, то

<sup>207</sup> Тимощук Б.А. Славянские святилища на среднем Днестре и в бассейне Прута // Советская археология. – 1983. – №4. – С. 161-174; Русанова И. П. Культурные места и языческие святилища славян VI-XIII вв. // Российская археология. – 1992. – №4. – С. 50-68; Русанова И.П. Языческие святилища древних славян. – М., – 2007.

<sup>208</sup> Травкин П.Н. Язычество древнерусской провинции. – Иваново, 2007. – С. 432.

<sup>209</sup> Комар А. Збручский идол: памятник эпохи романтизма? // Ruthenica. – №10. – С. 11-24.

<sup>210</sup> Хамайко Н. Древнерусское «двоеверие»: происхождение, содержание и адекватность термина // Ruthenica. – 2007. – Т.6. – С.90.

прийняття нової віри киянами на думку більшості сучасних вчених пройшло легко та безболісно.<sup>211</sup>

Історична реконструкція подій, пов'язаних з християнізацією Києва, на основі писемних джерел та даних археології - головна мета даної статті. При вирішенні окремих дослідницьких завдань при написанні статті застосовувалися проблемно-хронологічний та аналітичний методи дослідження, а також методи аналогій, інтерпретаційного синтезу та узагальнення.

Про прийняття християнства князем Володимиром і киянами писало багато дослідників. Більшість із них лише коментувало (а іноді й просто повторювало) коротке повідомлення «Повісті врем'яних літ» про ці події. Головна увага при цьому була зосереджена на уточненні дати й місця хрещення великого князя й мешканців столиці Русі. Дискусія з цього питання почалася більше ста років тому й триває дотепер. При цьому багато інших важливих аспектів даної проблеми, зокрема доля служителів язичницького культу та їхніх прибічників в епоху становлення християнства на східнослов'янських землях, у наукових працях практично не розглядається. Між тим, навіть обставини хрещення мешканців столиці Київської Русі нам практично невідомі. У вітчизняних літописах майже весь фактологічний матеріал замінений легендарними розповідями й вставками в стилі візантійської агіографії.

Ось як описує християнізацію мешканців Києва автор «Повісті врем'яних літ»: «Володимир повель кумиры испроврещи, и ови иссьсечи, и другыя огневи преда; Перуна же повель привязати коневы къ хвосту и влещи с горы по Бирицеву на Ручаи, и 12 мужа пристави бити жезлиемь... Плакахутся его невърнии людие, еще бо бяху не прияли святого крещения. И привлекша и, вринуша и въ Дньпръ. И пристави Володимиръ, рекъ сице: «аще гдъ пристанеть, то отрѣвайте и от брега, дондеже проидет пороги, охабитесь его». Посем же Володимиръ посла по всему граду, глаголя: «аще кто не обрящется на рьць, богат, убогъ, или нищъ, или работникъ, противень мнъ будет». Се слышавше людие, с радостью идяху, радующесе и глаголюще: «аще се бы было не добро, не бы сего князь и бояре прияли». Наутриа же изиде Володимиръ с попы цесарицины с корсуньскыми на Дньпръ, и снидесе бещисла людии, и вльзоша въ воду, и стояху инъ до шии, друзии же до персии, младыя же от брега, друзии же младенци держаше, свершении же бродяху; попове же стояще, молитвы творяху... Крестивъшемъ же ся людемъ, и идоша кождо в дома своя... И повель Володимир рубити церкви и поставляти по мьстомъ, идъже стояша кумиры; и постави церковь святого Василья на холмъ, идъже стояша кумиры Перунъ и прочии, идъже требы творяху князь и людие. И нача ставити по градом церкви и попы, и людие на крещение приводя по всъм градом и селомъ. И пославъ, нача отьимати у нарочитой чядъ дьти и

<sup>211</sup> Кузьмин А.К. Крещение Руси. – М., 2004. – С.216.

давати на учение книжное; матери же чад сихъ плакахуся по нихъ, еще бо не бѣ утвердилася вѣра, нѣ акы по мртвицех плакахуся».<sup>212</sup>

У літописній розповіді згадується лише факт знищення язичницьких ідолів і святилищ у місті Києві. При цьому автор зовсім не торкнувся теми опору язичницьких жерців і їхніх прихильників. Між тим, знищення язичницьких святинь завжди супроводжується запеклими боями й вбивством служителів язичницького культу. Ймовірно, що багато реальних обставин хрещення населення Києва були викреслені з ранніх літописів більш пізнішими їх переписувачами. Відтак, навіть з даного джерела видно, що знищення язичницьких храмів й ідолів супроводжувалося плачем. У «Повісті врем'яних літ», як і в інших давньорусьських писемних джерелах, розповідається про «велику радість», «блаженство», і т.п., які нібито охопили киян під час і після процедури хрещення. Зрозуміло, у місті, де була велика християнська громада, факт хрещення великої кількості людей викликав радість у деяких мешканців міста, але більшість киян до процедури хрещення були язичниками й нову віру прийняли під страхом репресій з боку князя і його дружини. Про це переконливо свідчать слова князя Володимира з літописної розповіді: «Аще кто не обрящется на рѣцѣ, богат, убогъ, или нищъ, или работникъ, противень мнѣ будет». До того ж, трафаретна радість у даній розповіді ніяк не в'яжеться з кількаразовим згадуванням літописцем «плачів» мешканців Києва.

Наприкінці X ст. Київ вже був великим містом зі складною суспільно-економічною структурою. Доволі значна частина його населення була беспосередньо пов'язана з язичницьким культом. Так, волхви обслуговували язичницькі святилища, гадали та лікували свою паству. Скоморохи регламентували язичницькі свята, поховання та весілля. Спеціальні ремісники-кощунники виготовляли з металів, дерева та кістки язичницькі обореги-кощунни. Всі вони після християнізації повинні були залишитися без засобів до існування та не могли зустріти нову віру із радістю, як повідомляє нам «Повість врем'яних літ». На користь цієї думки свідчить також і літопис В. Татищева. При його складанні ймовірно що ним були використані джерела, які не дійшли до нашого часу. Відповідно до даного джерела, більшість киян не хотіла приймати християнство й «відкладали день за день, міркуючи», деякі ж і «чути про це не хотіли». Останні, відповідно до джерела, «окам'яніли серцем, як аспіди, що глухо затикають вуха свої, і йшли у пустелі та ліси...».<sup>213</sup>

Слід взяти до уваги, що, окрім великої християнської громади та язичників, у Києві наприкінці X ст. існували також іудеї та мусульмани. Серед них були не лише заїзжі купці а й місцеві жителі, які також за повелінням Володимира повинні були прийняти християнство. За даними

<sup>212</sup> Повесть временных лет / Под ред. и с пред. В.П. Адриановой-Перетц. – М.-Л., 1950. – С. 62.

<sup>213</sup> Татищев. В.Н. История Российская. В 3-х томах. – М., 2003. – Т.2. – С. 54.

католицького священника XVI ст. Йосифа Верещинського під час введення християнства київські євреї відмовилися прийняти нову віру та були вигнані з міста.<sup>214</sup>

Можливо, що, одночасно з наверненням у християнство мешканців Києва, проходили й публічні покарання тих, хто не хотів приймати нову віру або відкрито виступав проти неї. Принаймні, в «Житії Михайла, першого митрополита Київського» при описанні хрещення киян знаходимо такі рядки: «Михаил, непокоривых же, закостеневших в идололюбии и сих с оучительными словесы с любовию наказывати повелел, прочим же со страхом запрещати, дабы никтоже не прекословил слову Божию. Наипаче же равноапостольной Владимир смиренномудро и любезно, не яко властитель запрещая, но учительски моля всех и наказывая разумно».<sup>215</sup> У тому ж самому джерелі знаходимо і характеристику самого митрополита: «Бысть же сеи митрополит Михаил вельми учитилен и мудрости довольно навыче и житием велик, но свиреп и лют егда время требоваше».<sup>216</sup> Якщо невідомий автор «Житія», безсумнівно християнин, назвав митрополита Михайла лютим, то можливо здогадатися, що то були за «добрі» покарання. Скоріше за все, тих, хто активно опирався християнізації, катували та страчували привселюдно на центральних площах міста.

Сучасні дослідники відзначають значну кількість поховань за християнськими канонами у могильнику на Старокиївській горі дохристиянської епохи. Відтак можна припустити, що християнська громада у дохристиянську епоху жила у центрі міста недалеко від князівського палацу. Скоріше за все, першими християнами були люди, близькі до великокнязівської влади – професійні воїни, купці та ремісники, які обслуговували потреби господарства князя та його дружини. Разом з тим, навіть серед цієї категорії населення стародавнього Києва, вочевидь не всі прийняли нову віру. За археологічними даними частина населення Старокиївської гори після християнізації мігрувала з її вершини до схилів, де наприкінці X ст. утворилися кілька нових жилих кварталів. Вірогідно, що закоренілі язичники із Старокиївської гори мігрували до стародавнього могильника, де у той час могли зберігатися якісь язичницькі святині.<sup>217</sup> Після демонстративного знищення язичницьких святилиць та погроз великого князя на кшалт «Аще кто не обрящется на рьць, богат, убогъ, или нищъ, или работникъ, противень мнъ будет» залишаться на Старокиївській горі язичникам було небезпечно.

<sup>214</sup> Петров Н.И. Историко-топографические очерки древнего Киева. – Киев, – 1897. – С. 9.

<sup>215</sup> Житие Михаила первого митрополита Киевского // Жития святых в XII книгах. – К., 1855. – Книга 11. – С. 272-273

<sup>216</sup> Там само. – С. 271

<sup>217</sup> Котышев Д.М.. Начальный этап истории Киева (IX–X вв.) // Вестник Челябинского государственного университета. – 2005, № 2 (18). – С. 11.



Ще складніше, вочевидь, проходила християнізація на торгово-ремісничому Подолі. У «Повісті врем'яних літ» взагалі не міститься ніяких повідомлень щодо подій, які відбувалися у цьому районі Києва під час християнізації. Єдину згадку про знищення місцевого святилища Велеса знаходимо у «Житті Володимира Великого» Іакова Мніха: «...а Волоса идола, его ж именоваху скотья бога, велев в Почайну реку вьврещити».<sup>218</sup> На місті зруйнованого святилища «скотья бога» було побудовано церкву на честь святого Власія. Між тим головним християнським храмом на Подолі була не церква святого Власія, а храм на честь Богородиці Пирогощі, який збудували лише у першій половині XII ст. За археологічними даними він був зведений на місці іншої не менш монументальної будівлі, яка передувала церкві Богородиці.<sup>219</sup>

Дослідники відзначають цікаву деталь: каміння зі старої будівлі були використані при возведенні нового християнського храму. Таким чином, християнський храм був збудований відразу після навмисного руйнування якоїсь великої споруди у першій половині XII ст. Згідно з тогочасною традицією, християнські церкви ставили на тих місцях, де колись знаходилися язичницькі святилища. На це прямо вказує Ларентіївський літопис: «Володимиръ же повель крестьяном ставити церкви по тъмь мѣстомъ, идеже кумири стояль».<sup>220</sup> Цілком можливо, що й церква Богородиці Пирогощі була поставлена на місці якогось язичницького монументального кам'яного храму, який протягом кількох століть продовжував співіснувати разом з київськими християнськими церквами.

Існування вже у християнську епоху язичницької громади в Києві знадить підтвердження і в деяких писемних джерелах. Так, у Лаврентіївському та Іпатіївському літописах під 1070 роком знаходимо наступні строчки: «Прииде Волхв прельщен бесом, и пришед к Киеву, глаголаше сице: поведая людем, яко на пятое лето Днепру теши на вспяты, а землям прийти на иная места, яко стати Греческой земли на Русской, а Русской на Греческой, и прочим землям изменитися, его же невелигаси послушаху, вернии же насмегахуся, глаголюще: бес тобою играет на пагубу тебе. Се же и бысть ему; во едину убо ноць бысть безвести».<sup>221</sup> Як видно з даного джерела, прихід волхва до Києва із закликом до загального для всіх русів повстання поділив киян на дві частини. Одна з них - язичники зустріла слова волхва зі співчуттям та розумінням, інша - християни з глузуванням та погрозами.

<sup>218</sup> Голубинский Е. Е. История русской церкви. – М., 1913. – Т.1. – С. 231.

<sup>219</sup> Ивакин Г.Ю. Исследование церкви Успения Пирогощи // АО. – 1977. – С. 318; Гупало К.Н. Исследование церкви Пирогощей в Киеве // АО. – 1979. – С. 226.

<sup>220</sup> ПСРЛ – Т.1.: Лаврентьевская и Суздальская летописи по Академическому списку. – М., 1962. – С. 51.

<sup>221</sup> ПСРЛ – Т.1.: Лаврентьевская и Суздальская летописи по Академическому списку. – М., 1962. – С. 53; ПСРЛ – Т.2.: Ипатьевская летопись. – М., 1962. – С. 174-175.

При раскопках давньорусьських житлових будинків та могильників XI-XII ст. міста Києва археологи фіксують значну кількість язичницьких поховань (іноді навіть з конем та зброєю). Так, під час розкопок житлового будинку XI ст. у садибі 2 по вулиці Десятинній було знайдено поховання по обряду інгумації. Коло людського кістяка була знайдена кінцівка списа та череп коня. У садибі 5 по Десятинному провулку знайдено поховання XII ст. за обрядом трупоспалення. Дослідники зафіксували вогнище витягнутої форми за напрямом схід-захід. У вогнищі були знайдені два глиняних горщики червоного кольору, наповнені кальцінованими людськими кістками. У меньшому горщику знаходилися кістки дитини 3-5 років, в іншому – кістки дорослого чоловіка. У десяти кілометрах від попередніх поховань було зафіксоване дослідниками ще одне подібне трупоспалення XII ст.<sup>222</sup>

У XI ст. існували у Києві й волхви. Вони, вірогідно, протягом кількох століть залишалися єдиними більш-менш професійними лікарями. У «Житіє Спиридона Проскурника й Олімпія Іконника» знаходимо розповідь про якогось київського вельможу, який (у період правління князя Всеволода Ярославовича) занедужав на проказу й неодноразово звертався за медичною допомогою до київських волхвів.<sup>223</sup> У давньослов'янській Кормчій книзі кінця XI ст. забороняється категорично закликати волхвів, які «у допомогу себе бесов призивають в оуставлення страдания й немочи».<sup>224</sup> При розкопках одного з будинків в житловому кварталі, який з'явився наприкінці X ст. на нижніх терасах Старокиївської гори, було знайдено шиферне прясельце зі стилізованим зображенням волхва у трикутному головному уборі. Подібна фігурка була зафіксована дослідниками на уламку посудини з археологічного шару XII ст. давньорусьського міста Плеск.<sup>225</sup>

Існували довгий час у Києві і скоморохи. Зображення веселих музикантів з гусями та сопілками дослідники знаходять навіть на стінах Софіївського собору. Не випадково в XII в. митрополит Іоанн скаржився Якову Чорноризцю: «По боярах токмо й князем венчание, а простые люди поимают с плясанием, гудением и плесканием».<sup>226</sup>

Можливо, що значна кількість язичників з Києва внаслідок християнізації взагалі залишила місто. Так, за археологічними даними,

<sup>222</sup> Килиевич С.Р. Детинец Киева IX – первой половине XIII веков по материалам археологических исследований. – К., 1982. – С. 44.

<sup>223</sup> Києво-Печерський патерик / Під ред. Д. І.Абрамовича. – К., 1991 [Репрентне відтворення 1931 р.]. – С. 174.

<sup>224</sup> Славянская Кормчая книга XII ст. // Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. – Т.2. – Кн.4. – С. 1106.

<sup>225</sup> Травкин П. Н. Вказана праця. – С. 511.

<sup>226</sup> Макарий (архиепископ Харьковский). История русской церкви. – СПб 1994. – Т.2. – С. 382.

наприкінці X ст. відбувся масовий вихід населення із Середнього Подніпров'я до Галицьких лісів. У наш час досліджені три городища-святилища, які розташовувалися на річці Збруч на території теперішньої Тернопільської області України на відстані 2, 5 та 3 км. між собою: Звенигород, Богіт і Говда. Згідно даних археології з містами-святилищами межували більше десяти поселень, які утворилися й припинили своє існування разом з ними. На думку сучасних дослідників, Збруцький культовий центр наприкінці X ст. взяв на себе функції ліквідованих язичницьких святилищ Києва й інших міст, став своєрідним язичницьким заповідником. Тут могли знаходити притулок переслідувані служителі язичницьких богів.<sup>227</sup>

Іншим напрямком втечі населення, яке не бажало приймати християнство, із Середнього Подніпров'я було Суздальське Опілля. У місцевих курганах з трупопокладеннями XI-XII ст. у великій кількості знайдені трибусенні скроневі кільця, характерні для поховань півдня Русі. Крім того, при розкопках декількох поселень кінця X - XI ст. поблизу давнього Володимира були виявлені археологами напівземляночні житла київського типу.<sup>228</sup> Поява київських людей наприкінці X ст. у Суздальському краї добре простежується на рівні топоніміки. Так, річки навколо Володимира-Заліського мають ті ж назви, що й навколо Києва: Почайна, Либідь, Ірпінь.<sup>229</sup> Можливо, що частина населення Середнього Подніпров'я осіла в східних районах Русі. Так, серед скарбів давньої Рязані XI-XIII ст. виявлені персні з щитками, оздоблені черню й гравірованими зображеннями, що характерним було також для скарбів Києва й Середнього Подніпров'я. Загалом склад срібних прикрас зі старорязанських скарбів XI-XIII ст. ідентичний складу київських і чернігівських скарбів.<sup>230</sup>

Таким чином, прийняття християнства в Києві, як і в інших регіонах Русі, було доволі складним та довготривалим процесом. Певна частина киян під тиском князя Володимира і його дружини навіть мігрувала до малонаселених районів Галицького Пониззя, Суздальської і Рязанської земель та інших віддалених областей східнослов'янського світу.

<sup>227</sup> Тимошук Б.А. Языческое жречество Древней Руси (по материалам городищ-святилищ) // Российская археология. – 1993. – №4. – С. 117.

<sup>228</sup> Седов В.В. Восточные славяне в VI-XIII вв. – М., 1982. – С. 190.

<sup>229</sup> Георгиевский В.Т. Город Владимир на Клязьме. – Владимир, 1927. – С. 9.

<sup>230</sup> Даркевич В.П. Старорязанские клады (раскопки 1979 г.) // Советская археология. – 1982. – №2. – С. 204, 208.

## А н о т а ц і ї

На основі письмових джерел та даних археології **М.Козловим** у статті «Християнізація Києва: факти проти міфів» проведена історична реконструкція подій, пов'язаних з християнізацією міста наприкінці X ст.

**Ключові слова:** християнство, язичницька громада, святилище, храм, поховання, городище.

На основе письменных источников и данных археологии **М. Козловым** в статье «Христианизация Киева: факты против мифов» проведена историческая реконструкция событий, связанных с христианизацией города в конце X ст.

**Ключевые слова:** христианство, языческая община, святилище, храм, погребение, городище.

On the basis of written sources and data of archeology istochesky reconstruction of the events connected to a hristianization of the city of Kiev at the end of the X-th Art. is carried out.

**Keywords:** Christianity, pagan community, sanctuary, temple, burial, ancient settlement.

*Марія ЯРКІНА (Київ)*

## СИМВОЛ СВАСТИКИ ЯК КОНЦЕНТРАЦІЯ ЦІННОСТЕЙ: ПРИЧИНИ ІНВЕРСІЇ СИМВОЛУ

**Актуальність і досліджуваність теми.** В процесі дослідження трансформації та інверсії символів стає зрозуміло, що особливе значення для розуміння символу має аналітичний контекст соціокультурної аксіології, яка дозволяє виявити механізми формування цінностей за допомогою символіки. Так як символ є сферою функціонування несвідомого, сугестивно-емоційного впливу на людину, то він здатен втілювати ті цінності та здобутки, які ще не стали предметом логічного та раціонального знання. З точки зору історії свастика - це найбільш стародавній та широко розповсюджений із усіх графічних символів. Традиційно свастика мала "світле" смислове навантаження. Використання цього символу нацистами зробило її найбільш пізнаваним елементом XX ст. з репутацією прямо протилежною її стародавньому значенню. Про інверсію значення символу прямо говорить «Большая Советская Энциклопедия»: "Гітлер та німецькі фашисти зробили

свастику своєю емблемою. З того часу вона стала символом варварства та людиноненависництва, нерозривно пов'язаних з фашизмом".

Проте така категоричність притаманна лише радянським виданням, в той час, як в закордонних енциклопедіях зазвичай уточнюється, що свастика є релігійним символом для послідовників індуїзму, буддизму та ряду інших релігій. Свастика, як емпірично даний носій образу, що використовується в сучасній сфрагістиці, геральдиці та символіці наштовхується на стійку думку про небажаність присутності цього знаку. Парадокс в тому, що п'ятиконечна зірка, залита кров'ю десятків мільйонів жертв комунізму по всьому світу, майже ні в кого не викликає реакції такого відторження. Навіть в найбільш криваві дні більшовицької диктатури п'ятиконечна зірка не сходила з прапорів та рекламних проспектів.

Повертаючись до свастики, необхідно простежити її шлях як релігійного символу. Свастика - правильний рівносторонній хрест, кінці якого "зламани" під прямим кутом, що створює ілюзію обертання. Знак свастики, ймовірно, зображував сонячне колесо. В багатьох культурах його пов'язували з богами сонця чи неба, особливо в індоіранській традиції. Кінці свастики можуть бути загнуті як по годинниковій стрілці, так і проти. Свастика, із "закрученими" кінцями вліво – це буддійський символ нескінченного циклу існування. Іноді, доволі рідко, цей символ пов'язувався із чоловічим началом, а також був емблемою, яку використовував Карл I Великий (742-771). Свастику із кінцями загнутими вправо (яку використовували нацисти) у верхній Месопотамії пов'язували із жіночим породільним началом, її часто накреслювали внизу живота великої семітської богині Іштар, яку в античній традиції ототожнювали з Артемідою (в Римській міфології із Діаною - сестрою Аполлона). В Китаї правостороння свастика - жіночий символ "їнь".

Символізм свастики, як знака життєвих сил, сонячної енергії та циклічного відродження, часто співпадав із символізмом Творця. Особливо це помітно в традиції джайнізму. Свастика зображувалася на стопі чи на грудях у Будди (нерухома серцевина Колеса Становлення). Вона була емблемою символом ведичних та індуїських богів (Агні, Брахми, Сурії, Вішну, Шиви, Ганеши), в Стародавній Греції - Зевса, Геліоса, Гери та Артеміди, в скандинавській культурі – Тора, верховного бога грому (його молот іноді зображувався у вигляді свастики з двома блискавками). Крилатий диск на свастиці був символом сонячної енергії в Єгипті та Вавилоні. Свастика знайшла широке використання в багатьох інших земних регіонах. Її наносили на священні об'єкти та на зброю, при цьому її значення могло бути найрізноманітнішим. Окрім притаманній свастиці енергії обертання, використовувалася й інша графічна символіка цього знаку: загнуті кінці створюють квадрат, який оточує статичний центр. В символіці північно-американських індіанців свастика була пов'язана зі священним числом чотири, чотирма богами вітрів, чотирма порами року; в Китаї - з чотирма сторонами світу, а також була символом числа 10 000. В масонській традиції її

використовували як символ, що захищає від зла та біди. Свастика також була секретним знаком гностиків і використовувалася замість хреста в християнській секті маніхеїв.

Як емблема "арійської" расової чистоти, свастика почала з'являтися перед Першою світовою війною. Вона була запроваджена членами антисемітських соціалістичних угруповань в Німеччині та Австрії. Гітлер, який чудово володів мистецтвом маніпуляції масовою свідомістю, використав притаманний цьому символу динамізм для потреб своєї партії і у серпні 1920 року розмістив свастику на національних стягах, присвоївши тим самим її силу "заклику". "Ефект був як від вибуху", - писав Гітлер пізніше у своїй книзі *"Mein Kampf"* ("Моя боротьба"). За свідченням Конрада Хайдена, біографа Адольфа Гітлера, символ свастики з'явився поруч із ним на першому його публічному виступі у 1921 році: "Новий червоний стяг, з чорною свастикою на білому диску був розгорнутий вперше. Ефект був настільки приголомшливий, що навіть сам Гітлер був приємно здивований. Свастика стала однією із найбільш дієвих містичних зброй Гітлера. Невідома сила виходила із цього загадкового знаку..." (Путь НСДАП: фюрер и его партия. – Конрад Хайден Эксмо, 2004. – С. 574). У 1923 році на з'їзді нацистів майбутній фюрер так пояснив значення партійного прапора: біле коло на червоному тлі - символ національної чистоти і сили, чорна свастика - заклик до безпощадної боротьби проти комуністів та євреїв. Вперше цей прапор був описаний Гітлером в його «Майн Кампф» у 1925 році.

Спираючись на сучасні дослідження, можна зі всією впевненістю сказати, що це заздалегідь суб'єктивне тлумачення. Історія свідчить на користь того, що в середньовіччі свастика ніколи не протиставлялася шестикінцевій зірці, як специфічно єврейському символу (символу іудаїзму). На мініатюрі до "Піснеспіву Святої Марії" Альфонсо Сабейського свастика зображена поруч із єврейським позичальником. До Другої світової війни свастична мозаїка прикрашала синагогу у Хартфорде (Коннектикут), синагогу Нахум в Капернаумі (II-III ст. до н. е.), в орнаментах якої чергуються п'яти та шестикінцеві зірки, а також фігури, які нагадують свастику. Подібний же символ на своєму фамільному гербі зобразив Лютер, за реформами церкви якого стояв Меланхтон.

Існують різноманітні версії про мотивації використання свастики націонал-соціалістами, проте варто зупинитися на одній, яка може бути ключовою в дослідженні шляху трансформації цього символу: В австрійському містечку Ламбах існував бенедиктинський монастир. Його настоятелем був Теодор Хаген. В середині XIX сторіччя він досить довго подорожував по Близькому Сходу та Кавказу. Метою його подорожів був пошук езотеричних знань, що були втрачені в Європі. Хаген, повернувшись, привіз із собою велику кількість манускриптів. Їхній зміст лишався загадкою навіть для ченців. Відомо лише те, що незабаром настоятель віддав наказ місцевим майстрам виготовити для монастиря нові барельєфи. Основою

їхнього орнаменту стала свастика - стародавній язичницький символ коловороту обертання світу (Див.: Богдасаров Роман. Свастика: священний символ. – М., 2001). Цікавий збіг: в церковному хорі ламбахського монастиря співав худенький хлопчик, якого звали Адольф Гітлер. Після смерті Теодора Хагена в Ламбах навідався цистеріанський чернець Йорг Ланс фон Лібенфельс. Чомусь загадкові манускрипти Сходу братія надала йому без найменшого сумніву. Очевидці пригадували, що Лібенфельс декілька місяців перебував в монастирській бібліотеці, лише іноді виходячи за неї для прийняття скудної трапези. Він виглядав дуже збудженим і ні з ким не розмовляв, як людина, яка перебуває під впливом дивовижного відкриття.

Вивчення манускриптів підштовхнуло Лібенфельса до заснування таємного товариства. Воно отримало назву "Орден нового храму" (*Ordo Novi Templi*). Сам той факт, що християнин забажав "новий" храм, говорить само за себе. У 1947 році Йорт Лібенфельс писав, що саме він привів Гітлера до влади. Лібенфельс (Liebenfels), який був релігійним фанатиком, вважав себе батьком націонал-соціалізму. Він сам надав собі аристократичний титул "фон" заради підйому власного авторитету. Засновуючи таємний орден, Лібенфельс переслідував мету співдіяння "чистоти" расових підвалин, зокрема "арійської нації". У власному журналі "Остара", який був названий так на честь тевтонського бога краси, Лібенфельс відстоював концепцію расової чистоти. Незважаючи на те, що журнал виходив нерегулярно, загальний його тираж в Австрії та Германії досягав 100 тис. примірників.

Після сходження Гітлера в суспільне життя в двадцятих роках, Ланц намагався зарекомендувати себе як одного із ідеологічних попередників Адольфа Гітлера. У передмові до першого числа третьої серії "Остари" десь близько 1927 року він писав: «*Es sei daran erinnert, daß die 'Hakenkreuz-' und 'Faschistenbewegungen im Grunde genommen, nur Seitenentwicklungen der Ostara-Ideen sind.*» (Необхідно пам'ятати, що рух фашизму і свастики в основному є побічними розвитками "Остари").

Сторінки журналу Лібенфельса майоріли містичною символікою, що була запозичена із давньогерманської історії, в тому числі і свастикою. І дійсно, історія висвічує згадки про вісімнадцятирічного Гітлера, який вперше прибув у Відень у вересні 1907 року і був тут настільки вражений журналом цистеріанського ченця-відступника, що домігся приватної зустрічі із ним, щоб попросити собі декілька старих номерів, які він пропустив. Отримавши їх від Лібенфельса, Гітлер завзято розпочав пропаганду ідей з журналу перед публікою Віденських кафетеріїв. Численні із цих ідей пізніше знайшли своє відображення на сторінках гітлерівської "Майн кампф".

Щоб зрозуміти механізм трансформації свастики, нам необхідно на деякий час відступити від історії і повернутися до теорії природи символу. Саме слово "символ", як вже зазначалося, означає знак, тобто будь-який предмет, явище, вербальний чи пластичний образ, який має певний зміст, відмінний від його власного навантаження. В символі цим "іншим" значенням

є цінність. Значення будь-яких інших знаків стосується або речей і предметів реального світу, або ж явищ психічного чи духовного життя (поняття, уявлення, почуття тощо). Значення символів вказує на його значущість, цінність цих явищ як для окремої людини, так і для великих груп людей, людських спільнот, народів, держав, людства в цілому. (Nicholas Goodrick-Clarke. *Die okkulten Wurzeln des Nationalsozialismus*. – Graz, 1997. - S. 83).

Які ж цінності були закладені у свастику, що прикрасила стіни ламбахського монастиря? Адже в ті роки у свідомості західних європейців свастика не відігравала ані найменшої ролі. Як сталося так, що вона набула небувалої до того часу сили? Чому, як писав Ю Вороб'євський: «Концентрат сплячої енергії був розбуджений?» (Воробьевский Ю. Шаг змеи. – Яуза, 2005. – С. 704).

Якщо Лібенфельс подорожував країнами Близького Сходу, то джерело необхідно шукати саме там. В давньоіндійських текстах відрізняються чоловіча та жіноча свастики. Оскільки свастика містить в собі ідею руху у двох напрямках: за годинниковою стрілкою та проти, то подібно "інь-янь" - це дуалістичний знак: за годинниковою стрілкою він уособлює чоловічу енергію, а проти годинникової стрілки - жіночу. Свастика має етичну характеристику: рух по Сонцю - добро, проти Сонця - зло. Як сприятливий знак, він зображується у вигляді хреста із зігненими під кутом чи овальними (за годинниковою стрілкою) кінцями. Вона означає концентрацію, "закручення" енергій, утримання потоку фізичних сил із метою управління нижчими силами. Правостороння свастика сприймається як знак господарювання над матерією та управління енергіями. Лівостороння свастика, навпаки, означає "розкручування" фізичних та інстинктивних сил і створення перепон для проходження сил вищих. При цьому спрямуванні руху надається перевага механічній, земній стороні, винятковому прагненню до могутності матерії. Розташована проти годинникової стрілки свастика являє собою також символ чорної магії та негативних енергій. Рене Генон головне значення символу вбачає в ротарному аспекті - в обертанні навколо власного центру, а направлення обертання приписує проявам принципу амбівалентності символічного мислення. Цей один із найбільш архаїчних символів Рене Генон вважає таким, який належить до первісної традиції і вбачає в ньому одну з найбільш вражаючих форм "горизонтального хреста", "знак полюсу". Свастика уособлює динамічний аспект хреста; вона являє собою сонячний символ і зустрічається у багатьох народів ще з часів палеоліту" (Генон Рене. *Символи священної науки*. – М.: Беловодье, 2004. – С. 340).

В Китаї та Японії, куди свастика проникла з Індії, вона символізує процвітання, благополуччя, довголіття. Давні греки запозичили свастику від народів Малої Азії і назвали її "тетракселе" (чотирилапе, павук). Вони змінили її направленість на лівосторонню і закріпили за такою свастиком погане значення - знаку зла, закінчення, смерті. Проте ж саме лівостороння, а не правостороння свастика ("хагенкрейц" - Hakenkreuz) стала символом



фашистської Німеччини. Тому інверсія не закорінена лише в графічному накресленні.

Для ясності необхідно уточнити, що підпадає під визначення "нацистської символіки", так як існує величезна кількість графічних варіантів свастики. Це визначення стосується лише свастики, яка стоїть на ребрі у 45° із кінцями, направленими в правий бік. Саме такий знак знаходився на державному стязі націонал-соціалістичної Німеччини з 1933 по 1945 рік, а також на емблемах громадянських та військових служб цієї країни. Бажано також називати його не "свастика", а *Hakenkreuz*. як поступали самі нацисти. Найбільш точні довідники проводять чітку різницю між *Hakenkreuz* ("нацистською свастикою") і традиційними видами свастики в Азії та Америці, які стоять на поверхні під кутом 90° ( Див.:Багдасаров Роман. Свастика: священний символ. – М., 2001).

Основні традиції людства (індуїзм, буддизм, християнство, іслам та ін.) мають як правосторонню, так і лівосторонню свастику, які не оцінюються за категоріями "добро-зло", а сприймаються як дві сторони єдиного процесу. Так, руйнування не є для Східної метафізики "злом" в дуалістичному сприйнятті, а лише інша сторона творіння. Отже, мова не йде про графічну інверсію, бо дуалізм цього символу виявляється замкнений сам на собі. Інверсія ж його простежується в ідеологічній площині. Як ми пам'ятаємо, нацистів цікавив не буддизм, а первісна релігія бон, яка сповідувалася тибетцями ще задовго до приходу на ці землі вчення Будди. Бон є релігією анемічною, тобто заснованою на віруваннях у злих духів природи та пропонує способи боротьби з ними, або ж радше – способи їх «задобрення». Тибетці й до сьогодні побоюються магів та чаклунів бон та вірять, що ті володіють таємними окультними силами (зокрема, силою Вріл) та постійно перебувають у зносінах з потойбічним світом.

Священики бон використовували знак свастики (по-тибетськи "юн-друнг") як магичну зброю величезної сили. Це слово також використовується в якості титулу засновника релігії. Свастика, поява якої оповита таємницею, називається ще грецьким хрестом і символізує рух небесних тіл навколо Великої Ведмедиці. Визначеним можна вважати й те, що свастика символізує Сонце, що підтверджується фактом її використання в тих місцях, де був розповсюджений культ Сонця. В Індійській традиції знак свастики символізує народження вогню із перехрещених прутів арат. Знак свастики чітко проглядається на стародавніх предметах, знайдених в долині Інда. Саме індійсько-тибетська свастика стала раннім прототипом "несокрушимого оруддя" (*ваджри*, по-тибетськи *дордже*). Слово "дордже" (алмаз, буквально "повелитель каменів") зазвичай перекладається як блискавка, і навіть зараз вона є найпоширеніший ритуальним предметом в Тибеті ( Див.: Гуревич П.С. Нетрадиционные религии на Западе и восточные религиозные культы. – М., 1985). Зараз вже не є таємницею, що переважна більшість фашистської еліти з серйозністю ставилася до будь-якого роду язичницьких заклинань, пророцтв і

ворожінь. Та й сам Адольф Гітлер був містиком і прагнув відродити культ древньогерманського язичницького бога Вотана (Одіна). Нацисти шукали старовинні окультні «ключі» (символи, формули, мантри, заклинання тощо), що нібито дозволяли встановлювати контакти з «Чужими». Для «сеансів з богами» залучалися найдосвідченіші медіуми і контактери: Марія Отте та ін. Для чистоти результатів експерименти проводилися одночасно в «Туле» і «Вріл» незалежно один від одного. Особлива увага приділялася вивченню механізмів управління поведінкою людини. Інтенсивні дослідження у цій галузі проводилися в концтаборі неподалік від містичної цитаделі нацистів – замку Вевельсбург.

"Пошук духовної першотрадиції відносив дослідників зі «Спадщини предків» в ірреальну давнину «добіблейської доби». По частинках, зібраним на Сході і на Заході відновлювалися стародавні культури. Професура «Ананербе» у тиші своїх кабінетів наполегливо стукала у «небесні ворота», вслухаючись у шепіт невідомої безодні. Вона медитувала над вибитими на каміннях рунами, намагаючись вловити невловимі закляття давніх жерців. Здавалося, ще трохи і ледь вловимий шепіт донесе до них такі бажані слова і звуки, що зміцніють у горлах тисяч послідовників – істинних арійців, а потім... А потім увійдуть у резонанс з підсвідомістю мільйонної біомаси «добропорядних» європейців, вивільнивши колись загнаних у колективне підсвідоме демонів язичницького світу. Тоді розгублені «нулі», невдахи «суспільства споживання», яким уже так набридли католицькі та протестантські істини, отримають свою «одиницю»! І вона! Вона! Надасть усім їм відчуття ваги і значимості планетарного масштабу!" (Див.: Неоязычество на просторах Евразии. Под ред. Шнирельмана В.А. – М., 2001).

Трактування свастики як "незбореної зброї" цілком задовольняло потреби нацистів. Намагаючись за її допомогою підкорити матерію, отримати планетарну владу, Гітлер звичайно не міг обрати менш значущий символ знаряддям своєї волі. Йому був потрібен не просто символ, а символ, який має величезну енергетику, який означав би як руйнування (старих порядків), так і творення (нової імперії). Звичайно, не можна приписувати лише Гітлеру створення цілої ідеології. Ціле покоління до нього трудилося над побудовою фундаменту для його приходу, який був кульмінацією довготривалого процесу. Смолоскипові ходи, масовий екстаз і гарячкові промови "вождів", використання архаїчної символіки, зокрема свастики, свідчать про вторгнення сил, які набагато могутніші за людський розум. Усе це наївно з позицій здорового глузду, однак ці ідеї захопили мільйони людей.

В такий спосіб свастика набула свою темну інверсію. В даному випадку інверсія виступає не лише як контр-традиційне явище, а й як контр-людське. Із світлого сонячного символу, вона перетворилася на знаряддя боротьби, війни та смерті. Намагаючись підкорити весь світ, Гітлер обрав свастику концентратом своєї ненависті. Проходячи свій логічний шлях з первісних вірувань до релігії бон, з релігії бон до індуїзму та буддизму, свастика

трансформувалася, поступово набуваючи нових рис, вбираючи додаткові трактовки, адаптовані під новосформовані світобачення. Проте на цьому шляху символ цей несподівано був вилучений із ряду поступової трансформації і штучно включений до арсеналу містичної зброї Третього рейху. Зазнавши одноразову інверсію, свастиці доволі тяжко впевнити своїх глядачів, що колись вона мала інше, протилежне значення. В той час, як зарубіжна література, яка присвячена походженню та буттю і символічному значенню свастики, нараховує десятки монографій і сотні спеціальних статей, радянські автори раз-у-раз ухиляються від обговорення даного питання. В наукових археологічних, етнографічних, мистецтвознавчих та релігієзнавчих публікаціях свастика навіть не називається прямим іменем, а завуальовується під різними назвами: "хрест із зігненими кінцями", "гаммарний знак" та ін. Мабуть що свастика чи не єдиний символ, інверсія якого настільки вплинула на історію, енергетика якого змінила свій вектор на сто вісімдесят градусів без будь-якої можливості реабілітації.

**Висновки.** Свастика, як будь-який універсальний символ, не належить до якого-небудь одного синхронного зрізу культури: вона пронизує цей зріз по вертикалі, приходячи з минулого і потрапляючи в майбутнє. Пам'ять цього символу набагато древніша, ніж пам'ять його несимволічного оточення. Переходячи із одного пласту в інший, цей символ трансформується, набуває нових рис вбираючи певні нові значення. Символ активно корелює з культурним контекстом, трансформується під його впливом і сам його трансформує. Його інваріантна сутність реалізується в конкретних варіантах. Саме в цих змінах, яким піддається "вічний" зміст символу в даному культурному контексті, контекст цей найяскравіше виявляє свою змінюваність. Як вже відомо, свастика була знайдена на усіх населених регіонах та материках, причому її різноманітність і численність її видозмінень не заважала існуванню вихідних варіацій, що знаходилися далеко одна від одної в географічному просторі і часовій шкалі. Середній та Близький Схід, Центральна, Північна та Південна Європа, Середня Азія та Далекий Схід, обидві Америки, Полінезія та Африка - відтак насправді свастика є це планетарним символом. На відміну від примітивних знаків, які виникали незалежно один від одного в різних частинах світу і в різні епохи, свастику почали вважати першим символом, який свідомо передавався по ланцюгу традиції від людини до людини, від плем'я до плем'я, від народу до народу. Проте інверсія, яка спотворила цей стародавній символ перетворивши його в очах всього світу на знак смерті і жорстокості, мабуть назавжди наклала на нього негативний відбиток. Лише дванадцять років "тисячорічного" рейху (1933-1945) перекреслили тисячі років його існування як світлого солярного символу. Змінити це стало вкрай важко, бо доти, доки живе пам'ять про Другу світову війну, доти і символ цей буде нагадувати лише про страждання і смерть, про гітлеризм.

### А н о т а ц і ї

**У своїй статті "Символ свастики як концентрація цінностей: причина інверсії символу" М.О. Яркіна**, звертаючись до дослідження історичних етапів формування універсальних символів, розкриває культурно-історичний шлях символу свастики, показує його трансформування та фіксує момент інверсії символу. Метою статті є висвітлення досить відомої, але в той же час загадкової історії стародавнього символу свастики. Автор ставить перед собою завдання визначити момент коли символ свастики отримує своє інвертоване значення і намагається зрозуміти причини цього явища. Особлива увага приділена автором цінностям, які здавна були закладені в цьому символі і прагне зрозуміти процес їхньої трансформації. Наголошується на невинуватості протиставлення нацистами свастики, як арійського символу, шестикутній зірці, як символу єврейського народу. Окремо акцентується на тому, що інверсія символу свастики виступає як суто контр-традиційне явище.

**Ключові терміни:** символ, цінність, релігія, язичництво, традиція, контр-традиція.

**В своей статье "Символ свастики как концентрация ценностей: причина инверсии символа" М.А. Яркина**, обращаясь к исследованию этапов формирования универсальных символов, раскрывает культурно-исторический путь символа свастики, показывает его трансформации и фиксирует момент инверсии символа. Целью является освещение достаточно известной, но в то же время загадочной истории древнего символа свастики. Автор ставит перед собой задачу определить момент, когда символ свастики получает свое инвертированное значение и пытается понять причины этого явления. Особое внимание уделено ценностям, которые издавна были заложены в символе и пониманию процесса их трансформации. Отмечается неоправданность противопоставления нацистами свастики, как арийского символа, шестиконечной звезде, как символу еврейского народа. Отдельно акцентируется внимание на том, что в данном исследовании инверсия символа свастики выступает как сугубо контр-традиционное явление.

**Ключовые слова:** символ, ценность, религия, язычество, традиция, контр-традиция.

**Article of M.A. Yarkina, "The Symbol of the swastika as the concentration values: cause inversion символу."** is a part of the dissertation transformation and inversion of the universal characters in the cultural and historical context. The author of the article, referring to a study of the historical phases of the formation of the universal characters, investigates the historical path of the symbol of the swastika, its transformation and fixes a moment inversion character. The aim is to shed light enough known, but at the same time the history of the mysterious ancient symbol of the swastika. The author aims to define the moment when the

symbol of the swastika gets its inverse value and tries to understand the reasons of this phenomenon. Special attention is paid to the values that have been laid in the symbol and understand the process of their transformation. Is celebrated on the inefficiency opposition Nazi swastika as the Aryan symbol of a six-pointed star, as a symbol of the Jewish people. Separately, the emphasis is on the fact that in this study, the inversion of the symbol of the swastika appears as a purely counter-traditional phenomenon.

**Key words:** symbol, value, religion, paganism, tradition, counter-tradition.

*Анатолій КОЛОДНИЙ (Київ)*

### **ІВАН МУЗИЧКА В ЙОГО СЛУЖІННІ ЦЕРКВИ ТА УКРАЇНИ**

Доктор богослов'я, отець-професор Іван Музичка. Як про нього, так і про багатьох подібних йому талановитих і вірних Україні науковців, письменників, митців, духовних осіб, які волею долі опинилися в еміграції, не так давно ми лише "знали", що вони в переважній більшості своїй, як "українські буржуазні націоналісти", є нібито злійшими ворогами свого народу. Проте перші зустрічі й розмови з ними вщент розвіюють ці версії комуністичної доби. З'являється відраза до того, що писалося, і тих, хто писав, бажання повернути нашому народу духовні скарби цих, скажу образно, журавлів, ключ яких довго не повертав в самовіддано й палко любиму ними Україну. Я, автор статті, вже повернув Україні православного отця-богослова з Канади Степана Ярмуся, греко-католицького богослова із США Володимира Олексюка, греко-католицького отця-історика Церкви з Австралії Івана Шевців. Останньому присвятив навіть шестисотсторінкову монографію «Іван Шевців – життєпис українця-християнина». На черзі видрук вибраних творів фундаментального вже покійного богослова Івана Ортинського з Німеччини.

Але це не легко робилося мною. Самі вони вже якимось звикли, змирилися із станом незнаних в Україні, більше того, утвердилися в думці своєї малозначимості для неї, що навіть з якимсь небажанням, а то й неловкістю сприймають саму ідею духовного повернення на Батьківщину, боротьбі за свободу і незалежність якої віддали кращі роки свого життя. Вони ще не зовсім усвідомлюють те, що їх творчі здобутки, з одного боку, є невід'ємною складовою духовної культури українського народу, мають історичну значимість, а з другого – ще можуть прислужитися нашій країні в нинішні складні часи її духовного і національного відродження, боротьби за українську Україну, коли цьому всіляко протидіє неукраїнська влада.

Не легко мені й отцю Івану Шевціву, як щедрому спонсору, вдалося добитися згоди від професора Івана Музички на видрук в 1999 році масовим тиражем його вибраних творів під загальною назвою «Християнство в житті особи і народу». Аргументи з його боку були різні: і що те все не має ніякої наукової вартості; і що тяжко зібрати ті всі "писання", яких чимало і розсипані вони в різних газетах і журналах; і що все те треба виправляти в дусі часу, а то – "мозольна праця"; і що є потреба у витраті коштів на більш значимі наукові розвідки.

Дійсно, як зазначає о. Іван, праць у нього чимало: "Мені і списки нелегко зладити, бо того сотні хіба є. Якби не Ви, то я б сам не звернув уваги, скільки я того всього понаписував за 50 років". З'ясувалося до того ж, що Іван Музичка – вдалий журналіст-фельетоніст ("В мене є "купа" фельетонів - понад 100 ! Всі вони на виховні теми під псевдонімом "Кашук"). Окрім цього, він ще й письменник. З великим зацікавленням прочитав я його оповідання "Марічка".

Оцінюючи свій життєвий шлях, о. Іван Музичка відзначає, що лише на 30 відсотків він є науковець, бо "радіше був при практичній праці, а на науку не залишалося часу. А міг би писати багато! Яке б там воно було, не знаю, але не було кому мене відповідно використати". Перебуваючи в кімнаті отця, що знаходиться в будинку Українського католицького університету в Римі на Бочча, як там говорять, переконався, що Іван Музичко має величезний масив невидрукованих праць, серед яких багато богословських лекційних курсів, читаних ним в різних духовних навчальних закладах, виголошених доповідей на конференціях тощо. Дуже переживаю за цю безцінну творчу спадщину отця-професора Івана. Хто її збереже і оприлюднить? Втратити її – великий гріх!

Багато сил і натхнення віддав отець Іван співпраці із Блаженнішим Патріархом Йосифом. У видрукованому доробку останнього можемо також віднайти в такий спосіб зреалізований творчий талант доктора-богословара І. Музички. Свої наукові розвідки, розмірковування-оцінки подій минулого і сьогодення науковець подавав частіше всього в часописах "Богословія" і "Патріархат" Останнім часом з'явилися його праці і в різних наукових виданнях України, в тому числі й Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ.

Недавні глава Української Греко-Католицької Церкви Любомир Гузар довгі роки співпрацював з о. Іваном Музичкою в Римі. Його він називає «мислителем неабиякого формату», «богословом з біблійним способом думання». «В його душі залишається на ціле життя подив для військової дисципліни, який у письмовій творчості проявляється ясністю думки, економією вислову, потягом до глибин життєвих правд». І далі владика Гузар пише: «Отець Іван – це син української землі, якого не змінив довголітній побут поза її межами. Набував богословського знання, працював, душпастирював, навчав у різних західно-європейських країнах, в чужих середовищах високої інтелектуальної та духовної напруги, спілкувався з представниками різних культур, але назавжди залишився українцем».

Тематична палітра праць Івана Музички надто широка, але привертають увагу читача насамперед твори, зорієнтовані на висвітлення історії духовного життя в Україні, обстоювання ідеї християнської єдності українського народу, необхідності оновлення церковного життя в душі II Ватиканського Собору. Отця Івана турбують проблеми богословської думки України, питання родинного виховання і мішаних подруж, мирянського руху і душпастирства, екології і демократії, священного мистецтва, об'єктивність пізнання і висвітлення української християнської історії та бачення її своєрідності. З біллю в серці, а воно в нього складно опероване, він сприймає нинішні біди суспільно-політичного життя, міжконфесійних і міжцерковних відносин в Україні й прагне якимось цьому зарадити.

Не стану тут переповідати зміст праць Івана Музички, його аргументації. Читач сам може це відтворити, прочитавши нами видрукувані його вибрані твори. Зауважу лише при цьому, що праці ці писалися в різні роки і для різного читача, а тому в них можна відзнати відгомін часу, відмінність форм і стилю, тематичне багатоманіття. Основна ідея, яка пронизує всі праці науковця-богослова – з'ясування ролі і місця християнства в житті особи і народу. Власне, це й зумовило таку узагальнюючу назву його збірки. Інших видруків книжкової форми отець фактично не має. Йому ніколи було цим займатися. Свої праці він встигав читати, а не друкувати.

Буваючи в Україні, отець Іван щоразу завертав до села Пуків, що на Івано-Франківщині, де він народився 15 листопада 1921 року в сім'ї незаможних рільників. "Моє село належить до найсвідоміших у Рогатинському районі і серед важких обставин під різними окупантами провадило поступове своє громадське і національне життя, на господарському відтинку здобувало серед нелегких економічних криз і обставин засоби до життя без біди і нужди, і вміло без нічиєї допомоги здобути багато для своїх майбутніх поколінь" [Музичка Іван. Нарис про село Пуків. – Лондон, 1991. – С. 3]. Пуків завжди був національно свідомим селом. Тут кожний усвідомлював необхідність в складних перипетіях історії "йти серед полум'я війни здобувати Україну", боротися за свою національну гідність, "справжнє національне обличчя" [Там само. – С.16].

Родинне вогнище Івана Музички було національно-свідомим і глибоко релігійним. Найкращим заняттям в ньому у вільний час було читання українських книг і часописів. Тим, що став священником, о. Іван Музичка завдячує насамперед своїй матері. Батька свого він згадує як "дуже здібного чоловіка і до всього, як кажуть, кмітливого, що знав кілька робіт".

Релігійне життя в Пукові, відзначає отець Іван, "стояло високо, проблем не було, церковна дисципліна була строга...". Село любило церковний спів. Утреня і Вечірня служилися щонеділі і у свята. Пуків найкраще святкував Великдень. Воскресну Утреню співали тут могутньо й із запалом. В Пукові співав її майже весь народ. "Село справді було немов писанка. А гагілки! На церковнім подвір'ї крутилось водночас напевно з вісім, а то й більше хороводів

дівчат, дітей і жінок різного віку"[Гам само. – С. 66-67]. Окремою національною маніфестацією була панахида на могилі українського вояка, якого застрелили поляки в часи визвольних змагань. Його могила була святково приготвлена до цього. Це є так і нині в роки нашої незалежності.

Отець Іван вважає, що саме Церкві завдячує село свій духовний поступ, свій характер і здобутки. Через її входів сходи пройшли тисячі-тисячі людей, які йшли туди шукати Божої помочі, сил у неволі, бадьорості у боротьбі, йшли зі своїми гріхами, з покаєнням і виходили легкими ногами, готові на боротьбу хоч із самим дияволом. "Церква кожної неділі і свята була битком набита... Всі богослужіння були для нас атракцією душ" [Там само. – С. 30, 32].

За свою високу релігійну духовність і національну свідомість, позитивну окремішність серед інших сіл Пуків має віддати данину передусім своєму багаторічному парохіві Василю Соловію. Душпастирська праця його була зразковою. Він вмів бути безпосереднім у розмовах із селянами, стариками і свій вільний час повністю присвячував громадському життю. Завдяки отцю Василю село, хоч яким патріотичним воно не було, не знало, що таке шовінізм. Незнані були в селі якісь політичні чи національні конфлікти, не було в Пукові сект, радикал-соціалістів, усунуто "пuste байдикування" молоді. З 1938 року юний Іван був піддячним у сільській церкві.

Свідками духовної сили села були його шестикласна школа і Народний дім. В Пукові, як відзначає у своїх споминах Іван Музичка, "народ читав!". В селі надзвичайно активно працювала читальня, яка мала різні гуртки, оркестр. Драматичний гурток і хор читальні, які належали до найкращих в повіті, організував отець Соловій. Один час диригентом хору був ще юний тоді Іван Музичка.

Характерною особливістю того часу була якась "суспільна хуторянщина. Кожне село жило своїм життям, було для себе республікою".

Пуків завжди "йшов з духом часу". Проте життя українського села в часи польського володарювання було надто тяжким і його не слід ідеалізувати, як це подеколи буває. "Головною перешкодою до будь-яких покращень у господарстві була цілковито зла економічна ситуація в польській державі і повністю нерозумна податкова система. Селянин не мав ніякої підтримки, платив надзвичайно високі податки, потрібні йому індустриальні вироби коштували немилосердні гроші, а продукт селянина був майже безвартісний" [Там само. – С. 47].

Польська влада пильно стежила за діяльністю читалень і молодіжних організацій в українських селах. Вона все контролювала і ставила всілякі перешкоди у створенні будь-яких молодіжних об'єднань, навіть католицьких. Нині «польські борці за правду геноциду», нібито влаштованого їм українцями, зокрема УПА, це не згадують, піддають забуттю.

А між тим одного разу до Пукова зайшов загін польських вояків. Було добре побито декількох господарів, розгромлено і опломбовано читальню. Відновлена остання була лише завдяки впливу о. Соловія, але вже під іншою



назвою – "Кружок Рідної Школи". Молодь, як згадує о. Іван Музичка, гуртувалася навколо цього "Кружка". "В неділю пополудні приходили до залу Народного Дому, співали пісні, хлопці виконували різні вправи, відбувалися звіти, лекції, дискусії, танці, проби. Всі в різний спосіб брали участь у тій діяльності. Було велике зацікавлення пізнати свою історію, географію, читати книжки" [Там само – С. 46].

Єдиною організацією молоді, яку влада не забороняла, був "Хліборобський Вишкіл молоді", що діяв при товаристві "Сільський господар". "Це була надзвичайно корисна організація, бо вчила молодих нового способу господарювання" [Там само]. Душею тієї організації в повіті був пуківський громадянин Петро Онуфрик, який, попри хліборобський вишкіл, навчав молодь історії України, освоюючи її національно і націоналістично. Робив це він надзвичайно вміло. Молодь села охоче горнулася до тієї практичної організації.

Окрім отця Соловія, в селі працювало ряд осіб, які, маючи університетську освіту, своїми лекціями чи просто бесідами в набитому людьми залі читальні вчили правді і науці. Вони виховували односельчан, підносили освіту села та вчили тому, "як у неволі кувати волю". "Біля них, – відзначає о. Іван Музичка, – виховувалися на добрих патріотів їхні товариші – сільські хлопці, вчилися від них і працювали над собою в самоосвітніх гуртках серед різних перешкод від польських властей" [Там само. – С. 38-39].

Такою людиною в Пукові, зокрема, був Михайло Верес – директор збудованої коштом села шестикласної школи, яку в 1934 році закінчив Іван Музичка. Він був свідомим українцем, добродієм, "плугатарем на полі народної освіти". За великий "злочин" – навчання географі українською мовою і за старими українськими картами польська влада замінила його україножером і полонізатором Маріяном Віцяком. "В школі після цього діти бунтували, робили різні пакості вчителям, встрявала навіть поліція, – пише о. Іван. – Кілька хлопців (між ними і мій брат Степан) покинули школу. Таким застав цей стан вересень 1939 року".

Прихід більшовиків не змінив ситуацію. Багато сільських інтелігентів – чесних та відданих працівників свого народу – було "зліквідовано" за їхню велику працю і патріотизм. "Советський історик чи плиткий пропагандист бачить в них тільки "буржуазних націоналістів" і навіть не розуміє того слова... При тому він не бачить у себе таких же російських націоналістів чи скоріше шовіністів або російського холуя" [Там само. – С. 39].

З 1934 по 1941 рік Іван Музичка навчався в Приватній гімназії Володимира Великого, яку в Рогатині було відкрито за стараннями товариства "Рідна школа". Гімназія, за його споминами, мала добрих вчителів. Особливо високо оцінює він працю вчителя української літератури Василя Ратича, завдяки якому пізніше виявив "потяг до пера".

Виховання в Рогатинській гімназії було здорове і патріотичне. Тут цементувався дух самостійності. Молодь жила ідеями націоналізму Донцова.

Надто інтенсивно в ній працювали гуртки "Пласт" і "Відродження". Серед гімназійних вчителів, які вчили патріотизму не на словах, а на ділах, був Микола Угрин-Безгрішний. Він, як згадує професор, хотів у нас всіх бачити вояків, не нездарів і дядьків, вимагав чистої української мови, збільшення нашої щоденної лексики, воював з діалектизмами-полонізмами.

Поляки пильно стежили за життям гімназії, бо в їх очах вона була неблаганадійною. Її із-за цього щороку піддавали різним інспекціям, а то й прямим обшукам з метою віднайдення компрометуючих матеріалів. З 1930 по 1933 рік вона була закрита за надто український в ній дух. Після реформи гімназії, проведеної за вказівкою польської влади в 1934 році, почався процес її полонізації. З'явилися підручники польською мовою. Історію і географію взагалі було велено вивчати по-польському. За свою "милу натуру" пан Музичка під час екзамену почув від голови іспитової комісії Даєвського такі слова: "Панове, то ест панство польське і польські єнзик мусіц виучиць є досконале".

Вчителі гімназії розуміли своїх учнів. Не втрачаючи терпеливості і з відчуттям великої відповідальності вони прагнули "вивести їх в люди". Серед виховних заходів практикувались екскурсії до різних місць рідного краю з метою огляду історичних пам'яток.

Навчання релігії в гімназії було регулярним за відповідно складеними програмами. Релігійним вихованням тут займався катехит о. Теодосій Кудря. З приходом більшовиків у 1939 році навчання релігії тут було припинене.

В Рогатинській гімназії існувала добра рівновага між навчанням науки і патріотичним вихованням. А між тим в той час точилися гострі дискусії з того приводу, що ставити на перше місце – освіту чи революційне діяння. Дехто тоді розцінював науку, піднесення свідомості народу як "безцілєві старання для добра нації", обстоював боротьбу проти окупантів, здатність на самопожертву в цьому ж найвищу вартість. В наявності у наших інтелігентів такого ферменту як "здобування науки і освіти" добачувалося деким тоді "угодовство" (термін тих часів!), коляборація", співпраця з ворогом.

Ці дискусії, протистояння і зокрема схильність до революційних рухів (націоналізму і марксизму) спричинялись під впливом двох полюсів, які з'явилися після війни: на Сході – комуністична держава Радянський Союз, на Заході – гітлерівська Німеччина зі своїм расизмом. Знали також плани Пілсудського і Грабського.

В Галичині в двадцятих роках діяли і германофіли, і радянофіли. Були вони і в Рогатині, і в його гімназії. Опинилися ми, як зазначає о.Іван, опісля між двома, а то й трьома ворогами, які не приховували свої злі наміри щодо нас. То були екстрєми і не треба дуже дивуватися, якщо зважити ввесь історичний амбітус, ту атмосферу, яка тоді існувала, а головне – дика і нелюдська поведінка окупанта, якою він натворив собі в національних меншостях лютих ворогів. Іншими словами: якби поляки дотрималися того, що обіцяли на світових конференціях, включно до автономії, то тим самим

вони б постелили нам шлях до денационалізації (як це сталося в еміграції, де не було національних утисків).

Ми – трохи дивний народ і самі в цьому признаємося: коли нас б'ють, то ми стаємо добрі, єднаємося, стаємо завзяті в обороні свого "Я" [Музичка Іван. Рогатинська гімназія за польської окупації (1920-1939 рр). Рукопис. – С. 4-6].

Іван Музичка наголошує водночас і на тому, що Україні завжди потрібна була й інтелігенція. Вона таки справді є мозок нації. Саме завдяки інтелігенції почалося наше відродження в ХІХ столітті. Інтелігенції завдячує своїм станом Західна Україна і цим відрізняється вона від центральних земель, з яких наша інтелігенція йшла на північ. Справжні інтелектуали мають, очевидно, свої дороги і методи. Тому їм не треба закидувати опортунізм, ренегатство, швейкізм, блюдолизтво, назадництво, тартюфізм і іншу погань.

За час своєї діяльності Рогатинська гімназія дала Україні дуже багато. Це – велика кількість освіченої молоді, вчених-інтелігентів, священників, мужів науки у різних сферах. Вона дала вояків, громадських діячів, виховувала героїв, які любов до України засвідчували своєю смертю на фронтах, у в'язницях, концентраційних таборах, на засланні.

Навчаючись в гімназії, Іван Музичка одержував стипендію колишнього її учня, відомого видавця Івана Тиктора. З 1940 року настирливий юнак був водночас й учнем музичної школи. В 1942 році він заочно закінчив ще й факультет теорії музики і гармонії Інституту Народної творчості у Львові.

Пуків мав добре організовану кооперацію, яка проводила в селі чесну торгівлю і збут сільськогосподарської продукції, "забираючи в той спосіб їх з рук жидів, в яких вона від століть у нас знаходилась". З 1939 року помічником у крамаря кооперації працював Іван Музичка. "Хоч це і була томляча робота від ранку до пізньої ночі, – пише він. – Але я радо гордився тим, бо таким чином приніс моїй мамі, як винагороду, мій перший в житті заробіток у формі того всього, що потрібне було на Свято. Для бідної родини – це благодать" [Там само. – С. 51]. За кошти кооперації Іван Музичка пройшов курс книговедення в Союзі Кооперативів у Львові, який дав освіту йому з питань кооперативної бухгалтерії. Опісля, вже за радянської окупації, він ще навчався на місячних курсах бухгалтерів у Станіславі.

З приходом в край в 1939 році радянської влади почався сумний і тривожний час в селі. Постала якась нерозбериха після спроб організувати в Пукові колгосп, комсомол. Потім пройшли арешти, появилися "підпільники". Як згадує о. Іван, "ми скоро побачили, що з тією владою жартів нема... Тільки вибух війни врятував мене і мою родину від жахливих наслідків" [Там само. – С. 76]. Але якщо спочатку німців в Пукові сприймали з певною радістю і вдячністю за визволення від більшовиків, то їхнє грабіжництво, примусове здирство, рекрутування молоді, арешти породило думку: "Порядна армія такого не робить!"

Село із захопленням сприйняло вістку про проголошення нашої української державності в червні 1941 року у Львові. Утворилася підпільна

організація, яка завершилася організацією потім Української Повстанської Армії.

Отець Іван ніколи не вдається до описання одісеї із своїм покликанням. А між тим ще з дитинства він мріяв стати священником. Саме з мрією про священниче служіння Іван Музичка подався до Рогатинської гімназії. Проте ближче до її здійснення він був лише в 1941 році, коли у нього з'явилася можливість вступу до духовної семінарії у Львові. З цього приводу він мав зустріч навіть з митрополитом Андреем Шептицьким. Отець-ректор Йосиф Сліпий, прийнявши юнака, назвав ту кількість харчу, яку він має привезти з собою як умову для навчання в семінарії. Проте, як згадує Іван Музичка, у нашій хаті того голодного 1941 року такої кількості продуктів не було навіть на всю нашу численну родину. Батьки з плачем просили зачекати. "Я послушав батьків!" [Музичка Іван. З Ріміні до Риму. -Лондон, 1986. – С. 5].

Відтоді Іван Музичка почав учителювати – спочатку в сусідньому селі Пуятині, а потім – у рідному Пукові. З 1942 року він працює вже в школі вправ при Рогатинській вчительській семінарії. "Це була гарна сторінка мого життя, в якій я багато навчився і пізнав під рукою д-ра К.Кисілевського", - пише він [Там само. – С. 6].

Весною 1943 року почалась організація Української дивізії "Галичина". До неї добровільно пішла велика кількість гімназистів і студентів. "Це були не якісь горлорізи чи паливоди, як часто ворожа нам більшовицька пропаганда писала (і пише нині. – *Авт.*) Були це молоді люди, які в тодішніх обставинах не думали про якусь "нову Європу", яку хотів створити Гітлер, чи новий лад у світі за теоріями нацизму..., а мріяли таки про свою вільну Україну, яку треба у воєнній суматосі здобути чи бути готовими її здобувати. Ситуація була заскладною, щоб можна було скласти готові досконалі рецепти, але і сидіти із складеними руками і чекати на те, "що з того вийде", не гідне було б скількимільонного народу. Були різні думки і кроки, базовані на реалістичній калькуляції, і були люди, що їх по-геройськи здійснювали. В живім народі, що живе гадками, будуть завжди у складних ситуаціях різні шукання доріг до своєї волі. Що ж, наслідок вийшов не такий, на який розраховували люди. Бо ж не всіма справами керуємо ми, люди, в історії...Вийшло таки зрештою на чиєсь – на користь ворога. В тім і трагедія. Один ворог пропав, а інший скористав. Нам доводиться далі чекати..." [Там само. – С. 3-4].

Із вчителів гімназії Іван Музичка став кандидатом номер один до Дивізії і то ж відразу до її "Пресової квартири". Зауважимо, що музику маршу "До бою" цієї дивізії написав саме він. Разом з ним до дивізії пішло ще два його рідні брати. Протягом всього 1943 року юнак проходив рекрутський вишкіл, після чого попав до дивізійного оркестру. У вересні 1944 року із-за захворювання лімфатичних залоз Івана Музичку було направлено до дивізійного госпіталю, де він водночас пройшов і санітарний вишкіл. До

закінчення війни, тобто травня 1945 року, – праця санітаром амбулаторії цього ж госпіталю.

Попавши до англійського полону, Іван Музичка в червні 1945 року був переведений до Белярії біля міста Ріміні в Італії. Саме тут у нього з'явилася реальна можливість зреалізувати свою життєву мету – стати священиком. В табір для полонених приїхали "отці з Риму" з пропозицією зголоситися на богословські студії в семінарії. Так 26 колишніх вояків Української Дивізії "Галичина", серед них й Іван Музичка, з 21 листопада 1945 року стали студентами Папської Колегії ім. Святого Йосафата.

Хоч навчальний процес в Колегії і не був організований вдало, відсутнім було літургійне виховання і кожний практично був відданий сам собі, проте, як засвідчує життєвий успіх о. Івана Музичка (та й покійного вже о. Івана Шевціва з Австралії), ті, хто, вмів щадити і використовувати час, любив самостійно працювати, вміло скористалися цим режимом, бо ж "можна було додатково прочитати, пізнати". "Як над собою працюєш, таким і будеш", – зауважує о. Іван.

І саме так треба було робити, бо Колегія із тодішнім її викладацьким складом, власне, не була здатною вдало організувати навчальний процес. Так, за 8 років навчання в ній І.Музичка зміг прослухати (і то проведених за вимогою студентів) по дві лекції з проповідництва і старо-слов'янської мови, одну – з літургії і три – з історії. Проте, як опісля писав професор, визнаючи гірку правду: "Лекції відбувалися в такому стилі і з таким змістом, що наш ентузіазм їх вимагати відпав" [Музичка Іван. Від Ріміні до Риму. Спогад. – С.23]. Цю традицію зламав II-й Ватиканський Собор, встановивши такі вишколи для настоятелів: "Тому, що вишкіл вихованців залежить і від мудрих законів, і передусім від здібних вихователів, директори і професори Семінарій нехай вибираються з найкращих людей і нехай будуть підготовлені основам науки, з відповідним душастирським досвідом й до того ж з окремим духовним і педагогічним вишколом".

В тодішньому стані Української Семінарії ім. Йосафата завинила скоріше Конгрегація Східних Церков, яка цікавилася роботою її тільки під кутом адміністративним і фінансовим, а не навчальним й виховним. Відтак Семінарія залишалася схоластичною, віддаленою від життя і потреб Церкви установою. Хоч випускник римського університету й одержував почесний титул "доктор", але він не набував тут, в семінарії, "зацікавлення, бажання і запалу працювати з пером", писати популярні статті до газет, не вмів навіть охрестити дитину [Там само. – С. 24].

Отець Іван Музичка слушно відзначає: "Чи засада самовиховання в такій важливій справі, як духовне формування священика, є доброю, – можна дуже сумніватися. Вона є легка для виховника-настоятеля, але не дасть потрібний вислід у виховуваного... Духовне виховання охоплює цілу людину, а не тільки її душу і її спасіння" [Там само. – С. 22].

Протягом двох років Іван Музичка вивчав філософію в університеті "Урбаніяна", вважаючи її важливою у священничій праці, хоч в семінарії на неї дивилися як потрібну тільки для богослов'я, а її вивчення – "змарнуванням часу". Засуджуючи негативне ставлення до філософії – "занедбаной у нас науки", професор опісля з боєм зауважує: "Люблінський католицький університет в Польщі після війни настільки підніс філософські студії, що сьогодні вперше в католицькому світі заговорили про люблінський томізм! За такий короткий час Польща піднесла свої філософські студії, які так потрібні сьогодні Церкві. Теперішній папа, на відміну від попередніх, які здебільшого були правниками (мається на увазі Іван Павло II. – Авт.), є філософом. Вислід польських наукових планів! У нас філософське поле стоїть пустою. Тоді в атеізму, в якому ми вчилися, філософія не стояла високо, але мав він сьогодні вже відомого італійського філософа Корнелія Фабра, який славився своїм методологічним підходом, вмінням захопити філософією своїх учнів і глибиною філософської думки... З його окремого тоді академічного курсу томістичної філософії скористалося з нас тільки двоє. Наша Церква може бути на нашому філософському полі сівачем і піонером" [Там само. – С. 25].

Як і філософію, богослов'я Іван Музичка вивчав в університеті «Пропаганда Фіде», хоч в семінарії і не заохочували до ґрунтовного його вивчення. Враховуючи багатства ватиканських архівів, більшість семінаристів все ж орієнтувалася на історію. Заслугою безумовною Римської семінарії після Першої світової війни було те, що вона назбирала тут багато документів для написання історії Церкви в Україні.

З певним занепокоєнням Іван Музичка відзначає ще й такий факт: "Були здібні студенти перед нами і деяких ми застали. Могли з них вийти вчені для нашого богослов'я і Церкви. Але їх в тому напрямі не формували, або потім змарнували і в Римі не залишився ніхто для студій. В Римі не було жодного українця-професора в університетах! А куди менші народи мали їх" [Там само. – С. 25].

З приходом до керівництва Церквою в Римі блаженнішого Йосифа з'явилася спроба реформування роботи Колегії, проте справа закінчилася тихою "самореформою", бо ж Конгрегація Східних Церков вважала, що оскільки заклад є папським і "він похвально виконував своє завдання протягом усіх тих довгих років, то Владика не мають права вмішуватися в її діяльність" [Лист Конгрегації від 21 листопада 1966 року].

Проте якщо до приходу в семінарію дивізійників життя тут не нагадувало життя Христової родини, живої спільноти любові, то саме вони внесли своєю вояцькою дружбою в її стіни на певний час дух взаємної приязні і життя в любові. "Наш приїзд, – згадує о. Іван, – вніс багато позитивного, що мало вплив на дальший характер діяльності Колегії і поставив цю подію на окреме місце в її історії. Ми, дивізійними, прийшли до Колегії не як вже десь в якійсь семінарії випущені вибранці, щоб в Римі стати

скоро докторами і продовжувати свою кар'єру по канцеляріях чи в наукових сферах різних інституцій з чистенькими все новими і делікатними рясами, що так часто бачимо в Римі. Военні роки і війна не одного із нас впровадили в тяжку і нележку працю. При війську треба завжди бути готовим, як не на щось "заубер махен", то таки завжди, щоб потиснути плечем і натужити руки й ноги. Нічого там без тягару і ваги немає – все якесь залізо. В семінарії св. Йосафата в будинку і на подвір'ї завжди була якась робота. Серед наших попередників мало було охочих до якоїсь праці... Ми ніякої роботи не лякалися" [Там само. – С. 31]. Саме працею дивізійників було відремонтовано і зроблено придатною для використання куплену ще в 1928 році митрополитом Андреем і пограбовану в роки війна в Кастельгаддольфо віллу. Саме вони тоді дали будівлі назву "Вілла Андрея".

Дивізійники внесли ще одну новину в життя семінарії: "Ніхто в рясі під час вакацій не ходив, хіба хтось з "докторів" чи 'тубільців". Ми ходили в тому, що мали. Всі кругом знали, що ми – "духовний народ". Наші сусіди з Колегії пропаганди нам завидували, бо вони під час виконання вакацій ходили у своїх чорних рясах з червоними поясами. Зрештою, в дусі вони признавали, що всіх тих робіт вони у своїх чистеньких рясах не могли б виконувати" [Там само. – С. 32]. Італійські священики і студенти цю рясу респектували як щось невід'ємне від тіла і такий, зрештою, був припис канонічного права. Ми з дива не могли вийти, коли бачили, що й у футбол грали в рясах. Хто сьогодні годен в це повірити?! Може і спали в рясах... Так робили й наші попередники. Ми зламали традицію... Але на завершення додаю, що ця латинська крайність – пересада з рясами в Італії перейшла сьогодні в іншу. Сьогодні вже не пізнаєте тут, хто священик, не цураються навіть джінсів-галанців! Латинники все стрибають по крайнощах!" [Там само. – С. 33].

Зрештою заслуга дивізійників в тому, що вони добилися зміни офіційної назви Колегії – "Колегія рутено" на "Колегія Україно". За це активно "воював" і постраждав тоді колега І.Музички по навчанню Іван Шевців, якого роектор колегії називав «революціонером» і хотів позбутися його.

За всі ці нововведення семінаристів-дивізійників, звісно, недолюбливали в Колегії, вважали їх неортодоксальними. Але вони були добрими студентами. І коли отець Іван у своїх споминах подеколи ставить питання: "Чи не випередили ми цим і нашими новими вимогами до настоятелів деякі постанови Другого Ватиканського Собору?", то йому можна відповісти: Собор не випередили, але жили в дусі часу, в дусі Христової Церкви любові, а не удільності, окремішності. Тому й залишили помітну і прикладну сторінку в житті Колегії.

Навчання кожного із семінаристів-дивізійників спонсорувала одна із американських сімей, що організував кардинал Тіссеран. Для Івана Музичка таким добродієм була католицька родина із містечка Мілвокі штату

Вісконсен. Набожна американка німецького походження Розмері Вокер дуже хотіла, щоб один із її двох синів став священником. Проте вони не сповнили бажання матері. З цих міркувань вона погодилася оплачувати навчання одного із семінаристів в Колегії імені святого Йосафата. "Придбаним сином" для неї став Іван Музичка.

В 1951 році Іваном Музичкою була захищена докторська дисертація з богослов'я на тему: "Вода у Східній Літургії". Ще до закінчення Колегії в травні 1951 року він був рукоположений на ієрея владикою Іваном Бучком. Цей же єпископ забрав його до душпастирства в Європі в листопаді 1953 року. Більше двадцяти років (до листопада 1975 р.) о.Іван служив в парафії м. Волвергамптон в Англії. Тим, що Церква стала духовним вогнищем їх релігійного життя, волвергамптонська громада завдячує насамперед своєму порохові, який до того ж відзначався ще й своєю громадською активністю. Він був катехитом у місцевій Школі українознавства, членом редакційної колегії (два роки – редактором) церковно-релігійного журналу "Наша Церква", членом Церковного Суду. В ці роки Іван Музичка стає дійсним членом Наукового Товариства ім. Т.Шевченка.

Разом з о. Любомиром Гузаром з 1970 року о. Іван працює в службі Патріарха Йосифа Сліпого. Він був покликаний останнім і до створеного ним в Римі Українського католицького університету. Тут він викладав катехитику, пасторальне богослов'я і церковний спів. З 1976 по 1985 роки о. Іван – проректор університету. Перейшовши звідси на посаду ректора Колегії св. Софії, о. Музичка очолював її аж до 1994 року. Очолював і в наступні роки, але з деякими перервами). З часу свого другого прибуття до Риму отець став парохом української парафії св. Сергія і Вакха.

Особливо вболівав о. Іван за виховання молоді. Йому ніколи не бракувало часу поїхати у виховні молодіжні табори СУМ і Пласту. Він активно залучав молодь до ним же організованих самодіяльних мистецьких гуртків, зокрема хору і оркестру. В розмовах з батьками о.Іван наголошував на тому, що виховання – то систематична праця над рядом рис душі й характеру, відповідальна праця перед Богом, рідним народом та його історією. Під час відзначення п'ятдесятилітнього ювілею о. Івана Музички говорилося, що він "у своїх проповідях глибоко релігійного і патріотичного змісту, коли постає потреба, не вагається вдарити на всі струни української душі..., звертає обличчя молоді до батьківщини – України, до Шевченківської України. В релігійних проповідях о. Іван розвиває тему виховання відповідальності перед Богом, виховання любові до Бога й великих людських ідеалів!"

Саме в останні тридцять років життя розкрився талант Івана Музички як богослова. До того він присвячував себе переважно душпастирству, яке в Церкві розглядалося як більш важлива справа, ніж наука. Певно тому, як вдало зауважує Іван Музичка, "немає в нас такої речі, як українське богослов'я чи філософія, не говорячи вже про інші ділянки науки, на яких



священство повинне бути на першому місці. Не дивно тому, чому миряни у нас мали постійно відкриті дороги до секуляризації і для них християнська духовність, християнські науки були невідомими речами й вони шукали всяких інших течій Заходу для своєї поживи. Цей духовний гріх у нас надто довго б'є по нашій духовності і наших вартостях" [Там само. – С. 46].

Отець-доктор активно, як співредактор з 1970 року, працює в журналі "Богословія". Тут ним надруковано чимало богословсько-наукових статей. Першою з них була "Катехиза в наші часи". Він є також активним дописувачем часопису "Патріархат", який друкує не лише його науково-популярні статті, розмірковування щодо подій суспільного і церковного життя України, а й окремі тематичні проповіді.

З 1991 року о. Іван Музичка щорічно по декілька разів на рік приїздить в незалежну Україну. Тут він працює викладачем Українського Катехитичного центру при Львівській єпархії Греко-Католицької Церкви, виступає з лекційними спецкурсами в різних духовних навчальних закладах і на катехитичних курсах в Києві, Івано-Франківську, Тернополі, Дрогобичі, Жовкві, Зборові. Його лекції слухали й студенти державних навчальних установ, зокрема Національного педагогічного університету імені М. Драгоманова, Львівської Академії Мистецтв, Києво-Могилянської Академії. Мета кожних відвідин о. Іваном України, як це він сам зауважує, – "праця для добра душ і нашої богословської науки". Він є активним учасником циклу наукових конференцій "Церква і соціальні проблеми", які проводить Львівська лісотехнічна академія, наукових конференцій із сакрального мистецтва Львівської академії мистецтв, читань, присвячених 400-літньому ювілею унії, які проводила Богословська Академія.

Знаменно, що, коли о. Іван буває в Україні, він не лишає рідного йому села Пукова і дорого для нього Рогатина, де "завжди залишає їм якесь своє слово". Іван Музичка постійно співпрацює з релігієзнавцями України. Він є Почесним науковим співробітником Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.

"Здавалося мені, що, ставши пенсіонером, буду мати множество часу, – пише автору цієї статті професор І.Музичка, – а вийшло навпаки: ані праці не зменшилося, ані часу не прибільшилося!.. Дякувати Богу, голова ще працює і то мало не по-стахановському!" [Лист від 23 січня 1996 р]. Проте в кожному листі о. Іван жаліється на стан свого здоров'я, бо ж з роками "сили вичерпуються, так би мовити починають бастувати, а ніякої профспілки немає, щоб допомогла в цьому" [Там само]. Якщо раніше о.Іван раз-два на рік обов'язково приїздив в Україну, то 2013 рік виявився таким, що отець на літо залишився із-за стану здоров'я в спекотному Римі. Більше того, після смерті рідної сестри, в якій у Пукові він бажав прожити останні роки життя, то тепер нам отець з сумом пише: «Раніше я мріяв, щоб моє тіло з'їли українські хробаки, то тепер бачу, що його з'їдять італійські».

В Україну о. Івана постійно тягне почуття туги за нею, прагнення хоч якось допомогти їй в нелегкому здобуванні незалежності, національному й духовному відродженні, в постанні української Укерайни. "Для мене ні Лондон – Англія, ні тим більше Рим – Італія не були ніколи Батьківщинами, – пише він. – Належав я до тих емігрантів, що був повним чужинцем скрізь, де б не бував. Ніде мене чужина не причепилась ні на крихітку і ніякого сліду не лишала... Я завжди мріяв, чи повернуся колись в Україну. Але якийсь тихий-тихий голос мені неначе шептав, що повернуся. Проте я тому голосові чомусь не вірив, бо як же тоді це було можливим. Але у людей неможливо, а у Бога все можливо! І ось коли таке сталося, я, ж "чужинець", мушу їхати до своєї незалежної Держави, про яку мріяв з дитинства" [Там само].

Не стану тут переповідати своїми словами думки-тривоги о.Івана Музички про нинішній стан в суспільному і релігійному житті України, а надам йому слово, скориставшись тими листами-роздумами, які із великим зажуренням він регулярно мені, автору цієї статті, надсилає. Про суспільно-політичні процеси в незалежній Україні о. Іван розмірковує в них так:

"Бужусь вночі і чомусь думка зразу ж повертається в цю сторону... Все те, зрештою, доводить до якоїсь духовної втоми і зневіри, а то й якоїсь небезпечної апатії. Навіть немає з ким тими думками поділитися. Колись творили відповідні гуртки, щоб розв'язувати важкі проблеми життя народу. Сьогодні якийсь індивідуалізм все те перекреслив і ніяка, часом і добра думка не знаходить можливості свого розвитку і створених директив. Загубимося в хуторянстві і всяких примітивах. Життя залишить нас при своїй широкій дорозі із простягнутими руками, ж це вже почалося... Але якщо та милостиня у формі доларів, то то ще півбідни, а ось коли будемо будь-якої милостині просити, тоді скінчимо пройдисвітами і волоцюгами на шляхах історії й ніхто з нами не буде рахуватися. Як вийти з цього, що придумати, що зробити, щоб ті наші води життя не розлилися широко, не згубили зв'язок з нашими джерелами і не створили ген кругом себе велике болото... Занадто ми народ хуторянський. Польські пани були також хуторянами на своїх хуторах, але жили разом все таки, бавилися разом... Коли ми, старші, не можемо, то полишім вказівки нашим молодим, які певно що будуть розумнішими від нас і виведуть Україну з руїни".

"Чому так сталося у нас в Україні? Я не раз, слухаючи радіо чи читаючи про те, лютую і не знаю на кого. Хто в тому винуватий? А ми ж колись Європу годували. Саме так і каже один герой-селянин в оповіданні В.Стефаніка, коли зібрав після жнив хліб у своїй клуні й засіках: "А тепер нагодую всю Європу!" Ось такий наш гарний селянин: не думав про те, чи сам буде пити і веселитися, а думав, що нагодує всю Європу!!! Ось наша душа! Коли ж скінчиться це наше економічне нещастя? Тут до Італії приїдять тисячі наших жінок і за півдарма працюють як служниці-наймички. Між ними є вчительки, лікарки, вчені, жінки священиків... Прикро дивитися – модерні, новітні бурлаки".

"Ці наші хвороби в нашій національному дусі й організмі... Думаю, що є дві важкі і шаленно небезпечні обставини тих наших недуг: перша, коли хворий не бачить, що він тяжко хворий, думає, що він зовсім здоровий і не потребує ніякого лікування; друга, як то у випадку дітей, коли залюблені у свою дитину батьки ніяк не вважають, що їхня дорога дитина є хвора і взагалі може бути хворою... То є обставини недуг. Наша батьківщина є хворою, її здоров'я ушкодили дуже важкі історичні окупації і окупанти (які як європейці в Півн. Америці винищили тубільців-індіан горілкою і всякими своїми способами). Ми стали, за словами І.Франка, наймитами (поема "Наймит") фізично і психічно. Інакше не можна пояснити наш стан, нашу поведінку і ті грізні події, вчинки, якими заповнені болоче наші будні. Західні держави, які програли війну і були майже дощенту зруйновані, сьогодні відбудовані, живуть розкішно. Наші люди просяться до них на працю справжніх наймитів... Ми стали притчею серед народів. До кого звернутися, якщо не за порятунком, то хоч би за надією? Єдино в людських, очевидно, умовах – до Києва!"

"До нас тут з Києва приїжджають жінки, з України, чоловіки – рідше. Шукають праці. Справжні бурлаки! Та й в Італії немає птиці, а вони раді, якщо щось знайдуть... Мені здається, що тут біда в прикметах народу. Попадає в якусь апатію від всіх своїх труднощів, байдужніє до всього світу, не дбає ні про що, навіть якби з голоду мав гинути. На Заході таких прикмет не зустрінеш. Буде шукати розв'язки, буде битися, грабувати, страйкувати, але буде щось робити, а не жити в якійсь млісній апатії, яка нічого не дає, в знаходжені місця для горілки...Скільки часу треба, щоб виховати іншого типа? Як його виховати? Уряд мусить знайти працю для тих людей, мусить бути хоч якась мінімальна спочатку платня для тих людей, щоб рушити господарку, а головне – індустрію. Готові галушки падати з неба не будуть. Після війни можна було бачити німців, які були повністю упокорені, не стогнали, не співали тужливих пісень, не нарікали, не робили революцію, а взялися до важкої праці. Відтак скоро стали на ноги і сьогодні добробут в них більший, як у тих, хто війну виграв. Ось що означає спільна дисципліна, добрий і мудрий провід, розумна та пильна праця! Мене вже томить те думання про наш рятунок... Добрий був наш нарід, працьовитий, а чомусь долі не має!"

"Ставлю собі постійно питання: що робиться в Україні, якщо така нечувана біда, коли жінки кидають свої родини і їдуть, щоб бути наймичками в італійців? Я не перебільшую, але їх використовують повністю, живуть як правдиві бурлаки... Є такі, що живуть добре, але то – рідкість. Коли ж та економіка в Україні виправиться? Те саме було після Жовтневої революції і після закінчення війни в 1920 році. Ленін таки, хоч яким не був він принциповим, залишив комуністичні гасла й пішов на дорогу НЕПу, відкрив дорогу для капіталізму, бо бачив, що комунізмом чи соціалізмом державу і економіку не створити. Йдеться про те, що щось робив, щоб поліпшити

життя селян, робітників, а не ось так: давайте раду самі собі, хоч би і йдіть в найми...".

"Шофер заробляє більше, як професор. За тим стоїть справжня трагедія і ніхто не б'є на алярм. Найбільше терпить на цій кризі наша наука, наше мистецтво. Наука у світі сьогодні йде швидкими кроками, а наша стоятиме десятиліттями пасивною, а відтак будемо через якийсь час знову позаду всіх. Темпи наукового розвитку сьогодні є дуже швидкі, а тому будь-яка затримка пропорційно ставить того, хто зупинився, на далекій відстані від розвитку і здобутків. На Заході після війни це сталося. В Англії молоді науковці не могли нічого досліджувати, шукати, бо не було на те коштів. Вони масово їхали в Америку, де ці засоби були...Уряд тому запобіг. З мистецтвом не спішився і наслідки бачились також: молоді письменники не мали фінансів друкуватися, художники не могли організувати виставки, театр також занепадав, бо живе тільки з державних дотацій, з музикою – те ж саме. У нас все те стоїть, застигло. Відтак ми опинилися на сірому кінці світової культури і будемо знову позичати всяку всячину. Але ж ми маємо здібних науковців, інженерів, митців! В Італію постійно приїжджають музики, співаки, диригенти, піаністи, скрипалі різних народів. Не легко дістатися на таку сцену. Найчастіше ними є жиди. Невже в мистецтві вони такі сильні? їдуть інші національності. Українця жодного ніколи не було. Чому ж це так?"

Про нинішнє церковно-релігійне життя в Україні о. Іван розмірковує так:

"Коли б ми всі тепер – наші православні Церкви (українські і греко-католицька) подумали і зробили подібну Унію, лишаючи Московську і Царгородську в їхній гордій ситуації збоку, ми б зробили велику історичну справу! Ми б стали маяком на церковному і політичному полі Європи, а не м'ячем, який копають всі, щоб загнати його у свої ворота. І тоді Російська Православна Церква в Україні була б екзархатом для росіян в Україні. Ми б мали одного свого Патріарха в дружбі і братолюбії з римським патріархом. Наша Церква за пару років виховала б добре і вишколене священство, народ підтримав би її і прийняв би її виховання. Ми б перед світом були тими, хто показав би що з Христом можна перевиховати народ і збудувати міцну державу. Доказом нашої недолугості є те, що ми за роки самостійності навіть не зустрілися із собою і не почали говорити... Мені здається, що Православна Церква (обидві) можуть дати кращу ініціативу і динамічність для нашого екуменізму, ніж ми - католики. Ми занадто живемо всякими вимріяними амбіціями, передсудами, страхами і постійно із беззмістовним очікуванням чогось, а чого, того й самі не знаємо. Я дуже дивуюся, що митрополит Сабодан (шаную його за вченість і особистість) дивиться вузько на нашу релігійну ситуацію, власне лише крізь московські окуляри".

"Я сам є великий навіть прихильник патріарха Філарета, а тому мене тривожить нова "віра" в те, що Москва може щось зробити в тій складній

міжконфесійній нашій ситуації... Я думаю, що то ніяк не поставить наших справ на добре місце. До того ж важливим є те, як до тієї справи ставиться Рим? Чи не екуменісти римські створили таку нову думку? По-моєму, то є дуже серйозна ситуація і треба б неї поглянути глибоко із всіма нашими відповідальними людьми за долю наших Церков і нашої церковної єдності".

"Може я погано знаю політичну ситуацію в Україні, але здається, що все те там в якомусь хаосі і нерозберисі – і на полі політичному, і на церковному. Що з того вийде? Читаю тут, що Московський патріархат є противником приїзду папи в Україну і буде робити якийсь "молитовний похід" проти цього. Це вже забагато! Це вже забагато! Диктувати нам, кого запрошувати в гості, а кого – ні... Прикро і не хочеться вірити, щоб наш католицький Львів був таким короткозорим, що нібито Москва є десь аж на іншій планеті... Мав я у Львові розмову про ті "залицяння" до Московського патріархату і мало не вийшла сварка. Держатися "канонічної лінії", хоч на запрошення взяти участь в благословеннях на екзарха Київського і Вишгородського прибув із запрошених лише патріарх Філарет... Мені здається, що лихо в тому, що ми не вміємо думати здоровим глуздом, а сприймаємо все емоціями, ірраціонально, в більшості – люто, а все те для думки не годиться. Дуже довго ми жили в неволі, яка змушувала думати ірраціонально. І сьогодні ця ментальна руїна, залишилася навіть в парламенті. Часом хочемо, щоб 2+2 було 5! І при тому декламуємо з Шевченка: "В своїй хаті своя правда..." Ані своєї хати не хочемо, ані своєї правди... Страх мене розбирає: все маємо, можемо мати і все те можемо втратити, пропасти в історії як ледачий народ. Нагадувати слід слова-оцінки (гіркі!!!) нашого народу Франком і Довженком. Не можна з ними не погодитися...".

"А зрештою всі ці наші церковні справи. То немов би якийсь заколдоване коло, в якому ходиш і знову на те ж саме місце повертаєшся. Ось готується собор нашої УГКЦеркви, її черговий синод... Скільки їх вже було, а де їхні діяння, постанови, слова, рішення, вказівки? Чи зустрінемося колись разом із православними Церквами? Чи разом помолимося, поговоримо і візьмемося разом до виховної праці народу? І тут ніхто не ставить нам перешкод: засукуй рукава і працюй, але разом, спільно, для добра і спасіння Народу. Але чомусь навіть ще й не почали! А треба ж починати! Треба тільки зробити перший крок! Потім - другий, третій, а далі вже зовсім легко буде! З Києва треба Вам гукнути: ану сядьмо і розпочнім розмову! Чого й кого боятися? А раді були б всі! А Христос – найбільше! Ми ж не хочемо навіть починати. І я кажу: Київ винен. Він – глава, матір руських городів... Києве, ти спиш, чомусь ніякого діла не починаєш, а ми ж на нього все чекаємо. Починай! Дій!".

"Досі ми з нашими православними не говоримо, хоч вони добрі люди і не злі духовні особи, залицяємося непотрібно до Російського патріархату і не маємо самостійної думки про наше відношення до нього. А через те не

можемо зустрітися з Папою, бо він мусить приїхати на підготовлений ґрунт, а не замінований всякими ворожнечами. На екуменістичному полі у нас нічого не зроблено. Чому не зустрічаємося? Чому не маємо власного плану тих відносин? Ви, миряни, повинні почати наш екуменізм. "Згори", від духовних осіб він - екуменізм - не піде".

"Що стосується наших журб, то їх не меншає. Говорю і журюся нашою Греко-католицькою Церквою. Ми – в поганій кризі, яка гальмує все. З того вийшло таке, що кожний "щось" робить, в чомусь порпається і при тому дуже радий, що йому все те йде добре. А те "щось" – то дрібні буденні справи, сіра буденщина, а великі вартості Людини, Народу, Церкви, Держави нібито в нас не існують. Але ж ці вартості пов'язані з надто важливими проблемами. Папа постійно про них говорить, а то є речі, які пов'язані з моральними імперативами життя тих великих дійсностей, які опинилися у важкій убогості, покалічені недавнім більшовизмом, згублені в мисленні Народу, потоптані діалектичним матеріалізмом, знехтувані великою кількістю нігілістів, грошолобів, самолюбів чи інших циніків. Може боїмося так високо сягати і лишаємо ці питання нашим нащадкам, може їм краще буде видно свою духовну вбогість, яку ми їм у спадок залишимо... Ці слова болно відносяться до всіх наших Церков. Всі ми нічого не робимо для нашого відродження... В неволі бодай між собою не сварилися, жили спільним страхом за своє існування. А тепер?"

"Треба викувати якийсь напрям, який би взяла наша Греко-Католицька Церква вже тепер і не йшла на неудачу. Чи будемо йти за канонічною Церквою, а чи ж будемо шукати канонічності в Стамбулі? Чи будемо підтримувати рідне Православ'я, яке очолює патріарх Філарет..? Російська Православна Церква нехай залишається екзархатом для росіян і нехай не називає себе "українською", щоб не творити, як це називає о. Блажейовський, нового "котьолка".

"Ось перед нами великий Ювілей 2000-ліття приходу Христа на землю. Наше християнство у своїй суті – то Він! Ввесь християнський світ готується до тієї великої дати. Підготовка, запропонована католицькою Церквою чи папою Гваном-Павлом П, вже почалася. Три роки: перший рік (1997) – рік Бога-Сина, другий рік (1998) – рік Святого Духа, третій рік (1999) – рік бога-Отця. Що ми зробили? Здається, що нічого. А особа Христа така цікава й стала притягаючою. Вона має за собою дві тисячі років впливу, якого не мав досі ніхто. Йдеться про конкретну історичну особу з наукою, яку ніхто досі не перевершив, і це є, власне, наука про Людину. Чим ми зустрінемо цей великий Ювілей? Не кажу вже про поєднання Церков. Скільки мислителів всяких хотіли для тієї Людини щось зробити... А тут таки більше щось, ніж Людина. І з цим погодяться всі. Думаю, що Московський патріархат використає цей Ювілей для своїх великих цілей. Гадаю, що для нього настала тепер година, в якій він справді може стати "третім Римом", принаймні для всіх православних... А ми будемо збоку дивитися і кліпати очима, дивитися і

чекати. Найкраща діяльність – то чекання. Може й можна щось вичекати, але я не вірю, що така тактика добра і щось дає. Ще не пізно і може б вдалося щось зробити. Кращої особи для так званого екуменізму немає, як сам Христос!!! Думайте, може щось спільне придумаємо".

Отця Музичку, що засвідчують його листи, турбує все: Які відносини тепер склалися з новим главою УГКЦ в Києві? Чи вдасться збудувати йому тут патріарший собор? Чи здобує митрополит Сабодан Патріархат для Києва? Чи полагождать якось три ієрархи – Володимир, Філарет і Мефодій – між собою? Чи приїде новий папа до Києва? Чому ми такі, що немає між нами миру і тишини?

Отець Іван Музичка постійно живе Україною і практично, якщо оцінювати віддачу його великого життєвого досвіду, живе в Україні. "І дивне диво, – зауважує він, – добрі миряни прийняли мене з відкритими руками і те, що я досі зробив, крадучи час в Римі, зробив, власне, за допомогою мирян" [Лист від 23 січня 1996 р.]. Саме вони виявляють "щирю і справді українську приязнь і готовність допомогти мені зробити ще щось для нашої України".

Відтак незрозумілим для мене і моїх колег є те, чому так настирливо Церква тримає людину такого богословського таланту і катехитичної вдачі на далекій відстані від України і на швидкоплинних парафіях в Римі. "Голова ще працює", – пише отець. До того ж, на нього працює і та зібрана роками багата бібліотека, без якої він "жити не може". Могла б і вона послугувати тут, в Україні, не одному поколінню дослідників. Не треба, щоб життя цієї людини проходило в такій суматосі, як до останнього, коли він, розриваючись між Україною і Римом, приїджає до нас виключно з власної ініціативи і на запрошення добрих людей, які хотіли б отримати від нього якусь допомогу. "Ще трохи і тоді може буду, як Сковорода, мандрувати із сопілкою шляхами України й шукатиму когось, хто хотів би мене слухати", – пише о. Музичка [Лист від 14 травня 1996 р.].

В листах Отця звучать слова: "Хотів би я зустрінутися з нашими військовими"; "Кортить мені нарешті подивитися на Україну: я ж Києва не бачив, Львова не оглянув як треба", "Хотів би оглянути Печерську Лавру (якщо монахи мене, уніата, впустять), бути в Каневі і привітати нашого Кобзаря", "Приїду і підемо над Дніпром". І все це, як він пише, стане йому доступним, коли він приїде в Україну як турист, а не як робітник, який після постійної місячної, а то й двохмісячної напруженості повертається в Італію "втомленим, захеканим і, немов після війни козак, порубаним".

Але чи мислить о. Іван Музичка своє життя в іншому, "незахеканому" режимі? Думаю, що ні. Бо ж такий він є – наш талановитий богослов, прекрасний катехит, трудяга на ниві Христовій і на теренах свободи України.

## ІКОНОПИС ГАЛИЧИНИ КІНЦЯ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ

*Актуальність дослідження.* Кінець другого і початок третього тисячоліття ознаменувався в Україні зростанням національної свідомості. Осмислення традиційних цінностей, культури, рідної історії стало важливою частиною духовної сфери сучасної української концептуальної системи. У зв'язку з втратою багатьох етичних, естетичних, релігійних, екзистенціальних орієнтирів виникла потреба реконструкції, повернення національних стилів мислення, в яких би була зосереджена давня велика українська культура і державність.

Одна з важливих ознак прогресу культури – розвиток розуміння культурних цінностей минулого й культур інших національностей, уміння їх берегти, накопичувати і сприймати їхню естетичну цінність. Вся історія розвитку людської культури є історією не тільки пізнання нових, але й віднайдення старих культурних цінностей, осмислення духовного досвіду наших предків, що, зокрема, сконцентровано і в пам'ятках культового мистецтва. Одним із його видів є ікона.

Українська, зокрема і галицька ікона показує нам високі зразки ставлення людини не тільки до Бога, але й до історії, культури, до світу всередині себе і навколо.

Іконошанування є складовою частиною християнського віровчення, яке, як будь-яка релігійна система, створює цілісний погляд на світ, людину, містить сукупність етичних норм, естетичних поглядів та ідеалів. Іконошанування є важливою частиною релігійного життя українського народу і одним із феноменів національної духовної культури.

У наш час стало очевидним, що дослідження богослужбової, символіко-богословської, релігійної значимості ікон є одним із аспектів вивчення українського менталітету, духовної культури в цілому. У зв'язку з цим набуває актуальності й вивчення іконопису Галичини кінця ХІХ – початку ХХ століття.

*Мета* статті – дослідити та описати особливості галицької ікони кінця ХІХ – початку ХХ століття. Відповідно до цього ставимо перед собою такі *завдання*: з'ясувати характерні риси галицького іконопису; проаналізувати особливості галицької ікони та визначити її відмінності від візантійської; висвітлити тенденції розвитку галицької ікони кінця ХІХ -початку ХХ століття.

*Стан розробки теми в науці.* Серед багатой матеріальної та духовної спадщини чільне місце належить галицькому іконопису, в якому втілено душу українського народу, глибину сприйняття християнської віри, силу і мудрість традицій українців.



Цю проблему частково досліджували українські філософи, релігієзнавці та іконописці. Істотний внесок у дослідження галицької ікони зробили такі дослідники як В.Овсійчук,<sup>231</sup> В. Откович,<sup>232</sup> П. Жолтовський,<sup>233</sup> І. Свенціцький,<sup>234</sup> Д.Степовик.<sup>235</sup> Ще до того, як зазначеною тематикою почали цікавитися науковці, у 1905 році митрополит Андрей Шептицький заснував у Львові Церковний музей, який згодом перейменували в Національний. Першим упорядником збірок музею був видатний філолог, мистецтвознавець і багатолітній директор Національного музею у Львові І. Свенціцький. Він уперше заявив про цінність народної ікони як важливої духовної складової української культури.<sup>236</sup>

У книзі В.Овсійчука “Оповідь про ікону” проаналізовано формування українського живопису, зокрема багато уваги приділено витокам і стилістичним особливостям галицького іконопису. На прикладі розписів дерев’яних церков Західної України науковець розглядає специфічні тенденції художнього мислення, властивого сільським майстрам. Він зазначає, що вже в першій половині ХІХ століття іконографія стінопису в Україні позбулася догматичної канонічності, натомість зображення святих почали трактувати демократично, їм надали рис, які можна визначити як національні особливості образів.<sup>237</sup>

В.Откович досліджував галицьку ікону як типологічну групу українських ікон. Так, у праці “Народний живопис Гуцульщини”<sup>238</sup> автор розглянув пам’ятки галицького іконопису західних областей України. В окремому розділі дослідник описав ікони Гуцульщини, Галичини і Поділля.<sup>239</sup>

Д.Степовик у працях “Історія Української ікони Х-ХХ ст.”<sup>240</sup>, “Митрополит А. Шептицький і мистецтво ікони”<sup>241</sup> та “Українська ікона крізь віки”<sup>242</sup> розкриває особливості української, зокрема галицької, ікони, простежує етапи її розвитку та характеризує особливості.

Зазначені дослідники виокремили поняття *галицька ікона* як таке. Вони розглядали пам’ятки галицького іконопису та їхні національні особливості, однак не розкрили основних засад та відмінностей галицького іконопису від

<sup>231</sup> Овсійчук В. Оповідь про ікону. – Львів – 2000.

<sup>232</sup> Откович В. Народна течія в українському живопису ХVІІ – ХІХ століть. – К., 1990.

<sup>233</sup> Жолтовський П. Художнє життя на Україні в ХVІ – ХІХ ст. – К., 1983.

<sup>234</sup> Свенціцький І. Іконопис Галицької України ХV – ХХ століть. – Львів, 1928.

<sup>235</sup> Степовик Д. Історія Української ікони Х-ХХ століть. – К., 1996.

<sup>236</sup> Свенціцький І. Іконопис Галицької України ХV – ХХ століть. – Львів, 1928.

<sup>237</sup> Овсійчук В. Оповідь про ікону. – С. 391.

<sup>238</sup> Откович В. Народний живопис Гуцульщини // Гуцульщина: історико-етнографічне дослідження. – К., 1987.

<sup>239</sup> Там само.

<sup>240</sup> Степовик Д. Історія Української ікони Х-ХХ століть. – К., 1996.

<sup>241</sup> Степовик Д. Митрополит А. Шептицький і мистецтво ікони // Галичина. – 2002. – № 8.

<sup>242</sup> Степовик Д. Українська ікона крізь віки // Українська культура. – 1994. – №1.

візантійського. Тому особливо актуальним сьогодні є визначити місце галицької ікони в системі християнського мистецтва та проаналізувати її специфіку.

**Основний зміст статті.** У своєрідних умовах відбувався розвиток українського іконопису, як і всього мистецтва, на території Галичини. Як відомо, наприкінці XIX століття, ці українські землі входили до складу Австро-Угорської імперії. Соціально-політичний і національний гніт, що тривав тут упродовж XIX та XX століть, – все це негативно позначалося на розвитку не лише світоглядних, релігійних принципів, але й усієї національної культури загалом. Тривалий час культурне життя в краї ледь жевріло. Бідне і зовсім неписьменне сільське населення виявляло мало інтересу до культури. Не було й багатих меценатів, які могли б купувати твори місцевих майстрів. Майже упродовж усього XIX століття, не кажучи вже про попередню добу, основним замовником творів залишалася церква, відтак західноукраїнські художники, виходячи з матеріальних потреб, змушені були розробляти головним чином релігійну тематику: писати ікони, композиції на сюжети священної історії, розписувати церкви тощо. Так виникло особливе духовно-сакральне явище – галицька ікона, яка приваблювала тим, що майстри вкладали в неї душу, зображували образи зі щирістю віри, з простотою й строгою духовністю. Митці писали ці ікони з молитовним серцем, устремлінням до Бога. Майстри поєднували іконографічні канони із народними традиціями так, щоб якомога виразніше передати іконописний образ. Саме в такий спосіб галицька ікона стала явищем унікальним за глибиною витоків та фольклорно-християнським характером основних образів і сюжетів, за неперевершеною символікою та регіональними особливостями. Розвиваючись далеко від офіційних центрів, у провінціях, куди не сягав адміністративний контроль, галицька ікона в XIX – XX століттях становила суттєву альтернативу іконі офіційній. Одна з основних її сутностей у тому, що майстри підсвідомо зберігали спадковість традицій, підтримували глибинні зв'язки з історичним минулим.

Галицька ікона вирізняється багатим образним змістом, своєрідністю втілених у ній естетичних поглядів. Крім того, вона (і це дуже важливо) відображає національну свідомість народу. В образах на іконах бачимо соціальні та психологічні настрої, радість і драматизм. Невипадково в народі термін *образ* ідентичний поняттю *ікона*. У народі ікони називали образами тому, що вони містили в собі сукупність ідей і традицій, у яких відобразилося культурно-духовне буття українського народу. Завдяки великому числу екземплярів, які збереглися до наших часів, та їх високій якості, галицька ікона займає ключове місце в українській іконографії. Ця іконографія була дуже поширена. І сьогодні вона вважається високим проявом оригінальної інтерпретації східно-візантійської традиції.<sup>243</sup>

<sup>243</sup> Осадча О. Образ-ікона української хати // Мистецтвознавство. Науковий збірник. – Львів, 2007. – №2. – С. 101.

Розвиток галицького іконопису на зламі ХІХ-ХХ століття відбувався в дуже складних історичних обставинах. По-перше, як і в попередню добу, Україна залишалася розділеною кордонами на східну і західну частини, і над галичанами продовжував тяжіти важкий соціальний і національний гніт сусідніх держав.

Після тривалого часу занепаду усієї української культури, галицька іконотворчість робить перші кроки до оновлення на засадах національного Відродження, створює справжній дух нації, що синтезує в собі впливи інших культур, переростаючи в могутній напрям ікономалювання. Українські іконописці початку ХІХ століття чітко усвідомили, що Україна – не тільки цінна пейзажами, природою, а й душа та споконвічна культура етносу залишили багатий скарб, який потребує відкриття.

Так виникає новий напрямок у мистецтві, що базується на наших вікових традиціях, продовжує їх, але не копіюванням старого, а опануванням нових течій. Церковне мистецтво, що впродовж століть було полем найвищої людської творчості, поєднується з новим стилем – модерном. Спроби нового підходу до церковного мистецтва належать визначним українським іконописцям: К.Устияновичу, М.Сосенку, А. Монастирському. Характерною прикметою творів цих митців є те, що їх виконано в традиціях візантійського мистецтва, яке в нашій культурі має вікову історію.

Питання релігійного іконопису постало на початку ХІХ століття передусім як проблема культурологічного характеру. Церкви почали сприймати не тільки як чи не єдину інституцію, де прищеплювали народним масам національну свідомість, але й як середовище, здатне сприяти культурному та естетичному розвитку людей. Спроби нового трактування релігійних сюжетів були в творчості М.Сосенка та К.Устияновича. Кінець ХІХ – початок ХХ століття в Україні та Галичині характеризується значним поживленням розвитку культури, церковної іконографії. Новий стиль, який тоді почав формуватися, прагнув до гармонійної єдності людини і природи. Іконографи того часу не є відірваними від життя, а прямують до нього, упроваджують нові ідеї в іконописі. В іконах ХІХ–ХХ століть втілено душу народу, її віру, національне єднання й духовну спільність. Тут відображено найважливіші історичні зміни, часи скорботи і збереження надії на свободу й незалежність<sup>244</sup>.

Іконописці створили наприкінці ХІХ століття фактично новий вид сакрального малярства в греко-католицьких церквах Галичини – іконо-картину. Вони використовували освячені віками суто іконні образи й сюжети, але вводили їх у конкретну історичну епоху, коли жили біблійні персонажі або коли відбувалися вікопомні події. У зв'язку з цим, в іконо-картинах зросла роль доквілля, особливо пейзажу та зображення інтер'єру. Образ набував

<sup>244</sup> Івасенко С. Мистецький рух за утвердження національних святостей в церковному мистецтві Галичини II-ї половини ХІХ – початку ХХ ст. // Українське сакральне мистецтво: традиції, сучасність, перспективи. – Львів, 1995. – С. 63

більшої ілюстративності, приковував увагу віруючих численними історичними деталями, які, проте, не відвертали уваги від іконного, містичного характеру самого образу чи події. І ще одна характерна риса цих іконо-картин: прагнення митців актуалізувати образ, наблизити його до умов України.<sup>245</sup> Так, галицькі іконописці прикрашали ікони українськими орнаментами, святих зображали в українських вишиванках, Богородицю малювали в намисті, святу Варвару – у короні з атласними стрічками і квітами, Юрія Змієборця – пов'язаним поверх античних лат козацьким поясом (намисто і стрічки в народній свідомості – уособлення жіночої краси, пояс – мужності). Такі деталі в іконографії галицьких ікон наближали іконний образ до пересічного українця. У галицьких іконах, на відміну від російських, не побачиш суворих облич, навпаки, святі лагідні і відкриті для діалогу. Не відчувається прірви між земним і небесним, і це дає відчуття, що кожна людина має надію на спасіння.<sup>246</sup>

Ікони Ісуса Христа і Богородиці написані за канонами ікономалярства. Кольори та символіка, єдине що відрізняє ці ікони від інших є те, що Богородиця і Христос вдягнені у вишиванки, маленький Ісусик на руках у Богородиці у вишиванці. Цими іконами К. Устиянович намагався доказати не походження святих з української землі, а в тяжкий час соціального гніту, через ікону нагадати українцю про своє рідне, національне. Коли заборонялася українська мова, все рідне стало раптом «чужим», ікона мала стати єдиним засобом національного відродження. Часом неписемне сільське населення тільки в церкві, на іконі, могло почути заклик до національного пробудження.

Прикладом служать ікони “Христос і діти” та “Страшний суд”. У першій іконі галицькі іконописці зобразили дітей, убраних в національні строї всіх регіонів України, а на другій – серед грішників, які відпроваджуються до пекла, ненависників України, а серед них – портретне зображення тодішнього намісника Галичини, польського графа Голуховського.

Ікона “Вознесіння” намальована для храму Різдва Христового у селі Вістова Калуського району Івано-Франківської області збереглася до наших днів. На іконі зображено мальовничу українську природу і Вознесіння Христа. Та люди, що спостерігають за його вознесінням не апостоли, юдеї, та жінки, а українські прості люди, що плачуть біля хреста. З боку біля них зображений Іван Франко в кайданах. К. Устиянович зобразив його на іконі в кайданах, які розірвані, щоб показати – Христове воскресіння вселяє надію на національне визволення, воскресіння України та її народу.

У Відні створена ним також друга іконо-картина “Христос перед Пилатом”. Обличчя Христа – це автопортрет самого художника. Саме в цьому цілий зміст як тієї композиції, так і всієї художньої творчості К. Устияновича. Кожна людина страждає, а за ним приходить спасіння і воскресіння. Іконо-картина позначена глибоким психологізмом і має символічне значення.

<sup>245</sup> Степовик Д. Історія Української ікони Х-XX століть. – С. 95.

<sup>246</sup> Степовик Д. Там само. – С. 64.

Христос в білому одязі стоїть твердо і непохитно перед Пилатом, тобто перед судом юрби, яка не знає «що це істина». Обличчя його нагадує автопортрет самого К. Устияновича, в якому малюється незламна віра в Правду. Це символічна персоніфікація самого іконописця, що віддав себе у жертву мистецтва, а «батьки народу», тобто провідники українського суспільства Галичини, не розуміючи «істини» іконописання, віддають митця на поталу жорстокої долі, вмиваючи руки, наче Пилат, від будь-якої відповідальності.

Ікона «Мойсей». На цій іконі Устинович зобразив Мойсея на горі Синай з піднятими вгору скрижалями. Образ Мойсея в нього пов'язаний з очікуванням змученою Україною свого Мойсея, котрий вивів би народ із рабства. Ці символи перенесені із Старозавітньої історії про виведення Мойсеєм народу до Обіцяної землі. Так і Україні потрібен Мойсей, який виведе її з полону чужинного. У промінні Сонця, яке заходить, величавий Мойсей кидає прощальний погляд з гори, де йому належить закінчити земний шлях, на Західний берег Йордану, куди він привів народ. Навколо мальовнича природа Карпат, все це спонукає людину задуматись над своїм життям. Ця ікона й до сьогодні не визнається церквою, але носить назву іконо-картина. Постать Мойсея могутня, монументальна й сувора, в обличчі сконцентрована незламна воля, фанатична віра й екстаза. Такі ж враження викликають його руки – тверді, рішучі й самовпевнені, що вірно характеризують провідника народу, який знає чого хоче й куди веде свій народ. Одяг Мойсея та інші атрибути суто-біблійні, що підкреслює виразно біблійний характер картини, без виразного натяку на провідника українського народу.

«Покрова» М. Сосенка відноситься до синтезного композиційного типу, який сформувався в українському мистецтві XVII-XVIII ст. на основі іконографії «Мадонна Милосердя», що виникла в Італії у XV ст. й набула поширення у західноєвропейському мистецтві, та образу Покрови східної влахернської іконографії. Для образу західного зразка притаманна однорівнева композиція із домінуючою збільшеною масштабом постаттю Богородиці, яка покриває своїм плащем людей, які стоять навколішки. До неї від періоду бароко введено постаті єрархів Церкви, провідників світської влади, представників вельможних родів тощо. В іконі М. Сосенка по центру – постать Богородиці, із злегка похиленою вліво головою, із піднесеними до грудей руками і долонями відкритими до глядача, одягнена у блакитний хітон і червоний мафоріон, який розширюється до низу, покриваючи осіб, які опустили на коліна. Сяйво за головою Богородиці поступово поділяється на окремі промені, які розходяться до країв полотна, створюючи виразний декоративний ефект. Підкреслена декоративність була притаманною мистецтву модерну, представником якого у західноукраїнському мистецтві і був М. Сосенко. Праворуч під плащем зображено колінопоклонні постаті селян, звернені обличчями до Богородиці – дівчинка, молодиця в народному вбранні з покритою головою й руками схрещеними на грудях, похилений старий чоловік з довгою сивою бородою та молитовним жестом руки, скраю

чоловік середніх років у темній свиті із складеними біля вуст долонями. По середині нижньої частини полотна дві дівочі постаті навколішки: одна у вишиваній сорочці та горбатці, зображена із спини, руками спирається на траву, інша – з укладеною у вінець косою та молитовно стуленими долонями, одягнена у темний верхній одяг – у правому профілі. Ліворуч, під покровом Богородиці – священник, єпископ з митрою на голові, похилений над молитовником у правій руці, у лівій тримає єпископську палицю із характерним завершенням двох сплєтених змій, розвернутих головами до хреста на кулі, й монах із сивою бородою у каптурі із схрещеними на грудях руками. У лівому куті композиції, перед монахом, у правому профілі зображено чоловіка у костюмі з похиленою головою й закритим правою рукою обличчям. Образ Покрови зкомпоновано на тлі сільського краєвиду. Ліворуч – придорожній хрест із розп'яттям, за ним - побілена хатка з високою солом'яною стріхою. Праворуч – тридільна одноверха дерев'яна церква.

Народні іконописці використовували переважно яскраві фарби. Вони не розмірковували над символізмом окремих кольорів, а користувалися тими фарбами, які мали. Треба зазначити, що галицькі ікони писалися під впливом емоцій, тоді як на професійних іконах лики святих були умиротвореними. Наприклад, для селян Богородиця або Христос ставали майже членами родини, не були недосяжними та караючими.<sup>247</sup> Ось як писав із цього приводу К. Устиянович: “Народ має наш чим повиливатись. Наш обряд, то вже не грецький обряд, то обряд руський зі зрушеною церковною мовою. Іконопис не є візантійський, ні з гори Афона... Український народ вкладає своє розуміння, своє бачення і чуття духовності. Треба полюбити свої скарби, свій іконопис, і плекати його та розвивати”.<sup>248</sup> “У нас сумну жалобу співає релігійне малярство, ідеалом його є ідеал карикатури, занесений чужинцями в наші церкви. Але в нашому народі є інший ідеал, релігійний, – продовжує автор, – в наших колядках, у щедрівках, релігійних піснях. Там відбивається ясно його світогляд релігійний, повен краси і глибокого чуття. Бог сходить з неба, ходить поміж людьми (бо він не той граф чи князь, котрого треба боятись)... Весь світ, все що в нім є, має поклонитись Господеві не мертвим візантійським способом, не штивною церемонією, не багатством костюмів та зверхнім ефектом, але багатством душі народної, багатством народних понять, тим цілим живим життям, яке народ наш проявляє...”<sup>249</sup>

К.Устиянович зазначає також, що українці у своїх домівках вішають ікони латинських святих, хоч мають своїх руських. Дослідник пише: “...Нарід культурний знає і вміє почитати пам'ять своєї історії, своїх славних предків, а, маючи їх славні діла на думці, кріпиться їх духом. Де ж може наш мужик мати

<sup>247</sup> Івасенко С. Мистецький рух за утвердження національних святостей в церковному мистецтві Галичини II-ї половини XIX – початку XX ст. // Українське сакральне мистецтво: традиції, сучасність, перспективи. – Львів, 1995. – С. 68.

<sup>248</sup> Діло – 1888. – Ч. 7-10.

<sup>249</sup> Діло. – 1890. – Ч. 283.

почуття пошанування і прив'язання до руськості, до свого обряду... якщо він, замість преподобного Нестора, святих наших князів Володимира і Ольги, Бориса і Гліба..., бачить чужих святих і до них молиться...".<sup>250</sup> Отже, нездоланність національного духу нашого народу в тому, що він завжди черпав силу із животворних витоків святості, духовно воскресав у тяжкі часи. Галицький іконопис потребував нових ідей, нових святих, щоб людина розуміла, що молиться до Всевишнього, але попри все те має свою культуру, традиції, самобутність. Крізь призму цієї проблеми важливим для нашого дослідження є питання про те, яких саме святих покровителів найбільше шанували галичани. За словами дослідника Володимира Овсійчука, значною популярністю користувався образ Богородиці, що втілював ідею заступництва від ворожих сил і спасіння від життєвих негараздів.<sup>251</sup> Образ Богоматері став виразом художньо-узагальненого уявлення про матір.<sup>252</sup> Близькими простому народові були образи святого Миколи, святої Параскеви П'ятниці. Найбільшу прихильність селян, на думку вченого, ці образи здобули тому, що відтворювали синтезований ідеал зі стійкими моральними й естетичними принципами, були для сучасників виховним прикладом, адже мали величезну силу волі, витримку і мужність.<sup>253</sup>

Народний іконопис тісно пов'язаний з побутовою культурою Галичини, з національною психологією. Головна ідея в цих іконах – не піддаватись чужим впливам. Створення нового релігійного образу, який відповідав би сучасним духовно-культурним вимогам нації – не рабська покора перед завойовником, не розчинення у своїй гріховності, а людська, національна гідність, стійкість перед ворогом, віра в краще майбутнє нації. Повернення до наших історичних традицій, введення у церковані розписи образів на тему історії України, її звершень, великих постатей нації. Ось на що надихають ікони того часу. Такі явища не приземлюють релігію, а навпаки - наближають народ до Бога, підносять його духовність, розкривають розуміння нації як вищої духовної сутності, через котру Бог дає життя і вічність кожній людині, і де вона чується невід'ємною часткою його великого творіння. Такий шлях веде до духовного воскресіння нашого народу.

В цілому ікони Галичини кінця XIX – початку XX століття, засвідчують нам наявність високого національного патріотизму, згуртованість іконописців навколо визвольних ідей нації. Вони засвідчують присутність нездоланного національного духу в нашому народі, який у всі часи своєї тяжкої багатовікової історії, в часи національно-визвольних змагань завжди черпали силу зі своїх животворчих витоків їхньою святістю і духовно воскресав.

<sup>250</sup> Там само.

<sup>251</sup> Овсійчук В. Українське мистецтво другої половини XVI – першої половини XVII ст. Гуманістичні та визвольні ідеї. – К., 1985. – С. 118-119.

<sup>252</sup> Там само – С. 125.

<sup>253</sup> Там само – С. 118.

**Висновки.** Галицькому іконопису наприкінці XIX – початку XX століття були притаманні такі риси: з'являється новий вид сакрального мистецтва іконо-картина; в галицьких іконах цього періоду зростає роль довкілля та інтер'єру; лики святих на іконах нагадують обличчя простих людей, а Христос і Богородиця мали риси, що нагадують типаж українців; галицька ікона розвивалася у тісному зв'язку з життям народу; галицькі ікони оздоблені українським орнаментом, а святі зодягнуті в одяг, притаманний для сільського населення Галичини кінця XIX – початку XX століття; ікона наприкінці XIX – початку XX століття із християнської святині перетворилася на декор і втратила свою функцію сакралізації.

### А н о т а ц і ї

**У статті Руско Н. М. “Іконопис Галичини кінця XIX – початку XX століття”** проаналізовано особливості галицького іконопису та місце галицької ікони в християнському мистецтві. З'ясовано тенденції розвитку галицької ікони наприкінці XIX та на початку XX століття.

**Ключові слова:** ікона, галицький іконопис, іконографія, іконошанування, церковне мистецтво.

**Nadija Rusko. Painting of Galychyna the end of XIX – the beginning of XX centuries.**

In the article of Nadija Rusko “Painting of Galychyna the end of XIX – the beginning of XX centuries” deals with the features of icon painting of Galychyna and its place in Christian art. Progress trends of Galychyna icon are found out in the end of XIX – the beginning of XX centuries.

**Key words:** icon, icon painting, icon painting of Galychyna, honouring of icons, church art.



*Олександр САГАН (Київ)*

**ЄВРОПЕЙСЬКІ ПІДХОДИ ДО РОЗВИТКУ  
ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН  
ТА ЇХ ВПЛИВ НА РЕАЛІЇ В УКРАЇНІ  
(друге десятиріччя ХХІ ст.)**

Аналіз європейської системи цінностей у питаннях відносин між владою та конфесіями/церквами дозволяє нам виділити кілька базових підходів:

- Більшість європейських країн відмовилися від спеціального органу з урегулювання державно-церковних відносин, оскільки там ці відносини вписуються у систему відносин між державою та громадськими організаціями.
- Практично всі європейські країни чітко і постійно відслідковують порушення законодавства у сфері свободи совісті й мають дієві механізми впливу на ситуацію в разі порушення цих свобод (суд, рішення профільних міністерств, зміни до чинного законодавства тощо).
- Існує міжнародний механізм гарантування прав людини у сфері свободи совісті на рівні ООН (Комісія з прав людини Економічної і Соціальної ради; комітет ООН з прав людини тощо), європейських структур (європейська комісія з прав людини, Європейський Суд з прав людини, Комісар Ради Європи з прав людини), національних структур (Бюро демократії, прав людини та праці Державного департаменту США, яке веде щорічний міжнародний моніторинг стану свободи совісті в різних країнах світу; омбудсмени; профільні міністерства).

Відтак виголошений на початках курс Української держави на європейську інтеграцію передбачає узгодження з європейськими базових принципів у функціонуванні національного законодавства. Тому логічним (інше питання – чи виправданим на даному етапі розвитку України) є крок із ліквідації окремої інституції на рівні центрального органу виконавчої влади (але не державного органу, існування якого захищено законом), яка б займалася проблемами державно-церковних відносин. Наприклад, в Указі Президента України про ліквідацію у 2005 році Держкомрелігій зазначається,

що «ліквідація Держкомрелігій пов'язана із необхідністю вдосконалення системи органів виконавчої влади й виконанням зобов'язань України перед Радою Європи». Мотивом для ліквідації Держкомрелігій стало переконання В.Ющенка в тому, що уряд не повинен вести свою політику у сфері релігійного життя і що віросповідання є особистою справою кожного, а всі проблеми, пов'язані з релігією, можуть і повинні вирішуватися судом. Проте українські реалії змусили тодішнє керівництво держави відновити ліквідований орган і підняти його до статусу центрального органу виконавчої влади.

Причин цього кілька. Проте головною, на нашу думку, є той факт, що після прийняття базового закону «Про свободу совісті та релігійні організації» жодних кроків із зміни базових принципів (передусім – адміністративно-силових) розв'язання проблем, пов'язаних із порушенням свободи совісті громадян, зроблено не було. Крім того, відповідальні державні органи навіть не виробили більш-менш наближеного до нинішніх реалій принципу обрахування кількості віруючих тих чи інших Церков та релігійних організацій. Йдеться про облік статутів зареєстрованих чи діючих без реєстрації громад. Адже й донині не враховується, що в одній громаді може бути тисяча вірних, в іншій – лише ті десять, які необхідні для реєстрації. Проте в офіційній статистиці в обох випадках відображається по одній позиції. Такий стан речей сприяє постійному маніпулюванню свідомістю людей та отриманню фінансових преференцій від органів влади для одних Церков чи релігійних організацій на шкоду іншим.

Україна, на жаль, й досі не готова до системного моніторингу порушень у сфері свободи совісті та, найголовніше, до практичних кроків із неадміністративного (не силового) реагування на ці порушення. Представники українських Церков та релігійних організацій, правозахисники мають десятки прикладів того, як міліція (силові структури в цілому) чи суди фактично самоусуваються від вирішення міжцерковних чи державно-церковних конфліктів (особливо у суперечках за нерухомість чи церковне майно). Або ж навпаки - владні структури у тих чи інших регіонах приймають «право сили чи право кількості», забуваючи, що перед законом всі діючі громади мають рівні права. Відтак на практиці вирішенням найбільш «гарячих» проблем у рамках чинного законодавства в 1995-2010 роках займалися вже ліквідовані Державний комітет України у справах релігій (1995-2005 рр.) та Державний комітет України у справах національностей та релігій (2006-2010 рр.).

У цьому контексті зрозуміла тривога більшості Церков та релігійних організацій щодо терміновості та методу/способу останнього усунення Держкомнацрелігій з адміністративної арени – просто його ліквідація. Відтак, по-перше, до вирішення справ у сфері свободи совісті мають змогу потрапити (і потрапляють!) некваліфіковані, а то й заангажовані чиновники, без досвіду роботи. Адже при скороченні фінансування та посад, які й надалі переживають міністерства та відомства, скорочується й кількість чиновників, які професійно

займаються релігійними та національними питаннями. По-друге, розділення функцій реєстрації та обліку релігійних громад (Мінюст) із практичною роботою з Церквами (Мінкультури) суперечить чинному законодавству (закону «Про свободу совісті та релігійні організації») та призводить до значних труднощів у розвитку Церков та релігійних організацій. Це пов'язано, перш за все, із набуттям пільг при отриманні статусу релігійної організації (зниження тарифів на природний газ, пільгові тарифи на оренду площ, пільги на ввезення благодійної допомоги тощо).

Достовірність поданої громадами інформації і взагалі їх релігійний/комерційний характер нині встановити все складніше. Останнім часом навіть почастишали заяви від об'єднань чи окремих Церков (особливо протестантського типу) із невизнанням/відмежуванням від окремих, надто «комерціалізованих» своїх колег (наприклад, останні заяви щодо діяльності В.Мунтяна). У США, до речі, питаннями релігійних пільг цілком логічно займаються співробітники податкової служби.

Розвиток подій у сфері державно-церковних відносин в Україні у 2010-2012 рр. дозволяє нам стверджувати, що у ці роки відбувалося фактичне створення умов для дублювання в Україні російської моделі державно-церковних відносин, коли одна Церква (УПЦ МП) визначалася фаворитом. Саме її представники ставали чи не єдиними учасниками усіх урядових/президентських заходів. Фактично витворився своєрідний варіант державної Церкви, де, за винятком УПЦ МП, всі інші конфесії та релігійні напрями функціонували у статусі терпимих або ж не бажаних. І навіть у всенародних, а відтак об'єднуючих націю акціях/подіях (День незалежності, вшанування жертв Голодомору, Чорнобильські заходи, «запалення ялинки» тощо), релігійну сторону презентувала все та ж одна Церква.

Проте українські реалії значно відмінні від російських, а відтак Президент України та владні структури в цілому згодом змінили свою тактику у ставленні як до окремих Церков та релігійних напрямів, які функціонують в країні, так і до їх міжцерковних об'єднань. Причиною такої різкої зміни моделі поведінки є, очевидно, зміна зовнішньополітичного курсу країни – орієнтація його на Асоціацію із Євросоюзом. Відтак були відновлені більш-менш регулярні зустрічі очільників Держави із членами ВРЦіРО, главами найкрупніших Церков, реабілітована участь останніх у державних заходах, припинився силовий і моральний тиск на представників православних громад, які не входять у юрисдикцію УПЦ МП (достатньо згадати заяви і відкриті листи патріарха УПЦ КП Філарета, предстоятеля УАПЦ Мефодія та ін.).

Практично нинішня влада виказує готовність прийняти ту модель партнерських відносин, яка вже багато років була базовою у державно-церковних відносинах в Україні і яка забезпечувалася ефективною діяльністю спеціального держоргану у справах релігій.

А тому можна стверджувати, що на нинішньому етапі розвитку державно-церковних відносин самоорганізація Церков і релігійних організацій

є набагато більш ефективним чинником впливу як на владу, так і на суспільство в цілому, аніж домінуючі досі пошуки вимушеної уваги/преференцій з боку влади.

Впровадження в Україні європейських підходів у чинному законодавстві на перше місце поставить не «чиновницьке рішення», а судові рішення у принципових питаннях, у т.ч й пов'язаних із функціонуванням в країні Церков та релігійних організацій. У цьому контексті зростає (і це вже відбувається) роль Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій (ВРЦіРО), яка є унікальним утворенням не лише на пострадянському, але й європейському просторі. ВРЦіРО поступово перебирає на себе роль координатора міжцерковних ініціатив і, очевидно, мала б зайнятися моніторинговими функціями щодо порушень у царині свободи совісті. Для цього їй потрібно поступово розширитися та враховувати у своїй діяльності й позицію інших міжцерковних утворень: Ради Євангельських протестантських церков України; Народи представників християнських Церков України; Всеукраїнської Ради Християнських Церков та Ради представників Духовних управлінь і центрів мусульман України.

Значно покращують характер міжконфесійних (міжцерковних) і державно-церковних відносин світські громадські об'єднання та інституції, які часто об'єднують світських фахівців та кліриків Церков і релігійних напрямів. Зокрема йдеться про Українську асоціацію релігієзнавців, Українську асоціацію релігійної свободи, Інститут релігійної свободи, Центр релігійної інформації і свободи, Постійно діючий при Центрі Разумкова Круглий стіл «Релігія і влада в Україні: проблема взаємовідносин» тощо. Роз'яснення і дотримання базових принципів чинного законодавства у релігійній сфері, специфіки міжцерковних відносин дозволяє представникам цих організацій бути не лише успішними посередниками, але часто й ініціаторами ефективних міжцерковних і державно-церковних діалогів.

Одним із першочергових завдань на нинішньому етапі наближення підходів розвитку державно-церковних відносин в Україні до європейських стандартів, є прийняття «Концепції державно-церковних відносин». Ця концепція підготовлена спільними зусиллями основних конфесій та експертами, неодноразово підтримана ВРЦіРО й громадськими організаціями. Без цього кроку будь-які зміни у базовий Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» можуть мати непередбачувані наслідки.

Адже нові редакції згаданого закону вже неодноразово з'являлися, проте не були прийняті ВР України через блокування його за ініціативою конфесій, громадських організацій та експертів. Логіка цих дій проста – при відсутності концептуальних направляючих у сфері державно-церковних відносин була і залишається небезпека перетворення нової редакції закону в копію аналогічного російського закону, розкритикованого свого часу практично всіма правозахисними організаціями національного та світового рівня.

Нині очевидним є зростання практичних наслідків співпраці українських

Церков та релігійних організацій із міжнародними організаціями й інституціями, які займаються проблемами свободи совісті. Понад це, нині спостерігається навіть очевидний запит українського суспільства на участь кліриків у вирішенні власне політичних питань. Доказом цього є як неодноразові візити членів ВРЦіРО у США, Канаду, Брюссельську штаб-квартиру Євросоюзу, так і звернення ВРЦіРО до українського суспільства з приводу доленосних для країни рішень, як то підписання угоди про асоціацію із Європейським Союзом.

Потребує змін і позиція Церков на внутрішньоукраїнському рівні – очікується об'єднання зусиль кліриків та віруючих у їхній щоденній роботі із всіма вітчизняними інституціями, які впливають/впливатимуть на вирішення практичних питань у сфері свободи совісті (суди, силові структури, громадські організації, експертне середовище тощо). Для цього повинна бути змінена нинішня філософія взаємодії багатьох Церков із зовнішнім світом – вони мають стати більш відкритими і комунікабельними. І це буде одним із найважливіших кроків до європейської системи цінностей як цих Церков, так і суспільства в цілому.

*Юрій КОВАЛЕНКО – протоієрей Георгій (Київ)*

## **СЕКУЛЯРИЗАЦІЯ ЯК ВНУТРІШНЯ ПРОБЛЕМА ЦЕРКВИ**

Сьогодні церковна спільнота сприймає секуляризацію як зовнішній виклик Церкві і не сприймає її як внутрішню проблему. Дуже багато говориться про засоби ідентифікації особи, про ювенальну юстицію, гомосексуалізм, геополітичний вибір та ін., а не про внутрішню секуляризацію, яка є наявною в сучасному православ'ї. Саме це зумовлює **актуальність нашого дослідження**. Автор статті пропонує об'єднати зовнішні виклики секуляризму в дві розглянуті нижче дощодо відособлені групи, дослідити проблему із врахуванням наявних наслідків її вивчення.

**Моральні виклики.** На сьогодні українське (і не тільки) суспільство має великі проблеми в площині суспільної моралі. Ми бачимо деформацію суспільної моралі і постійні намагання демонтувати будь-які державні та суспільні інституції, які б експертно цей процес спостерігали, аналізували і регламентували. На наших очах руйнуються традиційні родинні цінності і пропагують нетрадиційну мораль сучасні публічні люди і лідери думок (популярні артисти, державні чиновники і політики). Суругатні діти та публічні розлучення керівників держав, відомих діячів культури руйнують традиційні моральні та сімейні цінності не менш, ніж гей-парадна активність.

Сьогодні за аморальну поведінку вже не виганяють з партії, не знімають з посад і не засуджують в суспільстві.

І хоча в нашому постатеїстичному суспільстві майже 90% вважають себе віруючими, можна констатувати той факт, що суспільна мораль не є релігійною в багатьох своїх аспектах. І це можна вважати одним з секулярних викликів сьогодення.

Можна помітити зокрема таку певну тенденцію. Всього сто років тому розлучення засуджувалося суспільством і було забороне законом. Сьогодні ж це є нормою для суспільної моралі і дозволено законом. Дошлюбні та позашлюбні зв'язки вважалися соромом, а сьогодні цим нікого не здивуєш. Про гомосексуальні відносини було соромно навіть говорити, навіть існувала стаття Карного кодексу, що передбачала за це позбавлення волі. Сьогодні ж це, хоча і не вважається нормою, але вже не є злочином. Поки що лише педофілія вважається і гріхом, і збоченням, і злочином. Хоча про серйозне занепокоєння та якусь протидію цьому явищу з боку державних органів і не йдеться. За гроші можна взяти участь «у полюванні» на педофіла, що насправді є популяризацією збочення, а не боротьбою з ним.

Тому, якщо прослідкувати, як розвивалася історія з абортами, розводами, позашлюбними стосунками та гомосексуалізмом, то виявиться, що всі вони за декілька десятиліть пройшли шлях від морального збочення до майже норми в очах суспільної моралі секулярного суспільства. При цьому ставлення до цих проблем в усіх традиційних для України релігіях (християнство, іслам, юдаїзм) не змінилося протягом тисячоліття.

Мені, як речнику Української Православної Церкви, доводилося коментувати дразливе для суспільства питання гей-парадів. Я намагався привернути увагу суспільства до того, що у Святому Письмі гомосексуальні стосунки ставляться в один ряд з речами, на які сучасне суспільство вже не звертає уваги. «Не обманюйте себе: ні розпусники, ні ідолослужителі, ні перелюбники, ні блудодійники, ні мужоложники, ні злодії, ні користолюбці, ні п'яниці, ні злоріки, ні хижакі Царства Божого не впадкують вони!» (1 Кор. 6: 9-10). Говорячи сучасною мовою, християнина мають збурювати не тільки гей-паради, але й пропаганда гріха перелюбу і розпусти, пияцтво і корупція, лайка і недоброзичливість. Звичайно, зручніше і небезпечніше «боротися» з гріхами меншості, ніж усвідомити і спробувати вирішити проблеми більшості. Тому можна прогнозувати, що якщо наявна нині тенденція в моральній сфері залишиться, то як тільки, наприклад, гомосексуалісти перестануть бути дивом для ток-шоу і стануть такою ж реальністю, як «дон-жуани» і «судді-колядники», то увага суспільства переключиться на менш розповсюджену крайність, привертаючи до неї увагу вже й без того нетрадиційного за своєю мораллю суспільства.

Замість реальних проблем обираються крайнощі, виділяються, засуджуються, а все інше переходить до категорії або «ненормальне, але можливе», або «природне і нормальне», або навіть оспівується і героїзується.

Відтак викривлення суспільної моралі постає як секулярна тенденція. Друга тенденція, яку можна не виділяти в окрему і об'єднувати з першою, це є **етичні проблеми секуляризму**. Суспільні уяви про добро і зло змінюються, зміщуються і сьогодні навіть люди, які декларують власну релігійність, а той більше - навіть, належать до релігійних спільнот, поступово змінюють свої уяви про добро і зло в бік секулярного, нерелігійного, небіблійного.

**Інформаційні виклики.** Автор статті є фахівцем у цій сфері, а можливо тому це мені болить найбільше. Відбувається не тільки віртуалізація реальності, але й віртуалізація інформації про реальність. Ми перманентно перебуваємо у стані інформайних скандалів і, як людина, що постійно коментує події і відповідає на запити журналістів, я бачу, коли щось відбувається і ніхто ще достеменно не знає і не розуміє, що саме, ситуацію починають коментувати, вкидаються у інформаційний простір провокаційні матеріал. Інформація вкидається через неавторизовані джерела. Це всі знають, розуміють і, навіть відслідковують. Інфо-вкид підхоплюється всіма, навіть, центральними ЗМІ. Його починають коментувати. Версії починають бути такою самою реальністю, як життя. Чутки і плітки стають приводом для коментарів. Тобто, «прокоментуйте вислів когось щодо того, що хтось сказав». Але ж це не є реальністю, насправді нічого не відбувалося.

Автор вже почав відмовлятися від участі в ток-шоу. Не тому, що це йому набридло, а тому, що ти потрапляєш в дуже дивну ситуацію. Коли ти дивишся телевизор, то розумієш, що ток-шоу – це театр, де є сценарій режисера, «підсадні вутки». Тобі все зрозуміло, а відтак ти переключаєш канал. Хоча я щиро дивуюсь рейтингу цих програм, що означає, що люди все це дивляться. А коли ти потрапляєш в студію як реальна людина, як реальний священик, як реальний експерт, і ти не знаєш, де тут правда, де ні, хто є реальна людина, а хто є актор, який відіграє сценарій?

Більше того, за законами ток-шоу вже починають виробляти новини. Ми спостерігаємо, як новини перетворюються на ток-шоу. Тому, що ми обговорюємо не реальні події, а віртуальну реальність: те, чого немає, і те, чого не було. ЗМІ надають можливість пліткам стати новинами і реальністю.

Інша проблема пов'язана з соціальними мережами і присутністю людини у віртуальній реальності. І тут для християнина важлива залишатися собою, а не ховатися за «ніким», не роздвоюватися. Використання «ніків» небезпечно з етичної та світоглядної точки зору. При тому, що анонімність у цифровому світі – це ілюзія.

Існує також проблема конфлікту формату світських і релігійних ЗМІ. Формат світських ЗМІ все далі від традиційної для Церкви мети розповсюдження інформації – просвітницької чи виховної діяльності, бо ж при цьому використовуються схеми експлуатації людських страстей, слабкостей та недоліків. Сучасні ЗМІ у власному виробництві експлуатують те, з чим Церква завжди намагається боротися.

Сьогодні світські ЗМІ воліють тільки розважати і маніпулювати. Головне примусити глядача сміятися, плакати або жахатися. А маніпуляція при цьому наявна здебільшого економічна (споживацька) або політична.

Ми навіть побачили, як релігійну символіку, релігійні образи використовували під час рекламної компанії, наприклад, одного з ток-шоу одного з провідних телеканалів. На великих біл-бордах по всій країні у образі святих з німбами у вигляді рулеток позували відомі телеведучі. Але, наскільки мені відомо, це ток-шоу не пішло, можливо в тому числі і тому, що була обрана така рекламна стратегія. Але ми бачимо, що інше шоу, інформаційне, в ефірі того ж каналу про гроші, машини, годинники тощо має певний успіх.

На завершення розгляду питання про зовнішні виклики хотілося б сказати про те, чим, можливо, ще передчасно жахати і чого передчасно жахатися, але ті новини, які ми отримуємо з різних країн та випадки, що трапляються в нас, дають підстави говорити, що з'являється нове обличчя войовничого атеїзму і ім'я йому «войовничий секуляризм». Але це окрема розмова.

**Зовнішнє чи внутрішнє є основною причиною?** Аналізуючи сучасні виклики і проблеми та обговорюючи їх в середовищі церковних медійників, ми прийшли до висновку, що насправді проблема не зовні, а в середині. Набагато простіше боротися з уявним зовнішнім ворогом, аніж з внутрішніми проблемами, які можна назвати «внутрішньою секуляризацією». І тут автор також виділив би декілька аспектів.

**«Політичне» православ'я.** Автор вважає, що «політичне православ'я» якраз і є одним із яскравих проявів і реальних загроз внутрішнього секуляризму. Дуже символічно, що «хресна хода» політправославних йде не в Лавру, а з Лаври. І молитва здійснюється не біля святині, а під стінами Верховної Ради. І якщо хтось бачив виголошені там гасла, читав видруковувані такими газети чи слухав їх виступи на мітингах, то не міг не помітити, що з християнством і Євангелієм це має надто мало спільного. І це стосується перш за все духу, а не зовнішньої форми. Зовнішні форми у цих громадських рухів православні, а суть - політична, секулярна. Вони все більше відходять від Церкви і оформлюються як громадсько-політичний рух, але не помічають чи не хочуть помітити цього. До тих пір, поки ці люди самі себе не відокремили від Церкви і не стали на шлях відкритого протистояння Церкві, Церква буде знову і знову розглядати цю проблему як внутрішню, готувати нові звернення та нагадувати вже існуючі документи.

Цікаво було чути під час зустрічі з Предстоятелем Української Православної Церкви з вуст Муфтія України шейха Ахмеда Таміма про використання релігії у політичних цілях, як про головну небезпеку сьогодення. Саме політизація релігії приводить до екстримізму, до тероризму, до війн та ворожнечі. Саме релігія поступово зникає з порядку денного релігійно-політичних рухів, залишаючи радикальну і непримиренну політику, або, якщо так можна сказати, політичну релігію. Досвідом мусульманського світу не



варто зневажати і думати, що в нашому християнському світі тероризм або екстремізм неможливий.

Тому, коли дивишся відео, де літня жінка з молитвою лізе під колеса міліцейської машини, коли бачиш відпрацьовану систему розповсюдження інформації і мобілізації, а також молодих хлопців-ідеологів, які володіють технологіями і створюють ЗМІ, то невідомо, які методи боротьби з податківцями та іншими «служителями світової закуліси» нас можуть очікувати.

**«Державне» православ'я.** Так само, я вважаю проявом секулярності ідеологію «державного православ'я». Нічого доброго для Церкви як Боголюдського організму це не несе, бо якщо Церкву поставити на службу державі, то віра перетвориться на ідеологію, а священики з духівників на політруків: клірики стануть клерками. Держава не має керувати Церквою, кесарь не має володіти Божим. Але й навпаки - Церква не має керувати державою. У кожного має бути своє служіння, що застережено новозавітними словами: кесарево – кесарю, а Боже – Богові.

Церква не відділяє чиновника від загалу. Чиновники такі самі люди, але їх проблеми дещо видніші. Вони є відображенням духовного і морального стану всього суспільства. Публічні люди є ще й творцями суспільних орієнтирів, законодавцями моди. І те що вони сьогодні пропагують, це також виклик для Церкви.

**«Економічне» православ'я.** Вище автор говорив про загрози «політичного православ'я», але не менш небезпечною є загроза «економічного православ'я». Звичайно, існує економіка церковного життя, господарська діяльність монастирів є традиційною, а святині також треба підтримувати у належному стані. Але мова не про це. Церква не має перетворитися на олігархічну систему на зразок економічної системи, що існує у секулярному суспільстві. Навіть задля забезпечення життєдіяльності і утримання інфраструктури Церква не має займатися непрофільною економічною діяльністю. Церква живе на пожертви, а не на податки чи завдяки додатковій вартості. І це має визначати і економічну складову її існування, а також модель поведінки та бажань священнослужителів.

Церква в цілому і священнослужителі зокрема не мають займатися ані політикою, ані державним управлінням, ані бізнесом. Ми маємо займатися своєю справою – служінням Богові молитвою і людям добрими справами.

**Секулярні проблеми особистості.** Ті проблеми, що були мною вище окреслені, це є проблеми для Церкви в цілому. Але існують ще секулярні проблеми звичайної віруючої людини. Головною проблемою тут на сьогодні є проблема декларації віри без реального релігійного життя. У нас одна з найрелігійніших країн світу, якщо вірити соціологам. Але та сама статистика говорить, що людей, які хоча б знали 10 заповідей, навіть серед тих, хто ходить до Церкви, не дуже багато. Вже тут не кажу про намагання жити за заповідями та бути віруючим не тільки в храмі, а й на роботі, в суспільстві, в родині.

Розділився світ людини. Сучасна людина думає одне, говорить друге, а робить зовсім інше. Але ж релігійна людина має бути цілою, ціломудреною. А в нас релігійність її часто ще включається під час богослужіння, а виключається після виходу за територію храму. Це є також ознакою секулярності.

З іншого боку, якщо вже заглиблюватися і продовжувати цю думку, то наявність релігійного життя (відвідування богослужіння, ношення хрестика тощо) не забезпечує від впливу секуляризації. Дуже часто сьогодні зовнішнє релігійне життя не має у фундаменті релігійного світогляду. Тобто, зовні людина релігійна, вона все знає, все вміє, до церкви ходить, але на перевірку її світогляд не є християнським. І це є проблема саме внутрішньої секуляризації.

Наявною є також **інформаційна проблема**. На 1991 рік УПЦерква мала лише один журнал, а зараз вона має газети, журнали, теле- і радіопрограми, інтернет-сайти, сторінки в соціальних мережах і мобільні додатки до планшетів і телефонів. Православний інтернет з'явився в УПЦ тоді, коли дехто тільки розмірковував, а чи можна священику взагалі до комп'ютера підходити. Здається Церква має все, але якщо ми порівнюємо кількість глядачів, слухачів, читачів, користувачів наших церковних ЗМІ і ЗМІ світських, секулярних, то бачимо, що різниця вражаюча. Нині наша аудиторія значно вужча.

Автор статті вже 20 років робить, формує церковні ЗМІ. Так, зроблений нами 15 років тому перший в Україні релігійний православний сайт існує і досі. Більш того, ми вже декілька років послідовно працюємо над створенням інформаційного простору УПЦеркви. Механізми є, але вони не працюють, тому що немає такого попиту-запиту на релігійну інформацію, як на секулярну. Навіть церковні люди воліють отримувати інформацію про церковні події з нецерковних джерел. Навіть церковні люди скоріше подивляться відому програму про гроші, ніж прочитають богословську статтю чи стрічку церковних новин. Справа при цьому не в тому, що ця стрічка непрофесійно зроблена. Навпаки, іноді церковні новини глибші, значущі і цікавіші за світську інтерпретацію, але є певні орієнтири. Ми тут констатуємо той факт, що певний формат секулярних ЗМІ виховав глядача. І сьогодні глядач не просто їсть те, що йому дають: він уже вимагає цього. І цей глядач і з церковного середовища так само. Більшість пліток про церкву виникають саме в церковному середовищі і звідси уже потрапляють до аналітиків, журналістів. Обробленими відповідно ці ж плітки знову повертаються до церкви, бо саме тут є їх головний споживач. Хоча з релігійної точки зору, поширювати плітки не можна і вірити пліткам не можна, погано говорити про іншу людину не можна, судити також не можна. Але маємо тут все навпаки. І це є певний результат впливу секулярної світогляду.

Під час публічної лекції у Києві Чарльза Тейлора (відомого богослова і автора книги «Секулярна доба») я запитав його: Чи не видається Вам, що проблема внутрішньої секуляризації є більш загрозливою, ніж зовнішні виклики сьогоднішнього секулярного світу? І почув у відповідь: треба бути

відкритими до діалогу. Це дуже важлива річ для церковної свідомості, для Церкви. Ми проживаємо своє релігійне життя в цьому секулярному світі, а відтак ми маємо бути відкритими до діалогу з цим світом. Ми маємо розмовляти, ми маємо намагатися зрозуміти, ми маємо втілювати у власне життя власний християнський світогляд, свою християнську філософію, намагатися перекласти власний християнський досвід на мову цього світу. Треба жити Церквою, треба жити заповідями, треба жити Євангелієм, треба говорити мовами.

Апостоли на П'ятидесятницю, коли почали говорити різними мовами, говорити про Христа, а мови – це не тільки мови різних народів. Мови бувають різними. І ми, як християни, маємо навчитися цими мовами говорити про Христа і про Церкву й водночас навчитися слухати про Христа і про Церкву.

### А н о т а ц і ї

Виокремлюючи зовнішні і внутрішні причини секуляризму, **Ю.Коваленко у своїй статті «Секуляризація як внутрішня проблема Церкви»** насамперед аналізує вияви внутрішньої секуляризації православних церков, якими є зокрема «політичне» православ'я, «державне» православ'я та «економічне» православ'я. Визначається низка секуляризаційних проблем православного віруючого.

**Ключові слова:** секуляризація, внутрішня секуляризація, моральний виклик, інформаційний виклик, релігійні ЗМІ, сучасний віруючий.

Выделяя внешние и внутренние причины секуляризма, **Ю.Коваленко в статье «Секуляризация как внутренняя проблема Церкви»** прежде всего анализирует проявления внутренней секуляризации православных церквей. Ими, в частности, являются «политическое» православие, «государственное» православие и «экономическое» православие. Определяется ряд секуляризационных проблем и у православного верующего.

**Ключевые слова:** секуляризация, внутренняя секуляризация, моральный вызов, информационный вызов, религиозные СМИ, современный верующий.

## СУЧАСНИЙ ДИСКУРС ДОСЛІДЖЕННЯ РЕЛІГІЙНИХ КОНФЛІКТІВ

Порубіжжя століть і роки першого десятиліття стали надзвичайно серйозним випробуванням для тих галузей науки, які вважають дослідження релігійних конфліктів своєю компетенцією, – передовсім для соціології релігії та конфліктології. Останні були вимушені визнати, що класична конфліктологічна традиція, на якій вони базували свої теоретичні розвідки, практично втратила свої евристичні можливості. Ці галузі постали перед настійною необхідністю вироблення нових парадигм, причому множинних, життєздатних і конкуруючих, здатних пояснити і описати не просто – користаючи заяложений вислів – «зростання ролі релігійного чинника в міжнародних подіях», але зростання впливу саме релігійних конфліктів на соціальні системи різного рівня (від локальних соціумів до культурно-цивілізаційних субреалів). Відтак предметом широких релігієзнавчих дискусій стають доволі болючі проблеми: як відійти від стереотипів у методологічному аналізі сучасних процесів трансформації релігії в цілому та глобальної (регіональних) систем міжрелігійних відносин; які теоретичні й методологічні засоби уможливають нові підходи до пізнання релігійних конфліктів і, головне, принципів управління ними; як запобігти швидкому застаріванню й евристичному «знесенню» понятійного апарату; в якій спосіб загальмувати темп, з яким знання втрачає свою актуальність, тощо. Як наслідок, сучасний дискурс конфліктології релігії формується, серед іншого, появою та апробуванням нових напрямів дослідження релігійних конфліктів, а також радикальним осучасненням традиційних підходів. Аналіз та освоєння досвіду пошуків і напрацювань зарубіжної науки є не просто актуальним, але перетворюється на умову повноцінного розвитку вітчизняного релігієзнавства, увиразнює співпадання або, навпаки, розбіжність пізнавальних шляхів, які торуються різними науковими співтовариствами.

**Предметом** дослідження є новаційні підходи у дискурсі дослідження релігійних конфліктів. **Метою** пропонованої статті є стислий аналітичний огляд актуальних зарубіжних підходів до аналізу природи, специфіки, принципів урегулювання релігійних конфліктів, формування нових дослідницьких парадигм у конфліктологічній та релігієзнавчій науці.

**Основний зміст статті.** Огляд значного масиву джерел, переважно зарубіжних, свідчить про те, що дослідницький інтерес до проблематики релігійних конфліктів (та відповідного методологічного інструментарію) постійно посилюється. Можна доволі чітко окреслити ті ключові тренди у сфері суспільно-релігійних процесів початку XXI ст., до вивчення яких найбільше привернута увага конфліктологів. А саме:

- процеси десекуляризації й загострення відносин «між релігією і секулярною культурою», а також їх зв'язок із відтворенням і загостренням конфліктів, як традиційних, так і нетрадиційних для певного суспільства;
- стрімке поширення ідеологій релігійно-фундаменталістського штибу та їх
- протиборство зі світськими та помірковано-релігійними ідеологіями;
- зміна локальних і глобального релігійного і культурного ландшафту та вплив цих
- змін на просторові, часові, динамічні параметри релігійних конфліктів;
- вплив міграційних процесів різного масштабу на зміну релігійних ідентичностей,
- процеси інтеграції й дезінтеграції релігійних спільнот та соціальні конфлікти;
- глобальна тенденція зростання прихильників двох релігій – християнства та
- ісламу, її вплив на кількісні та якісні ознаки мусульмано-християнських конфліктів;
- зміст і спрямованість сучасних геополітичних процесів за умови
- конфліктогенного впливу релігійного чинника;
- вивчення ролі релігійної мотивації у соціально-політичних конфліктах і масових рухах, технологій маніпулювання релігійними почуттями вірян для досягнення поточних політичних цілей;
- дослідження змісту, форм, закономірностей відтворення і поширення
- релігійного екстремізму.

Складається стійке враження, що головний шлях для пошуку нових ідей і концепцій пролягає переважно через міждисциплінарні дослідження, однак базою для таких досліджень стають, на відміну від попередніх десятиліть, не філософія, соціологія, психологія, політологія, навіть не дисципліни релігієзнавчого комплексу, а ті галузі й теорії, які мало залучалися (або не залучалися взагалі) до аналізу релігійних конфліктів. Серед них найпопулярніші – економічна теорія, теорія управління, математика, соціальна антропологія, прогностика, глобалістика, прикладний і системний аналіз, теорія ризиків, теорія інформації, соціоніка, комп'ютерні науки тощо. Зворотнім боком актуалізованого наукового інтересу стає де-ідеологізація і де-аксіологізація концептуального розмислу навколо феномену релігійних конфліктів за умов зміщення, розмивання критеріїв істинності (коли головним критерієм стає довіра до авторитетів і експертів, а теоретичні розвідки набувають вигляду сукупності множинних інтерпретацій).

Утвердження плюральності підходів, принципів, методологічних установок і формування нових парадигм у царині конфліктолого-релігієзнавчих досліджень важко піддається узагальненню, тим паче в межах

невеличкої статті. Нижче вкажемо лише на ті підходи, які знайшли помітне число прихильників серед зарубіжних науковців і утвердилися як стратегічні дослідницькі завдання.

*По-перше*, застосування раціоналістично-економічної парадигми до вивчення релігії в цілому і релігійних конфліктів зокрема, адаптація сучасних економіко-статистичних моделей до аналізу конфліктогенності релігійного середовища.

*По-друге*, перехід до комплексного системно-прогностичного аналізу сучасних релігійних процесів (і конфліктів зокрема) у глобальному світі. Серед відомих розвідок в цій галузі вкажемо на тенденцію до релігієзнавчого освоєння синергетичної парадигми (дослідження релігійних процесів як таких, що відбуваються в умовах безперервно ускладнюваного соціуму, нелінійного розвитку соціальних процесів, невизначеності напрямків соціальних змін, самоорганізації соціальних і релігійних ситуацій тощо).

*По-третє*, спеціалізовані політологічні й правові дослідження впливу релігійного чинника на процеси модернізації й неомодернізації сучасних держав. Насамперед, політико-правові аспекти впливу релігійних конфліктів на модифікацію інститутів держави і громадянського суспільства, зокрема – способи інституціоналізації медіаторської практики (посередництва у розв'язанні релігійних конфліктів) на локальному й міжнародному рівнях.

*По-четверте*, застосування інформаційно-наукової системно-аналітичної парадигми, згідно якої релігійні конфлікти розглядаються як константна проблема функціонуючого соціуму (за аналогією зі складними проблемами, що породжені функціонуванням технічних, природних, інформаційних та ін. систем), а відтак потребують ретельного покрокового врегулювання, постають як об'єкти алгоритмізації, вироблення стратегії реалізації багатоетапного процесу. Робочим інструментарієм дослідників стають методи моделювання, системного аналізу, теорія прийняття рішень, методика прогнозів і ризиків.

Розглянемо нижче докладніше лише деякі з цих підходів.

Перший з них привертає до себе увагу завдяки широкому утвердженню в західній науці, позиціонуванням себе як альтернативної парадигми щодо комплексу секуляризаційних теорій кін. ХХ – поч. ХХІ століття. Ця теоретична модель отримала поширення ще у 90-ті роки м.ст. серед дослідників Західної Європи та Північної Америки, була обґрунтована американськими соціологами Р.Фінком, Р.Старком, У.Бейнбріджем, Л.Айаннаконе і увійшла у науковий дискурс під назвою «*теорія раціонального вибору (ТРВ)*».<sup>254</sup> Сьогодні на її основі створені нові теоретичні побудови, у

<sup>254</sup> Нагадаємо, що автори ТРВ ґрунтували свої міркування на постулаті, що фундаментальним чинником людського існування є прагнення до задоволення найрізноманітніших потреб, заради чого індивід розтрачує свої фізичні, інтелектуальні, духовні ресурси. При цьому виникає стійке очікування певного зиску, віддяки (reward) за вкладені зусилля (investment). Відтак засоби для досягнення мети

тому числі «ринкова теорія релігії», «раціонально-економічна теорія релігії», «теорія релігійної активності», «постліберальна теорія релігії» тощо. Чи не найбільшої популярності набрала «ринкова теорія релігії», яка тлумачить вибір релігії як раціональний вчинок («клієнтське споживання товару») і описує розмаїття релігійних ідей і деномінацій в термінах ринкової конкуренції, товарообігу, попиту і пропозиції, ціни і якості тощо.

Творці класичної і особливо неокласичних версій ТРВ у намаганні пояснити багатоманіття сучасних релігійних феноменів вдаються до складного синтезу економічних і соціологічних концепцій, політологічних, правових і психологічних напрацювань, аби запропонувати нову методологічну модель здатну: 1) пояснити причини істотних розбіжностей між територіями, де немає релігійного плюралізму і тими, де присутні релігійний вибір і конкуренція; 2) дати інтерпретацію сучасних процесів секуляризації й десекуляризації; 3) вивести деяку низку закономірностей, які пояснюють зростаючу поліконфесійність, новотворення конфесій, форм релігійності, видів релігійних практик; 4) розкрити природу і причини відтворення релігійних протистоянь навіть у розвинутих суспільствах. Отже, нова теоретична парадигма не пропонує замінити прогнози «кризи» або «краху» релігії не менш неймовірним археофутуристичним прогнозом про її розквіт та вивищення. Її завдання в іншому: дати обґрунтоване пояснення фактам зростаючої релігійної диверсифікації у сучасну добу.

Нова парадигма виходить з того, що релігія – це *не опіум, а амфетамін*.<sup>255</sup> Вона надихала середньовічні повстання селян і ремісників; масові бунти серед тубільців Африки і Північної Америки проти європейського вторгнення; відіграла головну мобілізуючу роль в етнорелігійних конфліктах у Східній Європі кінця ХХ ст.; живила ескалацію бурхливих політичних процесів у мусульманських країнах. Володіючи потужною енергетичною й мобілізуючою силою, релігія і надалі житиме різні форми соціальної активності, у тому числі й конфліктної.

Отже, дерегулювання релігії і зростання конкуренції конфесій буде тільки *стимулювати релігійну активність*. Разом з тим – і, на наш погляд, цей висновок прибічників ТРВ заслуговує особливої уваги – стихійний,

---

людина обирає осмислено, раціонально, враховуючи оте співвідношення можливих витрат і очікуваного зиску. Засаднича ідея раціонального вибору з метою максимізації прибутку та зменшення втрат обстоюється як універсальна і застосовна до будь-яких аспектів людської поведінки (економічної діяльності, культурного споживання, політичного чи релігійного вибору, морального вчинку тощо).

<sup>255</sup> Амфетамін – психоактивна речовина, стимулятор центральної нервової системи, структурно подібний до адреналіну й норадреналіну. Використовувався (у т.ч. у професійних військових підрозділах) як засіб подолання втоми, сонливості, стимулятор енергії і сили, уважності й концентрації. Відоме марксове порівняння релігії з опіумом акцентує суттєво інакші – знеболювальні, дурманливі, галюциногенні – властивості опіуму.

іраціональний характер релігійних рухів взагалі (і релігійних конфліктів зокрема) сьогодні значно перебільшений. В сучасному світі феномен релігійної активності насправді має раціональну основу – релігійні підстави людських дій, релігійні рішення або «релігійний вибір» є переважно раціональними та інструментальними (і за характером, і за механізмом виникнення, і за керованістю їх перебігу), спрямовані на те, щоб максимізувати прибуток і звести до мінімуму витрати.

Як і варто було очікувати, ці висновки гостро критиковані за те, що релігія і максимізація прибутку – несумісні між собою поняття. На користь прихильників ТРВ, зазначимо, що поняття «прибутку», «зиску» звільняється тут від суто економічного змісту і набуває значно ширшого тлумачення (може означати і духовне просвітлення, втішення, моральне очищення, нові комунікації, альтруїстичні вчинки, тощо). Що стосується релігійних конфліктів, то раціональний вибір суб'єктами конфліктної моделі поведінки (на відміну від ухилення, поступок, компромісу) може бути ґрунтованим на різних типах зиску – від виборення своїх прав до успішної піар-кампанії, від бажаного впливу на політичні події до реалізації комерційних інтересів. Інша річ, що цей раціональний вибір нерідко здійснюваний не пересічними учасниками релігійних конфліктів, а зацікавленими особами – маніпуляторами і підбурювачами зіткнень. Останні, лишаючись зазвичай анонімними особами чи групами, набули нових можливостей маскувати своє втручання, завдяки сучасним знеособленим технологіям, використанню Інтернет-ресурсів як засобів маніпуляції масами. Таким чином, в межах означеної парадигми були висунуті на обговорення проблеми раціоналізації природи релігійних конфліктів у сучасну добу, на противагу стереотиповим уявленням щодо їх стихійного, іраціонального характеру.

Традиційно на адресу ТРВ закидають невинуваті претензії на універсальну методологію соціально-гуманітарного знання; поступове звуження від концептуальності до спеціального методу і навіть до дослідницької техніки; оперування не «реальним поведінковим матеріалом», а припущеннями щодо преференцій суб'єктів; антиісторизм, «негуманність» та «асоціальність». Але це зовсім не означає його евристичної безпорадності. Зміщення в його межах дослідницької уваги до колективних суб'єктів, зокрема до поведінки малих груп зі значним потенціалом соціального шантажу, стійкою груповою ідентичністю та дисципліною, виробленою тактикою і стратегією поведінки, орієнтацією на культ ефективності зусиль, а також спроби раціонально-об'єктивної оцінки «технологічності» функціонування релігії в сучасному світі – дає підстави очікувати нових цікавих ідей і висновків. Спостерігаємо, як у сучасному дискурсі утверджується термін «релігійна технологія», де на шкалі цінностей соціальний успіх розташований вище за духовні сенси; а дегуманізація й прагматизація релігії осмислюється як одна із тенденцій, що супроводжує прагнення релігійних суб'єктів до успішної адаптивності у відкритих секуляризованих суспільствах.



Другий підхід, який вважаємо вартим спеціального розгляду через його маловідомість у вітчизняних релігієзнавчих колах, розвивається за кордоном під абстрактною назвою «*теорія релігійних конфліктів (ТРК)*» і базується на міждисциплінарних дослідженнях, інтегруючи здобутки економічної теорії, математичного моделювання, статистики, соціології релігії. В межах цієї теорії, що увібрала досвід побудови економіко-статистичних моделей міжгрупової поляризації суспільств (Дж.-М. Естебан, Д.Рей, М.Вольфсон), обґрунтовується доцільність введення та методика обчислення цілої низки нових показників (індексів), які дозволяють спрогнозувати ймовірність виникнення і динаміку релігійних конфліктів у певних країнах та міру їх впливу на процеси соціального розвитку (М.Рейнал-Кверол, Ж.Монтальво, П.Кольєр, А.Гоффлер та ін.).<sup>256</sup> Підсумком колективних зусиль є введення у широкий вжиток таких змінних як «індекс конфесійної фрагментації», «індекс етнолінгвістичної фрагментації», «індекс релігійної поляризації», «індекс релігійної напруги», «індекс релігійної конфліктності», «індекс релігійної фракціоналізації» тощо, а також відповідного математичного апарату і методик визначення динаміки релігійних конфліктів (потенційного зростання/згасання). При цьому, прогнозування ймовірної змінності релігійної напруги розглядається не як самоцінне завдання, а як складова частина соціально-економічного аналізу процесів економічного зростання/стагнації цілих субрегіонів (насамперед відсталих постколоніальних країн Африканського континенту – т. зв. «африканської трагедії зростання»); генезису потенційної небезпеки етнічних конфліктів, політичної нестабільності, громадянської війни тощо.

Взагалі, проблеми економічного зростання, його причин, рушіїв, механізмів, які завжди були на вістрі уваги зарубіжних науковців, в останні десятиліття набули незвичної багатоаспектності, принципово нових вимірів. Долаючи традицію, в річищі якої економічна література зосереджувалася переважно на ролі суто економічних чинників розвитку (і вкрай рідко брала до уваги політичні детермінанти, демографічні закономірності, соціокультурні фактори), сучасні розмисли спрямовані на дослідження чинників позаекономічних, у т.ч. етнічних, расових, релігійних. Релігія, отже, перетворилася на об'єкт спеціалізованого макроекономічного аналізу, а поліконфесійність враховується як важливий показник економічної стабільності. Ізраїль, Індія, Нігерія, Судан, Ефіопія та інші країни стали першими «полігонами» для випробування нових методик аналізу, у т.ч. обчислення «індексу релігійної конфліктності» (IRC, «index of religious conflict») як складника комплексного аналізу макроекономічних перспектив цих країн. Згодом під дослідження потрапили 138 країн світу.

<sup>256</sup> Див. наприклад: Reynal-Querol M. and Montalvo J. G. A Theory of Religious Conflict and its Effect on Growth. – Editor: Instituto Valenciano de Investigaciones Económicas. – First Edition May 2000. – P. 3-26.

Основою обчислення індексів у відповідних країнах є бази даних про конфесійну структуру та релігійну ідентичність населення, сформовані шляхом загальнонаціональних опитувань. Наприклад, «індекс релігійної конфліктності» (IRC) обчислюваний за складною формулою, дорівнює одиниці у випадку монорелігійності суспільства і прямує до нуля в умовах активної взаємодії і співпраці різних конфесій. Чим ближчим є пропорційний обсяг релігійних груп, які перебувають у напружених відносинах, – тим вищий IRC (наприклад, в країні, де існують три конкуруючі релігії, розподілені в пропорції 0,45 : 0,45 : 0,1 – індекс буде вищим, ніж за пропорції 0,33 : 0,33 : 0,34 або ж 0,85 : 0,15 : 0). Було б цікавим, на нашу думку, застосувати напрацьований зарубіжними колегами досвід для аналізу релігійної ситуації в Україні на предмет латентного і явного конфліктогенного потенціалу.

Дослідження тривають і включають такі референтні групи: іудеї, християни, мусульмани, буддисти, індуїсти, даоси, конфуціанці, сповідники китайських релігій, бахаї (як виразний приклад синкретичних неорелігій), анімистичні релігії (йдеться про традиційні вірування «малих примітивних колективів», ґрунтовані на магії, які перебувають під загрозою прозелітизму з боку великих релігій), інші релігії та не-релігії (групи, які не ідентифікують себе з жодною релігійною спільністю). При описанні релігійного середовища в різних регіонах вводяться за потребою додаткові показники.<sup>257</sup>

В цілому ж дослідження довели чітку кореляцію між показниками економічного зростання (спаду, стагнації) і рівнем релігійної конфліктності. Серед причин відстежені: 1) неефективне, з економічної точки зору, використання ресурсів (людських сил, часу, зусиль, які відриваються від виробництва і витрачаються на зіткнення, напади, війни); 2) порушення комунікації і взаємодії між різними соціальними групами у поляризованому суспільстві, яке перешкоджає поширенню ідей, технологій, інновацій, руйнує виробничі зв'язки; 3) погіршення інвестиційного клімату в умовах громадянської нестабільності.

<sup>257</sup> Наприклад, для африканських країн враховується, що «анімистичні» суспільні колективи – досить закриті групи, з міцною ідентичністю, де релігія заміняє всі інші соціальні доміанти, а магія вважається головним інструментом впливу на світ. Саме це обумовлює значні відмінності між носіями автентичних культів: захист своїх вірувань – не стільки питання віри, але умова збереження всього їх соціального осередку, способу життя і «контролю за світом». Як правило, існування значної кількості настільки розбіжних малих груп утруднює спілкування і взаємодію між ними: поняття «релігійного діалогу» чи міжрелігійної взаємодії тут просто «не працюють». Емпірично доведено, що чим більшою є частка таких анімистичних колективів, тим важче встановлюється комунікація між ними, а відтак повільніше розвивається країна. Тож у випадку двох країн, які мають однакову кількість населення, але різний відсоток анімистів – там, де присутність анімистичних груп вища, зростає й «індекс напруги». З огляду на це, для аналізу даного регіону вводиться додаткова змінна – «індекс анімистичного розмаїття» (AD, «animist diverstity»).

Ще один напрям сучасних досліджень – *конфліктолого-практичний* – цікавий для нас тим, що втілює практично-прикладну спрямованість наукових розвідок. Міжконфесійні відносини розглядаються сьогодні як такі, що перейшли у розряд стратегічних геополітичних проблем, розв'язання яких потребує спільних зусиль світової спільноти. Підстав для такого висновку вистачає. У сучасну добу для релігійних конфліктів стає притаманним не просто вибуховий, а спровоковано-вибуховий (назвемо це «квазі-вибуховий») характер виникнення; штучна мобілізація масових релігійних почуттів та маніпуляція ними; зростаючий рівень жорстокості дій учасників і організаторів, використання насильницьких засобів і способів ведення боротьби; тенденція до швидкої ескалації поза межі локального вогнища; професіоналізація дій (висока ступінь організації, продуманої тактики і стратегії дій, технічної оснащеності); зростаюча мілітаризація (все більша вагомість терористичних і військових дій)<sup>258</sup>; інтернаціоналізація (втягнення у внутрішні конфесійні конфлікти зовнішніх акторів, серед яких зарубіжні земляцтва, політичні і фінансові центри, міжнародні структури, дипломатичні служби та ін.). Висновок авторитетів і експертів все більше нагадує імперативність вироку – поляризація за релігійною ознакою в усіх конфліктних регіонах не тільки збережеться, але й посилиться загроза виникнення нових широкомасштабних конфліктів на релігійному ґрунті. Разом із поступовим перерозподілом віруючого населення і формуванням нової георелігійної структури світу, соціологічні дослідження фіксують стале зростання ксенофобних орієнтацій серед населення розвинутих країн. Передумови релігійних конфліктів наявні практично в кожному регіоні з поліетнічним і поліконфесійним складом населення, причому своїми власними зусиллями конфесії не здатні залагодити виникаючі між ними протиріччя чи забезпечити стабільний розвиток взаємин. Понад те, західне суспільство зіткнулося з новою «генерацією» численних релігійних конфліктів – конфлікти на релігійному ґрунті у трудових колективах, освітніх і медичних закладах, між релігійним меншинами і більшинами тощо.

Перелік триваючих гострих релігійних конфліктів включає нині 24 пункти (країни або регіони): Афганістан, Боснія, Кот д-Івуар, Кіпр, Індія, Індонезія, Ірак, Кашмір, Курдистан, Македонія, Косово, Середній Схід, Нігерія, Північна Ірландія, Пакистан, Філіппіни, Чечня, Сомалі, Південна

---

<sup>258</sup> Наприклад, за даними Center of Defense Information, в останньому десятилітті у світі тривало 15 крупних збройних конфліктів, причиною яких був, серед іншого, і релігійний чинник. За оцінками дослідницького інституту World Watch Institute, щорічно збройні конфлікти забирають до 300 тис. життів, від 65 до 90 % яких – це мирні цивільні мешканці (для порівняння, у I Світову війну цивільні склали лише 5% втрат).

Африка, Шрі-Ланка, Судан, Таїланд, Тибет, Уганда.<sup>259</sup> Відтак предметом спеціального аналізу стає кожен випадок успішних дій, що сприяють деескалації, зменшенню нетолерантності сторін та врегулюванню конфлікту. Успішна конфліктопрактика відстежується, узагальнюється і стає основою для діяльності професійних медіаторських центрів. Нижче спробуємо узагальнити і підсумувати ті здобутки, які подає зарубіжний досвід медіації.

1. Новітні приклади втручання державних структур (а йдеться, перш за все, про уряди мусульманських країн) у захист релігійної свободи, прав людини і попередження релігійної дискримінації розцінені як не дуже вдалі. Таке втручання, хоч і веде до тимчасового зменшення напруги, нормалізації внутрішньої ситуації, але, по суті, є не розв'язанням конфлікту, а переведенням його у латентну площину. Прийняття нових конституцій, офіційне підписання внутрішньодержавних чи міжнародних декларацій та угод не змінює ні історично задавнену ворожнечу, ані вкорінену ментальність, культуру, систему міжетнічних та міжрелігійних відносин. Релігійна свобода не здійснюється під загрозою державного насильства, навіть легітимного; її цінності мусять бути сформовані, виплекані всередині соціуму, в лоні культури – тільки тоді вони ставатимуть реально дієвими конституційними нормами. Світова практика підтверджує: шлях до релігійної толерантності пролягає через розвиток громадянського суспільства (в аспекті мусульманських країн: доки не сформоване громадянське суспільство в усіх його базових аспектах, доти нормалізація міжрелігійних відносин – справа невирішувана).
2. Разом з тим, обширні дослідження (143 країн) свідчать, що дієвим внеском держави у зменшенні релігійної напруги є скасування законів, котрі криміналізують богохульство та відступництво (досі діють у Саудівській Аравії, Шрі-Ланці, Китаї, Кашмірі).<sup>260</sup> Підтверджено, що ті країни, які скасували карну відповідальність за відступництво, характеризуються помітно меншим рівнем конфліктності, вищим рівнем базових свобод громадян.
3. Ефективною альтернативою мільйонних інвестицій у державні програми є пошук потенційних посередників-медіаторів всередині релігійних спільнот. Накопичений досвід свідчить, що одними з найефективніших медіаторів є самі релігійні діячі. У зарубіжних розвідках закріпився навіть спеціальний термін – «внутрішні

<sup>259</sup> Див.: Berkley Center for Religion, Peace & World Affairs – Knowledge Resources Religion and Conflict Case Studies. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://berkeleycenter.georgetown.edu/resources>.

<sup>260</sup> Див.: Examining the Government's Record on Implementing the International Religious Freedom Act // Thomas Farr, June 13, 2013 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://berkeleycenter.georgetown.edu/rfp/publications/examining-the-government-s-record-on-implementing-the-international-religious-freedom-act>

релігійні актори» («domestic religious actors»). До того ж, важливим суб'єктом миротворчих зусиль стають саме низові громадські рухи й пересічні священнослужителі, на відміну від релігійно-церковних еліт. Так, в Ліберії рух до громадянської злагоди був очолений віруючими жінками – християнками і мусульманками, чия діяльність сприяла закінченню II Ліберійської громадянської війни (1999-2003).<sup>261</sup> Чинником громадянського порозуміння і соціального примирення в Анголі (де громадянська війна тривала понад 20 років) та Мозамбіку (понад 15 років), стали представники традиційних корінних вірувань (цілителі, віщуни, чаклуни).<sup>262</sup> Відома діяльність священників Римо-Католицької Церкви як посередників між урядом і різними партизанськими та воєнізованими угрупованнями, між правими і лівими організаціями, тощо.

4. Високу ефективність як медіатори релігійних, етнорелігійних, громадянських конфліктів продемонстрували позаурядові міжнародні організації (переважно з релігійною самопрезентацією), котрі ставали авторитетними посередниками, носіями миротворчого впливу, ініціаторами міжрелігійного порозуміння і діалогу. Значно послужила на цій ниві *Громада святого Егідія*, яка налічує близько 50 тис. офіційних членів (чимало неофіційних) і має свої осередки більш, ніж у 70 країнах на 4-х континентах. «Неформальна дипломатія» з усіма суб'єктами конфлікту, безкоштовна гуманітарна допомога, готовність працювати максимально приватно, не привертаючи публічної уваги – все це робить її представників унікальними посередниками і ко-медіаторами (особливо у конфліктах між громадами мусульман і християн). Високо оцінений досвід діяльності *Конференції Європейських Церков (СЕС)* (їй належить, зокрема, ціла низка дієвих мирних ініціатив у Боснії, Сербії під час громадянської війни в Югославії, що доклало свій внесок у припинення геноциду релігійних меншин на Балканах); медіаторські зусилля міжнародної спілки *Лютеранської світової Федерації* (представлена у 78 країнах); вагома роль *Pax Christi*, особливо в напрямі сприяння порозуміння між католиками і мусульманами; а також миротворчої екуменічної організації *The multinational Christian Peacemaking Teams (CPT) organization*, міжнародної конфедерації *Caritas International*, *Міжнародного центру з питань релігії і дипломатії (ICRD)*, тощо. До речі, саме

<sup>261</sup> Liberia: Religious Leaders, Peacemaking, and the First Liberian Civil War [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://repository.berkeleycenter.georgetown.edu/110811LiberiaFirstCivilWar\[FINAL\].pdf](http://repository.berkeleycenter.georgetown.edu/110811LiberiaFirstCivilWar[FINAL].pdf).

<sup>262</sup> Angola and Mozambique: Healing and Social Reintegration [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://repository.berkeleycenter.georgetown.edu/110811MozambiqueAngola\[FINAL\].pdf](http://repository.berkeleycenter.georgetown.edu/110811MozambiqueAngola[FINAL].pdf)

остання з названих міжнародних структур – ICRD – прямо визначає метою своєї діяльності запобігання та врегулювання конфліктів, *невирішуваних засобами традиційної дипломатії*. Саме до таких і віднесені релігійні конфлікти. До унікальних досягнень центру належать систематичні зусилля з підготовки нової генерації політичних і релігійних лідерів зі сформованою установкою до діалогу і володінням спеціальними навичками до миротворчої діяльності. За роки його функціонування були навчені сотні низових релігійних діячів.

Можна виснувати (і це важливо в межах даного огляду), що в умовах повернення «фактора релігії» у міжнародні відносини сформувалася нова галузь міжнародної дипломатії, для якої вже навіть існує відповідна назва – *«faith-based diplomacy»*.<sup>263</sup> Релігійні діячі та рухи, католицькі, протестантські, православні, мусульманські, буддійські організації, оминаючи державні структури, активно беруть на себе функції посередництва, діалогу і примирення, або, принаймні, завдання полегшення страждань населення, втягнутого у конфліктні дії.

**Висновки.** Посилення інтересу до проблематики релігійних конфліктів в останні два десятиліття на тлі евристичного вичерпання класичної методології обумовило формування нових дослідницьких підходів, теоретичних моделей і парадигм у суспільній думці. Утвердилося доволі виразне коло актуальних проблем і методологічних синтез міждисциплінарного характеру, що визначило специфіку сучасного етапу конфліктолого-релігієзнавчих досліджень. Творче застосування новітніх напрацювань у вітчизняних розвідках відкриває нові і цікаві наукові горизонти, здатні збагатити розвиток вітчизняного релігієзнавства.

## А н о т а ц і ї

У статті Алли Арістової «Сучасний дискурс дослідження релігійних конфліктів» на основі огляду зарубіжних джерел узагальнюються та аналізуються новітні підходи до дослідження природи, специфіки, принципів врегулювання релігійних конфліктів, формування нових парадигм у конфліктологічній та релігієзнавчій науках.

**Ключові слова:** *конфліктологія, медіація, парадигма, релігійний конфлікт.*

В статье Аллы Аристовой «Современный дискурс исследования религиозных конфликтов» на основе обзора зарубежных источников

<sup>263</sup> Див.: Зонова Т.В. Новые проблемы дипломатии (Современные международные отношения и мировая политика) / под ред. А.В. Торкунова. – М.: Просвещение, 2004. – С. 467-494.

обобщаются и анализируются новые подходы к исследованию природы, специфики, принципов урегулирования религиозных конфликтов, формирования новых парадигм в конфликтологической и религиоведческой науках.

**Ключевые слова:** конфликтология, медиация, парадигма, религиозный конфликт.

The article of Alla Aristova "Modern Discourse of the Studies of Religious Conflicts" based on a review of foreign sources summarizes and analyzes new approaches to the study of nature, specificity of religious conflict and their resolution principles, and also formation of new paradigms in conflictological and religious sciences.

**Keywords:** Conflictology, Mediation, Paradigm, Religious conflict.

*Ірина КЛИМУК (Луцьк)*

## **МІЖКОНФЕСІЙНІ КОНФЛІКТИ ТА ФОРМУВАННЯ РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ: ВЗАЄМОЗАЛЕЖНІСТЬ ТА ВЗАЄМОВПЛИВИ**

**Постановка проблеми.** Характерною рисою сучасного суспільства є релігійний плюралізм, що постає важливим чинником конкуренції між суб'єктами релігійних відносин, зростання їх впливу один на одного. Українське суспільство ніколи не було моноконфесійним, а тому протиріччя або навіть конфлікти між конфесійними спільнотами завжди існували на його теренах. Насамперед суперечності виникали на основі проблем співіснування носіїв різноконфесійних ідентичностей в суспільстві. У цьому контексті особливої гостроти набували і набувають питання ролі міжконфесійних конфліктів в процесах формування та збереження власної конфесійної ідентичності. Проте варто зазначити й те, що існує можливість зворотнього впливу конфесійної ідентичності на загострення протистоянь у міжконфесійних відносинах.

Актуальним на сьогодні постає питання впливу міжцерковних та міжконфесійних конфліктів на формування, становлення та трансформації релігійних ідентичностей у їх особистісному та спільнотному вияві. Зокрема затребуваним є дослідження впливу конфесійної ідентичності на виникнення та розгортання міжконфесійних конфліктів.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Питанню міжконфесійних конфліктів в Україні присвячені праці вітчизняних дослідників: А.Арістової, М.Бабія, Т.Гаврилук, В.Єленського, С.Здіорука, А.Колодного, В.Климова,

О.Недавної, П.Павленка, О.Сагана, В.Токмана та ін. Теоретичним та практичним аспектам релігійної ідентичності присвячені праці закордонних дослідників: П.Бергера, А.Забіяко, І.Каргіної, А.Крилова, М.Леонова, Т.Мінченко, Х.Мола, М.Мчедлова, Р.Старка, В.Стельмах, Є.Шумілової, Є.Ходжаєвої та ін. У вітчизняній науці дана проблематика висвітлюється в роботах Т.Воропаєвої, В.Єленського, С.Здіорука, А.Колодного, Г.Кулагіної-Стадніченко, О.Недавної, І.Папаяні, Л.Рязанової, Л.Скокової, Л.Филипович, В.Шевченка, П.Яроцького.

**Мета роботи** – дослідити вплив міжконфесійних конфліктів на процеси формування та становлення релігійної ідентичності та виявити залежність релігійної самовизначеності особи та спільнот від наявних конфліктів. Реалізація поставленої мети передбачає розв'язання наступних **завдань**: по-перше, типологізувати міжконфесійні конфлікти в Україні; по-друге, дослідити роль міжконфесійних конфліктів у формуванні та становленні релігійної ідентичності у особистісному та спільнотному вияві; з'ясувати вплив конфесійної ідентичності на постання і розгортання конфліктів у сфері міжконфесійних відносинах.

**Основний зміст роботи.** Україна – поліконфесійна країна, де за роки її незалежності значно зросла релігійна мережа, збільшується чисельність громадян, які ідентифікують себе з певною релігійною системою або визначають себе віруючими. Відзначимо, що толерантні міжконфесійні відносини, які складаються в полірелігійному середовищі, є необхідною умовою існування релігійних організацій в сучасному плюралістичному світі. Проте такі відносини ще часто формуються на ґрунті конкуренції, релігійного ексклюзивізму, що призводить до конфронтацій, суперечностей, конфліктів в релігійній сфері. Так, на думку О.Рублюка, «насиченість конфесійного простору України, різноманітність його складових свідчить, з одного боку, про високу міру релігійної свободи, досягнутої в країні за роки демократичних перетворень, а з іншого, така свобода створює передумови для виникнення та загострення міжконфесійних суперечностей та конфліктів»<sup>264</sup>.

Досліджуючи вплив міжконфесійних конфліктів на конструювання та становлення релігійної ідентичності, варто розмежувати поняття «релігійна ідентичність» з близькими дефініціями «конфесійна ідентичність», «релігійно-деномінаційна ідентичність». Релігійна ідентичність є багаторівневим феноменом, який є результатом процесу ідентифікації, що включає в себе декілька етапів становлення. Спочатку людина визначається як релігійна особа. Маркером такого рівня ідентичності є віра в Бога. Наступний рівень становить конфесійна ідентичність як співвіднесеність індивіда з певною конфесією як релігійною системою. І нарешті - релігійно-

<sup>264</sup> Рублюк О. Перспективи державно-церковних відносин життя / О.Рублюк [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.politik.org.ua/vid/magcontent.php3?m=1&n=22&c=227>



деномінаційна ідентичність визначається як ототожнення себе з конкретною деномінацією, яка постає як самоідентифікація спільноти віруючих. У даному контексті важливо з'ясувати, як впливають міжконфесійні конфлікти на формування різних рівнів релігійної ідентичності, і при цьому визначити, які з рівнів ідентичності найбільшою мірою впливають на розвиток конфліктності в міжконфесійних та внутрішньо конфесійних відносинах.

Ведучи мову про міжконфесійні конфлікти, варто зауважити, що вони є різновидом релігійних конфліктів. Релігійний конфлікт вітчизняна дослідниця А.Арістова характеризує як «зіткнення суб'єктів релігійно-церковної сфери у намірах реалізувати власні інтереси і цінності, досягти або перерозподілити владу, вплив, ресурси, статуси, привілеї тощо, захистити власну ідентичність».<sup>265</sup> Вітчизняний релігієзнавець М. Бабій під «міжконфесійним конфліктом» розуміє «ситуацію, яка виникає у відносинах між релігійними суб'єктами і характеризується загостренням суперечностей між ними й супроводжується жорстким протиборством, ворожістю та конфронтацією, а нерідко й фізичним зіткненням».<sup>266</sup>

Аналізуючи сучасний стан міжконфесійних конфліктів, варто відзначити, що в Україні нараховується декілька ліній протистоянь. «Серед великого різноманіття міжконфесійних та міжцерковних відносин на сьогодні найбільш зримими і водночас тривожними, здатними на конфліктні вияви є міжцерковні відносини в православ'ї країни, православно-католицькі і внутрішньо-католицькі відносини, відносини між традиційними і новими релігіями, християнсько-ісламські й внутрішньо ісламські відносини», – зазначає український релігієзнавець А.Колодний<sup>267</sup>.

Міжконфесійні конфлікти не є сталими, вони постійно змінюються. Порівнюючи актуальні конфлікти початку 90-х рр.. ХХ ст. і нинішні, можна констатувати, що відбулося зміщення акцентів в конфліктних стосунках в Україні. На сучасному етапі найбільш конфліктогенними є внутрішньо-конфесійні відносини на відміну від міжконфесійних в минулому.

Історик релігії О.Турій пов'язує головну проблему існування та функціонування міжконфесійних конфліктів з відсутністю чіткої власної ідентичності. Науковець відзначає: «Труднощі «греко-католиків, латинників і православних» України із власною ідентифікацією є головним джерелом напруження і конфліктів у міжконфесійних та міжцерковних стосунках:

<sup>265</sup> Арістова А. В. Релігійні конфлікти в сучасному світі: природа, вияви, шляхи врегулювання: монографія / А. В. Арістова. – К., 2007. – С. 30.

<sup>266</sup> Бабій М. Міжконфесійні конфлікти у контексті взаємовідносин етноконфесійних ідентичностей // Релігія і нація в суспільному житті України і світу (за ред. Л.Филипович). – К., 2006. – С.215.

<sup>267</sup> Колодний А. Міжконфесійні та міжцерковні протистояння в незалежній Україні // Релігійна свобода. Міжконфесійні відносини в умовах суспільно-політичних трансформацій в Україні. Науковий щорічник за ред. А.Колодного і М.Бабія. – К., 2005. – С. 81.

відсутність позитивної відповіді на питання «хто ми?» підштовхує до спроб окреслити й утвердити власну ідентичність через відрізнення себе від інших за формулою «ми – не вони», яка часто звучить ще категоричніше: «тільки ми – а не вони».<sup>268</sup> Дійсно, чи не найголовнішою проблемою міжконфесійних та внутрішньо-конфесійних суперечок на сьогодні, які після 70-річного нищення різних проявів релігійного, є проблема пошуку церквами власної ідентичності. Дослідниця сучасних релігійних процесів Л.Филипович, аналізуючи проблеми релігійного самовизначення українців, констатує: «Україна ніколи не мала цілісного уявлення про себе. Поділена між різними державами, існуючи в чужих політичних контекстах і геостратегічних очікуваннях, українці так і не усвідомили себе як якась єдина етнорелігійна спільнота. Етнорелігійна максима у вигляді формули «православний українець» існувала не як реальність, а як бажаний ідеал: коли наші пращури були православними (період Київської Русі), то тоді ще не були українцями. А коли постали українцями, то православна гомогенність була втрачена, а та, що претендувала на православність була не нашою, українською, а візантійсько-московською»<sup>269</sup>. Отже, проблема формування релігійної ідентичності українців в сучасну добу загострюється міжконфесійними конфліктами, які виникають на основі протистоянь між «українською» (національною) та «неукраїнською» ідентичностями церков.

Як зазначалось вище, конфесійна ідентичність, яка формується та утверджується за принципом релігійного ексклюзивізму, в підсумку призводить до применшення, або й зовсім нівелювання значень інших деномінацій. Проте варто наголосити про можливість нової інтегральної релігійної ідентичності, яка об'єднає ворогуючі конфесійні ідентичності. Зокрема такою інтегральною ідентичністю може стати християнська. Слушно з цього приводу висловлюється М.Маринович: «Сьогодні українське суспільство перебуває на етапі пошуку нової релігійної ідентичності. Колись конфесійно гомогенне, греко-католицьке в Галичині та православне на решті території країни середовище, тепер стало виразно поліконфесійним. Завдяки режиму відкритості й релігійної свободи Україна отримала такі сприятливі передумови для віднайдення власної релігійної ідентичності, яких ніколи не мала. Тому поліконфесійність українського суспільства не є перешкодою відновлення втрачених ідентичностей, а навпаки, є основною передумовою знаходження нової інтегральної релігійної ідентичності».<sup>270</sup> Далі дослідник

<sup>268</sup> Турій О. Традиційні Церкви в незалежній Україні: проблема ідентичності [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.ji.lviv.ua/n22texts/turij.htm>

<sup>269</sup> Филипович Л. Етнорелігійна ідентичність в сучасному світі: проблеми визначення і умови збереження // Релігія та Соціум. Міжнародний часопис. – Чернівці, 2010. – №3. – С. 64.

<sup>270</sup> Маринович М. Проблема збереження релігійної ідентичності в умовах відкритого суспільства / М.Маринович // Громадянське суспільство як здійснення свободи: центрально-східноєвропейський досвід. За ред. А.Карася. – Львів, 1999. – С. 223.

наголошує на тому, що «поліконфесійність українського суспільства є не тільки одним з важливих стримувальних чинників, які унеможливають розвиток фундаменталістських тенденцій, але й основною передумовою знаходження нової інтегральної релігійної ідентичності. Прикладом такої інтегральної релігійної ідентичності може виступати християнська ідентичність для конфесій православних, католиків, протестантів».<sup>271</sup>

Такої ж позиції дотримується і польський теолог В.Гриневіч, який відзначає, що конфесійна приналежність є дуже важливою, проте екуменізм відкриває перед нами перспективи більш повнішої християнської ідентичності. Богослов констатує: «Ми першою чергою є християни, хоча й переживаємо християнство у різних конфесійних спільнотах. Конфесійної приналежності не можна ігнорувати. Екуменічна духовність, однак, дозволяє її бачити у відношенні до повнішої християнської ідентичності. Я не є першою чергою католиком, а тільки другою – християнином. Я є передовсім людиною і християнином. Переживаю християнство у Католицькій Церкві. Хтось інший переживає її у Православній або Протестантській Церквах. Разом ми є християни».<sup>272</sup>

Говорячи про релігійну ідентичність як індивідуальну, так і колективну, варто відзначити, що остання формується через вирізнення себе з-поміж інших. В першу чергу відбувається протиставлення власного релігійного самовизначення атеїстичному, нерелігійному, секулярному. Важливим аспектом в побудові та утвердженні конфесійної приналежності є виокремлення власної конфесійної ідентичності від інших конфесійних ідентичностей. Кожна конфесія має свою усталену віроповчальну систему з чітко прописаними догматами, власними обрядами та традиціями. Саме це і визначає конфесійну ідентичність, виокремлюючи її з-поміж інших деномінацій поліконфесійного середовища, допомагає відрізнити віруючих свого віросповідання від інших віруючих. Формування та становлення релігійно-деномінаційної ідентичності відбувається в процесі спілкування, взаємообміну, взаємодії не лише з представниками своєї общини, конфесії, але й вірянами іншого віросповідання. Формування та становлення конфесійної ідентичності не є першопричиною міжконфесійних конфліктів, але може призвести до них. Як слушно зауважує з цього приводу М. Бабій, «конфесійна самоідентифікація індивіда або спільноти не є чинником, що детермінує обов'язкове дистанціювання людей, проте може стати катализатором конфлікту за умови, якщо, скажімо, етноконфесійна (конфесійна) ідентичність нівелюється, свідомо ігнорується, принижується, зокрема в контексті реалізації прав і свобод людини, спільноти,

<sup>271</sup> Там само.

<sup>272</sup> Гриневіч В. Шлях до відкритої християнської ідентичності. Досвід теолога // Конфесійна ідентичність і діалог як фактор формування суспільної думки в рамках національної культури. Досвід Білорусі, України та Польщі / Під ред. Кляузи. – К.-Люблін, 2008. – С. 24.

адміністративного пониження суспільного статусу суб'єктів цієї ідентичності, прагнення поставити їх у рамки меншовартості, вияву до них нетерпимості, несправедливості».<sup>273</sup>

Причини протистоянь, конфліктів у сфері міжцерковних чи міжконфесійних відносин в Україні є досить різноманітні. Вони глибоко закорінені в історичному, національному контексті. Значною мірою ускладнюють ситуацію соціальні, політичні, культурні чинники, проблеми, що виникають на релігійно-догматичному рівні внаслідок релігійного ексклюзивізму. Звичайно, не останнє місце займають майнові питання. Важливу роль в розгортанні міжконфесійних уособиць становить боротьба за розподіл сфери впливу, за так звану «канонічну територію». Український дослідник М. Новиченко наголошує: «розглядаючи причини міжцерковних конфліктів, слід згадати і зовнішньополітичний чинник, вплив на вірних різних церков України закордонних релігійних центрів (навіть суперцентрів), які розглядають нашу країну як поле боротьби з власними конкурентами, а подекуди як «карту» у складній конфесійній грі».<sup>274</sup> Принагідно зауважимо, що визначальну роль у загостренні міжконфесійних суперечок відіграють ЗМІ. Завдяки відповідній подачі інформації мас-медіа не допомагають улагодженню конфлікту, а навпаки – сприяють його розпалюванню. Відтак такі протиборства та конкуренція між конфесійними ідентичностями можуть значно загострюватись та призвести до виникнення конфлікту, який у свою чергу позначається на формуванні та трансформації релігійної ідентичності в її особистісному та спільнотному вияві. Зокрема, можна вести мову про побудову індивідуальної, позаінституційної релігійної ідентичності, коли особа не співвідносить себе з конкретною релігійною інституцією.

Міжконфесійний конфлікт не рівномірно представлений на території України, маючи виразну регіональну специфіку. Все це обумовлено сферами впливу релігійних організацій, така ситуація склалась історично та особливо не змінилась за останні роки. Домінуючі позиції на Сході та в Південно-Східних регіонах країни має УПЦ МП. Найбільш представленою релігійними організаціями та віруючими, які співвідносять себе з УПЦ КП, є Західні і Центральні області України. УГКЦ користується підтримкою віруючих на Заході країни. Отже, причиною, яка всіляко підтримує і живить конфлікт між конфесіями, є постійне суперництво та змагання за сфери впливу на території держави, де встановлюється монопольне панування однієї конфесії. Конфесійна ідентичність має яскраво виражений регіональний характер, де одним із визначальних маркерів ідентифікації виступає домінуюча конфесія.

<sup>273</sup> Бабій М. Міжконфесійні конфлікти у контексті взаємовідносин етноконфесійних ідентичностей // Релігія і нація в суспільному житті України і світу. – С. 215.

<sup>274</sup> Новиченко М. Міжконфесійні конфлікти: шляхи подолання // Релігійна свобода: функціонування релігії в умовах свободи її буття: науковий щорічник. За ред. А.Колодного і М.Бабія. – К., 2004. – С.114.

У зв'язку з наявними обставинами назріла необхідність пошуку шляхів примирення, улагодження міжконфесійних суперечностей. Аналізуючи сучасну конфесійну ситуацію, що склалась в країні, варто відзначити, що жодна з церков не має єдиного монопольного права на існування. Релігійний плюралізм передбачає рівність всіх релігій, а законодавчо гарантована свобода совісті дозволяє вільно обирати та самостійно формувати свою релігійну ідентичність.

Конфлікти релігійної сфери, що виникли та міцно закріпили свої позиції на території нашої держави, впливають вкрай негативно та дестабілізуюче на розвиток українського суспільства. В зв'язку з цим вирішення міжконфесійних конфліктів та суперечностей не повинно бути справою лише Церков, але важливу роль тут відіграють й інші суспільні організації та інституції, яким не байдуже майбутнє нашої держави. Перші спроби досягти консенсусу, порозуміння зроблено. Проблема забезпечення культовими спорудами, яка, на думку експертів, була проблемою першочерговою, в ситуації міжконфесійної ворожнечі, поступово врегульовується. Насамперед, це відбувається завдяки виділенню державними органами влади місць для будівництва нових будівель, до того ж існують різні домовленості щодо почергового використання храмів.

На сьогодні в Україні зроблено чимало кроків на шляху до оптимізації міжконфесійних відносин, зокрема унеможливлення конфліктності в релігійному житті. В першу чергу – це комплекс заходів, вжитих державою для забезпечення на законодавчому рівні свободи совісті, можливості вільно обирати своє віросповідання. Неабияку роль відіграло створення представницького органу лідерів релігійних спільнот – Всеукраїнської Ради Церков та релігійних організацій (ВРЦіРО). ВРЦіРО діє як представницький міжконфесійний консультативно-дорадчий орган, що виконує функцію об'єднання зусиль релігійних, громадських організацій та державних установ у справі реалізації соціальних і культурних проектів, розв'язання проблем, що виникають у державно-церковних відносинах. Разом з тим, у сфері врегулювання міжконфесійних конфліктів, 21 липня 1997 р. з ініціативи глав релігійних організацій та представників конфесій, був підписаний важливий документ – Меморандум християнських конфесій України про несприйняття силових дій у міжконфесійних взаємовідносинах. Важливе значення для встановлення контактів між конфесіями та оптимізації міжконфесійних відносин у свій час відіграло Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України. Завдяки організованим та проведеним Відділенням конференцій, семінарів, круглих столів, як в центрі, так і на регіональних рівнях, при залученні керівників релігійних організацій, було налагоджено систему толерантної комунікації суб'єктів міжконфесійної взаємодії. Хоча варто навести тут думку відомого релігієзнавця М. Бабія, який зазначав, що «практична реалізація такої системи заходів, скерованої на досягнення

міжконфесійного замирення, міжцерковного порозуміння, це, перш за все, справа самих церков, їх керівних органів, духовенства, віруючих».<sup>275</sup>

Оптимізація міжконфесійних відносин, формування та збереження власної конфесійної ідентичності повинні будуватись за принципом толерантності, віротерпимості, рівності всіх конфесій. У даному контексті толерантність виступає необхідною умовою безконфліктного співіснування церков, релігійних організацій в полірелігійному суспільстві, утвердженням конструктивних взаємовідносин між представниками різноконфесійних ідентичностей. Конфесійна ідентичність повинна формуватись в атмосфері взаємоповаги, взаєморозуміння, забезпечення конструктивного міжконфесійного діалогу між представниками різних конфесій. Як слушно відзначає А. Колодний, «релігійна плюральність не має формувати якусь агресивність у відносинах між конфесіями. Бо ж тоді не за Боже вестиметься боротьба, а за людське, створене людською фантазією і вписане чи то у Священних книгах різних релігій, чи то втілене в організаційних принципах вибудови їх спільнот, а чи ж в конфесійних обрядових діях. Певно тому, враховуючи це, Ісус Христос закликав любити не лише ближнього одновірця, а навіть ворога свого. Звідси органічно випливає висновок необхідності толерантності міжконфесійних відносин в релігійно-плюральному суспільстві, сприйняття іншого в його світоглядних і релігійних виявах таким, яким він є, щоб потім не вибачатися перед цими іншими, як це зробила католицька Церква».<sup>276</sup>

Проте, незважаючи на декларативну толерантність міжконфесійних відносин, сам факт існування конфесійної ідентичності утримує в собі латентний конфлікт. Жодна з осіб, яка має усталену, свідомо сформовану конфесійну приналежність, не готова сприйняти існування інших шляхів до спасіння, шляхів до Бога, існування конфесійних ідентичностей рівних її. Питання набирає особливої гостроти, коли мова йде не про окремого вірянина, а про протистояння конфесій, церков одна одній. В даному контексті будь-які спроби налагодити міжконфесійний діалог розглядаються як можливість домінуючої конфесії розширити межі свого впливу.

Варто відзначити позитивні моменти впливу толерантних міжконфесійних взаємовідносин на формування та утвердження конфесійної ідентичності. При цьому толерантність релігійних відносин не повинна бути вимушеною, диктуватись обставинами сучасної доби чи державними законами. В такому випадку толерантність постає як

<sup>275</sup> Бабій М. Діалог у контексті міжконфесійних відносин: сутність і проблеми // Екуменізм і проблеми міжконфесійних відносин в Україні / За ред. А.Колодного і П.Яроцького. – К., 2001. – С. 45.

<sup>276</sup> Колодний А. Шляхи толерантизації міжконфесійних відносин // Релігійна свобода / Спецвипуск – 2008: Теоретичні і практичні виміри оптимізації міжконфесійних відносин. – К., 2008. – С. 34.

терпимість. Українська дослідниця О. Недавня, пропонує розглядати толерантність релігійну, міжконфесійну, не просто проявом чи декларуванням терпимості, а як повагу, що ґрунтується на релігійних, зокрема християнських принципах милосердя, людинолюбства. «Треба визнати, що з огляду на ціннісну базу світогляду, загальнолюдські (а також і християнські) настанови пошанування й милосердя, апелюють до глибинних рівнів людської свідомості, та є хоч, можливо, важчими в реалізації, проте – нештучними. Вони можуть бути етичним продуктом роботи власної совісті, а не зовнішньою етикетною регламентацією».<sup>277</sup>

Розглядаючи конструювання конфесійної ідентичності, зауважимо, що останнє є можливим саме завдяки міжконфесійній комунікації, яка дозволяє відкрити та пізнати світ іншої конфесії, її традиції, обряди, віровчення, розширити свій кругозір, уникаючи замкнутості, хуторянськості, при цьому залишитись вірній своїй традиції, зберегти власну конфесійну ідентичність. Відтак релігійний плюралізм надає можливості пізнати конфесії краще себе, відкриваючи при цьому цінності та істини інших релігій. Влучно, з цього приводу, пише О. Горкуша, підкреслюючи конструктивну функцію міжконфесійного діалогу для утвердження власної конфесійної ідентичності. Дослідниця запитує: «Чи ж не можна використати діалог для кращого порозуміння не лише із іновірними, але й із самим собою, адже ж людина – істота непевна. Її переконання, що вона точно вилучала волю Божу й остаточно визначила істину про нього виглядає принаймні спробою захистити особистісну непевність й прикрити безвір'я. Застосування сучасних методологій для переосмислення власної істини віри не є зрадою останній, а лише підтвердженням своєї віри в її істинність».<sup>278</sup>

Усвідомивши, що поліконфесійний світ, в якому ми живемо, визнає рівність всіх релігій та можливість безлічі шляхів в досягненні спасіння, де кожна конфесія має своє вагоме місце, варто уникати конфліктів, суперечок, що виникають внаслідок прагнення до утвердження та збереження саме своєї ідентичності будь-яким способом. Разом з тим, завдяки взаємодії, спілкуванню, комунікації між церквами, деномінаціями, між різновірними спільнотами, а то й окремим вірянами, кожній конфесії надається можливість познайомити інших із власними традиціями, віровченням, що сприятиме утвердженню власної ідентичності. Звичайно, саме таке спілкування та взаємодія з представниками інших релігійних спільнот зрештою може призвести до негативних наслідків розмивання власної конфесійної ідентичності, яка набуває рис синкретизму, де вдало поєднуються традиції власної конфесії з традиціями інших.

<sup>277</sup> Недавня О.В. Християнські фактори в контексті культурного і громадянського вибору українців: Монографія. – К., 2011. – С. 416.

<sup>278</sup> Горкуша О. Міжконфесійний богословський діалог в сучасній Україні // Міжконфесійні відносини поліконфесійної України. – К., 2011. – С. 53.

**Висновки.** Релігійна ідентичність сучасної епохи – змінна конструкція, формування та трансформація якої відбувається під впливом багатьох факторів. Одним із таких чинників постають існуючі міжконфесійні, міжцерковні, а головним чином внутрішньо-конфесійні конфлікти в Україні. Конструювання та становлення релігійної ідентичності в її конфесійному та релігійно-деномінаційному вимірі у свою чергу призводить до загострення суперечностей між конфесіями. Таким чином, між релігійною чи конфесійною ідентичністю та міжконфесійними конфліктами існують відносини взаємозумовленості, взаємовпливу.

### А н о т а ц і ї

У статті І.Клімук «**Міжконфесійні відносини та формування релігійної ідентичності: взаємозалежність та взаємовпливи**» досліджується специфіка міжконфесійних конфліктів в Україні та їх залежність від рівня та ступеня релігійної самовизначеності особи та спільнот.

**Ключові слова:** індивідуальна релігійна ідентичність, колективна релігійна ідентичність, конфесійна ідентичність, релігійно-деномінаційна ідентичність, міжконфесійні відносини, міжконфесійні конфлікти.

В статті І. Клімук «**Междофессиональные конфликты и формирование религиозной идентичности: взаимозависимость и взаимовлияние**» исследуется специфика межконфессиональных конфликтов в Украине и их зависимость от уровня религиозного самоопределения личности и сообществ.

**Ключевые слова:** индивидуальная религиозная идентичность, коллективная религиозная идентичность, конфессиональная идентичность, религиозно-деноминационная идентичность, межконфессиональные отношения, межконфессиональные конфликты.

**Klimuk I.M. The interdenominational conflicts and the forming of religious identity: interdependence and interferences.** The article investigates the peculiarities of the interdenominational conflicts in Ukraine and their dependence from the level and degree of religious identity of person and societies.

**Key words:** individual religious identity, collective religious identity, religious denominational identity, interdenominational relations, interdenominational conflicts.



*Лариса ВЛАДИЧЕНКО (Київ)*

## **РЕСТИТУЦІЯ КОЛИШНЬОЇ РЕЛІГІЙНОЇ ВЛАСНОСТІ В УКРАЇНІ: АКТУАЛЬНИЙ СТАН, ПРОБЛЕМИ ТА ПЕРСПЕКТИВИ ВИРІШЕННЯ**

**Постановка проблеми у загальному вигляді.** Процес реституції колишньої релігійної власності розпочався в перші роки незалежності України. Керівництво держави взяло на себе зобов'язання щодо повернення релігійним організаціям експропрійованої власності колишньою радянською владою. Однак за двадцять два роки існування незалежної України відповідними компетентними державними органами не було розроблено, а відповідно і впроваджено в практику комплексного механізму щодо повернення колишньої культової власності релігійним організаціям.

**Стан розробленості теми в науці.** Вивченню вітчизняного досвіду стосовно реституції колишньої релігійної власності, яку було вилучено у релігійних організацій в часи Радянського Союзу присвячені дослідження сучасних науковців та експертів у сфері державно-конфесійних відносин. Безпосередньо це праці: В.Бондаренко, Г.Друзенко, П.Калашника, Л.Коваленко, М.Поді, Ю.Решетнікова, О.Сагана, Т.Теслі та інших. Доробки зазначених науковців, у своїй більшості, в основному направлені на з'ясування правового механізму реституційного процесу, який є тільки частиною складного механізму у процесі повернення культових об'єктів релігійним організаціям.

**Постановка завдання.** Метою статті є дослідження проблеми повернення в Україні культових об'єктів релігійним організаціям, які були експропрійовані радянською владою. Для безпосереднього досягнення поставленої мети необхідно виконати наступні завдання: з'ясувати актуальні статистичні дані щодо кількості колишніх культових об'єктів на які претендують релігійні організації і які використовуються не за призначенням; описати правове забезпечення механізму повернення релігійним організаціям культових споруд; виявити проблемні моменти у процесі реституції колишньої релігійної власності та окреслити шляхи їх вирішення.

**Виклад основного матеріалу.** Прийняття Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» від 23 квітня 1991 р. гарантувало право релігійним організаціям отримати у власність колишні культові будівлі та майно (ст. 17). Процес повернення колишнього культового майна релігійним організаціям визначається одним із пріоритетних напрямів державно-конфесійної політики України.

Поступово з розробленням відповідної концепції та безпосереднього механізму повернення церквам і релігійним організаціям культових об'єктів в даному контексті було видано Указ Президента України від 4 березня 1992 р. №125 «Про заходи щодо повернення релігійним організаціям культового

майна» та Розпорядження Президента України від 22 червня 1994 р. № 53/94-р. «Про повернення релігійним організаціям культового майна».

Вищезазначеними нормативно-правовими актами було визначено конкретні терміни, відповідно впродовж 1992-1994 рр. та до 1 грудня 1997 р., щодо повернення у власність релігійним організаціям колишніх культових будівель та майна, які перебувають у державній власності. Однак, як засвідчив практичний досвід, даний процес виявився довготривалим та в деяких питаннях проблематичним.

По-перше, наявністю великого обсягу колишніх культових об'єктів. «Впродовж 70 років (1917 – 1987 рр.) 14332 культові споруди в Україні було зруйновано або переобладнано»<sup>279</sup>.

По-друге, існуванням так званих «гарячих точок», а саме одночасного претендування на одну культову споруду декількох релігійних організацій, особливо гостро дане питання стояло у 90-х роках ХХ століття.

По-третє, відсутністю окремого нормативно-правового акту в якому було б визначено комплексний механізм повернення колишніх культових об'єктів релігійним організаціям.

Дані факти стали перепорою до безпосереднього повернення у власність релігійним організаціям колишніх культових об'єктів та майна, які перебувають у державній власності у вищезазначені строки.

У 1995 р. питання реституції колишньої релігійної власності набуває в Україні нової актуалізації, оскільки Україна приєдналася до Ради Європи і взяла на себе виконання ряду зобов'язань, які випливають із членства в даній міжнародній інституції. Дані зобов'язання перелічені у п.11 Висновку Парламентської Асамблеї Ради Європи від 26 вересня 1995 р. №190. Згідно тексту вказаного міжнародного нормативно-правового акту вищі посадові особи держави, окрім іншого, гарантували «правове вирішення питання про повернення церковної власності»<sup>280</sup>.

Після вступу України до Ради Європи у травні 1996 р. Кабінетом Міністрів України було затверджено «графік повернення релігійним організаціям культових будівель, що використовуються не за призначенням»<sup>281</sup>. Отже, у 1996 р. із прийняттям вищезазначеного графіку, керівництвом держави було вперше введено механізм поетапного повернення релігійним організаціям колишніх культових об'єктів, що використовуються

<sup>279</sup> Пода М. Державний комітет у справах релігій: функції і напрямки діяльності / Микола Пода // Людина і світ. – 1997. – № 7. – С. 27.

<sup>280</sup> Висновок ПАРЄ № 190 (1995) щодо вступу України до Ради Європи. Неофіційний переклад. Страсбург, 26 вересня 1995 року // Реституція церковного майна: міжнародний та вітчизняний досвід: Збірник наукових матеріалів / Держ. Ком. України у справах національностей та релігій, Нац. Пед. Ун-т імені М.П. Драгоманова; Ред-кол.: В.Андрущенко та ін. – К.: Світ знань, 2007. – С. 65.

<sup>281</sup> Калашник П. Забезпечення релігійних організацій культовими будівлями: нагальні проблеми / Петро Калашник // Людина і світ. – 1997. – № 7. – С. 31-32.

не за призначенням, а не призначення чергового загальнообов'язкового терміну щодо одночасного повернення всіх культових об'єктів.

Також у 1996 році було прийнято Конституцію України, в якій у п.7 ч.1 ст. 92 закріплено норму відносно того, що правовий режим власності регулюється виключно Законами України. Це в черговий раз актуалізувало питання щодо прийняття окремого нормативно-правового акту який би врегулював правове забезпечення процесу повернення колишніх культових об'єктів.

Розпорядженням Кабінету Міністрів України від 27 вересня 2002 р. № 564-р було затверджено «Перспективний план невідкладних заходів щодо остаточного подолання негативних наслідків політики колишнього Союзу РСР стосовно релігії та відновлення порушених прав церков і релігійних організацій». Даний нормативно-правовий акт було прийнято після того як Парламентська Асамблея Ради Європи у рекомендації від 24 квітня 2002 р. № 1556 нагадала Україні про взяті нею зобов'язання, зокрема і у сфері державно-конфесійних відносин.

Отже бачимо, що через шість років було оновлено графік повернення колишніх культових споруд релігійним організаціям, які використовуються не за призначенням, а також пролонговано терміни відносно повернення культових об'єктів. У свою чергу це вказувало на те, що діючий правовий механізм в даному питанні потребує удосконалення.

Наголосимо, що на сьогодні в державі існує певна кількість колишніх культових споруд, які використовуються не за призначенням, повернення яких є одним із пріоритетних напрямків державно-конфесійної політики України. Інформація щодо таких культових об'єктів періодично оновлюється відповідними органами виконавчої влади. Станом на вересень 2013 р. дана інформація останній раз оновлювалася перед адміністративною реформою у листопаді 2009 р. Зокрема Фондом державного майна України спільно із Державним комітетом національностей та релігій було підготовлено «Перелік колишніх культових будівель, іншого майна культового призначення, які використовуються не за призначенням і знаходяться в державній чи комунальній власності»<sup>282</sup>.

Використовуючи дані з вищезазначеного переліку проаналізуємо актуальні статистичні дані стосовно колишніх культових об'єктів, які необхідно повернути релігійним організаціям.

По-перше, в Україні колишніх культових споруд, які використовуються не за призначенням нараховується сто сімдесят чотири. З яких на сто тридцять один колишній культовий об'єкт претендують релігійні організації і відповідно на сорок три об'єкти звернень від релігійних організацій не надходило.

---

<sup>282</sup> Див.: 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

По-друге, колишні культові споруди, які використовуються не за призначенням і на які претендують релігійні організації знаходяться у двадцяти шести адміністративно-територіальних центрах України, а саме у двадцяти чотирьох обласних центрах (окрім Сумської області) та у м.Києві і Севастополі. Безпроблемною в цьому питанні є Сумська область, в даному адміністративно-територіальному центрі всі виявлені культові об'єкти колишньої церковної власності передані релігійним організаціям.

По-третьє, серед вищезазначених адміністративно-територіальних центрів лідирує Автономна Республіка Крим, в якій нараховується 17 колишній культовий об'єкт. Відповідно у Закарпатській і Тернопільській областях нараховується по 16 об'єктів, у Волинській – 13, Чернігівській – 12, Львівській – 9, Черкаській, Київській області по 7, у Житомирській області та у м. Києві – 6, Вінницькій – 5, Одеській – 4, Дніпропетровській – 3, у Кіровоградській та Рівненській по 2, у Донецькій, Миколаївській, Харківській, Херсонській, Полтавській та Хмельницькій областях по 1 колишній культовий споруді.

По-четверте, згідно адміністративно-територіального поділу за регіонами України, можна констатувати, що найбільша кількість колишніх культових споруд, які використовуються не за призначенням і на які претендують релігійні організації знаходиться у Західному регіоні – 56 об'єктів; на другому місці Північно-центральний регіон, в якому нараховується 50 відповідних об'єктів; відповідно на третьому – Південно-східний регіон в якому розташовано 25 таких об'єктів.

По-п'яте, на сто тридцять одну колишню культову споруду безпосередньо претендують представники дев'яти конфесій та релігійних напрямів. Серед них на першому місці знаходиться Українська православна церква – 45 культових об'єктів. На другому місці серед претендентів на повернення колишніх культових споруд знаходиться Римсько-католицька церква – 39 об'єктів. Третє місце посідає Українська греко-католицька церква – 24 об'єкти. Решта конфесій і релігійних напрямів претендують на наступну кількість культових споруд: Українська православна церква Київського патріархату та іудейські релігійні організації по 14 споруд; мусульмани – 6 споруд; Українська автокефальна православна церква, лютеранські церкви та караїми по 3 споруди; старообрядці – 2 споруди; Вірменська апостольська церква – 1 споруда.

По-шосте, на 17 колишні культові споруди претендують одразу декілька релігійних організацій, що певним чином ускладнює процес їх повернення, а також напружує відносини у міжрелігійному середовищі. Зокрема такі ситуації спостерігаються між представниками: УПЦ, УПЦ КП та УАПЦ у м. Вінниця, м. Дніпропетровськ та у м. Житомир; УПЦ та УПЦ КП у м. Житомир, м. Полтава, м. Чернігові, м. Ніжині, смт. Козелець, смт. Седнів Чернігівської області; УПЦ КП та РПЦ у м. Львів; УГКЦ та РПЦ у м. Львів; іудейськими

релігійними організаціями у м. Луцьк, м. Ковель, м. Київ, м. Одеса, м. Біла Церква, м. Новоград-Волинськ та старообрядцями у м. Києві.

По-сьоме, у зазначених спорудах знаходяться різні державні установи, що у свою чергу, також ускладнює їх передачу релігійним організаціям. Для вирішення зазначеного питання можливі наступні варіанти: безпосереднє повернення культової споруди (одночасно потрібно знайти кошти для перенесення закладу який знаходиться у колишній культовій будівлі) релігійній організації, надання альтернативної будівлі для користування релігійній організації, грошова компенсація релігійній організації на будівництво нової культової споруди та інше.

Можна констатувати, що в державі ще залишилася значна кількість колишніх культових споруд, які використовуються не за призначенням і процес повернення яких потребує чітко виробленого правового механізму.

Розглянемо законотворчу роботу вищих органів виконавчої влади щодо урегулювання питання стосовно повернення колишньої власності релігійним організаціям.

Безпосередніми суб'єктами даної законотворчої ініціативи виступали Кабінет Міністрів України та державний орган України у справах релігій. Урегулювання даного питання відбувалося шляхом розроблення окремого законопроекту та шляхом внесення відповідних змін до чинного Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації».

У другій половині першого десятиліття незалежності України вказана законотворча робота проводилася державним органом України у справах релігій шляхом внесення відповідних доповнень до діючого Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації». Про дану законотворчу роботу періодично повідомлялося у офіційних публікаціях державного органу у справах релігій. Так, у публікаціях від липня 1997 р. та квітня 1998 р. у офіційному віснику Держкомрелігій зазначено, що: «Державний комітет України у справах релігій ... розробив ... і вніс на розгляд Кабінету Міністрів України відповідні пропозиції щодо вдосконалення правового механізму повернення (передачі) релігійним організаціям культових і не культових споруд і майна»<sup>283</sup> та те, що «Держкомрелігій підготував законопроект «Про внесення змін і доповнень до Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації», який переважно стосується питань вдосконалення механізму передачі колишніх культових будівель релігійним організаціям, а також інших питань, пов'язаних з користуванням майном»<sup>284</sup>.

У червні 2006 р. Міністерство юстиції України<sup>285</sup> оприлюднило проект Закону України «Про засади повернення культових будівель та майна

<sup>283</sup> Калашник П. Забезпечення релігійних організацій культовими будівлями: нагальні проблеми / Петро Калашник // Людина і світ. – 1997. – № 7. – С. 32.

<sup>284</sup> Юридична консультація // Людина і світ. – 1998. – № 4. – С.31.

<sup>285</sup> З травня 2005 р. до листопада 2006 р. державний орган України у справах релігій був структурним підрозділом Міністерства юстиції України.

релігійним організаціям», який було розроблено на виконання Указу Президента України від 20 січня 2006 р. № 39 «Про План заходів із виконання обов'язків та зобов'язань України, що випливають з її членства в Раді Європи».

У свою чергу, даний Указ було видано після чергового нагадування Україні Парламентською Асамблеєю Ради Європи у п.13.18 Резолюції ПАРЄ від 5 жовтня 2005 р. № 1466 «Про виконання обов'язків та зобов'язань Україною» щодо встановлення чітких правил повернення майна релігійним організаціям.

Експерти у сфері державно-конфесійних відносин, зокрема Л.Коваленко, вказують на його поважні недоліки. «Зокрема, він не визначає те, якими засадами керуватиметься процес повернення майна, у ньому відсутнє визначення ключових термінів даного Закону, не зрозуміло, як історичні спадкоємці мають доводити таке своє право, не має згадки про право оскарження рішень уповноваженого органу, який займатиметься реституцією»<sup>286</sup>.

Власне кажучи, надалі означений законопроект, у зв'язку із наявністю багаточисленних недоліків, не було внесено до Верховної Ради України. Однак, нарешті, появу на шістнадцятому році незалежності України комплексного законопроекту, який передбачає повернення релігійним організаціям колишнього культового майна, попри його наявні недоліки, можна вважати проривом у контексті вирішення даного питання.

Наступним кроком у даному контексті стало розроблення черговим державним органом України у справах релігій – Державним комітетом України у справах національностей та релігій законопроекту «Про повернення культового майна релігійним організаціям». Для цього у вересні 2007 р. було створено спеціальну робочу групу з представників Держкомнацрелігій та Мініюсту. Вказаний законопроект було підготовлено у 2009 р. Зазначимо, що на стадії проведення узгоджувальних процедур (згідно з Регламентом Кабінету Міністрів України від 18.07.2007 р. № 950) з зацікавленими міністерствами та відомствами три міністерства і одне відомство, а саме Міністерство економіки України, Міністерство освіти і науки України, Міністерство фінансів України та Фонд державного майна України не погодили даний законопроект і висловили зауваження.

Надані зауваження в основному стосуються фінансово-економічного обґрунтування законопроекту, а саме відсутністю у проекті Закону конкретних фінансово-економічних розрахунків бюджетних видатків, пов'язаних із поверненням релігійним організаціям культових будівель. Також

<sup>286</sup> Коваленко Л. Аналітична оцінка законопроекту «Про засади повернення культових будівель та майна релігійним організаціям» / Леся Коваленко // Реституція церковного майна: міжнародний та вітчизняний досвід: Збірник наукових матеріалів / Держ. Ком. України у справах національностей та релігій, Нац. Пед. Ун-т імені М.П. Драгоманова; Ред-кол.: В.Аандрущенка та ін. – К.: Світ знань, 2007. – С. 22.

наголошувалося про відсутність чітко визначених понять та суб'єктів, які принципово можуть претендувати на повернення культового нерухомого майна у власність і які виключно на умовах безоплатного користування та чіткого механізму повернення культових будівель і т.д. Наведені зауваження вказують на те, що до робочої групи не було залучена достатня кількість компетентних фахівців.

В подальшому даний законопроект у вересні 2009 р. був надісланий до Всеукраїнської ради церков і релігійних організацій і в подальшому його було направлено до Держкомнацрелігій на доопрацювання, а невдовзі роботу над зазначеним нормативно-правовим актом було тимчасово призупинено.

Повернення до даного питання відбувається після робочої зустрічі Президента України з керівництвом Ради Європи від 27 квітня 2010 р. Так згідно відповідного доручення Президента України у липні 2009 р. на Держкомнацрелігій покладено завдання щодо розроблення та подання у грудні 2010 р. на розгляд Кабінету Міністрів України проект Закону України «Про повернення культових будівель релігійним організаціям». Однак у грудні 2010 р. розпочинається адміністративна реформа і Державний комітет України у справах національностей та релігій ліквідується з наступним переданням функцій до Міністерства культури України.

Відповідно, згідно Указу Указ Президента України від 12.01.2011 р. № 24 «Про План заходів із виконання обов'язків та зобов'язань України, що впливають з її членства в Раді Європи» розроблення даного законопроекту доручено Мінкульту. Зокрема при міністерстві створено робочу групу з підготовки законопроектів у сфері свободи совісті яка безпосередньо займається розробкою і даного законопроекту<sup>287</sup>, також зазначимо, вказана законотворча робота відбувається спільно із представниками Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій. Отже можна припустити, що найближчим часом Міністерство культури України оприлюднить розроблений законопроект і в подальшому його буде ухвалено Парламентом.

***Висновки та перспективи подальших наукових досліджень.*** Дослідивши проблеми повернення в Україні культових об'єктів релігійним організаціям, які були експропрійовані радянською владою зауважимо наступне. Проблема реституції колишньої релігійної власності залишається актуальною на двадцять другому році незалежності України.

Впродовж всього періоду незалежності України відбувається безпосередній процес повернення культових об'єктів, однак це стосується в основному безпроблемних об'єктів. Станом на початок 2013 р. в Україні існує більше сотні культових об'єктів для передачі яких необхідно визначити чіткий уніфікований правовий механізм шляхом прийняття відповідного

<sup>287</sup> Див.: 9 лютого відбулося засідання Робочої групи з підготовки законопроектів у галузі свободи совісті // Міністерство культури України. Офіційний веб-сайт [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://mincult.kmu.gov.ua/mincult/uk/publish/article/272262>

законодавчого акту. Починаючи з другої половини 90-х рр. ХХ ст. до сьогодні даний нормативно-правовий акт знаходиться у процесі розробки у відповідних компетентних органів виконавчої влади. Також зазначимо, що більшість часу вказаний нормативно-правовий акт розроблявся без залучення представників релігійних організацій.

Актуалізація законотворчої роботи відповідних державних структур з означеного питання спостерігається після відповідних періодичних тематичних нагадувань Парламентської Асамблеї Ради Європи, що у свою чергу служить своєрідним зовнішнім правовим каталізатором для українських вищепосадовців. Таким чином, в якості рекомендацій щодо результативного вирішення даного питання: представникам державних органів влади необхідно активно залучати до законотворчого процесу представників релігійної спільноти, а представникам релігійних організацій необхідно активно звертатися не тільки до вищих органів державної влади, але й до відповідних органів Ради Європи, які б у свою чергу нагадували б першим особам держави щодо прийнятих Україною зобов'язань у державно-конфесійній сфері.

Перспективою подальших наукових досліджень даної проблеми можуть слугувати наукові розвідки щодо зарубіжного досвіду повернення колишньої релігійної власності релігійним організаціям.

### А н о т а ц і ї

**У статті Владиченко Л.Д. «Реституція колишньої релігійної власності в Україні: актуальний стан, проблеми та перспективи вирішення»** висвітлено вітчизняний досвід процесу повернення колишньої власності релігійним організаціям. Проаналізовано правові основи забезпечення реституційного процесу відносно культових об'єктів періоду незалежності України, наведені актуальні статистичні дані кількості колишніх культових будівель в Україні, які підлягають поверненню релігійним організаціям.

**Ключові слова:** реституція, власність релігійних організацій, культові будівлі, законотворча діяльність, органи державної влади, державно-конфесійні відносини.

**В статье Владыченко Л.Д. «Реституция бывшей религиозной собственности в Украине: актуальное состояние, проблемы и перспективы решения»** отражен отечественный опыт процесса возвращения бывшей собственности религиозным организациям. Проанализированы правовые основы обеспечения реституционного процесса относительно культовых объектов периода независимости Украины, приведены актуальные статистические данные количества бывших культовых сооружений в Украине, подлежащих возвращению религиозным организациям.



**Ключевые слова:** реституция, собственность религиозных организаций, культовые сооружения, законотворческая деятельность, органы государственной власти, государственно-конфессиональные отношения.

**In the article of Vladychenko L.D. «The Restitution of former religious property in Ukraine: current state, problems and solutions»** covers domestic experience in recovery process of the former property to religious organizations. There has been done the analysis of the legal basis for restitution process for the cult places of Ukraine's independence, given current statistics of former cult buildings in Ukraine that must be returned to religious organizations. Author identified main issues and solutions for the process of restitution of religious objects.

**Keywords:** restitution, property of religious organizations, cult buildings, legislative activity, public authorities, state-confessional relations.

5

## ВИДАТНІ ПОСТАТІ РЕЛІГІЄЗНАВЧОЇ ТА БОГОСЛОВСЬКОЇ ДУМКИ УКРАЇНИ

### ПАМ'ЯТІ НАУКОВЦЯ-РЕЛІГІЄЗНАВЦЯ, ВЕЛИКОГО УКРАЇНЦЯ АРСЕНА ГУДИМИ

Повідомляємо всьому загалу українських релігієзнавців сумну звістку, одержану нами з Тернополя. 3 грудня на 80 році життя помер відомий вчений-релігієзнавець, талановитий викладач Тернопільських вузів, Почесний науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди Національної Академії наук України, професор Арсен Миколайович ГУДИМА. Всі, хто знав Арсена Миколайовича, працював разом з ним, творив релігієзнавчу ауру як обласного, так і всеукраїнського масштабу, був серед його не тільки друзів, а й просто знайомих, довго відчуватимуть цю втрату. Очолюючи протягом десь 15 років обласний осередок Української Асоціації релігієзнавців, Арсен Миколайович давав зразок самовідданої і творчої праці на цій ділянці науково-організаторської роботи. В цьому багатом у нього можна повчитися.



Арсен Гудима був організатором понад десятка наукових конференцій в Тернополі, Києві і Кременці, його доповіді і повідомлення звучали на півсотні їх в різних містах України. За редакцією А.Гудими побачили світ 12 збірників наукових праць з широкого спектру релігієзнавчої тематики, зокрема п'ять з проблем феномену християнства. Сам Арсен Миколайович видрукував більше сотні наукових статей, п'ять індивідуальних монографій. Завдяки науковому ентузіазму А.Гудими вдалося віднайти в Тернопільському архіві оригінал фундаментальної праці знаного українця, борця за Українську православну автокефалію Арсена Річинського «Проблеми української релігійної свідомості», видрукувати її декількома виданнями, організувати повернення до Тернополя із місця висилки московською владою до Казахстану праху відомого борця за Українську православну автокефалію, сприяти його висвяті УАПЦерквою. Дві свої авторські монографії Арсен Миколайович

присвятив постаті цього самовідданого борця за незалежність України і самостійність її Церкви.

Всі, хто знав Арсена Миколайовича, відзначали його активну українську громадянську позицію. У боротьбі за українську Україну професор був безкомпромісним. Відомі його праці і науково-публіцистичні статті в Тернопільській пресі із захисту української святині Почаївської Лаври від посягання на неї московсько-православних загарбників, подання дійсної, історично-значимої для українства природи Берестя-1596, обстоювання Київської традиції і Східного обряду в українському християнському конфесійному багатоманітті України, ролі Української Церкви в контексті духовного і національного духовного відродження.

Прах Арсена Миколайовича прийняла земля рідного йому Нового Села, що на Підволочичинні. Науковець багато зробив для вивчення історії села, національної героїки новоселівців, увічнення героїчної пам'яті борців за Україну своїх односельчан.

Релігієзнавці України висловлюють своє співчуття рідним і друзям з нагоди втрати близької всім нам людини. Ми в ці сумні дні разом з Вами і все зробимо для збереження світлої пам'яті про нашого друга. Передбачаємо проведення в Тернополі десь на початку 2014 року наукової конференції, присвяченої науковому доробку А.М.Гудими, з видруком її матеріалів у спецвипуску часопису «Українське релігієзнавство».

*За релігієзнавців України –  
Президент Української Асоціації релігієзнавців  
професор Анатолій КОЛОДНИЙ*

*Оксана ГОРКУША (Київ)*

## ПАМ'ЯТІ ЗНАНОГО АТЕЇСТИЧНОГО РЕЛІГІЄЗНАВЦЯ ЄВГРАФА ДУЛУМАНА

На 85-му році 23 червня пішов з життя відомий в наукових і богословських колах вітчизняний філософ, релігієзнавець-атеїст Євграф Каленикович Дулуман. Народився він 6 січня 1928 року в селі Велика Бокова Любашівського району Одеської області. Зазнав злиднів голодомору 1932-1933 рр., негод років окупації, напівсирітство (батько загинув на полях війни). Квартирування священника вплинуло на долю юнака: закінчивши школу, він пішов до Одеської духовної семінарії. Опісля здобув вищу богословську та вищу світську освіту - Московська духовна академія, Одеський кредитно-економічний інститут та філософський факультет Київського університету ім. Тараса Шевченка.



Є.К. Дулуман – доктор філософських наук, професор, відлучений від церкви кандидат богослів'я. Заслужений діяч культури України. Протягом шестидесяти років свого життя він – прихильник і борець за науковий атеїзм, полум'яний пропагандист цього типу світобачення з радянських часів і до останніх днів. Його атеїстичні переконання були не наслідком комуністичного виховання, а поступово сформувались в результаті складного особистого життєвого шляху, свідомих пошуків дієвих орієнтирів для повноцінного розкриття творчих прагнень особистісної та суспільної свідомості.

Характерно, що на початку своїх духовних пошуків Є.К.Дулуман був людиною глибоко релігійною. Закінчивши Одеську духовну семінарію (1947 р.) та Московську духовну академію (1951 р.), він написав і захистив дисертацію кандидата богословських наук на тему “Головні партії англіканської церкви, їх еклесіологія і критика останньої з православної точки зору”. Потім працював у Саратовській духовній семінарії, яку залишив, оприлюднивши це офіційно через ЗМІ, а водночас інформування церковної ієрархії про свою зневіру в релігії. Пошуки адекватних світоглядних засад та жага філософії сприяли подоланню ряду прикрих життєвих обставин минулих років. Як вже зазначалося вище, у 1959 р. Є.К. Дулуман закінчив філософський факультет Київського університету ім. Т.Г. Шевченка. Цього ж року він був анафемований Священним Синодом Російської Православної церкви. В 1964 р. Євграф Каленикович захистив дисертацію на здобуття ступеня кандидата філософських наук під назвою “Ідея Бога в релігії: історико-філософське дослідження”. У 1964-1969 рр.

працював доцентом та в.о. зав кафедри в Київському педагогічному інституті. З 1969 р. працював в Інституті філософії АН УРСР старшим науковим співробітником, пізніше – завідувачем відділу теоретичних проблем релігії та атеїзму. У 1974 році захищає дисертацію на ступінь доктора філософських наук на тему “Релігія як соціально-історичний феномен”, отримує вчене звання професора. З 1982 р. працював на посаді професора кафедри філософії Української сільськогосподарської академії, потім викладав історію філософії та релігієзнавство на факультеті соціології Київського політехнічного інституту, з 2008 р. – професор кафедри філософії і релігієзнавства Донецького державного університету інформатики і штучного інтелекту.

До останніх днів був активним пропагандистом наукового атеїзму, вів наукові диспути із теологами в КПІ, читав публічні лекції на атеїстичні теми, виступав з доповідями про дійсну сутність релігійних переконань на різних наукових заходах (круглих столах, конференціях), співпрацював із атеїстичним товариством “Знання”, вів активну інформаційну діяльність в Інтернеті.

Зважаючи на складний життєвий шлях та тривалий і широкий науковий доробок, бачимо, що як особисті переконання, так і філософсько-релігієзнавчі погляди Є.К. Дулумана з роками помітно трансформувалися. Спочатку був людиною глибоко віруючою і релігійною, але поступово він дійшов до усвідомлення хибності релігійних переконань, шкідливості релігії на шляху науково-технічного прогресу і суспільно-історичного розквіту людства. Його релігієзнавчі погляди синтезувалися у цілісну концепцію, згідно якої ідея Бога виконує регресивну функцію в духовному і культурному поступі людства, притуплює творчий потенціал суспільної свідомості. Надприродне, зазначає Є.Дулуман, усе більше зазнає утисків від розуму. Розширення сфери пізнаного розумом автоматично звужує сферу дії надприродного.

Розглядаючи питання структури релігійного феномену, науковець пише, що в релігійні концепти, культ та почуття вкладається найбільш істотне кожної релігії. Відтак різниця між окремими релігіями, пише Є.К.Дулуман, зводиться до різниці між їх концептами, культом та почуттями. Ці елементи релігії не існують в ізольованому вигляді. Вони тісно взаємодіють і переплетені один з одним.

Релігія не богомдарована і не є наслідком спиритного ошуканства, наголошує Є.Дулуман, вона не є природженою рисою людини, проте і не є чимось випадковим в суспільстві. Релігія завжди є наслідком процесів, що відбуваються в даному суспільстві чи мікросередовищі.

Будучи необхідною передумовою виникнення та існування релігії, свідомість віруючої людини із всіма її специфічними властивостями не є причиною самої релігії. Сама свідомість байдужа до релігії, вона рівною мірою здатна породжувати як релігійні, так і нерелігійні фантоми. Причина

ж того, що вона в одних випадках дає релігійні фантоми, а в інших – нерелігійні, знаходиться поза нею. Орієнтування свідомості на творення релігійних фантомів зумовлюється соціальними факторами, які й постають в ролі справжніх причин релігійності (Див.: Дулуман Є.К. Релігія як соціально-історичний феномен. – К., 1972. – С. 126-132). Суспільство також є не причиною, а передумовою виникнення релігії, бо ж воно може існувати і без релігії.

Духовна діяльність стала можливою, зауважує Є.К. Дулуман, завдяки розвитку свідомості людини. Своєю чергою ця діяльність сприяла тому, що людина почала усвідомлювати силу свідомості: виявляється, вона здатна не лише пізнавати, а й відтворювати дійсність, навіть творити суто своє. Сприятливі для духовної діяльності людини умови поряд з цим допомагали їй краще усвідомити процес виробничої діяльності, глибше зрозуміти саму себе. І тут значну роль для виникнення релігії відіграло усвідомлення людиною того факту, що вона діє на навколишню дійсність не безпосередньо, а з допомогою певного знаряддя. У створенні та використанні цих знарядь велику роль відіграла свідомість (Там само. – С. 135). Страх перед незрозумілими і пригнічуючими явищами навколишньої дійсності, пише Є.К. Дулуман, був причиною виконання старих обрядів-дій, які, хоч і були вже незрозумілими, проте звичними. Незрозумілість, відсутність цілеспрямованості сприяли тому, що людина ставилась до цих обрядів-дій як до чогось утаємниченого, жахливого. Виконуючи їх, людина уявляла собі, що вона діє на потаємні і незрозумілі сили, примушуючи останні сприяти досягненню бажаної мети. Тож навіть втративши свій раціональний зміст, обряди-дії залишались своєрідними “слугами” виробничого процесу. А в зародженні і формуванні перших релігійних уявлень велику роль, крім почуття страху, відіграло і природне прагнення людини первісного суспільства оволодіти життєво необхідними для неї предметами та явищами. При несприятливому збігу обставин вона могла вдатися до химерних форм задоволення своїх потреб (Там само. – С.138).

Отже, для існування релігії потрібні певні умови. Під такими умовами, за Є.Дулуманом, слід розуміти сукупність усіх конкретних явищ, завдяки яким функціонує релігія. Одні з цих явищ із необхідністю породжують релігію, інші – лише живлять, треті – сприяють, четверті – тільки супроводять її. Ці умови за кожний відтинок часу та в кожному окремому місці бувають різними. В цілому ж без наявності певних умов релігія існувати не може. Причиною виникнення первісної релігії був низький економічний розвиток первісного суспільства, безсилля людини у боротьбі з природою. Безсилля (чи то справжнє, а чи ж позірне) людини зумовлює навіть і в сучасних умовах існування для неї предмету релігійного відображення, який за інших умов з необхідністю “випаровує” з себе релігію. Якби, скажімо, релігії не було в якомусь сучасному

експлуаторському суспільстві, то вона з необхідністю зародилася б у ньому так, як те сталося у первісно-общинному суспільстві.

В усі наступні періоди, пише Є.К. Дулуман, релігія постійно відтворювалась в людському суспільстві. Сам процес відтворення докорінно відрізняється від зародження і первісного утворення релігії. Тут вона зростає вже не на “пустому” місці, а, так би мовити, на “плечах і кістках” своїх попередників. А це вирішальним чином впливає на форму і зміст релігії. Поступово релігія набуває сили історичної інерції, що є важливою умовою постійного її генезису в суспільстві. Умовою постійного відновлення релігії є ступінь її зв’язку з життєво важливими для людини і суспільства процесами (наприклад, землеробством, мисливством, рибальством у відсталих народів; шлюбом, похороном – у етнічно замкнених груп). Важливе значення для існування релігії мають механізми, канали її відтворення в суспільстві. На початку свого існування релігія відтворювалась самим ладом первіснообщинного суспільства (Там само. – С. 142-143).

З розшаруванням суспільства контроль над відтворенням релігії захоплює панівна верхівка: старійшини, вожді, а потім – рабовласники, феодала, капіталісти. Їх вірними помічниками завжди були шамани, жерці, священики. Панівні класи особливо були зацікавлені в релігії, яка б іменем Бога освячувала їх владу, волю, вигідні їм ідеї. За цих умов релігія перетворюється у надбудову експлуаторського суспільства; її призначенням стає обслуговувати базис, сприяти його зміцненню. Весь державний апарат, політика, право, армія, школа, мораль, побут – усе це поставлено на службу релігії, мало на меті її збереження, захист і відтворення. А якщо врахувати, що в класово-антагоністичному суспільстві є фактори, які неминуче потребують релігійного відображення, і корені, що живлять релігію, то стане зрозумілим, що за таких умов її відтворення відбувається щогодинно, повсюдно і в масовому масштабі. Перефразовуючи вислів Генрі Бергсона, що Всесвіт – це машина для створення богів, можна сказати, що класове суспільство постає своєю машиною для створення релігії. Без механізму, каналів свого відтворення релігія існувати не може.

У зовсім нові умови потрапила релігія в СРСР. Вона тут була позбавлена своєї соціально-політичної бази та економічної сили і через це з надбудови, якою була в усіх попередніх формаціях, перетворилася на специфічний пережиток минулого, з суспільно значимого явища – у приватну справу громадян. Однак на перших етапах розвитку соціалістичної країни ще існували соціальні причини, які породжували релігійність мас. Це насамперед бідування внаслідок першої світової та громадянської воєн, а, крім того, наявна ще неосвіченість мас. Та незважаючи на ліквідацію всіх головних соціальних причин, які породжують і живлять релігію, в нашій країні до цього часу діють деякі

канали відтворення релігії. Оскільки релігія стала в СРСР приватною справою громадян, то причини релігійності лежать не в суспільному, а в індивідуальному. То ж ці причини слід шукати насамперед в індивідуальних умовах життя віруючого (Там само. – С. 143-144).

З часом розуміння релігії Є.К. Дулуманом дещо змінюється, на що безперечно вплинули суспільно-історичні обставини, які яскраво продемонстрували і “живучість” релігії в умовах розвитку науково-технічного прогресу та поглиблення наукового знання, і неоднозначність цих процесів та їхніх наслідків. Категоричне оцінювання релігії як перешкоди на шляху розвитку людства у нього дещо пом’якшилось. Перспектива “відмирання” релігії виявилась примарною, натомість Є.К.Дулуман наполягав, що релігія, продовжуючи супроводжувати людство в майбутньому (щонайбільше через індивідуальні чинники та невичерпність наукового знання про світ), змушена буде трансформуватися на рівні концептуальному, інституційному, культовому. Однак сам він залишався щирим атеїстом, будучи переконаним, що сильним духом особистостям релігія не потрібна, адже вона є прихистком для слабких, слабодухих, невпевнених у своїх силах, обмежених у знаннях, знедолених й тих, хто потребує віри у Вищу істоту, її захисту від непереможних життєвих обставин, перенесення на неї відповідальності. Зрештою погляди цього видатного атеїстичного релігієзнавця набули наступного вигляду:

Вплив ідеї Бога на духовну (та й матеріальну) культуру людства, народу, країни чи й окремої особистості був безумовно значним і в багатьох аспектах досить плідним, хоча ідея Бога і те, що з нею пов’язане, й несло із собою багато шкідливого для людської культури та людського прогресу чи окремої особистості людини. Людство існувало і розвивалось при наявності в нього віри в Бога, з ідеєю Бога. І ця віра та ця ідея завжди були і до цього часу є важливим стимулюючим і складовим моментом історії людства, яка, в цілому, йде по висхідній (Дулуман Евграф. Бог. Релігія. Священники. Верующие. Атеисты. – К., 2012. – С. 148).

Саме поняття *Бог* має релігійне походження, та в процесі історичного розвитку людського духа поняття Бога розрослося за об’ємом і виснажилось в конкретному змісті до такої міри, що вийшло за рамки релігії. Та його корінь і велика частина змісту й зараз знаходяться в релігії. Отже, якби не було релігії, ніякого Бога духовна культура чи її елементи не потребували б. Людина як розумна, суспільна, створююча знаряддя праці істота з’явилась десь 40 тисяч років тому. Та перші ознаки Бога в її свідомості виникли (сформувалися) 20-15 тисяч років тому. Як в сучасної людини, так і в людини первісної уявлення і поняття, зокрема уявлення і поняття про Бога, були і є безпосереднім продуктом її духовної, розумної, інтелектуальної діяльності. Уявлення і поняття про Бога зароджуються і живуть у свідомості Людини. Поза свідомістю людини немає поняття про



Бога, поза свідомістю людини немає віри в його існування. Та якщо атеїсти припускають існування Бога винятково в суб'єктивному дусі свідомості, то релігійні люди вірять, що поза їх свідомістю, в реальній дійсності існує дещо, що відповідає їх уявленням про Бога. Крім зовнішніх факторів і причин, які штовхали людину до створення віри в Бога, існують і власне духовні, що відбуваються винятково у свідомості. Віра в Бога і релігія біологічно (антропологічно) не вроджені людині, або ж - Бог не створив людину якоюсь "релігійною істотою". Віруючою людина стає після досить тривалого часу свого існування в людському суспільстві, тобто релігія і віра, як і ідея Бога, має необхідно суспільно-історичне походження. Відтак, за Є.Дулуманом, у свідомості людини Бог від початку і до кінця уособлює невідоме.

Релігієзнавець-атеїст дотримується еволюційної концепції походження релігійних уявлень. За його міркуваннями, свідомість первісної людини була зовсім "чистою", історично нерозвиненою. Як і свідомість дитини, вона сповнювалась конкретно-чуттєвими уявленнями, в образах яких первісна людина й сприймала світ. Спочатку вона лише усвідомлювала оточуючий її світ і себе в цьому світі, відчуваючи себе його складовою річчю, істотою. Коли ж дозріли об'єктивні й суб'єктивні, індивідуальні й суспільні умови для пізнання світу, то цей світ вона почала пізнавати за аналогією із собою – через уособлення і самоотожднення, уособливлення – наділяючи предмети і явища особистісними властивостями істот. З цими, посталими в її свідомості "особистостями" вона й намагається по-людськи взаємодіяти. Це уособлення явищ і предметів зовнішнього середовища й зародило у свідомості людини перші уявлення про Бога. Тож у свідомості людини Бог (боги) від початку були нічим іншим, як уособленням невідомого.

Уявлення (поняття) про Бога розвивається в процесі еволюції релігії. І разом з еволюційним розвитком релігії, обґрунтовує свою думку Є.Дулуман, уявлення (поняття) про Бога рухалось кроками: духи – боги – Бог, що відповідало релігії пантеїзму – політеїзму – монотеїзму. Водночас мисленний процес рухається від уявлень (понять) Бога конкретно-чуттєвого до Бога абстрактного. Тож Бог поступово став Одним і абстрактно описуваним: Всемогутнім, Всюдисутнім, Всеблаженим, Вічним, Незмінним і т.д. В християнському богослів'ї за православним віровченням Господу Богу приписується 10 абстрактних якостей, а в магометанському богослів'ї Аллаху – 100. Релігії з уявленнями (поняттями) про Єдиного Бога, що описується абстрактно, називаються релігіями Абстрактного Монотеїзму (християнство, іслам, іудаїзм, сикхізм). Проте послідовними в абстрактному монотеїзмі є лише богослови. У свідомості маси віруючих Бог не залишається самотнім, а оточений ангелами, джинами, святими та іншими богоподібними істотами.

Абстрактний монотеїзм – це вищий і останній ступінь еволюційного розвитку релігійної ідеї Бога, вища і остання ступінь розвитку самої релігії. Закінчивши свій внутрішній розвиток уявлення (поняття) Бога в абстрактному монотеїзмі кількісно зменшилось до межової кількості – одного. Подальше скорочення Бога вилучить Бога взагалі. Не буде жодного Бога. Не буде у свідомості віруючого хоча б одного Бога – не буде і релігії. Та з іншого боку, еволюційний розвиток уявлень про Бога позбавив Бога властивих йому раніше конкретно-чуттєвих форм, зробив його повністю “невидимим”. Для опису залишків такого стоншеного Бога йому залишили якість “Дух” і протиставили цю якість матерії. Але як би не намагалися позбавити Бога якостей і властивостей матеріальних, людиноподібних, він в релігійній свідомості віруючого повинен залишатися істотою особистісною (Особистістю), що необхідно призводить до володіння такими складовими людської психіки як розум, почуття і воля. Бог усіх релігій, як і будь-яка людська особистість, має розум, почуття, волю. Він знає, відчуває, приймає рішення і діє згідно зі своїми рішеннями. Позбавлений розуму, почуттів і волі Бог перестане бути Богом для віруючого, бо для останнього важливо, що до Нього (Всевідаючого, Всемогутнього, і Люблячого) можна звернутися, впросити, з ним можна поспілкуватися. Весь релігійний комплекс, за Є. Дулуманом, тримається на тому, що віруючих, які звертаються до Нього, Бог чує, знає про їхні біди і радощі, не залишає їх. Поруч із зооморфізмом антропоморфізмом, слід виділяти антропатизм як спосіб уявлення про Бога, за якого Богу приписуються властивості людської психіки. На особистісному рівні у свідомості віруючого Бог твориться чи за законами аналогії (у злого, мстивого – і Бог такий, в доброго – добрий, в інтелігентного - інтелігентний), чи ж за законами контрастної компенсації (в дурного – Бог надзвичайно розумний; в безпомічного – всемогутній; в бідного – багатий).

Хоча уявлення (поняття) про Бога неможливо позбавити якості чи властивості істоти і особистісних характеристик, та для свідомості, як і для самого Бога, немає нічого неможливого. Оскільки ж свідомість реалізує себе в словах, то в словах можна виразити навіть невиразне, те, чого немає і чого бути не може. Бо ж якщо у світі матеріальному є багато чого неможливого, то у світі свідомості – усе можливе (Там само. – С. 156-157). “Бог, як іменник й істота, не може втратити свою числівність. Він може бути лише Один, чи Декілька, чи Багато. На межі Одного Бог чи є чи його немає. Третього в цьому плані між Є чи Немає не існує. І ця межа існування в одиниці – чи не єдине, що властиве і світу матеріальному і світу духовному. Гегель якось помітив, що Бог – це ідеальний пункт, до якого свідомість людини лише прив’язує певні якості. Пункт може бути чи його може не бути. Але і якості до нього можуть прив’язуватися за волінням свідомості чи не прив’язуватися взагалі. Тоді (без усяких

якостей, визначень) такий Бог відразу ж випаде зі сфери релігії у сферу філософського абстрактного мислення. Та Бог без особистих якостей – це лише на словах Бог. Тому Бог реальних релігій завжди Бог особистісний, придатний для особистісного спілкування зі своїми віруючими (Там само. – С. 157).

Філософську концепцію Єдиного Бога спочатку використали творці християнської релігії, а потім через християнство – ісламу і, зрештою, вже в X ст. через християнство й іслам – творці сучасного іудаїзму. Сикхський монотеїзм сформувався під впливом ісламу.

Та якщо в релігії Бог – істота вищого порядку, зазначає Є.Дулуман, то в філософії Бог – концепція вищого (за своїм логічним об'ємом чи властивостями, за параметрами моралі, краси, справедливості і т.д.) порядку. Якщо в релігії Бог уособлює невідоме, то у філософії Бог – концепція про невідоме. Тож і в релігії, і у філософії Бог переходується у сфері (місці) невідомого, але в релігії це невідоме уособлюється, а у філософії – про це невідоме створюється теоретична концепція, теоретичне припущення. В релігії Бог призначений для вдоволення практичних потреб людини, а у філософії концепція Бога призначена для теоретизування про невідоме, як про відоме (Там само. – С. 158-159).

Вище ми прореферували лише один фрагмент думань Є.Дулумана, зокрема бачення ним природи релігії, причин появи релігійного світобачення в ситсемі його складових. В такий же спосіб можна розглянути й бачення ним феномену атеїзму у його співвідношенні з іншими духовними феноменами, проблему розвитку релігії за умов науково-технічного прогресу, особливості релігійності людини соціалістичного суспільства і її шлях до особистої свободи та ін. Є.К. Дулуман - атеїст, а відтак всі означені проблеми він розглядає з позицій цього світогляду. Не кожний може погодитися з його розмірковуваннями і висновками. Щоб ширше зрозуміти вченого, треба прочитати все ним написане. То ж перш ніж зробити загальний висновок щодо постаті науковця Є.К. Дулумана, наведемо тут його **репрезентативні праці: російською мовою**: Антиохийская и Александрийская богословские школы и их влияние на христологические споры IV–VI веков.– Московская духовная академия, 1950; Главные партии англиканской церкви, их экклесиология и критика последней с православной точки зрения. Кандидатская диссертация.– МДА, 1951; Почему я перестал верить в бога.– М., 1957; Идея бога. – М., 1970; Научный атеизм и борьба за мировоззрение масс. – К., 1974; Научно-техническая революция и формирование атеистического мировоззрения. – К., 1980 (соавтор Н.Киришко, П.Яроцкий); Кризис религии в современных условиях. – К., 1982; Духовная культура и религия. – К., 1986 (автор окремих розділів); Введение христианства на Руси. – Симферополь, 1988 (соавтор А.Глушак); Мировоззрение Т.Г.Шевченко: религия и атеизм, 2003; Бог, Религия,

Священники, Верующие и Атеисты. – К., 2012 ; *українською мовою*: Чому я перестав вірити в бога. – К., 1957; Проти релігійного догмату. – К., 1963; Духовна культура і релігія. Монографія. – К., 1972 (у співавторстві); Релігія як соціально-історичний феномен. – К., 1974; Атеїзм і культурний прогрес. Монографія. – К., 1977 (у співавторстві); Релігієзнавство. Підручник. – К., 2000 (у співавторстві) та ін.

Як атеїстично мислячий, Євграф Каленикович Дулуман був особистістю епохальною в цій різновиді релігієзнавства Міркування його є співмірними епохальним світоглядним рушіям. Буремне ХХ сторіччя ламало стереотипи попередніх історичних епох, шукало шляхи зростання людства без опертя на традиційні й застарілі фантоми дитячого прихистку, планувало самостійний і потужний злет людського суспільства до вершини свого розвитку без облуди фантазій та кайданів незнання і страху. Вершина здавалась досяжною й близькою, мислилась реальною і пізнаваною. Здавалось, що людство готове взяти на себе відповідальність за свою історичну долю й майбутнє світу. За цих обставин особистості, що взяли на себе відповідальність бути провідниками в духовних і світоглядних пошуках, заслуговують особливої поваги. А надто тому, що вони прагнули просвітити шлях, навіть якщо світло їхнього смолоскипу відганяло темряву від небагатьох. Бо людське суспільство ніколи не буває готове до повноцінного сприйняття ідей видатних особистостей, бо немає якогось цілісного суспільства, а є окремі люди, більшість з яких прагнуть сховатись у комірчини своїх маленьких приватних інтересів і не відповідати на гучні заклики епохи, які, тим більше, можуть прочитуватися неоднозначно. Надзвичайна заслуга Є.Дулумана як релігієзнавця в тому, що він підніс гідність людської свідомості до креатуючого чинника: свідомість людини породила ідею Бога, вона в праві оживити чи концептуалізувати таку, вона у змозі повірити в Бога чи у власні сили, вона здатна змінювати світ і керувати його перетворенням. До останнього подиху Євграф Каленикович був окрилений тим, що його свідомість не потребувала Бога для того, щоб утвердитись у своїй гідності. Він цеглинкою за цеглинкою збудував свій особистий життєвий шлях, продемонструвавши силу кроків вільної людини. Висновуючи думку за думкою, сплітаючи міркування із міркуванням, він, щомиті випробовуючи силу своєї віри (спершу в Бога, а потім – в Людину розумну й освічену) та обґрунтовуючи кожен елемент переконання, сформував свій світогляд і поставив його на сторожі людського права на самостійність. *За це і шануємо, читаємо і пам'ятаємо Євграфа Калениковича.*

## ОСОБЛИВОСТІ ЦЕРКОВНО-ДЕРЖАВНИХ ВІДНОСИН У БОГОСЛОВСЬКО-ФІЛОСОФСЬКІЙ КОНЦЕПЦІЇ МИТРОПОЛИТА АЛЕКСІЯ (ГРОМАДСЬКОГО)

*Донедавна ім'я митрополита Алексія (О.Я. Громадського) згадувалося дослідниками, переважно істориками та релігієзнавцями, здебільшого в контексті проблеми розколу Православної Церкви на українських землях в роки Великої Вітчизняної війни 1941-1943 років як очільника Автономної Церкви. При цьому він залишається майже невідомий як релігійний мислитель, а між тим, у своїх багаточисельних богословсько-філософських та історико-релігієзнавчих працях владика піднімав найзлободенніші релігійно-духовні проблеми життя суспільства та особи, багато з яких не втратили своєї актуальності й до нині. З часу, коли Україна стала на шлях усвідомлення себе демократичною країною, почався процес перегляду взаємовідносин нашої держави з різними соціальними інститутами, в тому числі й Церквою, пошуку такої моделі, яка б забезпечувала гармонійний розвиток і держави, і Церкви. В цьому контексті дослідження поглядів одного з видатних ієрархів-інтелектуалів митрополита Алексія на церковно-державні взаємовідносини є досить важливим та актуальним.*

**Аналіз досліджень і публікацій з теми.** Слід сказати, що погляди Громадського на церковно-державні відносини ще не були прямим предметом дослідження ні вітчизняних, ні закордонних вчених, хоча деякі дослідники (І.Власовський, В.Борщевич, Н.Стоколос) побіжно торкалися ставлення митрополита Алексія до цієї проблеми. Щодо особливостей церковно-державних взаємовідносин взагалі, то ними займалася велика кількість вчених з різних галузей знань: історики, політологи, філософи, соціологи, релігієзнавці, як російські (М.Безбородов, Л.Костогризова, Е.Мезіна І.Яблоков), так і українські (В.Бліхар, С.Кияк, Р.Множинська, С.Осиповський, О.Саган). Зазначимо й конфесійних дослідників, серед яких В.Зеньковський, П.Євдокимов та О.Шмеман, які займались богословсько-філософським аналізом специфічного для християнства сегменту даної проблематики. Все це свідчить про актуальність та перспективність дослідження цієї теми.

**Метою** дослідження є вивчення особливостей церковно-державних взаємовідносин у філософсько-релігійній концепції митрополита Алексія (Громадського).

**Виклад основного матеріалу.** Варто вказати, що проблема церковно-державних взаємовідносин з'явилася з виходом християнства на історичну

арену, коли воно почало завойовувати все більший суспільний простір в античному соціумі. В язичницьких цивілізаціях така проблема не стояла взагалі, оскільки імператор був і главою держави, і верховним жерцем («Pontifex Maximus»). Згодом у християнстві з'являється дві моделі: для західного християнства – «папоцезаризм», з домінуванням духовної влади, в особі папи, над світською; для східного – принцип «симфонії влад», де часто спостерігався зсув до «цезаропапізму», коли імператор намагався нав'язати своє домінування над владою духовною. Яку ж Церкву мав на увазі митрополит Алексій, коли він описує взаємовідносини по лінії «церква-держава»? Вочевидь, оскільки Громадський мав цілком чітку конфесійну приналежність, був православним ієрархом, то у більшості випадків мається на увазі саме Православна Церква. Але, враховуючи той факт, що на українських землях, де провадив свою громадсько-релігійну діяльність митрополит Алексій, досить широко була представлена і Римо-Католицька Церква, то він розмірковує також над значенням у церковно-державних взаєминах і цієї Церкви. За об'єктивних обставин ієрарху довелося проживати у різних державних утвореннях (Російській імперії, II Речі Посполитій, СРСР, окупаційному Рейхскомісаріаті «Україна») з різною специфікою релігійної політики, що наклало свій відбиток на його погляди щодо церковно-державних відносин.

Митрополит Алексій був прекрасним знавцем історії України і чітко усвідомлював, яку роль в ній відігравала як загалом релігія, так і Церква зокрема. Мислитель зазначає, що «Церква – фундамент Держави і Нації, і що той фундамент повинен бути міцним», якщо на меті стоїть питання розбудови сильної держави<sup>288</sup>. Відтак вихідним положенням державно-церковних відносин, за Громадським, є фундаментальна значимість і величезна роль релігійного чинника у суспільному просторі.

Проблематикою взаємодії держави й Церкви митрополит Алексій цікавився, ще будучи студентом Київської духовної академії. Його дисертаційне дослідження безпосередньо торкається особливостей взаємодії Польської держави та християнської Церкви. Незважаючи на те, що мислитель не має окремої праці, де б основна увага була сфокусована на церковно-державних відносинах, проте не помилилось, якщо скажемо, що дана проблематика займала достатньо значне місце у його рефлексіях, прямо чи опосередковано, піднімалась ним у різних працях та практичній діяльності як духовного лідера.

Слід зазначити, що для Громадського держава і Церква носять різні ціннісні навантаження, оскільки мають різну природу. Церква, вважає Алексій, є абсолютною величиною, оскільки є «богочоловічеським» організмом. За своєю суттю вона має онтологічний характер. Держава ж,

<sup>288</sup> Листи громадських діячів, представників української науки, культури і церкви до Івана Огієнка (митрополита Іларіона) 1910–1969. Упор. Ю.Горбач та ін. Ред. колегія: П.Сохань та ін. – К., 2011. – С. 251.

величина відносна, цілком людська інституція («царство Кесаря»), яка в історії народилася, в історії і закінчиться, тому має темпоральний характер. При цьому Церква за своєю природою хоч і не «від світу цього», та «у світі» і «для світу», завданням якої є преображення і «цього світу», а відтак Церкві слід шукати адекватні моделі відносин з державою, зважаючи на її історичні форми.

При цьому слід зазначити, що для Громадського ступінь зближення Церкви й держави напряду залежить від форми правління держави. Якщо це православна монархія (Візантія, Київська Русь, Російська імперія), то глибина взаємопроникнення церковного організму й державного досить значна, хоча має й свою специфіку (тут не йдеться про «цезаропапізм»). Оскільки очільник держави (імператор, князь) є і монархом, самодержцем, у підпорядкуванні якого всі піддані, в тому числі й ієрархія, але, поряд з цим, він же й «перший мирянин», який приймає причастя з рук патріарха<sup>289</sup>. Звідси, для Алексія, ідеалом пастиря є архієрей, «как печальник пред Царем и поборник пред властями за... веру православную и русскую народность», що стоїть «на страже религиозных и национальных интересов»<sup>290</sup>.

Коли Громадський розмірковує над сутністю взаємин держави і Церкви, то вектор його рефлексій рухається у телеологічній перспективі, з огляду на містичне розуміння історії як «священної», в основі якої релігійно-есхатологічна мета. Розмірковуючи над історичним життям руського народу, мислитель доходить висновку, що наш народ «любив свою націю і батьківщину в ім'я вищої цілі, цілі святої божественної», тому й завданням життя і «особистого, громадянського», і «державного» є поширення «духовного скарбу» – «віри православної»<sup>291</sup>.

Осмишуючи подію хрещення Русі, Алексій приходять до думки, що геній князя Володимира з прийняттям християнства та інституційного утвердження Церкви зумів побудувати настільки специфічно тісні взаємовідносини «двох влад», що вони, не зливаючись в одну, змогли стати фундаментом нової держави. Візантійське православ'я настільки органічно проникло в «душу нашого народу», що змогло не лише «об'єднати поділені племена слов'янські», а й «на протязі стількох віків зберігати нашу народність». Церква «освячувала» не лише владу, а й «закони і всілякий добропорядок», при цьому для Громадського головним є не те, що особистість князя і його владних структур сакралізувалися, а те, що сакральним ставало служіння князя як інституту. Цим Церква підтримувала

<sup>289</sup> Див: Алексій (Громадський), архиєп. Слово на день 950-ліття охрещення Русі. – Крем'янець, 1938.

<sup>290</sup> Громадский А., свящ. На память о незабвенных днях прощания Холмщины со своим Архипастырем. – Холм: Тип-я Холмского Свято-Богородицкаго Братства, 1914. – С. 10.

<sup>291</sup> Алексій (Громадський), архиєп. Слово на день 950-ліття охрещення Русі... – С. 5.

владу, оскільки вона «утверджувала порядок громадський, внушаючи кожному про святість і непреложність взаємних прав і обов'язків»<sup>292</sup>.

Тут владика Алексій імпліцитно виражає своє ставлення до відносин «державного» і «релігійного» у руслі візантійської моделі «симфонії», де метою - як державної влади, так і церковної - є спільне релігійне завдання: слідує «волі Божій» «розкрити у світі Божу правду», щоб досягти високої метафізичної мети – «спасіння чоловіка»<sup>293</sup>. Громадський опирається на християнську позицію апостола Павла: «Нема влади, яка б не від Бога; усяка влада від Бога наставлена» (Рим. 13:1) і робить висновок, що саме «Бог керує цілими державами, дає їм управителів і орудує ними»<sup>294</sup>. А тому ставлення християнина і Церкви до земної влади має бути лояльним, якщо тільки держава не стає явною перепоною для досягнення церковно-релігійної мети. Взагалі, для східно-християнської релігійної свідомості церковно-політичні взаємовідносини впливають з християнської історіософської концепції<sup>295</sup>. І тут думка Громадського рухається саме за цією логікою.

Як антипод візантійської парадигми державно-церковних взаємовідносин, митрополит Алексій показує західно-християнську модель. Він вкрай негативно оцінює принцип «папоцезаризму» і теорію «двох мечей», сприйняту Римо-Католицькою Церквою ще з часів Бл. Августина («*De civitate Dei*»), коли Папа виступав джерелом як духовної, так і світської влад. Митрополит зазначає: «Сущность папства всегда, как и ныне, состояла в идее всехристианства (*tota christianitas*), понятого в смысле всемирного римского государства, которому должна была подчиняться и с ним слиться не только вся церковь, но и гражданская община»<sup>296</sup>. Ця «ідея папського всевластя», вважав владика Алексій, була сприйнята західною церквою від язичництва, «от императоров гордого Рима», що носили титул «*Pontifex Maximus*» і не відповідає ідеалу християнської простоти<sup>297</sup>. Відтак, за думкою ієрарха, західно-християнська Церква починає деградувати і все далі дистанціюватися від високих ранньохристиянських ідеалів.

Так, характеризуючи взаємовідносини західно-християнської Церкви і західних державних утворень, Алексій жорстко засуджує злиття «франко-німецьких королів» та ієрархії, коли «пастыри, призваны обличать пред

<sup>292</sup> Там само. – С. 5-7.

<sup>293</sup> Алексій (Громадський), архиєп. Слово при відкритті Волинського Єпархіального Зібрання 12 лютого 1936 р. // Церква і Нарід. – 1936. – Ч. 4. – 15 лют. – С. 98

<sup>294</sup> Тучемський М., протоієрей По глухих закутках Волинського Полісся. – Кремянець, 1938. – С. 86.

<sup>295</sup> Зеньковский В. В. Христианская философия. – М.: Институт русской цивилизации, 2010. – С. 328.

<sup>296</sup> Громадский А. Появление и первоначальная история христианства в Польше: дис. ... канд. богословия. – К., 1908. – С. 10.

<sup>297</sup> Там само. – С. 11.



людьми суету мира, словом и делом внушать беспристрастность к земным вещам, в себе начали представлять соблазнительный пример мирской пышности, честолюбия и высокомерия, ...были герцогами, графами, маркизами, ...собственными руками, освященными на приношение бескровной жертвы, убивали своих противников»<sup>298</sup>. Особливо не сприяла дана практика місіонерській роботі Церкви. Наприклад, митрополит Алексій описує те, як Карл Великий наклав на слов'янські племена величезну данину, але, окрім цього, «велел еще платить десятину духовенству». Слов'яни «свою ненависть перенесли и на немецкое духовенство», яке також подавало немало приводів негативного до себе ставлення, оскільки «имело в виду только свои доходы и совершенно не заботилось о понятном для народа богослужении и духовных нуждах своих славянских пасомых»<sup>299</sup>. Дана модель викликала лише озлобленість народів, оскільки «Крест в руках западных миссионеров являлся не символом спасения и свободы, а знаменем политического гнета и рабства», а священство в новонавернених державах вважало себе не стільки духовними служителями, скільки державними підданими держави-сюзерена, тому мало місце ще й «политическое шпионство»<sup>300</sup>. Така практика західно-християнської Церкви, за переконаннями Громадського, глибоко компрометувала Церкву в очах вірних, як інституцію, яка мала б нести високі ідеали християнської моралі та духовності як у суспільство загалом, так і в середовище політичних еліт зокрема.

Цій моделі політико-релігійного союзу Алексій протиставляє місію свв. Кирила та Мефодія. Мислитель припускає, що в Константинополі (як у імператора, так і у патріарха) могли мати місце й політичні амбіції щодо цієї місії, проте, як вважав Громадський, самі солунські брати були «чуждыми политических тенденций и мирских целей», що й стало запорукою їх місіонерського успіху<sup>301</sup>. Проте, коли митрополит розмірковує про особливості церковно-державних відносин на західноєвропейських реаліях XVIII-XIX ст., то ставить у приклад Австрію, де Церкві «была предоставлена полная свобода в делах внутреннего управления, духовенство было изъято из юрисдикции светской власти и подлежало суду митрополита...». Хоча, зазначає ієрарх, «Австрийское правительство действовало не всегда искренно», оскільки «были попытки отклонить симпатии православных сербов от Востока к Западу», але прямого тиску на Церкву не чинилось<sup>302</sup>. У свідомості Алексія, іноді між рядків, а іноді й

<sup>298</sup> Там же. – С. 95.

<sup>299</sup> Там же. – С. 100.

<sup>300</sup> Там же. – С. 106-107.

<sup>301</sup> Там же. – С. 109.

<sup>302</sup> Алексий (Громадский), еп. Посещение Его Блаженством, Блаженнейшим Митрополитом Дионисием Святых Православных Автокефальных Восточных Церквей. – Варшава: Синодальная типография, 1928. – С. 110.

прямо в текстах, католицтво майже завжди асоціюється з «латинським лукавством», «єзуїтством», а всі рівні церковно-державних відносин – або прямий «папоцезаризм», або його приховані форми.

Розмірковує Алексій і над проблемою присутності Церкви та її духовних лідерів у політичному просторі держави. За його переконаннями, спроба абсолютної «аполітичності в духовном лице – лише самообман». Свою позицію митрополит будує з огляду на місійну мету Церкви у «світі»: «Ведь, если Церковь имеет в виду, как главную свою цель, христианизацию общества людей, то как служители Церкви могут уклоняться от политики?», – запитує ієрарх. Далі мислитель розмірковує у досить прагматичному ключі. Якщо під аполітичністю розуміти дистанціювання ієрархами від підтримки якоїсь конкретної партії, то місце влади «нікогда у людей не остается пустым», а відтак, «на него охотно восседают» інші партії, які можуть бути відверто ворожі Церкві. І Церква, як соціальний інститут, так чи інакше буде втягнена в політичний процес, «ибо все желают иметь Церковь своим орудием для политических и партийных целей, – тогда лучше не говорить об аполитичности Иерархов»<sup>303</sup>. Таким чином, за думкою митрополита Алексія, якщо Церква хоче виконати свою місію у соціумі, вона, в особі своїх ієрархів, повинна стати активним учасником державно-церковних взаємовідносин, в тому числі й у політичній площині. При цьому, дискутуючи по цій проблемі зі своїми опонентами, ієрархами Хризостомом та Єлевферієм, відчувається, що владика Алексій захищає політичну активність Церкви, але як крок вимушений, а не природний для Церкви. Для нього важливо, щоб ця «політичність» Церкви була збалансована, щоб існувала межа, за яку б Церква не змогла заходити, щоб не здрейфувати до суто політичної сили і не втратити свій релігійно-моральний імператив. Коли ж у царині релігійно-політичних відносин якась політична сила намагається втягнути Церкву у вузько політичну боротьбу, Церква повинна різко дистанціюватись від цих процесів, оскільки вони деструктивні для Церкви. Громадський зазначає: «Біда, коли політичний клуб зроблять з церкви...»<sup>304</sup>.

Відносно ставлення владики Алексія щодо активної участі представників ієрархії безпосередньо у інститутах влади, то він не лише вважає таку практику за нормальну, а й схвалює її, за умови, якщо на те є згода переважної більшості вірних. При цьому митрополит попереджає, що є загроза, коли релігійні і громадсько-політичні обов'язки «сплетаются» дуже «тесно и органично неразрывно» і вже «тяжело сказать, где заканчиваются одни и начинаются другие», він вважав це «бременем»<sup>305</sup>.

<sup>303</sup> Там же. – С. 43.

<sup>304</sup> Листи громадських діячів, представників української науки, культури і церкви до Івана Огієнка (митрополита Іларіона) 1910-1969... – С. 284.

<sup>305</sup> Громадский А., священник На память о незабвенных днях прощания Холмщины со своим Архипастырем... – С. 12-15.

Однак, заради деяких цілей, які однаково корисні як державі, так і Церкві, таке стратегічне об'єднання, хоча й не зрощення, двох важливих суспільних інститутів, можливе, а іноді й потрібне. Стратегічну виправданість зближення Церкви і держави митрополит Алексій ілюструє на історичному прикладі державно-церковних колізій у Моравії. Громадський зазначає, що «в деле объединения славянства» можливо було б добитися відчутних результатів лише за ситуації, «если бы государственная власть... была всегда в союзе с церковью». Але, «к сожалению», світська влада «не придавала много значения... национальной церкви», консолідації не відбулось і від цього втратили як церква, так і держава: «представители славянской самобытности... были побеждены», а «дальнейшее национальное развитие и политический рост... были абсолютно немыслимы»<sup>306</sup>.

Увійшовши у склад II Речі Посполитої, Православна Церква втратила привілейоване становище і опинилась конфесійною меншістю, *de facto* держава фаворитизувала Римо-Католицьку Церкву. У цих обставинах Громадський своєю практичною діяльністю виявляв лояльність щодо держави і всіяко підтримував зв'язки з державними інституціями як центральними, так і на місцях. При фактах дискримінації Православної Церкви, Алексій постійно опирається на принцип рівності конфесій, закладений у Конституції<sup>307</sup>, входить у Змішану церковно-державну комісію, що готувала «Статут», який на правових засадах затвердив би партнерські взаємовідносини держави й Церкви. Тобто, Алексій вважає, що налагодження максимально тісного зв'язку з владою на правових партнерських засадах дасть змогу зберегти Церкві внутрішню свободу і реалізувати свою релігійну місію у суспільстві.

Цікавими є роздуми Алексія щодо ставлення Церкви до окупаційної влади. Він вважає, що якщо вона «не уничтожает национальной самобытности во внутренней жизни и народном развитии, ...терпимо относится к религиозным убеждениям», то навіть при відсутності політичної незалежності такий стан речей може бути прийнятним для Церкви, хоча й не бажаним<sup>308</sup>. Іноді, за таких обставин, Церква, в особі свого очільника, вимушена «являться не только главою своего клира и паствы, а и гражданским представителем... за свой народ», яскравим представником чого був антіохійський патріарх, що виступав «етнархом

<sup>306</sup> Громадский А. Появление и первоначальная история христианства в Польше: дис. ... канд. богословия... – С. 163-165.

<sup>307</sup> Див.: Алексій (Громадський) архієп. Меморіал до Пана Міністра Ісповідань і Народньої Освіти... // Церква і Нарід. – 1935. – Ч. 2. – 1 квіт. – С. 57-58; Алексій (Громадський) архієп. Слово на неділю о блудному... // Церква і Нарід. – 1938. – Ч. 4. – 15 лют. – С. 127-129.

<sup>308</sup> Громадский А. Появление и первоначальная история христианства в Польше: дис. ...канд. богословия... – С. 171.

свого народа» перед владою Порти, хоча це «создавало ему много неприятностей и огорчений»<sup>309</sup>.

Позиція Громадського щодо співпраці з владою, яка, з релігійно-моральної точки зору досить сумнівна, може видатися дещо непослідовною. Так, він жорстко критикує митрополита Сергія (Страгородського) за його декларацію лояльності до більшовицької влади. Митрополит Алексій звинувачує Сергія за те, що він «связался с врагами Христа и Св. Церкви – гнусными богохульниками коммунистами, которые проповедают непримиримую ненависть ко Христовой вере и Церкви...»<sup>310</sup>. Коли ж сам Громадський опиняється у складі СРСР, то сам йде на співпрацю з владою. Згодом, хоча й не без вагань, погоджується на співпрацю з окупаційною нацистською владою: «Після успішного контакту з Владою я відчуваю себе більш бадьоро і працюю так, як давно вже не працював»<sup>311</sup>. Владика Алексій пояснює, що прийнятною є німецька влада, перш за все, тому, що «привернули нам свободу віри і спокійного ісповідання наших релігійних переконань»<sup>312</sup>. Можна припустити<sup>313</sup>, що для митрополита, навіть, якщо влада є окупаційною та при цьому виявляє лояльність до Церкви, не заважає їй виконувати свою сотеріологічну функцію, може бути прийнятною.

Чи є тут колізія у поглядах ієрарха, чи змінив тут він своїм принципам? Вважаємо, що така трансформація поглядів Громадського детермінована цілою низкою когерентних причин. По-перше, особиста глибока антипатія до Радянської влади, особливо після арешту і знущань у 1941 році<sup>314</sup>. По-друге, Алексій не мав досвіду відносин з відверто антицерковною владою, коли заради збереження Церкви, в тому числі й фізичного, потрібно було йти на тяжкі компроміси, як це робив Сергій (Страгородський). Тому можна зазначити, що тут не стільки зміна принципам, скільки необ'єктивна, поспішна оцінка реалій, яка згодом скоректувалася самою логікою подій.

**Висновки.** Таким чином відзначимо те, що побудова гармонійних відносин між державою та Церквою для митрополита Алексія є запорукою

<sup>309</sup> Алексій (Громадський), еп. Посещение Его Блаженством... – С. 100.

<sup>310</sup> Алексій (Громадський), архиеп. Непрошенные радители или около автокефалии Православной Церкви в Польше. – Варшава: Синодальная типография, 1929. – С. 21.

<sup>311</sup> Листи громадських діячів, представників української науки, культури і церкви до Івана Огієнка (митрополита Іларіона) 1910–1969... – С. 276.

<sup>312</sup> Алексій (Громадський), митр. Відозва до Преосвященних архіпастирів, Всечесного Духовенства, Преподобного Монашества і боголюбивих вірних Православної церкви в Україні // Рівненський обласний краєзнавчий музей, 7468 / VIII Д 2142. – Арк. 1.

<sup>313</sup> Слід зазначити, що дуже важко, опираючись на офіційні «Відозви» та «Звернення» окупаційного періоду, робити висновки про істинність тих чи інших поглядів митрополита Алексія. Дуже часто такого роду «Відозви» робилися під жорстким тиском нацистської влади і були своєрідною «платою» за можливість вільно провадити церковну діяльність.

<sup>314</sup> Галузевий державний архів Служби безпеки України. – Ф.6. – Спр.75 169. – Арк. 1.

духовно-морального здоров'я суспільства. Примітно, що перспектива міркування Громадського розгортається не стільки у теоретичному, скільки у праксеологічному ключі. Саме тому моделі церковно-державних відносин ієрарх-мислитель аналізує на широкому матеріалі, заглиблюючись як в історичні ретроспективи, так і в сучасні йому реалії з метою відзначити оптимальну парадигму цих взаємовідносин. Митрополит аналізує особливості церковно-державних відносин не стільки у юридичній площині, скільки з позицій релігійно-історіософської перспективи. Для нього сутність цих взаємовідносин не полягає у проблемі домінування якоїсь із влад, світської чи духовної, як це було у західній релігійно-філософській думці. Громадський виходить з того, що Церква і держава мають виконувати різні функції в «світі цьому», які, хоча й диференційовані, але не протилежні, а тому в основі відносин має бути баланс, за яким і одна і друга інституція могли б оптимально виконувати свою місію. Виходячи з цього, для ієрарха ідеалом державно-церковних відносин був візантійський принцип «симфонії влад». При цьому, будучи глибоким мислителем та прекрасним істориком Церкви, Громадський розумів, що відпрацювати якусь статичну модель церковно-державних відносин, яка б могла працювати довгі століття, неможливо. «Зміна обставин» неодмінно тягла за собою і зміну парадигми відносин Церкви і держави.

### А н т о ц і ї

**Іценко О.Г. Особливості церковно-державних взаємовідносин у богословсько-філософській концепції митрополита Алексія (Громадського).** В статті проаналізовано погляди митрополита Алексія (Громадського) на особливості взаємовідносин церкви й держави, як важливий сегмент внутрішньосуспільних комунікацій. На основі дослідження ряду праць ієрарха та його практичної діяльності встановлено, що для мислителя побудова гармонійних відносин між державою та церквою є запорукою духовно-морального здоров'я суспільства. Ідеалом державно-церковних відносин, для Громадського, був принцип «симфонії властей», при цьому, враховуючи форму державного правління, ієрарх не відкидав і інших моделей відносин, за умови збереження за церквою її внутрішньої свободи.

**Ключові слова:** папоцезаризм, цезаропапізм, релігія, конфесія, церковно-державні відносини, церква.

**Itsenko O.G. Features of church-state relations in the theological and philosophical concepts of Metropolitan Alexis (Gromadskoho).**

The article analyzes the views of Metropolitan Alexis (Gromadskoho) in the features of the relations of the church and the state as an important segment of

the innersociety communications. Based on a number of research papers of hierarchy and his practice, it was found that for the thinker the construction of harmonious relations between the state and the church is the key to spiritual and moral health of society. The ideal of state-church relations for Gromadsky was the principle of “symphony of powers”, while taking into account the form of government, the hierarchy did not reject the other models of relations, while maintaining at the Church its inner freedom.

**Keywords:** papocaesarism, caesaropapism, religion, confession, church-state relations, church.

*Анатолій КОЛОДНИЙ (Київ)*

**ВОЛОДИМИР ОЛЕКСЮК –  
ФІЛОСОФ-БОГОСЛОВ З УКРАЇНСЬКОЮ ДУШЕЮ  
(до 100-річчя від дня народження і 20-річчя з року смерті)**

Національна належність філософа визначається не географічним тереном його проживання, не мовою видруку творів, не прихильністю його до певної філософської традиції, а насамперед духом етнічної самосвідомості, який з необхідністю проглядається в змісті написаних ним праць, їх тематичній зорієнтованості, в стилі філософствування, практичній націленості його творчої спадщини – прагненні допомогти своєму народу в історичному самовизначенні, в його соціальному поступі. Саме останнє дає підставу віднести до плеяди українських філософів доктора філософії Володимира Ілліча Олексюка, який народився в 1913 році – це б то сто років тому – в знаному Карпатському селі Шешори, здобув середню освіту в Коломиї, філософську – у Львівському університеті, в університетах Фрайбурга і Нью-Йорка. Докторську ступінь за працю «Метафізична дійсність різниці між суттю та існуванням буття» В.Олексюк здобув у 1967 році в університеті Східної Флориди. З 1970 року проживав в Чикаго, очолював Українське католицьке академічне об'єднання «Обнова», водночас був членом низки міжнародних філософських товариств.

Хоч основні наукові праці вченого і присвячені дослідженню філософії томізму (Томізм. Християнська філософія св. Томи з Аквіну. - Чикаго, 1975; Основи реалістичної, аристотелівсько-томістичної філософії. – Чикаго, 1981 та ін.), проте сенс свого життя він вбачав у тому, щоб, поринувши думкою в глибини духовності свого народу і християнсько-божественну вічність, зрозуміти свою власну суть як українця, послужити для добра української нації. Філософ при цьому виходив з того, що усвідомити субстанційну цілісність, специфічну природу українського народу можна лише на основі

синтетичного врахування його історичних, соціальних та психологічних особливостей, а також «християнських прикмет». Але для нього залишалося по суті без дефінітивної відповіді питання: «Яка філософська система є базовою для світогляду українців?».

В.Олексюк вважав що українська нація, якщо вона прагне утримуватися як діюча сила свого належного буття, мусить, враховуючи свій чистий історично-християнський процес, «знайти свою життєдіяльність у світі безупинної християнсько-революційної ідеї», що містить «всякчас в собі божественно діючу силу і мудрість».

Оскільки В.Олексюк правдивою вважає лише християнську віроповчальну традицію, то для нього єдиною істинною філософією виступає аристотелівсько-томістська система реалістичної філософії. Її дослідженню він віддав весь свій талант, а це, окрім монографій, ще більше 30 наукових статей з теми. Саме такий розвиток християнської релігії, який, зрештою, веде до католицизму, вчений розглядав як теологічний процес, а втілення у свідомості народу філософії томізму – як природну реалізацію цього. Загадкою для нього залишалося лише те, чому українці так і не навчилися дійсному християнству, не сприйняли як свої його «добрі й пожиточні погляди». Грунт для цього був, оскільки такі ідеологічні явища українства, як драгоманівщина, липківщина, василіянівщина та ін. не були вражені внутрішніми кризами і розколами, несли певну дозу стихійного націоналізму і соціального забарвлення, не мали в його житті якогось базового значення.

Ми не станемо тут подавати у повному викладі зміст праць В.Олексюка, присвячених томізму. Вони із-за свого філософського змісту не піддаються короткому анотуванню. Назву лише деякі з їх проблем: Здоровий глузд томістської філософії: Святий Тома і Аристотель;; Принципи творення буття; Метафізична дійсність різниці між суттю та існуванням буття; Поняття творчої дії існування єства; Досвід існування Бога; Суть і атрибути Бога; Божественна причинність; Потреба в філософії дії та ін. В.Олексюк не лише розглядає питання «Що є філософія і яке її значення», а й окремо розглядає зміст філософії природи, філософії психології, філософії мови, мистецтва, історії, релігії та освіти, етики, політики. Для мислителя християнська філософія є дією. В тфкий спосіб він виходить на проблему «Філософія і українська дійсність».

В.Олексюк був переконаний в тому, що основи філософії, які він подає у своїх працях, якнайкраще відповідають українській нації, її культурі і релігії, її суспільно-політичній і державній системі. Благих намірів щодо свого народу при цьому у вченого не бракувало, оскільки він вважав, що філософія томізму розвинута на основах людського природного розуму, який «освітлює промінь Божої ласки». Але при цьому дослідник явно не врахував особливості розвитку філософської думки саме на теренах України, кордоцентричність як характерну рису українського філософствування. Не «нашим стихійним лінивством до філософської мислі і роздуму» чи якимсь накинутим силою

нашими окупантами упередженням щодо томізму можна пояснити несприйняття його українством, а тим, що ця філософія була чужою для українського світосприйняття, не відповідала національній духовності українства, не вписувалася органічно в систему культури нації. Свого часу «західне повітря» в українське християнство принесла Києво-Могилянська Академія. Проте її вплив на духовне життя українців виявився надто коротким й історично недоречним, а тому не зміг залишити у їх світогляді помітний слід.

Виходячи з того, що світогляд кожної нації формується на певній системі філософії, В.Олексюк вважав філософською основою світогляду українців християнську філософію. Суттю її, на думку вченого, є не теологія сама по собі, а таке світорозуміння, в якому віра й людський природний інтелект з'єднуються в спільну силу пошуку філософської правди, одержуючи при цьому «поміч світла Божої ласки», без якої дійсна правда і мудрість не були б ніколи повністю досягнені.

Першим українським християнським філософом, на думку вченого, був Григорій Сковорода. Спростуванню поглядів тих, хто відносив філософа до богословів, матеріалістів, пантеїстів, персоналістів, філософів серця, він присвятив один із розділів своєї книги «До проблеми доби обману мудрости!». Проте визнаємо те, що аргументація автора при цьому не завжди є переконливою. Якщо неупереджено і не з якимись наперед заданими оцінками підійти до Сковороди, то вся його життєдіяльність постане перед нами як величезний експеримент релігійного життя. Логічним підґрунтям цього було вчення мислителя, в якому органічно поєднане філософське і богословське бачення світу. Сковорода створив і активно пропагував власну, незадогматизовану, філософську релігію, зміст якої ще слід збагнути. Саме він мав в собі багату основу для сродної життєдіяльності людини, її духовного самовиявлення. Богословська система Г.Сковороди слугувала основою віровчення релігійної сквородинівської спільноти, яка в ХІХ столітті існувала низкою своїх громад як самостійна течія християнства.

Перегляд історичного процесу призвів В.Олексюка до висновку, що в Україні постійно існує брак культивування філософії. Це, на його думку, є виявом загально-культурної і політичної незрілості нації. В таких висновках давала себе знати певна віддаленість вченого від «рідної хати». Ним не врахована специфіка українського філософствування, яке проявлялося не в характерному, скажімо, для Західної Європи, творенні тим чи іншим мислителем якоїсь замкнутої філософської системи, об'ємних філософських трактатів, а органічно впліталася в різноманіття різних форм творчої діяльності і по-своєму виражалася в матеріальній і духовній культурі народу, його релігійних віруваннях, наукових і художніх творах, політичних програмах тощо.

Історія філософії того чи іншого народу – це ще не історія філософських систем, створених його мислячими репрезентами. Таку історію української



філософії ще слід досліджувати, писати. Це потребує вироблення спеціальних методик, глибокого знання специфіки національної духовності.

Трагізм історії українського народу виявився в тому, що його духовні провідники і керівники не завжди мали належне знання та історичне бачення шляхів цілеспрямування до державної незалежності нації. Дослідження В.Олексюка наводять на думку, що одним із видів вікової трагедії українства є те, що і в момент народження української нації і протягом всієї її історії в ній по суті не було єдності за релігією між різними територіальними регіонами, між народом і його духовними наставниками і політичними провідниками, відбувалася зміна в домінуванні конфесій. Християнство тут було послухним знаряддям в руках світських властей – своїх і чужих, слугувало і засобом національного поневолення українців і засобом їх боротьби проти соціального і національного гноблення. Власне до XVII століття Українська Православна, а опісля і Греко-Католицька Церкви були по суті єдиною організованою силою протидії політичній окупації України, її духовному знищенню. Всі церковно-канонічні й організаційні зміни, які за умов національної залежності відбувалися в церковному житті, були зумовлені необхідністю збереження саме цієї функції Церкви на теренах національного життя.

Дослідження ролі християнства в історії українського народу - помітна сторінка у творчому доробку В.Олексюка. Вчений виходить з того, що національні виявлення тієї чи іншої релігії можуть бути або правдиві, або ж неправдиві. Так, ні московський візантізм, підпертий ідеєю «Третього Риму», ні польський католицизм, що оголошував богообраність своєї нації, не мали нічого спільного з істинним християнством. І Росія, і Польща використовували ім'я Ісуса Христа як знаряддя для насильницького поневолення українського народу. Висновки дослідника тут не є умоглядними. Так, закріплене Переяславською угодою приєднання України до Московії поставило Київську Православну митрополію в надто складну ситуацію. Певний час вона залишалася єдиною інституцією, яка не була юридично підпорядкована Москві і продовжувала уособлювати окремішність українського народу. Тому історичним нещастям для Української Церкви була не лише втрата нею козацької автономії, а й своєї Церкви. З 1686 року вона попала під диктат Московського Патріархату. І якщо Греко-Католицька Церква за умов знаходження Галичини в межах Австро-Угорщини змогла піднятися з руїни, нанесеної їй католицизмом, то на східних землях Українська Православна Церква була цілком змосковщина. Українське Православ'я втратило із-за цього такі свої специфічні риси, як відкритість, національністність, євангелістськість, побутовість і демократизм. Доповнене конфесійним гнобленням національне пригнічення за умов російського колоніалізму зупинило процес пертворення Українського православ'я в національну релігію, призвело до того, що значна частина українців сприйняла як етнічно свою чужу для них релігію – Російське Православ'я, підмінила

почуття національної самосвідомості почуттям якоїсь абстрактної конфесійної належності: «Ми – православні».

Заслуговує уваги оцінка В.Олексюком Берестейської унії 1596 року. Враховуючи становище українців в умовах уярмлення їх польською шляхтою, вчений розглядає унію як пошук керівництвом Українського Православ'я на основі творчого аналізу реальної ситуації в Україні кінця XVI століття виходу із цього знедолення. Прагнення української церковної ієрархії зрівнятися у своїх правах з римсько-католицьким духовенством.

Зрозуміти історичну значимість цього явища для українства можна не шляхом політизованих оцінок його в контексті тих процесів, які зумовлювали всі сфери суспільного життя в тодішній Україні. Утворення УГКЦеркви як нової національної релігійної течії українства було далекоглядною реакцією українського єпископату на занепад під натиском турок в середині XV століття Візантійської імперії і духовного центру Православ'я – Константинополя, на втрату впливу Київської митрополії, розкол Українського Православ'я. Греко-католицизм своєю появою відобразив також такий аспект культурно-історичного процесу епохи Відродження та Реформації, до якого була причетна і Україна, як формування національних церков.

Цієї історичної перспективи українства не бачили деякі відомі національні діячі. І вони виступили проти греко-католицизму. В.Олексюк згадує і князя Кирила Острозького, і гетьмана Сагайдачного, які, як і Москва та Польща не визнали унії.

В.Олексюк розглядає Українське християнство як єдину релігію і не бачить якоїсь істотної різниці між православ'ям і греко-католицизмом. Псевдотеорією він називає ідею, що якась течія християнства має щось ліпше від іншої. Формуванню такої упередженості, на думку вченого, сприяла вікова окупація різних частин України державами, на території яких та чи інша християнська конфесія була панівною. Саме окупанти формували вигадки і різні «докази» того, що одна із християнських течій є відступницею, еретичною.

В.Олексюк національне відродження українського народу ставив в залежність від організації однієї неподіленої Церкви. При цьому він радить скористатися думками митрополита Андрея Шептицького, який зазначав, що наше християнство ділиться на православ'я і греко-католицизм не в принципах, а в способах бачення та інтерпретації Божої науки, які бажано взаємно пізнавати з любов'ю ближнього, щоб ніхто не міг почувати себе ображеним. Названі конфесії можуть стати на шлях об'єднання, маючи все необхідне для цього - визнання Ісуса Христа своїм Богом і Спасителем, один Символ сповідання віри, одні книги Святого Писання, однакові форми Богочинання, ті ж обряди, таїнства тощо.

Вболіваючи за долю українського народу, яка значною мірою залежить від його національної єдності, В.Олексюк виступав за те, щоб цьому активно

слугували своєю діяльністю всі Українські Християнські Церкви. Вчений запропонував свій логічний план їх єднання. Насамперед він пропонує створити комісію «Церковна єдність» з однаковою кількістю вчених-богословів від кожної церкви, яка б на основі об'єктивного дослідження всіх церковних архівів виготовила спеціальний документ, який би, після розгляду його синодами Церков, був остаточно затверджений їх ієрархами. Після цього мали б відбутися вибори Патріарха Української Об'єднаної Церкви.

Мудрість філософа дозволила В.Олексюку ще в 1970 році, коли комуністичний рух всіляко обгрунтовував в недалекому майбутньому свою світову перемогу, передбачити крах соціалістичної системи. «Якщо мірилом всякого розвитку людського життя у світі є вільна думка, вільна ініціатива у сфері душевно-трансцендентного, природно-фізичного й економічно-підприємницького, - писав він, - то обов'язково будь-який тоталітарний режим, скоріше чи пізніше, призначений на самознищення. День такого самознищення жде Московську комуністичну імперію. І незалежно від теперішньої ситуації у світі це єдине є найбільшою певністю». Саме це «самознищення» комунізму і проголошення незалежності України дали можливість В.Олексюку повернутися до рідного краю своїми працями. Правда, прагнув він ще й приїхати до рідного краю, але двадцять років тому тяжка недуга 30 вересня 1993 року вирвала його з життя, мрії науковця не вдалося зреалізуватися.

В працях В.Олексюка згадуються окремі науковці-філософи з України «совітської доби». Це свідчило про те, що він вболівав душею за стан української філософської науки, прагнув по-своєму зреагувати на її проблеми, заідеологізований стан. Але при цьому, перебуваючи на значній відстані - не лише територіально, а й інформаційно – від України, він, природно, не міг врахувати у своїх судженнях ту історичну ситуацію, в якій нам, українським дослідникам, приходилося вивчати проблеми філософії чи релігієзнавства, писати і оприлюднювати свої праці. Заувага В.Олексюка про те, що християнські поняття українського народу, його світобачення можна належно проаналізувати і правдиво оцінити, лише будучи християнським філософом, говорить про певне упереджене виключення ним із наукового пошукового процесу дослідників інших світоглядних орієнтацій, окрім християнської. Ми ж обстоюємо ідею світоглядного плюралізму, а тому прагнемо не допускати будь-якої упередженості щодо думок своїх колег, які дотримуються поглядів, що не йдуть в руслі нашого світосприйняття. Саме це дало можливість мені, автору цієї статті, без будь-яких критичних коментарів і оцінок упорядкувати і подати на суд читача вибрані твори самого В.Олексюка під назвою «Християнська основа української філософії» (К., 1996. – 234 с.).

Зауважимо попри все, що науковий здобуток науковця не лише сприяв популяризації філософії томізму, дальшому її дослідженню. В.Олексюк – філософ з українською душею. Своїм творчим здобутком і практичною діяльністю він формував почуття національної самосвідомості у тих українців,

які читали і ще читатимуть його твори. Мислителі не відходять в абсолютне небуття після їх фізичної смерті. Вони продовжують жити своїми працями, світлими спогадами рідних і друзів, колег по творчій кухні.

Україна має свято пам'ятати своїх вірних синів, волею гіркої долі закинутих на чужину в еміграцію. Сподіваємося, що в рідних мислителю Шешорах зрештою відкриють пам'ятну стелу біля хати, в якій народився В. Олексюк, у Львівському університеті на філософському факультеті, де він навчався, також зрештою проведуть Олексюківські читання. Вже почали з'являтися дисертаційні роботи, в яких творчість філософа піддається науковому осмисленню. Чекає на опрацювання особистий архів В. Олексюка, який знаходиться у Києві в науковій бібліотеці імені В. Вернадського. Варто також видати в декількох книгах весь творчий здобуток видатного українського філософа мислителя. Його ім'я має зайняти своє належне місце в історії української філософії.

*Ігор КОВАЛЬЧУК (Львів)*

## ДОСВІД ІКОНОТВОРЧОСТІ ОТЦЯ-ДОКТОРА ДМИТРА БЛАЖЕЙОВСЬКОГО

**Актуальність теми дослідження.** Життя кожного священнослужителя виявляється в обмеженості сфер його діяльності. Але через джерела наукових праць, власного іконопису декого з них можна довідатися про їх духовний світ, бачення різних сфер життя. Мистецтво є відображенням стану всієї суспільної свідомості та засобом часового віддзеркалення. Ікона окремого автора відображає також і спосіб мислення майстра, і загалом всю суспільну свідомість.

**Мета дослідження.** В цій статті здійснюється спроба дослідити як історично-релігійний аспект творчості отця-доктора Дмитра Блажейовського, так і оцінити весь його життєвий доробок. Особливо цікавим є той факт, що автор прожив майже 101 рік і його творчість здійснювалася у трьох вимірах: Україна – Європа – Америка.

**Дослідженість постаті отця-доктора.** Відомості про Дмитра Блажейовського з'являлися у різноманітних наукових виданнях, але найбільш інтенсивна його діяльність припадає якраз на період 80-100 років його життя. Перші свої ікони отець-доктор вишив у 60-літньому віці, здійснив публікації своїх історичних праць в означені роки життя. В цей же час він формується як знаний іконописець в галузі вишиваної ікони, а також і як автор наукових праць, деякі з яких мають більше 1300 сторінок.

**Джерельна база.** Феномен Дмитра Блажейовського полягає в його надзвичайній працездатності й охопленні великого обсягу перечитаного та переосмисленого матеріалу. Хоч про творчість отця-доктора вже було багато написано в різних виданнях, але наша праця є дещо першим всеохопним дослідженням його творчості. У світлі наших досліджень Дмитро Блажейовський постає перед нами як надзвичайний майстер іконопису, який продовжив традиції древньоруського (українського) сакрального мистецтва і вишивання, зразки чого зберігаються у сховищах Києво-Печерської лаври (плащаниці XV ст., фелони XV-XVII ст. тощо).

У світлі проведених досліджень отець-доктор постає перед нами величним майстром української вишиваної ікони, а також автором 28 наукових історично-релігійних праць, творчість його є наслідком епохи національно-духовного відродження. В сьгоднішніх історичних умовах мистецтво вишиваної ікони Д. Блажейовського набуває все чіткіших і яскравіших граней.

**Життєвий шлях та творчість греко-католицького священника отця-доктора Дмитра Блажейовського.** Народне мистецтво з давніх часів увійшло в український храм. Вишиті рушники, скатертини, хоругви, фелони й саккоси були і є гарним доповненням до малярства, різьби, лиття з металу, емальєрства, вітражу. З глибокої давнини в українських храмах зберігається традиція гаптувати й вишивати, а не малювати плащаницю. Така ікона має бути в кожному храмі, адже над нею здійснюється спеціальний обряд на страсному тижні: винос плащаниці у велику п'ятницю. Небагато у світі Церков Східного обряду, де б вишивка й гаптування в храмі займали таке поважне місце, як в Українській Церкві обох конфесій – православної і греко-католицької. У XX столітті, з утвердженням в Україні на цілі сім десятиліть комуністичного режиму, українське вишиване сакральне мистецтво зазнало глибокого занепаду. Але воно знайшло друге життя в українській діаспорі – у жіночих монастирях, у творчості окремих майстринь, у гуртках й артілях вишивальниць. Цікаво, що поряд із традиційними іконами на хоругвах дедалі більше поширюються вишиті простою й синтетичною заповоччю, шовком, сухозліткою та бісером ікони для іконостасів, вітарів і стін храму.

Відродження традиції вишиваних ікон для храмів і для домівок наприкінці XX століття пов'язане з ім'ям відомого греко-католицького священника отця-доктора Дмитра Блажейовського, який народився 21 серпня 1910 р. у Вислоці Горішній (повіт Сянік, Лемківщина). Рідна земля для отця-доктора Д. Блажейовського Лемківщина – один із етнічних українських регіонів, який відзначається своєрідним і багатим народним мистецтвом. Саме звідси походить чимало українських ікон, які згодом були виконані отцем у вишиваних образах. Навчався Д. Блажейовський в 1922-1930 роках у гімназії в Перемишлі, філософію, теологію та історію студював у Римі в роках 1933-1946. Свячення одержав тут же 2 квітня 1939 року. Докторат з теології здобув у 1942 році в університеті Урбаніанум, а з історії в 1946 року в університеті

Грегоріанум. В 1946-1973 роках працював і організовував парафії у різних штатах Америки. З 1973 року займається науковою працею в Римі. У роках 1973-2000 видав друком тринадцять наукових праць і шість статей з церковної історії та дев'ять збірок взорів українських вишивок. Поза науковою працею одночасно почав вишивати ікони, чому в молоді роки в Галичині навчила його мати.

З роками Дмитро Блажейовський став професіональним вишивальником. Одним із свідчень популярності вишитих ним ікон, хоругов та фелонів є велика географія їх поширення – храми українських Церков України, США, Канади, Німеччини, Італії, Франції, Австралії, Швеції, Аргентини, Бразилії. Як згадує сам отець доктор: «Головна ціль мого вишивання була поширити вишивання ікон та образів до хат та до церков, зокрема хоругов до церков. З метою заохочення до вишивання та поширення його я їздив по Україні з виставкою мною вишитих ікон, образів і хоругов... З виставкою я був також в Америці, Канаді, Німеччині, Бельгії та Італії... Ні греки, ні москалі вишиваних ікон та хоругов не мають. Вишивання ікон переді мною було дуже слабе, вишивали тільки Марію і рідше Ісуса Христа. Лиця не виходили гарно. Я ушляхетнив лиця і поширив вишивання у всіх напрямках. В мене є взори на кільканадцять українських чудотворних ікон, є всі Богородичні празники, є всі ікони до іконостасу та ікони зі життя Ісуса, є всі апостоли та понад 30 святих жінок і понад 40 святих мужчин, а останнім часом я зробив взірці на вишивання притч. Є також взірці на Києвософійський собор з Орантою та собор св. Юрія з митрополитом Андреем Шептицьким. Крім того, є наші письменники: Шевченко, Франко, Леся Українка і Шашкевич та гетьмани: Хмельницький і Мазепа. Є взори на хоругви всіх 30 українських блаженних, проголошених папою Іваном Павлом II у 2002 році. Взори є видані у 15 збірках... Вишивання для церкви, а особливо ікон та хоругов, є щось специфічно українське, бо того не мають ні греки, ні москалі. Недавно сталося, що коли побачив московський православний священик мою книжку зі взірцями ікон в однієї жінки, то сказав їй, що це є гріхом не тільки вишивати, але навіть того роду книжку тримати у себе і велів їй ту мою книжку зі взорами на вишивання ікон спалити!. В Україні перший цілий іконостас вишили українки в селі Зозулі на Тернопільщині, а в Італії наші робітниця вже вишили і мають 4 вишиті іконостаси з моїх взірців».

Різдво й Воскресіння Ісуса Христа, ікони Богородичного циклу – Покрова, Оранта, Одигітрія, Єлеуса й чудотворні ікони Києво-Печерська, Почаївська, Жировицька; Христос Пантократор, Іван Хреститель, архистратиг Михаїл; святі Микола, Юрій, Анна, Кирило й Методій, Володимир та Ольга, Борис і Гліб, Антоній і Теодосій, Василь і Мокрина – ось ті образи, які вишивав Д.Блажейовський. Він використовував спочатку бавовняну й шовкову заповоч, а з другої половини 80-х років м.ст. – синтетичні нитки, пофарбовані синтетичними ж таки – акриловими – фарбами, які не вицвітають. Отець задіював різні техніки вишивання і практично всі способи

народних майстрів. Звичайна густина шиття у нього надто щільна – 40 і більше стібків на один квадратний сантиметр, а при вишиванні святих ликів густина досягає 144 стібки – тобто надзвичайної частоти занизувань. Дм. Блажейовський має учнів, а в основному – учениць. Ними є черниці українських монастирів. Були охочі навчатися у нього й серед представниць інших народів: майстерно вишиває ікони, наприклад, його колишня учениця ірландка – Анна Швердфегер. Мистець видав п'ятнадцять альбомів «Українські релігійні вишивки» (Рим, 1979, 1982, 1984, 1992 pp.; Львів 1995, 1996, 1998, 2000, 2001, 2002, 2004, 2005, 2008, 2008, 2009 pp.) з текстами українською та англійською мовами й ілюстраціями та детальними поясненнями щодо того, як опанувати різні техніки вишивання ікон. У передмові до першого альбому (видання 1979 року) Дмитро Блажейовський писав: «Українські церкви і родинні доми у вільному світі є в середовищі інших культур, що пригнічують українську культуру та українські традиції. Нам треба протиставитися цим небезпечним впливам і асиміляції. Наша культура давня, відрізняє нас від інших, має свою красу. Під багатьма оглядами – другої такої десь немає. Наші батьки берегли її сторіччями, незважаючи на поневолення і наступ чужих культур. «Будьмо сильні, як були наші прадіди. Вільні у вільному світі, бережим пильно нашу культуру і наші традиції, плекаймо їх і словом і ділом», - наголошує отець-доктор. Ці його слова могли б бути основою для правильного розуміння того, чому порівняно невелика українська громада у Римі створила оригінальну школу українського ікономалярства, до якої увійшли не лише майстри, які постійно живуть в Італії, а й ті, що живуть у США, Канаді та інших країнах.

Після легалізації УГКЦ всі греко-католицькі священники і миряни діаспори одержали вільний доступ до рідної їм України. Десятки разів відвідував рідну землю і отець Блажейовський, влаштовував в Українському національному музеї і в Українському народному домі в Києві виставки своїх ікон. Експозиція їздила по всій Україні, побувала в 150 її великих та малих містах. Деякі з вишиваних творів отця осіли в церквах, семінаріях, музеях багатьох міст країни. Виставка вишиваних ікон Дмитра Блажейовського під назвою «Ікона мальована ниткою» у присутності 93-річного автора експонувалась на VIII Світовому Конгресі Українців 17-21 серпня 2003 р. в Каневі, а 22-30 серпня в Музеї ім. Т.Г.Шевченка в Києві у виставковому залі Києво-Могилянської Академії. На запрошення Міністерства культури та мистецтв України за підтримки МЗС України виставку ікон отця-доктора було представлено на міжнародному симпозиумі «Українська ікона. Іконотворчий досвід діаспори», який проходив з 29 вересня – 3 жовтня 2003 р.

Отець доктор Дмитро Блажейовський є почесним членом Спільноти майстрів народного мистецтва України, нагороджений Президентом України орденом «За заслуги» III ступеня.

З травня 1999 року постійна експозиція вишиваної творчості Дм.Блажейовського розмістилася у Львові (вул. Чорновола, 2А), у створеному

тут музеї його імені. Експозиція музею доповнювалася до останніх днів отця новими його мистецькими працями.

Отець Блажейовський є дійсно унікальним явищем в українській національній культурі. Він вишив понад 300 ікон та образів, а також портрети визначних діячів історії та культури України. 23 квітня 2011 р. перед Великодню неділею отець-доктор відійшов у вічність, але він продовжує жити у своїх працях, працях його послідовників в Україні та за її межами.

**Техніка і стилістика творчості Дм. Блажейовського.** У творчому доробку Дмитра Блажейовського понад 350 ікон та хоругов, які виконують свою роль в українських кафедральних соборах у Львові, Мюнхені, Мельбурні, в каплицях архиєрейських осідків та чернечих згромаджень, на мантиях відомих церковних діячів, на фелонях українських храмів у різних частинах світу. Як вже зазначалося, переважна частина творів отця-доктора



представлена в експозиції музею вишиваних ікон та образів у Львові. Усі твори митця, без винятку, переконують у вродженому йому чутті прекрасного. Зрозуміло, що передусім – це інтерпретація засобами вишивки (переважно – хрестиком) іконографічно-усталених зображень Ісуса Христа (і як Пантократора у повнофігурній або поясній поставі, і як погрудне відтворення), Богородиці (Одигітрії, Елеуси, Оранти тощо), одноосібних або представлених попарно святих, а також – епізодів Священної історії. Тематично ікони отця складають повний іконостасний цикл, включно із прийнятими для царських врат

та дияконських дверей зображеннями.

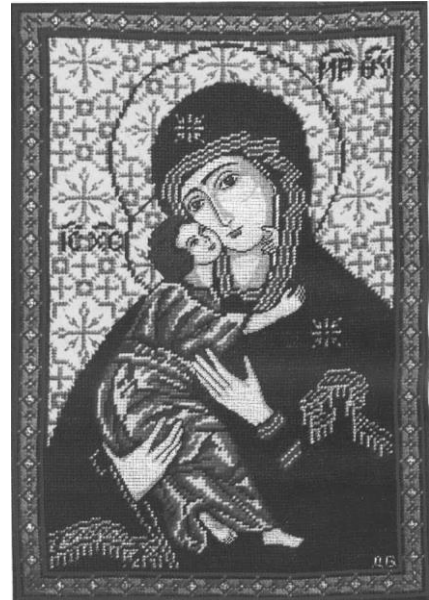
Насамперед треба відзначити досконале вміння вишивальника зберегти у своїх вишивках масштабна-пропорційні відношення у будові постатей. А цього, враховуючи специфіку вишивки хрестиком, не легко досягнути, оскільки "провести" гармонійно-плавну лінію такими зображальними засобами неможливо. Треба мати точне око і тонкий естетичний смак, щоб створити засобами вишивки такі врівноважено-гармонійні образи, які постають на іконах роботи Д.Блажейовського. Цим же пояснюється і продумане та естетично відчуте колористичне рішення цих ікон: кілька відтінків червоних, синіх та блакитних, брунатних, жовто-охристих і тілесного тону кольорів зіставлені так, що важко уявити собі на місці того чи іншого відтінку нитку іншого кольору. Чергування плям і ліній творять урочистий ритмічний лад, співзвучний із сутністю ікони як такої. «Ікона – це є вікно у прийдешній світ, з якого йде Божа ласка і благодать на нас. Ікона має бути ясна. Я даю світло. Свої ікони виконую у канонічній кольоровій гамі, формі.



От жовті, золоті кольори – то вічність, незнищенність. Розробляю ікону на міліметровому папері, розфарбовую кольоровими олівцями. Дехто, бува, питає: а чому взяв саме такий колір. Напівжартома відповідаю, що такий олівець мав. Техніка вишивання – звичайні стібки, є гладь, є класичний хрестик і напівхрестик, є так звана низинка, є гобеленовий шов», - розповідає отець про секрети своєї творчості.

А щодо площинності та лінійної основи зображень у вишивці, то ці специфічні її ознаки виявилися цілком доречними до умовності ікони взагалі. Бо ж богословська теорія іконопису, сформульована впродовж століть великими отцями Церкви й видатними теологами, в особливий спосіб наголошує на необхідності зберігати в іконі засоби умовного відтворення дійсності: площинність об'ємів і форм, плями локального кольору, зворотну перспективу тощо. Відтак маємо ті прийоми, які дають лише натяк на реальну земну дійсність, тим самим акцентуючи на духовній, невидимій сутності ікони.

З образним ладом вишитих отцем-доктором ікон узгоджена орнаментальна смуга, якою зображення оточене по периметру. Щоразу автор прагне урізноманітнити цей орнаментальний мотив, так само як і орнаменти тла, які він komponує сам. Зрештою, й ікони традиційних сюжетів вимагають його творчо-композиційного упорядкування, оскільки повторення малярського першовзірця у вишивці не може бути механічним, враховуючи хоч би уже відзначені специфічні особливості техніки вишивання хрестиком.



Переконливо ілюструють це дванадцять ікон святкового циклу чи значна кількість (біля 20) відтворень чудотворних Богородичних ікон. Зрозуміло, що для цього останнього ряду відібрано лише найвідоміші з таких Богородичних образів, якими щедро всіяна українська земля (дослідники нараховують їх більше як півтори сотні). Силою свого таланту Д.Блажейовський створив цикл великої естетичної дії, зумівши відтворити ту особливу психологічну проникливість і душевне тепло, які є прикметою чудотворних Богородичних ікон, а ті, у свою чергу, були й залишаються в найбільшій пошані серед нашого народу. До того ж, варто зазначити, що в цьому циклі - ікони з різних регіонів України. Цим отець ще раз підкреслює єдність Українського християнства, одним із чинників вияву такої єдності Київської Церкви, наголошує Д.Блажейовський, може бути саме церковна вишивка. Адже за тисячу років Києво-Українського Християнства сформувалося немало місцевих ознак, як загальнобогословського характеру, так і у сфері обрядово-літургійної практики, які нині є притаманними саме для

нашої Церкви. Все це творить її своєрідне лице в колі інших Церков-сестер, не порушуючи спільних і єдиних для всіх основоположних підвалин.

У цьому постає ще один аргумент на користь слушності позиції отця Блажейовського (як творця вишиваних ікон) у його погляді на ці проблеми.



Тим більше, що посіяні ним зерна уже впали на податливий ґрунт. Виставки його ікон у різних місцевостях України спричинили якраз саме такий резонанс. З'явилося немало його послідовників не лише в Галичині, де традиція церковної вишивки найміцніша, а й на Волині, Київщині, Чернігівщині, Полтавщині. Люди, які душевно відчують, що це є глибоко народна традиція, не думають про якісь конфесійні відмінності або певні аспекти високої «церковної політики», які, до речі, часто базуються далеко не на заповідях Ісуса Христа. Вони бачать у вишиваній іконі один із компонентів своєї національно-церковної ідентичності, і вже навіть лише це одне є аргументом на користь важливості цієї ділянки праці Д. Блажейовського. Загалом діяльність отця-доктора –

важливий непересічний епізод у розвитку притаманної українському народу традиції вишивки, традиції, що має прадавні історико-культурні корені. Завдяки їй процес шліфування в народному середовищі мотивів вишивки, формування тонкого естетичного смаку, відчуття стильової єдності, ритмічної й колористичної гармонії завирував знову, піднявся на її крилах на новий, несподіваний рівень.

Праця відомого історика Української Церкви стала справжнім подвижництвом ще й на мистецькому полі повсякденного церковного життя. Він добре розуміє сам і прагне утвердити й у всіх нас переконання, що кожний народ має свою ідентичність у кожній сфері свого побуту, а тим більше – в царині духовності. І нині, коли ми, українці, переживаємо надзвичайно складний, відповідально-доленосний період своєї історії (зокрема й історії Церкви), одним із засобів протидії розмиванню цієї самоідентичності, нав'язування нашому народові космополітично-нівелюючих тенденцій можуть бути не лише уроки історії, а й



повернення до своїх культурно-мистецьких традицій, хоча й переосмислених з позицій нового історичного досвіду.

Якраз у цьому – підрунтя вишиваних ікон отця-доктора, якраз це спонукало його організувати протягом останніх років його життя десятки виставок по всій Україні. Безперечно, що ці виставки у більших містах і невеликих містечках не тільки Галичини, Волині, Закарпаття, але й Наддніпрянщини, Сходу й Півдня України мали величезне патріотично-виховне значення. Тим паче, що майже всюди ці виставки відбувалися за присутності самого автора, з котрим можна було поспілкуватися, послухати його нестандартні оцінки багатьох подій української історії, переосмислених ним за його тривале життя.

У Львові діє Музей-галерея вишиваних ікон Дмитра Блажейовського, відіграючи, безперечно, свою позитивну роль у пропагуванні церковної вишивки взагалі. Мабуть, цей музей на майбутнє міг би мати ще одну функцію, але вже – у контексті так бажаного у Львові Церковного музею, ідея створення якого вже віддавна витає у повітрі. Такий музей вже ширшого профілю мав би займатися збиранням вишивок відповідного характеру. Гадаємо, що нинішній Музей вишиваних ікон о. Д.Блажейовського, при належній співпраці Львівської архієпархії УГКЦ міг би стати осередком не лише збирання такої колекції, але й вивчення цієї своєрідної грані побуту Української Церкви.

Сьогодні бачимо, що поступово вишивка знаходить собі дорогу й на церковно-літургійний одяг духовенства Української Православної Церкви Київського Патріархату. І якщо цей процес останнім часом активізується, то в

цьому вбачаємо немалу заслугу й отця Д.Блажейовського, який налагодив ще за свого життя гарні стосунки з архиєреями і кліром УПЦ КП.

За останні роки вийшло вже дев'ять випущених отцем видань, де є не лише репродукції вишитих ним ікон, а й таблиці-взори для вишивання. Саме це є каталізатором означеного процесу як для православних, так і для греко-католиків. У світлі цього було б доречним на церковно-офіційному рівні ухвалити відповідні рекомендації, які б заохочували, стимулювали (навіть і регламентували) використання вишивки у священничому одязі українського





духовенства чи на церковних хоругвах. Тим більше, що якраз вишивка є найвідповіднішим орнаментально-зображальним компонентом для цих предметів, основою яких є тканина.

**Вибір сюжетів вишиваних ікон.** Світлини чудотворних ікон опубліковано в різних книжках, але деякі між собою досить різняться. Найбільша трудність – відсутність оригіналу. А копії, які існують, не завжди вірно передають оригінал. Отець Д. Блажейовський вибрав ті копії, які вважав за найдостовірніші. Загалом виконано ним зразки з дев'ятнадцяти чудотворних ікон – п'ятнадцять на території України, а чотири, що опинилися поза її межами.

Перша – це ікона Вишгородської Богородиці, яка започаткувала збірку чудотворних ікон в Україні. Вона українська, але неправно опинилася у Москві і тепер знаходиться у Третьяковській галереї. Хоч оригінал ікони трохи пошкоджений, однак отець-доктор намагався представити її на підставі різних репродукцій так, як вона приблизно виглядала перед пошкодженням.

Друга ікона – це Зарваницька Богородиця, яка походить з XIII ст. Знайшов її чернець, який утікав від татар і увечері заснув від втоми, а коли вранці пробудився, то побачив ікону над джерелом на дереві. Тут залишився він назавжди, побудував каплицю, а відтак постав монастир.

Згодом на місці давньої каплички побудовано муровану каплицю над джерелом, а в 1754 р. – муровану церкву, до якої й було перенесено ікону.

Третя ікона – це Козацько-Самарська Богородиця, що була в козацькому коші і з нею вони втікали, коли 1708 р. москалі руйнували Січ. Відтак вони з цією іконою повернулися і передали її в Козацько-Самарський монастир.

Четверта ікона – це Крехівська Богородиця. Вона була у Верхратівському монастирі над рікою Ратою, на Равщині. Під час свята Положення Ризи Богородиці люди зауважили сльози, які стікали чотири тижні. Єпископ Йосип Шумлянський особисто прибув зі Львова, вислухав свідків під присягою і 6 липня 1688 р. проголосив ікону

чудотворною. Коли в 1808 р. австрійський уряд скасував монастир, то 1810 р. ікону перенесено до Крехова.

П'ята ікона – це Києво-Печерська зі святыми Антонієм і Теодосієм Печерськими. У 1085 з'явилась Богородиця з Антонієм і Теодосієм, які стояли на колінах біля неї. Ікона того об'явлення походить з XII ст.

Шоста ікона – це Луцько-Волинська Богородиця, яка походить з XIII-XIV ст. і прославилася чудами у церкві св. Покрови у Луцьку. Вона тепер знаходиться в Національному художньому музеї в Києві.

Сьома ікона – це Охтирська Богородиця. У 1739 р. її знайшов о. Даниїл Василев у траві і взяв до хати. Після трьох років заніс її до церкви. У 1751 р. Святіший Синод визнав ікону чудотворною, її перенесено до Охтирського собору Покрови.

Восьма ікона – це Почаївська Богородиця, яка 17 квітня 1198 р. з'явилася Івану Турулі, а біля 1261 р. пастушок Іван Боський побачив Богородицю на скелі. Після появи залишилася витиснена на скелі стопа, а з-під скелі забурувало джерело води. Чудотворна ікона походить з XIV ст. Була вона у власності Анни Гойської, яка одного разу зауважила ясність від ікони і порадила братові, сліпому від народження, молитися перед нею. Коли в 1597 р. він прозрів, Анна Гойська подарувала ікону Почаївському монастиреві, який наділила грунтами. Монастир побудовано біля скелі, а над скелею – церкву. Дев'ята ікона – це Тереховлянсько-Львівська Богородиця. У 1663 р. ця ікона заплакала, а 1673 р. з'явилася на мурах Тереховлі і захистила місто від облоги татар. У 1674 році ікону перевезено до Львова, до храму св. Юра. Десята ікона – це Холмська Богородиця, яку, згідно з переданням, намалював св. євангеліст Лука. Її мала б привезти до Києва жінка Володимира, Анна. Історію ікони написав холмській єпископ Яків Суша. Цю ікону взяв у похід польський король Ян Казимир і перемиг козаків під Берестечком, а потім взяв її під Жванець. Ця ікона була коронована 1765 р. У 1815 році ікону мали б вивезти до Москви, а в 1818 р. перевезти до Києва, звідки її вивезено на Захід. У 1893 р. вона опинилася у Холмському Катедральному соборі. Реставрований оригінал ікони знаходиться в Луцьку.

Одинадцята ікона – це Чернігівсько-Іллінська Богородиця, яку намалював монах Геннадій, у мирі Григорій. У 1662 році з неї текли сльози протягом восьми днів. Потім татари напали, знищили сусідні села і пограбували монастир. Всі інші ікони були знищені або пропали, а чудотворна ікона збереглась. Ікона зберігається у Святотроїцькій церкві Іллінського монастиря, а копії у різних церквах.

Дванадцята ікона – це Чернівецько-Буковинська, що зберігається у парафіяльній церкві у Чернівцях.

Тринадцята ікона – це Ярославська, відома як чудотворна під назвою "Милосердя двері" з XIV ст. Наділена відпустом папою Пієм VI 21 листопада 1779 р., а коронована 1796 р. Знаходиться у церкві Преображення.

Чотирнадцята ікона – це Белзько-Ченстоховська Богородиця, яку вважають також намалював св. ап. Лука. Спочатку вона знаходилася в Ефесі, а відтак цар наказав її перенести до Константинополя і подарувати монастиреві св. Євфросинії у Полоцьк. Звідти її отримав князь Юрій, брат галицького князя Лева. Потім ця ікона зберігалася у Белзі, звідки її забрав князь Опільський і подарував (1382 р.) братами павлинам до Ченстохови, де збудував церкву й монастир. Коронація цієї ікони відбулася у 1717 році.

П'ятнадцята ікона – це Жировицька Богородиця. У 1470 р. вона з'явилася на дереві, а після 50 років пастухи знову її зауважили. Над каменем знайдено ікону, а під ним джерело води. На тому місці дідич Солтан, до якого належали Жировиці, побудував монастир і церкву. У 1730 р. митрополит Атанасій Шептицький коронував цю ікону. Сьогодні джерело знаходиться під церквою, а камінь – під вівтарем. Друга Жировицька Богородиця знаходиться у Римі.

Шістнадцята ікона – це Марія-Повчанська. У неділю 4 листопада 1696 р. на ній з'явилися сльози. Хоч був мороз, сльози не замерзали. Недалеко стояло цісарське військо і генерал граф Карбеллі з офіцерами відвідав церкву. Вістка дійшла до Відня і цісар на просьбу цїсаревой Елеонори перевіз ікону до Відня, до церкви св. Стефана, де її вивішено у головному вівтарі. Комісія еп. Ерделі з Єгеру визнала (25.08.1715 р.) ікону чудотворною, а папа Пій VI наділив ікону повним відпустом.

Сімнадцята ікона – це Богородиця Невтомної Помочі, знаходиться у церкві Отців Редемптористів у Римі. Вона прославилася багатьма чудами.

Осібну серію творять іконостасні ікони двох нижчих рядів іконостасу, а саме: перший ряд творять цілопостатні стоячі намісні ікони Ісуса Христа, Марії, св. Василя Великого і св. Йосафата і ще дві стоячі намісні ікони, а саме Івана Хрестителя і св. Миколи. На дияконські двері є ікони архистратига Михаїла та св. Стефана, а на царську браму – чотирьох євангелистів. Другий ряд іконостасних ікон творять ікони 12 свят (4 Богородичні: Різдво Богородиці, Входа в храм, Благовіщення і Успіння і 7, що відносяться до земного життя Ісуса Христа, а один: зіслання Св. Духа, та осібна, більша ікона, Тайної Вечері).

Крім того, є ще чотири ікони Богородиці: Київська Оранта (з собору св. Софії), дві Покрови (ціла постать і півпостать), Одигітрія і парна до неї ікона Ісуса Хреста. Також є шість страсних ікон. З інших ікон є дві ікони архистратига Михаїла, св. Стефана, св. Йосифа, св. Петра, св. Павла і українських святих: Володимира і Ольги, Бориса і Гліба, Йосафата. Також образ Ісуса як Доброго пастиря (з вівцями) і Ангела хоронителя, 6 мініатюр: Ісус і Марія (цілопостатні), Ісус і Марія (півпостатні), святі (цілопостатні): Володимир і Ольга та Борис і Гліб, Каїн вбиває Авеля, Авраам приносить в жертву Ісаака.

Щодо житія святих, взори яких також вишивав Дмитро Блажейовський, то вони загальновідомі. Мистці оцінюють їх по-різному. Отець вибрав ті зразки, які вважав за найбільш поширені, а дещо і сам скомпонував. З

Гошівської і Єлецької чудотворних ікон не збереглося оригіналів. З Єлецької є дві копії, зовсім між собою не подібні, а з інших, наприклад, із Самбірської, Христинопільської, Сокальської чи Лубенської, було неможливо зробити якийсь зразок для вишивання з огляду на велику кількість різних прикрас, які знаходяться на одязі Богородиці. Деякі ікони вірні вважають чудотворними, але вони є суто місцевого характеру, як наприклад, Пацлавська, Улашковецька, Унівська, Погонська, Межигірська та інші.

Крім ікон та зразків церковного характеру, о. Дмитро Блажейовський додав ще кілька інших: один із побуту запорожців на підставі картини Опанаса Сластіона, та один на підставі скульптури Мухіна, а Тайну Вечерю – за рисунком сучасного митця Миколи Стратилата.

Вишивав Дмитро Блажейовський і портрети. Це - автопортрет Тараса Шевченка у його молоді роки, інші – Івана Франка, Лесі Українки, Богдана Хмельницького (на основі малярських портретів). Зразок Маркіяна Шашкевича виконано за світлиною його брата, зовні вельми схожого на Маркіяна. Портрет Мазепи майстер вишив на підставі одного з історичних графічних зображень славетного гетьмана.

На відміну від видатних іконописців Т.Копистинського, Ю.Панькевича, А.Монастирського, які українізували одяг Христа й Богородиці у своїх іконах, а також надали суто українських зовнішніх рис небожителям, Дмитро Блажейовський своїми іконами намагався підкреслити єдність Українського Християнства, одним із виявів якого є єдність Київської Церкви і в ділянці церковної вишивки. Тому він тут брав за взірці типові іконні зображення, притаманні українському сакральному мистецтву.

**Послідовники вишиваної ікони.** На хвилі релігійного відродження початку 90-х років твори о. Дмитра Блажейовського справили на глядачів, особливо на християнські громади, велике враження. Знайшлися охочі продовжувати й розвивати традиції вишиваних ікон в Україні. Так, фірма з столиці України «Апітерапевт» виявила готовність фінансово допомогти в організації школи вишиваних ікон за методом отця Блажейовського. Школу було створено в 1991 році й названо його ім'ям. Дмитро Блажейовський подарував школі свої альбоми, а навчальний процес організувала Катерина Гевель. Вона організувала програми «Ікону – в кожний дім» та «В тяжкі часи – ікона на спасіння».

Школа поставила перед собою кілька цілей: відновити національні традиції вишиваного обрядового церковного вбрання; поширити вишивані ікони та корогви не тільки в храмах, а й у сільських домівках, міських квартирах і в громадських установах; навчити дорослих і дітей основам іконографії Східної Церкви та розвинути їхнє вміння втілювати цю іконографію в різних техніках вишивання, запропонованих і апробованих отцем Дмитром Блажейовським. Вишивальниці й вишивальники за кілька місяців опанували специфіку вишивання постатей, ликів святих, а далі стали вдосконалюватися, братися за ширше коло тем і образів. Найзручнішими для

вишивання виявилися ікони в стилях ренесансу, бароко й класицизму. І тут уже є перші успіхи у Наталки Приступи, Лідії Крилової, Георгія Мухина, Антоніни Міщенко, Зої Іванової, Олени Бруй, Валентини Гмирі, Ольги Мамот. Школа, яку веде Катерина Гевель, навчає не лише вишивати ікони, а й любити їх і як мистецтво, і як спогад про образи християнської релігії, що спонукають недавно обездуховлених людей звертатися до Біблії, молитися до Бога вдома й у храмі.



*Вишиваний іконостас*

Кожний із послідовників вишиваної ікони вважає о. д-ра Дмитра Блажейовського своїм вчителем. Перші з них вишивали за його розробками. Тільки згодом вони починали йти власним шляхом. Як говорив сам майстер: «Я перший, який робить слід на снігу. Але після мене підуть інші, котрі підуть далі і продовжать мистецтво вишиваної ікони й вишиваного образу, піднімуть мистецтво вишивки на вищий щабель – як різновид ікономалярства».

Серед послідовників Дмитра Блажейовського слід відзначити Юрія Савку (м. Луцьк). Він створює авторські роботи у жанрі портрета, серед яких зокрема портрет Папи Івана Павла II, подарований йому під час візиту до Києва в червні 2001 року. Валерій Малиновський працює в жанрі ікони в мініатюрі, займається вишивкою літургійного одягу. Віра Онищук з Володимир-Волинського вишиває ікони по взорах Дмитра Блажейовського, а також вишиває сорочки, обруси, подушки. Олег і Ярослава Локтей (м. Тернопіль) вишили авторський твір «Хресна дорога». Микола Симчич (с. Нижній Березів, що біля Косова) також створює ікони за зразками Д. Блажейовського і має власні твори, серед яких портрет Папи Івана Павла II. Йосип Кравець (м.



Львів) пильно наслідує майстра і вже мав кілька персональних виставок своїх робіт. Тетяна Мітрахіна (м. Луцьк) також працює по взорах отця-доктора і має власні авторські твори. О.Пашталіду (м. Салоніки, Греція) має свої роботи авторські і по взорах отця Блажейовського. Агнеса Ляшенко (м. Чернігів) – майстриня вишиваних ікон. Створенням авторських ікон почала займатися ще 1993 р.

Всі із згаданих майстрів вишиваної ікони мали персональні виставки, багато з них – у Музеї вишиваної ікони о. д-ра Д. Блажейовського у Львові. Окрім них, є багато послідовників, котрі стали на шлях виготовлення вишиваних ікон в багатьох містах України та в діаспорі. Їхні праці були представлені під час проведення виставок Д. Блажейовського у різних містах світу.

Виготовленням вишиваних ікон зацікавилися педагоги. У студенткою Національного педагогічного університету імені М.Драгоманова Н.Грищенко (Київ) розроблена програма для гуртків декоративно-прикладного мистецтва за профілем «Іконовишивка та історія вишивання». Вона призначена для навчання дітей мистецтву вишивання ікони. Свою дипломну роботу Наталя Грищенко присвятила вихованню морально-духовних якостей та естетичного смаку в учнів сьомих-дев'ятих класів на базі гуртка «Релігійна вишивка». Програми навчання вишивати можливо будуть включені до програм загальноосвітньої школи.

**Значення вишиваної ікони.** У незалежній Україні мистецтво вишиваної ікони набуває дедалі більшої популярності. Вишивка і вишивана ікона незамінні у літургійному одязі багатьох священників та архиєреїв Українських Церков, в оздобленні інтер'єру храмів: плащаниця, палиця, корогви, рушники над іконами тощо. Вишивка – невід'ємна складова частина духовного життя українського народу. Це й зауважив о. д-р Дмитро Блажейовський за роки своєї душпастирської праці в діаспорі, де храми американців мають обмежене оздоблення.

Вишивані ікони прикрашають церкви УГКЦ, УПЦ Київського Патріархату та УАПЦ. Це відображає самобутність українського народу та його любов до вишивки. Поширення вишиваної ікони можна також розглядати як рух у напрямку зближення Українських Церков різних конфесій. У високохудожніх вишиваних іконах отця Дмитра Блажейовського можна відзначити екуменічний аспект. Як відомо, Дмитро Блажейовський здійснив чимало виставок ікон по всій Україні. Повсюдно він знаходив ентузіастів та своїх послідовників. Його творчість, його роз'яснення розуміння української християнської ідеї доступні та зрозумілі всім як на Заході, так і на Сході України. Вони є важливим фактором українського екуменізму, своєрідним виявом великої ідеї Української Київської Церкви. Отець-доктор робив надто багато для національного екуменічного єднання. При цьому він поставав не як ті, хто на словах декларує єдність, а на ділі роз'єднує українство і тихою сапою орієнтує людей на Московське православ'є, на чужу нам одержавлену Росією

віру та традицію. У цього греко-католицького душпастиря найбільше послідовників виявилось саме на Сході України: тут він своєю творчістю виховував, духовно збагачував та навертав до правдивої духовності.

\*\*\*

Вишивана ікона у тому вигляді, який запропонував її отець Дмитро Блажейовський, – культурне явище. Воно дещо незвичне, оскільки класично-традиційне ікономалярство виконувалося (і виконується) за іншими, давно усталеними принципами, що набули сили канону. То ж може постати питання: чи має право називатися іконою зображення іконної тематики, однак не намальоване на дереві, а вишите кольоровими нитками на полотні? Мабуть, відповідь на це питання не буде однозначною, бо заперечливий висновок можна аргументувати певними положеннями богословського підґрунтя ікономалярства, силою традиції, широкими можливостями, які дає якраз малювання темперою для тонкого відтворення одноосібних постатей небожителів чи євангельських сцен. Водночас, утверджуючи вишите зображення у ранзі ікони, можна згадати, що взагалі першою іконою вважається Нерукотворний Образ. Ранні іконні зображення – це не лише те, що виконане власне малюванням, але й у техніці мозаїки, фрески, емалі, різьби. У народному середовищі ікони малювалися не лише на дереві чи полотні, а й на склі. У розмаїтій структурі класичного сакрального мистецтва іконні зображення були також гаптованими, тобто фігуративні образи на них відтворені особливими засобами вишивання нитками поверх тканини.

Різні християнські країни у видових відмінах сакрального мистецтва мають свої пріоритети, які не обов'язково збігаються. Вони інколи зумовлені чинниками не лише загальноісторичними, але й культурно-антропологічними, мистецько-психологічними, зрештою – територіально-географічними. Ці чинники (чи їхні комплекси) значною мірою й визначають більшу прихильність до котрогось конкретного виду мистецтва, до матеріалу, а то й до технічних засобів образотворення.

Загальнохристиянська культура тільки виграє від цього, збагачуючись такими регіонально-національними особливостями, які у своєму поєднанні творять її поліфонічне багатоголосся. Єдиний спільний для всіх християн богословський зміст втілюється у різних техніко-формальних вирішеннях, результат ідейно-естетичної дії яких залежить як від дотримання традиційних засад вислову у цьому виді мистецтва, так і від міри таланту мистця – виконавця такого зображення.

**СЛОВО НА ПОШАНУ СВІТЛОЇ ПАМ'ЯТІ ПЕТРА МАРТ'ЯНОВА**

Нижче запропоновані думки висловлені були мною тоді, коли я щойно дізнався про непоправну подію – відхід із земного буття пастора Петра Костянтиновича Март'янова. З того часу минуло, важко нині уявити, два роки. Плин часу – невблаганний. Але є те, що вище плину часу. Це людська шана й пам'ять. Добрі справи людини незліченно довго живуть як втілення пам'яті про неї. А людина живе стільки, скільки про її добрі справи пам'ятатимуть. Отже – кожен обирає в земному бутті свій шлях. Шлях вічної Пам'яті про власні добрі справи, або безвісті мороку від власних злих справ. Петро Костянтинович завжди служив Богу, а відтак - людям. Тому його з повагою згадують та згадуватимуть добрим словом і по відході із земного буття. Тож в сумну дату 7 вересня слід було релігієзнавцям України, з якими він плідно працював над метою утвердження на Одещині толерантних міжконфесійних відносин, вшанувати світлу пам'ять людини, яка так багато зробила для становлення українського незаангажованого релігієзнавства, яка не боялася бути праведною й щирою тоді, коли було нелегко, яка не боялася, як свого часу сформулював Василь Стус, бути «самособоюнаповнюваним».

І ще одне. Як я переконаний, шанувати світлу пам'ять Петра Костянтиновича більше за все необхідно нам. Щоби вчитися у нього. І просто, щоб залишатися людьми. Подане нижче Слово Пам'яті є одночасно і вдячністю Людині про те, що вона була серед нас, і нагадуванням про неї, про її повсякденні добрі вчинки, які, певне Петро Костянтинович і не помічав за свого життя.. Це є й нагадуванням просто про те, що християнська доброта, явлена в феномені кожного з нас суцільним є найбільшим, найголовнішим уроком і найбільшим скарбом нашого буття в громадському просторі, або – точніше - у всесвітньому космосі духовного буття, оскільки добрими справами кожного з нас, врешті-решт і вимірнюється все суще сьогодні й у близькій та далекій перспективах.

Я ніколи не думав, що доведеться писати ці рядки... І зараз не віриться, навіть прочитавши щире слово, сказане столичними й одеськими духовними діячами та релігієзнавцями, навіть усвідомивши глибину втрати... В те, що земний життєвий шлях завершив Петро Костянтинович Март'янов, справжній християнин, який не словом, а кожною своєю справою, кожною секундою свого життя стверджував апостольський постулат св. Павла «Поки маємо час – робімо добро» я не можу повірити й дотепер. Всі слова здаються дрібними й незначущими, коли згадуєш щоденні добрі справи, якими було осяяне життя цієї людини, Християнина з великої літери й у справжньому сенсі цього багатомірного поняття. Давно й добре відомо – істинний християнин завжди пізнається саме за тим, що він дав людям, чи підтримував він їх у здавалося б безвихідних ситуаціях, чи був він зі скривдженими, а не з кривдниками, чи

повсякчас жертвував собою «заради малих сих». Міркуючи про постать пастора П.К. Мартянова на всі ці питання можна дати лише ствердні відповіді.

Мені пощастило бути в колі людей, які знали П.К. Мартянова з тієї пори, коли Господнє Провидіння привело мене до Християнського Гуманітарного університету. Там я познайомився з Петром Костянтиновичем, який одразу привертав увагу своєю глибокою й різнобічною ерудованістю, відкритістю до діалогу, вмінням не лише вчити, а й (незважаючи на його значний авторитет в Одесі та й світі) повсякчас вчитися, відкривати собі й іншим нові знання. Яюсь само собою склалося, що моє становлення як автора наукових релігієзнавчих праць відбувалося під впливом завжди інтелегентно-ненав'язливих ідей й особистості П.К. Мартянова. Вміння дати пораду, відкрити нове бачення, на перший погляд, загальновідомого, зробити складні речі зрозумілими й простими – все це риси непересічної індивідуальності П.К. Мартянова. Для мене спілкування з Петром Костянтиновичем завжди мало характер свята. Свята думки, свята легкості розмови про високе й буденне (завжди згадувалась сократівська майєвтика), свята відкриття чогось нового, незнаного, що завжди дарували чи неспішна бесіда чи й короткий обмін репліками. А ще – свято відкриття добрих, мудрих, порядних й суто по-людському чарівних людей, що неодмінно входили до кола друзів П.К. Мартянова: вчених-релігієзнавців, громадських та духовних діячів зі столиці чи з Одеси, чи з інших країв світу. Разом з Петром Костянтиновичем вони творили особливу ауру непоказної, дієвої доброти. В тому, що це так, Господь дав мені змогу пересвідчитися неодноразово. Є такий вираз – «світло людини». До образу П.К. Мартянова він є, на моє переконання, належним якнайбільше.

Слід сказати й про наступне. Петро Костянтинович щиро й зацікавлено привітав перше видання моєї першої монографії. Він був одним із небагатьох з тих, хто навіть у найважчі часи не відступився ані від книги, ані від її незахищеного у всіх сенсах автора. При тому, що, написана з православних позицій, ця книга, на неглибоко-минуций погляд, не мала би бути сприйнятою ним як священником неправославної конфесії. Насправді ж вийшло навпаки: за цю книгу мене критикували якраз деякі ніби й «православні», а П.К. Мартянов був, у важкий час, чи не єдиним, хто активними діями підтримав мене у обстоюванні нібито далеких від його світоглядних пріоритетів концепцій. В цьому і є справжня безмежність християнства, широта любові до всього, що стверджує віру у Христа, у якій би конфесійній приналежності вона не виявлялася. Подвижництва Петра Костянтиновича у найтемніші для мене часи я ніколи не забуду, адже через це подвижництво не лише вияскравлюється світло його особистості, а й відкривається істина недеklarованої, а дієвої християнської любові до того, що сприяє, бодай дешицею, ствердженню Христового вчення. Концептуальна широта погляду священника з'єдналася тут із заглибленим у пошук Істини поглядом вченого (відомо ж, що П.К. Мартянов був автором низки значущих теологічних та філософсько-релігієзнавчих праць), із

зацікавленою рецесцією ерудита-аналітика, що і духом і дією повсякчас живе в просторі істин Святого Письма.

На запрошення Петра Костянтиновича я мав честь брати участь у кількох знакових міжнародних (статус міжнародної був безумовним, коли в програмі значилося його ім'я як організатора) наукових філософсько-релігієзнавчих симпозиумах та конференціях в Одесі. На щире слово П.К. Мартянова відгукувалися священники усіх християнських конфесій, духовні діячі – представники інших релігій, знані в Україні й світі вчені-релігієзнавці, богослови з різних куточків світу, але особливої снаги й втіхи, так мені видається, йому, як натхненникові цих заходів, надавало те, коли він міг констатувати розвиток вітчизняної релігієзнавчої науки, коли бачив поступ молодих й маститих вчених – репрезентантів нових ідей та світоглядних концепцій, котрі розвивали розмаїте сучасне розуміння християнських істин в буттєвому просторові нового тисячоліття. Скажу й про ще одне. На своєму життєвому шляху, я рідко бачив більшого (не галасом, а духом) патріота України, ніж корінний одесит у багатьох поколіннях, яким був він. Штучність поділу українців на російськомовних та україномовних якнайкраще спростовувалася й, певен, спростовуватиметься феноменом Петра Костянтиновича, що досконало, з неповторним одеським гумором та притаманною йому особисто мудрою іронічністю, розмовляючи рідною йому російською міг навчити українству, яке, чи не понад усе, виявляється у питомій причетності до європейської ціннісно-смісловної парадигми, багатьох декларативних патріотів.

Памфіл Юркевич, розробляючи теорію кордоцентризму стверджував, що саме серце є основою людського буття, є джерелом розуміння суцього. Життя й діяльність П.К. Мартянова трагічно засвідчили істинність цього міркування. Не було нічого вартого уваги, співчуття, розуміння в житті його близького й далекого оточення, або й просто в житті суцих у Одесі, Україні й світі людей, щоби проминуло його серце. І серце Християнина, зболене стражданнями інших, не витримало...

## 6

## ВІДДІЛЕННЯ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА В 2013 РОЦІ

## ІНФОРМАЦІЯ

про роботу Відділення релігієзнавства ІФ НАН України  
протягом 2013 року

**I.** Протягом року відділи працювали над плановими темами «Релігійний фактор в духовно-культурному просторі сучасної України» та «Інституційні процеси в сучасних релігіях: загальні закономірності та особливості українського контексту», зокрема співробітники працювали над своїми розділами до колективних монографій «Релігія в контексті форм суспільної свідомості» та «Конфесійно-інституційні процеси сучасності», написано по два параграфи.

**II.** В році разом з Українською Асоціацією релігієзнавців видруковано колективні праці:

1. Релігія і Церква в історії української діаспори За ред. А.Колодного. 9-й том десяти томника «Історія релігії в Україні». – К., 2013. – 905 стор. (65,5 д.а.). Цим завершено роботу над 10-ти томником «Історія релігії в Україні». 10-й – в 2003 році.
2. Релігієзнавча думка України другого тисячоліття. За ред. В.Климова і А.Колодного. 1-ша книга двох томника «Релігієзнавство України». – К., 2013. – 438 стор. (30,7 д.а.).
3. Філософія релігії в Україні. За ред. О.Горкуші і А.Колодного. Науковий збірник. – К., 2013.
4. Україна і Ватикан: до і після другого Ватиканського собору. За ред. Л.Филипович і П.Яроцького. Четверта книга циклу «Україна-Ватикан». – К., 2013. - 503 стор. (32 д.а.).
5. «Історія релігії в Україні». Двадцять другий випуск циклу. – У 2-х книгах. - К., 2013. (1 кн. 836 стор. – 47,6 д.а.; 2 кн. 637 стор. – 42,6 д.а.).
6. «Авраамістичні релігії в Україні: історія, етнокультурні взаємовпливи і міжконфесійні взаємини». Наук. збірник. – Галич-Київ, 2013.
7. Українській асоціації релігієзнавців двадцять років. За ред. А.Колодного і П.Павленка. – К., 2013. – 326с. (21,6 д.а.).
8. Українське релігієзнавство. За ред. А.Колодного і П. Павленка. Квартальник. №№65-68.
9. Релігійна свобода. Щорічник №17. За ред. А.Колодного і М.Бабія. – К., 2013.

**III.** Видрукувано в 2013 році індивідуальні книги:

1. підручник проф. П.Яроцького «Релігієзнавство: сучасні релігійні проблеми у світі і в Україні» (К., 2013. – 439 стор.);
2. монографію проф. А.Колодного «Історіософія релігії» (К., 2013. – 380 стор.);
3. монографію В.Шевченка «Православ'я в Україні і цивілізаційні виклики: історія та сучасність» (К., 2013).
4. монографію В.Климова «Скептицизм та інакшесудження як інтелектуальний поступ» (К., 2013).

**IV.** Протягом року опрацьовувався релігієзнавчий контекст Словника до «Великої Української Енциклопедії», йшла робота з підготовки до друку другої книги циклу «Релігієзнавство України» (В.Климов і А.Колодний), написання нових статей-довідок до томів «Української Релігієзнавчої Енциклопедії», на основі праць діаспорного богослова-релігієзнавця Івана Ортинського формувалася книга його вибраних творів під назвою «Природа української християнськості: історія і шляхи утвердження» (упорядник і наук. редактор – А.Колодний).

**V.** Завершує роботу над індивідуальною монографією «Русский мир»: російський православно-політичний проєкт відродження «історичної Русі» П.Павленко.

**VI.** Відділення постало організатором чи співорганізатором конференцій:

1. Творча спадщина Івана Огієнка(митрополита Іларіона) в контексті сучасних українських реалій» (всеукраїнська наукова конференція, Київ, 15-16 січня);
2. Релігія і освіта: історичний і сучасний контекст взаємовідносин (всеукраїнська науково-практична конференція, Тернопіль, 27-28 лютого);
3. Проблемы демократического общества: религия, право и диалог в странах СНГ и Балтии (международная научная конференция, Рига, 26-27 апреля);
4. Історія релігії в Україні (міжнародна наукова конференція, Львів, 20-23 травня);
5. Авраамічні релігії в Україні: історія, етнокультурні взаємовпливи, міжконфесійні взаємини (всеукраїнська наукова конференція, Галич, 24-25 травня);
6. Соціокультурні виміри релігійних процесів у світі й Україні (всеукраїнська наукова конференція, Чернівці, 30-31 травня);
7. Філософія релігії сьогодні: між секуляризаційними та постсекуляризаційними суспільними запитами (всеукраїнський Круглий стіл, Київ, 21 червня);
8. «Русский мир» як імперський російсько-православний проєкт (Круглий стіл до 1025-річчя хрещення Київ. Русі, Київ, 2 липня).
9. Релігієзнавчі дослідження в установах НАН України (міжпроблемна конференція, Київ, грудень).

**VII.** Організували роботу релігієзнавчої секції на Червертому міжнародному семінарі українців (серпень, Львів) та на Шостому міжнародному конгресі українців (жовтень, Київ).

**VIII.** Підготовлено і передано до владних органів науково-експертні записки про внутріінституційні процеси в мусульманській уммі України і шляхи їх толерантизації, про конфесійну природу кримських караїмів, про майнову успадкованість в євангельсько-лютеранській спільноті Криму, про недоцільність реєстрації релігійного центру Об'єднання правовірних українських греко-католиків, про природу істинно-православних незалежних парафій, про наукову безпорадність т.зв. Філософії Біблійної науки, про богослужбову природу видань Свідків Єгови, про можливість реєстрації громади Римської релігії та інші. Брала участь в підготовці науково-дослідницької праці «Політичне поле взаємодії держави, суспільства і громадянина: інституційні механізми, мотиви, напрями» В.Климов і О.Саган).

**IX.** Продовжено зацікавлені відносини із Всеукраїнською Радою Церков і релігійних організацій, Українським Біблійним товариством, Альянсом професіоналів-християн, низкою керівних центрів різних конфесій України. Мали зустріч у Відділенні із першими керівниками протестантських спільнот християн віри євангельської (п'ятидесятників), українських лютеран та адвентистів сьомого дня.

**X.** Активізувала свою роботу утворена на нашій основі Координаційна Рада з теоретичного і практичного релігієзнавства країн СНД і Балтії (координатор Л.Филипович), зокрема шляхом виконання спільних проєктів, проведення трьох наукових конференцій в Україні, Латвії і Білорусі, взаємних видруках наукових праць і збірників, обміну відрядженнями науковців з країн Ради тощо. Підтримували творчі відносини із трьома міжнародними релігієзнавчими інституціями, з Інститутом релігієзнавства Ягелонського університету і Міжнародним центром релігієзнавства і права Брігамянського Університету (США). Здійснено в жовтні науковий десант співробітників Відділення на релігієзнавчу конференцію в Закопане (Польща). Мали в 2013 році дванадцять науковцевийздів в зарубіжжя, приймали в себе чотирьох.

**XI.** Розпочато роботу над спільним проєктом Української і Білоруської Академії наук «Експертні співтовариства України та Білорусі в системі соціального менеджменту: теоретико-методологічний та інституційні аспекти». Розрахований на 2013-2015 роки. Куратор з українського боку проф. Л.Филипович.

**XII.** При Відділенні працювала Координаційна Рада з написання релігієзнавчих дисертаційних робіт (очолює проф. П.Яроцький). Здійснювали наукове керівництво написанням 5 докторських і 11 кандидатських дисертацій. Захищена кандидатська дисертація пошуківцями Відділення Р.Горбанем, І.Козловським та Я.Ювсечком, докторська – пошуківцем О.Буравським. У Відділенні працювали теоретичний та інформативний семінари.



**XIII.** Продовжила свою роботу секція «Релігієзнавство» Малої Академії наук України (куратор -проф. Л.Филипович). Проведено конкурс підготовлених членами МАН робіт з релігієзнавчої тематики.

**XIV.** Запрацювала в Інтернеті електронна версія наукового кварталника Відділення «Українське релігієзнавство». Як друковане періодичне видання, кварталник отримав міжнародний індифікатор ISSN 2306-3548. У цьому заслуга вченого секретаря видання д.філос.н. П.Павленка.

### **Проблеми Відділення**

- постійне недофінансування навіть зарплати його співробітників, що змусило нас незаконно перейти на недоплату старшим і провідним співробітникам 20% посадового окладу;
- відсутність фінансування наукових відряджень і видруків монографій (навіть з планових тем);
- постійна штатна неукomплектованість Відділення: із-за відсутності коштів маємо незайнятість вакантних посад і водночас відсутність посадової мобільності успішних і захищених науковців.

### **Науково-організаційні наміри на 2014 рік**

- провести семінар журналістів, які спеціалізуються на релігійній і релігієзнавчій тематиці, а також семінар деканів факультетів і завідувачів кафедр релігієзнавства університетів країни;
- започаткувати роботу теоретичного семінару викладачів релігієзнавчих дисциплін вузів Києва;
- вирішити зрештою питання підготовки і видруку англійською мовою презентаційної монографії «Релігієзнавство України»;
- відродити творчу співпрацю Відділення із кафедрою релігієзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка;
- видрукувати до ювілею наукову збірку «Тарас Шевченко – релігія – Церква», а також «Вибрані твори» І.Ортинського «Природа української християнськості»;
- розпочати підготовку наукової експедиції українських релігієзнавців по країнах Європи з нагоди 500-ліття протестантизму з прилученням до цього протестантських церков України.

***Керівник Відділення релігієзнавства А.КОЛОДНИЙ  
Вчений секретар Відділення Д.БАЗИК***

## ІНФОРМАЦІЯ

**Відділення релігієзнавства ІФ НАН України  
до звіту Секції суспільних і гуманітарних наук  
НАН України за 2009-2013 роки (за схемою)**

### 1. Установи ССГН НАН України (назви)

<b>Відділення історії, філософії та права</b>
Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України

### 2. Склад наукових працівників установ ССГН НАН України.

#### *Відділення релігієзнавства ІФ НАН України*

ССГН НАН України	Спискова чисельність працівників	Наукових працівників	Докторів наук	Кандидатів наук
<b>Відділення історії, філософії та права</b> Відділення релігієзнавства ІФ НАН України	2009 – 22	2009 – 19	2009 – 5	2009 – 8
	2010 – 23	2010 – 20	2010 – 7	2010 – 8
	2011 – 22	2011 – 19	2011 – 7	2011 – 8
	2012 – 22	2012 – 19	2012 – 7	2012 – 9
	2013 – 21	2013 – 18	2013 – 8	2013 – 10

### 3. Підготовка наукових кадрів

установами ССГН НАН України у 2009-2013 рр.

*Спеціалізована вчена рада Д 26.161.03*

#### *Відділення релігієзнавства ІФ НАН України*

ССГН НАН України	Загальна кількість захистів дисертацій		Кількість захистів дисертацій співробітниками установ	
	докторські	кандидатські	Докторські	кандидатські
<b>Відділення історії, філософії та права</b> Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ	2009 – 4	2009 – 7	2009 – 4	2009 – 5
	2010 – 1	2010 – 9	2010 – 1	2010 – 4
	2011 – 1	2011 – 9	2011 – 1	2011 – 2
	2012 – 2	2012 – 8	2012 – 1	2012 – 1
	2013 – 3	2013 – 4	2013 – 1	2013 – 2

### 4. Пріоритетні напрями наукових досліджень ССГН НАН України в 2009-2013 роках.

#### *Відділення релігієзнавства ІФ НАН України*

1. Релігійний фактор в контексті духовного розвитку сучасної України.

2. Практичне релігієзнавство: сутність і функціональність.
3. Природа мусульманського максималізму та прогнози його виявів на українських теренах.
4. Релігія в контексті соціокультурного діалогу (складова комплексної теми Відділення ІФП «Прогнози і моделі соціальних і соціо-культурних трансформацій українського суспільства першої чверті ХХІ ст.»).
5. Релігія в контексті функціонування форм суспільної свідомості на українських теренах (складова комплексної теми Відділення ІФП «Політико-правові, культурні та цивілізаційні основи модернізації держави та суспільства в Україні»). – *перехідна*
6. Інституційні процеси в сучасних християнських релігіях: загальні закономірності та особливості українського контексту. – *перехідна*
7. Внутрішньоінституційні процеси в ісламі України та шляхи їх толерантизації.

**5. Кількість тем наукових досліджень установ  
ССГН НАН України за 2009-2013 рр.  
Відділення релігієзнавства ІФ НАН України**

ССГН НАН України	Виконуваних		Завершених		Розпочатих	
	фунд.	прикл.	фунд.	прикл.	фунд.	прикл.
<b>Відділення історії, філософії та права</b>	5	2	5	2	2	1
Разом:	5	2	5	2	2	1

**6. Найважливіші отримані результати (тези деяких планових тем)**

**Тема: «Стан і прогнози релігійних процесів України  
на ближнє десятиліття»  
(2006-2009 рр.)**

За наслідками дослідження теми розкрита конфесійна картина релігійної мережі України, стан конфесійних трансформацій і міжконфесійних відносин в умовах законодавчо забезпеченої свободи віросповідань за роки незалежності. При цьому з'ясовуються насамперед проблеми буття традиційних, як для України, Церков, ісламських та іудейських спільнот, різнобарв'я нових релігійних течій. Сформульовані прогнози можливих релігійних процесів на наступні 10-15 років в православ'ї, католицизмі, протестантизмі, мусульманстві та нових релігійних спільнотах, зокрема визначаються шляхи вирішення питання Помісності Православної Церкви, розв'язання міжцерковних колізій в Українському Православ'ї, з'ясовуються причини помітного зростання харизматичних спільнот і загострених їх

відносин з традиційним протестантизмом, питання відвернення процесів зростання ваххабістських течій в уммі Криму, аналізуються також тенденції поширення ново-релігійних рухів і причин невідпорності українського соціуму щодо нетрадиційних як для нього конфесій. Досліджуються також такі тенденції релігійного життя як подальша конфесіоналізація його при одночасному зростанні прагнень до екуменізму, політизація та етизація його богословських викладок, вихід конфесійних спільнот у сферу соціального служіння, прагнення проникнути у світську освіту.

***Тема: «Релігійний фактор  
в контексті духовного розвитку сучасної України»  
(2009-2011рр.)***

Визначивши особливості, структуру і тенденції духовного розвитку сучасної України, з'ясовано вплив релігійного чинника на становлення і функціонування моральної, художньо-мистецької, освітньої, взагалі культурно-духовної сфери. Розкривши філософський статус поняття «духовність» та «духовне життя», науковці в такий спосіб спростували прагнення віднести ці феномени переважно до сфери релігії, богословське їх бачення переважно як якогось морально-нормативного ідеалу. Особлива увага у праці приділяється питанням включеності релігійного чинника в процеси становлення національної самосвідомості українців, ролі його окремих конфесій як фактору національної самоідентифікації, засобу духовної відпорності процесам глобалізації й нищення української духовної самобутності. З'ясовано проблеми духовного буття традиційних як для України християнських церков, ісламських та іудейських спільнот, різноманіття нових релігійних течій. Дослідженні також такі тенденції релігійного життя як подальша поліконфесіоналізація його при одночасному наростанні прагнень до духовної монополії окремих релігійних течій, екуменізм, політизація релігії, етизація її, вихід у сферу соціального служіння, духовного різноманіття тощо.

***Тема: «Практичне релігієзнавство:  
предметне поле і функціональна природа»  
(2009-2011рр.)***

Встановлено що в наш час відбувається помітна зміна в функціональності релігії – з домінуючої дотепер вертикалі «Людина – Бог» на домінуючу горизонталь «Людина – Людина», цебто перехід на реалізацію другої сторони вчення про любов Ісуса Христа – любов до ближнього. З'ясовано сутність релігії саме як реально функціонуючого явища в системі суспільно-конфесійних відносин сучасної України. Вперше в нашій фаховій науці інституалізовано таку її дисциплінарну частину як практичне релігієзнавство, з'ясовано його природу, співвідношення з теоретичним, виявлено предметне поле практичного релігієзнавства і його значимість у

визначенні форм суспільної регуляції різних сфер релігійного життя. Вивчено проблеми і шляхи оприсутнення релігії в суспільстві, визначено реальні шляхи входження у світ як окремих віруючих, так і релігійних інституцій. Розглянуто практичний аспект процесів толерантизації міжконфесійних відносин, мінімізації і відвернення релігійних конфліктів, дається наукове обґрунтування принципів державно-конфесійних відносин, зокрема зміна їх вияву – відокремлення Церкви **ВІД** держави на відокремлення Церкви **І** держави. Вироблено моделі удосконалення суспільно-релігійних відносин. Подається програма навчального курсу «Практичне релігієзнавство» для релігієзнавчих спеціалізацій вузів України.

***Тема: «Внутрішньоконфесійні проблеми в ісламі  
та шляхи їх толерантизації: український контекст»  
(2010-2012 рр.)***

З'ясовано інституційну структуру мусульманської умми України, визначено історичні, етнонаціональні, політичні, внутрішньоконфесійні, а також міжнародні й особистісно-лідерські причини розколу мусульманської спільноти на окремі управління і центри. В інституалізації виокремлено дві хвилі: перша співпадає із загальними процесами релігійного відродження в Україні, коли чітко взаємодіяли етнічні і територіальні чинники; друга хвиля почалася з нового століття й відображає відносини і внутрішні особливості розвитку вже існуючих ісламських структур, виявлені у формуванні етноконфесійних мусульманських спільнот, спільнот навколо певних лідерів тощо. Проаналізовано особливості внутрішньоісламських протитріч на теренах України, а водночас основні вектори впливу різних мусульманських інституцій на суспільно-політичне і національне життя України, на різні сфери міжконфесійних і державно-конфесійних відносин. Визначені основні проблеми на шляху інтеграції мусульман України різноконфесійного вияву в український соціум. На означених теоретичних засадах розроблені прогнози щодо ймовірного розвитку ісламських інституційних процесів на українських теренах та запропоновані практичні рекомендації як державним органам, так і мусульманським управлінням і центрам із запобігання та нейтралізації (мінімізації) поширення різних протистоянь на мусульманському ґрунті в українському суспільстві.

**Основні монографії Відділення з планових тем 2009-2013 років**

- Релігія в контексті соціокультурних трансформацій України. – 2009.
- Конфесіологія релігії. – 2009.
- Нові релігії України. – 2010.
- Релігія в контексті культурно-цивілізаційного діалогу. – 2010.
- Іслам в його проблемах і трансформаціях. -2010.
- Релігійна свобода: міжконфесійні відносини в їх сутності і виявах в Україні. – 2010.

- Релігійна свобода: свобода релігії і демократія – старі і нові виклики. – 2010.
- Релігійні меншини України. – 2011.
- Ісламські процеси у світі та в Україні. – 2011.
- Міжконфесійні відносини поліконфесійної України. – 2011.
- Релігійні процеси в перспективі їх виявів. – 2012.
- Релігія в контексті духовного життя. – 2012.
- Практичне релігієзнавство. – 2012.
- Яроцький П.Л. Релігієзнавство: сучасні релігійні процеси у світі та в Україні. – 2012.
- Українську святиню – українському народові. – 2012.
- Релігія і Церква в історії української діаспори. – 2013.
- Україна і Ватикан: до і після II В'єтнамського собору. – 2013.
- Авраамістичні релігії в Україні: історія, етнокультурні взаємовпливи і міжконфесійні взаємини. – 2013.
- Шевченко В.В. Православ'я в Україні і цивілізаційні виклики: історія і сучасність. – 2013.

**7. Впровадження результатів наукових досліджень  
установ ССГН НАН України в діяльність  
центральної органів державної влади за 2009-2013 рр.  
Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ**

ССГН НАН України	Всього:	Назви розробок (найбільш вагомі)			
		КМУ	АПУ	ВРУ	Інші міністерства та відомства
<b>Відділення історії, філософії та права</b> Відділення релігієзнавства ІФ НАН України	2009 –	1	1	1	5
	2010 –	3	1	1	9
	2011 –	3	1		10
	2012 –	3	2		10
	2013 –	1	2		7
	2009 – 8 2010 – 14 2011 – 14 2012 – 15 2013 – 10				

**8. Науково-експертна діяльність  
в інтересах та на замовлення органів державної влади  
у 2009-2013 рр.**

Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ

ССГН НАН України	Всього за 2009- 2013 рр.	Найважливіші документи (до 10)
<b>Відділення історії, філософії та права</b> Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ		<ul style="list-style-type: none"> <li>- Експертний матеріал «Наукові основи удосконалення державно-церковних та толерантизації міжконфесійних відносин в Україні» – Мінкультури.</li> <li>- Експертний матеріал «Збереження сакральних пам'яток історії та культури і відповідальність за це церковних структур» – Мінкультури, ВРУ.</li> <li>- Експертний матеріал «Внутріїнституційні процеси в мусульманській уммі України і шляхи їх толерантизації» – Кабмін, Мінюст, Мінкультури, АПУ, ВРУ.</li> <li>- Релігієзнавча експертиза Статуту і видруків т.зв. Української Правовірної Греко-Католицької Церкви. – Мінкультури.</li> <li>- Експертна записка «Конфесійна природа кримських караїмів і проблема відносин їх з іудейською спільнотою» – Кабмін Криму</li> <li>- Експертні записки на замовлення Національної комісії з питань захисту суспільної моралі з аналізом мусульманських видруків про Халіфат, змісту бігбордів про Патріарха Кирила.</li> <li>- Експертна оцінка віровчення і діяльності нових релігійних течій Фалуныгун, Школи здоров'я і Радості, Схорон еж словен – для Мінкультури</li> <li>- Експертний матеріал «Загроза національним інтересам в релігійній сфері» – Мінюст.</li> <li>- Наукова оцінка проекту Закону України «Про внесення змін до Закону України «Про свободу світоглядів і релігійні організації» - ВРУ, Міністерство культури, Мінюст.</li> <li>- Науково-експертна записка «Діяльність в Україні організацій релігійно-екстремістської спрямованості і функціонування нових релігійних течій» – РНБіО при Президентові України.</li> <li>- «Вияви мусульманського екстремізму в друкованій</li> </ul>

		продукції мусульманських спільнот України» – Служба безпеки України - Науково-експертна записка «Стан релігійної мережі України і проблеми міжконфесійних відносин» – різні центральні державні органи - Лист-пропозиція «Інформація про співробітництво Відділення релігієзнавства з освітянською сферою і побажання щодо його розширення» – Міносвіти і науки - Інформативний матеріал для преси «Двадцятиріччя свободи совісті в Україні»
Всього:	9	

**9. Участь установ ССГН НАН України у підготовці найважливіших державних документів з питань суспільного, економічного та культурного розвитку України (державні програми, концепції, послання Президента, кодекси, законопроектів тощо).**

***Відділення релігієзнавства ІФ НАН України***

- Послання Президента «Про внутрішній і зовнішній стан України в 2012 р.».
- Проект нової редакції Закону про свободу світоглядів і релігійних організацій, підготовлений Комісією Мінюсту України.
- Урядові програми «Освіта дорослих в Україні» і «Український прорив: для людей, а не політиків».
- Президентський документ «Гуманітарний поступ України: національні пріоритети та європейські очікування».
- Президентський документ «Гуманітарні технології як чинник суспільних перетворень в Україні».
- Президентська служба «Пропозиції до заходів із відзначення 1025-річчя хрищення Київської Русі».

**10 Національні доповіді НАН України.**

***Відділення релігієзнавства ІФ НАН України***

«Політичне поле взаємодії держави, суспільства і громадян в сучасній Україні: інституційні механізми, мотиви, напрями» - розділи «Взаємодія Церкви і держави» та «Церква як виразник суспільних настроїв та групових інтересів».

**12. Програми наукових досліджень НАН України, у реалізації яких у 2009-2013 роках брали участь установи ССГН НАН України.**

***Відділення релігієзнавства ІФ НАН України***

- Політико-правові, соціокультурні та цивілізаційні основи модернізації держави та суспільства в Україні.
- Україна в умовах культурно-цивілізаційного діалогу XXI століття.



- Прогнози і моделі соціальних і соціокультурних трансформацій українського суспільства першої чверті XXI століття.

**13. Участь установ ССГН НАН України  
у вирішенні актуальних загальнодержавних проблем  
(з питань реформування економіки,  
розвитку політичної системи України тощо)**

*(назви проблем, найбільш вагомні результати їх вирішення в 2009-2013 рр.).*

Після фактичної ліквідації передбаченого українським законодавством державного органу із справ релігії і релігійних організацій шляхом мінімізації його до одного із департаментів/відділів Міністерства культури, а відповідно і зменшення штатів владних працівників сфери державно-конфесійних відносин, заодно і ліквідації обласних управлінь у справах релігії говорити про вирішення актуальних питань релігійного життя стало практично ні з ким. Від них практично усунулася і комісія із справ духовності Верховної Ради. То ж приходиться чекати кращих часів, а покищо розширювати співпрацю з офісами різних конфесій, Всеукраїнською Радою Церков та релігійних організацій, разом з ними проводити щороку 10-12 Днів релігійної толерантності в обласних центрах України, допомагати практично конфесіям у вирішенні складних проблем їх діяльності на українських тенренах, зокрема тому, що маємо на основі УПЦ МП процес фактичного формування державної Церкви, доволіне маніпулювання політичними силами українським законодавством.

**14. Участь вчених (установ) ССГН НАН України  
в роботі колегій міністерств і відомств (2009-2013 рр.).  
*Відділення релігієзнавства ІФ НАН України***

- Науково-експертна рада Департаменту у справа релігії і національностей Міністерства культури України.
- Експертна Рада з філософії та історії ДАК Міністерства освіти і науки України.
- Науково-методична Рада Міністерства освіти і науки України.
- Комісія з християнської етики Міносвіти України.
- Правління Українського Біблійного товариства.
- Мала Академія наук України (релігієзнавча секція).
- Головна Рада Всеукраїнського Товариство «Просвіта» ім. Т.Г. Шевченка.
- Співпраця із Всеукраїнською Радою Церков та релігійних організацій, Альянсом професіоналів-християн, офісами біля 30 конфесій.

**15. Науково-видавнича діяльність ССГН НАН України (2009-2013)  
Відділення релігієзнавства ІФ НАН України**

ССГН НАН України	Монографії	Підручники, довідники
<b>Відділення історії, філософії та права</b>	2009 – 13 = 345 д.а.	2009 – 1 = 10 д.а.
	2010 – 15 = 405 д.а.	2010 – 2 = 16,5 д.а.
Відділення релігієзнавства ІФ НАН України	2011 – 14 = 386 д.а.	2011 – 1 = 8 д.а.
	2012 – 10 = 285 д.а.	2012 – 6 = 12 д.а.
	2013 – 13 = 385 д.а.	2013 – 3 = 7 д.а.
	Публікації за кордоном	
	Монографії	Статті
2009 – ---	2009 – 11 = 5 д.а.	
2010 – 3 = 106 д.а.	2010 – 48 = 22 д.а.	
2011 – ---	2011 – 6 = 4 д.а.	
2012 – ---	2012 – 6 = 5 д.а.	
2013 – ---	2013 – 5 = 4 д.а.	

**16. Найважливіші багатотомні фундаментальні праці  
установ ССГН НАН України (назви).**

***Відділення релігієзнавства ІФ НАН України***

- Десятитомник «Історія релігії в Україні».
- Трьохтомник «Релігія – Світ - Україна».
- Чотиритомник «Україна – Ватикан»
- Науковий проект «Історія релігії в Україні» в 25 книгах.
- Двохтомник «Религиоведение Украины» (Москва, 2010).
- П'ятитомник «Богослови-мислителі української діаспори».
- Щорічник «Релігійна свобода» (17 випусків).
- Квартальник «Українське релігієзнавство» (68 чисел).

**18. Участь установ (учених) Секції у роботі міжнародних організацій,  
з'їздів, комітетів, комісій, конгресів, форумів, симпозіумів тощо.**

***Відділення релігієзнавства ІФ НАН України***

Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ бере участь в роботі, як член їх, Міжнародної Асоціації дослідників релігії, Міжнародної Асоціації істориків релігії, Міжнародної Асоціації релігійної свободи, Міжнародної Академії свободи релігії і віровизнаний, Парламенту релігій світу. **На базі Відділення під час релігієзнавчої конференції в Москві у 2009 році утворено Раду з теоретичного і практичного релігієзнавства країн СНД і Балтії.** Модератором Ради є зав. відділом історії релігії і практичного релігієзнавства Відділення релігієзнавства професор Людмила Филипович. Маємо договори творчої співпраці з Інститутом релігієзнавства Ягелонського університету (Краків, Польща),

Міжнародним центром права і релігієзнавства Університету Бригама-Янга (Прово, США), кафедрою державно-конфесійних відносин Російської Академії державної служби (Москва, Росія), кафедрою філософії релігії і релігієзнавства Московського державного університету імені М.В. Ломоносова (Москва, Росія)

**19. Участь установ (учених),  
секції у міжнародних дослідницьких програмах, проектах.  
Відділення релігієзнавства ІФ НАН України**

Разом із зарубіжними науковцями чи інституціями виконували чи виконуємо грантові теми; «Паварот до Беларусі: ьдеі, метады, канцэпцыі», «Експертні співтовариства України та Білорусі в системі соціального менеджменту: теоретико-методологічні та інституалізаційні аспекти» (разом з інститутами Білоруської Академії наук); з Європейською програмою HRWF – Права людини без кордонів (Брюсель); з Ягелонським університетом - «Релігія в історії україно-польських відносин»; з кафедрою державно-конфесійних відносин Російської Академії державної служби при Президенті РФ -«Релігієзнавча думка на теренах пострадянських країн»; з Інститутом соціології Російської Академії наук - «Трансформація релігійної свідомості віруючих міського і сільського середовища», «Трансформація молодіжної релігійності в контексті соціально-історичних зламів ХХІ століття»; з Інстиутом етнорлогії і антропології РАН (С-Петербург) – «Конфесійна ситуація в Україні: історія і сучасність» та ін. В рамках співпраці із Департаментом з прав людини ОБСЄ виїздили з доповідями на засідання відповідних комітетів до Парижу та Відня В.Єленський та Л.Филипович. Зокрема на нараді ОБСЄ з розгляду виконання зобов'язань у Відні Л.Филипович виступила з доповіддю «Від зобов'язання до втілення:свобода релігії та віросповідання в ОБСЄрегіоні». В 2010 році видрукувано в Москві видавництвом «МедиаПром» колективну працю українських науковців «Религиоведение Украины» двома книгами – 1.«Феномен советского религиоведения: украинский контекст» (56 д.а) та 2.«Религиоведение Украины конца ХХ – начала ХХІ века»(41 д.а.). В Німеччині видавництво Lambert Academic Publishing в 2011 році надрукувало монографію Н.Гаврілової «Религиозное сознание: во что и как верит украинская молодежь».

Протягом 2009-2013 років Відділення мало 82 науковцевіездів на різні наукові форуми в 21 країну світу, де на 39 конференціях було виголошено 78 доповідей/повідомлень. В 2009-2013 роках на заходи Відділення приїздило 122 науковці із зарубіжжя, видрукувано в наших виданнях 82 праці зарубіжних авторів. В 2011 році Відділення разом з науковцями Прикарпатського університету здійснило наукову експедицію з проведенням конференцій чи зустрічей науковців у містах Краків-Прага-

Мюнхен-Рим-Відень-Будапешт. У жовтні 2013 року маємо науковий десант українських релігієзнавців до м.Закопане (Польща), де проводимо разом із Інститутом релігієзнавства Ягелонського університету міжнародну конференцію «1700-ліття Міланського едикту». Разом з Університетом Бригама Янга (США) провели в Києві 16 конференцій циклу «Релігійна свобода» і водночас мали 9 наших наукововиїздів в різні роки до міста Прово для участі там в таких же міжнародних конференціях, проводили конференції в різних містах зарубіжжя – Мінськ, Москва, Будапешт, готуємо в 2014 році в Кракові. Ця співпраця, зорієнтованга на демократизацію сфери державно-церковних відносин, а також творчі зацікавлені відносини з Держкомом/Держдепом національностей і релігій України дала нам можливість втілити в релігійне життя країни загалом толерантні міжконфесійні відносини. Маємо наше членство в редколегіях зарубіжних журналів - російському «Религиоведение», польському - «Nomos». Czasopismo Religioznawcze та «Antheon». Religionisticky casopis (Journal for the Study of Religions), болгарському - «Идеи». В редакційній колегії нашого часопису «Українське релігієзнавство» працює 4 зарубіжні науковці. 12 релігієзнавців зарубіжжя є Почесними науковими співробітниками Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ.

## **20. Вчені ССГН НАН України.**

### ***Відділення релігієзнавства ІФ НАН України***

- удостоєні державних нагород - немає;
- удостоєний почесного звання **Заслужений діяч науки і техніки України заст. директора – керівник Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ проф. Анатолій Колодний;**
- удостоєні державних і національних премій – **А.Колодний удостоєний в 2013 році Огієнківської премії.**

## **21. Пріоритетні напрями наукових досліджень ССГН НАН України на 2014-2018 роки.**

### ***Відділення релігієзнавства ІФ НАН України***

**2013-2014 роки** – завершення роботи над плановими темами:

- «Інституційні процеси в сучасному релігійному середовищі: загальні закономірності та особливості українського контексту».
- «Релігія в контексті функціонування форм суспільної свідомості на українських теренах».

### **2014-2018:**

- Завершення написання і видрук трьохтомної «Української Релігієзнавчої Енциклопедії».

**З 2015 року:**

- «Трансформація соціальних функцій релігії і їх корегування за умов глобалізації, постмодерну та секуляризації».
- «Релігійний феномен в зміні його структурних складових і перспективі десакралізації».
- «Нова релігійність в контексті конфесійних процесів в Україні».

*Керівник Відділення релігієзнавства А.КОЛОДНИЙ  
Вчений секретар Відділення Д.БАЗИК*

**ІНФОРМАЦІЙНИЙ МАТЕРІАЛ  
щодо Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ  
до додатку про проект Концепції розвитку НАН України  
на 2009-2013 роки (за схемою)**

**2. Сучасний стан Відділення релігієзнавства як академічної інституції.****2.1. Структура та засади функціонування.**

**2.1.1. Утворене рішенням Президії НАНУ в 1991 році** Відділення релігієзнавства мало тоді три відділи - філософії релігії, історії релігії та соціології релігії. Із-за відсутності належного фінансування останній відділ прийшлося скоротити. У звітні роки – 2009-2013 – у Відділенні мали відділи філософії релігії, історії релігії та практичного релігієзнавства, науково-дослідницьку групу з ісламознавства. Утворенням на основі Відділення Української Асоціації релігієзнавців вдалося прилучити до його науково-дослідницької діяльності 20 обласних осередків вузівських релігієзнавців.

**2.1.2. Відділення релігієзнавства утворене спеціальною** Постановою Президії НАН України від 26 червня 1991 року як автономне утворення в структурі Інституту філософії із своїм фінансуванням, штатним розписом, Вченою Радою на правах інститутських, Спеціалізованою і Координаційною радами та ін. і водночас із чітким визначенням на перспективу основних завдань його діяльності.

**2.1.3 Майновий стан** – маємо 7 робочих кімнат в будинку НАНУ по вул. Трьохсвятительській, 4 та офіс УАР по вул.Івана Мазепи, 31. Ремонт приміщень робимо за свої кошти, як і придбання деякої нової меблі. На громадських засадах утворили наукову Бібліотеку релігієзнавця із своїм читальним залом релігійної періодики.

**2.2 Кадровий потенціал.** Протягом 2009-2013 він дещо змінювався. Якщо в 2009 році у Відділення працювало 20 наукових співробітників (з них: 8 докторів і 10 кандидатів наук, 16 штатних і 4 сумісники), то на кінець 2013 року маємо 21 співробітника (з них 7 докторів і 8 кандидатів наук, 19

штатних і 2 сумісники). Висококваліфікованими науковцями Відділення забезпечене повністю. 5 співробітники нині працюють над докторськими і 2 - над кандидатськими дисертаціями.

**2.3 Матеріально-технічна база та її інформаційне забезпечення. Проблема оновлення.** У Відділенні релігієзнавства функціонує лише 6 комп'ютерів, 10 комп'ютерів є технічно застарілими і потребують оновлення. Така ситуація не дає можливості для більшості співробітників належного доступу до нової інформації та належного виконання наукових досліджень. В робочих кімнатах застарілими є меблі, які залишились в спадок ще з радянських часів і давно вже підлягають акту на списання. Крім того, кімната 323 потребує негайного капітального ремонту. В цілому наявна у Відділенні матеріально-технічна база потребує значного оновлення.

**2.4 Фінансове забезпечення наукової діяльності. Стан і структура фінансового забезпечення (готує Президія).**

### 3. Результати діяльності Відділення в 2009-2013 роках

#### 3.1.1. Теми фундаментальних досліджень:

- Релігійний фактор в контексті духовного розвитку сучасної України (2009-2011); Релігія в контексті духовних процесів сучасності: взаємодія релігії із різноманітним форм суспільної свідомості (2012-2014).
- **Основні результати:** окрім іншого, з першої теми видруковано колективну монографію «Релігія в контексті духовного життя» (К., 2012. - 40,7 д.а.). З'ясовано функціональні вияви релігійного чинника в духовному житті, природу релігії як духовного явища в різноманітті її конфесійних виявів і взаємовідносин на індивідуальному і спільнотному рівнях, роль релігії в процесах духовно-національного відродження України. Релігія при цьому розглядається як засіб самовизначення людини у світі на основі усвідомлення нею свого роду межових засад особистого буття. Дослідження другої теми завершується в 2014 році.

#### 3.1.2 Теми прикладних досліджень:

- Практичне релігієзнавство: сутність і функції (2009-2011); Інституалізований іслам України в проблемах толерантизації його відносин (2011-2012); Інституалізаційні процеси в сучасних релігіях: загальні закономірності та особливості українського контексту (2012-2014)
- **Основні наслідки:** З першої теми, окрім іншого, видруковано колективну монографію «Практичне релігієзнавство» (К., 2012. – 20,7 д.а.). Вперше у світовому релігієзнавстві виокремлено і з'ясовано природу практичного релігієзнавства у його співвідношенні з теоретичним, виявлено предметне поле практичного релігієзнавства і його значимість у визначенні форм суспільної регуляції різних сфер суспільного життя, шляхів оприсутнення релігії в суспільстві, реальні шляхи входження як

окремого віруючого, так і релігійних інституцій у світ. З *другої* теми, окрім іншого, надруковано колективну монографію «Ісламські процеси у світі і в Україні: реалії та перспективи» (К., 2012. – 18 д.а.). З'ясовано фактори інституційного поділу як світового, так і українського ісламу, причини появи мусульманських управлінь і центрів, партій та асоціацій, виявлено шляхи оприсутнення в мусульманській уммі України різних течій і партій зарубіжного ісламу. Визначено причини протистояння ісламських спільнот України, як між собою, так і з іншими конфесіями, шляхи толерантизації внутріісламських відносин. Дослідження *третьої* теми буде завершено в 2014 році.

**3.2. Координація наукової діяльності.** При Відділенні діє Рада з координації релігієзнавчих досліджень, яка не тільки *координує* тематику дисертаційних робіт з релігієзнавства, яку досліджують пошуківці НАНУ та вузів, тематику наукових досліджень релігієзнавчих інституцій країни (відділів, кафедр та ін.), а й *кооперує* релігієзнавчі дослідження, займається залученням науковців з фаху до написання колективних праць (монографій, збірників, релігієзнавчої енциклопедії тощо), до участі в наукових конференціях та ін. Кожний обласний осередок Української Асоціації релігієзнавців спеціалізується на дослідженні визначеної йому якоїсь однієї релігієзнавчої проблеми, проводить з неї в 2-3 роки одну наукову конференцію з видруком її матеріалів.

**3.3. Науково-експертна діяльність.** Виконання кожної планової теми, окрім видруку підсумкових наукових праць, відділи Відділення релігієзнавства завершують підготовкою науково-експертних матеріалів для відповідних владних органів. Водночас Відділення готує щороку 8-12 науково-експертних матеріалів з різної тематики релігійного життя, державно-церковних і міжконфесійних відносин за дорученням чи проханням владних органів або Президії НАНУ, офісів окремих конфесій. Зокрема, в 2009-2013 роках підготовлено більше 50 таких матеріалів. Підготовка науково-експертного матеріалу - це відповідальна і водночас об'ємна самостійна безоплатна позапланова наукова праця. Тексти експертних матеріалів Відділення з 2013 року видруковує у своєму кварталнику «Українське релігієзнавство» як наукову роботу.

**3.4. Іноваційна діяльність.** Вся діяльність Відділення має інноваційний характер, зокрема: розширення досліджуваної наукової проблематики шляхом підключення до виконання планових тем науковців вузів і зарубіжжя; підготовка науково-експертних матеріалів із завершених наукових тем і актуальних проблем релігійного життя країни; утворення на базі Відділення Координаційної Ради з теоретичного і практичного релігієзнавства країн СНД і Балтії; спеціалізація осередків Української Асоціації релігієзнавців на дослідженні визначених їм наукових проблем; активна співпраця з офісами низки конфесій тощо.

**3.4.1. Комерціалізація досліджень.** Оскільки НАНУ надає Відділенню кошти (і то з помітним щорічним обрізанням їх суми ) лише на зарплату співробітників, то кошти на видрук наукової продукції, проведення наукових конференцій, наукові відрядження, придбання деякого технічного оснащення нашої праці Відділення відшукує інде. Брати їх від якихось релігійних організацій не можемо, бо ж це потім не гарантує позаконфесійність наших суджень та оцінок, а відтак і від упередженості досліджень. Вдавалося одержувати кошти на проведення наукових конференцій і видрук їх матеріалів від Комітету/Департаменту у справах релігії і національностей України і від товариства «Просвіта» ім.Т.Г.Шевченка, деяких університетів. Щорічні наукові конференції з проблем свободи релігії фінансувала в 2009-2012 роках Міжнародна Академія свободи релігії і віровизнань, шість конференцій циклу «Україна-Ватикан» - нунціатура Апостольської столиці та ін. Конференційні тури Відділення по обласних центрах матеріально забезпечували конфесії.

**3.4.2. Виконання цільових програм.** Виконанням теми «Поліконфесійна Україна в умовах культурно-цивілізаційного діалогу XXI століття» (2009-2012) прилучились до виконання цільової теми ВІФП «Культурно-цивілізаційний діалог XXI століття: проблеми інтеграції України у світове співтовариство». Відділення своїми розділами в 2009-2013 роках прилучалося до виконання державних проектів «Гуманітарний поступ України: національні пріоритети та європейські очікування» і «Політико-правові, соціокультурні та цивілізаційні основи модернізації держави та суспільства в Україні». В 2013 році брали участь в підготовці політичної доповіді « Політичне поле взаємодії держави, суспільства і громадян в сучасній Україні: інституційні механізми, мотиви, напрямки». Виконувалися також проекти «Експертні співтовариства України та Білорусі в системі соціального менеджменту і релігієзнавчих експертних: теоретико-методологічні та інституційні аспекти» (разом з Білоруською АН), «Релігійна періодика України в контексті культурно-цивілізаційного діалогу», «Трансформації релігійної свідомості пострадянського віруючого у міському і сільському середовищі» (разом із Соціолог. інститутом РАН) та «Трансформації молодіжної релігійної свідомості в контексті соціокультурних змін XXI століття» (разом з РАН). Готуємо на кінець 2013 року експертний матеріал «Концепція толерантності міжконфесійних відносин в Україні»

**3.4.3. ---**

**3.4.4. Об'єкти інтелектуальної власності Відділення.** Видрукувана Відділенням десятитомна «Історія релігії в Україні». Проект є унікальним такого роду виданням у світовому релігієзнавстві. Інтелектуальною власністю є низка видрукуваних Відділенням монографій і наукових збірників, зокрема монографія «Академічне релігієзнавство» на понад 800 сторінок.



### **3.4.5. ---**

**3.5. Забезпечення розвитку регіонів.** Розвиток релігієзнавчої науки в регіонах країни Відділення забезпечило створенням в 20 обласних центрах осередків Української Асоціації релігієзнавців і спеціалізацією кожного з них на дослідженні певних наукових проблем. Дослідження самої теми з проблем регіонального зрізу релігійного життя закріплено за Хмельницьким осередком УАР. Конференція «Регіональні виміри міжконфесійних і державно-церковних відносин» була проведена тут в 2011 році на базі Хмельницького університету управління і права. Із-за фінансових труднощів конференцію 2013 року перенесли на 2014. Протягом звітнього п'ятиріччя проведено практично у всіх обласних центрах семінари з проблем толерантизації міжконфесійних відносин із запрошенням до участі в їх роботі керівників всіх діючих в області конфесій. Разом – 25. Наслідок – маємо практично відсутність гучних міжконфесійних конфліктів в Україні, загалом толерантні міжконфесійні відносини, утворено Обласні Ради Церков і релігійних організацій.

**3.6. Інтеграція науки і освіти.** На три пропозиції Відділення Міністерству освіти обговорити на його колегії питання навчальної релігієзнавчої спеціалізації і викладання релігієзнавчих дисциплін з чітким визначенням запропонованого обсягу бажаних для вирішення проблем Міністерство жодного разу не зреагувало. Посиленими темпами йде клерикалізація освіти. Двоє співробітників Відділення беруть участь в роботі двох науково-методичних комісій МОН. Шість співробітників ВР читають в 2013-14 навчальному році у 12 вузах на релігієзнавчих спеціалізаціях ті релігієзнавчі спецкурси, які вузи своїми силами прочитати не можуть, керують написанням дипломних робіт. Відділенням ініційовано включення до навчальних планів таких нових навчальних дисциплін, як «Дисциплінарне релігієзнавство», «Історіософія релігії», «Конфесіологія релігії», «Практичне релігієзнавство» та ін. із вже видруком навчальних посібників з них. Видрукувано у звітні роки три підручники з релігієзнавства авторства наших співробітників. Вузівські викладачі постійно проходять у Відділенні наукове стажування, прикріплюються для написання дисертаційних робіт. Вони ж залучаються до написання колективних наукових праць, участі у виконанні деяких наукових планових тем, до участі в роботі наукових конференцій, виїздів у зарубіжні наукові відрядження. Свої планові конференції Відділення проводить також на базі університетських спеціалізацій. Три вузівські науковці є членами Вченої Ради Відділення, п'ять – членами релігієзнавчої Спецради і чотири почесними науковими співробітниками Відділення. Три співробітники Відділення викладають релігієзнавство в духовних навчальних закладах, двоє входять до їх рад. Відділення має релігієзнавчу секцію в Малій Академії наук.

**3.7. Науково-видавнича діяльність.** Формою впровадження наслідків дослідження Відділення є насамперед вихід у світ його наукової продукції,

доповіді співробітників на наукових конференціях, написання експертних матеріалів тощо. Протягом 2009-2013 років під грифом Відділення видруковано 18 індивідуальних і 27 колективних монографій, 19 наукових збірників. Серед них: «Дисциплінарне релігієзнавство» (2010), «Релігія-Світ –Україна» (в 3-х т., 2010-2012), «Релігієзнавча думка України другого тисячоліття» (2013), «Религиоведение Украинви (Москва, в 2-х кн., 2010), «Нові релігії України» (2010), «Релігія і Церква в історії української діаспори» (2013), П.Яроцький. Релігієзнавство: релігійні процеси у світі і в Україні (2013) та інші. Періодика Відділення: щорічник «Релігійна свобода» (вже 16 чисел), кварталник «Українське релігієзнавство» (вже 68 чисел) і щомісячник «Релігійна панорама» (видруковано 128 чисел) Все – без фінансування НАНУ.

**3.8. Міжнародне наукове співробітництво.** Відділення має творчі відносини в п'ятьма міжнародними релігієзнавчими асоціаціями, Парламентом релігій світу. На базі Відділення за ініціативи релігієзнавців зарубіжжя утворено Координаційну Раду з теоретичного і практичного релігієзнавства країн СНД і Балтії. Відділення має договори творчої співпраці із Ягелонським університетом (Польща), Брігамянським університетом (США), Російською Академією державної служби. В 2009-2013 роках мали 82 науковцевізди в 17 країн зарубіжжя для участі в роботі різних релігієзнавчих заходів, приймали у себе понад 80 зарубіжних наукових гостей. Видруковано в закордонні 82 праці, у себе 72 зарубіжних науковців.

**4. Стратегічні напрямки розвитку науки.** У зв'язку із вилученням релігієзнавства із переліку обов'язкових навчальних вузівських дисциплін може постати питання закриття і релігієзнавчих спеціалізацій у вузах, релігієзнавчих факультетів і кафедр. Все це значно обмежує перспективи розвитку релігієзнавчої науки в Україні, а відтак покладає на наше Відділення основні обов'язки із збереження релігієзнавства як окремої сфери гуманітарного знання і координації дослідницької роботи з нього.

**4.4. Розвиток форм і методів організації наукової діяльності та їх фінансове забезпечення.** Відділення постійно працює над удосконаленням своєї діяльності, урізноманітненням її форм і виявів. Наукова тематика відділів формується із врахуванням історії і релігійної ситуації в країні. Враховуючи необхідність забезпечення дослідження всього багатоманітного спектру релігієзнавчої тематики і неможливість ґрунтового фахового дослідження цього спектру лише своїми науковими силами, Відділення стало на шлях закріплення за окремими своїми науковцями певного напрямку релігієзнавчої науки з тим, щоб колектив науковців з вузівських викладачів із закріпленої за ним проблеми він підбирав сам, готував разом з ними колективні монографії чи збірники, проводив тематичні конференції. Пішли також по шляху спеціалізації обласних осередків УАР на виконання

саме їм визначеної наукової проблеми. Відтак фінансування роботи наших співробітників залишається за НАНУ, а вузівських викладачів – за їх навчальними закладами. Відділення зазнає щорічно болісного для нас недофінансування. Відтак маємо недофінансування на 25-30 відсотків наших науковців-пенсіонерів, недофінансування завідуючих відділами, неговорячи про нефінансування видруку праць, наукових відряджень, проведення конференцій та ін. Протягом звітних років не мали преміювання за помітні наукові успіхи. Із біля 200 наших видруків (монографії, збірники, підручники) лише в 2006 році мали оплату видруку колективної монографії «Релігія і нація». На видрук решти, а також трьох періодичних видань приходиться відзнаходити кошти десь інде.

**4.5. Підвищення результативності наукової діяльності.** Оскільки Відділення має вивчати релігійну ситуацію по всій Україні (скажімо, вивчати стан ісламу в Криму і Донбасі, чи розвиток греко-католицизму в Західному регіоні), то потрібно мати не лише фінансування відряджень, а й фінансове забезпечення бажаної для нас утвореної у Відділенні релігієзнавчо-спеціалізованої соціологічної групи. Бажаними є стажування українських науковців у знаних зарубіжних релігієзнавчих центрах.

**4.6. Активізація інноваційної діяльності** може відбутися через підключення до соціологічних досліджень релігійності обласних Рад Церков і релігійних організацій, кооперації дослідницької роботи світських і богословських релігієзнавців, налагодження написання і видруку спільних праць з конфесіями, упорядкування навчальних планів релігієзнавчих спеціалізацій вузів і надання їм допомоги в читанні низки спецкурсів та видруку навчальних посібників з них та ін.

**4.7. Оптимізація мережі наукових установ.** Результативність діяльності Відділення релігієзнавства загалом засвідчила можливість при належній організації координації і кооперації наукових досліджень в межах країни успішного розвитку наукової галузі гуманітаристики і порівняно невеличкими науковими колективами. Як на нас, маємо велику мережу дослідницьких історичних інституцій і відносно мало таких, які зорієнтовані на вивчення сьогодення у всьому багатоманітті сфер вияву суспільного життя. Із-за відсутності фінансування відряджень, а також регіональної специфіки релігійного життя бажано було б нам мати в деяких областях наші релігієзнавчі науково-дослідницькі групи-філії з 3-5 співробітників. Бажано було б поновити відділ соціології релігії. В Президії при визначенні обсягів фінансування на кожний наступний рік враховувати продуктивність праці наукових колективів в поточному році.

**4.8. Підвищення ефективності використання наслідків наукової діяльності.** Досвід роботи Відділення засвідчує певну незацікавленість владних структур співпрацею з науковими інституціями, незрозумілу байдужість їх до використання наукових напрацювань. Гадаємо, що це пояснюється низькою кваліфікацією їх співробітників. Відтак Відділенню

приходиться напряму, вишуковуючи для цього різні форми, виходити на сфери міжконфесійних і внутріконфесійних відносин, самому проводити на рівні областей заходи з толерантизації міжконфесійних і внутріконфесійних відносин, нав'язувати свої наукові здобутки для впровадження їх в навчальний процес з фаху, у практику конфесійного життя.

**4.9. Посилення взаємодії з освітянською галуззю.** Доцільним тут є утворення Ради керівників релігієзнавчих інституцій – академічних відділів, релігієзнавчих кафедр і факультетів, що нами вже ініційовано. Ми ініціюємо також обговорення і стандартизацію навчальних планів релігієзнавчих спеціалізацій і написання типових підручників із всього спектру релігієзнавчих дисциплін. Навчальні плани мають складатися не на основі можливостей працюючих на тій чи іншій релігієзнавчій кафедрі до читання певних навчальних курсів, а на основі структури релігієзнавчої науки і практики. Діючий при Інституті філософії Університет філософських знань мав би спеціалізувати деякі свої набори на підвищенні кваліфікації викладачів релігієзнавства вузів країни.

**4.10. Посилення кадрового потенціалу.** Нинішній мізер в оплаті праці кандидата наук і невирішеність проблеми наступного працевлаштування не приваблює вже випускників вузів до вступу в аспірантуру і до написання кандидатських дисертацій. Нинішня оплата докторів і професорів, а також фінансові витрати, пов'язані із видруком дисертаційних монографій і статей (особливо в зарубіжжі), із самим захистом докторських дисертацій не стимулює молодих науковців-кандидатів до їх написання. Турбує також невирішеність соціальних проблем молодих науковців: чотири співробітники після закінчення аспірантури і залишення на працю у Відділенні живуть на «пташиних правах» в гуртожитку НАНУ і якихось перспектив на щось краще не мають.

**4.11. Поліпшення фінансового, матеріально-технічного та інформаційного забезпечення наукової діяльності.** З метою поліпшення фінансового, матеріально-технічного та інформаційного забезпечення наукової діяльності, Відділення релігієзнавства потребує окремого фінансування на закупівлю нової комп'ютерної техніки, ремонт робочих приміщень та оновлення меблів.

**4.12. Розвиток міжнародного наукового співробітництва.** Входження Відділення в міжнародний науковий релігієзнавчий простір відбулося на чистому ентузіазмі і фінансових самопожертвах науковців. Подальший його розвиток має відбутися насамперед через фінансування видруків праць Відділення англійською мовою, оплату участі Відділення в різних міжнародних асоціаціях з фаху, через оплату наукових відряджень на міжнародні релігієзнавчі конференції в зарубіжжі, прийом зарубіжних науковців у нас, проведення наукових конференцій із запрошенням вчених із закордоння тощо. Варто організувати для науковців спеціальні курси з вивчення іноземних мов. Незнання їх – гальмо розвитку науки.

**4.13. Сприйняття суспільством науки, престиж науки.** Суспільство сприйме науку насамперед тоді, коли керівництво країни буде усвідомлювати її практичну значимість, сприйматиме її як безпосередню продуктивну силу. Суспільство має забезпечити видрук належними накладками праць науковців, забезпечення ними бібліотек, книгомережі, пропаганду здобутків науки через ЗМІ, круглі столи тощо. Для Відділення важливим є наявне вже сприйняття його різними конфесіями країни як значимої наукової (зокрема експертної) інституції. Це засвідчує наявна наша співпраця із Всеукраїнською Радою Церков і релігійних організацій, понад тридцятью конфесіями, діяльність на правах асоційованого члена в Українському Біблійному товаристві. Активний вихід співробітників в ЗМІ за запрошенням останніх, на різні зустрічі й громадські акції свідчить про сприйняття Відділення як значимої інституції. Про міжнародний престиж Відділення і визнання його наукових здобутків свідчать запрошення його співробітників з оплатою витрат на різні закордонні релігієзнавчі заходи.

## **5. Очікувані результати від реалізації Концепції**

- **Конкурсне фінансування...** Тут маємо низку питань з приводу його організації: Які критерії визначення/обрання за конкурсом наукових тем? Хто (чи фахівці з наукового профілю) оцінює подану на конкурс працю, а чи ж наукову тематику відділів? Чи мають проходити/перемагати за конкурсом праці, які мають лише чисто прагматичне/прикладне значення, а чи й фундаментальні дослідження? Хто визначатиме значимість теми в контексті розвитку і тематичної актуальності світової науки, релігійної ситуації в Україні і світі? Що включатиме сума фінансування – лише зарплату, а чи ж й інші ділянки діяльності з виконання визначеної і прийнятої до виконання теми?
- **Питома вага в нинішній структурі Відділення** релігієзнавства із всіх працюючих науковців (включаючи і сумісників, їх 21) становить 38% докторів і 43% кандидатів наук, а без сумісників відповідно 39% і 47,4%. На перспективу матимемо біля 95%.
- На кінець 2013 року маємо 20% молодих науковців із всіх працюючих у Відділенні. Прогнозувати на 10 років наперед, щоб визначити, що нас очікує, складно. До того ж, форсувати відправлення на пенсію також не збираємося, бо ж коли постає питання підготовки якихось науково-експертних матеріалів (а обсяг цієї роботи зростає), то для цього виявляється більш підготовленим старше покоління.
- Практично всі, хто закінчив нашу аспірантуру (а їх 15 в звітні роки), за рік-два після цього захищають дисертації. Ускладнює захист видрук наукових праць у ваківських і закордонних виданнях.
- **Загальна кількість публікацій під грифом Відділення** в 2009-2013 роках – 62 (з них: колективних монографіц 27, індивідуальних 18, наукових збірників 19, навчальних і методичних посібників 8).

Видрукувано також 50 чисел відділенівських періодичних видань («Релігійна свобода», «Українське релігієзнавство» і «Релігійна панорама»). Загальний обсяг видруку за 2009-2013 роки становить 2171 д.а.

- Відділення не має **спільних з освітянами науково-навчальних структур**. У вузах на кінець 2013 року працювало 7 наших співробітників на умовах сумісництва чи погодинної оплати у 12 світських і 3 в духовних навчальних закладах.
- **Якісь кошти із спецфонду** Відділення не одержувало.
- **Середній розмір коштів** на одного працюючого за весь 2013 році становив 4 684 гривні.

## **5.2. На 2014-2023 роки Відділення релігієзнавства пропонує такі фундаментальні наукові теми:**

**а) 2014 рік** – завершення дослідження тем «Релігія в контексті духовних процесів сучасності: взаємодія релігії із різноманітним форм суспільної свідомості і шляхти коригування цього процесу» та «Інституалізаційні процеси в сучасних релігіях: загальні закономірності та особливості українського контексту» (2011-2014).

### **б) 2015-2023 роки:**

- Трансформація соціальних функцій релігії і їх коригування за умов глобалізації, постмодерну і секуляризації;
- Релігійний феномен у змінах його структурних складових і перспектив десакралізації;
- Нова релігійність в контексті конфесійних процесів в Україні;
- Внутріконфесійні і міжконфесійні відносини на українських теренах і шляхи їх толерантизації;
- Співвідношення світського і богословського релігієзнавства: історія та сфери взаємності і відмінності;
- Релігійні конфлікти: їх природа, вияви і шляхи відвернення в Україні.
- Історія релігії в Україні в її сьогоденному науковому осмисленні.
- **Можливі інші теми** залежно від актуалізації їх релігійними процесами у світі і в Україні.
- Передбачено завершення роботи над трьохтомною «Українською Релігієзнавчою Енциклопедією» та «Атласом релігійного життя України», видрук серії книг «Релігієзнавці України» та ін.

*Заст. директора ІФ-керівник Відділення А.КОЛОДНИЙ  
Вчений секретар Відділення Д.БАЗИК*

**Діяльність Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ  
з реалізації Концепції розвитку НАН України  
на 2014-2023 роки (за схемою)**

- Враховуючи факт
  - зростання ролі релігійного чинника в суспільному і духовному житті світу й України,
  - великий обсяг проблем релігійного життя, які вимагають наукового вирішення,
  - зменшення вузівських інституцій, зорієнтованих на релігієзнавчі дослідження,
  - входження українського релігієзнавства в різні міжнародні релігієзнавчі інституції
 вирішити питання подальшого статусу Відділення як єдиної академічної інституції. Утворити в існуючих відділах Відділення з 2015 року 2-3 науково-дослідницькі проблемні групи із своїми плановими темами. Зробити структуру науково-дослідницьких груп Відділення мобільною, такою, що зазнає змін відповідно до виконуваних наукових тем і потреб врахування перебігу релігійного життя. Актуалізувати питання утворення 2-4 релігієзнавчих науково-дослідницьких груп в деяких обласних містах країни (А.Колодний, Л.Филипович. 2014-2016 рр.).
- Враховуючи величезний перелік релігієзнавчих проблем, які потребують свого термінового дослідження і водночас кадрову обмеженість Відділення щодо їх виконання, продовжити практику творення навколо окремих науковців Відділення проблемної групи з викладачів вузів. Також продовжити тематичну спеціалізацію осередків УАР на дослідженні певних наукових тем з видруком після завершення роботи колективних монографій і проведенням тематичних наукових конференцій (А.Колодний, П.Яроцький, М.Бабій 2014-2023 рр.).
- Активізувати роботу діючої при Відділенні Координаційної Ради з релігієзнавчих досліджень (голова – П.Яроцький, секретар – О.Недавня). Раді визначити перелік актуальних для дослідження наукових тем, видрукувати їх у вигляді методичного матеріалу або додатку до «Українського релігієзнавства». Провести аналіз тематики захищених в останні 20 років у всіх діючих в Україні спецрадах дисертаційних робіт з релігієзнавства. Добитися через ДАК МОН обов'язкової попередньої реєстрації тематики дисертаційних робіт і наділити цим правом утворену міжвідомчу Координаційну Раду з релігієзнавства (А.Колодний, П.Яроцький. 2014-2015 рр.).
- Налагодити постійну співпрацю Відділення з органами державної влади, у віданні яких знаходяться питання релігійного життя

(Департамент у справах релігії Міністерства культури, Служба Президента, СБУ, Комітет духовності Верховної Ради, Міністерство юстиції, Міністерство освіти і науки тощо), сприяти утворенню при них науково-експертних релігієзнавчих комісій, до складу яких рекомендувати співробітників Відділення (А.Колодний, О.Саган. 2014-2015 рр.).

- Упорядкувати роботу з наукової експертизи релігійного життя у різних його виявах, особливостях конфесійної діяльності, експертизи проблем державно-конфесійних і міжконфесійних відносин. Порушити і вирішити питання утворення і діяльності міжвідомчої Науково-експертної Ради із правових проблем свободи совісті (Л.Филипович, В.Климов. 2014-2015 рр.).
- Завершити роботу над науково-експертним матеріалом «Концепція толерантизація міжконфесійних відносин в Україні» і підготувати новий експертний матеріал «Наукові основи державно-конфесійних відносин в Україні» (А.Колодний, В.Климов, О.Саган, М.Бабій. 2014-2017 рр.).
- Відшукати шляхи регулярного опанування здобутків світового релігієзнавства. Ввійти індивідуальним (в деякі – відділенівським) членством у всі наявні міжнародні та європейські релігієзнавчі інституції - Міжнародну асоціацію дослідників релігії, Міжнародну асоціацію соціологів релігії, Міжнародну асоціацію істориків релігії, Європейську асоціацію істориків релігії, Міжнародну асоціацію релігійної свободи, Міжнародну Академію свободи релігії і віровизнань та ін., брати участь в роботі тих форумів і конференцій, які вони проводять (Л.Филипович, 2014-2023 рр.).
- Проводити щорічно моніторинг релігійних процесів в Україні із врахуванням їх поліконфесійності. Прогнозувати при цьому можливий перебіг цих процесів спеціальним науково-експертним матеріалом для владних структур. Готувати щорічно наукову доповідь з найважливіших проблем релігійного життя для владних інституцій з конкретними пропозиціями щодо його корегування (А.Колодний, О.Саган, В.Титаренко. 2014-2023 рр.).
- Щороку проводити в Києві або ж на базі осередків УАР до десяти релігієзнавчих конференцій. Щороку в грудні проводити науковий колоквиум з планових тем відділів із запрошенням до учавсті в ньому науковців із вузів Києва і областей (Л.Филипович, О.Горкуша. 2014-2023 рр.).
- Прилучатися до роботи комісій Верховної Ради і різних міністерств та відомств з підготовки ними законодавчих актів, які мають відношення до релігійної сфери, державно-церковних відносин тощо. Проінформувати зазначені владні інституції про налаштованість Відділення на співпрацю з ними. Проводити спільні засідання Вченої



Ради Відділення із відповідними відділами різних державних інституцій, керівництвом громадських організацій, зокрема «Просвіти». Ввести до складу Вченої Ради Відділення не тільки релігієзнавців із вузів, а й представників деяких відділів із владних структур, зокрема Департаменту у справах релігії Міністерства культури України (А.Колодний, О.Саган, В.Климов. 2014-2023 рр)..

- Визначити шляхи формування в громадській думці позитивного іміджа та авторитету релігієзнавчої науки, пропагування здобутків українських вчених.
- Розширити зв'язки і співпрацю з редакціями провідних теле- і радіоканалів, електронних ЗМІ, газет і журналів з метою висвітлення в релігієзнавчій інтерпретації на їх шпальтах проблем та новин релігійного життя в релігієзнавчих оцінках, а заодно і з метою інформування про наслідки наукової діяльності нашого Відділення, релігієзнавчого загалу країни. Підвищити рівень інформативного наповнення сайту Відділення і регулярно його поновлювати. Утворити при Відділенні Інформативну Раду сайту (Л.Филипович, О.Бучма, О.Недавня. 2014-2023 рр.).
- Провести Фестиваль релігієзнавчих інституцій країни (відділів, факультетів, кафедр, музеїв тощо) з виставками про їх діяльність. Підготувати і видрукувати відповідний буклет. Налагодити ширшу інформацію про діяльність цих інституцій, їх видруки, плани проведення релігієзнавчих конференцій тощо.
- Всіляко протидіяти поширенню псевдорелігієзнавчих вчень, поданню релігієзнавства як прикриття колишнього атеїзму, протиставленню релігієзнавства і теології та ін. (А.Колодний, М.Бабій, О.Горкуша. 2014 – 2023 рр.).
- Відділенню із врахуванням проблемної структури релігієзнавства підготувати низку релігієзнавчих спецкурсів і запропонувати вузівським релігієзнавчим спеціалізаціям включення їх до навчальних планів і при потребі прочитання. Заодно підготувати навчальні посібники з цих спецкурсів (А.Колодний, Л.Филипович 2014-2023 рр.).
- Активніше залучати вузівських науковців-релігієзнавців до виконання планових тем Відділення і його науково-дослідницьких груп, практикувати виконання разом із вузівськими кафедрами спільних наукових тем. Враховуючи цю можливість, вважати доцільним збільшення планових тем Відділення до трьох-чотирьох відповідно до новоутворених НДГ (А.Колодний, Л.Филипович, П.Яроцький. 2014-2023 рр.).
- З метою стандартизації навчальних планів з релігієзнавчої освіти, підготовки базових програм релігієзнавчих курсів і спецкурсів, вирішення питання кадрового забезпечення релігієзнавчих спеціалізацій університетів, підготовки базових підручників з релігієзнавчих курсів

проводити раз у два роки нараду-семінар керівників наукових відділів, деканів і завідувачів кафедрами релігієзнавчих спеціалізацій (А.Колодний, О.Саган. 2014-2023 рр.).

- Проводити у Відділенні дні чи тижні молодого науковця-релігієзнавця. Проводити тематичні конкурси наукових робіт молодих релігієзнавців з наступним видруком у колективних збірках Відділення праць переможців. Вивчити питання можливості повернення до проведення щорічних літніх шкіл молодих релігієзнавців (В. Титаренко, О.Горкуша, О.Бучма. 2014-2023 рр.).
- Продовжити і урізноманітнити роботу релігієзнавчої секції Малої Академії Наук. Вирішити питання видруку кращих праць юних релігієзнавців у виданнях Відділення (Л.Филипович, О.Горкуша. 2014-2023 рр.).
- Скласти перспективний план видавничої діяльності на 2014-2023 роки як відділів Відділення, так і його співробітників. Зайнятися організацією onlin видань. Залучати до написання колективних монографій Відділення науковців з інших установ (А.Колодний, П.Павленко. 2014 р.).
- Активізувати взаємодію Відділення з офісами і навчальними закладами різних конфесій. Вмінити в обов'язок кожного наукового співробітника налагодження творчих зв'язків із визначеними їм конкретними конфесіями. Слухати регулярно повідомлення відповідальних про діяльність конфесій на засіданнях Інформативного семінару Відділення (О.Саган, М.Бабій. 2014-2023 рр.).
- Продовжити дієві зв'язки Відділення із Всеукраїнською Радою Церков і релігійних організацій, Українським Біблійним Товариством, протестантськими і харизматичними організаціями (О.Саган, В.Шевченко. 2014-2023 рр.).
- Враховуючи те, що релігія тією чи іншою мірою входить у всі сфери суспільного життя, а відтак постає певною мірою і об'єктом дослідження різних гуманітарних наук, ініціювати міждисциплінарні наукові дослідження... Почати їх з міждисциплінарних конференцій, семінарів, круглих столів (А.Колодний, П.Яроцький, В.Шевченко. 2014-2023 рр.).
- Продовжити процес виходу українського релігієзнавства у міжнародний науковий простір. Вирішити питання англомовних можливостей його співробітників. Частіше виходити з науковими доповідями на міжнародні зарубіжні конференції (Л.Филипович, В.Титаренко. 2014-2023 рр.).
- Розширити членство Відділення в міжнародних і європейських релігієзнавчих асоціаціях. Вирішити питання наукового стажування співробітників в зарубіжних наукових установах з фаху (А.Колодний, Л.Филипович. 2014-2023 рр.).

- Розглянути можливості виконання спільних наукових проектів з міжнародними та іноземними організаціями. Брати участь в міжнародних наукових проектах, зокрема з університетами творчої співпраці Відділення (А.Колодний, Л.Филипович. 2014-2023 рр.).
- Визначити можливості вирішення питання опанування співробітниками молодшого і середнього віку англійської мови (Л.Филипович, О.Саган. 2014-2015 рр.).
- Піднести публікаційну активність наукових співробітників відповідно до наявних норм щорічного видруку наукової продукції. Науковцям видруковувати свої праці не лише у відділенівських, а й у позавідділенівських та зарубіжних виданнях (А.Колодний, Л.Филипович, П.Павленко. 2014-2023 рр.).
- Щорічно складати бібліометричний портрет науковців Відділення. З метою оптимізації наукової діяльності ввести рейтингову оцінку діяльності кожного співробітника і враховувати це при проведенні конкурсів на посаду.Кадровий склад Відділення під час конкурсів формувати залежно від наукових потреб Відділення, рейтингових оцінок співробітників (А.Колодний, Д.Базик. 2014-2023 рр.).
- Схвалити дослідження відділами на наступну десятилітку дослідження таких тем:
  - Трансформація соціальних функцій релігії і їх коригування за умов глобалізації, постмодерну та секуляризації (2015-2017 рр.);
  - Релігійний феномен у змінах його структурних складових і перспектив десакралізації (2015-2017 рр.);
  - Нова релігійність в контексті конфесійних процесів в Україні (2018-2020 рр.);
  - Внутріконфесійні і міжконфесійні відносини на українських теренах і шляхи їх толерантизації (2018 – 2020 рр.);
  - Співвідношення світського і богословського релігієзнавства: історія та сфери взаємності і відмінності (2021-2023);
  - Історія релігії в Україні в її сьогоденнішому осмисленні (2021-2023 рр.).
- Вважати можливим в наступному змінити цієї тематики залежно від змін релігійних процесів в країні і світі, з'яви актуальності якихось тем тощо. Завершення роботи над кожною плановою темою відзначати підготовкою науково-експертного матеріалу для владних органів і проведенням тематичного наукового колоквиуму. Всі науково-експертні матеріали видруковувати в кварталнику «Українське релігієзнавство» (А.Колодний, Л.Филипович. 2015-2023 рр.).
- Підняти рівень вимогливості до матеріалів, що надходять для видруку до видань Відділення релігієзнавства. Стандартизувати їх відповідно до вимог в зарубіжних виданнях (А.Колодний, П.Павленко. 2014-2023 рр.).

- Поліпшити роботу в частині запровадження сучасного маркетингу, обов'язкової організації online-видань, здобуття міжнародного визнання та високого імпаکت-фактору, видання спільних видань із зарубіжними науковими журналами, збільшення видруків англійською мовою та спільних міжнародних видань (А.Колодний, Л.Филипович, П.Павленко, О.Недавня. 2014-2023 рр.).
- При належному фінансуванні Відділення НАН України провести модернізацію комп'ютерної мережі, придбати інші технічні засоби належного забезпечення наукової роботи. Продовжити оформлення музейної кімнати «Релігієзнавство України» ( В.Шевченко, Д.Базик. 2014-2023 рр.).
- Розширити прийом в цільову аспірантуру та на стажування пошуківців з вузів країни. Надіслати відповідні листи до вузів з такою пропозицією. Практикувати раз в 2-3 роки проведення спеціалізованих заїздів вузівських викладачів релігієзнавства до Університету філософських знань (О.Саган, О.Горкуша. 2014-2023 рр.).
- Вирішити питання можливості праці науковців у Бібліотеці релігієзнавця. Добитися поповнення фондів Бібліотеки видруками конфесій, діючих в Україні. Упорядкувати газетний фонд бібліотеки (А.Колодний та ін. 2014-2023 рр.).
- Розширити участь Відділення релігієзнавства в релігієзнавчих спільнотах та асоціаціях європейського простору шляхом забезпечення особистого членства науковців Відділення у всіх зарубіжних релігієзнавчих асоціаціях (Л.Филипович, В.Титаренко. 2014-2023 рр.).
- Визначити форми роботи з формування у громадській думці позитивного іміджу Відділення релігієзнавства, авторитету релігієзнавчої науки. Інформувати щорічно спеціальним листом інші релігієзнавчі інституції, міжнародні релігієзнавчі центри про видруки нові видруки Відділення, різноманіття форм його діяльності, графік проведення наукових релігієзнавчих конференцій тощо (П.Яроцький, Л.Филипович, О.Горкуша. 2014-2023 рр.).

***Керівник Відділення релігієзнавства А.КОЛОДНИЙ***  
***Вчений секретар Відділення Д. БАЗИК***

**Церква Літаючого Макаронного монстра — пародія на християнство.**

18 жовтня в Києві була офіційно зареєстрована нова релігія для українців, а саме Церква Макаронного монстра. Її послідовники називають себе ще пастафаріанцями.

В Києві ледь більше 60 пастафаріан, при цьому більшість з них — розумні, освічені люди, які вміють посміятися над собою, — розповів «Комсомолке» патріарх Церкви Андрій Кальмуцький. — Цікавим є те, що більшість їх — колишні атеїсти. В столиці пастафаріани вже встигли провести пару акцій. Так, 12 жовтня хлопці і дівчата в піратських костюмах і з дуршлагами на голові пройшлися центром столиці, раздаючи прохочим календарики із зображенням Макаронного монстра і надписом «Возлюби ближнего и макароны». В Росії «Русская Пастафарианская Церковь (РПЦ)» зареєстрована вже офіційно. Документ про заснування релігійної групи був одержаний пастафаріанцями в адміністрації Московського району Хорошево-Мньовники 12 липня 2013 року. «Русская Пастафарианская Церковь» повідомила орган місцевого самоуправління Москви про створення релігійної групи РПЦ.

Пастафаріанство (англ. Pastafarianism) або Церква Літаючого Макаронного Монстра (англ. Church of the Flying Spaghetti Monster) — пародійна релігія, заснована Боббі Хендерсоном в 2005 году в знак протеста против рішення департаменту образования штата Канзасом, який вимагає ввести до шкільних навчальних програм курс-концепцію «Розумного замислу» як альтернативу еволюційному вченню. У відкритому листі на своєму веб-сайті Хендерсон проголошує віру в надприродного Творця, подібного на макарони і тюфтелі — Літаючого Макаронного Монстра (ЛММ). Він закликає до вивчення пастафаріанства в школах поруч з іншими релігіями, тим самим використовуючи аргумент *reductio ad absurdum* (доведення до абсурду). Незважаючи на пародійність, ця релігія має офіційний статус й існує на тих же правах, що й решта релігій.

Назва цієї релігії ґрунтується на грі слів й асоціюється із растафаріанством та італійським словом «паста» (pasta), що означає *макаронні вироби*, а її послідовники називають себе пастафаріанцями (або пастафаріанами).

Як віруючі люди мають реагувати на цю нову релігію? Сприймати її просто як звичайну пародію. Як тільки ми почнемо виявляти своє незадоволення нею, ця релігія набуде більше своїх прихильників. Так, на YouTube вийшов ролик, який показував ходу «Русской Пастафарианской Церкви» (т. зв. «Пастний хід»). Люди під час цієї ходи ділилися так званим досвідом набуття віри, надто копіюючи при цьому досвід християн. Цей ролик не одержав би таку популярність, якби в цю ходу не втрутились православні активісти руху «Божья воля» начолі з Дмитром Цоріоновим (Ентео), які за допомогою поліції розігнали цю ходу. Зрозуміло, що віруючі в Макаронного монстра були виставлені як потерпілі, а православні активісти як люди, які не розуміють гумора.

Мета всього цього руху показати занепад, пустоту релігії, засвідчити, що в церкву ходять люди без почуття гумора, а належно освічених людей серед віруючих взагалі немає. Віруючі вірять у різноманітні дурниці, а в релігійних організаціях є лише фанатики. *(Вадим Ефименко. По матеріалам: Корреспондент.net, Комсомольская правда в Украине, Википедия).*

\*\*\*

### **Церкву Швеції очолила жінка.**

Вперше в історії Шведської церкви її главою обрана жінка - єпископ міста Лунд Антьє Якелен. Про це повідомляє УНІАН-релігії з посиланням на Agence France-Presse. Якелен зайняла цей пост, отримавши майже 56% голосів на виборах, в яких взяли участь 324 члени Церковної колегії. Звертаючись до аудиторії після підрахунку голосів, нова глава Церкви подякувала присутнім за надану довіру. При цьому вона зазначила, що не дуже здивована своїм обранням, адже жінки служать священиками у Швеції вже понад 50 років. Офіційна резиденція і місце роботи Якелен розташовані в місті Упсала. На переїзд і підготовку до вступу на посаду їй відвели вісім місяців, впродовж яких вона пообіцяла «працювати як раніше» у кафедральному соборі Лунда. У Швеції Якель відома як людина, що не соромиться вступати в публічні дебати з широкого спектру питань, включаючи і суто світські. Її сприймають як відкриту і сучасну людину. Глава Шведської церкви народилася в Німеччині в 1955 році. У віці 22 років вона переїхала до Швеції, де почала вивчати теологію. Її висвятили на священика у 1980 році. Антьє Якель заміжня. У неї двоє дітей.

\*\*\*

**«Політичне православ'я» засудило європейську риторику УПЦ МП і Президента, а так звана Українська Правовірна Греко-Католицька Церква піддала анафемі церковних лідерів України.**

Політико-православні, об'єднані в низку невеличких організацій, що вже декілька років перебувають в непримиренній опозиції до керівництва УПЦ МП і України як незалежної держави взагалі, направили листа Патріарху Кирилу, в якому просять главу РПЦ викрикнути авторів «Звернення Церков і релігійних організацій до українського народу» "одуматися" і відкликати свої підписи. В ці ж дні лідери УПГКЦ (група, яка відокремилася від УГКЦ і оголосила про створення свого Візантійського Вселенського (Католицького) Патріархата) піддали анафемі лідерів християнських Церков, які підписали назване звернення або брали участь в Брюсселі у зустрічі з євродепутатами з питання про вступ України до ЄС. Автори попередження вважають, що підписання Віктором Януковичем угоди про асоціацію з ЄС буде "кримінально покаранувальним злочином", "віровідступництвом", "зрадою", "глуmlinням над Православ'ям і заповідями православних святих". При цьому вони нагадують Президенту, що він "називаючи себе православним, одержуючи благословення у Патріарха Московського і Всяя Русі, у всіх Лаврах, на Святій Горі Афон, цілуючи Хрест і Євангелія" обіцяв захист Православної Церкви, а тепер "забул напучення свого духовного отця – старця Зосими, який закликав до єдності Святої Русі". Попереджуючи Віктора Януковича про "участь іуд", автори звернення пишуть: "Ви біля червоної межі. Якщо Ви не відмовитесь від політики євроінтеграції і буде підписано Угоду про асоціацію з ЄС, ми будемо вважати це як Вашу особисту зраду і на президентських виборах України 2015 року будемо агітувати проти Вас".

Окрім організацій "політичного православ'я", проти євроінтеграції, як вище вже зазначалося, виступила інша церковна група - Українська Правовірна Греко-Католицька Церква. Лідери цього релігійного утворення Ілля і Маркіян піддали анафемі всіх підписантів «Звернення Церков і релігійних організацій до українського народу», вважаючи, що вони "свідомо ототожнюють історичні європейські цінності, які були сформовані на християнських принципах, з новою, антихристиянською системою Євросоюзу".

За "зрадницьке «Звернення» і жест візиту в Брюссель" лідери УПГКЦ виголосили анафему: Патріарху Філарету (Денисенку), Предстоятелю Української Православної Церкви Київського Патріархату; митрополиту Володимиру (Сабодану), Предстоятелю Української Православної Церкви Московського Патріархату; Верховному архієпископу Святославу (Шевчуку), главі Української Греко-Католицької Церкви; архієпископу

Петру Мальчуку, главі Комісії з питань відносин між державою і церквою Римсько-Католицької Церкви в Україні; Михайлу Паночку, старшому єпископу Церкви християн віри євангельської України; В'ячеславу Нестеруку, голові Всеукраїнського Союзу об'єднання євангельських християн-баптистів; В'ячеславу Горпинчуку, єпископу Української Лютеранської Церкви; Уланду Шпалінгеру, єпископу Німецької євангельсько-лютеранської Церкви України; єпископу Євстратію (Зорі), представнику УПЦ КП; протоієрею Ростиславу Снігирьову, представнику УПЦ МП.

\*\*\*

**В «новій» шкільній історії не буде татаро-монгольського іга. Зате будуть вивчатися «перемоги Путіна».**

Концепція єдиного шкільного підручника історії задалегідь попала в руки відділення історико-філологічних наук РАН: це стало першим випадком очного обговорення неоднозначного проекту. Перший же гласний розгляд концепції виявило низку спірних моментів. Наприклад, історики Татарстану добились, щоб із шкільного підручника зникло поняття «татаро-монгольське іго» – під приводом того, що Росія – не «євроцентристська, а євразійська» лержава. В курс все ж таки включено новітній період – 1991-2012 роки, до того ж винятково в «імперській традиції» вивчення історії: через особистості і діяльність політиків. (...) Один із найбільш дискусійних моментів в новій концепції, про який стало відомо – це виключення із шкільної історії поняття «татаро-монгольське іго». Згідно інформації «Коммерсанта», на цьому наполягли татарські історики. Замість «іга» буде вживатися політкоректне поняття «система залежності руських земель від ординських ханів». Але «захоплення Русі Монгольською імперією» проект стандарту передбачає, а також відображає «утворення Золотої Орди», «антиординські» виступи руських князівств, «розгром Золотої Орди Тимуром».

В самому ж Татарстані «Золота Орда вважається імперією, а Чінгісхан не завойовником, а реформатором», – заявив віце-президент республіканської Академії наук Рафаель Хакімов, який очолює республіканський Інститут історії. Вилучення терміну «татаро-монгольське іго» татарський історик мотивує тим, що Росії «слід відмовитися від євроцентристського підходу», оскільки вона є «євразійською державою».

Не менша боротьба йде і щодо терміну «колонізація». Директор Інституту російської історії РАН Юрій Петров відзначив, що концепція утримує поняття «розширення території російської держави і приєднання інших народів». На його думку «розширення» не можна вважати «колонізацією», хоч би тому, що в Росії за приєднанням народів обично



наступало злиття еліт, яке не є властивим для класичних колоніальних режимів.

Татарські історики добились також, щоб із концепції зник пасаж, що «історія релігії, насамперед православ'я, має пронизувати весь зміст підручника». Толерантні правки зачепили і термін «язичництво». Замість нього використано словопоєднання «традиційні вірування».

Мусульмани добились особливої згадки про свою роль в «розвитку російської державності». «Буде позначено в концепції і багатопартійність другої імператорської Думи, в якій була надто впливова мусульманська фракція. Раніше такого в стандарті не було повністю», – розповів президент АН Татарстану Рафаель Хакімов.

На прохання татар із проекту усунули згадку про «ліквідацію п'ятої колони в роки сталінських репресій 1936 року». На їх же прохання в список найбільш важливих персоналій, пов'язаних з тим чи іншим періодом історії, включені письменник Чінгіз Айтматов і поет Муса Джаліль.

Це казанським історикам і політикам здалося мало і тепер вони наполягають на перегляді витлумачень ролі Куликовської битви. «Не розкрито в концепції значення Куликовської битви. Нині ж це витлумачується як перемога Москви над Золотою Ордою, в той час як там була внутріполітична боротьба за московський ринок між московитами, татарами і литовцями», – наголосив Р. Хакімов.

\*\*\*

**Екс-радник Путіна пояснив, звідки у російській істерики щодо асоціації України ноги ростуть.**

У президента РФ Володимира Путіна є політична мрія і "надзадача" широкого об'єднання "історичних земель" навколо Москви, відтворення Імперії, СРСР з якимось новим обличчям. Про це в ефірі телеканала "Інтер" заявив російський політтехнолог, екс-радник президента Путіна Гліб Павловський.

Так, відповідаючи на питання ведучого, чи є конфлікти та суперечки між Москвою та Києвом щодо вибору – ЄС чи Митний союз – результатом того, що Путін став замислюватися, як і ким він увійде в історію, і що об'єднання з Україною - його "надзавдання", Павловський зауважив: "Скоріше, це його політична мрія". "Для Путіна, та й для Єльцина останніх років (пішов з посади президента РФ у 1999 році), існувала мрія широкого возз'єднання, створення Радянського союзу без Радянського союзу - тобто без ідеології і тоталітарних надмірностей", - пояснив експерт. "Але Росія пропонує мало конкретних програм об'єднання, і сила ЄС у тому, що члени Євросоюзу пропонують більше опрацьованих варіантів, програм, сценаріїв. Хоча я не впевнений, що раптове об'єднання України і Євразії

може бути настільки ж успішним, як раптове зближення України з Європою через асоціацію, яка однак для України досить двозначна", - зазначив Павловський. "Ми не виділяємо і не створюємо зон особливої уваги - інвестиційної, політичної, тому що існує проблема делімітації, яка має дипломатичний бік - не проведені розмежування по території води, землі. Але при цьому немає й культурної, психологічної делімітації - ми як і раніше, особливо в Росії, не відчуваємо кордону. Не тільки міжнародного, а й культурного", - додав Павловський. Коментуючи питання, скільки часу може зайняти процес усвідомлення, що Україна і Росія - вже не єдине ціле, він зазначив: "Має пройти не просто час, а змінитися одне-два політичних поколінь, щоб ми змогли спокійно, тверезо і раціонально обговорювати, що ми хочемо робити разом, а чого - не хочемо" (*Українська правда*).

\*\*\*

### **Церква лежачого метеоритного осколка.**

В Челябінську з'явився культ чебаркульського боліда - уламок челябінського метеорита. 16 вересня уральські ЗМІ повідомили про появу на території Челябінська нової релігійної групи (правда, вона покищо не має офіційного статусу) — прихильників культу чебаркульського метеорита. Її засновник – людина з ім'ям Андрій Брейвичко, впевнений, що вже в ближні роки до нього приєднаються тисячі послідовників. Тоді настане нарешті ера Водолія.

Ми ж всі так давно цього очікували. Багато є таких, які вірять, що в грудні 2012 року, згідно пророцтв індієців майя, на Землі наступив новий історичний етап. Ті, хто дотримується цієї точки зору, вважають, що ознакою переходу людства на наступний рівень розвитку може стати небачене досі духовне зростання. Зокрема із-за того, що сучасним людям стає мало існуючих духовних знань і практик вони всі неодмінно почнуть шукати джерела для внутрішнього розвитку в найбільш неочікуваних місцях. Про нову духовність нині (і це правда) говорять часто. Взяти хоч би церкву Літаючого макаронного монстра. На думку її російських парафіян (релігійна група зареєструвалась в Росії влітку 2013 року), сучасні люди відкриті до нового, вони не хочуть пізнавати істину за догматами, які зродили оскомину, і замість традиційних релігій готові звертатися до неформальних, часом навіть абсурдних знань. Певне вловивши цей тренд в сфері нової духовності, в Челябінську виникла нова релігійна течія — так звана Церква Чебаркульського метеорита. Того самого, який в лютому 2013-го року зірвався в небі над містом, а потім впав в озеро.

Очолив релігійну організацію, яка, на відміну від популярного вже у всьому світі культу Літаючого макаронного монстра, поки що не встигла офіційно зареєструватися в Росії, якийсь Андрій Брейвичко, любитель

німецької класичної музики, фантастичних фільмів, лінгвістики і астрології, який називає себе активістом і правозахисником. В Мережі він відомий, зокрема, як прихильник «уральського Рембо» і противник участі й перемоги в конкурсі «Міс Росія» представниці Междуреченська Ельміри Абдразакової. Коротше, предстоятелем церкви стала людина з активною життєвою позицією. 16 вересня у СМІ стали з'являтися перші інтерв'ю з главою метеоритної церкви. В них він говорив, що падіння небесного тіла було передбачено, що він бачив пророче видіння і сни про це, а місці і час вибуху метеориту над Челябінською областю обрпби жерці. За словами Брейвичко, з моменту падіння метеориту в озеро Чебаркуль мешканці регіону значно порозумнішали. А відбулося це тому, що на метеориті, або, як його тепер називають в його новій церкві, скрижалях, записана важлива інформація про будову Всесвіту і подальший духовний розвиток людей. Цю інформацію челябінець у всіх своїх інтерв'ю називає «інформаційним пакетом». Брейвичко розповів, що частково цей пакет уже розшифрований мудрецями-екстрасенсами. Проте для того, щоб зчитати решту інформації, жерцям треба взяти його в руки. Пока ж це не є можливим: куски метеориту розміром приблизно 50 на 90 сантиметрів лежать в озері, а операція з їх виловлення ще не почалася.

Більше того, влада Челябінської області ще навіть не дала свою згоду на те, щоб передати послідовникам культу метеорита віднайдені осколки. Але однодумці Брейвичко все ж сподіваються, що і учасники операції із виловлення кусків небесного тіла із дна озера, і представники муніципальних органів зрештою підуть їм назустріч заради власного ж блага, адже болід — це нові скрижалі, які подібні тим, що колись одержав від Бога старозавітній Мойсей.

Нині послідовники культу метеорита, яких десь біля 50 осіб, регулярно чергують біля озера. Вони вважають, що без їхньої участі підняття космічного об'єкту неможливе. «При піднятті метеориту, при контакті із сторонніми людьми, що відносяться до нього як до космічного сміття, інформація наявна на ньому може бути зіпсована!» — переживає Брейвичко. Послідовники культу під керівництвом свого пророка провели спеціальний ритуал, покликаний зберегти небесне тіло. Що церква челябінського метеориту буде робити далі після того, як їх скрижалі зрештою виловлять із Чебаркуля, про це вона не говорить. Як заявив її глава, він і його товариші мають намір звернутися до чиновників із закликом передати метеорит їм. Для його збереження парафіяни церкви мають намір спорудити цілий храм в Челябінську. План його будівництва вже наявний, правда, покищо не схвалений. Але, як вважає Брейвичко, він обов'язково буде: «Гадаю, що Челябінську зовсім не завадить стати воістину святим містом і мати на своїй території великий храм, який стане об'єктом паломництва мільйонів людей зі всього світу». Світська влада покищо ніяк не відреагувала на заяви і пропозиції метеоритної церкви. Її

появу протє прокоментував митрополит Челябінський і Златоустовський Феофан. Коли його запитали, як він ставиться до церкви Макаронного монстру і новоз'явленого культу метеорита, митрополит відповів: «Дурь несусветная!».

\*\*\*

**Леонід Кучма заявив, що не знає жодної православної країни, яка процвітає.**

На святкуванні 95-річчя Дніпропетровського національного університету очільник Дніпропетровської єпархії УПЦ (МП) Іриней розповідав про православ'я і православні цінності. Виступаючи після нього, экс-президент Леонід Кучма наголосив: «Наскільки я зрозумів владику Іринєя, нам треба лише працювати, терпіти і вчитися. Сьогодні найбагатші країни в Європі – це протестантські країни, тому що там глибше оволодівають знаннями, в той же час, я не знаю жодної православної країни, яка процвітає. Це говорить про те, що влада сьогодні повинна приділяти увагу таким університетам як ДНУ», – сказав Кучма.

\*\*\*

**Леонід Кравчук вказав на зловживання священнослужителями матеріальними благами.**

Про це він сказав на одній із своїх прес-конференцій. "Деякі наші священники, деякі високі церковні посадові особи закликають до життя за Христовими засадами, а самі живуть по-іншому", – сказав экс-президент. З його слів, таке поведження священнослужителів дуже негативно впливає на моральну ситуацію в країні, особливо серед молоді. "У мене часто запитують, чому Церква так опустилася, чому деякі церковники так опустилися, що хочуть жити як олігархи, але закликають інших жити за нормами Христа. Без особистого прикладу тут тяжко буде діяти", – додав колишній Президент. Він констатував, що про зловживання священників багато говорять у суспільстві, але ж такі ситуації не повинні бути. При цьому політик нагадав, що цього року Україна святкувала 1025-річчя Київської Русі й завдяки послідовній позиції Українських православних Церков Київського й Московського Патріархатів та Української Греко-Католицької Церкви вдалося гідно провести цей захід на солідному міжнародному рівні.

\*\*\*

### **Митрополит Павло про випробування багатством.**

Гроші приносять вічну радість або ж вічні страждання. У нас в країні люблять розмірковувати про те, звідки з'явилися крупні бізнесмени. Хтось вважає, що вони присвоїли чуже, хтось, що все не так жахливе. Дійсно, праведною працею складно заробити мільйони. Але мені здається, що в розмовах про походження статків мільйонерів більше заздрості, ніж здорового глузду. Є така національна тварина як жава. І вона всіх давить: «Як це так: у одного мільйони, а у мене нічого?!» Ми, християне, віримо, що нічого в житті не відбувається випадково. Якщо Господь керує всім, то й заможні люди стають такими за його промислом. Господь дозволяє людям заробляти, щоб випробувати їх. Він нібито дає у борги й чекає, а що людина буде робити з цими грішми?

Гроші можуть принести спасіння, вічну радість, а можуть і страждання. Все залежить від того, як їх використать. Інколи підприємці питають: «У мене бізнес, грошей достатньо, може все кинути?» Я відповідаю: «А чому кидати? Трудись. Але пам'ятай, що є люди, яким ти можеш допомогти». Якщо ти послужив ближньому, то послужив Самому Христу. Щедрій і відзивчивій людині багатство не заважає ввійти в Царство небесне.

Якщо людина хоче досягти успіху в бізнесі, то це аж ніяк не є гріховне бажання. З однією обмовкою: в чому мета його діяльності? Стати кращим інших, багатшим за всіх? А чи ж мати засоби для того, щоб допомогати людям? Зрозуміло, дуже багато чого залежить від того, якою ціною досягається цей успіх. Якщо не життям чи здоров'ям інших людей, а власним розумом і власною працею, то це можна тільки вітати. Нам, священикам, дорікають: ви, дивіться, відпускаєте гріхи багатіям. Але, поперше, за гроші ніхто гріхів не вибачає. Хай грішник навіть вагон грошей привезе. По-друге, влада прощення гріхів є у кожного священика. І вибачаються вони тільки тоді, коли на сповіді людина щиро кається і бажає їх виправити. Мені приходилося приймати сповіді у тих, хто вважався кримінальним авторитетом. Я задавав їм навідні питання. І про багатьох можу сказати, щось вони насправді здійснили вони, а щось їм приписали.

Як нагрішив той чи інший злочинець, знають – або думають, що знають – всі. Але тільки Бог відає, як він каявся. Осуд – майже завжди є наслідком власної розпущеності.

Не люблю розмов про «соціальні проекти». Мені більше подобається слово «служіння». В чому виражається служіння багатих людей? Чи допомогли вони ближньому, чи підтримали сироту, чи нагодували голодного? В Україні є декілька прикладів служіння заможних людей. Єпископ Лонгін (в мирі Михайло Жар) побудував у Чернівецькій області приют, де сотні залишених і хворих дітей знаходять підтримку, турботливий догляд і хороші побутові умови. У всьому цьому єпископу

допомагали багаті люди, які навіть не вважають за потрібне афишувати свою участь. При монастирях або парафіях УПЦ є будинки пристарілих, їх спонсори також не шукають слави.

В історії церкви багато випадків, коли надто забезпечені люди, мільйонери чи мільярдери, як назвали б їх нині, жертвували серйозні суми или, а то навіть й постригались в монахи. А все своє майно витрачали на будівництво храмів і допомогу обездоленим. Один із найбільш яскравих прикладів – візантійський святий, який ввійшов у святці під ім'ям Філарета Милостивого.

Тих, хто пройшов випробування на щедрість, очікує новий екзамен – на скромність чи честолюбство. Надто тяжко пожертвувати великі гроші і не піддатися самовдоволенню. Іноді людина виділяє на будівництво або ремонт храмів якусь там суму, а потім у цій церкві чи монастирі вважає себе ледь не господарем. Істинні благодійники розмірковують в такий спосіб: «Я роблю лише те, що маю робити, і дякую Богу за даровану мені можливість це коїти».

Мені приходилось зустрічати й інших людей. Коли вони розповідали про те, чому підтримують соціальне служіння або будують храми, моє серце раділо. В їх мотивах не було бажання одержати похвалу чи нагороду. Вони хотіли створити щось таке, що нагадувало б людям про Боже милосердя і Божу любов до всього людства.

\*\*\*

### **Українці – на 13 місці у світі за рівнем їх зіпсутості.**

Відповідний рейтинг країн опублікував Bloomberg на основі даних Всесвітньої організації охорони здоров'я, "Тобассо Atlas", Управління ООН з наркотиків і злочинності, дослідницької компанії "Global Betting and Gaming Consultants". Країни в рейтингу розташовані за їх схильністю до таких пороків як алкоголь, сигарети, наркотики і азартні ігри. На першому місці опинилася Чехія, на другому - Словенія, на третьому - Австралія, на четвертому - Вірменія, на п'ятому - Болгарія. Росія посіла восьме місце, Білорусь - дев'яте. Останнє, 57-е місце, дісталось Замбії.

У рейтингу враховувалися чотири показники: кількість споживання алкоголю на душу дорослого населення, кількість споживання сигарет, річний показник вживання наркотиків, а також загальні втрати від азартних ігор у відсотках від ВВП. Згідно з даними, зібраними Bloomberg, кожен дорослий українець випиває в середньому майже 17,5 літрів алкоголю на рік, в той час як дорослий росіянин - понад 18 літрів, а білорус - майже 19 літрів.

У середньому українці випалюють на рік 2401 сигарету, росіяни - 2786, білоруси - 2266. Збитки в Україні від азартних ігор щорічно складають 0,05% від ВВП, у Росії – 0,03, в Білорусії - 0,25%. Річний

показник вживання наркотиків в Україні, Росії і Білорусії однаковий – 0,40%.

\*\*\*

**Протоієрей Всеволод Чаплін: «Богохульство більше небезпечне, ніж побутове насилля».**

Глава Відділу зовнішньо-церковних зв'язків Московського патріархату протоієрей Всеволод Чаплін прокоментував вступаючий в силу з 1 липня 2013 року закон РФ «Про захист почуттів віруючих», зокрема його положення про збільшення рівня покарання за образу почуттів. Він вважає, що 3 роки ув'язнення (максимальне покарання за "богохульство") надто "м'яка міра". Всеволод Чаплін вважає, що більш жорстка відповідальність за образу почуттів необхідна, оскільки такі дії можуть привести до міжрелігійних конфліктів. Він також зауважив, що "богохульство" більше небезпечне, ніж побутове насилля і потенційно веде до "більшої крові". Глава ВЗЦЗ також підкреслив, що прийняття закону відповідає "волі більшості нашого народу".

\*\*\*

**Для росіян в будь-якій релігії головне – ритуали.**

Проглошена Конституцією РФ свобода совісті дає людині право сповідувати будь-яку релігію або ж не сповідувати ніякої. Недавно прийнятий Державною думою закон про захист почуттів віруючих прагне до Конституції дещо додати і розвинути її, відгородивши прихильників різних конфесій від недоречних жартів або різного роду святотатств.

Закон одержав схвалення як громадян РФ, так і парламентарів. Проте соціологи Фонду "Общественное мнение" (ФОМ) вирішили перевірити, а що і кого ж, власне, захищає новий документ, якою глибокою є наша віра (якщо вона є), наскільки широкими є пізнання росіян в теології чи знання про ритуали тієї або іншої релігії, загалом – чи знайдеться в Росії те, що можна ображати, якщо, не дай бог, хтось забagne це скоїти.

Священнослужителів Росії результати опитування навряд чи задовільнять. Назвати громадян глибоко і щиро віруючими все-таки неможна. Ми діти радянського суспільства, де церква була відокремлена від держави, а школа від церкви. В питаннях віри ми більше виконуємо ритуали, ніж осягаємо духовну сутність релігії. І хоч висока мораль в нашому суспільстві, як не крути, має в своїй основі саме релігійні постулати, частіше християнські ("не вкради", "не вбий", "не сотвори собі кумира" та ін.), в питаннях віри ми є люди скоріше темні, ніж продвинуті. Хоч і достатньо щирі і не схильні до лицемірства, особливо в бесідах із соціологами.

Згідно даних опитування, 64% громадян РФ називають себе православними, 6% - мусульманами, по 1% - відносяться до інших християнських конфесій (католики, баптисти, уніати тощо) й інших релігій. 25% росіян в Бога взагалі не вірять. На питання про те, чи завжди їх нинішні релігійні переконання були саме такими чи ці погляди змінювалися з роками, четвертина росіян чесно визнали: змінювались. У 70% при цьому переоцінки релігійних цінностей в житті не відбувались.

Проте назвати Росію "глибоко православою" вчені не спішать. Групу тих, хто відносить себе до цієї конфесії, вони опитали за спеціальною методикою і розділили на дрібніші підгрупи згідно "глибини" віри і за тим, наскільки речно ці люди виконують релігійні обряди. Підгруп вийшло п'ять: воцерковлені, напіввоцерковлені, дещо воцерковлені, слабо воцерковлені і надто слабо воцерковлені. Хто до них входить? Соціологи ФОМ прагнули в цьому розібратися. Градація вийшла наступною.

*Воцерковлені (12% від всіх православних.* Представники цієї групи відвідують храм раз на місяць і частіше, постійно причащаються, моляться церковними молитвами, виконуючи ранкове і вечірне правило. Правда, слід зауважити, що четвертина з них ніколи не відкривали Євангеліє та інші священні тексти, призначення для читання. І тільки 14% респондентів, які належать до цієї групи, читають ці тексти регулярно. За своєю соціальною структурою ядро воцерковлених православних громадян в Росії становлять непрацюючі пенсіонери, а ще точніше - пенсіонерки. До речі, в цій категорії надто популярний нинішній президент - вони частіше інших росіян дають йому позитивну оцінку.

*Напіввоцерковлені (33% від всіх православних):* Відвідують храм декілька разів на рік, але рідше одного разу на місяць, знають церковні молитви, причащаються не частіше, ніж раз на декілька місяців, практично не дотримуються постів, біля половини ніколи не читали Євангеліє. Що стосується соціальної структури, то тут вище, ніж серед населення загалом, доля технічної інтелігенції, службовців. В цій групі також домінують жінки.

*Дещо воцерковлені (31% від всіх православних.* Ці люди відвідують храм 1-2 рази протягом року, рідко причащаються (більше половини - 64% практично ніколи це нероблять), інколи моляться церковними молитвами, не дотримуються постів. Згідно соціально-демографічних характеристик представники цієї групи практично не відрізняються від всього населення.

*Слабо воцерковлені (16% від всіх православних) і надто слабо воцерковлені (8% від всіх православних).* Вони надто рідко відвідують храм, не дотримуються постів, переважна більшість з ніколи не відкривали Євангеліє, якщо моляться, то своїми, а не церковними молитвами. В цих групах далеко більше чоловіків, ніж в решті груп православних. Серед віруючих цього типу можна частіше зустріти людей з освітою нижче середньої, сільських жителів, молодь, робітники.



В порівнянні з 2000-м роком, підкреслюють аналітики ФОМ, кількість воцерковлених не змінилась. Проте виросла кількість напіввоцерковлених (з 27 до 33% від всіх віруючих). А ось кількість слабо воцерковлених скоротилась. Таким чином, все більше людей, які відносять себе до православних, звертаються до канонів релігії й строгіше дотримуються приписів. Відтак в Росії відбувається зростання кількості воцерковлених.

Дещо складнішим виявилось питання про те, як віруючі розуміють поняття "особиста релігія". Соціологи ФОМ адаптували для російських реалій дослідження, проведене в США в 2005 році, і порівняли результати. Так, в Америці людей, як не вірять в Бога, значно менше, ніж в Росії: всього 6%. Переважна ж більшість (68%) - протестанти, приблизно п'ята частина (22% на момент опитування) - католики.

Перше питання звучало так: "Як ви думаєте, що є найважливішою метою молитви?" В нашій країні люди частіше всього вбачають в молитві спосіб попросити допомогу собі, а вже потім - спосіб подякувати Бога, одержати настанову на шлях істинний. В американському опитуванні відповідь "попросити допомогу для себе" займає останнє місце. Виходить, що мета молитви для росіян - насамперед прагматично-егоїстична. На питання, "коли ви особливо сильно відчуваєте зв'язок з Богом?" як американці, так і росіяни частіше всього відповідають: "Коли молюся один". На другому ж місці при опитуванні жителів США виявилася позиція "на природі". Що стосується наших співгромадян, то лише 4% вибрали цю відповідь (серед москвичів - 10%). А ось мусульмани частіше, ніж решта віруючих, відчувають зв'язок з Богом під час колективної молитви. Це пов'язано з тим, що іслам в принципі в далеко більшій мірі, ніж християнство, релігія "колективістська". Взагалі не відчуває свій зв'язок з Богом практично п'ята частина православних (17%).

Проте головне питання, в якому явно відзначилась відмінність між нашими і американськими віруючими, стосувався надто особистих аспектів релігійних переживань ("Скажіть, будь ласка, що вам насамперед дає ваша віра?"). З'ясувалось, що для росіян частіше саме релігія надає життю сенс і мету (21%). При цьому далеко більшою мірою це стосується воцерковлених. Для американців же віра насамперед допомагає налагодити особисті відносини з Богом (39%). В Росії лише 6% респондентів обрали цю позицію. Різниця – більше, ніж істотна, навіть із врахуванням того, що опитування проводились в різний час і за різною методикою.

На думку аналітика ФОМ Катерини Кожевіної, для американців (зокрема, для протестантів) віра допомагає налагодити з Богом "особисті відносини" і взаємна відповідальність, яка з цього випливає.. Бога вони бачуть не абстрактним, а таким, що має яркі персональні риси. У нас же модель скоріше патерналістська: я прошу у Бога допомоги, але він для мене недосяжний, я не претендую на особистісні відносини, на взаємну

відповідальність, мені досить того, що він є. Відтак, робить висновок аналітик ФОМ, така комунікація потребує посередника, в ролі якого може виступити лише церква.

Опитування засвідчило, що для православних віруючих в релігії найважливішим є обряди. А ось священні тексти більше половини (52%) православних навіть ніколи і не відкривали. Хоч саме вони становлять основу будь-якої релігії. Інколи відкривають Євангелію чи інші релігійні тексти 15% православних, постійно - лише троє-п'ятеро із сотні віруючих.

83% всіх православних і 58% воцерковлених практично не дотримуються постів. Дотримуються їх 9 із ста воцерковлених і непомітно незначна кількість напіввоцерковлених росіян (про решту груп навіть не йде мова).

Цікаво, що серед православних тільки 57% вірять в те, що Вссвіт був створений Богом, а 43% - що душа після смерті попадає в рай або пекло. Чверть православних не чужаються індуїзму і вірять в "переселення душ" - реінкарнацію. Як не дивно, але саме люди воцерковлені частіше, ніж атеїсти, вірять в те, що на Землю прилітали інопланетяни і вступали з її мешканцями в контакт.

\*\*\*

### **Конфесія одного вірянина.**

В Україні у 2005 році з'явилася конфесія, яка має одного свого члена. Хранителем Віри Української Душевної Спільноти постав Юрій Шеляженко. Ця релігія не має усталених догматів чи канонів. Головним догматом в неї є віра в душу, головне – у Вселенську Душу. Хранитель цієї віри народився в 1981 році у Києві, закінчив фізико-математичний факультет Київського університету ім. Т.Г.Шевченка, навчається на юридичному факультеті Університету економіки і права. З 2008 року видає газету «Правдошукач», а також бюлетень «Ідеаліст». Наголошує, що ще в дитинстві мав спілкування з Богом. У віровченні традиційних релігій Ю.Шеляженко не знайшов пояснення феномену безпосереднього двобічного зв'язку своєї душі з Богом та чіткої декларації очевидного шляху творення добра – утвердження найвищої цінності людини, суверенітету особистості, одушевлення всієї повноти часу та простору, віри в себе, вірності собі, володіння собою в згоді із всім людством, всесвітом та вічністю. Сповідуючи віру в найвищу цінність людини, вірячи, що кожна людина може безпосередньо спілкуватися з Богом як уособленням найвищої цінності людини, Шеляженко поширює істини витвореного ним Священного писання релігійної віри в найвищу цінність людини у спілкуванні з кожною людиною, здійснює публічне богослужіння в усьому багатоманітті його священних форм, в тому числі у віртуальному храмі Божого Откровення, а також допомагає всім

бажаючим в організації власних душевних спільнот та здійсненні необхідних обрядів релігійної віри в найвищу цінність людини, щоб кожна душа рухалася до єдної істини душевності якнайдосконалішим шляхом. На питання: Душевна Спільнота є релігією, філософією чи релігійним світоглядом, хранитель віри відповів: «Не те і не інше. УДС є «церквою» нашої релігії, але я свідомо беру тут слово «церква» в лапки, оскільки поняття душевної спільноти у релігійній вірі в найвищу цінність людини та поняття церкви у християнстві є різними. Душевна спільнота – більш широке поняття, ніж церква. Тобто, ми вважаємо християнські церкви душевними спільнотами, але не всяка душевна спільнота за своїм устроєм подібна на християнську церкву. Єдиним спільним моментом тут є те, що у християн Церква вважається тілом Христовим, і ми так само вважаємо кожную душевну спільноту однією душею, однією людиною». Шеляженко вважає, що світогляд віруючих у найвищу цінність людини формується у безпосередньому двобічному спілкуванні з Богом кожного віруючого, зокрема подумки, через вчинки, наслідки та творення чудес, через молитву та одкровення, а також через читання та творче осмислення і переосмислення священного писання». Свою філософію Шеляженко називає креативним ідеалізмом: «Креативний ідеалізм базується на усвідомленні двох фундаментальних принципів буття – принципу єдності, рівноцінності ідеального та матеріального і принципу розвитку через творчість, або, так би мовити, фантазування та здійснення фантазії. Такий креативний ідеалізм є вченням про три закони розвитку - закон ідеалізації дійсного, закон здійснення ідеального і закон ідеалізації ідеального». Про Бога ідеолог конфесії пише так: «Бог є душа, як і людина. Душа – досконалий початок, не обмежений нічим. Душа не має імені, душа не чоловік і не жінка, душа не в однині і не в множині, душа безмежна у просторі і часі... Бог є уособленням найвищої цінності людини, зразком досконалої людини, тому що він всеохопний» (*Ідеаліст.* – 2013.- №19 (33)).

*Підготували П.Павленко і А.Колодний*



## АВТОРИ СТАТЕЙ ЦЬОГО ЧИСЛА ЧАСОПИСУ

- **А.Арістова** – доктор філософ. наук, професор, зав. кафедрою філософії і педагогіки Національного транспортного університету.
- **О.Борисова** – доктор істор. наук, професор Східноукраїнського національного університету імені Тараса Шевченка.
- **Л.Владиченко** – кандидат філософ. наук, докторант Київського національного університету імені Тараса Шевченка.
- **А.Волошин** – доктор філософських наук, професор Донецького національного університету.
- **О.Горкуша** – кандидат філософ. наук, науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України (далі – ВР ІФ НАНУ).
- **О.Ценко** – аспірант Рівненського державного гуманітарного університету.
- **А.Канах** – кандидат політич. наук, доцент Севастопольського національного технічного університету.
- **В.Климов** – доктор філософських наук, провідний науковий співробітник ВР ІФ НАНУ.
- **І.Клімук** – аспірант Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки.
- **Ю.Коваленко (протоієрей Георгій)** – голова Синодального інформаційно-просвітницького відділу УПЦ.
- **І.Ковальчук** – священник УГКЦ, директор музею Дмитра Блажейовського у Львові. **М.Козлов** – доктор істор. наук, професор Севастопольського Інституту банківської справи УАБС.
- **А.Колодний** – доктор філософ. наук, професор, заст. директора-керівник ВР ІФ НАНУ, головний редактор часопису «Українське релігієзнавство».
- **Л.Компанієць** – кандидат філософ. наук, доцент Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна.
- **А.Лещинський** – аспірант Національного педагогічного університету імені М.Драгоманова.
- **Я.Марченко** – аспірант Житомирського державного університету імені Івана Франка.
- **І.Ортинський** – отець-професор, УГКЦ.

- **Н.Руско** – аспірантка Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.
- **О.Саган** – доктор філософ. наук, професор, провідний науковий співробітник, заст. керівника ВР ІФ НАНУ.
- **Р.Соловій** – кандидат історич. наук, доцент Прикарпатського національного університету імені В.Стефаника.
- **О.Ющишин** – кандидат філософ. наук, викладач Східноукраїнського національного університету імені Тараса Шевченка.
- **П.Ямчук** – доктор філософ. наук, професор Одеського державного університету внутрішніх справ.
- **М.Яркіна** – аспірантка Київського національного університету будівництва та архітектури.



## 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<sup>315</sup> на дискеті 3,5" (чи CD) обсягом 0,5 друк. арк. (прибл. 20 тис. знаків із пропусками).<sup>316</sup> 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;

<sup>315</sup> 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.

<sup>316</sup> 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»).

3. Місце роботи / навчання (повна назва установи), посада;
4. Контактні поштова (а за наявності й електронна) адреса і телефон.
5. Через декілька відступів, з крайнього лівого боку зазначається індекс УДК.<sup>317</sup>
6. Далі, через один відступ по центру, подається назва статті.

Основному тексту статті передують **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 англійськомовна анотації мають бути *ідентичними за змістом*.

Анотації починаються фразами: «У статті такого-то автора [прізвище, ім'я, по батькові] «[назва статті]»...», «В статтє 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.

<sup>317</sup> Див.: на сайті Національної бібліотеки України імені В.І. Вернадського ([www.nbuv.gov.ua](http://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].

**Оформлення посилань:**

✓ **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.**<sup>318</sup> 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».<sup>1</sup>

<sup>1</sup> 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<sup>319</sup> (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**

<sup>318</sup> 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.

<sup>319</sup> Це стосується і посилань на тексти інших священних книг, наприклад, Корану, Книги Мормона, Бхагавад Гіти та ін.