

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



**Українське
релігієзнавство**

№ 84

Бюлетень «Українське релігієзнавство» є періодичним науковим виданням, що рецензується, затверджений ВАК України як фахове видання за профілем «філософські науки», «історичні науки» та «соціологічні науки».

*Видається щоквартально з 1996 року.

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

З 2017 року бюлетень включено та проіндексовано в міжнародній наукометричній базі Index Copernicus

*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.

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

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

*Усі права застережені ©

Редакційна колегія:

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

А.Арістова, доктор філософських наук, професор
Е.Бистрицька, доктор історичних наук, професор
В.Бондаренко, 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
Г.Надтока, доктор історичних наук, професор
П.Павленко, доктор філософських наук
О.Саган, доктор філософських наук, професор
Р.Сітарчук, доктор історичних наук, професор
Н.Стоколос, доктор історичних наук, професор
Л.Филипович, доктор філософських наук, професор
О.Уткін, доктор історичних наук, професор
Г.Хоффманн (Польща), докт. філос. наук, професор
В.Шевченко, доктор філософських наук, професор
П.Яроцький, доктор філософських наук, професор

Рецензенти: докт. філос. наук Л.Виговський
та докт. істор. наук Н.Стоколос

*Рекомендовано до друку вченою радою
Відділення релігієзнавства Інституту філософії
імені Г.С. Сковороди НАН України,
Протокол № 1 від 9 січня 2018 року.*

Спонсори видання: А.Арістова, Л.Филипович.

© Українська Асоціація релігієзнавців, 2017
© Відділення релігієзнавства Інституту філософії
імені Г.С. Сковороди НАН України, 2017
© Автори статей

З М І С Т

Розділ перший. РЕЛІГІЯ В ЇЇ ФІНКЦІОНАЛЬНОСТІ І СТРУКТУРІ	5
ЗАКОВИЧ М.М. (Київ). Богословське розуміння співвідношення релігії і науки як співвідношення відмінних світоглядів.	5
ТИТАРЕНКО В.В. (Київ). Проблема майбутнього вфілософсько-релігійнознавчому дискурсі: методологічний аспект.	9
ШЕВЧЕНКО В.В. (Київ). Культово-обрядова сфера релігії: природа та закономірності постання.	17
БОДАК В.А. (Дрогобич). Моральний вибір як ціннісний вимір релігійної парадигми культури співіснування.	27
ПЕРЕГІНЕЦЬ В.М. (Київ). Релігійна перебудова світу.	33
Розділ другий. ІСТОРІЯ БОГОСЛОВСЬКОЇ ДУМКИ	43
МУДРАКОВ В.В. (Хмельницький). Секуляризація як втілення футурологічних ідей Фрідріха Ніцше.	43
МУДРАКОВ В.В. (Хмельницький). Проект «Надлюдина» Фр. Ніцше як форма і спосіб секуляризованої етики.	50
СТРЕЛКОВА Ю.О. (Київ). Специфіка «діалектико-теологічної рецепції» ідей практичної ортодоксії.	58
ЗАВІДНЯК Б.Т. (Львів). «Deus semper maior» або теодицея Еріха Пшивари.	67
ЧОРНЕНКО А.В. (Івано-Франківськ). Екуменізм в загальному праві Католицької Церкви.	73
Розділ третій. РЕЛІГІЯ В КОНФЕСІЙНИХ ВИЯВАХ ЇЇ ІСТОРІЇ	89
АРІСТОВА А.В. (Київ). Мартін Лютер: трагедія реформатора.	89
ШЕПЕТЯК О.Т. (Київ). Сиро-Яковитська і Коптська Церкви як виразники Східного християнства.	94
ШЕПЕТЯК О.М. (Київ). Гностичні секти і напрямки в минулому і сучасності.	101
Розділ четвертий. ІСТОРІЯ РЕЛІГІЙ В УКРАЇНІ	109
ЗАПОРОЖЕЦЬ В.А. (Київ). Феномен УАПЦ у незалежній Україні: теоретики-методологічні особливості релігійнознавчих досліджень.	109
ТРЕГУБ Г.А. (Київ). «Читати знаки часу»: вітчизняна баптистська теологія у світлі впливів суспільних трансформацій в Україні та російсько-української війни.	116
МОКІСНКО М.М. (Київ). Еміграційні настрої в середовищі вітчизняних п'ятидесятників: історико-теологічний вимір.	125
Соціальна концепція мусульман України.	133

Розділ п'ятий. РЕЛІГІСЗНАВЧІ ВИДРУКИ	145
Видруки Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ 2017 року.	145
Монографія А.Колодного «Релігійне життя України в особах його діячів і дослідників» - оцінки її рецензентів М.Ткачук, П.Мовчана, А.Єрмоленка та П.Яроцького.	146
Монографія А.Арістової «Феномен релігійної девіації: теоретичні нариси» (К., 2017) - рецензія Л.Филипович.	154
Монографія «Функціональність релігії: український контекст» - рецензія С.Присухіна.	155
РЕЛІГІСЗНАВЧИЙ СПОМИН	157
Професор Микола ЗАКОВИЧ	157
Професор Валентин ВАНДИШЕВ	158
Автори часопису	159

Розділ І-й. РЕЛІГІЯ В ЇЇ ФУНКЦІОНАЛЬНОСТІ І СТРУКТУРІ

1.1 Микола Михайлович ЗАКОВИЧ. РЕЛІГІЙНЕ РОЗУМІННЯ СПІВВІДНОШЕННЯ НАУКИ І РЕЛІГІЇ ЯК ДІАЛОГ СВІТОГЛЯДІВ

Питання ставлення і сприйняття тією чи іншою конфесією здобутків наукового пізнання має тривалу історію. Богослови завжди прагнули усунути науку із сфери духовного життя. Проте нині час інший – богослови прагнуть, що засвідчує на основі опрацювання конкретики наша стаття, поставити на службу собі в різний спосіб науку, довести можливість діалогічного співіснування науки і релігії.

Ключові слова: наука, релігія, теологія, віра, релігійний світогляд, розум, наукове пізнання, науково-технічна революція.

Mykolay Mykhailovych ZAKOVYCH. RELIGIOUS UNDERSTANDING OF RELATIONSHIP BETWEEN SCIENCE AND RELIGION AS A DIALOGUE OF WORLDWIDES

The question of the attitude and perception of some denomination of the achievements of scientific knowledge has a long history. Theologians have always sought to eliminate science from the sphere of spiritual life. However, nowadays, as this article testifies, the theologians aspire to put science for ourselves in a different way, to prove the possibility of a dialogic coexistence of science and religion.

Key words: science, religion, theology, faith, religious worldview, scientific knowledge, scientific and technological revolution.

Актуальність дослідження теми. Величезний вплив досягнень сучасної науки на духовне життя у наш час ніхто не піддає сумніву. На рубежі ХХІ століття наука стала важливою продуктивною силою, без якої важко уявити життя суспільства. Її досягнення владно увійшли в життя кожної людини, вплинули на її погляди, в т.ч. і на світогляд релігійно-віруючої людини. Найбільш показовим є вплив сучасної науки на світобачення християнських спільнот, які намагаються по-новому осмислити соціальний статус науки.

Богословське бачення проблеми (аналіз джерел). Переважна більшість християнських богословів дотримуються думки, що сучасна наука відіграє величезну роль у житті суспільства і позитивно оцінюють її значення у соціальному й культурному розвитку людства. Що стосується нашої епохи, то ХХ століття, на їх думку, можна по праву назвати епохою сучасної науки, оскільки саме вона здійснює величезний вплив на всі процеси, що відбуваються у світі. Так, православний ієромонах Януарій розвиток сучасної науки і техніки називає «провідними характеристиками сучасної цивілізації» і позитивно оцінює прагнення людини "раціонально осмислити реальну дійсність". Німецький католицький богослов Г. Байор із м. Тріра відзначає, що для "нашої культури є характерним бурхливий ріст промисловості і сільського господарства на основі науки". Важливим є те, підкреслює він, що "наукове виробництво" корисне не

лише в плані створення матеріальних цінностей і покращення добробуту людей, а й в духовному відношенні, оскільки люди з його допомогою формують власну уяву про навколишній світ, нову систему цінностей.

Протестантський богослов Ф.Поттер і відомий американський професор теоретичної фізики, фахівець з проблем співвідношення науки і релігії теолог Я. Барбур підкреслює, що наука збагачує культуру, наукові дослідження "трансформують світ і відкривають можливості для кращого життя, а в донаукових культурах життя було коротким і тяжким".

В сучасній християнській свідомості наука розглядається як величезне досягнення людства XX століття. Не випадково папа Іван Павло II в своїй енцикліці „Fides et Ratio” (Віра і розум) вказує на автономію науки у пізнанні істини, підкреслює необхідність гармонії розуму і віри.

Об'єкт дослідження. Поряд з позитивною оцінкою досягнень сучасної науки у християнській свідомості висловлюється певна стурбованість. Оцінюючи гуманістичний статус науки, деякі богослови відзначають, що наукові дослідження в наш час втрачають "етичний горизонт". До таких вони відносять розвиток науки у військових цілях, використання наукових відкриттів на шкоду природі тощо. Крім того, підкреслюють богослови, людина, озброївшись знаннями, впадає в гординю, протиставляє себе природі, уявляє себе володарем її. Вона перетворює природу, ставить над нею різні експерименти, не уявляючи собі руйнівних наслідків такої діяльності. Професор теології Санкт-Петербурзької духовної академії М.А. Заболотський пише, що "найвидатніші відкриття науки до цього часу часто використовувалися для зла людському роду і природі”.

Проблеми розвитку науки деякі богослови пов'язують із нерівномірним міжнародним розподілом праці і матеріальних цінностей. Для наукових фундаментальних досліджень в наш час, вказують вони, потрібна кооперація вчених, дороге обладнання і величезні кошти. Все це можуть забезпечити лише високорозвинуті промислові країни. Екс-генеральний секретар Всесвітньої Ради Церков, протестантський теолог Ф. Поттер пише, що "переважна більшість вчених нині працюють у промислово розвинutih країнах і 90 відсотків їх діяльності сконцентровано у багатому світі. Лише 4 відсотки всіх наукових досліджень припадає нині на країни, що розвиваються". Вже згадуваний американський професор Я.Барбур справедливо відзначає, що "без наукової технології нації світу, що розвиваються, залишаться у стані голоду і бідності". У християнській свідомості утверджується думка, що сучасна наука сприяє розвитку лише розвинutih країн, приносить більше влади тим, хто її вже має, збагачує і без то багатих, і практично не приносить всеохопної користі, не допомагає біднішій частині населення світу.

Причину такого стану деякі богослови вбачають в тому, що наука відійшла від релігії, а тому стала бездуховною. Використання її досягнень на практиці втрачає моральні, гуманістичні орієнтири. В кінцевому рахунку це приводить до негативних соціальних наслідків: наукові дослідження з блага для людини перетворюються у шкідливу силу, спрямовану проти неї. Вихід з цієї ситуації богослови вбачають у піднесенні ролі релігії у житті суспільства, активному використанні релігійної спадщини, яка повинна пронизувати особисте життя людини і різні сфери суспільного життя. "Майбутнє людства на наглій планеті,

цьому космічному кораблі по імені Земля, залежить від нашої здатності об'єднати розум з досвідом, науку - з покірністю, технологію - із моральними цінностями" - пише Я.Барбур. При цьому висловлюється думка, що церква може бути моральним арбітром у справі наукових відкриттів та їх використанні у сфері виробництва

Більшість християнських богословів в наш час визнають авторитет науки, підкреслюючи, що вона завжди істотно впливала на свідомість людей. При цьому стосувалися основоположних постулатів релігії, зокрема таких, як уява про Бога і його ставлення до світу. Вони зосереджують також увагу на історії фундаментальних наукових відкриттів. Наприклад, Р. Декарт у XVII столітті розробив дуалістичну концепцію співвідношення матерії і розуму, яка сферу компетенції Бога істотно обмежувала. Мислителі епохи Просвітництва у XVII столітті замінили Бога законами механіки, залишивши, за релігією лише функцію підтримки моралі.

В XIX столітті захоплення наукою досягло свого апогею. Епохальні відкриття у фізиці давали людству безмежні можливості пізнання навколишнього світу. Дарвінізм дав наукове пояснення еволюції організмів і походження людини. Вчення І.М Сеченова та І.П. Павлова про вищу нервову діяльність тварин і людини, розвиток психології, успіхи у медицині, зокрема в нейрохірургії, істотно підірвали релігійне уявлення про душу. Теорія відносності А. Ейнштейна виключила вплив будь-яких зовнішніх чинників на закономірний порядок у природі. Уява про навколишній світ набула більш строгої наукової форми: він став розглядатися як одне ціле, де панує універсальний причинний зв'язок усіх процесів і каузальна гармонія. Правда, жодна наука не ставить перед собою за мету заперечити або підтвердити існування Бога, але вона формує переконання про недоцільність віри в божественного коректора природних і соціальних процесів.

В наш час наука буквально пронизує все життя людини. Перш за все це загальнодоступні засоби масової інформації, різноманітна побутова техніка, передбачення погоди з допомогою штучних супутників і багато чого іншого. Крім того, наукове пізнання дійсності проникає у глибинні таємниці світобудови, психіки людини та її поведінки. Все це формує певний стиль мислення в умовах науково-технічного прогресу, дає природне пояснення виникнення і розвитку Всесвіту, найпотемніших людських думок і почуттів, різноманітних соціальних процесів.

Процеси, які відбуваються у світі, багато людей розглядають вже не як прояв „Божої волі”, а як наслідок діяльності людини. ”Сучасна людина, – пише американський богослов Ч. Гендерсон, – приходить до висновку, що наше життя створюється силами, які повністю описуються у межах науки”. Поширення подібного стилю мислення приводить, на думку німецького протестантського теолога В. Пененберга, до знецінення релігії. "Релігійна інтерпретація реальності, - пише він, – більше не сприймається як універсально надійна, а розглядається як предмет часткового виключення, якщо не марновірство взагалі. Зрештою новий стиль мислення суспільний прогрес пов'язується лише з досягненнями сучасної науки, а релігія витлумачується як антитеза щодо наукового знання. Подібне становище викликає глибоку стурбованість серед богословів: вони шукають шляхів

співробітництва церкви з сучасним світом. Нині питання ставиться так: "Якщо церква хоче розмовляти з людьми сучасною мовою і мати тісні зв'язки з життям, то вона повинна відповідально взаємодіяти із сучасною наукою." Асиміляція релігійної сучасної науки виступає як потреба теології, потреба розвитку релігійного світогляду. З цією метою богослови вважають за необхідне спрямувати свої зусилля на встановлення тісного контакту між сучасною наукою і релігією, на розвиток конструктивного діалогу між теологами і вченими. Власне така думка як центральна домінує у вже згадуваній вище енцикліці папи Івана Павла II „Fides et Ratio” яка вийшла у світ 14 вересня 1998 р.

В контексті діалогу богослови зосереджують увагу на наступних питаннях:

по-перше, християнське мислення, визначаючи авторитет науки, повинно з повагою ставитись до раціональної пізнавальної діяльності людини. Підкреслюється, що християнська віра - це віра, що шукає знання і розуміння. І як така, вона не може стояти осторонь розвитку науки;

по-друге, на релігію активно впливають наукові відкриття і досягнення, їх не варто заперечувати, оскільки вони, на думку богословів, надзвичайно корисні, як для еволюції релігійного світогляду, так і для розвитку теології в цілому. Відтак церква повинна ставити перед собою завдання координації своєї діяльності з досягненнями різноманітних галузей науки;

по-третє, наукове пізнання, за словами англійського протестантського богослова А. Пікока, „дозволяє збагатити наше розуміння ставлення Бога до світу і людини”. Адже, пізнаючи створений Богом світ, людина поглиблює власну уяву про нього. Наукове пізнання, на думку А. Пікока, сприяє усуненню хибних уявлень про Творця. З цією метою багатьма християнськими діячами висувається ідея створення системи викладання і вивчення релігії на науковій основі. Такий підхід, на їх думку, допоможе зміцнити авторитет християнської віри в цілому;

по-четверте, робляться спроби відродити теологічну методологію релігії і науки, яка виникла ще на початку XX століття. В межах цієї методології проводиться порівняльний аналіз науки і релігії, виявляються їх специфічні і подібні характеристики, з'ясовується особливості їх об'єкту, методів, мови, мети і завдань пізнання, визначається об'єктивність здобутої інформації і характер розвитку релігії і науки як феноменів культури. В наш час, на думку деяких богословів, практично не можливо чітко розмежувати науковий і релігійний способи пізнання світу. Порівняльний аналіз науки і релігії, покликаний за їх словами, сприяти природній взаємодії науки і релігії, гармонії наукових знань і релігійної віри.

В християнській теології започаткована велика робота, спрямована на осмислення взаємин науки і релігії як у минулому, так і в наш час, вишукуються нові підходи у розвитку діалогу між науковою істиною і релігійною вірою. При цьому пропонуються різні інтерпретації причин і сутності конфліктів між наукою і релігією в історії християнства. Серед палітри богословських думок пробивається провідна теза, що у взаєминах науки і релігії необхідна модернізація, яка здатна забезпечити ефективний розвиток цих важливих галузей культури людства.

1.2 Віта Володимирівна ТИТАРЕНКО. ПРОБЛЕМА МАЙБУТНЬОГО У ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧОМУ ДИСКУРСІ: методологічні аспекти.

В статті окреслено методологічні проблеми філософсько-релігійнознавчого дискурсу прогностичної діяльності, розглянуто прогноз як специфічний тип пізнання, суб'єкт-об'єктну взаємообумовленість пізнання в умовах прогнозування. Аналіз активності пізнавальної діяльності суб'єкта потребував, в свою чергу, розгляду принципу антропності та векторності часових змін. Вирішення проблеми об'єктивності наукового аналізу релігійної дійсності, формулювання відповідного прогностичної діяльності науково-категоріального апарату, через уточнення і дефініювання окремих понять, покликаний сфокусувати ракурс релігійнознавчого дослідження і адекватно виокремити й прогнозувати саме релігійний аспект суспільного життя.

Ключові слова: *прогноз як специфічний тип пізнання, майбутнє, релігійна ситуація, релігійний процес, прогнозування релігійних процесів, принцип антропності, векторність часових змін, практичне релігійнознавство.*

Vita Volodymyrivna TYTARENKO. THE PROBLEM OF THE FUTURE IN THE PHILOSOPHY AND RELIGIOUS STUDIES DISCOURSE: METHODOLOGICAL ASPECTS.

The article outlines the methodological problems of the philosophical and religious studies discourse of the forecast activity, considers the forecast as a specific type of knowledge, the subject-object interconnection of knowledge in the conditions of forecasting. The analysis of the activity of the cognitive activity of the subject required, in turn, to consider the principle of anthropy and the vector of time changes. The article deals with the problems of the objectivity of scientific analysis of religious reality. The article formulated the scientific-categorical apparatus, which corresponds to the forecast activity in the religious sphere. Specifies and defines certain concepts that help to focus the perspective of religious studies and adequately isolate and predict the religious aspect of social life.

Key words: *prognosis as a specific type of cognition, future, religious situation, religious process, prediction of religious processes, principle of anthropy, vector of temporal changes, practical religious studies.*

Актуальність теми. Сучасне людство все більш відчуває свою скерованість на майбутнє. Це відчуття є майже універсальною ознакою світосприйняття як окремої людини, так і суспільств, що суб'єктивно відчувають прискорення плину часу, розмитість меж сучасного та майбутнього. В цьому зв'язку цілком природним є прагнення людини відрефлексувати цей процес в літературі (поява наукової фантастики, фентезі, альтернативної історії та інших жанрів сучасної художньої літератури, які тісно змикаються з уже усталеною наукою футурологією, яку, знову ж таки, починали не лише академічні вчені, а й письменники), суспільних науках та гуманітаристиці.

Оскільки майбутнє традиційно сприймається людиною як інша реальність, одна з сакральних таємниць, що вимагає дуже обережного та вивіреного підходу,

всі світові релігії традиційно сходяться на постулаті, що достовірне знання про майбутнє є закритим для людства, терміни та конкретні місця реалізації пророцтв та візій релігійних мистиків всіх часів виявляються недоступними для людського пізнання, а відтак мають безліч трактувань, що напряду корелюються зі специфікою епохи та соціальної ситуації, в яких вони інтерпретуються.

Спроби передбачати чи прогнозувати релігійні процеси в цьому зв'язку виглядають взагалі, як абсолютно неможлива місія і завдання, результати яких принципово не піддаються верифікації. Проте огляд наявних спроб прогнозування подій та явищ в релігійній сфері дозволяє констатувати поступове напрацювання методологічного інструментарію, вдосконалення технологій, направлених на вирішення не тільки дослідницьких, але й управлінських завдань.

Ступінь дослідженості теми. Навіть побіжний огляд різнопланової філософської літератури засвідчує непотрібність доводити той факт, що питання майбутнього постійно хвилювало людство. Але особливо ця проблема актуалізується в нашу бурхливу, переломну епоху у зв'язку з віртуалізацією масової свідомості, соціальним ескапізмом та зростаючою невизначеністю навіть найближчого майбутнього. Цілком закономірним є звернення футурологів, філософів, соціологів до проблеми дослідження майбутнього як світоглядної проблеми, визначення специфіки різних трактувань перспектив його розгортання тощо.

Важливі для людства передбачення були здійснені такими видатними філософами, як І.Кант, І.Г.Фіхте, В.Соловйов, М.Бердяєв, К.Ясперс, Х.О.-Гасет, а також економістами і політологами – Ф.Броделем, І.Валлерстайном, С.Гантінгтоном та низкою інших.

В культурологічних концепціях А.Тойнбі, О.Шпенглера, М.Данилевського, П.Сорокіна, цивілізаційні потоки та культурно-історичні типи розглядаються як відкриті, а не автономні системи.

А застосування новітніх методологій, таких як теорія самоорганізації складних нелінійних систем, теорії автопоезису, монадологічне розуміння цивілізацій (яке полягає у наявності імпліцитної атрибутивної «гомеомеричності» цивілізацій як живих індивідів історичного процесу)¹ та ін. до дослідження таких складних феноменів як релігія, уможлиблює їх розуміння як певних динамічних утворень, які є складовою цивілізаційних потоків – з визначеним типом цивілізаційного зростання.

Варто згадати також існуючу наукову традицію аналізу прогнозування як взаємозв'язку інформаційних утворень та системи потреб, інтересів, ціннісних установок у політиці, економіці, духовній сфері. Такий підхід характерний для праць А.Бауера, В.Ейхорна, С.Райса та інших. В радянській та пострадянській філософії ця традиція розвивається в роботах А.Сергєєва, В.Геца, А.Попова, Ю.Ожогова, С.Веселовського, В.Шинкарука, В.Табачковського та ін.

Футурологічні побудови А.Кларка, А.Печчеї, Дж.Несбіта, П.Ебурдіна та інших засновуються на виокремленні загальнолюдських проблем в соціально-економічній, політичній та духовній сферах буття людини.

Звичайно, зацікавленість прогнозуванням має глибоке економічне і

¹ Цивілізація: історія поняття. Історичний процес як множина цивілізацій. Монадологічне розуміння цивілізацій // Філософія: Навч. посібник /За ред. І.Ф.Надольного. — К., 1997.

соціальне коріння, прогноз стає невід'ємною складовою і умовою ефективності всіх форм суспільної діяльності, а тому не відноситься до тих наукових питань, які швидко виникаючи і так само швидко й зникають. Відтак функціонування сучасного суспільства неможливо уявити собі без систематизованих прогнозів в різних сферах його життєдіяльності, їх розробки та узгодженнях. Різні за цільовим значенням (пошукові чи нормативні), з різним горизонтом прогнозування (коротко-, середньо-, довготермінові), повсякденні і футурологічні, різні за прикладними сферами (соціально-економічні й політичні, екологічні, культурологічні, інформаційні, прогнози релігійних процесів тощо) – давно стали складовою людського життя.

Постановка завдань. Окреслення проблемного методологічного поля релігієзнавчого напрямку прогностичних досліджень з необхідністю потребує розгляду загальних філософсько-методологічних проблем прогнозування. Адже теорія прогнозування повинна розглядатися як наукова теорія, де філософсько-методологічний аналіз потребує використання специфічних гносеологічних категорій з врахуванням тих особливостей, які є наслідком своєрідності пізнавальної ситуації в умовах прогнозування (в релігієзнавстві ми виділяємо релігійну ситуацію як об'єкт наукового дослідження, прогнозування і управління).

Основний виклад матеріалу. Прогноз є специфічним видом пізнання, а відтак постає як специфічна форма взаємодії об'єкту і суб'єкту. Своєрідність пізнавальної ситуації полягає в тому, що на перший план висувається дослідження не того, що є, а того, що ще буде. Відтак завдання дослідника полягає у створенні деякого ідеального образу того, що не існує, у випадку прогнозування релігійних процесів – певної схематичної моделі релігійної ситуації. М.Моїсєєв визначає модель як носія знань, інформації про об'єкт, що моделюється: «Під моделлю ми будемо розуміти спрощене... упаковане знання, яке несе цілком визначено обмежену інформацію про предмет (явище), що відображає ті чи інші його окремі властивості»².

Пізнання в умовах прогнозування повинне аналізуватися з точки зору активності суб'єкта щодо об'єкта пізнання. Розглянемо дві специфічні особливості прогнозу: прогноз як випереджаюче відображення і проноз як форму активності суб'єкта, який пізнає. Випереджаючий характер відображення в загальному полягає в тому, що створюється образ тієї ситуації, яка має виникнути як закономірний розвиток існуючих на даний момент умов. Тут ми зіткаємося з певними передумовами розуміння випереджаючого відображення, а саме:

- в дійсності повторюються одні й ті самі зв'язки і відношення що є ознакою їх стійкості й закономірності об'єктивного світу;
- умовою випереджаючого відображення є відображення відтерміноване, яке приводить до випереджаючого тільки за умови циклічності

² Моїсєєв Н.Н. Математика в социальных науках//Математические методы в социологическом исследовании. – М., 1981. – С.166.

відтермінованого відображення, що уможливорює накопичення досить значного обсягу інформації про подібні пізнавальні ситуації³.

Цікавим є припущення, що «існуючі в нашій свідомості образи майбутнього здатні впливати на реальний хід подій». Таке припущення демонструють в своїх роботах Р.Мертон⁴ та деякі інші сучасні дослідники майбутнього (futures studies)⁵.

Використовуючи метод екстраполяції в намаганнях прогнозувати релігійну ситуацію, ми не враховуємо той факт, що кожна ситуація є неповторною в своєму різноманітті. Тому інформація про низку подібних ситуацій (виокремлення релігійних течій, розколи, об'єднання тощо), як така не може вважатися основою для діяльності в новій ситуації. Це унеможливорює формалізацію в побудові прогнозу і закріплення його в символічній системі. Відображення має цінність остільки, оскільки воно може бути використане як основа діяльності в нових ситуаціях. Це означає, що інформація, яка накопичена в процесі дослідження історії релігії, потребує такої переробки, яка б дозволила її використовувати в процесі діяльності. Саме в цій переробці інформації й полягає активність суб'єкта.

В кожному дослідженні важливим є розуміння прогнозу. Він постає формою випереджувального відображення в науковому пізнанні – випередження стає його головним змістом і наповненням, а відтерміноване відображення розглядається лише як засіб пізнання. Ми можемо успішно вирішувати завдання, що продиктовані необхідністю, оскільки заздалегідь здатні до них підготуватися. Прогноз дозволяє сьогодні готуватися до рішення проблем завтрашнього дня, до майбутнього в цілому.

Таким чином, активність пізнавальної діяльності при прогнозуванні полягає не тільки в створенні ідеального образу, типу, моделі, а й в тому, що створення такого ідеального образу, типу, моделі – підпорядковане меті діяльності людини і набуває ознак антропності. Саме поняття «майбутнє» є поняттям антропним, але разом з тим і соціальним, для повної характеристики якого необхідне усвідомлення часових змін, їх векторності. Перш, ніж зосередитися на розгляді векторності часових змін і принципу антропності, визначимося тут із самим поняттям «майбутнє».

Поняття «майбутнє» займає особливе місце в філософії, в людській рефлексії як такої. Існуючі в філософії теорії майбутнього пояснюють його по-різному: індетермінізм трактує майбутнє як певну невизначеність, яку людина здатна перетворювати за власним бажанням і потребою, а за іншою теорією, теорією детермінізму – майбутнє постає визначеним заздалегідь. Циклічна модель часу (Всесвіту) постулює повторюваність у майбутньому того, що вже було в минулому. Практично всі релігії, в рамках компенсаторної (танатологічної) функції пропонують пророцтва про життя після смерті, а також своє бачення майбутнього. В рамках релігій Сходу циклічна модель часу унеможливорює розвиток есхатологічних вчень. Вихід із сансари (кругообігу народження і

³Храленко Н.И. Философско-методологические проблемы прогнозирования. Издательство Ленинградского университета.- Ленинград, 1980 – С. 8-9.

⁴Мертон Р. Социальная теория и социальная структура. – М.: АСТ: Хранитель, 2006.

⁵См. напр.: Сайт ассоциации футурологов. Футурология. Прогностика. Моделирование будущего: [Электронный ресурс] - Режим доступа: <http://futurologija.ru/bibl/knyazeva-e-n-konstruirovaniye-budushhego/>

смертей) в індійських релігіях визначається терміном «мокша» (звільнення, вихід зі світу людського життя, що розуміється як світ страждань). Цей концепт набуває дещо відмінного звучання в різних індійських релігіях і закріплюється у джайнізмі як перехід в потойбічний світ і здобуття вічного блаженства, в індуїзмі - як злиття з Абсолютом (злиття Брахмана і Атмана), у буддизмі – це звільнення від всіх бажань, прагнень і досягнення нірвани (припинення коливання дхарм).

В релігіях з лінійною моделлю часу віднайшли своє втілення і розвиток есхатологічні вчення (есхато-хіліастичні)⁶. В християнстві, зокрема, конфлікт між знанням майбутнього Богом (про Бога всезнаючого йдеться в 1 Ів. 3, 20; Євр. 4, 13) і свободою волі людини веде, наприклад, до доктрини приречення (кальвіністське вчення про предестинацію). Ширше поняття провіденціалізму (від лат. *providentia* «провидіння») становить собою «історико-філософський метод тлумачення подій, що відображають безпосереднє втручання Творця в історію»⁷. Тут витoki й джерела суспільства, його рушійні сили і вектор розвитку з означеною кінцевою метою визначаються зовнішніми у відношенні до розгортання історичного процесу силами – провидінням (Богом).

Відтак провіденціалізм властивий майже всім релігійним системам і порівняно досконало був розроблений у християнській історіографії середніх віків, де історичний процес розуміється як шлях до есхатологічного Царства Божого.

Оскільки «майбутнє» розуміється як часова категорія, то операціоналізаційно ми зупинимося на дефініції майбутнього, як суб'єктивної з людського погляду й об'єктивної з погляду стороннього спостерігача частині лінії часу сприйняття реальності. Остання, тобто реальність, характеризується комплексом явищ і подій, що не здійснились і не відбулися відносно об'єкта, який перебуває в більш ранньому часі. Виходячи з наведеного визначення, логічним постає апелювання до антропного принципу і аналізу векторності часових змін.

Для світу мертвої матерії майбутнього немає, як немає й минулого, а тому й немає сьогодення. Так, ще з часів Л.Больцмана⁸ стрілу часу було прийнято відносити до феноменології, аргументуючи це тим, що людина, в силу своєї людської природи, є спостерігачем і несе відповідальність за розрізнення між минулим і майбутнім. За визначенням І.Пригожина: «Стріла часу проявлялася в фізиці через такі процеси, як дифузія і в'язкість»⁹. Зараз же, ситуація зовсім інша – відомо, що незворотність призводить до великої кількості інших явищ, які ілюструють конструктивну роль стріли часу. Без незворотності нерівноважних процесів неможливим було б і виникнення життя на Землі. Тому вважати, що стріла часу носить «лише феноменологічний характер», або суб'єктивний – не

⁶ Докаш В.І. Кінець світу: еволюція протестантської інтерпретації. Монографія. – Київ-Чернівці: Книги – XXI, 2007. – 544 с.

⁷ Примаченко Я. Л. Провіденціалізм // Енциклопедія історії України : у 10 т. / редкол.: В. А. Смолій (голова) та ін.; Інститут історії України НАН України. — К. : Наук. думка, 2012. — Т.9. — С. 18. — ISBN 978-966-00-1290-5.

⁸ Больцман Л.Е. (1844-1906) - австрійський фізик, який зробив великий внесок у розвиток термодинаміки й статистичної фізики на основі атомістичних уявлень.

⁹ Пригожин И. А. Конец определенности. Время, хаос и новые законы природы.- Ижевск : НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», 2001.-208 с.

доводиться. «Всі ми в дійсності діти стріли часу, еволюції, а не її батьки»¹⁰. Відтак предметом прогностичної діяльності може бути як минуле, так і теперішнє. Але при такому розумінні прогнозу він стає актом будь-якої пізнавальної діяльності. Якщо результати пізнання дозволяють нам щось передбачати, то ми, по суті, отримуємо нове знання. І в цій евристичній функції пізнання не розрізняються напрямки пізнавальної діяльності – чи минуле це, а чи ж майбутнє. Евристичність знання означає, що на основі існуючої інформації ми можемо віднаходити дещо нове, безвідносно до того, відносяться нові факти до теперішнього, минулого чи майбутнього. Але в нашій статті ми не зупинятимемося детальніше на розумінні прогнозу як аспекта пізнавальної діяльності, незважаючи на те, що проблеми методології прогностики носять межовий характер і виникають на перетині загальної методології наукового пізнання й методології соціального пізнання. Доцільніше виглядає розгляд прогнозу як дослідження майбутніх станів об'єкту пізнання – релігійної ситуації, яка базується на розумінні релігії як складного комплексу.

Відтак під прогнозування релігійних процесів, в загальному вигляді, ми розуміємо усю сукупність послідовних дій науковця-релігієзнавця, направлених на отримання ймовірного, науково обґрунтованого судження про майбутній стан релігійної системи у взаємозв'язку та взаємообумовленості її елементів. Релігійний процес в дослідженні означається як закономірна безперервна послідовна зміна моментів розвитку релігійного комплексу, які сліднують один за одним. Релігійну ситуацію ми розглядаємо як опрестечену систему (досліджувану одиницю), під якою розуміється не окремий, хай навіть і значний релігійний факт, а все їх різноманіття у взаємозв'язку між собою й існуючим соціальним середовищем, тобто деяке комплексне, системне утворення, яке може бути локалізоване й фіксоване у просторі й часі.

Для узгодження тих засновкових мотивів, на яких можуть ґрунтуватися прогнози в релігієзнавстві, бачення майбуття релігії, необхідно приділити увагу аналізу антропного принципу, зокрема, спираючись на праці А.Свідзинського, який висловлює ключову ідею про культуру як феномен самоорганізації.

Звернення до класичної праці Тейяра де Шардена «Феномен людини» дозволяє опиратися на поєднання еволюційного підходу Дарвіна з ідеєю самоорганізації як з центральним спрямовуючим стрижнем процесу еволюції. В процесі антропогенезу з'являються такі складні феномени як релігія, мистецтво, творчість, культура. Але відповіді на питання: з'явилися ці феномени тому, що в ході еволюції в людини виникала нова потреба і необхідність її реалізації як етап еволюції? Чи це був лише спосіб адаптації виду до мінливого світу, а чи ж «побічний продукт» еволюції іншого феномену – залишаються відкритими. Методологічні можливості синергетичного підходу до вивчення питань еволюції релігійної свідомості як форми прояву потреб психічної структури людини досліджувалися у працях М.Савостьянової. У своїй монографічній праці «Перспективи людини розумної: еволюція чи адаптація», дослідниця стверджує, що з ускладненням психічної структури людини, яка розвивалася разом з біологічною структурою людини, невідворотно виникають можливості

¹⁰ Пригожин И., Стенгерс И. Время. Хаос. Квант. К решению парадокса времени. -М., 2003. – С.11.

сприйняття світу як цілісності. Але, за її визначенням «щоб Дух явив себе світу»¹¹, має проявитися форма. Такою формою прояву потреб психічної структури людини й постає, на думку авторки – релігійна свідомість. Як реакція на сутність світу в цілому, релігійна свідомість в її різномірних проявах відображається в магії, фетишизмі, анімізмі, тотемізмі тощо. Такий підхід складається в концепцію розуміння походження релігії (точніше схильності людського мозку чи психічної структури людини до генерації й сприйняття релігійних ідей) як корисної адаптації, що розвинулася в ході еволюції людини поряд з іншими корисними (адаптивними) властивостями мислення. Але важко погодитися з твердженням М.Савостянової про те, що тільки християнський Бог постає таким високим ступенем узагальнення, якого можна було досягнути, лише маючи високу складність «психічної структури». Це спонукало нас до пошуку й інших точок зору, зокрема звернення до дискусії «Бог чи наука» (God vs. Science) біолога-еволюціоніста Р.Докінза, автора праці «Бог як ілюзія» та лікаря-генетика Ф.Колінза, керівника проекту геному людини¹². Ідея релігії як побічного продукту психологічних особливостей релігії пропонують незалежно один від одного етолог Р.Хайнд («Почему боги упорствуют»), антрополог П.Буайер («Объяснение религии»), С.Етран («Верим в богов») тощо. Загалом йдеться про припущення, що релігія може виявитися побічним продуктом якогось іншого феномену. З позицій еволюції і її законів формується погляд, що феномен релігії не має власної цінності для виживання виду, а є лише побічним продуктом іншого, важливого для виживання феномену. Тут ми пошлемося на книгу Р.Докінза «Бог як ілюзія» (Richard Dawkins. The God Delusion, 2008 p.), де ці та інші питання розглядаються детально з посиланнями на приклади.

Дослідження суспільства, історії, культури, релігії припускає досить широкі варіації в оперуванні поняттями, які залежать як від ціннісних установок автора, так і від поставленої мети і завдань. Уявлення про них може бути неоднозначним у різних дослідників і залежить від того, які елементи чи процеси існуючої реальності вони вважають найбільш значущими, а також від того, як дослідники розуміють можливість їх екстраполяції в майбутнє. Внаслідок цього з'являються навіть не то що різні, а протилежні прогнози перспективних ситуацій, обумовлених як різним баченням одних і тих самих компонентів оточуючої реальності, так і окремих її складових.

В гуманітарній сфері ми з цим зіштовхуємося частіше, аніж в будь-якій прикладній. Тому, досліджуючи перспективи релігії як духовного феномену в сучасних концепціях та футуристичних прогнозах, ми досліджуємо весь спектр сценарних прогнозів – оптимістичного, песимістичного та найбільш вірогідного (який знаходиться між двома крайніми випадками), спираючись на систему аргументацій та послуговуючись фактажем, отриманим іншими напрямками наукових досліджень.

Використання певного науково-категоріального апарату покликане визначити конкретний ракурс дослідження, що дозволить адекватно виокремити саме релігійний аспект суспільного життя й відобразити його в науковій праці.

¹¹ Савостянова М.В. Перспективы человека разумного: эволюция или адаптация? – К.: Изд-во: «Парапан» - 2005. – 168 с.

¹² God vs. Science. Time. – 2015. [Електронний ресурс] - Режим доступу: <http://content.time.com/time/magazine/article/0,9171,1555132,00.html>

Розглянемо ті методологічні проблеми, які можуть мати місце в науковому дослідженні такого спрямування, оскільки, за визначенням польського дослідника А.Бронка, «...абсолютна об'єктивність в релігієзнавчих дослідженнях неможлива, то важливою постає роль методологічних досліджень як місця зустрічі конкуруючих точок зору»¹³. Основний закид, в бік неможливості безпедумовного («безпредпосылочного» – з рос.) релігієзнавства полягає в тому, що дослідник-релігієзнавець в ході дослідження, керуючись певними культурними (європоцентризм), релігійними (християноцентризм), світоглядними або ідеологічними інтересами при інтерпретації релігійних явищ, з необхідністю продукує викривлену редукцію релігійних явищ.

Загостреність проблеми об'єктивності наукового аналізу суспільної дійсності в процесі побудови її загальноприйнятої теоретичної моделі є доволі очевидною. Зупинимося на комплексі найважливіших складових цієї проблеми¹⁴.

По-перше, з ґносеологічних позицій твердження вважається об'єктивним, якщо його істинність не залежить від суб'єктивності або культури автора. Важливими постають такі поняття об'єктивності (за Т.Куном і Р.Порті) як предметності й інтерсуб'єктивності. В інтелектуальній історії неодноразово робилися спроби встановлення критеріїв для розрізнення наукового знання від ненаукового. Тут погодимось з А.Агафоновим, що «до сих пір в методології науки не випрацьовані універсальні критерії демаркації наукового і ненаукового знання... хоча це не означає, що такі принципи не можуть існувати і не повинні обговорюватися для певних типів науково-дослідної діяльності»¹⁵. По-друге, в сучасній дослідницькій ситуації методологічний конструктивізм розглядає «наукові факти» як результат наукової теорії, що змінюється у міру зміни й самої наукової теорії. З одного боку, на істинність може претендувати тільки факт, а з іншого – факти змінюються залежно від глибини проникнення людини у спостережуваний світ. З ростом наукового знання росте кількість прийнятих допущень. Це означає, що дуже багато положень, до яких прийшли інші вчені, дослідник особисто не перевіряє, а приймає як аксіому (в даний час перевірити особисто всі підстави наукової теорії не видається можливим, зокрема ще й тому, що багато досліджень здійснюються на стику декількох наук). Таким чином, багато положень, що є вихідними в теорії, приймаються на віру. Науковий факт постає реальністю вже потлумаченою на стадії наукового спостереження й дескрипції. В такій перспективі релігія постає світом інтенціонально створених конструкцій, тобто втілених у життя людиною, хоча їх подальше існування вже не пов'язане з «визначеними, окремими суб'єктами»¹⁶. По-третє, проблема релятивізації як наслідку несприйняття унікальності релігійних явищ, а аналіз їх лише як одного із феноменів, що включений в загальні надбання людства. По-четверте, редукціонізм, як применшення трансцендентного і надприродного виміру релігії¹⁷.

¹³ Бронк А. О причинах невозможности безпредпосылочного и в этом смысле объективного изучения религии. Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. - 2011. Вып. 5 (37). - С. 85–98.

¹⁴ Там само.

¹⁵ Агафонов А.Ю. Когнитивная психомеханика сознания, или как сознание неосознанно принимает решение об осознании. – Самара: ИД «Бахрах - М», 2007. – С.18.

¹⁶ Karpiński J. Wprowadzenie do metodologii nauk społecznych. Warszawa - 2006.

¹⁷ Дет: Бронк А. О причинах невозможности безпредпосылочного и в этом смысле объективного изучения религии. Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. - 2011. Вып. 5 (37). - С. 85–98.

Враховуючи вищезначені проблемні аспекти методології релігієзнавчого дослідження, притримуємося позиції, висловленої в фундаментальній праці Л.Филипович та О.Горкуші «Майдан і церква» про те, що «текстуру дійсності можна вловити лише особистим досвідом, а об'ємність – глибиною обізнаності з предметом та його специфікою»¹⁸. За визначенням вітчизняної дослідниці філософії релігії О.Горкуші й «інтерпретативно-інформаційна опосередкованість, темпорально-просторова й культурно-світоглядна дистанційованість» не повинна підміняти дійсність, як предмет аналізу і прогнозування «ідеологічно звиреним і контекстуально сформованим» симулякром¹⁹.

Висновки. Релігієзнавство відноситься до сфери гуманітарних наук, тому в методологічному розумінні воно послуговується методологічним надбанням гуманітаристики. Але в практичному релігієзнавстві, до сфери якого ми відносимо й прогнозування релігійних процесів, як напрямок наукових досліджень, опуклюється вимога, яка імпліцитно прийнята в науковому співтоваристві, а саме – вимога емпіричної перевірки раціональних положень. На нашу думку, вирішення такого парадоксу можливе, якщо визначаються методологічні принципи, яким відповідає не сама релігієзнавча наукова дисципліна, а дослідження і прогнозування власне релігійного феномену. Звідси виходить, що одне й те ж саме релігійне явище може вивчатися, ґрунтуючись на різних методологічних принципах. Відтак принципи науковості визначаються при виборі «жанру» дослідження релігійного феномену, яким виступає і прогнозування релігійних процесів. Тому аналіз методологічних аспектів релігієзнавчого напрямку прогностичних досліджень потребував розгляду:

по-перше, загальних філософсько-методологічних проблем прогнозування (специфічної форми взаємодії об'єкту і суб'єкту, де активність пізнавальної діяльності набуває ознак антропності; аналізу векторності часових змін, через визначення «майбутнього» як часової категорії тощо);

по-друге, релігієзнавчих методологічних установок (проблеми об'єктивності наукового аналізу релігійної дійсності, формулювання науково-категоріального апарату, через уточнення і дефініювання понять майбутнє, релігійна ситуація, релігійний процес, прогнозування релігійних процесів тощо).

Такий підхід покликаний сфокусувати ракурс релігієзнавчого дослідження й адекватно виокремити і спрогнозувати саме релігійний аспект суспільного життя, розглядаючи прогноз розвитку/зміни релігійної ситуації, в першу чергу, як соціально-психологічну установку, яка демонструє здатність суспільства до саморозвитку.

1.3 Віталій Володимирович ШЕВЧЕНКО. КУЛЬТОВО–ОБРЯДОВА СФЕРА РЕЛІГІЇ: природа та закономірності постання

В статті на основі опрацювання великого масиву літератури з теми, а також безпосереднього і включеного вивчення обрядової практики переважно православ'я, розкривається місце і функціональне призначення культового чинника у складній структурі релігійного феномену, в різних виявах релігійного життя

¹⁸ Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка. За заг.ред. д.філос.н. Филипович Л.Л. і к.філос.н. Горкуші О.В. – К.: Самміт-Книга, 2014. – С.8.

¹⁹ Там само. – С.10.

Ключові слова: релігійний культ, релігійний обряд, культово-обрядовий комплекс, міф і обряд, постання обрядового комплексу, ритуал.

Vitaliy Volodymyrovych SHEVCHENKO. CULT-RITUAL SPHERE OF RELIGION: THE NATURE AND PRINCIPLES OF THE FORMATION

In the article, based on the elaboration of a large array of literature on the topic, as well as direct and inclusive study of ritual practice, mainly orthodoxy, reveals the place and functional purpose of the religious factor in the complex structure of the religious phenomenon, in various manifestations of religious life.

Key words: religious cult, religious rite, ritual complex, myth and ritual, rising ceremonial complex, ritual.

Об'єкт дослідження. Культово-обрядова сфера – важлива складова релігійного комплексу, під яким, зазвичай, розуміють сукупність обрядових дій, що пов'язані з поклонінням надприродній реальності (духові, Богів, Абсолюту...) ²⁰ і спрямовані на досягнення зв'язку віруючого з об'єктом поклоніння. Як невід'ємний атрибут релігійного феномену, постав разом з його виникненням і характеризується ускладненістю вияву в процесі історичного розвитку. Маючи напрочуд широкий арсенал вираження, обряд, зазвичай, формується на конкретному релігійному базисі та включає культурно-мистецькі засоби реалізації, етноментальні особливості втілення, політико-ідеологічні фактори замовлення. Крім того, на рівні міжрелігійної взаємодії культово-обрядовий комплекс акумулює чимало елементів попередніх вірувань, знаково-символічна природа яких дозволяє говорити про тяглість релігійної традиції. Властиво ця особливість обрядових дійств дає підстави говорити про культово-обрядовий комплекс як унікальне симбіотичне утворення, дарма що релігійними adeptами обряд зазвичай вважається ексклюзивним, тобто непорушною питоменністю ними сповідуваного культу, тоді як у сприйнятті й оцінці ширшого загалу громадян асоціюється з вершинним національним досягненням, його священим надбанням.

Актуальність дослідження. Відтак, як з огляду на релігійні місце, роль та значення культово-обрядової сфери, так і з уваги на актуалізацію релігійного фактора в житті сучасної України, маємо додаткову спонуку до всебічного вивчення різних аспектів культово-обрядового комплексу, висвітлення якого потребує, насамперед, бодай побіжного окреслення найзагальнішого числа праць, що присвячені осмисленню природи його постання, закономірностей розвитку та функціонального наповнення.

Дослідженість проблеми. Ця проблематика (і то хотілося б зразу відзначити!) вже давно привертає увагу вчених різних галузей знання. Принаймні, досліджуючись комплексно, вона знайшла всебічне висвітлення в низці фундаментальних праць як зарубіжних, так і вітчизняних учених. Прізвища Е. Тейлора ²¹, Е. Дюркгейма ²², З. Фрейда ²³, Р. Отто ²⁴, Б. Малиновського ²⁵, М.

²⁰ Горелов А. Культ // Католическая энциклопедия. Т. II : И–Л. М. : Изд-во Францисканцев, 2005. – С. 1424.

²¹ Тейлор Э. Б. Первобытная культура. – М. : Политиздат, 1989. – 573 с.

Вебера²⁶, В. Джемса²⁷, М. Еліаде²⁸ у цьому переліку мали б посідати провідні позиції, оскільки йдеться про тих дослідників, які заклали методологічні основи ґрунтовного вивчення релігії в усій сукупності її виявів з культово-обрядовою сферою включно. Той безперечний факт, що, незалежно від ступеню свого розвитку, культово-обрядова сфера з необхідністю передбачає публічність вияву, нам принагідно важить підкреслити інше, позаяк, не будучи, як на тому, зокрема, зауважує Б. Малиновський, «ані автором релігійних істин, ні тим більше суб'єктом самоодкровення»²⁹ спільнота консолідується на спільній релігійній платформі. А така закономірність дозволяє:

- «завдяки системі взаємної підтримки ... оточити урочистим величчям акт зняття покрову тайни з сакральних сутностей та надприродних істот»³⁰;
- «на загальноприйнятих стандартах поведінки»³¹ утверджувати мораль у відкритий, публічний і загальний спосіб;
- передавати і зберігати священну традицію як абсолютно незмінну і недоторканну.

Воднораз, відзначаючи, що на функціональному рівні свого впливу обряд сприяє згуртуванню віруючих довкола певних цінностей та усталених способів вираження релігійних почуттів, уявлень і переконань, а відтак й консолідації віруючих на соціальному рівні життя, ми маємо усвідомлювати, що культово-обрядовий комплекс у всі часи виступав і продовжує виступати ціннісно-нормативним регулятором для віруючої спільноти, важливим, а іноді й визначальним елементом культурно-духовного вияву народу (а то й цілої ойкумени!).

Як уже побіжно наголошувалося, не залишилися осторонь уваги численні аспекти релігійної обрядовості і у вітчизняній науці, значним стимулом до вивчення якої стали події кінця 80-х – початку 90-х років ХХ ст., що цілком слушно ототожнюються з відродженням національно-культурної спадщини на пострадянських теренах і, зокрема, найбезпосередніше пов'язуються зі з'ясуванням духовної самобутності українського народу, його віруваннями,

²² Дюркгайм Е. Первісні форми релігійного життя: тотемна система Австралії – К.: Юніверс, 2002. – 420 с.

²³ Фрейд З. Психология бессознательного. Сб. произведений / сост., науч. ред., авт. вступ. ст. М. Г. Ярошевский. – М.: Просвещение, 1990. – 448 с.; Фрейд, Зигмунд. Психоналитические этюды й. – Минск.: Поппури, 2010. – 608 с.; Фрейд, Зигмунд. Основные психологические теории в психоанализе. – М.: АСТ, 2006. – 400 с.

²⁴ Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. – СПб.: Издательство С.-Петербургского Университета, 2008. – 272 с.

²⁵ Малиновский Б. Мистика. Религия. Наука. – М.: «Рефл-бук», 2008. – 304 с.; Малиновский Б. Мистика. Религия. Наука // Классики мирового религиоведения. Антология. /Общ. ред. А. Н. Красникова. – М.: Канон, 1998.

²⁶ Вебер М. Избранное. Образ общества. – М.: Юрист, 1994. – 704 с.

²⁷ Джемс У. Многообразие религиозного опыта. – СПб.: «Андреев и сыновья», 1992.

²⁸ Елиаде М. Аспекты мифа. – М.: «Инвест – ППП», 1996. – 240 с.; Мирча Елиаде. Священное и мирское. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.; Елиаде М. Священное і мирське. Міфи, сновидіння і містерії. Мефістофель і андроген. Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання. – К.: Основи, 2001. – 591 с.

²⁹ Малиновский Б. Магия, наука и религия. – М.: «Рефл-бук», 1998. – С. 67.

³⁰ Там само. – С. 68.

³¹ Там само. – С. 68.

національними святощами та духовними уподобаннями. Прикметно й те, що класово-ідеологічні табу радянської доби та ними зумовлені численні обмеження хоча й детермінували істотне уповільнення розвитку та доволі заангажовану інтерпретацію дисциплін гуманітарного циклу, однак на інтенсивності вивчення культово-обрядового комплексу відчутно не позначилися. Перелік прізвищ учених та їхніх праць, що його наводить В. Бодак у власній монографії «Релігійна обрядовість в її соціальних реаліях» (К., 2000) цьому є красномовне підтвердження і рясніє іменами репрезентантів різних галузей знання, з-поміж яких Л. Емелях³², Ю. Бромлей³³, Є. Дулуман³⁴, М. Закович³⁵, Б. Лобовик³⁶, А. Колодний³⁷, І. Суханов³⁸, Д. Угринович³⁹, І. Фурсін⁴⁰, О. Чертков⁴¹, І. Яблоков⁴², В. Горовий⁴³, П. Косуха⁴⁴, Москалец⁴⁵, Н. Романова⁴⁶, В. Сапіга⁴⁷, Р. Шрейнер⁴⁸ і С. Яковлев⁴⁹. Що ж до тематичного діапазону згаданих досліджень, то він доволі

³² Емелях Л. Происхождение христианского культа. – М., 1961. – 200 с.; Емелях Л. Загадки христианского культа. – Л. : Лениздат, 1985. – 192 с.

³³ Бромлей Ю. В. Современная проблема этнографии (очерки теории истории). – М. : Наука, 1981. – 393 с.

³⁴ Дулуман Є. К. Релігія як соціально-історичний феномен. – К. : Наук. думка, 1974. – 156 с.

³⁵ Закович Н. М. Праздники и обряды как специфическое социальное явление. – К., 1976; Закович Н. М. Празднично-обрядовая сфера духовной культуры. – М. : Наука, 1983.

³⁶ Дулуман Е. К., Лобовик Б. А., Танчур В. К. Современный верующий. Социально-психологический очерк. – М. : Политиздат, 1970. – 176 с.; Лобовик Б. Вірування давніх українців та їхніх прашурів. – К. : Укр. центр духовної культури, 1996. – 48 с.; Лобовик Б. О. Релігійні погляди, почуття, поклоніння. – К. : Політвидав України, 1970; Лобовик Б. О. Як виник релігійний культ. – К, 1962.

³⁷ Колодний А. М. Обрядово-побутова релігійність сучасного віруючого і шляхи її подолання. – К. : КДУ, 1967; Колодний А. М. Походження і сутність релігійної обрядовості. – Чернівці, 1965. – 24 с.; Колодний А. М. Критика богословской теории соотношения искусства и религиозного культа. – Черновцы, 1965. С.142.

³⁸ Суханов И. В. Обычаи, традиции и преемственность поколений. – М. : Политиздат, 1976. – 216 с.

³⁹ Угринович Д. М. Обряды: за и против. – М. : Политиздат, 1975. – 175 с.; Угринович Д. М. Психология религии. – М. : Политиздат, 1986. – 352 с.

⁴⁰ Фурсин И. И. Природа и социальные функции обрядности. – Ростов-на-Дону, 1974.

⁴¹ Чертков А. В. Культ и его роль в религии. – М., 1975.

⁴² Яблоков И. Н. Религия: сущность и явление. – М.: Знание, 1982. – 64 с.; Яблоков И. Н. Социология религии. – М. : Мысль, 1979. – 182 с.

⁴³ Горовой В.Н. Обрядность в зеркале времени. – Днепропетровск: Промінь, 1988. – 78 с.; Горовой В. Обряды в системе религиозного культа. – К., 1989; Горовой В. Бондаренко В. Д., Еленський В. Є., Журавський В. С. Релігійне життя в Україні: стан, проблеми, шляхи оптимізації. –К.: «Логос», 1996. – 125 с.

⁴⁴ Косуха П. И. Наши праздники и обряды. – К. : Знание, 1987. – 48 с.

⁴⁵ Москалец В. П. Религиозный культ: особенности функционирования и пути преодоления. – К. : Наукова думка, 1987. – 116 с.

⁴⁶ Романова Н. С. Мирозозренческая функция социалистической обрядности. –К.:Наук. думка, 1987.–87 с.

⁴⁷ Сапіга В. К. Релігійна і світська сфери святково-обрядового комплексу. – К., 1996. – 160 л.

⁴⁸ Шрейнер Ю. А. Ритуальное поведение и формы косвенного целепологания // Психологические механизмы регуляции социального поведения / Бобнева М. И., Шорохова Е. В. (ред). – М. : Наука, 1979;

⁴⁹ Яковлев Е. Г. Эстетическое чувство и религиозное переживание. – М. : Советский художник, 1964. – 94 с.

широкий і назагал дозволяє констатувати високий рівень проникнення в сутність порушених проблем. Інша річ, що переважна більшість праць щойно названих авторів нерідко хибувала надмірною заідеологізованістю, в контексті якої:

- глашатаї та адепти соціалістичної обрядовості щораз охочіше пророкували неминучу та швидко «смерть» її релігійного аналогу і, розвінчуючи згубну сутність релігії, радше впади жертвою власних навіювань, бо історична епоха, що спонукала до таких аллюзій, наразі вже канула в Лету, а на пострадянському просторі, де так затято боролися з релігійними пережитками речники різних класово-ідеологічних переконань нині дедалі активніше утверджуються конфесійно-деномінаційні позиції;

- викриваючи підступні замисли «розсадників релігійного мракобісся» та згубні впливи їхніх ідей повсякчас нарікали, що служителі релігійного культу то модернізуються, підлаштовуючись під новочасні потреби, то блюзнірськи мімікують, самі не знаючи у що вірять, але при тому далеко не завжди завдавали собі клопоту розкрити глибинні корені кризи релігійної свідомості, яка, зрештою, спостерігається й дотепер на тлі панівної секуляризації та зростаючих на вазі глобалізаційних процесів.

Особливе місце у списку дослідників релігійного культу в його православній парадигмальній заданості належало б відвести богословам російської діаспори і, насамперед, С. Булгакову⁵⁰, М. Лоському⁵¹ та П. Флоренському⁵², переважаючий інтерес яких становило теоретичне осмислення обряду в структурному взаємозв'язку його органічно взаємопоєднаних елементів. Адже, поглиблюючи й вдосконалюючи погляд на невід'ємні складові релігійного культу, вони, з одного боку, давали й дотепер дають цілковиті підстави говорити про вагомість ними звершених напрацювань, однак при цьому маємо усвідомлювати, що осторонь їхніх науково-богословських інтересів залишалися ті аспекти релігійної сфери, що достосовувалися національної традиції. В цьому сенсі, зміщуючи фокус наукової уваги на українські терени радянського сімдесятиріччя, В. Бодак, на наш погляд, цілком резонно зазначає, що в розрізі зауваженого чи не найбільше «не почастило дослідженню проблеми ролі релігійних обрядів в етноінтегративних і етноформуючих процесах»⁵³ і внаслідок чого поза межами наукового дискурсу залишилося предметне поле східнохристиянського, а точніше православного обряду з його виразно українською специфікою. Щоправда, кажучи так, ми свідомі, що цю лакуну по-своєму заповнювали митці української діаспори, з-поміж яких особливого відзначення потребує доробок І. Огієнка (митрополита Іларіона)⁵⁴, Б. Липського⁵⁵, Є. Іванківа⁵⁶, Ю. Катрія⁵⁷, М. Стахіва⁵⁸, тобто тієї

⁵⁰ Булгаков С. Н. Богословские труды. – М., 1989; Булгаков С.Н. Православие. Очерки учения православной Церкви. – М., 1991

⁵¹ Лосский М. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Догматическое богословие. – К., 1991.

⁵² Флоренский П. Иконостас // Богословские труды.. – М., 1972. – Вып. 9. – С. 82 – 149; Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. – Сергиев Посад, 1914.

⁵³ Бодак В. Релігійна обрядовість в її соціальних реаліях. – К. : Гнозис, 2000. – 197 с.

⁵⁴ Огієнко І. Константин і Мефодій: їх життя та діяльність. – Вінніпег – Канада : Товариство «Волинь», 1970; Огієнко І. Нариси з історії української мови. – Варшава, 1927; Огієнко І. Українська культура. – К. : Друкарня «І. Чоколов», 1918. – 275 с.

когорти мислителів, засвоєння надбань яких дещо згодом прислужилося розвою справи вивчення обрядово-культового комплексу як старшою генерацією українських дослідників (А. Колодний, П. Яроцький⁵⁹, О. Крижанівський, О. Моця⁶⁰, Ю. Мицик, Д. Степовик), так і їхніми наступниками (В. Бодак⁶¹, В. Бондаренко⁶², С. Здіорук⁶³, О. Саган⁶⁴, Ю. Левада, О. Лещенко... Прикметно й те, що в орбіті уваги цих та неойменованих учених опиняється і сталі обрядово-культові комплекси традиційних церков, і складний процес обрядотворчого становлення новітніх християнських відгалужень, на які, своєю чергою, доволі потужний вплив справили як внутрішньокультурні й етнополітичні фактори, так і зовнішні чинники найрізноманітнішого характеру. Однак в цілому концентр цих наукових пошуків, віднайдень та осмислення визначала напруга між культовим текстом та засобами його знаково-символічної передачі, тоді як в зарубіжних напрацюваннях тематичні береги були значно ширші, як, зрештою, і коло проблемних вислідів, деякі з яких прямо кореспондувалися або перетиналися з вихідними пунктами розуміння сутності релігії як такої. Хоча безперечним гадаємо є той факт, що, маючи на меті прославити чи ж змилостивити об'єкт поклоніння, обрядові священнодії суворо регламентуються та потребують неухильного дотримання й ретельного виконання уповноваженими на те особами. А це означає, що в своєму природному форматі кожний обряд підпорядкований чітко визначеному зразку як архетипу релігійного мислення, відчуття й переживання, тобто наслідуює приписам та настановам конкретно заданого континууму релігійного життя. У цьому зв'язку здаються слушними розмірковування Дж. Сантаяни, який у своїй книзі «Разум у релігії»⁶⁵, зокрема, зазначає: «Будь-яка спроба розмовляти, не вживаючи при цьому якоїсь конкретної мови, така ж безнадійна, як і спроба мати релігію, яка б не була релігією конкретно... Адже кожній живій, дійовій релігії притаманні свої відмітні ознаки. Сила релігії полягає в її особливому й дивовижному посланні та в тому напрямі, який це одкровення надає життю. Перспективи, які вона відкриває, й таємниці, які вона пропонує, – це ще один світ, в якому можна жити, і цей інший світ – незалежно від того, чи сподіваємося ми коли-небудь до нього перейти, – в нашому розумінні і є релігією»⁶⁶.

⁵⁵ Липський Б. Духовість нашого обряду. – Нью-Йорк – Торонто, 1974.

⁵⁶ Іванків Є. Український Християнський Схід. – Чикаго, 1992. – 245 с.

⁵⁷ Катрій Ю. Пізнай свій обряд. – Нью-Йорк, Рим : Вид-во оо. Василян, 1982. – 493 с.

⁵⁸ Стахів М. Христова церква на Україні (988 – 1396). – Стемфорд, 1985. – 29, 528 с.

⁵⁹ Українська церква між Сходом і Заходом : наук. збірник / за ред. П. Яроцького. – К., 1996.

⁶⁰ Моця О., Ричка В. Київська Русь: від язичництва до християнства. – К., 1996. – 191 с.

⁶¹ Бодак В., Колодний А., Український східний обряд : монографія. – К., 1997; Бодак В. Релігія і культура: взаємодія та взаємовплив. – Київ – Дрогобич : КОЛО, 2005.

⁶² Бондаренко В. Д., Єленський В. Е., Журавський В. С. Релігійне життя в Україні: стан, проблеми, шляхи оптимізації. – К., 1996. – 38 с.

⁶³ Здіорук С., Парахонський Б., Валецький О. Стратегічні аспекти національно-культурної політики України. – К. : НІСД, 1995.

⁶⁴ Саган О. Н. Національна самобутність обрядово-культової сфери // Релігія в духовному житті українського народу. – К., 1995; Саган О. Н. Українське православ'я: особливості, історія, сучасність // Українське релігієзнавство. – 1996. – № 1.

⁶⁵ Santayana G. Reason in Religion. – N. Y., 1905.

⁶⁶ Цит. за : Гірк К. Інтерпретація культур. – К. : Дух і Літера, 2001. – С. 104.

Методологія дослідження. Водночас, віддаючи належне аргументованості означеного погляду, який, безсумнівно, відображає ексклюзивістську природу релігійного феномену та передвизначає методологічні принципи дослідницького самовизначення, ми розуміємо, що сказане зовсім не підриває аргументативності мотивційних засновків інакше мислячих, а властиво тих, хто обстоює крайню необхідність чи ж просто висловлюється на користь необхідності з'ясування спільних/споріднених рис найрізноманітніших релігій і вже на тій основі розмірковує над низкою питань культово-обрядового віднесення. Адже, незважаючи на міжрелігійну, як і на міжконфесійну та міжденомінаційну специфікації поклоніння вищій реальності з їм властивими релігійними та позарелігійними (етноментальні, політико-ідеологічні, культурно-мистецькі та інші чинники) порівняннями, в культово-обрядовому комплексі все-таки простежуються подібність, а то й спорідненість таких його складових, як молитва, жертвоприношення, пости, релігійні свята, паломництва до святинь, ритуальні дії з нагоди чи приводу народження, шлюбу, смерті ... А такі чи їм подібні аналогії спостерігаються з прадавніх часів чи пак на ранньому етапі розвитку релігійних вірувань. У цьому сенсі вельми показовою є традиція весільного обряду, що описана в статті Ю. Писаренка «Лоно традиции (Размышляя над образом-понятием)»⁶⁷ і в якій наголошується, що побутуючий з-поміж білорусів обряд ставання нареченого, а також його супроводжуючих осіб (близько 6 – 8 осіб) босоніж правою ногою на сковорідку з присяганням: «Ну, целуйте Божие милосердие, щоб стоятъ друг за друга, брат за брата, за единую кров капли», має свої первісні аналогії з родоплем'яним періодом розвитку людства і, зокрема, спостерігається в скіфській культурі VII – III ст. до н. е. та має аналогії з грецькими традиціями II ст. н. е. Втім, повторюємо, зазначене зовсім не заперечує і тим більше не спростовує того, що нині кожна релігія, як і конфесія та/чи деномінація здебільшого мають власний, інституційно усталений та чітко дотримуваний культово-обрядовий комплекс, який навіть в межах однієї конфесії може більшою-меншою мірою, а іноді й істотно відрізнятися поміж собою в залежності від етноментальних, культурно-ідеологічних, природно-кліматичних та інших факторів його поширення.

Об'єкт дослідження. Важливим аспектом наших пропедевтичних розмірковувань про культ постає й взаємозв'язок структурних компонентів релігії, в якому зазвичай виокремлюють: 1) віронавчально-теоретичну або доктринальну частину; 2) культово-обрядову сферу; та 3) організаційну складову, і в контексті яких перші два з них мали б становити для нас безперечний пріоритет та дослідницьку домінанту. Адже через посередність першого компонента задається, конститується й легітимізується порядок звершення культово-обрядових дій, а завдяки другому у символічно-знаковий спосіб відображається релігійна потаємність у всій повноті її вияву⁶⁸. Хоча, кажучи так,

⁶⁷ Писаренко Ю. Г. «Лоно традиции» (размышляя над образом-понятием) // Актуальні проблеми духовності : зб. наук. пр. – Кривий Ріг : ДВНЗ «КНУ», 2012. – С. 73.

⁶⁸ Іноді головним структурним маркером релігії називається релігійна свідомість, яка з необхідністю передбачає наявність віри у надприродне і виступає найпотужнішим чинником вольової мобілізації віруючого, задає смисли і, долаючи обмеженість розуму, слугує звершенням очікуваного. А такі сподівання та способи їхньої реалізації, своєю чергою, безпосередньо корелюють з релігійною психологією та релігійною ідеологією, тобто з тим

маємо бути свідомі, що наведена структура релігійного феномену чи ж її інші християнські інваріанти не можуть універсалізуватися й претендувати на класично-усталену даність бодай тому, що:

- кожна з релігій базується на власному джерелі найавторитетніших свідчень, яке, зазвичай, відіграє системотворчу роль в процесі формування культу та з ним пов'язаної обрядової практики і яке, як правило, буквально вписане в матрицю культури свого постання⁶⁹;

- не тільки кожній з релігій, але й їхнім відгалуженням притаманна власна інтерпретація священних текстів, що надає культово-обрядовому комплексу як засобу відображення та вираження надзвичайної складності і на побутово-обрядовому рівні, і в межах питомо релігійного комплексу, де мають місце не тільки уже згадувані обряди, ритуали, свята, церемонії, жертвоприношення, таїнства, богослужіння, пости, молитви..., але й ширший ареал культового підпорядкування (в тому числі споруди, реліквії, предмети спеціального ужитку та все, що пов'язане з їхнім застосуванням та регламентацією);

- одним із невід'ємних атрибутів культово-обрядового комплексу у кожній з релігій виступає символ як частина знакової системи культу, на яку він зазвичай спирається і без якої він практично неможливий, дарма що сам символ по-різному мислиться в структурі конкретно заданого алгоритму релігійної інтерпретації;

- поза вираженням свого конкретного, чітко визначеного та обов'язкового до виконання значення, звершувана обрядова дія (якої б з релігій це не стосувалося!) не може вважатися дійсною;

- незалежно від якісних параметрів релігійних вірувань та засобів їхньої культово-обрядової репрезентації, всі вони (а з часом дедалі виразніше!) спрямовані на психо-емоційне піднесення віручого (–чих) та досягнення такої міри натхнення, на яке в ідеалі розрахований обряд і який зазвичай зводиться до відчуття його (її, їхнього) злиття (= єдності) з об'єктом поклоніння.

Певно, що з часом кожна релігія, а з переходом і їхні конфесії та деномінації в процесі свого історичного розвитку виробляли власні системи або ж елементи культових дій, надаючи їм відмінного ідейно-символічного та образного значення. Але така закономірність спостерігається або стає дедалі очевиднішою на доволі пізньому етапі розвитку релігійних вірувань та релігійної свідомості, коли богослужіння з їх складною знаково-символічною природою, багатою обрядовістю, таїнствами, святами, постами, паломництвом... стають переважаючими і становлять напрочуд складне плетиво виголошень, піснеспівів, медитацій, молитов, кадінь, ритуалів тощо. Тоді як у первісних чи ранніх релігіях виразно проступав праксеологічний аспект приборкання стихій природи або умилювання тотемних тварин з їм властивими ритуальними танцями довкола

комплексом «уявлень, почуттів, настроїв, звичок, традицій, пов'язаних із певною системою релігійних ідей..., розробкою та пропагандою яких займаються релігійні організації, професійні богослови та служителі культу».

⁶⁹ Вказуючи, що речники різних релігій нерідко позискують з власних класифікаційних принципів, нагадаємо, що в індуїзмі над інше важить чутливість до страждань та прагнення звільнитися від них, а в православ'ї домінантними виступають віра в Бога, в надприродний (потойбічний) світ та в безсмертя душі або наявність трансцендентального світу, переживання зв'язків з цим світом і соціальна організація.

певних зображень та їх супроводжуючих заклинань і камлань.

Зрештою, вказуючи на особливості постання культово-обрядового комплексу, а винятково на тривалий період його формування й розвитку, маємо усвідомлювати, що сама спонукка вирозумітися на специфіці цього релігійного явища є утрудненою неймовірним розмаїттям культів, які різняться і за місцем свого поширення, і за релігійною заданістю культу та способами репрезентації, або, як каже дослідник, перебувають в «залежності від людей, середовища, обставин, віросповідань»⁷⁰, в тому числі від «місцевості, храмів, поколінь, династій, навал тощо»⁷¹. У цьому зв'язку нам би, насамперед, хотілося підкреслити, що будь-які розмірковування про культово-обрядовий елемент релігійного феномену не мали б минатися:

- по-перше, з розумінням того, що обряд відображає, відтворює, символізує те, що закладене в основі культу і що на міжрелігійному рівні дослідження не може оминати специфіки взаємодії та взаємозв'язку символу, міфа та обряду;

- по-друге, з тим, що міфологія, як певна ментальна категорія з її діахронічною (= історичною) та проспективною (=від давнини до сучасності)⁷² дослідницькими проекціями, не може заступати імперативності віросповідного начала, достосовуючись переважно доби панування міфологічної свідомості, коли вплив міфологічного фактора був вагомим і переважачим;

- по-третє, з усвідомленням того, що міф «колонізує зміст»⁷³, у зв'язку з чим важить не зміст слова, а «його ритміка, його здатність збуджувати, перевести в світ сакрального»⁷⁴;

- по-четверте, з тим, що нині міф також (і не так вже й рідко!) править за традицію, яка внаслідок свого поширення набула ознак сакралізованого поняття і в контексті чого на сучасному етапі цивілізаційного поступу «дослідження міфологічності масової свідомості, полягає, насамперед, у створенні стратегії інтерпретації міфологічних символів, метою яких є формування механізму комунікації з масовою свідомістю»⁷⁵.

При цьому, глибше задумуючись над питанням міжрелігійної спільності / спорідненості, ми повинні враховувати, що, маючи символічну природу свого функціонування, міф як своєрідний кодифікатор вийшов з первісного, сакрально обумовленого й сакрально обумовлюючого прадавнього минулого, за якого мало не всі сфери життя були виявом сакрального... Тому, керуючись тим, що картина міжрелігійного синкретизму вражає складністю і, зокрема, дозволяє стверджувати, що культурні традиції народів різних континентів буквально зіткані із міфів чи, щонайменше, пройняті їхніми мотивами, ми з цілковитою підставовістю готові пристати на слушність твердження М. Еліаде, який, виходячи з дещо ширших дослідницьких засягів та з уваги на розірваність безпосереднього зв'язку між священним минулим і профанним сьогодні,

⁷⁰ Дюркгайм Е. Первісміні форми релігійного життя: Тотемна система в Австралії.–К. :Юніверс, 2002. - С. 9.

⁷¹ Там само.

⁷² Усов Д. Технологии создания мифов в современном массовом сознании // Символ, миф, обряд. традиции и современность.. – К., 2000. – Ч. 2. – С. 18.

⁷³ Там само. – С. 17.

⁷⁴ Там само. – С. 18.

⁷⁵ Там само. – С. 19.

наголошував: «Оцінити глибину урвища, яке поділяє ці два досвіди – священного і профанного, можна, читаючи праці про священний простір та ритуальний устрій людського житла, про різні прояви релігійного досвіду щодо Часу, про взаємини релігійної людини з Природою та світом інструментів, про освячення самого життя людини і про священний характер основних життєвих функцій (харчування, сексу, праці і т. п.)»⁷⁶. Бо йдеться насправді про «два способи буття в світі, дві екзистенційні ситуації, які людина розвиває впродовж усієї історії»⁷⁷ і «тим, хто знайомий з релігійним досвідом, вся природа розкривається як космічна сакральність»⁷⁸, як суцільна ієрофанія, тоді як секуляризованій людині доволі важко, а то й неможливо збагнути відчуття священності світу. А це означає, що по великому рахунку, вченому, який би хотів зайнятися вивченням типологічних аспектів культово-обрядової сфери, належало б починати з осмислення самих витоків релігійних вірувань, взоруючись на те, що в прадавні часи життя в усій повноті його виявів становило сферу сакрального і з огляду на що сама правомірність розрізнення сакрального / профанного на ранній порі людського розвитку виглядає на недоречність.

Зрештою, глибші спостереження дозволяють говорити і про трансформацію сприйняття концепту священного – того базового поняття, смислову оптику якого дедалі інтенсивніше визначатимуть раціональні доцільності та етична складова і в контексті якого, кажучи словами Р. Отто, *«пройшовши через низку ступенів, «демонічний жах» підноситься до рівня «страху богів», а згодом і до «страху Божого»*⁷⁹. Як наслідок, *«Daimonion стає theion, страх – благоговінням. Розкидані і сплутані почуття стають religio. Жах стає священним тремом. Відносні почуття залежності й блаженства у зв'язку з нитен перетворюються на абсолютні. Хибні аналогії й асоціації відокремлюються й відсікаються»*⁸⁰, а Numen стає воднораз і Богом, і божеством. Але, щоб так сталося і склалося в житті переважної більшості людства мали відбутися кардинальні перетворення, з якими нумінозне набувало здатності притягувати *«до себе як соціальні ідеї, так і індивідуальні ідеали кожного, справедливого і доброго»*⁸¹ і у зв'язку з чим «священне» стало «добрим», а «благо» – «святим», «священним», поки, зрештою, не відбулося таке їх нерозчленоване плавлення, за яких «святие» стало одночасно і «добрим», і «священним»⁸².

Отже, виходячи з вище зазначеного, можемо підсумувати, що в процесі свого історичного розвитку:

- кожна релігія, а з переходом і їхні конфесії та деномінації виробляли власні обрядові системи або ж елементи культових дій, надаючи їм відмінного ідейно-символічного та образного значення;

- у обрядовому культі первісних (=ранніх) релігій виразно проступав праксеологічний аспект приборкання стихій природи або умилоствлення

⁷⁶ Мирча Э. Священное и мирское. – М. : Издательство МГУ, 1994. – С. 19.

⁷⁷ Мірча Е. Мефістофель і андрогін. – К. : Основи, 2001. – С. 10.

⁷⁸ Там само. – С. 9.

⁷⁹ Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. – СПб. : АНО «Изд-во С.-Петербур. у-та», 2008. – С. 174.

⁸⁰ Там само. – С. 174.

⁸¹ Там само. – С. 175.

⁸² Там само. – С. 175 – 176.

тотемних тварин з їм властивими ритуальними танцями довкола певних зображень та їх супроводжуючих заклинань і камлань;

- міжрелігійна спорідненість культово-обрядового комплексу є доконаним фактом і, маючи значне коло дотичностей та спільностей (молитви, пости, жертвоприношення...), може проявляється латентно, завуальовано, непомітно або ж у неповторно-своєрідний спосіб;

- перебуваючи в залежності від внутрішніх та зовнішніх факторів найрізноманітнішого гатунку, богослужіння як знаково-символічна основа культу з його багатоманітною обрядовістю, таїнствами, празниками, постами, паломництвом... ненастанно вдосконалювалися і нині у сформованому вигляді становлять напрочуд складне плетиво виголошень, піснеспівів, медитацій, молитов, кадінь, ритуалів тощо;

- дослідження культово-обрядового комплексу в усіх його можливих інтроспекціях потребує неодмінного врахування конкретнорелігійних специфікацій як віросповідно-богословського, так і етноментального, суспільно-ідеологічного, культурно-мистецького та загальноісторичного характеру, без яких, зрештою, неможливо збагнути ані його зміст, ані значення, ані символіку, які задаються відповідними уявленнями, ідеями, догматами та іншими доктринальними положеннями і відтворюються в процесі дійства як культовий текст.

1.4 Валентина Анатоліївна БОДАК. МОРАЛЬНИЙ ВИБІР ЯК ЦІНІСНИЙ ВИМІР РЕЛІГІЙНОЇ ПАРАДИГМИ КУЛЬТУРИ СПІВІСНУВАННЯ

Автор розглядає релігійну парадигму культури співіснування у ціннісному вимірі моральної активності, що утверджує в особистісному та суспільному бутті індивідуальність кожного, вибір та відповідальність; ідею свободи та позитивних змін, конвергенції протилежних систем шляхом поступового подолання конфліктів та протиріч, які виникають на політичному, економічному, релігійному та етнічному ґрунті; передбачає культурну взаємодію, діалог та довіру.

Ключові слова: моральний вибір, відповідальність, релігійна парадигма, культура співіснування, Ініціативна група «Першого грудня».

Valentina Anatoliyivna BODAK. MORAL CHOICE AS A VALID MEASUREMENT OF RELIGIOUS PARADIGM OF CULTURE OF COEXISTENCE

The author considers the religious paradigm of the culture of coexistence in the value measure of moral activity, which establishes in personality and social being the individuality of each, choice and responsibility; the idea of freedom and positive change, convergence of opposing systems through the gradual overcoming of conflicts and contradictions that arise on the political, economic, religious and ethnic grounds; involves cultural interaction, dialogue and trust.

Key words: *moral choice, responsibility, religious paradigm, culture of coexistence, Initiative group "First December".*

Актуальність дослідження теми. У розмові про релігійну парадигму культури співіснування у ціннісному вимірі особистісного вибору особливе звучання має проблема подолання секуляризму. Сьогодні всі церкви говорять про загальну проблему секуляризму, про секуляризацію як про розцерковлення суспільства, дерелігізацію культури, нашого побуту, цивілізації. Особливо яскраво ця тема висвічується в аналізі процесу глобалізації, що, на перший погляд, веде до об'єднання людства, але має загрози уніфікації і стандартизації. Уніфікація супроводжується втратою духовного потенціалу народу, нівелюванням національних особливостей культури, що веде не до єдності, а до роздробленості та індивідуалізму. Усе це відбувається тому, що духовні цінності перестають бути основними, а з релігійного життя одна за іншою випадають різні сторони людської діяльності, під погрозою виявляються основні релігійні засади, на яких тримається моральність. Така реальність актуальна і для національного, і для глобального рівня, ставить істотні виклики для окремих Церков, для культури загалом і для всієї людської цивілізації. Ми бачимо, як те, що тепер іменується масовою культурою, приводить до моральної кризи особистості, що, в свою чергу, веде до глобальної кризи цивілізації, відбувається розпад людської особистості, масовий відхід від основних норм моралі.

Ступінь досліджуваності проблеми виявляє її міждисциплінарний характер та особливу актуальність з другої половини ХХ ст. і до сьогодні. Свідченням цього є законодавчі акти, у яких задекларована ідея співіснування як міжнародна співпраця з метою зміцненню миру та безпеки через розширення співробітництва народів у царині освіти, науки й культури в інтересах забезпечення загальної поваги, справедливості, законності та прав людини, а також основних свобод для всіх народів без розрізнення раси, статі, мови чи релігії (Статут ЮНЕСКО, 1945 р.; Статут ООН, 1945 р.; Рекомендації № 15 Всесвітньої конференції щодо політики у сфері культури «Співіснування різних культурних груп у державі та їхні відносини з іншими країнами», 1982 р. та ін.); доповіді, проекти Римського клубу (зокрема, доповідь «Межі зростання», 1972 р.); культурні ініціативи громади (Ініціативна група «Першого грудня», 2011 р.) тощо. Серед численних розробок проблеми співіснування філософами, соціологами, політологами, релігієзнавцями називаємо імена низки вчених в Україні та за її межами, зокрема: ідеолог «інтегрального (теоцентричного) гуманізму» Ж.Марітен в повоєнні роки розглядає перспективу створення світового політичного співтовариства, яке, фактично, є певною моделлю культури співіснування⁸³; Е.Фромм обґрунтовує парадигму здорового суспільства, яка корелюється і з релігійною, і з світською моделлю культури співіснування в її особистісному вимірі⁸⁴; В.Винниченко розробив «політичну концепцію в образах» колектократії («Слово за тобою, Сталіне!», 1950 р.), в основі якої лежить ідея світового порозуміння, «згладжування протиріч», «поглиблення взаємної

⁸³ Марітен Ж. Человек и государство. – М.: Идея-Пресс, 2000. – 196 с.

⁸⁴ Фромм Э. Здоровое общество. – М.: АСТ, Астрель, 2011. – 448 с. – Электронный ресурс. – Режим доступа: http://loveread.ec/read_book.php?id=46887&p=97

допомоги», «конвергенції», мирного взаємопорозуміння між народами на основі договірної співпраці⁸⁵; О.Горкуша розглядає міжконфесійний діалог в сучасній Україні у вимірі особистісного та суспільного вибору та відповідальності⁸⁶; А.Колодний концептуалізує ідею релігійного співіснування в культурно-історичному контексті світу та України⁸⁷; Л.Филипович аналізує міжрелігійний діалог у глобалізаційному вимірі заради «людянішого світу»⁸⁸. Однак, попри значну увагу науковців в Україні та поза її межами до проблеми культури співіснування, обґрунтування її релігійної парадигми у ціннісному вимірі морального вибору суб'єкта є актуальним, що й обумовило вибір теми нашої статті.

Об'єктом дослідження є теорія і практика культури співіснування як міждисциплінарної наукової проблеми. **Предметом** – релігійна парадигма культури співіснування у ціннісному вимірі морального вибору суб'єкта. **Метою статті** є обґрунтування релігійної парадигми культури співіснування у ціннісному вимірі моральної активності. **Методологія дослідження.** Вирішення проблем дослідження засноване на наукових принципах об'єктивності, історизму та позаконфесійності.

Виклад матеріалу статті. Упродовж XX століття термін «співіснування» здебільшого використовували у міжнародних відносинах та політико-наукових дисциплінах, коли йшлося про мирні, але обмежені відносини між державами в контексті «холодної війни» та американо-радянських відносин. У Рекомендації № 15 Всесвітньої конференції щодо політики у сфері культури «Співіснування різних культурних груп у державі та їхні відносини з іншими країнами» (Мехіко, 1982 р.) зокрема зазначено: «вважати, що співіснування різних культурних груп, із яких вони (держави-члени Конференції – прим. В.Б.) складаються, і взаємовплив цих груп у дусі терпимості є чинником рівноваги і дозволяє здійснювати гармонійний розвиток і прогрес державного й міжнародного співтовариства; співіснування різних культурних груп, у т.ч. місцевого населення, в рамках однієї держави і прояв їхньої власної самобутності також повністю сумісне з їхньою належністю до держави і, крім того, збагачує співтовариство держав у цілому»⁸⁹. Ж.Марітен переконаний, що як тільки досконале світове політичне суспільство буде створено, воно буде зобов'язане поважати свободу (що є загальним благом світу) тих суб'єктів політичного, морального та культурного життя, які будуть його частинами⁹⁰. Це має бути дійсно всесвітня

⁸⁵ Винниченко В. Слово за тобою, Сталіне! // Винниченко В. Оповідання. Роман «Слово за тобою, Сталіне!», п'єса «Чорна Пантера і Білий Ведмідь». – К. Наукова думка, 1999. – 440 с.

⁸⁶ Горкуша О. Міжконфесійний діалог в сучасній Україні // Українське релігієзнавство. – 2017. – № 83. – С. 45–60.

⁸⁷ Колодний А. Релігійне сьогодення України: роздуми, оцінки і прогнози. – К., 2009. – 450 с.

⁸⁸ Филипович Л. О. Міжнародний досвід міжрелігійного діалогу // Релігія у світі культурно-цивілізаційного діалогу // Українське релігієзнавство. – 2010. – №56. – С.158–159.

⁸⁹ Рекомендація № 15 Всесвітньої конференції щодо політики у сфері культури «Співіснування різних культурних груп у державі та їхні відносини з іншими країнами» // Україна в міжнародно-правових відносинах: Кн.2: Правова охорона культурних цінностей / Відп. ред. Ю.С.Шемшученко та ін... – К.: Юрінком Інтер, 1997.–863с. – Електронний ресурс. – Режим доступу: http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/ru/995_738.

⁹⁰ Маритен Ж. Человек и государство / Ж.Маритен. – М.: Идея-Пресс: Дом интеллектуальной книги, 2000. – С.181 – 182.

установа, захищена своїм статусом від втручання будь-якого уряду; вона буде водночас позбавлена влади, виконуватиме лише моральну функцію, матиме можливість усувати перешкоди співпраці (страх інтриг, оточення, втрати престижу тощо), які шкодять діяльності міжнародних організацій. Отже, Ж.Марітен бере до уваги те показне служіння моральному обов'язку, яке властиве навіть найбільш цинічним урядам, і окреслює перспективу: коли нові тяжкі випробування зроблять ситуацію ще більш безнадійною, – ідея такої вищої консультативної ради отримає можливість бути прийнятою всіма державами і урядами⁹¹.

На сьогодні проблема співіснування набула надзвичайної актуальності, так як і саме поняття, яке зазнало смислових трансформацій. Сучасне розуміння культури співіснування представлено, зокрема, у розробках Брандейського університету, де сказано, що поняття є характерологічним для спільнот, в яких культурне, релігійне, мовне, етнічне та політичне розмаїття співіснує без антагонізму, а вирішення виникаючих проблем відбувається на засадах рівності та взаємодії. Співіснування як спосіб особистісного та суспільного буття, певний устрій та стиль життя, простежується у відносинах полісуб'єктного розмаїття, які ґрунтуються на взаємній довірі, повазі, визнанні і пов'язані із соціальною згуртованістю, соціокультурною інтеграцією та співробітництвом. Водночас зазначено, що необхідно вийти за рамки поняття співіснування як толерантності, яке включає рівність, різноманітність та взаємозалежність, коли мова йде про передконфліктні, конфліктні та постконфліктні ситуації у відносинах між різними етнічними, релігійними або соціальними групами⁹². Таким чином, питання співіснування завжди постає питанням особистої ціннісної орієнтації, яка формується в процесі формальної та неформальної освіти, виховання, а реалізується в акті морального вибору та усвідомленні відповідальності за наслідки його здійснення.

Культура співіснування ставить перед сучасним світовим співтовариством ідею широкої конвергенції протилежних систем шляхом поступового подолання конфліктів та протиріч, які виникають на політичному, економічному, релігійному та етнічному ґрунті; передбачає культурну взаємодію, що зрештою утверджує ідею свободи та позитивних змін, індивідуальності кожного шляхом діалогу та довіри, допомагає перетворити сприйняття та розуміння «Чужого» як «Іншого». Розвиток культури співіснування може забезпечити особистісну та суспільну ідентичність, довіру та діалог в українському суспільстві, інтеграцію в полікультурний простір Європи та світу. Однак ця мета наскільки здійсненна, настільки і складна, а одним із шляхів її досягнення є включення релігійної парадигми в процес культурної полісуб'єктної взаємодії, ціннісним виміром якої є моральна активність суб'єкта в акті морального вибору.

Простір культури співіснування (в її зовнішньому і внутрішньому варіантах) передбачає, по перше, пошук миру і злагоди, а також діалог, інтернаціоналізацію освіти, боротьбу з бідністю, розвиток медіа сфери, відкрити взаємодію усіх соціальних інституцій тощо. Беззаперечною умовою досягнення

⁹¹ Там само. - С.195

⁹² What Is Coexistence? – Електронний ресурс. – Режим доступу: <http://heller.brandeis.edu/coexistence/about/coexistence.html>.

ефективності у розбудові простору культури співіснування є особистісна та соціальна ідентичність її суб'єкта.

Криза ідентичності суспільства може бути прослідкована в особистісному та соціальному вимірах як співвідношення ознак забезпечення цілісності соціальної структури та особистості⁹³. Ідентичність як цілісність передбачає гармонійні взаємини особистості із своїм внутрішнім «Я» і з усім світом та свідчить про психосоціальне здоров'я. Ідентичність суспільства також визначається станом його здоров'я як цілісності. Ознаки здорового суспільства визначив Е.Фромм: в такому суспільстві людина відноситься до іншої людини з любов'ю, суспільне життя засноване на принципах братерства та солідарності (а не на кровних чи територіальних зв'язках); людина в творчості, а не руйнуванні показує своє панування над природою; кожен член такого суспільства має почуття індивідуальності, сприймає самого себе як суб'єкта своїх сил, а не у пошуках схожості з іншими; в здоровому суспільстві існує система орієнтації і натхнення людини без необхідності спотворення реальності і поклоніння ідолам. Однак це не означає для суспільства та особистості досягнення стану досконалої гармонії. Людина все життя буде мати справу з протиріччями, які їй належить вирішувати без можливості вирішити їх до кінця. Лише після того, як людина навчиться уникати війни, віднайде шляхи раціонально, а не сліпо регулювати свої стосунки з природою, коли речі стануть для неї справжніми слугами, а не ідолами, вона зіткнеться з істинно людськими конфліктами і проблемами – їй доведеться бути заповзятою, сміливою, творчою, здатною до страждання і радості, проте її сили будуть служити життю, а не смерті. І це буде нова фаза, новий початок людської історії, а не її кінець⁹⁴. Отже, здорове суспільство забезпечує особистості відповідність своїх потреб умовам їх задоволення, єдність екзистенційного та соціального, самореалізацію та сталий розвиток, що включає в себе вимоги до захисту довкілля, соціальної справедливості та відсутності дискримінації у будь-якому її прояві. Постає питання, який тип філософського, етичного чи релігійного підходу вимагає культура співіснування і як трансформувати філософію діалогу у практику міжособистісних взаємин, щоб люди і громади, які говорять на різних мовах і мають різні конфесії та культуру, знайшли свою особистісну цілісність в суспільній.

Формування релігійної парадигми залишається в загальному універсумі культури співіснування самостійним і повноцінним явищем в основному з трьох причин: антропологічних і онтологічних вимог людської природи; широкого функціонального діапазону релігії; потреби соціуму мати структуру, яка виконувала б смислотворюючу, легітимізуючу, інтегруючу і виховну функції. Релігійна світоглядна парадигма особистості, система ціннісних орієнтацій, прийнятих установок, відносин і поведінки визначають спрямованість і

⁹³ Психосоціальний розвиток особистості на користь ідентичності характеризується особистісним структуруванням за принципом цілісності, водночас, втрата ідентичності, її криза, виявляє психосоціальну розгубленість, тобто забезпечення ідентичності особистості як цілісності, однак, вже за принципом тотальності / Социальная психология развития: учебник для бакалавриата и магистратуры Под ред. Н. Н. Толстых. – М.: Издательство Юрайт, 2014. – 603с. – Електронний ресурс. – Режим доступу: <http://stud.com.ua/53547/>.

⁹⁴ Фромм Э. Здоровое общество. – М.: АСТ, Астрель, 2011. – 448 с. Електронний ресурс. – Режим доступу: http://loveread.ec/read_book.php?id=46887&p=97

результати доцільної діяльності як людини в суспільстві, так і суспільства в цілому. Це область культури і повсякденного побуту мільйонів українців протягом десятків поколінь, міжособистісних і цивільних відносин, стійких стереотипів соціальної поведінки, що стала невід'ємною частиною нашої дійсності, обумовила самобутність України у світовому співтоваристві, відповідність засадам співіснування в ньому. Існування релігійної парадигми культури співіснування у ширшому сенсі говорить про те, що свідомість людини завжди обертається навколо визначених тем, які філософи називають «вічними питаннями»: любов, гармонія, милосердя, благодать, вічність, життя і смерть тощо.

Криза культури у будь-якому прояві має під собою глибоку основу – кризу особистості; і реформа будь-якої культури, будь-якої структури, будь-якого соціуму повинна починатися зі зміни самої людини. Ми живемо в епоху найглибшого морального розпаду людської особистості. Визначальний елемент сучасної культури – це особливий характер постіндустріального суспільства, яке підпорядковане і все більше підпорядковує себе законам виробництва-споживання, технізації та інформатизації. У культурі, створеній таким світом, губиться жива душа, тому що загублені тисячоліттями визначені орієнтири, цінності та пріоритети. Релігія, релігійна культура знову повертають людину до вічних питань, даючи на них істинні відповіді.

У сучасному суспільстві співіснування роль релігійної культури зростає саме у зв'язку з кризою цивілізації, що стало у першу чергу наслідком кризи духовної. Релігія культивує спосіб життя, який відповідає найвищому рівню розуміння власного вибору і відповідальності перед Богом за його наслідки. Подібний спосіб життя і мислення відкриває себе в контексті навколишнього життя як щось привабливе, як деяка реальна відповідь на найгостріші питання людського існування.

У співіснуванні людей та спільнот часто виникають конфлікти на міжконфесійному ґрунті. Расизм, ксенофобія, фанатизм та ненависть перетворили серце і розум сучасного індивіда на потенційне поле битви. Однак, джерелами міжконфесійних конфліктів і насильства є не релігійні заповіді, а їх ситуативне тлумачення, непорозуміння між релігійними вченнями або маніпуляції релігійними принципами. Саме людина є першопричиною кожного релігійного конфлікту, що нівелює постулати культури співіснування, однак саме вона в акті морального вибору може вирішити обрати Бога, любов, добро, істину, красу, а не ненависть, зло, брехню, потворність.

Соціальні обставини, місце людини у системі суспільних відносин зумовлюють ступінь свободи морального вибору дій і вчинків, які відповідають історичному розвитку і, водночас, впливають не лише на об'єктивну можливість вибору, а і на суб'єктивну здатність особистості до морального самовизначення, тобто значною мірою можуть обмежувати або ж розширювати формальну множинність варіантів вибору. Явища такої моральної активності ми спостерігаємо в українській культурі на початку ХХІ ст.

Тенденції культури співіснування в українському суспільстві останнього десятиріччя засвідчила спільна ініціатива Українських Церков із приводу духовного пробудження і морального оздоровлення сучасного українського суспільства, відома

як «ініціатива Першого грудня» (Київ, грудень, 2011 р.). Духовна та інтелектуальна еліта сучасної України, репрезентована ініціативною групою «Першого грудня» у складі В.Брюховецького, Б. Гаврилишина, С. Глузмана, В. Горбуліна, кардинала Любомира Гузара, І. Дзюби, Є. Захарова, Й. Зісельса, М. Мариновича, В. Панченка, М. Поповича, В. Речицького, Є. Сверстюка, В. Скуратівського, Ю. Щербака, І. Юхновського, Я. Яцківа звернулася до українців із проханням подолати суспільну кризу, змінити ситуацію в країні на краще мирним шляхом.

Основною ідеєю діяльності «Ініціативи «Першого грудня» є консолідація сил Церкви та Держави, громади на засадах співіснування, морального вибору, відповідальності, діалогу, компромісу та примирення. Свідченням цього є, зокрема, Звернення Групи «Коли спільний човен перекинеться – провина ляже на всіх» (від 14 грудня 2017р.), де, як відповідь на цивілізаційні виклики сьогодення, сказано: «...загроза втрати державності дає нам моральне право ще раз звернутися до всіх, хто задіяний у нинішньому бою без правил: зупиніться! відступіть на крок! Зробити це ще не запізно. Цивілізований світ живе не «викручуванням рук», а форматом компромісу – коли в результаті складних домовленостей усі учасники трохи невдоволені, але справа рухається вперед ...»⁹⁵. Провідні представники української інтелігенції, більшість з яких стали символами нескореного українського духу в умовах тоталітарного режиму ХХ ст., закликали українців знайти в собі сили для подолання спільних проблем в цивілізований спосіб – в акті морального вибору, що відповідає цінностям релігійної парадигми культури співіснування.

Висновок. Релігійна культура – це не просто сукупність матеріальних і духовних цінностей, її розвиток і функціонування є можливим лише в контексті суб'єкт-об'єктних відносин. Самі по собі предмети та ідеї без відносин із суспільною та індивідуальною свідомістю, без вчиненого суб'єктом акту вибору щодо них мертві. Щоб діяти у створеному попередніми поколіннями світі культури, представники нових поколінь повинні мати той духовний досвід, що створював цю культуру. Тому, на нашу думку, весь комплекс релігійної культури є актуальним для теорії і практики співіснування, може культурологічно впливати на неї, утверджує цінності, моральний імператив гуманістичної світоглядної парадигми, активізує моральну поведінку суб'єкта. У такий спосіб філософія культури співіснування та її релігійна парадигма знімають протиріччя світського та релігійного, що у зверненні до вічних цінностей особистісного та суспільного буття шляхом морального вибору утверджує загальнолюдські, вічні ідеали істини, добра та краси. Важливою сферою формування ключових засад релігійної парадигми культури співіснування є освіта, що визначає перспективу подальших досліджень проблеми.

1.5 Володимир Макарович ПЕРНЕГІНЕЦЬ. РЕЛІГІЙНА ПЕРЕБУДОВА СВІТУ

В статті розглянуті особливості перебігу процесів глобалізації в контексті релігійної культури. Такі особливості сучасних глобалізаційних процесів спонукають до вивчення світових релігій й врахування місця України в

⁹⁵ Звернення Групи «Коли спільний човен перекинеться – провина ляже на всіх». Дата публікації 14.12.2017. Автор redaktor // Ініціативна група «Першого грудня». – Електронний ресурс. – Режим доступу: <http://1-12.org.ua/>

сучасних глобальних викликів. Сформульовано умови адаптації українського суспільства до міжнародних інтернаціональних релігійних відносинах.

Ключові слова: глобалізація, глобальні виклики, монотеїзм, авраамічні релігії, індоєвропейці, природні вірування, природовірство.

Volodymyr Makarovych PEREGINETS. RELIGIOUS RECONSTRUCTION OF THE WORLD

In the article the features of the processes of globalization in the context of religious culture have been considered. Such features of modern globalization processes prompt the study of world religions and the consideration of the place of Ukraine in contemporary global challenges. The conditions for the adaptation of Ukrainian society in international religious relations have been formulated.

Key words: globalization, global challenges, monotheism, Abrahamic religions, Indo-Europeans, natural religions, "religion of nature".

Актуальність і досліджуваність теми. Світові глобалізаційні процеси, що відбуваються на сучасному етапі розвитку, вже не відносяться лише до економічної чи політичної уніфікації. Глобалізація активно проникає і в духовне життя.

Історія знає багато прикладів, коли духовні вірування залишали кордони своїх земель і робили широку експансію в світ. Науково визнано, що чи не найпершою духовною течією, яка змогла поширитись на значні території цивілізованим, мирним шляхом є віра праіндоєвропейського народу – віра, яка базувалась на загальноцивілізаційних Природних основах. З переходом суспільства до класів й утвердженням перших рабовласницьких держав з'являються й перші прояви поширення вірувань силовим методом, що можна дослідити на прикладі завоювань Олександра Македонського, походів греків, розвитку Римської імперії. Виникають династії з агресивною політикою, які прагнуть до розширення не тільки політичних впливів, а й релігійних. Формуються ідеї світової держави, в якій необхідно було об'єднати чисельні народи. Платформою інтернаціоналізації постала саме релігія, для якої необхідно було віднайти спільну базу конфесійних цінностей. Проте стандартизувати народи на етнічних Природних віруваннях не вдалось можливим, адже кожен з народів сформував духовну сутність з проникнення в Природні глибини: їх форми відрізнялись в різних географічних локаціях.

Об'єкт дослідження. Однак при цьому суть залишалась єдиною, що не особливо цікавило космополітів. На протигагу Природним цінностям, взійшла ідея надприродної релігії – ідея Бога, який за межами Природи. В такому випадку стиралися межі об'єктивного різноманіття, що давало змогу об'єднати, а головне - очолити. Всесвіт зв'язали з єдиною особовою сутністю, єдиним Богом, що в науці отримало термін «Монотеїзм».

Завдання дослідження. Вже сьогодні оперуючи знаннями про зародження найдавніших релігійних вірувань, наявність наступності в процесі релігійної синкретизації, строкатість історичних шляхів етносів, можна вийти на дійсну духовну основу єднання людей в світовому різноманітті.

Основний зміст статті. Всупереч вкоріненому сприйняттю, що

сформувалось зі старозавітних текстів, бо їмто євреї споконвічні монотеїсти і його засновники, зауважимо, що вони формували свої світоглядні уявлення в руслі загальноцивілізаційного язичництва. У міфології семітських народів були культи верховного Бога Ела (Ель – Yisra'el [Ізраїль], що в перекладі «Ель править»), Богині Матері Астарту (Ашторет, Ашера), вмираючого й воскресаючого Бога Таммуза, Бога грози Хадада (Ваал витіснив особисте ім'я – Хадад). Вони поклонялись мідному змію (Чис. 21:6-9), золотим тельцям (1 Цар. 12:28-33; Ос. 8:5-6; Ос. 13: 2; Пс. 105:19-20), існував культ Вогню, молилися стовпам та ашерам (Пов.Зак. 16:21-22; Суд. 3:7; Суд. 6:25-26), в них були жертovníки та священні дерева (2 Цар. 23:14-15; 2 Хр. 34:3-4,7).

Поняття єдиного Бога – Творця Неба і Землі мало свої особливості утворення в середовищі іудейської інтелігенції, було пов'язано з переселенням народу, його завоюваннями та поразками, що в свою чергу призводило до культурних обмінів. Витоки нерозривного Природного союзу євреїв зі своїм Богом слід шукати в географічному факторі та залишках політеїзму, які простежуються навіть за часів правління Царя Соломона, який вшановував не тільки плем'яного Бога Яхве, а й Богів семітських племен – моавитян, сідонян, аммонітян. В Біблії ім'я Бога Яхве все ж найпопулярніше, згадується понад 7000 разів⁹⁶, але табуйоване – в іудаїзмі його заборонено проголошувати, що, зокрема, ґрунтується на тлумаченні єврейськими мудрецами уривка Тори «... А оце Ім'я Моє навіки ...» (Вих. 3:15), де слово «на віки» (לְעֶלַם) тлумачиться в значенні «приховати» (Песахим 50 а; Шемот раба 3). В наукових колах походження етимології ім'я Яхве та справжність вимови імені Бога залишається предметом дискусій. Відомо, що латинськими літерами Ім'я Господа (Яхве), транскрибується як YHWH (єврейське написання – יהוה). Самаритяни зберігають вимову YAHWE або YAHWA до теперішнього часу⁹⁷. Звертає на себе увагу семітський дієслівний корінь HWY «дути», з буквальним значенням «він дує» або «той що дує». Від цього ж дієслівного кореня сирійсько-арамейською мовою було утворено слово HAWWE або HAWTA – «Вітер». Судячи з усього, в Мадіамі Яхве був Богом вітру, відомий під арабською назвою «самум» (букв. «отруйник»), а в Єврейській Біблії йменованого qadim («східний»)⁹⁸. Цей сухий гарячий сильний вітер зароджується навесні та влітку в Сирійській та Аравійській пустелі й рухається на Захід, супроводжуючись піщаною бурею. Він викликає різке падіння вологи й підвищує температуру до 50 і більше градусів, що може призводити навіть до смерті людей. Для стародавніх мешканців Мадіама подібне природне явище цілком могло бути гідним обожнення⁹⁹.

Відтак, із вищезазначеного цілком валідною виглядає гіпотеза нерозривного союзу євреїв з Яхве. Життя цього народу залежало від духовної злагоди із вбиваючим Природним явищем – засухи з сильним гарячим вітром сприймалась як покарання Яхве, урожайність була доказом прихильності Бога.

96 Ernst J., Claus W. Theological Lexicon of the Old Testament. — Hendrickson, 2004. — P. 523-524.

97 The Encyclopædia Britannica Eleventh Edition – 1911. – P. 312.

98 Петров С. Вот б-ги твои, Израиль! Языческая религия евреев. – Литагент «Ридеро», 2017. – С.82.

99 Там само.

Детальний аналіз «Старого Завіту» підкріплює гіпотезу про географічно-природне походження культу Яхве. З текстів стає зрозумілим тотожність (спорідненість) цього Бога з вітром та з народною пам'яттю, яка зберегла жак перед гарячим східним буревієм:

(Вих. 10:13): «І простяг Мойсей свою палицю на єгипетську землю, і Господь навів східний вітер на землю, цілий день той і цілу ніч. Настав ранок, і східний вітер наніс сарани!»;

(Вих. 14:21): «І простяг Мойсей руку свою на море, і Господь гнав море сильним східним вітром цілу ніч, і зробив море суходолом, і розступилася вода»;

(Іс. 27:8): «З приголомшливим криком він [Яхве] боротиметься з ним і випровадить його, він вижене його своїм сильним подихом у день східного вітру»;

(Ос. 13:15): «Навіть якщо він процвітатиме серед очерету, то прийде східний вітер, вітер від Єгови. Він повіє з пустелі, висушить його криницю і зневоднить його джерело. Він винесе зі скарбниці всі коштовності»;

(Наум 1:3): «Єгова не поспішає виявляти свій гнів, хоча має велику силу. Винного Єгова ніколи не залишить без покарання. Дорога його пролягає через нищівний вітер і бурю; хмари — немов порох у нього під ногами»;

(Наум 1:4): «Він [Яхве] докоряє морю і висушує його, всі річки робить безводними»;

(Наум 1:6): «Хто може знести його осуд? Хто може витримати його палючий гнів?»;

(Єр. 4:11): «Тоді мешканці Юди та Єрусалима почують: «Посушливий вітер з лисих горбів у пустелі налетить на дочку мого народу, але не для віяння, не для очищення зерна»;

(Єр. 18:17): «Мов східний вітер, я розвію їх перед ворогами. У день їхнього лиха я повернусь до них спиною, а не обличчям».

В «Старому Завіті» власне ім'я Бога Яхве в більшості перекладів зазвичай виражаються ім'ям «Господь», «Єгова», «Адонія», «Господь Саваоф», «Бог». Зустрічаємо також місця в Біблії, де Яхве йменується Елом, Елохім (зрештою, імена «Елогім» у Старому Завіті та «Аллах» у Корані є різними граматичними формами імені Ель¹⁰⁰). Звернімо увагу на другу частину першого вірша книги Буття (Бут. 1:2), яка на івриті читається: «вэ-руах Элохим мэрахэфет аль-пней ха-маим» – «і дух Божий витав над водою». Слово «руах» з івриту переводиться як «дух», і має ще одне значення – «вітер». Слово «Елохім» вживається в Біблії не тільки для позначення Бога, а й для вираження найвищого ступеня якості або властивості того чи іншого предмета або явища – «могутній, дуже сильний». Тоді фраза набуває більш зрозумілий сенс – «сильний вітер проносився над водами»¹⁰¹. Перші слова Біблії в оригіналі, на івриті, звучать так (Бут. 1:1): «Берешит бара Элохим эт хашамаим ве-эт ха-арэц» - «На початку Бог створив Небо та землю». Отже, стає зрозумілим, що Елохім, як вираження божественної сили, є водночас і «Єдиним Богом Творцем» в християнстві.

Наші дослідження приводять нас до висновку, що Бога Еля якоюсь мірою

100 Ель (бог) — Вікіпедія. [Електронний ресурс]/ Ель (бог)// – Режим доступу: [https://uk.wikipedia.org/wiki/%D0%95%D0%BB%D1%8C_\(%D0%B1%D0%BE%D0%B3\)](https://uk.wikipedia.org/wiki/%D0%95%D0%BB%D1%8C_(%D0%B1%D0%BE%D0%B3)).

101 Тантлевский И. Введение в Пятикнижие. – М., 2000. – С. 96.

можна вважати «Батьком» авраамічного монотеїзму. Його надприродна, надземна, виняткова сутність, караюча й допомагаюча протекція – це найдавніший архетип семітського народу, сформований з Природного явища сильного Східного вітру Синайського півострову. Для розуміння, прикладом, найдавнішого Природного архетипу праїндоевропейського народу, являлися реформами тоталітарних імперій Природні архетипи мали віджити, бо не в усіх кінцях імперії дме східний вітер чи родить земля.

Все ж до могутніх тоталітарних режимів, «збирачем земель» на релігійній базі постав іудейський цар Іосія (639/640 — 608/609 до н. е.). За його правління відбулась монотеїстична релігійна реформа шляхом злиття двох культів – Елохіма і Яхве. Внаслідок цього утворився єдиний узагальнений образ Яхве-Елохім чи Яхве-Бог. Інші старі плем'яні культи піддавалися знищенню разом зі святилищами і язичницькими жерцями. Було знищено найбільш давнє і шановане святилище в Вефиле (Бет-Ел), відоме з X віку до н. е., святилище в Арад – його орієнтація і загальне планування багато в чому нагадує Храм Соломона в Єрусалимі, що був побудований майже через століття. Але ще більше святилище подібне з описом Скинії в пустелі, побудованої при виході з Єгипту за вказівкою Мойсея¹⁰². Було ліквідовано язичницьке святилище в долині Гінном, що знаходилося на південь від Єрусалима. За біблійними переказами у цій долині приносилися жертви семітському Богу Молоху (2 Хр. 33:6; Іс. 30:33, Іс. 57:5, Єр. 7:31-32, Єр. 19:6-14).

Після релігійної реформи іудейського царя в долині Гінном утворилося «пекельне звалище»: там спалювалось різне сміття, трупи злодіїв, міський непотріб. Існують наукові припущення що це місце, де не припинявся горіти вогонь (його підтримували додаванням сірки), стало символом Талмудичного, потім Новозавітного (в православ'ї «пекло» рівносильне поняттю «гієна вогняна» - від назви долини Гінном, з єврейського гегінном), а згодом вже й Коранічного пекла¹⁰³.

Після релігійних чисток невеличке коло священиків та книжників зібралося навколо королівського двору, де вони вперше розробили концепцію УНВН як єдиного Бога світу¹⁰⁴. Це була централізація світської та релігійної влади. Тепер «Тора» набула державного статусу і зіграла вирішальну роль в становленні єврейського об'єднання та націоналізму, несучи в собі ідеологічні установки для свого етносу, які «захистились Законом».

Успіхи подолання сепаратизму й узурпація влади на синтезі культів не залишилися непоміченими для етносів, що вступали в культурний обмін з євреями і мали амбіції побудови «світової держави». В центрі еллінської культури – Александрії, в III ст. до н.е. «Тору» вже було перекладено грецькою мовою: вона отримала назву Септуагінти. Хоч греки й зневажливо ставились до євреїв, важливим було вивчення текстів, які підтримували їх націоналізм, незважаючи на

102 Гомберг Л. Добрая земля за Йорданом. – «Алетейя», 2017. – С. 58.

103 Міжнародна наукова конференція. Дні науки філософського факультету –2016 [матеріали доповідей та виступів]. – К. : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2016. – С. 40-42.

104 Gnuse, Robert Karl. No Other Gods: Emergent Monotheism in Israel. – Sheffield Academic Press., 1997 – P. 225.

відірваність від своєї землі. Перекладачами були елінізовані іудеї, що жили в Александрії Єгипетській й повсякденно спілкувались грецькою, читали грецьку літературу, використовували грецьку мову на службі в синагозі і в сімейному культі. Так, греки дізнались з єврейських текстів, що єдиний Бог Ізраїлю заради порятунку євреїв має послати на Землю Месію з роду Йосипа.

З'являються філософи, які намагаються пов'язати догми юдейської релігії з грецькою філософією. З них видатною постаттю виокремлюється Філон Олександрійський, який щосили намагався примирити грецьке розуміння Бога, якого можна зрозуміти, з іудейським трансцендентним Богом. Монотеїстична релігія Ізраїлю, філософська думка Греції, політичні амбіції Риму, які згруппувались зрештою, мали далекосяжні наслідки для релігійної історії світу. Новостворена релігійна інформаційна система мала задовольняти ефективно управління всіма ресурсами імперії, релігійні уявлення мали забезпечувати бажані типи поведінки народів в транснаціональних відносинах.

Так, інформаційна бомба, яка готувалась століттями в рабіністичних колах про грядущого Месію, була використана державним апаратом Римської імперії. Діяльність Ісуса з Назарету і формування історій навколо його образу мало цінність у світлі пророцтв іудейських старців. Успадкувавши всю цю міфологічну амуніцію, державотворці запустивши її в хід з метою підлаштування під свої потреби. В такий спосіб був створений «Ефект Едіпа». Фундаментальним положенням християнства стала ідея про те, що Ісус – це вже є саме той Месія (грецький переклад слова «Месія» - «Христос») з «релігії пророків» і що він прийшов для всіх народів з метою їх об'єднати. Таке месіанське завдання не було сприйняте в іудаїзмі, бо ж Машиах мав прийти лишень до євреїв, щоб здійснити позбавлення лише народу Ізраїлю, включаючи при цьому й політичне звільнення його з-під влади інших народів. З точки зору іудаїзму, особистість Ісуса з Назарета не має ніякого релігійного значення і визнання його месіанської ролі¹⁰⁵.

Звісно, що переінтерпретація месіанського завдання не була сприйнята єврейською елітою. Рабини розуміли, що християнство ніколи не зможе до кінця відділитися від іудаїзму, бо ж нова релігійна система Римської імперії заснована саме на пророцтвах Танаху. Легітимізація християнського віровчення постійно потребувала звернення до Танаху-Старого Завіту, тому Новий Завіт, який вже був написаний грецькою мовою, поєднали й канонізували з єврейським Танахом-Старим Завітом. Цей «шлюб Сходу і Заходу» отримав назву «Біблія» (з грецької – «збірка книг»).

В культурну ойкумену Єврейсько-Грецької Біблії потрапили десятки народів і держав. Ця культура була основою для об'єднання чи «збирання земель». Тут до слова згадати Лева Силенка: «Московське князівство за півтора століття проявило великі зусилля “по собіранію чужих земель”... Землі і народи не валяються, щоб їх “собірати”, як груші»¹⁰⁶.

Все це варто було ще раз пригадати, щоб звернути увагу на те, що інформаційна революція останніх десятиліть зібрала достатню кількість

105 Пинхас П. Евреи и христианство. [Електронний ресурс]/ Пинхас П. Евреи и христианство. Предисловие. Христианство и иудаизм: конфликт из-за наследства// – Режим доступу: https://www.skeptik.net/religion/christ/jews_chr.htm.

106 Силенко Л. Мара Віра. – Велика Британія – США, 1979. – С. 682-683.

достовірних «інформаційних фактів», щоб зрозуміти закономірності розвитку етносів, а відтак і їх вірувань, процеси синкретизму Природних вірувань з політичними проектами, пристосування духовної культури до релігії.

Зв'язок етнічних культур з географією безсумнівна. Безсумнівно й те, що вся складність формування вірувань з Природи доповнюється зигзагами історії етносів. Все ж людство у своєму становленні й основі має єдиний механізм – Природу, будь то семітська (приклад якої розглянуто), індоєвропейська культура, або ж цивілізація Майя. Ми стаємо на порозі світового визнання, що людина починається з Природного, а не з надприродного. Відтак і дух людський починається в природовірстві. Якби не були різні релігії світу, їх носії однаково дихають: на шаманіста однаково впливає земне тяжіння, як і на католика, і ніхто не зможе довести, що хтось з людей розмножується по-іншому. Організм не може діяти за межами Природи, Природа знаходиться всередині наших тіл, наше фізичне існування однаково невіддільне від неї. Відтак за людським релігійним різноманіттям криється єдиний виток – дух людський, породжений стихіями матеріального і духовного. І лише він спроможний об'єднати й довести одвічну істину, що Бог єдиний для всіх.

Поняття духовності часто порівнюють з релігією. За нашим визначенням духовність – це вроджений і ключовий елемент в людській природі, зосереджений в Природі-Космосі, є джерелом життя й свідомості. Перехідною структурою від духовності до людських організаційних потреб та інтересів є релігія. Релігія пов'язана з практикою і правилами поведінки, які впроваджуються окремими релігійними установами. Джерелом останніх є світ у вигляді приписів й часто невідповідних етносам традицій, тоді ж як духовність (за нашим визначенням) – це внутрішньо-психічне відчуття особистості, яке розвивається на основі єднання з Природою і традиціями власного культурного поля. Досвід історико-культурного існування людства засвідчує, що культура не може розвиватися без своєї основи – Природи. Відтак існує процес зворотної залежності - *Бог-Природа-Людина*.

Духовність – це те, що всередині нас від Природи. Тому не треба шукати те, що вічно з нами, те, що виражається через релігію, організаційними структурами береться під контроль. Але ж дух людський не можливо взяти під контроль - під контроль беруть спороди. Завданням патріотів України мусить постати не реставрація форм минушини, а наукове пізнання й глибоке усвідомлення успадкованої з тисячоліть Природної духовності. Консолідуюча сила природовірства безмежна, зрозуміло, якщо не робити його подобою тоталітарних релігій, а залишити якістю народної, духовної культури.

Тенденція сучасного світового простору є перехід на етап постіндустріального суспільства. Це вимагає зміни старого і становлення нового взірця світоустрою. Постали проблеми порятунку Природи від людини, руйнівних антропогенних впливів, майбутнього Землі, утвердження відповідальності за спричинене. Утворюються й нові транснаціональні релігійні течії, що пропонують вирішення сучасних світоглядних проблем з одночасним поширенням і розширенням свого, власного культурного поля. Тут процес стає подібний до економічних світових відносин, де є можливість як імпортувати, так і експортувати. В релігійному світі, як і в економічному, можна стати споживачем

чи постачальником, що залежить від потужності підприємства. В цьому процесі взаємообміну більш сильніші стають над слабшими, прививаючи цінності свого релігійного поля. Для народів такий стан справ викликає страх втрати своєї корінної ідентичності, мови, традицій тощо.

Відтак спроби релігійної глобалізації в суспільстві викликають також й інверсійні процеси, що є стихійною відповіддю знизу, від самого народу на виклики глобалізації. Турбуються від цього і церкви. Як зазначив український вчений Колодний А.М.: «Це турбує діячів національних Церков. Свідченням цього є така заява Предстоятеля РПЦ Кирила перед слухачами дипломатичної академії МЗС РФ: «В глобальному світі не можна ігнорувати міжнародні структури, а тому «Русский мир» має активно виявляти свою присутність на міжнародних теренах... Сучасність спонукає «Русский мир» мобілізувати весь свій потенціал для того, щоб не бути поглинутим різними владними політичними й економічними центрами, що може надто легко відбутися за умов глобалізації... Велику країну характеризує здатність захищати традиції свого народу, його релігійні і культурні цінності, моральну опору свого буття!»¹⁰⁷.

Проблема релігійних глобалістів полягає в тому, що світові релігійні центри пропонують загальнолюдські цінності на основі конкретних особистостей – месій, священних текстів і т.п., історія розвитку яких була в певному часі, на певній географічній території й залежала від того народу, на чиїх плечах ця ідеологія була піднята. У світі не було і не буде людської особистості, яка була б позаєтнічною. Чи можна приховати в сучасному інформаційному світі, що ці ідеології часто слугували опорою для утворення власне незалежних держав або ж слугували ідеологічним доповненням до «світових імперій». Часто ці світові релігії поширювались силовими методами. Кожна з цих релігій має свої зони впливу: вони можуть взаємодіяти, але не об'єднуватись. Разом з цим, для суспільства залишається глибокий вроджений архетип своєї батьківщини, віри предків, власної традиції, що призводить до рухів антиглобалістів у світі.

Вірування дуже глибоко закорінені в культуру. Якщо підійматися по сходах об'єднуючих ідей, то найвищою сходиною виявиться все ж такі духовність. Основою єднання людства є дух, а не політичне чи економічне співтовариство. І якщо на конфесійному рівні не вдається об'єднатися в одному прагненні до передового досвіду людства, то необхідно вийти на новий рівень бачення, на рівень надконфесійності.

Глобальним об'єднуючим явищем релігія може стати не за своїми конфесійними ознаками, а за своєю Природою. Спільну основу цивілізації слід шукати у вченні про походження людини, а відтак і в походженні релігії, оскільки вже доведено, що вірування - це специфіка людської діяльності. Існування релігії без людини не можливе, як і людини без Природи. Даремно шукати об'єднання людського духу поза Природою, в «Другій Природі» (в надприроді), яку людина створила і зробила пріоритетним середовищем свого духовного життя. Возвеличуючи штучність, ми цілком справедливо випадаємо з об'єктивної справжності, бо втрачаємо задані орієнтири, по яким необхідно було б спрямовувати життя.

107 Колодний А. Релігія у світі глобалізації. [Електронний ресурс]/ Релігія у світі глобалізації. А. Колодний. Українське релігієзнавство. — 2010. — № 56 — Бібліогр.// – Режим доступу: http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/44112/2010_56_18.pdf?sequence=1.

Якщо людина виникла не водночас і не раптово, а є продуктом складного, досить тривалого еволюційного процесу, то, разом з формуванням її біологічної особливості, формувався і дух людській. І вже на знаннях про походження людини, зародження найдавніших релігійних вірувань, наявності спадкоємності в процесі релігійної синкретизації, можемо вийти на першооснову єднання.

Англійській філософ Томас Гоббс, аналізуючи проблеми суспільства та держав, зазначав, що в основі всіх явищ знаходиться вроджений стан людини, який він характеризував як «намагання одних націй перешкоджати у досягненні своїх цілей іншим націям». Проблеми суспільного протистояння досліджено у працях П. Сорокіна¹⁰⁸, Б. Поршнєва¹⁰⁹, В. Васютинського¹¹⁰, А. Конфисахора¹¹¹, Г. Почепцова¹¹². Відтак, існує прихований стан міжгрупового протистояння. Цей механізм співіснування людей «Ми-Вони», здавна був предметом боротьби за розуми, переконання людей, світогляд, як вищого регулятора соціальної поведінки. У ролі ресурсів, які використовуються для протиставлення, на перший план виходять інтелектуальні й ідеологічні надбання. І від того, яка країна випередить своїх суперниць, залежить її процвітання та політичний вплив, бо все це створює надбання культури, яскравим виразом якої є релігія. І тут, як би кому не хотілось, в релігійній культурі особливого значення набувають наукові знання. Саме розум є світоглядним орієнтиром й підґрунтям для інновацій, а не статичні форми тисячолітньої давності.

Ми, українці, ввійшли в свою незалежність, коли нації вже пройшли етап національного і взялись за глобальне. Нині, для збереження українства, вже не може бути замкнутої національної культури. З цим ми ризикуємо перетворитися в етнічну резервацію. Вже в цьому світі жодна цивілізована держава не може існувати ізольовано. Відносна закритість власного етнокультурного поля забезпечує певну сталість, багатьма сприймається як оберненість в минуле, «доблесні наші старі часи» [Дощечки Ізенбека] високоморальні й фундаментальні, але у світі сприймаються «як наші», а не «їхні», а ті старі часи несуть глибину загальнолюдського, що спроможне вирішувати світову кризу, якщо реставрувати не «форму», а «дух». У сьогоденішньому світі, ми повинні віднайти себе не всупереч іншим, а разом з іншими.

Запізнившись в історичній ході, часто забуваємо, що замкнений світовий інформаційний простір стирає кордони у сприйнятті. Все нині порівнюється, переосмислюється, вивчається і враховується при цьому рівень розвитку сусідів. Солідно виглядають нестрижені дядьки в шкірах з вівчарськими посохами, але як експонати історичних обрядів, побутової культури. Застарілі форми мають віджити, старі шкіри мають скинутись, щоб переродитись у нові вияви. Це стосується й етноконфесійних обрядових форм, які не сприймаються новими поколіннями. Оновлення - це природна еволюція: або відбудеться загнивання, або ж розквітне відродження. Вже сама думка про відродження є містком в майбутнє. В цій зміні немає біди. Обряди втрачають свої часово-орієнтовні сенси. Те що

108 Сорокін П. Система соціології. – М. Астрель, 2008. – 1003 с.

109 Поршнев Б. Социальная психология. – М. Изд-во «Наука», 1979. – 232 с.

110 Васютинский В. Интеракційна психологія влади: [монографія] – К., 2005. – 492 с.

111 Конфисахор А. Психология власти. – СПб. Питер, 2004. – 235 с.

112 Почепцов Г. Контроль над розумом. – К., Видавничий Дім «Києво-могилянська академія», 2010. – 350 с.

було життєво необхідним тисячоліття тому, в сучасному світі не завжди може бути пристосованим. Знову дух людський повинен спрямуватися в Природу, серед якої так багато вільного місця для сучасного.

В той час як світогляди дробляться в незрозумілостях, всі патріоти усвідомлюють, що єдність – це основа будівництва. Звичайно, що тільки при відсутності знань не виникає розбіжностей. І певно, що не потрібно (й не вийде) будь-якою ціною підводити під «єдині стандарти» існуюче різноманіття, є необхідність шукати точки дотику на спільних цінностях та інтересах. Однією з основоположних істин, що не може бути предметом суперечок для своєї доби, є те, що людина ніколи не існувала окремо від Природи, що духовність була зароджена в ній. Необхідні передумови для наступного розвитку людства залежать також від неї. До слова буде пригадати Іммануїла Канта, який у трактаті "До вічного миру" писав: «Світ не може загинути сам по собі, оскільки в природних законах життя немає передумов його загибелі. Мир неминучий. Але для цього потрібен здоровий глузд, який здолає божевільні ідеї». Погодившись з цією думкою мислителя, можливо сформувати засади єдності, що лежать в основі Природи, вести діалог на користь кожної людини, а не конфесії.

Релігійна перебудова світу дає багато можливостей. В часі суспільних трансформацій необхідно прийняти модель випереджувального розвитку, щоб не бути «дровами, які в цьому процесі згорять» (за О. Білорусом). І вже невикористані історичні шанси лягають тягарем на нашу відповідальність. Робимо висновки, шановні українці! Ми разом можемо створити духовні ідеали на яких діти України гідно впишуться в світовий простір або залишимо їх на «переплавку» в чужій масовій культурі.

Розділ 2-й. ІСТОРІЯ БОГОСЛОВСЬКОЇ ДУМКИ

2.1 Віталій Вікторович МУДРАКОВ. СЕКУЛІРИЗАЦІЯ ЯК ВТІЛЕННЯ ФУТУРОЛОГІЧНИХ ІДЕЙ ФРІДРІХА НІЦШЕ

У статті з його проекту «Деякі міркування щодо процесу модерну та філософії Ф.Ніцше», з якого видрукувана в цьому числі і друга його стаття, інтерпретуються модерні світоглядні перетворення як філософсько-історичні передбачення, зроблені Ф. Ніцше. Аналізуються, зокрема, особливості змін та перспективи світоглядно-ціннісних пріоритетів сучасної людини, які викликані секуляризаційними процесами. Доводиться, що філософія Ф. Ніцше сповнена прогностичним потенціалом.

Ключові слова: модерн, секуляризація, світогляд, людина, цінності, релігійність.

Vitaliy Viktorovich MUDRAKOV. SECULARIZATION AS THE OBJECTIFICATION OF F. NIETZSCHE'S FUTUROLOGICAL IDEAS

The article interprets the modern transformations in world view as the Nietzsche's philosophic historical predictions. The author analyses, in particular, the changes features, mental and value perspectives of modern human determined by secularization processes. It is proved that F. Nietzsche's philosophy has important prognostic potential with great theoretical and social topicality.

Key words: modernity, secularization, world view, human, religiosity.

Актуальність теми дослідження. Все більше й частіше філософська наукова спільнота України пише на тему секуляризації – процесу трансформації духовно-інтелектуальної реальності, що спричинений зміною місця та ролі релігії у ньому. Найяскравіший момент цього питання для автора статті постає в аспекті ціннісних пріоритетів самовизначення сучасника. Процес модерну у найрізноманітніших його виявах – глобалізація, постмодерна політика і етика, секуляризація та сучасні культурні тенденції загалом, продукують нові орієнтири у процесі ціннісної ідентифікації, відбиваючись на усіх сферах життя і знаменуючись низкою кризових явищ. Формування цінностей нашої доби – це плюралізм змін, замін і змішувань. Це дає привід сучасним дослідникам, зокрема релігії, говорити як про занепад старих цінностей (власне секуляризація), так й про їх регенерацію (релігійний ренесанс). Так чи інакше, а завдання сучасних філософів – пояснювати ці процеси актуальними засобами: філософія Ф.Ніцше для цього підходить чи не найкраще. Такий вибір спонукала значна популярність мислителя сьогодні, прозорливість його мислення та широкий інтерпретаційний потенціал ніцшеанської метафорики. Саме його філософія є й досі не вичерпаною для різних дисциплінарних підходів та їх перемешовування. Вона актуалізується у різних контекстах по-новому, як в теорії, так і на практиці. Так, Г.Абель пише: «Усіяною у Ніцшевому писанні виявляє себе повнота опису спроектованих найрізноманітніших форм знання. Ніцше постає водночас майстром рефлексії і

почергової зміни різних форм знання, зокрема взаємозв'язку образного (bildlichen), музичного і мовного знання як у мистецтві, так само й в життєвих і наукових формах»¹¹³.

Окрім здатності філософії Ф. Ніцше входити глибоко у свідомість, вона актуалізується ще й своїм «пророчим змістом». Сьогодні ми у самому епіцентрі того, що філософ назвав затьямним 200-літнім періодом нігілізму. Звільнення ж від релігійного впливу постає однією із його характеристик. Отож, ми потребуємо нових імпульсів для боротьби зі звабливістю *залишитись у нігілізмі*. Саме тому **метою нашої розвідки** є засобами філософії Ф. Ніцше проаналізувати особливості змін та перспективи як світоглядно-ціннісних, так й загально-ідеологічних пріоритетів сучасної людини, що викликані секуляризаційними процесами. Тож, нашим **завданням** є інтерпретація сучасних секуляризаційних процесів як певних передбачень, зроблених Ф. Ніцше більше ста років тому.

Стан розробки проблеми. Чи не найбільш відомим глобальним дослідницьким проектом цінностей і переконань людей, їх трансформації із плином часу та соціально-політичний актуалітет і потенціал є проект «Огляд цінностей світу» або «Дослідження цінностей світу»¹¹⁴. Засновником і керівником цього проекту є Р. Інглеарт. Починаючи з 1981 р. всесвітньою мережею соціологів проводяться репрезентативні національні опитування в майже 100 країнах світу.

Методологічно-ціннісну канву процесів зміни світоглядних орієнтирів досліджують науковці, що сьогодні іменуються теоретиками секуляризації – Ч. Тейлор, Х. Казанова та ін. У цьому контексті є важливі напрацювання етичного напрямку – З. Бауман, Е. Макінтайр. Для розуміння діагностичного потенціалу Ніцшевої філософії у окресленому векторі важливими є ідеї Г. Рормозера. Проекти С. Шаапа є методологічно корисним для усіх вказаних контекстів.

Питання духовно-моральних пошуків сучасником та соціумом в динаміці суперечливих сьогочасних соціально-політичних метаморфоз є основним на порядку денному українських релігієзнавців: А. Колодного, Л. Филипович, О. Сагана, В. Єленського, О. Горкуші, а також дослідників етичної проблематики: О. Бродецького, І. Горохолінської, М. Рогожі та ін.

Тематична строкатість досліджень засвідчує актуальність цієї проблеми та необхідність подальшого комплексного її аналізу. Зокрема важливо зрозуміти функціональність секуляризму сьогодні з точки зору філософії історії.

Виклад основного матеріалу.

(1) Конотації секуляризації. Формування світоглядних переконань вельми складний процес. У найзагальніших характеристиках його визначення можна презентувати двома факторами: (а) фактор *трансцендентності* та (б) фактор *іманентності*. Роль та місце того чи того фактору є визначальним у становленні

¹¹³ Abel Günter. Die Aktualität der Wissenschaftsphilosophie Nietzsches // Nietzsches Wissenschaftsphilosophie: Hintergründe, Wirkungen und Aktualität / edited by Helmut Heit, Günter Abel, Marco Brusotti. – Monografien und Texte zur Nietzsche Forschung, 2011. – S. 483.

¹¹⁴ Організація WVS (<http://www.worldvaluessurvey.org/wvs.jsp>) моніторить зміну цінностей, вимірює та аналізує: вплив глобалізації, підтримку демократії, толерантність до іноземних та етнічних меншин, роль релігії та зміни в рівнях релігійності, підтримку гендерної рівності, ставлення до оточуючого середовища, сім'ї, роботи, національної ідентичності, політики, культури, мультикультуралізму та рівень суб'єктивного благополуччя.

світорозуміння і саморозуміння. Вони відіграють вирішальну роль в узаasadниченні того, що називають «заднім тлом світогляду» – невисловлені самоочевидні настанови, що зазвичай не проговорюються відкрито, а почасти навіть не усвідомлюються. Вони діють як задана певна програма у реалізації різних пріоритетів життєвого процвітання та досягненні духовної повноти.

Під цими факторами варто розуміти: (а) фактор *трансцендентності*, що має велику історію. Якщо йдеться про Західний світ, то, у першу чергу, це вся історія християнства. Особливість його дії у тому, що він пропонує гарантію повноти і пошук усіх перспектив у надприродних силах. Себто людина опирається у своїх духовних викликах на трансцендентність, тобто Бога; (б) фактор *іманентності* теж історично не є біднішим. Йдеться у першу чергу про пошук абсолютних гарантій у собі – зосередженість на самому собі. Тобто людина опирається у своїх духовних викликах на саму себе (у контексті розвідки це може актуалізуватися культом обожнення лідерів чи правителів або возвеличенням розуму).

Відтак, тут маємо дві платформи, що так чи інакше визначають скерованість і особливості світоглядних пріоритетів, а відтак й суспільний устрій спільноти та розвиток загалом. Утім, це аж ніяк не означає, що сьогоdnішня ситуація формування світоглядних переконань методологічно диференціюється тільки у такий спосіб. Проте, звісно, найзагальніші їх риси меншою чи більшою мірою урамлюють цей процес. Сьогodenня ж характеризується радше їх *необов'язковістю*. Відтак, з цієї причини виформовується плуралізм світоглядних форм. Так, Ч. Тайлор пише: «[...] в середині нашої цивілізації відбулися титанічні зміни. Ми не просто перейшли від стану, коли більшість людей „наївно“ жили в певному тлумаченні дійсності, як незаперечній реальності, на такий, де майже ніхто не в змозі цього зробити; ми домоглися того, що всі розглядають своє бачення світу як лише одне з багатьох. Ми всі навчилися маневрувати між двома поглядами: „залученим“, коли ми якнайкраще проживаємо ту реальність, яку ми для себе визначаємо, і „відстороненим“, коли ми бачимо себе як таких, що займають одну позицію з-поміж багатьох інших, з якими нам треба різними способами співіснувати»¹¹⁵.

Попри те, тут йдеться й про різницю цих станів (контекстів минулого та сучасності) як про підґрунтя двох моделей світорозуміння – *наївної* та *рефлексивної*, з яких, власне, й розпочиналась перша теза. Але ця ситуація містить потенційну небезпеку до певного світоглядно-духовного викривлення, ба більше, навіть вакууму, позаяк у потоці формування програм легко розгубитись і залишитись у стані, який Ч. Тайлор позначає *серединним*, або ж зрештою піддатись маніпулятивним впливам. Тобто, в певній *нейтральності*, що зрештою, за силою звички, видається справжнім піднесеним станом життєво-духовної повноти. Ці перетворення, власне, й позначають той бік змін, що цікавий як процес формування модерних світоглядних орієнтацій в теорії та практиці – «нова метафізика цінностей» та стан і умови віри й невір'я, простіше кажучи, зміну ціннісних орієнтирів. Цю динаміку метаморфоз Ч. Тайлор вже у вступі до «*Секулярної доби*» називає секуляризациєю¹¹⁶. Він чітко диференціює й інші її аспекти: «розуміння секулярності в термінах громадських просторів»⁴ –

¹¹⁵ Тайлор Ч. Секулярна доба. Книга перша. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2013. – С. 31.

¹¹⁶ Там само. – С. 15-17.

релігійність як приватна практика; «секулярність полягає у занепаді релігійних переконань і практик»⁴ – брак церковних, зовнішньо-обрядових практик.

Подібну диференціацію аспектів секуляризації знаходимо й у Х. Казанови¹¹⁷. Однак увагу тут привертає насамперед значущий для обраного контексту аспект *приватизації релігії*¹¹⁸. Плюралізм світоглядних програм, зрештою, окрім решти, складається із великої кількості приватних способів прочитання свого внутрішнього буття – *приватної релігійності*. Так, Х. Казанова пише: «Культовою формою модерного політеїзму є не ідолопоклонство, а людський нарцисизм. У цьому конкретному сенсі культ індивіда справді [...] став релігією модерності»¹¹⁹. Це варто розуміти як здійснення права на вільне себепояснення, що інколи завершується самовозвеличенням, тобто свобода сьогодні розуміється багатьма як здатність і сміливість ототожнювати себе із позатрадиційним. Дослідник окреслює різні фактори і причини цього – світоглядні індивідуалістські тенденції, свобода віросповідання, лібералізація церковної політики тощо.

Соціально-психологічний конструкт особистості, у цьому контексті, ясна річ, теж зазнає трансформацій. Ч. Тейлор пише про нове відчуття чи розуміння людиною свого 'ізолюваного Я' чи 'буферованого Я'¹²⁰ сьогодні. Це 'Я' не є повністю ізолюване від зовнішнього світу, воно радше оточене своєрідною захисною оболонкою, яка виконує роль амортизатора чи 'буфера' зовнішніх впливів. Ступінь пружності чи непроникності цього захисту може регулюватися самим «Я». Деякі впливи повністю відкидає, для деяких частково відкривається.

Важливим у цих процесах постають претензії на ціннісно- та нормотворчі практики через вихід у публічність. Такі намагання, у силу глобальної комунікативної дії, так чи інакше матимуть місце навіть попри нібито укорінену здатність відокремлювати сьогодні модерними європейцями релігію від політики і науки, навіть попри їх уміння вгамовувати релігійні пристрасті й розвивати обскурантистський фанатизм на основі демократичних свобод та публічного розуму. Ці процеси знаменуються уже протилежною семантикою – *деприватизація релігії*¹²¹. Х. Казанова зазначає, що «[...] в нормативній перспективі модерності релігія може входити в публічну сферу й набувати публічної форми, лише якщо вона визнає непорушне право на приватність і святість принципу свободи сумління»¹²², а це передбачає визнання не тільки ліберальних принципів толерантності, але й сам принцип свободи сумління, що є основою «права на приватність». Втім, у цьому процесі, з одного боку, завжди залишається непередбачуваність від психологічних конотацій модерного політеїзму, а з іншого - відбувається глибока деформація критеріїв істинності. Синтез вказаних проблем, у найгіршому варіанті, згодом може «проростати» гібридною духовністю або релігійним фундаменталізмом чи фанатизмом. Однак

¹¹⁷ Казанова Хосе. По той бік секуляризації: релігійна та секулярна динаміка нашої глобальної доби. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА. – 2017. – С. 123-136.

¹¹⁸ Там само. – С. 15-78.

¹¹⁹ Там само. – С. 40.

¹²⁰ Тейлор Ч. Секулярна доба. Книга перша. – С. 52

¹²¹ Хосе Казанова По той бік секуляризації: релігійна та секулярна динаміка нашої глобальної доби. – С. 67.

¹²² Там само. – С. 50.

про це більш предметніше йтиметься нижче згадкою про «*терплячість сучасних європейців*» – у наступній нашій статті. Відтак, по-новому актуалізується проблема толерантності, а, точніше кажучи, її меж, а також проблема відчуження.

Чи не занадто провокативним було б припустити, що динаміка сучасного плюралізму форм світоглядної самовизначеності, у зрізі як приватизації, так й деприватизації релігії, які сформовані на ліберальних принципах толерантності, змінюють саму сутність міжлюдських відносин, – «закривають людину в ній самій». В окреслений контекст модерного співіснування вдало вписується висновок З. Баумана, котрий сучасні відносини діагностував як «чисті». Він пише: «Відносини які встановлюються сьогодні між людьми, названо „чистими“, тобто, без „прив’язаностей“, без прийнятих безумовних зобов’язань, а тому без визначеного наперед, а отже, обіцяного майбутнього. Єдина основа та підстава для продовження цих зв’язків – це як то кажуть, рівень взаємозадоволення від них. Розвиток і поширення «чистих відносин» загально витлумачують, як велетенський крок на шляху до індивідуального „визволення“ (щодо останнього, то його звично інтерпретують, як звільнення від обмежень, якими зобов’язання до інших зв’язують особистий вибір)»¹²³. Відносини перетворюються на *взаємовигідний обмін* і характеризуються *втратою чуттєвості*, а зрештою постають байдужістю. [З одного боку це утверджує «стару добру тезу», що зі зміною особливостей релігійності змінюється специфіка суспільної взаємодії, з іншого – її піддає словосполученням «звільнення від обмежень заради вибору»].

Процес таких фундаментальних змін як перетворення передумов світоглядного формування занурює сучасну людину в ситуацію невідомості. Цю ситуацію Е. Макінтайр у формулюваннях гіпотези до своєї книги «*Після чесноти: дослідження з теорії моралі*» висловлює «тривожне припущення» як певне нерозуміння моралі та її безладний стан сьогодні¹²⁴. Утім, втрата параметрів морального орієнтування не замкнута виключно на релігійності. Серед уже згаданих вище причин таких метаморфоз філософи виділяють й філологічні, природничо-наукові та філософські тенденції XIX ст., зокрема й філософію Ф. Ніцше¹²⁵ з його ідеєю «*смерті Бога*» та спробою «переоцінки цінностей». Зрештою «[...] модерність, разом із її секулярністю, є плодом нових винаходів, наново сформованого розуміння себе, а також відповідних практик, і не може пояснюватись в термінах одвічних рис людського життя»¹²⁶, – наголошує Ч. Тейлор.

(2) «*Справджені пророцтва*». Ідеї Ф. Ніцше пророчо вказують на особливості сьогодення. Навіть більше: «[...] уся західна культура XX ст. без Ніцшевої рецепції і впливу взагалі не зрозуміла: найбільші досягнення мистецтва, глибинно-вхоплені розуміння в філософії, політичні формації і багато більше іншого піддалися Ніцшевому впливу і належать до неповторної монограми

¹²³ Бауман З., Донскіс Л. Моральна сліпота. Втрата чутливості у плинній сучасності. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2014. – С. 11.

¹²⁴ Макінтайр Е. Після чесноти: Дослідження з теорії моралі. – К.: Дух і літера, 2002. – С. 10-12.

¹²⁵ Дуже вдало про зв’язки і відношення цих причин йдеться у: Heit Helmut, Ende der Säkularisierung? Nietzsche und die große Erzählung vom Tod Gottes // Steffen Dietzsch & Claudia Terne (Hg.): Nietzsches Perspektiven. Über Dichten und Denken in der Moderne. Berlin; Boston: de Gruyter 2014. – S. 68-84 (b).

¹²⁶ Тейлор Ч. Секулярна доба. Книга перша. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2013. – С. 46.

(Signatur) XX ст.»¹²⁷ – пише Г. Рормозер. Зі свого боку додаю, що його ідеї, певною мірою цю сучасність виформовують, адже ідея «смерті Бога», констатуючи зміну ціннісних засад, закликає до нової парадигми мислення, нової світоглядно-сміслової платформи. Він закликає до переоцінки цінностей та вказує на логічно-історичну необхідність зрозуміти людину (себе) по-іншому – переоцінити фактори визначення умов себеусвідомлення. Так, Ф. Ніцше детально аналізує причини та наслідки «смерті Бога». У 125 афоризмі «*Веселої науки*» він змальовує безумця, котрий прагне донести до натовпу цю звістку. М. Гайдегер з цього приводу наголошує: «[...] слова „Бог“ і „християнський Бог“ слугують для позначення надчуттєвого світу взагалі. Бог – найменування сфери ідей, ідеалів. [...] „Бог“ в словах „Бог мертвий“, якщо промислювати його за його сутністю, замінює надчуттєвий світ ідеалів, які містять у собі ціль життя, що, возвишаючись над самим земним життям, тим самим визначає його зверху і у відомому сенсі ззовні»¹²⁸. Усі пізнавальні та смислотворчі похідні від цієї події іменуються «тією Бога», що розуміються Ф. Ніцше не як проблема релігії чи моралі, а як проблема, що перебуває у сфері космології та онтології. Цебто виникає підстава для твердження, що своєю тезою філософ, підважуючи необхідність однієї смислотворчої платформи, передірає плюралізм форм світоглядних тенденцій¹²⁹ самовизначення. Маємо тут, так би мовити, нові передумови цінностей. Інакше кажучи, окрім діагностування, він утверджує ту *необов'язковість*, про яку йшлося при описанні першої тези.

У праці «*Так казав Заратустра*» описом розмови Заратустри зі Святим він пророкує те, про що вище йшлося як про приватний спосіб релігійності: «Чому ж, – сказав святий, – подався я в ліси і пустелю? Хіба не тому, що аж занадто любив людей? Тепер я люблю Бога – а людей не люблю. Людина для мене надто недосконала. Любов до людини вбила б мене»¹³⁰. Святий тільки те й робить, що славить Бога. Він не знає, не усвідомлює «смерті Бога». Цебто, образом самітника Ф. Ніцше натякає на бажання самостійного світоглядного поступу. Це, певною мірою, демонструє приклад власного прочитання свого буття, адже він не сповідує традиційні форми релігійності, він не перебуває у рамках ані нейтральності (серединному стані), ані в стані старих форм релігійності. Він творить власну релігійність, а відтак не вписується у соціальні рамки традиції – він сповідує тільки першу заповідь – *він любить свого Бога*. В такий спосіб віра стає особистою справою і правом на самоінтерпретацію і самопізнання. Інший та його залучення у своє буття (любов до ближнього) не є для нього цінностями. Усамітнення у лісі позначає глибоку відданість і зануреність у цей процес (навіть фанатизм). Таким чином, у Ніцшевій метафориці можна відзначити застереження про викривлення ціннісної конфігурації традиційних релігій, релігійну

¹²⁷ Rohrmoser Günter, Nietzsche als Diagnostiker der Gegenwart. – München: Olzog, 2000. – S. 14.

¹²⁸ Хайдеггер М. Слова Ніцше «Бог мертв» // Ніцше і пустота / Мартин Хайдеггер. – М.: Алгоритм; Ексмо, 2006. – С. 17; 21-22.

¹²⁹ Ці тенденції саме у праці «*Весела наука*» вдало описує Heit Helmut, Ende der Säkularisierung? Nietzsche und die große Erzählung vom Tod Gottes // Steffen Dietzsch & Claudia Teme (Hg.): Nietzsches Perspektiven. Über Dichten und Denken in der Moderne. Berlin; Boston: de Gruyter 2014. – S. 68-84 (b).

¹³⁰ Nietzsche Friedrich. Werte in zwei Bänden // Also sprach Zarathustra. – Kröner Verlag in Leipzig, 1930. – I. Band. – S. 292.

нетерпимість і фанатизм, а також можливість конфронтації релігійних цінностей, якщо ті виявлятимуть претензію на статус публічної, позаяк образ Святого символізує світ «етичного атеїзму», так би мовити.

Сучасна людина також живе у світі, в якому Бог втратив етичну цінність. Відтак, з новою актуальністю постає питання соціальної організації (співіснування внутрішньо пов'язаних індивідів об'єднаних прагненням спільного майбутнього) за умов, з одного боку, приватних релігійностей сьогодні, а з іншого – «етичного атеїзму».

Пророче міркування Ф. Ніцше щодо подальшого відображається у заклик Заратустри до натовпу зрозуміти земне життя як виклик і сповнити його значенням. Він просить не плекати відразу до життя, закликаючи до творчості. Проте його заклик не знаходить однодумців, а його застереження є криком у порожнечу. Терплячість натовпу не безмежна – швидко з'являється висміювання і відразу. В такий спосіб Ф. Ніцше виявляє убогість *останньої людини*: «Стоять собі, – сказав він, – до серця свого, – сміються собі. Ні, не розуміють вони мене, слова мої не для їхніх вух. Може треба спершу повідривати їм вуха, щоб вони навчилися слухати очима? Може треба гриміти, як литаври чи як проповідники каяття? Може, вони вірять тільки заїкам? У них є щось таке, чим вони пишаються. Але як вони називають те, що додає їм гордошців? Вони називають це вихованням, освітою – ось що різнить їх від козопасів. Тим-то вони й не люблять чути щодо себе слова „зневага“. Отже, я промовлятиму до їхніх гордошців. Отже, я казатиму їм про того, кого найбільше зневажають, а це – остання людина»¹³¹. Вона не має бажання змінювати щось. Люди сповнені тільки бажанням спокою, у якому вбачають сенс життя – життя, що не вимагає прагнути ні до чого нового: «Лихо! Настає той час, коли людина не зможе вже народити зірки. Лихо! Настає час найбільш зневаженої людини, яка вже не зможе зневажати саму себе. Дивіться! Я показую вам останню людину. „Що таке любов? Що таке творіння? Що таке пристрасть? Що таке зірка?“ – так запитує остання людина і кліпає очима, Земля змаліла, і вистрибує на ній остання людина і робить усе маленьким. Рід її незнищенний, як земляні блохи; остання людина живе найдовше. „Ми придумали щастя“, – кажуть останні люди і кліпають очима»¹³². Тобто вони переживають своє вигадане щастя, сповнене позірного значення. Таке щастя постає водночас відчуттям життєвої ‘повноти’ і одержимості. Така ознака характеризує *останню людину*. Метафора «кліпаючих людей» вказує на нерозуміння засад цінностей. В такий спосіб Ф. Ніцше попереджає про стан, що згадувався вище як *серединний стан*. Серединний стан сучасної людини – це ще й небажання саморозвиватись. Для демонстрації сутності відносин Ф. Ніцше не дарма обирає ринкову площу. Ринкові відносини пронизали сутність самої людини і стали способом орієнтації та виживання. Їм байдуже, що таке взагалі цінності і, тим паче, чи актуальні нинішні. Вони підігрують один одному лише для ефективності досягання цілей. Якщо ж відносини не мають під собою ціннісної основи, то вони стають «чистими». Їх мета – взаємозадоволеність. Відтак, потреба у світоглядних проектах лише актуалізується. Їх основним завданням мусить стати спонук до

¹³¹ Там само. – С. 297.

¹³² Nietzsche Friedrich, Werte in zwei Bänden // Also sprach Zarathustra. – Kröner Verlag in Leipzig, 1930. – I. Band. – С. 298.

саморозвитку із врахуванням тих небезпек, що стоять за проблемою «людської всемогутності»¹³³.

Висновок. Отже, Ф. Ніцше діагностувавши проблеми свого часу, прорік загальнокультурний поступ у аспекті видозмін релігійного чинника в світоглядному самовизначенні: зміна ціннісних засад і статусу релігійності і, як наслідок, виформовування плюралізму світоглядних форм; переформатування психології свідомості – не/розуміння передумов, умов і наслідків власної свободи; метаморфози міжлюдських відносин – загальний стан моральності сучасника. Відтак саме в теорії секуляризації, власне, й окреслені світоглядні траєкторії модерну, що характеризуються низкою постійних трансформацій. Крім того, витлумачується причина: чому модерна цивілізація все ж не може обійтися без «смерті Бога», а відтакі нових викликів для людини, об'єктивуючи в такий спосіб проблеми практичного характеру – (1) необхідність програми орієнтування, (2) її соціально-ціннісний потенціал.

2.2. Віталій Вікторович МУДРАКОВ. ПРОЕКТ «НАДЛЮДИНА» Фр. НІЦШЕ ЯК ФОРМА І СПОСІБ СЕКУЛЯРНОЇ ЕТИКИ

В статті інтерпретується концепт Ф. Ніцше «Надлюдина» як програма орієнтування сучасної людини в умовах секуляризації. «Надлюдина» тлумачиться як форма і спосіб секуляризованої етики, що дало змогу описати особливості сучасних світоглядно-ідеологічних орієнтацій і специфіку їх змін, зокрема й в Україні.

Ключові слова: сучасність, етика, людина, надлюдина, цінності, справедливість, релігійність.

Vitaliy Viktorovich MUDRAKOV. THE “ÜBERMENSCH” PROJECT AS A FORM AND MODE OF SECULARIZED ETHICS

The study contains the interpretation of F. Nietzsche's concept “Übermensch” as a program of modern human's orientation within conditions of secularization. The “Übermensch” is presented as a form and a mode of secularized ethics. Such interpretation gave the methodological instruments to describe the main features of contemporary ideological and world view tendencies and their changes character, including such processes in Ukraine.

Key words: modernity, ethics, human, Übermensch justice, religiosity.

Актуальність теми дослідження. Модернізаційні процеси у найрізноманітніших виявах – глобалізація, сучасні культурні тенденції, постмодерна політика і етика, секуляризація - є причинами нових світоглядних орієнтирів у процесі ціннісної ідентифікації. Вони відбиваються на усіх сферах життя і знаменуються низкою кризових явищ. У потоці цих викликів сучасної

¹³³ Дуже вдало про «людську всемогутність» як етичну загрозу пише Сібе Шаапа у праці «Прошання із Всемогутнім: Переоцінка етичного життя». – К.: Вид-во Жупанського, 2012. – 294 с.

культури всезрозумілішим стає те, що релігійність, як форма і спосіб ціннісного самоусвідомлення, стає лише одним із варіантів означеного процесу. Інша ідейно-сміслова платформа плюралізму світоглядних форм визначається сьогодні світською етикою. Тематична проблемність ситуації вказує на актуальність необхідності моделювання конкретних стратегій духовного розвитку особистості та суспільства.

Прикладом для першого із напрямків у розробці таких стратегій безумовно є аксіологічний потенціал церкви у суспільстві. У рамках позарелігійного світогляду виформовуванням світоглядних основ можуть ставати кращі зразки філософій, які покликані генерувати продуктивний діалог та взаєморозуміння.

Нове прочитання Ніцшевого концепту «Надлюдина» постає спробою розробки згаданої моделі. Процес секуляризації засвідчує, що сьогодні, як ніколи раніше, є запит на формування творчої сильної особистості, яка ставала б еталоном духовно-інтелектуального розвитку сучасності не в залежності від її релігійності чи нерелігійності. Саме тому *метою* другої частини нашої розвідки є конструювання актуального світоглядного макету шляхом інтерпретації цього концепту. Вияв і характеристика світоглядної спроможності цієї програми як засадничої в етичній орієнтації, постає нашим *завданням*.

Одразу зауважу, що ця інтерпретація аж ніяк не обстоюватиме позиції атеїзму чи чогось подібного, радикально не розумного, а радше те бачення, що йменується як «нова духовність» чи «інші духовні інтереси». Це є спроба інтерпретувати механізми духовного пошуку для тих, хто «шукає», а таких людей аж ніяк не меншає. Тут радше йдеться про те, коли мова монотеїзму з різних причин не є ефективною, а потреба задоволення духовного росту тільки наростає.

Стан розробки проблеми. Як філософія Ф. Ніцше загалом, так й концепт «Надлюдина» зокрема є дуже часто і широко інтерпретовані. З-поміж усіх, найбільш фундаментальними поясненнями вирізняються напрацювання М. Гайдегера. Для обраного контексту значущими у зрізі вибудовування орієнтування як системи принципів є праці В. Штегмаєра, у загально-етичному - Е. Макінтайра, Ч. Тейлора, Т. Ренча. Напрацювання С. Шаапа є методологічно важливими для вище зазначених контекстів.

Українським зорієнтовувачем у тлумаченні ніцшеанських ідей є найфундаментальніше вітчизняне дослідження філософії Ф. Ніцше – монографія Т. Лютогого «*Ніцше. Самоперевершення*».

Виклад основного матеріалу.

(1) Програма орієнтації¹³⁴. Прорікши певні світоглядні тенденції сучасності, Ф. Ніцше пропонує проект «Надлюдина» для орієнтування і розвитку саме людини. У ідеологічно-соціальному сенсі проблема надлюдина, яку актуалізує Ф. Ніцше у свій спосіб, коріниться у історії «людської всемогутності». У цьому контексті (1) вона може інтерпретуватися як один із факторів секуляризації. З іншого ж боку (2) можна говорити про її актуальність як проект

¹³⁴ Саме такому формулюванню й концептуальним крокам сприяли дослідження сучасного німецького ніцшезнавця В. Штегмаєра – Stegmaier Werner, Philosophie der Orientierung. Nietzsche-Forschung (<http://stegmaier-orientierung.de>).

майбутнього самих секуляризаційних тенденцій та ціннісних змін. Автора цієї статті цікавить *другий момент*.

Отже, найпримітніші проблемні моменти сучасної секуляризаційної динаміки для аспекту світоглядного самовизначення характеризуються (а) ціннісними орієнтирами (механізмом їх творення – «у який спосіб?») та їх (b) соціальним потенціалом (проблема толерування Іншого – «форма співіснування»).

(а) Ф. Ніцше розробляє *методологію до теорії нових цінностей*. Він закликає до боротьби у самому собі, до плекання іманентності і її креативного потенціалу. Людина мусить породити у собі щось нове. Філософ наголошує: «Велич людини в тому, що вона – міст, а не мета, і любити в людині можна лишень те, що вона – перехід і загибель»¹³⁵. Виходить так, що зміна цінностей – це зміна джерела цінностей. Щоб виявити у собі нові потенції, людина мусить творчо розвиватись, долати сама себе. Її основним інструментом є її *воля*. Воля постає інструментом для самоподолання і мусить стати творчо сильною: «Бог є припущення, а я хочу, щоби ваша думка простягалася не далі, ніж ваша творча воля»¹³⁶.

Ф. Ніцше діалогує зі «старою релігійністю» як заклик до самозміни. Утім, що означає *самоподолання* з допомоги сильної волі? На цьому шляху виникає певна етична проблема. Проблема від якої залежить усе розуміння ціннісного потенціалу проекту Ф. Ніцше. Ця проблема коріниться у феномені справедливості¹³⁷. Якщо раніше людина орієнтувалась на гарантії справедливості від трансцендентності, то за умов «смерті Бога», секулярності, вона шукає можливості для її реалізації деінде. У першу чергу йдеться про зорієнтованість на себе – пошуки такої можливості в іманентності. Ця можливість так чи інакше зводиться до «людської всемогутності», адже це та умова, яка може гарантувати реальну здійснюваність цієї можливості. Попри те, прагнення людиною всемогутності виявляється спробою до самозахисту і рано чи пізно занурює у ситуацію ідеологічного радикалізму. То ж «воля до всемогутності» перетворюється у «волю до політичної влади»¹³⁸. Відтак проявляється інший бік справедливості – вона перетворюється на помсту іншим, на інструмент помсти. Ось чому людина у пошуках справедливості змушена перемогти свою жагу до всемогутності. Це мусить стати викликом до *самоподалання*. Лише за таких умов людина зможе повернути життю його етичне значення, творити нові цінності. Ф. Ніцше прагне покінчити не просто із віруваннями й сподіваннями, обіцяннями й очікуваннями спасіння, але й із ревнивістю та жагою помсти: «Але я виведу ваші притони на світло; тому й сміюсь я вам в лице своїм сміхом висоти. Тому і

¹³⁵ Nietzsche Friedrich, Werte in zwei Bänden // Also sprach Zarathustra. – Kröner Verlag in Leipzig, 1930. – I. Band. – S. 296.

¹³⁶ Nietzsche Friedrich, Werte in zwei Bänden // Also sprach Zarathustra. – Kröner Verlag in Leipzig, 1930. – I. Band. – S. 359.

¹³⁷ Вкрай важливим дослідженням у розробці цього поняття в контексті ідеї «божественної та людської всемогутності» є праця нідерландського ніцшезнавця Сібе Шаапа «Прошання із Всемогутнім: переоцінка етичного життя» (К.: Вид-во Жупанського, 2012. – 294 с.).

¹³⁸ Так формується одне із трактувань Ф. Ніцше, як ідеолога нацизму. Тобто жадання влади ідеологічно виправдовується як боротьба за справедливість, як розправа над тими, хто перешкоджає «руху на гору» й як спасіння себе для існування як вищої істоти. Таким чином зринає принцип вождизму.

рву я вашу сіть, щоби ваша ж лють виманила вас із вашої ж печери бріхонь і щоби помста ваша вискочила через ваше слово „справедливість“. Тому, нехай буде позбавлена людина помсти – ось для мене міст, котрий веде до вищої надії, і веселкове небо після проливних гроз. Але іншого, звісно, хочуть тарантули. „Понашому, справедливість полягатиме саме у тому, щоби світ був сповнений грозами нашої помсти“ – так гомонять вони між собою. „Занурити у помсту і сором хочемо ми усіх тих, хто є подібний до нас“ – так клянуться серця тарантулів»¹³⁹.

Здатність самопоходання, вважає Ф. Ніцше, є умовою здорового стану. Уміння долати себе - це ключ до подолання Ressentiment. Так людина стає стриманою. Відтак вона стає мірилом сама собі і прагне високих цілей. У процесі самопоходання людина ніби підноситься над усією ворожнечею. Тоді вона здатна поділитись цим здобутком з Іншим – це етична настанова. Для цього потрібно у першу чергу бути чесним із самим собою. Без самопізнання щирість не є можливою, а щирість варта того, щоб заради неї долати Ressentiment. Вона мусить ставати основою вчинку, тоді як воля має на це скеровуватись.

Відтак наступним кроком з втілення *права на власне прочитання свого буття* є правдивість/щирість. За Ф. Ніцше - це *щедра доброчесність*: «тому я хочу, аби чесні казали один одному: „ми любимо один одного; побачимо, чи зможемо ми продовжувати любити один одного! Чи все ж обіцянка наша буде лише недоглядом?“ – „Дайте нам термін і недовгий союз, аби ми бачили, чи годимось ми для тривалого союзу! Велика справа бути удвох!“ Так раджу я усім чесним; і чим була б моя любов до надлюдини і до усього, що мусить ще настати, якщо я радив би і казав інакше!»¹⁴⁰.

Це можна пойменувати *чеснотою віддачі*. Віддавати комусь, означає насолоджуватись. Для того, щоб дати, має бути загартована «етична воля». Коли людина здатна давати, вона перетворюється на обіцяння, на перспективу. Такий стан не прагне вже справедливості, а відтак і не потребує влади й жаги до неї.

Діяльною воля мусить бути лише щодо майбутнього. Людина повинна прийняти минуле і стати обіцянною майбутньому. Так людина виходить на той «перехід», що зветься «Надлюдиною». Саме у такий спосіб вона формує нові ціннісні орієнтації. Вона прагне стати зразком для Іншого. Така опція є відкритою кожному. Стає зрозумілим, що «Надлюдина» не має нічого спільного із проблемою воління здобути владу. «Надлюдина» - це ознака руху, ознака самоопанування. Відтак вона виховує у собі «волю до влади над собою» й «усім людським у собі».

Отже, «Надлюдина» не втрачає власних бажань та інстинктів: вона просто контролює їх. Проект «Надлюдина» проголошує людські гідності, що знаходяться у перманентній зміні.

(b) Соціальний аспект актуалізується подіями, які знаменувались крайньо радикальними подіями. Вони показали те, наскільки прагнення справедливості без етичного життя і, зрештою, втрати стимулюючого ефекту культури й інституцій, може бути небезпечним як неконтрольований Ressentiment.

¹³⁹ Nietzsche Friedrich. Werte in zwei Bänden // Also sprach Zarathustra. – Kröner Verlag in Leipzig, 1930. – I. Band. – S. 372.

¹⁴⁰ Nietzsche Friedrich. Werte in zwei Bänden // Also sprach Zarathustra. – Kröner Verlag in Leipzig, 1930. – I. Band. – S. 474.

Людина мусить навчитися не повторювати риси своїх опонентів, їх Ressentiment і прагнення до бунту. Тобто у цьому сенсі вона мусить не отожднювати себе із опонентом. Це означає, що така орієнтація не прагне політичної силової дії чи протистояння, бо в такий спосіб вона виправдовувала би опонента протидіючи йому у його ж спосіб. Інакше це ставало б проектом занурення сучасника у старі форми ідеологій.

Позицію Ф. Ніцше щодо цього, варто розуміти так: *стримана і стримуюча реакція*. У буквальному сенсі слова він уникає реакції (як тотожної до акції відповіді), оскільки так суб'єкт втягується у стару логіку координат, але водночас закликає до війни – «війни за власні думки волею до влади». У контексті ж старих параметрів проявлятиметься бажання контролю та нестримність вольових дій. Натомість Ф. Ніцше прагне контрольовану силу вчинку, а не нав'язливе бажання вирішити суперечність у спосіб сили, зневаги і ненависті. Опускаючись до рівня опонента, не можна його подолати, тому що ми у такий спосіб стверджуємо владу його методами. У параграфі «*Шлях того хто творить*» Заратустра вчить: «А ти знаєш уже, брате мій, слово „зневага“? І муку своєї справедливості до тих, хто тебе зневажає? Багатьох ти примушувеш змінити думку про тебе; вони це ставлять тобі у велику провину. Ти підступив до них, але все ж таки мимо пройшов: такого вони тобі ніколи не подарують. Ти йдеш далі за них; та що вище ти підіймашся, то меншим здаєшся в очах заздросі. Але найбільше ненавидять того, хто літає. „Як вам хочеться бути справедливим до мене! – ти повинен казати. – Я обираю собі вашу несправедливість як належне“. Несправедливість і болото кидаються вслід самотньому; але ти, брате мій, як хочеш зіркою бути, мусиш світити їм, не зважаючи ні на що! І остерігайся добрих та праведних! Вони залюбки розпинають тих, хто винаходить собі власну чесноту, – вони ненавидять самотнього»¹⁴¹. «Проте відокремлення, – пише Тарас Лютий, – означає, що треба ізолювати себе від стада, навіть у совісті; треба пережити агонію, яка анігілює совість у собі, щоб знову відкрити для себе суть того, що є здорового й благородного в нас»¹⁴².

У модерному секуляризованому світі це особливо важливо з огляду на терористичні акти, що мали місце у Європі та світі останнім часом. Річ у тім, що сьогодення радикалізована свідомість не розрізняє понять *влада* і *насильство*. Насильство може тільки знищити владу, але аж ніяк не замінити її. Для радикально налаштованих людей¹⁴³ влада – це насильство. Це пояснюється тим, що вони перебувають у стані пошуку справедливості (у цьому випадку вона постає помстою) силовими методами. Вони є слабкодухі і сприймають себе як жертви – позиціонують себе тільки у ролі жертв-страждальців. Тоді й виникає думка, що будь-яке насильство їм дозволено¹⁴⁴. Запобіжним засобом проти цього є правдивий погляд у минуле, а щирість мусить стати принципом майбутнього.

¹⁴¹ Nietzsche Friedrich, Werte in zwei Bänden // Also sprach Zarathustra. – Kröner Verlag in Leipzig, 1930. – I. Band. – S. 341.

¹⁴² Лютий Т. Ніцше. Самоперевершення. – К.: Темпора, 2016. – С. 627.

¹⁴³ Тут не важливо те, який формат цієї радикальності буде потім – комунізм, фашизм, ісламський фундаменталізм чи православний шовінізм.

¹⁴⁴ У часи глобалізму це призводить до геополітичного тероризму як доктрини. Наприклад, сучасна Росія.

Виходить, що у сучасному секуляризованому світі радикальність спочатку формується як така, а потім набуває рис або релігійних або політично ідеологічних.

Справжня сила волі мусить «вгамувати апетит» дошукатись справедливості силовими методами. У першу чергу людині варто усвідомити свої власні людські риси як виклик – подолати власні внутрішні небезпеки (схильності). Її завдання – опанувати не Іншого, а саму себе. Подолання цього «сліпого бажання» звільняє від нав'язливості помститись. Лише у такий спосіб людина може щось запропонувати Іншому, зможе співіснувати з ним і водночас змінювати його – *«хто не плакає власної сили, той не має що запропонувати щось Іншому»*. Лише у такий спосіб *«свідомість-проблема»* може перетворитися на *«свідомість-перспективу»*. Цебто, щоб втілювалась ця перспектива, людині завжди потрібно долати себе як проблему. Перспектива можлива тільки тоді, якщо є здатність стерпіти і подолати власне становище. Тільки тоді у суспільстві народжується така сила, яка може породити справедливую владу. Це вдається, коли суспільство є інтегроване, коли воно діє разом, коли кожен готовий стати прикладом Іншому.

Отже, сучаснику в умовах секуляризації варто навчитись долати *потяг до справедливості* – як мстивої, так і рятівної. Необхідно попроситися із прагненням до сили й до справедливості, котра може здійснюватися у силовий спосіб. Гадаю я, що подібні кроки демонструє сучасна Європа. Позиція громадянського суспільства європейців до сучасної зрадикалізованої свідомості – *«ви не змусити нас ненавидіти вас, бо це наш стиль життя»*. Втім, проблема *меж толерантності* тільки загострюється.

(2) Український контекст. Секулярність і релігійність Західної Європи дуже вдало вписується у метафору Ф. Ніцше – це одне з місць, де проповідує Заратустра – місто *Ряба Корова* (bunte Kuh)¹⁴⁵. Тут передбачається багата, але не визначена різноманітність. Ця різноманітність ще краще презентується, якщо горизонти західного світу розуміти дещо східніше. Утім, чи можна про цю ситуацію говорити як про повсюдну у Європі? Йдеться про загальноєвропейський контекст. Якщо ситуація цілком відповідає *західноєвропейському* світу, ба більше навіть *північно-атлантичному*, то чи є вона такою ж у країнах Східної Європи.

Загалом Східну та Центральну Європу Х. Казанова характеризує як певне релігійне відродження, а причиною вважає падіння у них комунізму. Проте це відбулось не скрізь – Східна Німеччина, Чехія, Естонія, Латвія. Ситуацію в Україні ж він описує як ще більш унікальну, яка характеризується вельми широким релігійним плюралізмом та релігійним ренесансом¹⁴⁶. Та чи є в Україні й справді світоглядні зміни, що за своєю сутністю визначаються релігійним чинником?

Я сказав би, що ця ситуація відрізняється за формою та не зовсім за змістом. Тобто тезу Х. Казанови щодо відродження я пояснив би радше як «хитання» суспільної свідомості – спроби формування себе як політичної нації європейського штибу, характеристикою якої є готовність толерувати (релігійно

¹⁴⁵ Nietzsche Friedrich, Werte in zwei Bänden // Also sprach Zarathustra. – Kröner Verlag in Leipzig, 1930. – I. Band. – S. 308.

¹⁴⁶ Казанова Хосе. По той бік секуляризації: релігійна та секулярна динаміка нашої глобальної доби. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА. – 2017. – С. 10.

загалом і конфесійно зокрема) Іншого. Інакше кажучи, так званий 'релігійний ренесанс' з одного боку пояснюється яскравою презентацією історично зумовленого релігійного плюралізму на тлі загально-політичної видозміни (революція), з іншого – зміцненням ціннісної основи ліберальної політики співіснування через вияв релігійної толерантності. «Релігійний ренесанс» варто розуміти відтак не тільки як ріст кількісних¹⁴⁷ показників віруючих, а й ще як сам *факт можливості існування релігійності у спектрі строкатостей її виявів*, тим паче у часи секуляризації. Після значного періоду атеїзму, а також «серединного стану» так говорити цілком правомірно. Така динаміка в Україні з'являється, з одного боку, на україноболожчій боротьбі зі старими світоглядно-ідеологічними тенетами, а з іншого – на моральних реформах. У обох пунктах йдеться про останні протистояння народу владі – «Україна без Кучми 2001-2002», «Помаранчева революція 2004», «Євромайдан – Революція Гідності 2014». Таке пояснення цілком виправдано можна назвати політично-онтологічним. Що ж стосується релігієзнавчого підходу, то тут варто згадати авторів книги *«Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка»*, котрі наголошують, що саме в ході Революції Гідності формувалась громадянська Церква в Україні – спільноти віруючих, що незалежно від конфесійно-церковної ідентичності, знайшли порозуміння та спільно й натхненно Богом діють на захист Богом створеного – гідної особистості¹⁴⁸ в Україні.

У будь-якому разі, «класифікаційний зріз духовності, згідно з яким українське суспільство, як і будь-яке інше, цілком правомірно було б поділяти на тих його членів, що саме поняття духовності опирають на абсолютні цінності та надають їм безумовного значення, і тих, для кого Бог „помер“ хто схильний вбачати в духовності ціннісно-смісловий універсум „земного“ обумовлення»¹⁴⁹, – звертає увагу В. Шевченко. Ясна річ, що така диференціація мусить розумітися із наступним застереженням: українське наповнення релігійної духовності не є абсолютно тотожне до європейського змісту чи то католицької, чи то протестантської ідентичності. Утім методологічний намір вияву особливостей дії зв'язків та відношень секулярної динаміки у формуванні світоглядно-ідеологічного каркасу сучасного українця у аспекті етики цілком правомірний й ефективний.

Так чи інакше, а в Україні були такі періоди, коли в суспільстві народилася *така сила*, яка мала завданням породити справедливую владу. Кожен протестуючий був готовий стати прикладом Іншому – це ознака інтегрованого суспільства. В

¹⁴⁷ Релігія і Церква в українському суспільстві: соціологічне дослідження [Електронний ресурс] // Церква, Суспільство, Держава у протистоянні викликам і загрозам сьогодення. – К., 2017. – С. 2348. – Режим доступу: http://razumkov.org.ua/uploads/article/2017_Religiya.pdf

У контексті розуміння обраної проблематики я схилиюся до думки, яку наводить Горохолінська І. у своєму дослідженні «Ціннісні виклики сучасності: роздуми про морально належне та релігійну віру» (Українське релігієзнавство. – № 80. – С. 52-58), що кількісний ріст віруючих – дані, що презентовані у соціологічному дослідженні – вказує радше на залученість до певної традиції зовнішньої релігійності, котра аж ніяк не впливає на формування аксіологічної самовизначеності. Вона є маркером загально-культурної ідентичності.

¹⁴⁸ Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка. За загальною редакцією д.філос.н. Филипович Л.О. і канд.філос.н. Горкуші О.В. – К.: Самміт-Книга, 2014, 2015. – 656 с.

¹⁴⁹ Шевченко В.В. Україна духовна: постаті, події, явища. – К.: Світ Знань. 2008. – С. 358-359.

українців прокинулась та сила, яку Ф. Ніцше називав «волею до влади» – «*волею до влади над своїм буттям*», тому, зрештою, виникали революції.

Відтак, сучасний стан української суспільної свідомості дуже близький до західноєвропейського. Українське суспільство продемонструвало, що воно, з одного боку, сповнене *сильними індивідуальностями*, а з іншого – здатне діяти як *колективне організоване ціле* на принципах зовсім іншої організації. У обох зрізах воно узasadничувалося на тому, що С. Кримський описав як необхідну константу духовності ХХІ ст. – акцент на людських якостях. Він пише: «[...] нині немає дефіциту ідей щодо проектів поліпшення життєдіяльності та майбутнетворення. Проблемою, яка обмежує розвиток діяльності та стає вирішальною для соціального прогресу, є дефіцит людських якостей»¹⁵⁰. Ці особливі якості, зрештою, у симбіозі двох наведених зрізів (індивідуального і соціального) утверджують так звану «монадну особистість». Йдеться про здатність особистості «репрезентувати свою націю, свою культуру, свою епоху, а відтак, маніфестувати індивідуальну іпостась універсального досвіду. [...] І не просто репрезентувати, а давати зразки вчинків, інтелекту та зростаючої совісті. Це є важливим тому, що в наші часи ідеї та проекти повинні випробовуватись на здатність втілюватись у життя особистості. Саме така вимога і стала вузловим пунктом переходу у формуванні духовності ХХІ століття від гуманізму як ідеології людини, що уявила себе Богом, до персоналізму як утвердження самоцінності особистості людини, а не абстрактних ідей»¹⁵¹. Звісно ж у цьому руслі можна говорити про потенціал 'нового' у розкритті життєдайного змісту християнських моральних настанов, але це не виходитиме за межі заявленої теми. Отже, пояснюючи окреслені трансформації в категоріях Ф. Ніцше зазначу наступне:

(а) *Воля стала основним принципом зміни/творення цінностей* (зміна загально-ідеологічного вектору) на позарелігійній основі (яка вже згодом утвердила толерантність релігійного плюралізму). З цього випливає, що практична дія цього принципу сигналізує про правильність припущення щодо формування у сьогоdnішній динаміці секулярних процесів спочатку світоглядно-ідеологічного базису, який вже потім обрамлюється релігійно чи політично.

(б) *Контрольована сила вчинку стала демонстрацією нової ціннісної орієнтації* як організації суспільства. Цим підтверджується правильність припущення щодо боротьби із Ressentiment (у цьому випадку Ressentiment влади), тобто бажання вирішити суперечність у спосіб сили (слабкодуха влада використовує силу). Демонстрація позиції як пропозиція опанувати не Іншого, а самого себе.

Висновок. Відтак нові інтерпретації ніцшевого концепту «Надлюдина» з одного боку пояснюють особливості світоглядних перетворень, що іменують секуляризациєю, а з іншого – постають спробою розробки світоглядної моделі, носій якої – це творчо сильна особистість, яка не в залежності від її *релігійності* чи *позарелігійності* є еталоном духовно-інтелектуального розвитку сьогоdnення. Вияв і характеристика світоглядної спроможності цієї програми як засадничої в етичній орієнтації постає механізмом ціннісного творення та їх соціально-практичним потенціалом. Концепт «Надлюдина», як проект-перспектива, це

¹⁵⁰ Кримський С.Б. Під сигнатурою Софії. – К., 2008. – С. 352.

¹⁵¹ Кримський С.Б. Під сигнатурою Софії. – С. 352-353.

ознака руху і самоопанування – виховання у собі «волі до влади над собою» і «усім людським у собі»; оволодіння чеснотами *щедрої доброчесності та віддачі*; усвідомлення власних людських рис як виклику – *стримана і стримуюча реакція* – контрольована сила вчинку. Це набір тих моральних констант, що закладає Ф. Ніцше у етичний базис позарелігійності Надлюдини» – перетворення «свідомості-проблеми» у «свідомість-перспективу». Про це свідчить приклад інтерпретації української ситуації. Насамкінець зазначу, що у процесі модерну «відмінні духовні інтереси» – це спроба самопізнання і головне у цій динаміці ефективні методи усвідомлення ризиків і толерантне задоволення потреб духовного росту у всьому розмаїтті їх сучасних формацій.

2.3 Юлія Олександрівна СТРЕЛКОВА. СПЕЦИФІКА «ДІАЛЕКТИКО-ТЕОЛОГІЧНОЇ» РЕЦЕПЦІЇ ІДЕЙ ПРОТЕСТАНТСЬКОЇ ОРТОДОКСІЇ

В статті розглядаються світоглядні та релігійно-філософські підстави актуалізації інтересу представників діалектичної теології до ідей періоду Реформації, насамперед, про абсолютну значущість віри, головну роль Христа і пріоритет Писання, про необхідність єдності «внутрішньої людини» з Богом, заміну авторитету церкви авторитетом Біблії. Водночас в статті підкреслюється, що в рамках діалектичної теології, на відміну від протестантської ортодоксії, відбувається розмежування Біблії і Божого Слова. Біблія вже не є тут статичною, а стає Божим Словом в ході події, і зустріч з Богом відбувається в Ісусі Христі як Слові Божому.

Ключові слова: діалектична теологія, неоортодоксія, ортодоксальна теологія, Слово Боже, христологія.

Yuliya Oleksandrivna STRIELKOVA. SPECIFICATION OF "DIALECTIC-THEOLOGICAL" RECEPTION OF THE PROTESTANT ORTHODOXIA IDEAS

The article examines the world view and religiously-philosophical grounds of the interest of dialectical theology representatives to the ideas of Reformation, first of all, about absolute meaningfulness of faith, leading role of Christ and priority of Holy Bible, about the necessity of unity of "internal man" with God, replacement of the authority of church by the authority of Bible. At the same time it is underlined, that within the framework of dialectical theology, unlike the protestant orthodoxy, there is a differentiation of Bible and Divine Word. Bible is not here static, and becomes the Divine Word during an event, and a meeting with God takes place in Jesus Christ as a Word Divine.

Key words: dialectical theology, Neo-orthodoxy, Orthodox theology, Word Divine, christology.

Постановка проблеми. Вільне тлумачення догматів протестантизму зокрема та християнства загалом представниками ліберальної теології, тенденція етизації ними християнської релігії, розчарування богословів початку ХХ ст. в

творчій силі розуму і втрата соціального оптимізму сприяли, безумовно, появі діалектичної теології або неоортодоксії. Саме представники цього богословського напрямку, насамперед К. Барт, піддавши гострій критиці аморфність ліберального протестантизму, його поступки «духу XIX століття», прагнули повернутись до безкомпромісної позиції у питаннях віри апостола Павла і Мартіна Лютера. І таке повернення, зокрема, до ідей про необхідність єдності «внутрішньої людини» з Богом, заміну авторитету церкви авторитетом Біблії стає справжнім змістом оновлення протестантського вчення.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблематика, дотична до означеної в межах цієї статті, є предметом дослідницького інтересу як зарубіжних, так і вітчизняних авторів. Серед закордонних досліджень заслуговують на увагу, насамперед, праці таких філософів, теологів та релігієзнавців, як Х. Бальтазар, У. Басланд, М. Бейнткер, Г. Боркнам, Е. Буш, О. Вебер, С. Гренц, Й. Диркен, М. Еванг, Г. Зассе, Г. Кюнг, Т. Лейн, А. МакГрат, Б. Л. МакКормак, Р. Олсон, Ф. Е. Реаті, Г. Фріс, Б. Хегтлунд, В. Шмітхальс та Е. Юнгель. Вагомими є також здобутки відомих російських дослідників: С. Аверинцева, В. Антропова, О. Ворохובהва, В. Гараджі, П. Гуревича, С. Ісаєва, С. Коначевої, С. Лєзова, Т. Ліфінцевої, М. Мальчевського, М. Пилаєва, а також вітчизняних авторів – А. Баумейстера, Т. Гаврилюк, Ю. Жука, П. Сауха, Л. Стасюк, Н. Хром'як, М. Черенкова, П. Яроцького та ін. Свідченням зростаючого дослідницького інтересу до ідейних трансформацій в протестантській теології кінця XIX – початку XX ст. є також поява в останні роки низки дисертаційних досліджень і статей, присвячених світоглядним та власне релігійно-філософським засадам діалектичної теології.

Метою статті є аналіз особливостей критичного переосмислення представниками діалектичної теології, або неоортодоксії, вихідних ідей протестантської ортодоксії.

Виклад основного матеріалу. Релігійне вчення фундаторів протестантизму було співзвучним атмосфері соціального песимізму та відчуттю й усвідомленню трагізму людського життя у воєнний та повоєнний час, оскільки в ньому неоортодокси віднайшли насамперед обґрунтування християнського віровчення як божественного одкровення, а не вияву самосвідомості людини. За нових умов особливої актуальності набувала теза Мартіна Лютера, в якій ніби зійшлись воедино всі завдання сучасного протестантизму і в якій вони знаходили й шлях свого вирішення та розв'язання: «Виправдання тільки вірою» («sola fide»). Відмовившись від церковного авторитету в тлумаченні Біблії, Лютер проголосив вищим критерієм особистий релігійний досвід окремої людини.

Але для того, щоб убезпечити категорію віри від мінливості психологічних станів індивіда й одночасно не допустити нівелювання її значущості в процесі численних дискусій стосовно буття як такого, важливо було пов'язати віру з якоюсь іншою, абсолютною реальністю. І такою реальністю постає реальність одкровення, слова Божого, безпосередньо вираженого в богонатхненному тексті Біблії. «Завдяки такому методологічному підходу, – слушно зазначає С. Ісаєв, – протестантизм ставить всі явища людської свідомості – роздуми про життя та його сенс, емоційні переживання, релігійну віру – в тісну залежність від тексту Святого Письма»¹⁵².

¹⁵² Гренц С., Олсон Р. Богословие и богословы XX столетия. – Черкасы: Коллоквиум, 2011. – С. 61.

Позицію М. Лютера у відстоюванні абсолютної значущості віри підтримує і К. Барт: «віра є вірний акт волі... Віра відноситься до Слова Христа; віра є не чим іншим, як прийняттям, розумінням і визнанням цього Слова»¹⁵³. Причому услід за вчителями Реформації Барт наполягає, що принцип *sola fide* означає прийняття і довіру не стосовно того, що людина робить для себе (теологія), а стосовно того, що зроблено Богом для неї (подія Христа). Для нього, як і для фундатора протестантизму, наш шлях до пізнання Бога невіддільний від шляху віри. Тому Бартові, як і іншим представникам діалектичної теології, прийшлися до душі відомі слова із Лютерової Передмови до «Послання до римлян» про те, що «Віра – це Божа дія всередині нас, яка змінює нас, заново народжує від Бога..., робить нас зовсім іншими людьми в серці, в стані душі, в розумі, в усіх наших здатностях...»¹⁵⁴.

Ще один представник діалектичної теології Рудольф Бультман намагався застосувати лютерівське вчення про виправдання вірою до сфери мислення й пізнання. На його думку, теорія М. Лютера руйнує будь-яку впевненість в спасінні, заснованому на добрих справах чи «об'єктивному знанні». Ми, переконаний теолог, не володіємо тим, що необхідно для творення віри; відповідно, «віра може бути лише даром Божої благодаті, який приходить до нас через *керисму*»¹⁵⁵.

Одним з центральних у вченні Лютера було питання про місце та взаємовідношення (і протистояння) Бога та людини. У цьому зв'язку слід зазначити, що якщо, наприклад, Карл Барт вважав відмінність Бога і людини абсолютною, то Лютер не розривав зв'язок між Творцем і творінням повністю. Характеризуючи втрату усвідомлення сучасною людиною нездоланої прірви між Богом і світом, Барт пише: «Між тутешнім і потойбічним, між нами та абсолютно іншим виникає релігійний туман чи місиво, в якому... людські чи тваринні процеси зводяться на рівень божественних подій, буття і дія Бога «пізнається» як людська чи тваринна подія»¹⁵⁶. Швейцарський теолог особливо підкреслював неземну сутність євангелія, вічності і спасіння, абсолютну несхожість Бога з людиною. Ці великі істини, зазначав він, «не можуть бути виведені з універсального людського досвіду чи за допомогою розуму. Ми повинні покірно приймати їх як частину Божого одкровення»¹⁵⁷.

У зв'язку з цим Барт наголошує: для того, щоб почути Бога, людина повинна здійснити рішучий, сповнений страждання акт заперечення, «зняття» своєї людськості, вступити на шлях «неможливої можливості» віри. І відповідно, в позиції ліберального протестантизму Барт бачить спробу виправдатись

¹⁵³ Barth K. *Fides quaerens intellectum*. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms. – Zollikon-Zurich: Verlag der Evangelischen Buchhandlung, 1958. – S. 21.

¹⁵⁴ Лютер М. Предисловие к посланию св. Павла к Римлянам. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.gumer.info/bogoslov_Buks/protestant/lyuter/19.php

¹⁵⁵ Гренц С., Олсон Р. Богословие и богословы XX столетия. – Черкасы: Коллоквиум, 2011. – С. 123.

¹⁵⁶ Барт Карл. Послание к Римлянам. – М.: Библийско-Богословский институт св. апостола Андрея, 2005. – С. 23.

¹⁵⁷ Гренц С., Олсон Р. Богословие и богословы XX столетия. – Черкасы: Коллоквиум, 2011. – С. 90.

«справами закону», знайти шлях, що гарантує досягнення виправдання перед Богом, стирання межі між унікальністю християнської звістки та іншими релігіями, віру в «не-Бога»¹⁵⁸ [3. - С. 14], на відміну від віри в абсолютно іншого Бога. Віри, яка, в свою чергу, є «стрибок у порожнечу», «позбавлення людини останньої впевненості, окрім впевненості в самому Богові»¹⁵⁹.

Слід зазначити, що Барт солідарний з Лютером в тому, що Бог не визначається ніяким «законом», виявляє себе і там, де закону немає. Він може «говорити до нас через язичника чи атеїста і давати нам зрозуміти в такий спосіб, що межа між церковним і профанним проходить не так, як ми впевнено вважали до цього часу»¹⁶⁰. Досить промовистим у цьому зв'язку є також наступний вислів Барта: «Бог може говорити через російський комунізм, через концерт для флейти, через цвітучий кущ чи через мертву собаку, і ми чинимо правильно, слухаючи Його, якщо Він дійсно робить це»¹⁶¹. Істинний Бог не потребує знання людини про себе, а виправдовує себе перед самим собою, визнаючи себе відповідальним за світ і людину.

В своїх коментарях до «Послання до римлян» Лютер і Барт відзначають, що люди намагаються будувати стосунки з Богом в такий же спосіб, як і між собою. Але до Бога, на їхнє переконання, не можна підходити з людськими мірками. Відповідно, людська праведність відрізняється від тієї, якою володіє Бог. Тому К. Барт, як і засновник протестантизму, виступив проти точки зору, згідно з якою розум людський – «точка зіткнення», реальна підстава для зустрічі людини з Богом. Розум, вважає швейцарський теолог, не є чимось спільним для Бога і непокірної йому людини; розум всього лише орган, за допомогою якого людина реалізує своє відношення до світу.

Отже, Лютер і Барт стверджують, що не слід приписувати Богові людську логіку і розглядати розум як точку дотику людини й Творця. Але якщо, на думку Лютера, від гніву Бога може позбавити внутрішня праведність, то, на переконання Барта, такої праведності не існує. Немає ніякого стану чи способу думки, які були б угодні Богові. Барт наполягає на напруженій діалогічності спілкування віруючого з Абсолютом, де «самовиправдання» не допускається навіть у випадку цілковитої праведності. За визначенням автора «Панорами століття», основна релігійна помилка пієтистів полягала в тому, що вони «забули, що спілкування людини з богом засноване на спілкуванні бога з людиною, а не навпаки»¹⁶².

На протигагу представникам ліберальної теології Барт заявив про абсолютну трансцендентність Бога по відношенню до світу, яку швейцарський теолог розглядав через призму божественної свободи: «Вираженнями божественної свободи слугують єдність і всюдисущість, постійність,

¹⁵⁸ Барт Карл. Послание к Римлянам. – М.: Библийско-Богословский институт св. апостола Андрея, 2005. – С.14.

¹⁵⁹ Барт Карл. Послание к Римлянам. – М.: Библийско-Богословский институт св. апостола Андрея, 2005. – С.60.

¹⁶⁰ Барт Карл. Церковная догматика. Том I. – М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – С.15.

¹⁶¹ Там само.

¹⁶² Barth K. Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. – Hamburg: Siebenstern, 1975. – Bd. II. – S.583.

всемогутність і вічна слава»¹⁶³. Кожна з цих характеристик отримала у Барта нове творче витлумачення. Бог відділений від людини нескінченною якісною відмінністю. Людина не в змозі сама для себе пізнати Бога або прийняти божественне одкровення. Його, на переконання швейцарського теолога, неможливо пізнати за допомогою розуму, як і неможливо усвідомити ні через природу, ні через культуру, ні через історію¹⁶⁴.

В такий спосіб Барт вступив в суперечність з фундаторами протестантизму, які вчили, спираючись зокрема, на Послання до Римлян (Рим. 1:19-21) та Дії Апостолів (Дії 14:15-17), що існує одкровення, відоме всім людям за справами Творення. Вони були переконані в тому, що можливе знання про Бога і окрім одкровення про Христа, хоча це знання, внаслідок гріха, було затуманене й вело до ідолопоклонства, до протистояння з Богом. В своєму памфлеті «Ні! Відповідь Емілю Бруннеру», Барт категорично відкидає цю точку зору. Цей твір був спрямований насамперед проти позиції одного із соратників Барта, що відстоював думку про природне Одкровення, яке Бог дає людині можливість відчутти, незважаючи на її обмеженість. Швейцарський теолог висловлює підозру щодо симпатій Бруннера до «природної теології» Гарнака і навіть звинувачує його «в запереченні спасіння за благодаттю через віру і поверненні до католицького чи (ще гірше!) неопротестантського (ліберального) вчення про спасіння, яке передбачало взаємодію між благодаттю і людськими зусиллями»¹⁶⁵. Заперечуючи Барту, Бруннер висунув ідею загального одкровення, яка, на його думку, цілком відповідала Новому Завіту та вченню Кальвіна й Лютера. Він заперечував «природне пізнання Бога» як пошук доказів його існування, але вважав, що образ Божий – здатність людини прийняти Боже слово – зберігся в нас, незважаючи на гріхопадіння [14. - Р. 58]. Визнання цього, на думку Бруннера, абсолютно необхідно для церковного служіння і богослов'я, оскільки допомагає їм знаходити доступні людям формулювання віровчення. Людські питання та ідеї не визначають зміст сповіщуваного в церкві Євангелія, але їх необхідно враховувати при виборі способу сповіщення¹⁶⁶.

Загалом серед критиків Барта виникло цілком правомірне заперечення стосовно зробленого ним акценту на трансцендентність і «відмінність» Бога, оскільки Бог за таких умов стає чимось віддаленим і потенційно малозначимим. Так, Пауль Тілліх – друг Барта – справедливо зауважує, що речі не можуть відступити від свого джерела настільки, щоб взагалі на нього не вказувати. Він наголошував на тому, що Бог відкривається не тільки в Слові, а й в усіх гранях людського існування і що необхідно подолати розрив між теологією та культурою. Суттєво відрізняються від протестантської ортодоксії та позиції Барта і погляди Тілліха на взаємовідносини теології та філософії. Так, наприклад, в

¹⁶³ Гренц С., Олсон Р. Богословие и богословы XX столетия. – Черкассы: Коллоквиум, 2011. – С.101.

¹⁶⁴ Див.: Отец Сергей Лепин, Вязовская А. В. Барт Карл // Всемирная энциклопедия: Философия XX век. – Минск; М.: Харвест: АСТ: Современный литератор, 2002. – С. 54-55 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://reftrend.ru/31339.html>

¹⁶⁵ Гренц С., Олсон Р. Богословие и богословы XX столетия. – Черкассы: Коллоквиум, 2011. – С.117.

¹⁶⁶ Brunner E. Natural Theology, Comprising «Nature and Grace» and the Reply «No!» by Dr. Karl Barth. – Eugene: Wipf & Stock Publishers, 2002. – P.59.

«Аугсбурзькому сповідуванні віри» зазначено: «Ми вчинимо правильно, якщо, залишивши діалектику і філософію, звернемось до слова Божого і навчимося говорити новою мовою в царстві віри. В іншому випадку ми виллемо нове вино в старі міхи і загинемо»¹⁶⁷. Згідно ж із Тілліхом, в ідеалі взаємовідносини між філософією й теологією мають визначатись так званим «методом кореляції»: «філософія ставить екзистенціальні питання, теологія дає на них екзистенціальні відповіді»¹⁶⁸.

У цьому зв'язку слід зазначити, що Лютер і Барт попри підкреслювання ними трансцендентності Бога, не зупиняються на повній неможливості пізнати його. Бога можна пізнати, вважають вони, але тільки в Слові Божому, в його одкровенні про себе. Так, для Барта саме існування віри залежить від події одкровення. Тільки якщо наявною є віра в саме одкровення, можна говорити про справжнє богопізнання.

Сам Барт підходив до сакрального тексту, як до свідчення, яке тлумачиться філософом як вказування в певному напрямку за межі самого себе на щось інше. Згідно з концепцією «свідчення», з одного боку, Біблія – самостійне слово Боже, безпосередній свідок одкровення, а з іншого – цей текст не може ідентифікуватись з одкровенням. Все, що написано в Біблії, написано людиною, яка схильна до помилок, оскільки завжди знаходиться під впливом культури свого часу і, відповідно, не може виступати суддею сакрального тексту. Більше того, смисл Святого Письма є значно ширшим того контексту, до якого він належить, і вказує на щось, що перевершує його самого. Тому завдання інтерпретатора полягає в тому, щоб здійснити своєрідний прорив крізь історію, за історію – до самого духу Біблії.

М. Лютер вважав необхідним для вірного тлумачення основоположень Біблії виходити з буквального розуміння тексту. При цьому дослідник, на його думку, повинен враховувати історичні умови, контекст і граматику. В силу цього великого значення фундатор протестантизму надавав коректним перекладам. Барт же вважає концепцію буквального тлумачення, якої дотримувався Лютер, неприйнятною, оскільки вона не враховує фактор людськості, який може затемнити чи приховати справжній смисл Послання, і ставить відмінність Біблії та Слова в небезпечне положення. Теолог звертає увагу на те, що така доктрина була присутньою в ранній церкві, характеризувала протестантську ортодоксію й була обумовлена секуляризацією поняття «одкровення». Під «секуляризацією» тут Барт має на увазі тенденцію до того, щоб вважати можливим безпосередньо, «природно» осягати зміст Біблії, тобто, визнаючи роль Святого Духу в її створенні, ігнорувати це в процесі читання. Той, хто дотримується такої секулярної концепції одкровення може уявити, що ніби спроможний правильно використати Біблію без впливу на нього благодаті Божої¹⁶⁹.

¹⁶⁷ Аугсбургское исповедание [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.sedmitza.ru/lib/text/440422/>

¹⁶⁸ Лифинцева Т. П. Философия и теология Пауля Тиллиха.–М.,2009. –36 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: refdb.ru/look/1652131-pall.html

¹⁶⁹ Див.: Ворохонов А. В. Основные герменевтические принципы теологии Карла Барта // Вестник МГОУ. Серия № 17. Философские науки. – 2009. – № 4. – С. 26-31 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: mouuniver.net/osnovnye-germenevticheskie-principy-teologii-karla-barta/

Барт відстоює думку про Святе Письмо як Слово Боже, відходячи при цьому від ортодоксального, зокрема Лютерового, підходу до Біблії як до чогось статичного, що завжди знаходиться під рукою, підлягає своєрідному «розтинну». Згідно із швейцарським теологом, Біблія є Словом Божим тільки тоді, коли Бог робить її Словом Божим, коли він починає свідчити через неї. Слово Боже – це подія, це розмова Бога з людиною, яка відбувається і, відповідно, підлягає описові виключно в категорії динамізму, подієвості. Одрокнення – не об’єкт, на який ми впливаємо, а суб’єкт, який чинить вплив на нас. Звідси видно, що Барт проводить відмінність між Біблією і Словом Божим, стверджуючи, що Біблія – це спроба людини повторити Слово Боже людськими словами. Воно може стати знову справжнім Словом Божим для людини, лише якщо Бог вирішить явити себе через нього їй. Бог може відновити своє одрокнення і повторити те, що він зробив в біблійській ситуації. Коли це відбувається, Біблію можна іменувати Словом Божим¹⁷⁰.

Водночас Барт наголошує на тому, що сама Біблія не тотожна поняттю Одрокнення. Біблія є свідком Одрокнення, і, в силу того, що написана людьми, не тотожна слову Божому. Проте вона ж може стати словом Божиим – вона ним стає. В означеному полягає ще один парадокс діалектичної теології, проте в цьому випадку він обумовлений необхідністю на перше місце в Одрокненні вивести Христа через побоювання замінити його особу Біблією. З іншого боку, Барт застерігав від небезпеки заяв, ніби богонатхненність Писання, його особлива роль обраного свідчення про Ісуса Христа, – всього лише оцінка, дана йому людиною. Богонатхненність Писання, говорив Барт, не залежить від нашої оцінки чи відчуттів. Зрозуміло, «не наша віра робить Біблію Словом Божим, але найкращий спосіб довести об’єктивність цього факту – заявити про те, що вона вимагає від нас віри. Вона сама лежить в основі нашої віри, містячи в собі її сутність і життя»¹⁷¹.

Одрокнення – заклик Бога до людини через Христа, який передбачає осмисленість в людській відповіді. Текст – це тільки вказівка на Одрокнення, а не саме Одрокнення, це слова порочної людини, які вказують на те, що виразити нереально. Але вони, і тільки вони здатні спрямувати нас в єдино вірному напрямку – до Бога. Тому потрібно відокремлювати релігійний смисл Писання від тимчасових мотивів, пов’язаних з людською обмеженістю його творців. Барт був переконаний, що «істинне богослов’я повинно представляти собою тлумачення Божого Слова і нічого більше. Будь-яка спроба засновувати істину Божого Слова на людських міркуваннях, навіть продиктована щирим благочестям, неминуче веде до утвердження переваги людського, історичного способу мислення і до появи «антропоцентричного богослов’я», того самого зла, з яким Барт так наполегливо боровся»¹⁷². Визнаючи різнорівневість Священного Писання та віросповідних джерел, К. Барт при цьому неодноразово наголошує на

¹⁷⁰ Отец Сергей Лепин, Вязовская А. В. Барт Карл // Всемирная энциклопедия: Философия XX век. – Минск; М.: Харвест: АСТ: Современный литератор, 2002. – С. 54-55 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://reftrend.ru/31339.html>

¹⁷¹ Гренц С., Олсон Р. Богословие и богословы XX столетия. – Черкассы: Коллоквиум, 2011. – С. 97.

¹⁷² Там само. - С.93.

необхідності врахування різного відношення до Біблії та до поглядів теологів доби Реформації чи сучасності. Віросповідні свідчення, на переконання засновника діалектичної теології, вагомі і для проповіді, і для догматичних контекстуалізацій, проте, на відміну від Святого Письма як обов'язкового авторитету, вони постають як «відносний авторитет»¹⁷³. Барт підкреслює особливу роль Писання, оскільки саме в ньому і через нього ми можемо взнати про Христа. Проте з іншого боку, без Христа воно – ніщо.

Божественне Одкровення в Ісусі Христі знаходиться і в центрі богослов'я М. Лютера. Але він розглядає сповіщення про Ісуса з позиції історичного реалізму, сприймаючи його досить буквально, як опис того, що робив Бог при втіленні. Для Лютера все розуміння христології пов'язане з приходом і знаходженням Господа серед нас, для нас. Теолог розглядає Ісуса як унікальну особистість, єдину людину, яка володіє праведністю і в якій тісно з'єднана божественна та людська природа. Проте у втіленні Ісус, хоча і продовжує володіти всіма атрибутами Бога, не користується повною мірою ними, оскільки прирікає себе на ті ж страждання, які переживає все людство. Цей погляд відображає «теологію хреста»: в Ісусі Христі, згідно з фундатором протестантизму, ми бачимо природу Господа. Ми бачимо його беззастережну любов до нас, його безумовне милосердя. Лютер називає Ісуса «Князем світу», оскільки він своєю смертю на хресті примирив Бога і людство. Барт же розглядає Ісуса Христа як перетин двох площин: відомої і невідомої, де відома є світом «плоті», світом людини, часів і речей, що потребує порятунку, а невідома – світ Отця, світ первісного творіння і остаточного порятунку. Барт вважає, що теологія хреста має бути доповнена теологією слави, а не протиставлятися їй, як це було у М. Лютера, оскільки Христос воскрес для нашого виправдання: «Їх необхідно розглядати в єдності, одне можна зрозуміти лише виходячи з іншого»¹⁷⁴.

На переконання Барта, будь-яке християнське богослов'я за самою його природою повинно бути відображенням життя і діяльності Ісуса Христа. Проте для швейцарського теолога завдання богослов'я полягає не тільки в рефлексії діяльності Христа, а повинне фактично розпочинатись з нього; богослов'я повинно початись з Ісуса Христа, а не із загальних принципів. Барт наполягає на тому, що «не можна переходити до христоцентричності колись потім, якщо цього не було зроблено на самому початку»¹⁷⁵. Протягом всієї своєї творчості К. Барт прагне визначити місцезнаходження будь-якої християнської доктрини у зв'язку з особистістю і справою Ісуса Христа. Найбільш наочно це представлено тоді, коли він відхиляє традиційну кальвіністську формулу *decretum absolutum* і замінює її уявленням про христоцентричний вибір.

І Лютер і Барт розглядають Слово Боже, що відкривається через Ісуса Христа, як точку перетину Бога і людини. Але якщо фундатор протестантизму бачить в Ісусі Христі благість і любов Бога до людини, то Барт – неприйняття Богом всього людського, його «ні» по відношенню до «старого» і його «так» по

¹⁷³ Барт Карл. Очерк догматики. Лекции, прочитанные в Университете Бонна в летний семестр 1946 года. – СПб.: Алетейя, 1997. – С. 18.

¹⁷⁴ Там само. – С. 198-199

¹⁷⁵ Барт Карл. Церковная догматика. Том I. – М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – С. 67.

відношенню до майбутньої, «нової» людини. Для Лютера воскресіння Христа має значущість як історичне явище, для Барта – як показник втраченої єдності Бога і людини. Слід також зазначити, що швейцарський теолог, на відміну від Лютера, визнає Ісуса Христа настільки Богом, що він перебуває в повній непізнаваності. Знання Бога може бути лише тим, що Барт називає «неможливою можливістю віри», яка полягає в усвідомленні якісної відмінності між Богом і людиною.

Карл Барт солідарний з Мартіном Лютером в тому, що мета Писання – сповіщення одкровення про Христа. Проте, якщо для засновника протестантизму вивчення Святого Письма є необхідним для викорінення і руйнування будь-якої плотської мудрості й плотської праведності, то, на думку Барта, воно служить для того, щоб «зустрітись» з Христом. Діастаз, розрив долається тільки в Ісусі Христі. «Хто такий Ісус Христос?: ... Ісус Христос є істинний Бог і істинна людина, і саме тому й у силу цього, справа і подія, а значить, і його одкровення має свою силу й значення»¹⁷⁶. Таким чином, христологія постає у швейцарського теолога як істинне богослов'я. Тому говорити про Бога – значить, говорити про Христа і у Христі. Все людське зовнішнє; все, що творить нових ідолів, стара релігія – все це повинно замовкнути. Бог непізнаваний, але Христос відкрив пізнання Бога через себе.

Із вченням про христологію у Барта тісним чином пов'язане і вчення про обрання всього людства, яке було притаманне традиційному кальвінізму, але в бартіанстві набуло свого нового звучання. Барт говорить про Христа як про обиравочого Бога і обрану людину. Він не поділяє класичну точку зору Кальвіна, згідно з якою Бог передвічно визначив обраних і необраних та вважає, що це помилка, яка виникла через неправильне усвідомлення справи Бога до світу, що гадалась якоюсь статичною. Воля Бога не є постійним рішенням, яке його ж і обмежує. Згідно з Бартом, Бог вільний змінювати свої рішення, призупиняти їх виконання, але постійним залишається одне: Бог постійний у вільно обраній любові. Бог вибрав Ісуса Христа, а в ньому – суспільство, яке свідчить про Христа, а в суспільстві – людей. Барт стверджує, що всі люди обрані, але не всі живуть як обрані – стиль життя знаходиться в залежності від їх власного вибору.

Висновок. Отже, попри розмаїті релігійно-філософські впливи на формування поглядів Барта та його соратників, відчутним було їхнє прагнення актуалізувати саме ідеї періоду Реформації про головну роль Христа і пріоритет Писання. При цьому особливо для Барта характерна категорична відмова від так званої природної теології, яка покладається на людський розум і виходить з того, що Бог розкривається нам в творінні. Бог же, на думку швейцарського теолога, пізнаваний тільки через його особисте Одкровення – це Христос і Писання. Барт повертає Бога в центр всього християнського богослов'я і саме Христа вважає наріжним каменем, на якому будується можливість прийняти одкровення. Бог, на його думку, це завжди той, хто своїм власним одкровенням зробив себе відомим для людини, а не той, як це було в ліберальній теології, кого видумує людина, йменуючи Богом. Саме з цієї причини швейцарський теолог відкидає філософію, яка прагне пізнати Бога, оскільки його неможливо досягнути на основі людського пізнання. Осягнення

¹⁷⁶ Барт Карл. Церковная догматика. Том I. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – С. 66.

можливе лише на основі власної свободи Бога, його рішення і дії, зустріч з ним є нашим бажанням, а його. І зустріч з ним відбувається в Ісусі Христі як Слово Божому. Віра і означає цю зустріч, яка є даром, що надає людині можливість слухати Слово Бога. Святе Письмо – це те єдине одкровення Бога, яке є у людини, а значить, Бог побажав, щоб людина в цьому слові («між рядків») знайшла його. У Барта, як і у деяких інших представників діалектичної теології, Біблія була позбавлена того положення, яке вона займала в класичній ортодоксії, відбулось розділення Біблії і Божого слова. Біблія вже не є тут статичною, і стає Божим словом в ході події, власне слово Боже носить характер події, в певному сенсі воно і є Бог, що втілює своє буття в дії. Слово розглядається не як щось, отримане в певний час в минулому, і передане в біблійних текстах, а як сучасний досвід, що повинен супроводжуватись особистим екзистенціальним відгуком людини.

2.4 Богдан Теодорович ЗАВІДНЯК. «DEUS SEMPER MAIOR» АБО ТЕОДИЦЕЯ ЕРІХА ПШИВАРИ

В статті розглядаються філософсько-богословські погляди німецькомовного мислителя XX ст. Еріха Пшивари, зокрема: метафізичні погляди, докази існування Бога згідно з Пшиварою. Крізь призму історіографії висвітлюється роль книги «Аналогія суцього». Розкривається роль Еріха Пшивари у філософсько-богословському дискурсі XX ст., завдяки тезі про аналогію суцього (analogia entis) і динамічний ритм Буття і Мислення, що дає право говорити про нову метафізику, відкрити назустріч містичному єднанню з Богом у своїй остаточній основі. Новизна дослідження полягає у з'ясуванні пізнавальної ролі аналогії в обґрунтуванні доказів Божого буття на основі висновків філософсько-богословського осмислення творчості Еріха Пшивари.

Ключові слова: *теодицея, Бог, аналогія, аналогат, докази Божого існування, онтологія, метафізика, природне богослов'я, духовність, Істина, споглядання, містичне єднання.*

Bogdan Teodorovich ZAVIDNIAK. "DEUS SEMPER MAIOR" OR THEODICY OF ERYCHA RIVER

This article examines Erich Przywara's conceptual understanding of the proofs for the existence of God. It also interprets the proofs of God's existence. The concept of God in the philosophy of Przywara is considered by exploring the nature of the relations between the transcendent sphere of God and the spiritual world of the human person. From the point of view of historiography, the role of the book "The Analogia entis" by Przywara is highlighted.

Key words: *Theodicy, the God, analogy, proofs of God's, ontology, metaphysics, Natural Theology, the Truth, contemplation.*

Постановка наукової проблеми та її значення. Українська гуманітарна наука сьогодні продовжує відкривати нові імена, пов'язані з новим підходом до оживлення філософсько-богословського дискурсу в контексті оправдання Абсолюту.

Однак ці імена достатньо відомі серед істориків філософських ідей у світі. Безумовно, до таких новаторів належав мислитель Еріх Пшивара про якого мова йтиме в цьому дослідженні.

Проте постає питання, а чи ж можна відкрити якісь нові горизонти після величного проходження класичної метафізики на тлі антиметафізичних зазіхань з боку мовного аналізу? Кому з мислителів спало на думку не поступитися своєю позицією і покластися на новий, відкритий ними інструментарій, що допомагав би здійснюватися до Бога у релігійно-метафізичній площині.

Сам факт, що докази Абсолюту належать не сучасним логікам чи онтологам, а класикам філософсько-богословської думки не дивує. Після Канта недовіра до висновків метафізики вкорінилась у свідомість покоління науковців ХХ ст., вишколеного на творах неопозитивістів, не кажучи вже про матеріалістів, скептиків, нігілістів тощо. Однак особистий пошук істини існування Божого буття християнськими мислителями метафізиками в сьогоденні не надто стає предметом сучасних досліджень.

Які ж причини можуть лежати в основі боязні приступати до відзнайдення остаточної підстави світу? В цій публікації спробуємо проаналізувати одні з новіших шляхів здійснення до Абсолюту в царині метафізичного пошуку основи буття і простежити контури такої метафізики на матеріалі німецькомовної школи релігійної екзистенційної та феноменологічної філософії.

У ХХ ст. феноменологічна школа Гуссерля побічним чином посприяла народженню нового пояснення містичної теодицеї Едитою Штайн, що розкрила її світові завдяки праці над книгою «Наука Хреста». Ця містична, проголошена Римокатолицькою Церквою святою з ім'ям св. Бенедикти Терези від Хреста, запропонувала доказ існування Божого буття на підставі єднання душ: якщо єднання – мета, для якої створені душі, то має первинно існувати якесь відношення, яке уможливило таке єднання. Її обґрунтування можна віднести до антропологічної групи доказів існування Абсолюту. В тому ж ХХ ст. в духовних колах виявляли зацікавлення теодицеєю і в площині традиційних космологічно-телеологічних шляхів, як продовження класичної томістичної лінії доказів Божого буття. Духовні таємниці на цьому шляху вдалося привідкрити німецькомовному мислителю Еріху Пшиварі, який як і Штайн, шукав остаточної підвалину світу.

Новизна дослідження полягає у з'ясуванні пізнавальної ролі аналогії в обґрунтуванні доказів Божого буття на основі висновків філософсько-богословського осмислення творчості Еріха Пшивари.

Аналіз досліджень і публікацій. У світовій науковій літературі вагомими є дослідження філософсько-богословських поглядів Еріха Пшивари в таких науковців, як: Г.У. фон Балтазар¹⁷⁷, К. Волжа¹⁷⁸, Дж. Зайтц¹⁷⁹, Е.-М. Фабер¹⁸⁰ [4], Б. Гертц¹⁸¹, П.

¹⁷⁷ Balthasar. Hans Urs von: Erich Przywaras Philosophie der Analogie. - Pullach, 1933.

¹⁷⁸ Terán-Dutari J. Christentum und Metaphysik. Das Verhältnis beider nach der Analogielehre Erich Przywaras. - München, 1973.

¹⁷⁹ Zeitz J. V. Spirituality and Analogia entis according to Przywara - Washington, 1982.

¹⁸⁰ Faber E.-M., (Eva-Maria): Deus semper maior. Erich Przywaras Theologie der Exerzitien // GuL 66 (1993). – С. 208-227.

¹⁸¹ Gertz B. Glaubenswelt als Analogie. Die theologische Analogielehre Erich Przywaras und ihr Ort in der Auseinandersetzung um dei analogia fidei. – Düsseldorf, 1969.

Люнінг¹⁸², С. Люттіх¹⁸³, П. Молтені¹⁸⁴, Е. Мехельс¹⁸⁵, Е. Нааб¹⁸⁶, С. Ніборак¹⁸⁷, К. Ранер¹⁸⁸, Р. Стертенбрінк¹⁸⁹, Ю. Теран-Дутарі¹⁹⁰, К-Г. Віземанн¹⁹¹, М. Цехмейстер¹⁹², Т. Шумахер¹⁹³. У вітчизняній філософській думці до дослідження життя і творчості мислителя науковці ґрунтовно не приступали.

Виклад матеріалу й обґрунтування результатів дослідження. З огляду на малу обізнаність з ім'ям Еріх Пшивари або точніше Пжівари (Przywara, 1889-1972) доречно пригадати основні життєві і творчі віхи мислителя. Він народився в польському місті Катовіце 12 жовтня 1889 р. У свої дев'ятнадцять років він вступив до новіціату отців єзуїтів в Екзатені (Exaten, Голандія) (1908-1910 р.). Від 1910 до 1921 р. чернець навчався у Валькенбургу (Valkenburg, Голандія) філософсько-богословських дисциплін і по закінченні студій прийняв таїнство священства (1920 р.). На ці ж роки припадає служіння в ролі музичного префекта в колегіумі "Ранкова Зоря" у Фельдкірхе (1913-1917р., Австрія). Він співпрацював з редакцією легендарного часопису "Stimmen der Zeit" (м. Мюнхен) поруч із Романо Гвардіні та багатьма іншими католицькими богословами аж до заборони його діяльності гестапо. У виданні "Голос часу" було опубліковано чимало статей і рецензій Еріха Пшивари. Також він брав участь у культурному житті тогочасної Німеччини, займаючи виразно католицьку позицію. В 1925 році мислитель познайомився з Едит Штайн, подивляючи її педагогічний хист та ерудицію. Перенісши важку хворобу та лихоліття Другої світової війни, Пшивара осів у Гагені поблизу Мурнау (Hagen bei Murnau, Баварія), де й помер. Похований Пшивара у Пуллаху (Pullach) 28 вересня 1972 р.

¹⁸² Lüning P. Der Mensch im Angesicht des Gekreuzigten. Untersuchungen zum Kreuzesverständnis von Erich Przywara, Karl Rahner, Jon Sobrino und Hans Urs von Balthasar. (Münsterische Beiträge zur Theologie 65). – Münster, 2007.

¹⁸³ Lüttich S. Nacht als Locus theologicus. Theologie der Nacht und Nacht der Theologie bei Erich Przywara. // Lüttich Stephan. Nacht-Erfahrung. Theologische Dimensionen einer Metapher. – Würzburg, 2004. - S. 242–299.

¹⁸⁴ Molteni P. Al di là degli estremi: introduzione al pensiero di Erich Przywara. - Milano, 1996.

¹⁸⁵ Mechels E. Analogie bei Erich Przywara und Karl Barth. Das Verhältnis von Offenbarungstheologie und Metaphysik. -Neukirchen-Vluyn, 1974.

¹⁸⁶ Naab E. Zur Begründung der analogia entis bei Erich Przywara. Eine Erörterung. – Regensburg, 1987.

¹⁸⁷ Nieborak S. "Homo analogia" : zur philosoph.-theolog. Bedeutung d. "analogia entis" im Rahmen d. existenziellen Frage bei Erich Przywara S.J (1889-1972). - (Theologie im Übergang; 13). - Zugl.: Augsburg, Univ., Diss., 1993/94- Frankfurt am Main: Lang, 1994.-XVIII. – 633 c.

¹⁸⁸ Raner K. Laudatio auf Erich Przywara // Gnade als Freiheit, Freiburg i. Br.-Basel-Wien 1968. – C. 266-273.

¹⁸⁹ Stertenbrink R. Ein Weg zum Denken. Die Analogia entis bei Erich Przywara. - Salzburg 1971.

¹⁹⁰ Terán-Dutari J. Christentum und Metaphysik, Das Verhältnis beider nach der Analogielehre Erich Przywaras. – München, 1973.

¹⁹¹ Wiesemann K.-H.. "Zerspringender Akkord": das Zusammenspiel von Theologie und Mystik bei Karl Adam, Romano Guardini und Erich Przywara als theologische Fuge (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie; 26) Zugl.: Rom, Päpstliche Univ. Gregoriana, Diss., 1995. - Würzburg: Echter, 1999. – XI. – 431 c.

¹⁹² Zechmeister M. Gottes-Nacht. Erich Przywaras Weg Negativer Theologie (Religion-Geschichte-Gesellschaft; Zugl.: Wien, Univ., Habil.-Schr., 1996). Münster: Lit., 1997. – 340 c.

¹⁹³ Schumacher T. In-Über: Analogie als Grundbestimmung von Theologie; Reflexionen im Ausgang von Erich Przywara.- München, 2003.

Мислитель залишив велику писемну спадщину і є більш знаний у німецькомовному середовищі, хоч дослідження свідчать про великий інтерес до його творчості з боку іншомовних фахівців. Існує низка перекладів його творів італійською мовою¹⁹⁴. Пшивара заявляв про себе і як поет, опублікувавши п'ять ліричних збірок¹⁹⁵. Тож для багатьох українських філософів і богословів його ім'я мало що говоритиме. А дарма.

Еріх Пшивара належав до кола улюблених філософів кардинала Ганса Урса фон Бальтазара, поруч з такими поважними іменами, як: Анрі де Любак та Романо Гвардіні. Це саме могла б сказати і баронеса Гертруда фон Ле Форт, відома поетеса і богослов. Ще Карл Ранер у похвальному слові на честь Еріха Пшивари зазначав, що у свій повний ріст Пшивара не достатньо відомий і його загальне визнання ще очікується у Христовій Церкві¹⁹⁶. Від слова, промовленого в 1968 році Ранером пройшло близько пів століття і можна тільки констатувати, що воно повною мірою справдилося. Вплив творчого слова Пшивари великий, свідченням чого є чимале число досліджень та дисертацій у світі.

Відтак, знавець спадщини св. Августина та св. Томи Аквінського Пшивара формувався в духовному світі Ігнатія Лойоли. Завдяки тезі про аналогію сухого (*analogia entis*), мисленник прийшов до геніальної думки про динамічний ритм Буття і Мислення, що дає право говорити про нову метафізику, відкриту назустріч містичному єднанню з Богом у своїй остаточній основі.

Коли Гуссерль відмовлявся від філософського богослов'я класичного зразка віднаходження Абсолюту, того, що базується на пізнанні речей в собі, пізнанні зовнішнього світу, то Пшивара не поступався від класичного пошуку доказів існування Бога. У листі до Еріха Пшивари (Фрайбург 15 липня 1932) Гуссерль радив не погоджуватися з тезом традиційної схоластики, принаймні у тому значенні, що загальноприйнято розуміти під цим терміном, і не поділяти необхідність доказів існування Бога ("Gottesbeweise"). Він пропонував слідувати не за космологічним обґрунтуванням Томи Аквінського, а за світом свідомості, віднаходити остаточну підвалину світу на дорогах істини, цінності та щастя. Тема відходження від традиційних томістичних шляхів пошуку Бога не нова, позаяк сам релігійний доказ існування Абсолюту з боку визнання його серцем людини є ефективний і незаперечний.

Як філософ, Пшивара – самотня, але важлива постать не тільки у природному богослов'ї. На думку італійського історика філософії і теології Баттіста Мондін, Пшивара "мисленник надзвичайної ваги, гострий, проникливий, геніальний, блискучий та глибокий"¹⁹⁷. Проте через його стиль мислення – комплексний і багатогранний – не кожному досліднику під силу висвітлити всю красу і велич літературного, філософсько-богословського і духовного доробку цього мислителя.

Все це так, але за цією багатогранністю стоїть глибокий аналіз основ буття і

¹⁹⁴ Przywara E.. *Antropologia tipologica*. – Milano, 1968; Przywara E. *Umiltà, pazienza e amore*. – Brescia, 1968.

¹⁹⁵ Przywara E. *Unsere Kirche. Neue religiöse Lieder*, zus. mit Josef Kreitmaier, 1915. Przywara E., Karmel. *Geistliche Lieder*. – München, 1932; Przywara E. *Homo. Verse*. – München, 1933. Przywara E. *Hymnus*. – Paderborn, 1936; Przywara E. *Hymnen des Karmel*. – Zürich, 1962.

¹⁹⁶ Raner K. *Laudatio auf Erich Przywara // Gnade als Freiheit*. = Freiburg - Br.-Basel-Wien 1968. – С. 266-273.

¹⁹⁷ Mondin B. *Storia della metafisica*. Vol. 3. - Bologna, 1998. – С. 635.

мислення від св. Августина до св. Томи Аквінського, від св. Ігнатія Лойоли до кардинала Ньюмена, від Канта до К'єркегора. Проте не тільки їх.

Без глибокого духовного досвіду і тихого страждання, без релігійного і палкого серця світ не дізнався би про захоплюючу мову про Бога у XX ст. Так, Еріху Шшиварі судилося відкрити зворотній бік відомого логічного принципу аналогії, який він взявся пояснити у творі “*Analogia entis*” (1932 р.), що викликав жваву дискусію як між католиками (Гансом Балтазаром), так і між протестантськими богословами (Карлом Бартом¹⁹⁸, Паулем Тілліхом та ін).

Принцип аналогії, зауважує Шшивара, віддавна є одним із основних принципів метафізики, тож не можна переоцінити його використання у природному богослов'ї.

Як відомо, батьком цього принципу вважається Аристотель. Можна назвати різні види принципу аналогії, зокрема такі: невласлива або метафорична аналогія, аналогія атрибутивності або присудження, пряма власлива пропорційна аналогія, аналогія участі тощо. На тему аналогії сьогоднішній український читач має змогу познайомитися з цим філософським інструментарієм ширше у підручнику «Онтологія і метафізика»¹⁹⁹ згаданого вище Б. Мондіна у перекладі з італійської автора цієї публікації, як і в інших двох книгах Мондіна серії «Підручники систематичної філософії» в його ж перекладі. Проте, на думку Шшивари, сам принцип аналогії надається до практикування у мисленні і має вихід на католицький стиль думання. Завдяки йому людина отримує ключ до розуміння всієї реальності. Однак це не просто закон мислення і мови, а – головна структура буття. Саме аналогія здатна об'єднати всі пласти реальності як по горизонталі, так і по вертикалі, як по лінії відношення між сущим, так і по лінії відношення між сущим і Буття. Тож аналогію можна вважати формою метафізики та релігії, ритмом, що задає тон музиці всесвіту, навіть коли ритм збивається, все ж продовжує лунати сама музика.

Звісно, аналогія є тим вагомим принципом, що дозволяв великим домініканським богословам Альбертові Великому і Томі Аквінському, як і єпископу Парижа Гійому Овернському ще в XIII ст., опиратися на неї під час побудови величній онтологічній системи буття. Але там джерелами принципу аналогії слугували радше тексти Аристотеля та його інтерпретаторів.

Покладаючись на аналогію сущого, Шшивара пригадує “відлунюючий ритм” у давньогрецького філософа Піфагора та “Метрон” всіх речей – Бога у Платона. Ось цей відомий уривок останнього з книги «Закони» (IV, 716 c-d):

“*Кліній*: В будь-якому випадку зрозуміло одне: кожний чоловік має мислити себе одним із супутників Бога. *Афінянин*: “Який образ дії любий Богові та найбільш відповідає йому? Згідно з одним давнім висловом, тільки один: подібне любить подібне, якщо воно не переходить міри; речі, які неспіввимірні є нелюбі як одне одному, так і тому, що відповідає мірі. У нас мірою всіх речей є Бог, і то тим більше, ніж яка-небудь людина, всупереч твердженню декотрих. А тому, хто хоче стати любий Богові, безумовно має, наскільки це можливо, уподібнюватися до Нього. Відтак, хто з нас розсудливий, той і любий Богові, бо подібний до Нього; а хто не розсудливий, той до Нього неподібний, ба навіть більше, відмінний від Нього і

¹⁹⁸ Bart K. *Fides quaerens intellectum*, Anselms Beweis der Existenz Gottes // «Zusammenhang eines theologischen Programms» - München, 1931.

¹⁹⁹ Мондін Б. Онтологія і метафізика. Серія: Підручники систематичної філософії. - Т.3. - Жовква, 2010. – 284 с.

несправедливий” (Переклад з давньогрецької автора статті)²⁰⁰.

Що дає привід говорити про аналогію як про “резонансну”, яка вщує у “мовчазний” аналогії²⁰¹. Безумовно, Пшивара покликається на свідчення св. Томи Аквінського у творі *Quaestiones disputatae de veritate* «Про Істину»²⁰², перекладати який на німецьку мову мала змогу Едит Штайн.

На думку Томи, коли є дві протилежні точки зору, то слід знаходити вирішення тому, на чийому боці правда. Вона може лежати посередині, і так вважав ще Аристотель. Проте, згідно з рішенням IV-го Латеранського собору, між аналогами, – між Богом і створінням – існує абсолютна неподібність²⁰³. В тому й суть, що в такому випадку між людиною і Богом існує радше подібність у неподібності.

Аналогія, на думку Пшивари, це ритм між тим, що “вгорі” і тим, що “внизу”. Таким був етимологічний зміст поняття аналогії у Аристотеля. Натомість глибиннішим є горизонтальний і вертикальний змісти аналогії, де головне місце відводиться підставі, головному аналогатові вертикальної площини, який надає зміст тому сущому, що розташовується по горизонталі. В такий спосіб можна пояснити все сотворене як образ незбагненого і невимовного Творця (*Deus tamquam ignotus*).

На думку Еріха Пшивари, існують дві метафізики: “реалістична” – та, що простягається від Аристотеля і природничих наук, та “ідеалістична” – та, що походить із внутрішнього світу людини (за думкою ап. Павла та вченням св. Августина про «внутрішню людину», *homo interior*). Ці два типи перебувають у діалектичному відношенні між собою як світ трансцендентного і іманентного, видимого і невидимого. Уникнути ритмічного пульсу життя, що пробігає між ними, не можна. У ньому “живемо, рухаємося й існуємо”, що відповідає словам ап. Павла. Це своєрідна сістола і діастола, що живить всесвіт існування якої обґрунтовував Емпедокл, творячи концепцію сфери – *Сфайроса*. В ідеї цього образу лежить любов і ненависть, між якими точиться невинна боротьба головувати в центрі сфери. Однак перемагати дано радше любові, ніж ворожнечі. Не даремно темі любові, що лежить в основі християнства, Пшивара присвятив окреме дослідження²⁰⁴.

Богословська складова ритму аналогії проглядається у житті Церкви в любові до Бога, яка сходить у Христі і в палкій любові віруючого серця, що прагне всіма силами подолати обмежений світ своєї крихкої природи. Однак марно надіятися на власні сили і не прибігати до заступництва верховних сил – Бога. Ось чому любов і ласка Бога є необхідною запорукою в цьому ритмічному намаганні. Ані – “світ сущого” і ані – “світ Божества” – це не просто сліпі понятійні аналогічні одиниці, а живі і динамічні реальності – творіння в напрямку до висот і Творець, що проливає своє оживляюче проміння на світ. Попри намагання з боку скінченного мислення

²⁰⁰ Platone. Tutte le opere: Minosse, Leggi, Epinomide, Lettere, a cura di Enrico V. Maltheze. Ed. integrali con testo greco a fronte. - GTE: Newton, 1997.

²⁰¹ Przywara E. Analogia entis. Metaphysik. Ur-Struktur und All-Rhythmus // Schriften. Bd. 3. - Johannes-Verlag: Einsiedeln, 1962. – 210 c.

²⁰² Tommaso d'Aquino (san). Sulla verità. Testo latino a fronte. Collana: Il pensiero occidentale.- Milano, 2005. - q. 11, a. 1.

²⁰³ DS =Denzinger(Henricus)-Schönmetzer (Adolfus) – упорядники видання Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. 806. Дид 34-им, Herder 1967 = 806.

²⁰⁴ Przywara E. Liebe. Der christliche Wesensgrund. - Freiburg, 1924. – 116 c.

пізнати невимовне світло Творця воно сяє все більш неприступно і свідчить про себе як про “завжди все більше” (“semper maior”). Тут перетинаються стежки аналогантів славного принципу аналогії суцього, покликаного свідчити про велич Творця Бога.

Таким є філософсько-богословський підхід Еріха Пшивари в його духовних та інтелектуальних зусиллях здійснитися до Бога, доказуючи цим самим Божу присутність.

Висновки і перспективи подальших досліджень. Як висновок, окреслені вище докази існування Абсолюту на основі принципу аналогії, згідно з думкою Еріха Пшивари, свідчать про містичний характер, що не нівелює класичних космологічних постулатів, до яких ще від часів Томи Аквінського відноситься цей принцип метафізичного обґрунтування існування Самосутнього буття. Саме воно стає предметом філософсько-богословського пошуку, потребуючи з боку людини раціонального пояснення, відзначаючи його в функціональному характері принципу аналогії буття.

Отримані результати дають змогу стимулювати як особистий пошук істини Абсолюту, так і допомагають віднайти зв'язок з містичним пошуком Персонала у європейській філософії та вітчизняній метафізиці серця. Вони проливають світло на розвиток космо-телеологічної групи доказів існування Абсолюту в ХХ ст.

2.5 Андрій Володимирович ЧОРНЕНКО. ЕКУМЕНІЗМ В ЗАГАЛЬНОМУ ПРАВІ КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ

У статті розглянуто основні документи, у яких містяться правові норми єкуменічного характеру або вказівки законодавчої влади Католицької Церкви, зокрема Постанов II Ватиканського Собору та Єкуменічних Директив. Вищезазначені документи обумовлюють правові взаємовідносини між католиками й іншими християнами, установлюють правову базу, що на ній зведено структуру конкретних церковних законів. Автор здійснив аналіз прямих юридичних норм єкуменізму в Католицькій Церкві та охарактеризував ці документи надавши їм визначення.

Ключові слова: єкуменізм, право, Католицька Церква, II Ватиканський собор, директива, закон, норма, канон.

Andriy Volodymyrovych CHORNENKO. ECUMENISM IN THE GENERAL LAW OF THE CATHOLIC CHURCH

In the article considers the main documents that contain the legal norms of the ecumenical character or the directives of the legislative power of the Catholic Church, in particular the Decrees of the Second Vatican Council and the Ecumenical Directives. The above-mentioned documents stipulate the legal relationship between the Catholics and other Christians, establish the legal basis, which contains the structure of specific church laws. The author analyzed the direct legal norms of ecumenism in the Catholic Church and characterized these documents by defining them.

Key words: ecumenism, law, Catholic Church, II Vatican Council, directive, law, canon.

Актуальність дослідження теми. Екуменічні ініціативи різних гілок християнства, започатковані наприкінці XIX й активізовані напочатку XX століття, залишаються наболілою проблемою сьогодення. Можна сказати, що політика екуменізму знаходиться в глибокій кризі. Відновлення єдності є викликом для всіх християн у сучасному секуляризованому світі, коли поділ стає каменем спотикання на шляху до розуміння та сприйняття християнства як релігії, коли стрімко поширюється загальне релігійне збайдужіння, а всередині християнських спільнот панує відчуження вірних від живої, дієвої участі в християнському й церковному житті. Тому є сенс пригадати базові засади екуменізму, проголошені Католицькою Церквою п'ятдесят років тому на II Ватиканському соборі.

Мета статті - проаналізувати документи Католицької Церкви щодо екуменізму та виявити його нормативну базу в канонічному праві. **Джерельна основа** - дослідження проводилося на документальному матеріалі Католицької Церкви, зокрема на постановах II Ватиканського Собору та церковних директивах. **Об'єктом дослідження** постали правові норми екуменізму, сформульовані в документах Католицької Церкви, застосування нормативної бази канонічного права Католицької Церкви в умовах екуменічного руху.

У ході дослідження **використано різні наукові методи**: *історичний* – у розгляді історичного контексту, того, як витворювалася нормативна база екуменізму та зароджувалися позитивні взаємовідносини між католиками й іншими християнськими спільнотами; *аналітично-синтетичний метод* – за допомогою яких документів слід вести екуменічну діяльність; *правовий метод* – у висвітленні змісту, значення, мети й меж дії юридичних норм екуменізму в загальному праві Католицької Церкви. Завдяки цьому зокрема українське середовище матиме змогу більш детально та докладніше пізнати підстави екуменічної діяльності Католицької Церкви, що сприятиме практичним можливостям дослідження екуменізму правового характеру.

Основна частина праці. У Католицькій Церкві існує чітка правова база всіх сфер діяльності. Оскільки екуменічна складова стала недавньою її практикою, то відповідно й екуменічні норми цієї складової були встановлені протягом останнього півстоліття. Проте католицькі закони в цій сфері достатньо однозначні, послідовні й прозорі. Основою правової бази стали постанови II Ватиканського Собору, які визначили всі наступні документи в ділянці екуменізму²⁰⁵, зокрема документи юридичного характеру.

Згідно з католицьким правом, закони, постанови, рішення для всіх вірних Католицької Церкви може встановлювати найвища її влада, а саме: Римський архієрей (папа) та Колегія Єпископів. Саме вони постають як найвищі законодавчі органи²⁰⁶, які не суперечать один одному й є такими, що діють кожний у свій спосіб. Нашодень цю найвищу владу (у тому числі й законодавчу) здійснює Римський архієрей. Натомість Колегія Єпископів зазвичай здійснює її (разом з Римським архієреєм) на вселенських соборах. Останнім таким собором був саме II Ватиканський, на якому й було визначено чітку екуменічну позицію та засади екуменічної діяльності Католицької Церкви.

²⁰⁵ Див.: Hanc. Teologiczne podstawy ekumenizmu w świetle współczesnej teologii katolickiej. – С.27.

²⁰⁶ ККП, кан. 331, 336; ККСЦ, кан. 43, 49.

Колегія Єпископів - це є спільнота всіх діючих, висвячених католицьких єпископів світу²⁰⁷. Це є орган найвищої влади в Церкві. Йому надана повнота влади в усіх сферах життя Церкви і напрямках її діяльності, а не лише у сфері законодавчій. Проте винятково лише для них зарезерована саме законодавча діяльність як найважливіша. На урочистих засіданнях, зокрема таких, як Вселенський собор, Колегія Єпископів та Римський архієрей діють скоординовано й узгоджено, приймаючи відповідні рішення та постанови. Ці рішення мають характер законів, церковних юридичних норм, хоча номінально не мають їх форми (канонів). Однак саме вони стали основою формальних норм в обох кодексах Католицької Церкви - Кодексі Канонічного Права (Codex Iuris Canonici) та Кодексі Канонів Східних Церков (Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium). Найважною в Церкві є також окрема група постанов (неформальних норм) у ділянці єкуменізму під назвою *єкуменічних директив*. Окрім цього було видано ряд документів виконавчого характеру, які мали на меті дати роз'яснення чи певні вказівки щодо єкуменічної діяльності в Католицькій Церкві²⁰⁸.

Постанови II Ватиканського Собору

II Ватиканський Собор не лише випрацював позицію єкуменізму Католицької Церкви, а й закріпив необхідні принципи правового характеру, що згодом увійшли в життя Церкви у формі конкретних юридичних норм. Встановлено принципи спрямування католиків на тісну співпрацю з іншими християнами в справі пошуку досягнення тієї первинної єдності, яка панувала в Церкві у першому тисячолітті, тобто до часів усіх пізніших поділів²⁰⁹. Основним документом тут став Декрет про єкуменізм, який отримав назву *Unitatis redintegratio* - Встановлення єдності. Католицька Церква, в особах членів Собору – католицьких єпископів усього світу та спільнот-Церков, які входили тоді до її складу, визначила свою позицію щодо єкуменізму й самих християнських спільнот, що не входили до Католицької Церкви. У Догматичній Конституції про Церкву *Lumen Gentium*, остаточно змінено твердження, що Христова Церква – це виключно Католицька Церква, тобто запропоновано тезу про тотожність конфесійних спільнот християнського світу. Відтак визнано існування християнських Церков поза католицькою спільнотою. Цим засвідчено те, що інші християнські спільноти також є Церквами²¹⁰. Звідси наголошено на необхідності пошуку порозуміння між усіма християнами за посередництвом не лише ведення діалогу, а й практичних дій, зокрема у сфері взаємовідносин, спілкування у вірі, св. таїнствах, богослужіннях тощо. При цьому було наголошено на тому, що існують різні ступені наближення інших християн до католиків. Одні з них мають майже однакові погляди та позиції стосовно ключових питань, натомість інші – значно відрізняються від католиків²¹¹. В такий спосіб було визначено пріоритет єкуменічних діалогів, оскільки з тим, з ким менше розбіжностей, легше знайти порозуміння, спільну мову, а тому за таких умов існує

²⁰⁷ Мудрий С. Короткий коментар Кодексу Канонів Східних Церков. - Івано-Франківськ, 2002. - С. 190.

²⁰⁸ Див.: Fürst G. L'ecumenismo nel progetto del codice di diritto canonico orientale // Portarre Cirilo all'uomo: Congresso del ventennio dal Concilio Vaticano II. – Roma, 1986. - С. 228.

²⁰⁹ Поспішил В. Східне католицьке церковне право. – Львів, 2006. - С. 473.

²¹⁰ ДКЦ, п. 6.

²¹¹ Де, п. 3.

можливість швидшого досягнення єдності. Відповідно до цього твердження й позиції, відзначено найбільшу спорідненість і близькість у питаннях віри, св. таїнств, церковної традиції та правових практик з Православною Церквою як такою, що найбільш цілісно зберегла спільну християнську спадщину. Дещо відійшла від цього протестантська спільнота, яка заперечила деякі правди віри, поставила інші пріоритети та відмовилася від устрою і св. таїнств так, як було колись. Однак усі не католики - православні й протестанти - залишаються членами Христової Церкви. Декрет про єкуменізм назвали згодом великою хартією єкуменічного руху²¹².

Особливо важливим стало те, що Католицька Церква визнала за собою обов'язок і потребу брати участь у світовому єкуменічному русі, а також дозволила його католикам і заохотила їх цим до дієвої, активної участі в єкуменічних діяннях: «Старання про відновлення єдності між усіма християнами є одним з найважливіших намірів священного II Ватиканського Собору ... Цей священний Собор з радістю спостерігає, як щораз більше зростає участь вірних католиків в єкуменічній дії та поручає її єпископам у цілому світі, щоб пильно її плекали та второпно нею кермували»²¹³. Цим Церква дала поштовх і схвалення католицькому єкуменізму.

На початку означеного документу визначено поняття *єкуменічного руху*, а також його суб'єктів: «В цьому русі до єдності, що називається єкуменічним, беруть участь усі, що призивають Триєдиного Бога та визнають Ісуса Господа і Спасителя...»²¹⁴. Згодом цю концепцію було прийнято всіма учасниками єкуменічного процесу. Завдяки йому чітко й однозначно було встановлено межі чинності документа і самих учасників єкуменічних діянь – християни, які визнають Пресвяту Трійцю, а Ісуса Христа - Богом. Справу координування єкуменічної діяльності та нагляду над його здійсненням, уникнення порушень у цій сфері було доручено єпископам²¹⁵ як прямим, безпосереднім пастирям вірян.

Постанови II Ватиканського Собору застерігають від фальшивих позицій в єкуменічних відносинах. Зокрема від фальшивого іренізму, тобто прямування до єдності за будь-яку ціну, навіть поступаючись при цьому суттєвими елементами віри, доктринальними поглядами тощо. Зважаючи на пошук спільних рис, елементів, поглядів, їх слід радо приймати та вказувати на них, однак не легковажити визначальними відмінностями²¹⁶.

Важливим твердженням Собору стала теза, що єкуменічний рух не слід сприймати як можливість чи спосіб навернення (прозелітизму) християн інших конфесій, а поряд з цим не слід сприймати як поступки у своїх переконаннях заради здобуття прихильності вірних інших конфесій²¹⁷. Єкуменічна позиція має допомогти в налагодженні взаємовідносин з іншими християнськими спільнотами, а тому пошук приязні, братерства й духовного єднання повинен бути не лише чітко визначений, а й регламентований у значенні такого діяння, що орієнтує на досягнення поставленої мети єкуменізму.

II Ватиканський Собор заклав підвалини правової дисципліни, вказуючи,

²¹² Див.: Поспішил В. Східне католицьке церковне право.- С. 473.

²¹³ ДЕ, п. 1, 4.

²¹⁴ Там же.

²¹⁵ ДПУЄ, п. 7; ДЕ, п. 4.

²¹⁶ Пор.: Стасяк Завіла. Основи догматичного богослов'я. - С. 293-294.

²¹⁷ Пор.: Pawluk. Prawo kanoniczne. - Т. 1. - С. 182.

що єдність не означає та не вимагає монолітності, одноманітності, однакової структури, поглядів, практик. Виходячи назустріч іншим християнським спільнотам, Католицька Церква визнала й з пошаною поставилась до їхніх традицій, способу буття, переконань. З особливим ставленням трактовано Східні Церкви (православні) як найбільш близькі їй такі, що зберегли повноту віри, св. таїнств. Стосовно цього члени Собору зазначили: «Собор, з метою уникнення будь-яких сумнівів, визнає, що Церкви Сходу, вразливі на невідкличну єдність усієї Церкви, мають можливість управляти собою відповідно до своєї правової дисципліни, що дає змогу належно подбати про своїх вірних. Цілковите дотримання цього принципу, забезпечує збереження однієї з умов повернення єдності»²¹⁸. З огляду на високу оцінку східної традиції, східної церковної спадщини, католицькі єпископи світу звернули увагу Східних Католицьких Церков на їх обов'язок очищення від невластивих їм змін, збереження й дотримання східної традиції, дійсних, правдивих практик церковного Сходу. Усе це було зроблено з метою показати Православним Церквам справжній намір і ставлення католиків до надбання християнського Сходу, оцінюючи їх значення, внесок і місце в спільноті християн²¹⁹.

Одним з виразних екуменічних аспектів постанов II Ватиканського Собору стало визнання права Східних Церков мати власні структури, спільноти, практики, тобто мати належну їм автономію.

Важливу роль в екуменічних відносинах, як бачимо, відводилась саме Східним Католицьким Церквам як таким, що знайшли єдність і при цьому зберегли властиву для себе форму віри, обряду та права. Про особливе місце й обов'язок унійних Церков підтримувати та поширювати екуменізм у Католицькій Церкві згадано багато разів у різних місцях Декрету про Східні Католицькі Церкви, які мають стати мостом єдності між фкатолицькою і Православною Церквами²²⁰. У цьому декреті міститься чи не найбільше постанов правового характеру у сфері практичних взаємовідносин з некатоліками, а саме – православними вірянами. Тут визначено принципи спільної участі у св. таїнствах (*communio in sacris*): покаяння, євхаристії і елеопомазання. Дозволено католикам приймати ці таїнства в православних, а православним - у Католицькій Церкві²²¹, але лише за умови, що вірянин не має змоги отримати їх від священника своєї конфесії, тобто у виняткових ситуаціях. Дозволено також було взаємну участь католиків і православних в інших богослужіннях, подібно, як і вінчання між католиком і православним чи протестантом²²². Східним католицьким ієрархам наказано налагоджувати взаємовідносини з православними ієрархами тієї ж території, де знаходяться Східні Католицькі Церкви.

З метою культивування й збереження дійсної східної традиції дозволено було вести з ними діалог, спільно розв'язувати такі проблеми, як збереження східної християнської спадщини, переклади богослужбових книг, вирішування обрядових

²¹⁸ ДЕ, п. 16.

²¹⁹ Поп.:Stasiak M. Ekumeniczne aspekty kodyfikacji prawa kanonicznego Kościołów Wschodnich. – RTK 23 (1976) z. 5. - С. 68.

²²⁰ ДСКЦ, п. 24.

²²¹ ДСКЦ, п. 27.

²²² Там само, п. 20-21.

питань, інших справ²²³. Стосовно ж Протестантських Церков Собор визнав: «Церкви та церковні громади, що в часі тяжкої кризи, яка почалась на Заході з кінцем середньовіччя, взяли свій початок, або й пізнішими століттями роз'єднались ... чимало різняться не лише від нас, але й між собою ... треба признати, що між цими Церквами і громадами та між Католицькою Церквою, існують дуже великі розходження, не тільки історичного, соціологічного, психологічного, культурного, але й передовсім щодо пояснення об'явленої правди ... вони через брак св. тайни священства, не зберегли повної та первісної істотності євхаристійного таїнства...»²²⁴. З огляду на згадані значні розбіжності в питаннях віри, моралі, правових принципів, св. таїнств, богослужінь, тісніша співпраця і взаємовідносини католиків і протестантів значно важчі, а то й неможливі. Однак це не означає неможливості ведення єкуменічного діалогу, братерського спілкування в інших площинах.

Серед інших важливіших вказівок II Ватиканського Собору слід зазначити заохочення та накладення обов'язку різних форм участі монахів в єкуменічному діалозі, а також необхідність організації єкуменічних студій, дисциплін, інститутів, факультетів у католицьких навчальних закладах²²⁵. Особливу увагу в єкуменічному вихованні та вишколі, єпископи повинні приділяти у випадку священнослужителів, тому в документах трапляються такі настанови: «Нехай будуть виховані в єкуменічному дусі й підготовлені як слід до братнього діалогу...», або: «Зваживши на приписи про єкуменізм, нехай не забувають про тих братів, які не втішаються повною церковною спільністю з нами»²²⁶.

Особливу увагу в ставленні до інших християн і релігій Собор визначив в іншому важливому, але ключовому документі – Декларації про релігійну свободу. Принцип релігійної свободи залишається неодмінною й актуальною проблемою у сфері єкуменічних відносин і не лише в міжконфесійному діалозі, а й у міжрелігійному. На II Ватиканському Соборі одночасно з Декларацією про єкуменізм була прийнята Декларація про релігійну свободу, у якій окреслено позицію Католицької Церкви щодо проблеми свободи совісті у світлі християнського віровчення²²⁷. Основою всього соціального вчення стало утвердження гідності людини, її свободи та прав. Базуючись на загальному уявленні християнства про людину, принцип релігійної свободи виводиться з теологічної свободи совісті людини. Бог, створивши людину, наділив її розумом, вільною волею і вклав апіорний моральний закон у її серце, згідно з яким людина оцінює свої вчинки і бере на себе відповідальність за них. Совість визначається здатністю людини до свободи вибору. Це означає, що лише власна совість людини може зобов'язати її до моральності. У сфері віри релігійно-етичні настанови визначають поведінку людини лише тією мірою, у якій вона приймає ці настанови як авторитет.

Отже, не повинно бути ніякого зовнішнього примусу в питаннях віри. Принцип релігійної свободи також передбачає повагу до релігійного вибору людини й утримання від використання таких засобів переконання, які чинять тиск

²²³ Там само, п. 29.

²²⁴ ДЕ, п. 19, 22.

²²⁵ Див.: ДЧЖ, п. 2в; ДХВ, п. 11.

²²⁶ ДМД, п. 16; ДП, п. 9.

²²⁷ Пор.: Шрайтер Р. Дж. Зміни у ставленні Римо-католицької Церкви до прозелітизму та місії // Релігійна свобода і права людини. - Т. 3. – Львів, 2004. - С. 262.

на совість людини, або містять приховане психологічне насильство. Засвоєння принципу релігійної свободи свідомістю віруючих створює сприятливі умови для екуменічного діалогу між конфесіями.

В такий спосіб Католицька Церква у своїй місіонерській діяльності піклується про дотримання принципу релігійної свободи місіонерами і застерігає їх від будь-яких форм прозелітизму, про що йдеться в «Загальних принципах і практичних нормах координації євангелізаційної діяльності та екуменічних зобов'язаннях в Росії та інших країнах СНД»²²⁸. Апостольська діяльність Католицької Церкви, як зазначається в документі, повинна мати екуменічний характер. Вона повинна всіма засобами сприяти діалогові між християнськими Церквами у світлі принципів, проголошених на II Ватиканському Соборі: «Не прозелітизм, а братерський діалог між послідовниками Христа – діалог, який живить молитва, розвиває християнську любов, скеровану на відновлення тієї повної єдності між Ватиканом та Православними Церквами»²²⁹.

Іншим аспектом цього принципу, який проголошується в Декларації про релігійну свободу, є його застосування в суспільстві. Політико-правовий аспект релігійної свободи базується на його філософсько-моральному розумінні. Свобода совісті є, передовсім, правом людини, а також правом громадянина і це право має бути закріплене на законодавчому рівні, а його функціонування – гарантуватися державою²³⁰.

Іншим аспектом цього принципу, який проголошується в Декларації про релігійну свободу, є його застосування в суспільстві. Політико-правовий аспект релігійної свободи базується на його філософсько-моральному розумінні. Свобода совісті є, передовсім, правом людини, а також правом громадянина і це право має бути закріплене на законодавчому рівні, а його функціонування – гарантуватися державою²³¹. Належним чином укладене законодавство забезпечує умови, необхідні для вільного розвитку екуменічних відносин. Під час II Ватиканського Собору особливим захисником і промоутером релігійної свободи став Глава УГКЦ Йосиф Сліпий²³². Опісля він залишався послідовним борцем за свободу віровизнання.

За понтифікату папи Івана Павла II проблема релігійної свободи стала однією з центральних у сфері екуменічних відносин. У своїй першій програмній енцикліці *Redemptor hominis* Понтифік указує на важливу місію Католицької Церкви вести діалог з іншими спільнотами віруючих на землі з метою домогтися права на проголошення істини і поваги до людської гідності²³³. Ці позиції детальніше представлені в Декларації про релігійну свободу, у розділах про права людини, особливо там, де йдеться про право на свободу віровизнання і свободу совісті, про передумови діалогу, про людину як центр історії²³⁴. Принцип релігійної свободи завжди іманентно присутній у самій основі екуменізму і є супутнім фактором екуменічних відносин. Особливо важливим для

²²⁸ Див.: Знаки часу. - С. 313-318.

²²⁹ Там само. - С. 315.

²³⁰ Пор.: Misztal H. Wolność religijna // Prawo wyznaniowe. – Lublin, 2000. – С. 208.

²³¹ Пор. Н. Misztal, Wolność religijna // Prawo wyznaniowe, під ред. Н. Misztal, Lublin 2000, с. 208.

²³² Див. Сапеляк, Українська Церква на другому Ватиканському Соборі, с. 113.

²³³ РН, нр. 31.

²³⁴ ДРС, п. 4-6.

пострадянського простору став саме цей документ, який визначив основні принципи відновлення церковної діяльності католиків на території, де повинні були пліч-о-пліч працювати католики, протестанти, православні. Католицькі єпископи та священнослужителі зобов'язані враховувати необхідність і важливість збереження релігійної свободи вірних, які не належать до жодної конфесії (атеїсти, неофіти, неохрещені) та самі мають визначитись зі своєю приналежністю до певної християнської спільноти.²³⁵

Ще до офіційної позиції та рішень II Ватиканського Собору було створено Папський Секретаріат у справах єдності християн²³⁶. Саме він займався безпосередньою реалізацією і втіленням постанов католицьких єпископів. Складається він з двох відділів: західного – для діалогу з протестантами і східного – для діалогу з православними. Основне його завдання полягає в нав'язуванні діалогу, веденні його, інтерпретації та реалізації принципів єкуменізму, підтримці та координації єкуменічних відносин на нижчих рівнях (окремих регіонів чи країн)²³⁷. Один із пізніших документів Івана Павла II визначив важливе завдання в єкуменічному русі: необхідність зустрічатись, обмінюватись думками, шукати вирішення проблем²³⁸. Це передбачає належну співпрацю не лише між згаданою Папською Радою, а й співпрацю на місцях, тобто серед місцевих католицьких і православних єпископів, голів місцевих протестантських спільнот.

Документи II Ватиканського Собору, зокрема згадані вище, сформували одну з фундаментальних засад, яка лягла в основу пізніших законодавчих актів. Таким чином, Собор зорієнтував законодавство Католицької Церкви на широку дію по відношенню до християн-некатоликів і представників інших релігій²³⁹. Єкуменічна ідея й основні єкуменічні принципи постанов Собору, стали визначальними для законодавства й актів виконавчої влади. Польський фахівець канонічного права В. Гуральські стверджує: «Ідея єкуменізму, виразно наголошена II Ватиканським Собором, спричинила те, що нез'єднані християни і нехристияни були однаково позитивно трактовані, як в індивідуальному, так і колективному вимірах»²⁴⁰. Саме в такий спосіб можна охарактеризувати єкуменізм з погляду права.

Оцінюючи напрацювання цього Собору, зокрема все, що стосується єкуменічної позиції, провідний український релігієзнавець А. Колодний зазначив: «II Ватиканський Собор проголосив можливість відновлення єдиної (однієї) християнської Церкви, в якій різні конфесії зберігатимуть свою обрядову самобутність»²⁴¹. Таке твердження скоріш за все продиктоване тим, що Собор визнав однакову рівність, гідність і самобутню цінність усіх християнських спільнот. Це дає змогу припустити, що на зазначеній основі можна закласти головний принцип моделі об'єднання. Хоча однозначно так стверджувати неможна, оскільки

²³⁵ ДМД, п. 1; ДРС, п. 8.

²³⁶ Створений папою Іваном XXIII в червні 1960 р. Згодом реорганізований в Папську Раду.

²³⁷ Пор. Pawluk, Prawo kanoniczne, т. 2, Olsztyn 2002, с. 139.

²³⁸ Пор. Іван Павло II, Апостольський лист *Orientale Lumen*, Львів 1996, п. 22.

²³⁹ Пор. P. Gismondi, *Lezioni di diritto canonico sui principi conciliari*, Roma 1968, с. 95.

²⁴⁰ W. Góralski, *Wymiar ekumeniczny kodeksu prawa kanonicznego Jana Pawła II*, RNP 1-2 (1991-1992), с. 17.

²⁴¹ Колодний А.М. Духовні засади християнства – основа поєднання його церков і течій // *Єкуменізм і проблеми міжконфесійних відносин в Україні*, Київ 2001, с. 38.

ніде в документах Собору немає безпосередньої згадки про це. Такий підхід властивий протестантським спільнотам, які пропонують його як єдину основну модель, з якою однак не погоджуються православні.

Слід зауважити, що ті чи інші екуменічні принципи, підходи, засади, конкретні рішення та вказівки містяться в різних документах Собору. І лише в комплексі, об'єднуючи їх, можна чітко визначити правову базу екуменічних відносин. У документах висвітлено не лише католицький екуменізм (позицію, доктрину), а й принципи екуменічного руху, практичних дій, як також і конкретні юридичні рішення²⁴². Завданням чергових документів Католицької Церкви стала розбудова засад і принципів, запропонованих Собором, їх поглиблення, тлумачення й розвиток.

Комісії, які працювали над створенням кодексів, повинні були переосмислити постанови II Ватиканського Собору і втілити їх у конкретних нормах, надаючи їм суто юридичного, правничого звучання. Так, колегія Єпископів приймаючи, а Римський архієрей затверджуючи та проголошуючи їх, встановили новий правовий принцип взаємовідносин з некатоліками. Прийняті й уведені в дію принципи, заклали юридичну основу не тільки самого католицького екуменізму, його доктрини та трактування інших християн (некатоліків), а й визначили норми практичних дій, тобто приписи щодо практичного екуменізму²⁴³. Відтоді католики, православні й протестанти змогли не лише розмовляти про рішення проблеми поділу, а й здійснювати певні практичні дії, які відображали на ділі екуменічний результат, тобто безпосередню взаємну участь у молитвах, богослужіннях, вирішення церковних питань і проблем. Подолано саму першопричину зародження екуменізму як такого – ведення місійної діяльності та взаємну недовіру в ставленні один до одного. Норми, закладені II Ватиканським Собором, дали змогу християнам різних конфесій подивитися на себе та на іншого по-новому, визнати гідність і важливість один одного²⁴⁴. Це дало змогу радикально вирішити питання прозелітизму, вибору віри, релігійних переконань, відтак приналежності до Церкви (тієї чи іншої), а також подолання нездорової конкуренції в здійсненні місії Христа і Церкви. Значення цього Собору стало визначальним для Католицької Церкви не лише у справі екуменізму, а й канонічного права, для якого його рішення є джерелом.

Важливою передумовою в становленні екуменічних норм стало визнання католиками інших християнських спільнот Церквами. Завдяки цьому здійснено крок не лише на зустріч вірним інших конфесій, а й створено необхідне підґрунтя для встановлення безпосередніх взаємин. Це проявилось у можливості брати участь в богослужіннях інших християнських спільнот, відносинах у сфері св. таїнств з православними. Однак це лише перший значний крок у справі практичної єдності в площині церковних взаємовідносин. Такий підхід ще не передбачає формальної єдності, і не означає її²⁴⁵. Приязне ставлення Католицької Церкви до некатоліків, дозвіл долучатися до певних духовних, церковних дібр віддзеркалює екуменічну позицію та налаштованість утілення екуменізму на практиці.

²⁴² Pop. Fürst, L'ecumenismo nel progetto del codice di diritto canonico orientale, c. 232.

²⁴³ Pop. La riforma del Codice di Diritto Canonico, frutto del Concilio Vaticano II, Communicationes 15 (1983) nr 1, c. 17.

²⁴⁴ Див. L. Orsy, Receiving the Council: Theological and Canonical Insights and Debates, Collegeville 2009, c. 154.

²⁴⁵ Pop. Stasiak, Ekumeniczne aspekty kodyfikacji prawa, c. 71.

Директиви основних норм екуменізму

Засади взаємовідносин в екуменічній сфері між католиками та іншими християнами, напрацьовані й затверджені католицькими єпископами на Вселенському Соборі в 1962–1964 рр., отримали своє безпосереднє вираження в директивах про екуменізм. Уперше вони з'явились у 1967 та 1970 рр.. У них більш докладно й конкретно сформульовано деякі аспекти, зазначені в документах II Ватиканського Собору. Окрім ширшого богословського обґрунтування певних тем і питань, більш детально прописані норми практичних дій²⁴⁶. Ці пізніші документи становлять зібрання вказівок для католиків в екуменічних взаємовідносинах з християнами-некатоликами. Автором першої версії Директиви про екуменізм був Папський Секретаріат у справах єдності християн, який брав участь у виконавчій владі Римського архієрея та був відповідальний за всі екуменічні починання, реалізацію і втілення католицького екуменізму. Цей перший після Собору документ екуменічного змісту вийшов двома послідовними частинами в 1967 та 1970 рр.²⁴⁷. Основною його метою стало надання практичних вказівок і розпоряджень католицьким ієрархам і вірним у здійсненні екуменічної діяльності. Мається на увазі теоретичний і практичний бік. Серед інших важливих у цій сфері документів були вказівки та розпорядження відповідних органів виконавчої влади Католицької Церкви про «мішані подружжя» (між католиками і християнами-некатоликами), а також про підстави й умови допущення християн-некатоликів до участі в літургії і до причастя²⁴⁸.

Однак актуально діючою є нова версія екуменічних директив, видана тим самим органом виконавчої влади, що й попередня²⁴⁹. Суть, структура і зміст цих документів переважно збігаються. Упродовж 30-ти років було видано багато документів і вказівок щодо екуменічних дій, тож основною метою нового видання стало зібрання їх в одне ціле з відповідними модифікаціями та формулюванням. Іван Павло II зазначив у своїй промові, що попередня екуменічна директива «виявилась надзвичайно цінною для скерування, координування і розвитку екуменічних зусиль», а «поширення екуменічного руху, збільшення документів діалогу, потреба єдності і екуменічна діяльність, вимагають точної доктринальної інформації, розпоряджень...»²⁵⁰. У самій Директиві зазначено причини появи нової версії: об'єднання всіх існуючих норм Католицької Церкви, які появились після Собору, пристосування їх до нових умов у церковному суспільстві та відносинах з іншими християнськими спільнотами й Церквами, усунення існуючих двозначностей, суперечностей, усунення надужиття в екуменічній сфері, які можуть створювати або

²⁴⁶Поп. J. Rybczyk, *Directorium Oecumenicum*, RTK 16 (1969), с. 13.

²⁴⁷Секретаріат у справах сприяння єдності християн, Екуменічні директиви *Ad totam Ecclesiam*, AAS 59 (1967), с. 574-592; AAS 62 (1970), с. 705-724.

²⁴⁸Paulus VI, *Motu proprio Matrimonia Mixta*, 31.03.1970, AAS 58 (1970), с. 257-263; *Secretarius ad Christianorum Unitatem Fovendam*, *Instructio de peculiaribus casibus admittendi alios christianos ad communionem eucharisticam in Ecclesia catholica* (Інструкція про допускання інших християн до євхаристійного причастя в Католицькій Церкві), AAS 64 (1972), с. 518-525.

²⁴⁹*Pontificium Consilium ad Christianorum Unitatem Fovendam*, *Directorium de reoecumenica*, 25.03.1993, AAS 85 (1993), с. 1039-1119.

²⁵⁰Звернення Івана Павла II до членів Папської Ради у справах єдності християн, 06.02.1988, AAS 80 (1988), с. 1203-1204.

викликати доктринальну байдужість²⁵¹. Поряд з цим Папська Рада висловила сподівання, що цей документ допомагатиме в єкуменічній діяльності не лише католикам, а й усім суб'єктам єкуменічного руху. Він дасть змогу іншим християнам (некатоликам) дізнатися про позицію й ставлення Католицької Церкви до них, зрозуміти не лише католицьку єкуменічну позицію й єкуменічну доктрину, а й практичний бік у тих чи інших аспектах єкуменічних відносин і реалізації єдності.

Ця Директива є обов'язковою для всіх католиків світу незалежно від обрядів і Церков, об'єднаних у католицькій спільноті²⁵². Як стверджує авторитетний фахівець канонічного права Д. Салахас: «Урочисті заяви Собору не стали простими витримками, чи заявами, а були перенесені у канонічні норми та згодом розширені у папських документах ... серед яких Директиви застосування норм єкуменізму...»²⁵³. Слід відзначити, що хронологічно Директиви є найбільш пізнім з усіх найважливіших документів, зокрема правового характеру. Тому він базується на всіх попередніх напрацюваннях. Канонічну його основу склали документи II Ватиканського Собору, обидва кодекси (ККП і ККСЦ) та догматично-доктринальний документ – Катехизм Католицької Церкви, який у певних аспектах також має зобов'язуючу дію. Потрібно зауважити, що орган, який видав Директиви, є не просто суб'єктом виконавчої влади, а й найвищою за рангом інстанцією Католицької Церкви з єкуменічних питань. Він здійснює свої повноваження від імені Римського архієрея (папи), з його особистого надання. Вказівки, подані в цьому документі, хоча не мають прямого значення законів, оскільки видані виконавчою владою, проте мають зобов'язуючу дію, подібно як будь-який документ найвищого рангом виконавчого органу²⁵⁴. Серед основних завдань цієї Папської Ради слід відзначити такі: займатися відповідними починами й ревною єкуменічною діяльністю для встановлення єдності між християнами; упроваджувати в життя єкуменічні рішення II Ватиканського Собору; пояснювати та виконувати принципи католицького єкуменізму; підтримувати, наглядати й координувати католицькі національні та міжнародні організації, які сприяють єдності християн; розпочинати (після схвалення Римським архієреєм) відносини, діалоги, переговори з керівниками та вірними християнських спільнот з метою винайдення порозуміння й єднання; призначати католицьких спостерігачів, делегатів, уповноважених на зібраннях, які мають на меті християнську єдність, а також запрошувати до участі в католицьких акціях, діях, спостерігачів чи уповноважених від інших християнських спільнот²⁵⁵.

У питаннях відносин і спілкування Церков, нова єкуменічна Директива зайняла позицію визначену II Ватиканським Собором, але вона подає також необхідні розширення й уточнення. Зокрема стверджується, що взаємне близьке церковне спілкування (участь у внутрішньому церковному житті) між різними

²⁵¹ ДЕН, п. 6.

²⁵² Про обряди і Церкви в католицькій спільноті див. Р. Горбань, Належність до Церкви *sui iuris* та її зміна згідно з чинним церковним законодавством, Івано-Франківськ 2007, с. 16-40.

²⁵³ Д. Салахас, Єкуменізм як умова ідентичності // В пошуках ідентичності, видання Секретаріату Синоду Єпископів УГКЦ, Львів 1998, с. 111.

²⁵⁴ Наприклад в Україні найвищими за рангом органами виконавчої влади є: Президент, Кабінет Міністрів чи міністерства. Відповідно їх розпорядження, накази, тощо, мають абсолютну зобов'язуючу дію; виконуються на рівні із законами.

²⁵⁵ Ioannus Paulus II, *Constitutione Apostolica Pastor Bonus*, 28.06.1988, AAS 80 (1988), арт. 135-136.

християнами є можливим, однак з різними спільнотами по-різному. Вирішальним залишається збереження Церквою максимального рівня традиції, практик, поглядів, віри, а що також важливо – св. таїнств (семи). Східні Церкви (православні) зберегли вповні всі необхідні еkleзіальні складові, зокрема таїнства священства і Євхаристії. Тому з ними можливе тісне внутрішньоцерковне співкування. Звідси постають певні екуменічні норми. Так, Директива допускає приймання католиками деяких св. таїнств у Православних Церквах, а також дозволяє надання католицькими священнослужителями цих же св. таїнств православним вірним. Проте папа Іван Павло II застерігав: «У будь-якому випадку слід уникати такої душпастирської діяльності, яка не зважає на свободу совісті, і вповні не шанує гідність людини, її вибір»²⁵⁶. Взаємна участь у внутрішньо-церковному житті може відбуватися за певних умов, про які йтиметься в наступному розділі.

Зовсім інша ситуація складається з Церквами Заходу, тобто протестантськими, оскільки вони значною мірою відійшли від первинного устрою, віри, традиції, а особливо в ділянці св. таїнств²⁵⁷. У них зокрема відсутнє дійсне священство і Євхаристія. Протестанти взагалі, у більшості, відкидають існування св. таїнств, окрім хрещення, яке вони також трактують по-своєму, не завжди як св. таїнство. Звідси, католикам дозволено внутрішньо-церковне спілкування з протестантськими спільнотами, але в значно обмежений спосіб. Зазвичай це зводиться до участі в богослужіннях, молитвах, зібраннях тощо. Католицька Церква взагалі не займається взаємовідносинами з різноманітними сучасними сектами чи релігійними рухами²⁵⁸. Більшість з них (а то й усі) не мають відношення до християнства в прямому значенні (не є християнами), а тому й не можуть бути суб'єктами екуменічного руху, який передбачає єднання поділених у XI – XVI століттях християн, тобто православних, протестантів і католиків у класичному, первинному значенні.

Адресатами норм екуменізму слід вважати в першу чергу католицьких ієрархів,²⁵⁹ як відповідальних за здійснення й реалізацію екуменізму на місцях. Це передовсім єпархіальні єпископи, протосинкели і синкели, настоятелі монастирів і чинів – протоігумени та ігумени. Завданням ієрархів є втілювати ці директиви, наглядати й координувати екуменічну діяльність, зокрема виконання та дотримання відповідних норм. Саме вони відповідають за внутрішнє церковне життя у своїх єпархіях, монастирях, чинах серед своїх вірних і ченців. Як церковні авторитети ієрархи повинні знати, розуміти й пояснювати норми екуменізму. Займаючи відповідні уряди, маючи повноваження, вони безпосередньо впливатимуть на екуменічні відносини, їх результативність і користь.

Екуменічні директиви стосуються також усіх вірних Католицької Церкви: мирян, духовенства, ченців. Найвища влада Церкви видала їх з метою допомогти,

²⁵⁶Іоанн Павел II, Экуменизм и взаимоотношения с Восточными Церквами // Верую в Церковь единую, с. 747.

²⁵⁷Про це ствердив ще II Ватиканський Собор, даючи стосовні пояснення і обґрунтування, про що була мова в попередньому параграфі.

²⁵⁸ДЕН, п. 5.

²⁵⁹М. Любачівський, Вступне слово // Довідник застосування принципів і норм екуменізму, Львів 1996, с. 4.

пояснити, указати, як слід діяти, щоб щораз більше досягати повноти єдності. Яким шляхом, якими способами, можна наблизити позитивне вирішення подолання проблеми поділу серед християн. Кожен вірний Католицької Церкви зобов'язаний до участі, практичних дій у справі єкуменічної діяльності Католицької Церкви²⁶⁰. Директива має на меті допомогти католицьким ієрархам і вірним в єкуменічних діях. Вона повинна просвічувати католиків та спонукати їх до єкуменічної діяльності²⁶¹, надаючи відповідні вказівки, поради, зобов'язання. Ці єкуменічні норми передбачають не лише настанови, а й заборони, обмеження. Документ скеровує, координує, задає напрямок єкуменічному руху в щоденній діяльності та у взаємовідносинах з християнами інших спільнот.

Важливими щодо рішень II Ватиканського Собору, пізніших документів єкуменічного характеру, а також зазначеної Директиви стали певні застереження. Неодноразово чітко, однозначно й настійливо зверталась увага католиків на небезпеку своєрідної еклезіальної, доктринальної байдужості, яка може виникнути на підставі занадто «ревного» єкуменізму, коли особа ставить єднання, передусім формальну єдність, як самоціль. Тоді існує небезпека «жертвування» своїми переконаннями, вірою, правдами, традиціями, тобто дуже важливими аспектами християнства як релігійної віри. Чого неможна допустити. Існують певні речі чи питання, які не становлять суттєвої проблеми, але є надто важливі питання, якими не можна нехтувати²⁶².

Документ ґрунтується на доктринальних, богословських, духовних, душпастирських і правових засадах сформульованих у документах II Ватиканського Собору. Однак він поглиблює їх, деталізує, розвиває деякі питання, подає норми діяльності, беручи за основу постанови згаданого вище Собору. У такий спосіб постає комплекс директив (норм), які торкаються всіх основних аспектів єкуменізму, пропонують вирішення певних питань, наказують, забороняють, рекомендують ті чи інші практичні дії. На початку подається обґрунтування самого єкуменічного руху в Католицькій Церкві та християнстві загалом²⁶³. Зазначається перелік засобів і дій, які вживає Католицька Церква з метою здобуття єдності християн. Єкуменічне зобов'язання католиків спирається на доктринальні принципи II Ватиканського Собору. Католицька Церква відчуває особливу відповідальність і завдання в єкуменічному русі, важливість і необхідність своєї участі в ньому. Римський архієрей несе безпосередню відповідальність за Христову Церкву, оскільки саме йому Христос доручив опіку над нею та над своїми вірними²⁶⁴. Одним з ключових аспектів єкуменічних відносин (осягнення єдності) і самого поняття Церкви, католики вважають єдність віри, св. таїнств та ієрархії. Саме в названих трьох аспектах проявляється видима єдність Христової Церкви, тому це бажаний для католиків результат єкуменізму.

²⁶⁰ ККП, кан. 755; ККСЦ, кан. 902.

²⁶¹ ДЕН, п. 6.

²⁶² Пор. С. Мудрий, Українсько-ватиканські взаємини у світлі канонічного і публічного права // Україна і Ватикан. Серія збірників наукових праць. Вип. 1. Українсько-ватиканські відносини в контексті суспільних і міжконфесійних проблем, за ред. А. Колодного, О. Реснта, П. Яроцького, та ін. - Івано-Франківськ, 2008. - С. 54.

²⁶³ Див. ДЕН, п. 9-12.

²⁶⁴ Див. ККЦ, пп. 813-822, 880-882; Пор. також Cz. St. Bartnik, Dogmatyka katolicka, т. 2, Lublin 2003, с. 326.

Усі християни повинні прагнути до досягнення цієї потрійної єдності.

Поряд з цим важливим на цьому етапі єкуменічних відносин залишається поняття сопричастя (*communio*), яке передбачає як ідеал згадану потрійну єдність. У практичному значенні сопричастя означає можливість взаємного спілкування в усіх св. таїнствах, насамперед Євхаристії, адже вона міститься в корені згаданого поняття. Сопричастя передбачає можливість спільного служіння літургії та приймання Євхаристії (причастя) в звичайних умовах, щодня. Також існує теоретичне, духовне значення терміна «сопричастя»²⁶⁵ як взаємного визнання, пошани, духовного, внутрішнього єднання всіх християн, тобто суб'єктів єкуменічного руху.

Незмінною залишається позиція Католицької Церкви в питанні тривання, існування Христової Церкви. Зазначаючи, що саме в ній, Католицькій Церкві, збережені основні правди віри, моралі, св. таїнства. Хоча спадкоємність Христової Церкви в інших християнських спільнотах не заперечується. Це твердження вкотре було заявлене в одному з останніх важливих документів Апостольської Столиці – *Dominus Iesus*²⁶⁶, у якому зауважено, що інші спільноти християн чи вірних інших релігій у той чи інший спосіб відійшли від повноти правди Церкви і в різний спосіб наближені до неї.

У Директиві зазначено католицьке розуміння єкуменічного руху як прямування до подолання успадкованого християнами поділу, а також відбудови давнього сопричастя, спілкування з метою співпраці, взаємовідносин і богословського діалогу²⁶⁷. У документі стверджується: «Ця єдність, яка за самою своєю природою вимагає повного, видимого сопричастя між усіма християнами, є кінцевою метою єкуменічного руху»²⁶⁸. Серед інших важливих тверджень і настанов заслуговує на особливу увагу покладення обов'язку на місцевих єпископів, Синоди й Конференції Єпископів у справі подолання загрози байдужості до єкуменічних ініціатив, діяльності, а також загрози прозелітизму, який нищить єкуменізм²⁶⁹. Згадані особи й інституції повинні координувати єкуменічний рух, сприяти йому, активізувати для цього всіх вірних, зокрема мирян.

У Директиві чітко прописані засоби, за допомогою яких слід і можна вести єкуменічну діяльність, прямувати до здобування сопричастя. Вказано відповідальних за неї і структури призначені сприяти єкуменізові, зазначено ціль і способи формування відносин з християнами-некатоликами. Для практичної реалізації єкуменічної діяльності слід звернути особливу увагу на формування й виховання католицьких вірних у дусі єкуменізму, на закладання в католицькі освітні програми відповідних єкуменічних предметів тощо. Особливо детально розписано практичні моменти взаємовідносин між католиками й християнами-некатоликами у св. таїнствах, молитвах, духовно-релігійній діяльності, способи ведення єкуменічних діалогів, можливості іншої співпраці в рамках єкуменічних відносин.

²⁶⁵ ДЕН, п. 13-16.

²⁶⁶ Congregatio pro Doctrina Fidei, Declaratio Dominus Iesus, 06.08.2000, AAS (2000), с. 758; [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_lt.html.

²⁶⁷ ДЕН, п. 19.

²⁶⁸ Там же, п. 20.

²⁶⁹ Там же, п. 23.

Зміст поняття «сопричастя» має важливий еклезіально-канонічний вимір. У ньому виражається буття «духовної спільноти» як одного цілого. Зокрема йдеться про єдність, повагу, взаємне визнання, але також і видиму церковну структуру. Сопричастя властиве насамперед церковним спільнотам, які утворюють певну цілість, будучи окремими буттями. Воно можливе лише серед тих спільнот, які визнають себе взаємно, свою правдивість віри, св. таїнств, духовних і релігійних практик. Такі спільноти об'єднують цілість цих елементів. Прикладом чого може бути Католицька Церква, що об'єднує церковні спільноти різних народів, обрядів, помісних Церков, кожна з яких має власну структуру, ієрархію, вірних, обрядово-літургічні практики, право. Подібна ситуація існує й у сопричасті Православних Церков, у якому кожна інша спільнота-Церква визнає себе взаємно. Однак у православній практиці замість католицького поняття «сопричастя» застосовують поняття «соборність»²⁷⁰, яке у своїй суті містить дещо інше значення, однак в основному відображає зміст сопричастя. У сопричасті акцентується на свхаристійній єдності, а в соборності – на видимому, формальному єднанні, тобто йдеться про зовнішню, складову, хоча й зі значною часткою духовного наповнення, оскільки соборність насамперед – єдність духу, духовне єднання.

У Церкві право й спільнота мають безпосередній зв'язок і не можуть вважатись протилежними чи суперечливими, навпаки – вони рівні за своєю структурою складові елементи церковної спільноти²⁷¹. До того ж вони є нероздільними – усе правове служить церковній спільноті. У цьому аспекті сопричастя як внутрішньо-церковне, так і єкуменічне, постає як специфічна властивість, за допомогою якої в церковній спільноті, відносини між християнами отримують також свій юридичний вираз. Завдяки цьому взаємовідносини набувають більш впорядкованого й відповідно оформленого характеру. Вираз «сопричастя» отримує в такому випадку не якесь абстрактне значення, а виражає конститутивну практичну єдність, яка відображає правове оформлення та духовну сутність відносин. У католицькій еклезіології *communio* має велике значення не тільки для церковного конституційного права, а й для канонічного права загалом. Його метафізична й правова самотність визнається тим фактом, що завдяки хрещенню людина стає християнином не лише на духовному рівні, а й у структурній площині²⁷². Усі християни становлять одну спільноту, мають те саме покликання, завдання і місію не тільки в індивідуальному вимірі, а й у площині своєї церковної спільноти й усіх християн і світу загалом. У напрацьованій II Ватиканським Собором концепції «сопричастя» кінцевою метою канонічного права вважається не просто гарантія спільного добра Христової Церкви, а здійснення, реалізація та втілення дійсної єдності Церкви, усіх християн – сопричастя Церков²⁷³. В єкуменічній перспективі сопричастя постає, як структурна дійсність і завдання християн. Під таким кутом зору право стає одним з елементів, за допомогою якого можна прямувати до єдності в практичний спосіб. Церковне право виступає, як стабілізуючий елемент єкуменічних відносин. За допомогою єкуменічних норм

²⁷⁰ Див. Цыпин В. Курс церковного права. - Клин, 2002. - С. 281.

²⁷¹ Див. P. Krämer, Kirchenrecht, т. 1, Stuttgart 1992. - С. 30.

²⁷² Пор. W. Aymans, Die communio Ecclesiarum als Gestaltungsgesetz der einen Kirche, AfkKR 139 (1970), с. 85.

²⁷³ Пор. Джероза. Церковне право. - С. 54.

можна на практиці утверджувати та розвивати визначені екуменізмом цілі, тому для Католицької Церкви вони мають важливе значення об'єднуючого характеру.

Зобов'язуюча Директива значно допомагає ієрархії в здійсненні покладених на неї обов'язків у сфері екуменізму, дає практичні вирішення різноманітних ситуацій, пов'язаних з екуменічним діалогом, рухом, взаємовідносинами та ставленням до християн-некатоликів²⁷⁴. Подані найвищою владою Церкви норми залишаються чіткими, зрозумілими, однозначними, хоча й вимагають вивчення та їх досконалого знання. Оскільки цей документ найновіший у питаннях екуменізму й містить детально розписані ситуації, обставини, норми, він залишається одним з найважливіших не лише в ознайомленні з доктриною і позицією Католицької Церкви в питаннях екуменізму, а й у юридичній сфері. Документ містить багато норм юридичного характеру, хоча й не поданих у формальному вигляді. Зокрема в ньому розписано значний обсяг проблематики *communicatio in sacris*, тобто взаємної участі католиків і християн-некатоликів у деяких св. таїнствах²⁷⁵. Він містить певні детальні вирішення й описи дій, яких немає в жодному з двох католицьких кодексів права – ККП і ККСЦ. Це пов'язано з тим, що Директива видана пізніше, ніж кодекси, тому був час і можливість побачити функціональність канонічних норм, доповнити все, що не взяли до уваги в попередніх документах, виправити невідповідності. Про що зазначено в самому документі.

Висновки. Сучасна законодавча база Католицької Церкви у сфері екуменізму складається з таких важливих документів, як постанови II Ватиканського Собору та Директиви основних норм і принципів екуменізму 1993 року. У них закладено правові основи екуменічної діяльності, способи та методи, за допомогою яких розвивається, поглиблюється і практикуються екуменічні взаємовідносини з християнами інших деномінацій. Католицька Церква веде екуменічний діалог і підтримує взаємозв'язки лише з основними напрямками християнства: православними та протестантами, а саме з тими, хто визнає Пресвяту Трійцю та Ісуса Христа Богом і Господом, а також має дійсне хрещення. У першу чергу, католики прагнуть до єднання з православними як тими, хто зберіг усі правди віри, св. таїнства, традицію Церкви. У другу чергу, її екуменічна ініціатива спрямована на ті протестантські спільноти, які найбільше зберегли без суттєвих змін еkleзіальну традицію і спадщину. Важливим є те, що в правовий спосіб сформульовано, яким чином Католицька Церква здійснює практичні взаємовідносини й ініціативи по відношенню до згаданих християн і наскільки підтримує практичні аспекти їх взаємної участі у внутрішньоцерковному еkleзіальному житті.

²⁷⁴ Поп. W. Stachnowski, Nowe dyktando ekumeniczne. Wymiar prawny, RNP 7 (1997). - С.48.

²⁷⁵ L. Adamowicz, Wprowadzenie do prawa o sakramentach świętych według Kodeksu Prawa Kanonicznego i Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich, Lublin 1999. - С. 31.

Розділ 3-й. РЕЛІГІЯ В КОНФЕСІЙНИХ ВИЯВАХ ЇЇ ІСТОРІЇ

3.1 Алла Вадимівна АРІСТОВА. МАРТИН ЛЮТЕР: ТРАГЕДІЯ РЕФОРМАТОРА

У статті висвітлені чинники об'єктивної та суб'єктивної природи, що обумовлюють трагічні, суперечливі виміри долі, особистісної еволюції, соціальних та ідейних наслідків діяльності реформаторів та їх учень (на прикладі життя і вчення Мартіна Лютера).

Ключові слова: Лютер, Реформація, «homo reformator», Римо-Католицька Церква.

Alla Vadymivna ARISTOVA. MARTIN LUTHER: THE TRAGEDY OF THE REFORMER

In the article the author highlights the different objective and subjective factors that have determined the tragic, controversial dimensions of destiny, personal evolution, social and ideological consequences of the reformer's activities (based on the example of Martin Luther's life and doctrine).

Key words: Luther, Reformation, «homo reformator», Roman Catholic Church.

Актуальність теми дослідження. В горнилі Реформації, а ще більшою мірою – через століття конституювання і утвердження численних протестантських деномінацій, виник і трансливався образ Мартіна Лютера як харизматичного, незламного, натхненного духовного лідера, зятятого опонента Римо-Католицької Церкви і Папської влади, взірця людських чеснот і щиросердної релігійної віри. Між тим постать Лютера насправді – це постать контраверсійна і трагічна. І в перенасиченому графіку святкових, наукових, громадських, просвітницьких тощо заходів у межах програми R500 про це воліли зайвий раз не згадувати. Проте ось ця трагічність є загальною рисою життя і посмертя майже всіх великих реформаторів, духовних і релігійних лідерів, які поклали себе на вівтар суспільних перетворень.

Ступінь вивчення. Про життя Лютера як великого реформатора написано десятки біографій, серед них є вихвальні й провокаційні, але найкращі, на нашу думку, – ті, що відтворюють трагічну суперечливість його постаті, неможливість її однозначної оцінки. А про це писатимуть Г. Кюнг і М. Вебер, Г. Лесінг і Т. Карлейль, Г. Брендлер і Е. Соловйов, В. Зоц і Х. Шиллінг.

Об'єкт дослідження. При цьому додатково вивчені нами джерела дають підставу сказати про вже іншого Мартіна Лютера. Він вже нам з'являється – не тільки як уособлений заклик до «виправдання вірою», до праведності й рівності раннього християнства, до виправлення Церкви і відмови від аморальних практик продажу індульгенцій; не тільки Sola fide і Sola Scriptura, релігійні хорали і німецькомовна Біблія. Він постає як людина, чия діяльність і вчення відіграли аж надто суперечливу роль в історії церкви і західного суспільства в цілому.

Основний виклад теми статті. Оцінюючи не тільки постать Лютера, але й численних інших історичних осіб, які ставали ідеологами і провідниками значимих соціальних перетворень, натрапляємо на той факт, що їх життя і спадщина ставали згустком і джерелом особистих і соціальних трагедій.

Універсальність трагедії «*homo reformator*»'а полягає, принаймні, у таких аспектах:

По-перше, шлях до реформ, протесту, інновацій – це шлях, який украй рідко пролягає поза досвідом особистісної екзистенційної кризи, світоглядного зламу, який людина має пережити; болісного ціннісного пошуку, що запитує віднайти свою правду і нові смисли буттєвості, спонукає до опору проти звичного, традиційного, усталеного. Те, що такий важкий духовний досвід пережив Лютер – жодного сумніву; можна тільки уявити ті муки, що краляли його душу, коли він вимушено розривав стосунки з Церквою, служіння якій було справою десятиліть його життя.

По-друге, всі піонери-інноватори потрапляли у пастку залежності від тих змін, які вони самі ж спровокували. Лавина подій, зрушена їх вчинками та кинутими у маси ідеями, стає стихійною, некерованою, непередбачуваною, і відтепер уже вона диктує спосіб життя і діяльності реформатора. Він – часто невольний змінити ситуацію, яка *вимагає від нього дедалі більшої радикальності й жертвовності*, і стає її заручником. Його мрії про свободу обертаються трагедією особистої не-свободи.

По-третє, усяка надзвичайність і новаційність, особливо релігійна, завжди вимагає певної одержимості, подвижництва, цілковитої присвяти себе служінню, а тому завжди так чи інакше *фанатична*. А відтак – і *упереджена*. Вона – бачить ворогів, вона – конструє ворогів, вона – закликає до нещадної боротьби з ворогами, і постать реформатора оточує не тільки ореол, а й криваві сліди, що маркують його шлях. Зазвичай, саме цей вимір трагічності найбільш очевидний сучасникам і нащадкам.

По-четверте, потенційно трагічними є парадокси поєднання реформ і влади (і особливо реформ релігійних і влади політичної): без потужної владної підтримки реформи *нездійсненні* (і це довела історія лютеранства, що змогло вибороти себе та було інституційоване тільки за підтримки впливової німецької аристократії), але в разі її отримання – реформи істотно *спотворені*, адже виповнюються відтоді не стільки духовно-етичними імперативами, скільки поточними політичними інтересами і цілями (і це так само довела історія лютеранства, яке було використане, зрештою, для підтримки політичної реакції).

По-п'яте, авторитет і харизма реформатора – уже після його смерті – стають аж надто принадними для підваження нових радикальних проєктів, а його спадщина – перетворюється на об'єкт численних, у т.ч. найоблудніших, ідейних і політичних інтерпретацій і зловживань. І він не може відповісти і захистити себе з потойбіччя.

Усі ці виміри трагічності цілком застосовні до життя і спадщини Лютера. Суперечливість його поглядів і вчинків; виголошених ним етичних ідеалів і його повсякденного буття; глибокої релігійності і непереборних фобій; високого сумління і невтамованої ворожнечі – все це вимальовує образ людини, яка стала *і провідником, і заручником, і новатором, і жертвою своєї історичної місії*.

Мартін Лютер відкривається нам як нещадний критик селянських повстань (за часів Німецької селянської війни 1524-1526 рр.), збурених його ж власними реформаційними ідеями. Його праця «Проти убивчих і грабуючих орд селян» закликає князів вбивати повсталих селян як «скажених собак» і оголошує розправу з «селянськими ордами», цими «смолоскипами пекла» і «членами диавола» боговгодною справою²⁷⁶. «Нехай, хто тільки може, душить і коле, таємно чи відкрито, і пам'ятає, що нема нічого більш отруйного, шкідливого, бісовського, ніж бунтівник». Так, згодом він страшенно розкається і почне винуватити себе: «Це я, Мартін Лютер, убив цих селян, бо це я закликав до їх вбивства. Їхня кров пролилася на мою голову...»²⁷⁷. Але хіба викреслиш скоєне?

Лютер розкривається у соціокультурному контексті Реформації як украй нетолерантна людина і ксенофоб, що не приховував своєї нелюбові до мусульман, євреїв, «безбожників», закликаючи руйнувати і спалювати мечеті й синагоги. «Лютер в цьому відношенні – просто дитя свого часу», – напише про нього Д. Гарісон. І справді, антисемітизм був поширеною і прикметною ознакою тієї доби, але саме Лютеру належить праця «Про євреїв та їх брехню» – один із найбрутальніших творів, сповнених ненависті до євреїв та юдаїзму, що став своєрідною «біблією антисемітизму»: «Що нам робити з цим розбещеним і мерзенним народом?.. Їх синагоги і школи мусять бути спалені..., їх будинки і житла слід зруйнувати до останку..., ми повинні знищити їх молитовні книги і їхній Талмуд..., їх рабинам під загрозою смерті треба заборонити навчати..., юдеям же слід заборонити їздити нашими дорогами і ходити нашими вулицями... Якщо вони насміляться вимовити ім'я Боже, донесіть на них властям»²⁷⁸. І плуралізм, і толерантність, і легітимність світоглядної та конфесійної диференціації, про які ми говоримо як про здобутки Реформації, були, як влучно акцентував Х. Шиллінг, не стільки *здобутками* Реформації, скільки її дітьми, а ще точніше – онуками й правнуками²⁷⁹. Лютер, щиро віруючий християнин, не міг терпіти «відступників від євангельських істин», його власні погляди не містили вчення про свободу совісті в його сучасному розумінні. Для реформатора Європа – це християнський світ, де юдеї, а тим паче мусульмани, могли проживати лише з особливого дозволу влади. Людина, яка залишила по собі заклик «тільки вірою власною врятований будеш!», залишила й інший: «Не вистачило б Рейну, аби потопити усіх ворогів християн!».

Лютер – це і ново-ортодокс, який вимагав жорстоко придушувати ересі у лавах поплічників і нещадно позбавлятися вільнодумців. Через два десятиліття після оприлюднених 95-ти тез він майже зовсім зрікається колишніх ідей про те, що в кожного віруючого є власне усвідомлення Бога, а «внутрішня людина і Бог – єдині». Він натомість переймається тим, аби істини, проголошені ним, були прийняті усіма без винятку. І, не усвідомлюючи того, стає пророком нового

²⁷⁶ Брендлер, Г. Мартин Лютер: теология и революция / Герхард Брендлер; [пер. М. Левиной]. – М. : Унив. кн., 2000. – С. 142.

²⁷⁷ Горовая А. В. Мартин Лютер и крестьянская война: борьба с самим собой [Електронний ресурс] – Режим доступу: <https://cyberleninka.ru/article/v/martin-lyuter-i-krestyanskaya-voyna-borba-s-samim-soboy>

²⁷⁸ Лютер М. О евреях и их лжи [Електронний ресурс] / Мартин Лютер. – Режим доступу: www.evangelie.ru/forum/t_102111.html

²⁷⁹ Шиллинг Х. Мартин Лютер: бунтарь в эпоху потрясений. – М. : ББИ, 2017 – С. 655.

варварства, оголошуючи, що в університетах, які досі були справжньою «брамою пекла» треба відкинути «сліпого язичника Аристотеля», а основним предметом викладання зробити Святе Письмо, бо розум – то «повія диявола, яка тільки ганьбить і осквернює все, що каже і чинить Господь». І гуманістичні університети, налякані такою пошестю, починають порожніти. А нововиникле протистояння між Мартіном Лютером і Еразмом Роттердамським, які ще донедавна поважали один одного, означає прірву між войовничим фідейзмом і раціональним філософсько-богословським знанням.²⁸⁰

Лютер постає як неоднозначний політичний діяч, що й нібито прагнув бути поза політикою і проти політики, але своїми діями торував шлях абсолютизму і навіть деспотизму світської аристократії (і Лютерівська Німеччина замість свободи релігії отримала свавілля і релігійне панування князів). Він, який в 1517 році, за прикладом гуманістів, скріплював свої листи звучним псевдонімом **Мартін Eleutherius** (у перекладі з грецьк. «Вільний») через десятиліття проповідував принцип апостола Павла: «хай підкориться всяка душа вищій владі» у сенсі пасивності, відданості і покірності німецьким князям; відмовляється від теорії вибору священників паствою та принципу вільної організації християнських громад, визнає князів «світськими єпископами» території і главами церковних юрисдикцій. Не випадково, коли фахових істориків лютеранства питають про ідеї та здобутки його духовного лідера, ми чуємо у відповідь: «А про якого з двох Лютерів йтиме мова – про більш раннього, чи більш пізнього?». Як наслідок, в інших країнах протестантизм прокладав шлях до свободи (і насамперед за діяльності Кальвіна і Цвінглі), але в Німеччині – від неї. І не випадково з ім'ям Лютера ціла когорта німецьких мислителів, у т.ч. Томас Манн, Вільгельм Раабе та ін. пов'язують тогочасну політичну катастрофу Німеччини, винищення значної частини населення, етноконфесійний і культурний розпад німецької нації²⁸¹.

Мартін Лютер зовсім не була провідником нових суспільних відносин і вісником європейського капіталістичного духу, що його Макс Вебер справедливо приписує іншим течіям протестантизму, але *не лютеранству*. Не в лютеранській центральній і північній Європі, а в західній частині континенту мирська аскеза і економічні успіхи стають спонуками зростання модерного капіталізму. На питання, чи дозволено біднякові щось закласти і взяти позику для того, щоб зайнятися підприємництвом, яке могло б вивести його зі стану бідності, Лютер відповідає рішучим «Ні!» і додає: «Нехай він живе своїм убогим надбанням і годується з Богом і честю, так він не згрішить і не зробить нічого несправедливого»²⁸². Тож Макс Вебер, розуміючи всю велич Лютера, все ж таки писав, що тим, хто цікавиться формуванням нової відповідальної економічної і

²⁸⁰ Год Н. Еразм Роттердамський і рух за оновлення Католицької Церкви в XVI столітті // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Серія «Історія» – № 106 (2011). [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://papers.univ.kiev.ua/1/istoria/articles/god-nerasmus-of-rotterdam-and-the-movement-for-catholic-renewal-in-the-xvi-cen_15341.pdf. – С. 15.

²⁸¹ Суперечливий Лютер: інший погляд на реформатора [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.religion.in.ua/?do=search&subaction=search&story=АнатолійДенисенко&blog=1>

²⁸² Шиллинг, Х. Мартин Лютер: бунтарь в епоху потрясений. – М. : ББИ, 2017 – С. 536.

політичної свідомості слід звертатися не до Лютера, а до тих суспільств, де своє коріння пустив кальвінізм.²⁸³

Зрештою, Мартін Лютер – людина, чий характер з віком помітно псувався, ставав грубим, лайливим, дратівливим, нетерпимим, яку побоювалися навіть власні діти. Так само лайливими і грубими стають його листи і памфлети. Через двадцять років на зміну стилістиці його 95-ти тез, написаних чітко і послідовно, у богословські виважених і лаконічних формулюваннях і «в ім'я любові до істини та прагнення розтлумачити її»²⁸⁴, приходить зовсім інший стиль. «Його Чортівняцтво», «папа-віслук з осячними вухами», «римський гермафродит»²⁸⁵ – такими словами відтепер сповнені його праці («Проти Римського папства, 1538 р.). «Лютеранська трагедія перетворюється на комедію», – напише з гіркотою Еразм Роттердамський. Можливо, тепер він написав би інакше – так, вона набуває комічних форм, але трагедією бути не перестає.

Та річ не тільки в тім, що Лютер усе життя боровся зі своїми власними демонами, кидався від волелюбності до деспотії, ставав заручником політичних амбіцій німецьких курфюрстів. Маркером трагічності помічена і подальша доля його вчення.

З одного боку, Лютеранська Церква, оголосивши себе єдиною повноважною спадкоємицею реформатора, доклала дійсно неоціненних зусиль у справу збирання, тлумачення та осмислення спадщини Лютера. Але, з іншого боку, саме вона стала противником його найсміливіших проєктів і відкинула його найрадикальніші ідеї²⁸⁶. Як наслідок, найбільш цінні демократичні принципи життя і плюралізму релігійної свідомості були зреалізовані іншими протестантськими течіями і рухами.

Поряд із тим, низка істориків і політиків (від К. Барта і Р. Нібура до Д. Інґе і Х. Хесра) висновують про Лютера як одного з найголовніших винуватців цілковитої відсутності гуманізму, терпимості, релігійної, політичної й духовної свободи у протестантській частині Німеччини і навіть натхненника націонал-соціалізму. На Лютера покладають вину за те, що німці перетворилися на «націю вродженого протестантизму», покірну, послужливу, терплячу «немов вуличний жебрак»; за те, що його праці стали зручним і авторитетним джерелом для нацистської пропаганди; за те, що німецькі лютеранські пастори виявили майже однастайну відданість Третьому Рейху та його фюреру і цитували Лютера, виправдовуючи Кришталеву Ніч²⁸⁷.

Можна по-різному ставитися до таких звинувачень та інтерпретацій поглядів Лютера. Але це також є суперечливою спадщиною Реформації, про

²⁸³ Каубе Ю. Макс Вебер. Жизнь на рубеже эпох. – М. : Дело, 2016. – С. 244.

²⁸⁴ Лютер М. 95 тезисов. Диспут о прояснении действительности индульгенций [пер. с лат. А. И. Рубана] / [Електронний ресурс]. – Режим доступу: www.reformed.org.ua/2/31/Luther

²⁸⁵ Лессер Й. Третий Рейх: символы злодейства. История нацизма в Германии. 1933-1945. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.litres.ru/yonas-lesser/tretiy-reyh-simvoly-zlodeystva-istoriya-nacizma-v-germanii-1933-1945/page-5/>

²⁸⁶ Зоц В. Гуманизм: вечный поиск синтеза человеколюбий. – М. : Раритет, 1995. – С. 17–18.

²⁸⁷ Лессер Й. Третий Рейх: символы злодейства. История нацизма в Германии. 1933-1945. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.litres.ru/yonas-lesser/tretiy-reyh-simvoly-zlodeystva-istoriya-nacizma-v-germanii-1933-1945/page-5/>

яку варто чесно і критично поговорити, руйнуючи поширені (і свої власні) стереотипи.

В жодному разі, ми не прагнемо применшити спадок Лютера чи його духовне подвижництво. Це – велика людина, що доклала свою частку зусиль у зміну західної цивілізації, але це – *тільки людина*, суперечлива, неоднозначна, із тягарем своїх особистих мук і помилок. «Прошу, не варто згадувати мого імені, – писав Лютер, звертаючись до своїх послідовників, – і називати себе лютеранином, а не християнином. Хто такий Лютер? Адже врешті-решт вчення-то не моє... Хіба можна..., щоб *діти Христові* називалися моїм, далеко не святим ім'ям?»²⁸⁸.

Тож спроби відійти від пафосу «ювілейно-Реформаційної» доби, поглянути на неї як горнило людських доль – непростих і неоднозначних, відчитати трагічну суперечливість постатей її ідейних провідників є надто важливими для розуміння феномену реформаторства.

3.2 Оксана Тарасівна ШЕПЕТЯК. СИРО-ЯКОВИТСЬКА І КОПТСЬКА ЦЕРКВИ ЯК ВИРАЗНИКИ СХІДНОГО ХРИСТИЯНСТВА

У статті проведений аналіз становлення та історичної значимості двох традицій Східного християнства, які виокремились внаслідок неприйняття богословських постанов Халкедонського Вселенського Собору, тобто перейняли у власну богословську традицію значні впливи монофізитства. Йдеться про Сиро-Яковитську та Коптську Церкву, а також Церкви, які перебувають з ними в історичній та богословській спорідненості.

Ключові слова: Коптська Церква, Сиро-Яковитська Церква, монофізитство, східне християнство.

Oksana Tarasivna SHEPETYAK. SYRIAC JACOBITE AND COPTIC CHURCHES AS REPRESENTATIVES OF EASTERN CHRISTIANITY

The article deals with analysis of the formation and historical significance of two traditions in Eastern Christianity, which emerged as a result of the rejection of theological decisions of the Chalcedon Ecumenical Council, that means, they adopted into their own theological tradition significant influences of monophysitism. This concerns Syriac Jacobite and Coptic Churches, as well as the churches that are associated with them in historical and theological cognition.

Key words: Coptic Church, Syriac Jacobite Church, Monophysitism, Eastern Christianity

Актуальність дослідження. Різноманіття і багатогранність Християнського Світу є предметом численних досліджень спеціалістів різноманітних сфер і галузей. Більшість дослідників виділяють три напрями християнства: католицизм, православ'я та протестантизм. При такому поділі

²⁸⁸ Лютер, М. Время молчания прошло. – Х. : Око, 1994. – С. 106.

Християнського Світу поза увагою залишається четвертий напрям християнства – Східні не-ортодоксальні Церкви. Їхня роль і значення в історії християнства неймовірно висока. Сьогодні саме ці Церкви презентують Християнський Схід, об'єднуючи більшість християн в Північно-Східній Африці та на Близькому Сході. Вивчення історії та становлення Коптської і Сиро-Яковитської Церков як таких є необхідною умовою формування повної картини східного християнства.

Завдання цього дослідження - висвітлити головні аспекти становлення коптського та сиро-яковитського християнства і вивчити їхню роль у релігійних процесах східного християнства.

Східні не-ортодоксальні Церкви представлені Ассирійською Церквою Сходу, яка розпочала свій окремий розвиток із несприйняття догматичних постанов Ефеського Собору, та Коптської і Сиро-Яковитської Церков, а також тих, які перебувають із ними в богословській спорідненості. Якщо Ассирійська Церква Сходу існувала від часу апостольської проповіді, а елементи несторіанської христології проникали до неї внаслідок історично-політичних перипетій після Ефеського Собору, тобто приживлювалися на ґрунті вже зрілої традиції, то Церкви, які прийняли монофізитську термінологію, утворилися після Халкедонського Собору у трьох культурних просторах – Сирії, Єгипту і Вірменії, тобто саме там, де спостерігався, по-перше, найбільший національний спротив пануванню Візантійської імперії, і, по-друге, величезні історичні міжрегіональні протистояння. Як зазначала Ірина Кондратьєва, "в християнській Антіохії тривалий час відчувалось протистояння ромейської партії і сирійської, яке підживлювалось відповідними політичними чинниками (йдеться про постійну конфронтацію Візантійської і Перської імперій)"²⁸⁹. Відповідно, не-ортодоксальні Церкви, утворені внаслідок прийняття монофізитської христології, розвинулись у трьох традиціях – антіохійській, олександрійській і вірменській.

Найяскравішим репрезентантом антіохійської монофізитської традиції є Сиро-Яковитська Церква. Сирійська Церква належить до найдавніших автокефальних Церков світу, а її Патріарх займав провідне місце в диптихах. Після Халкедонського Собору в Антіохійській Церкві сформувалися дві партії – православна та монофізитська, однак остаточний розкол відбувся не відразу. Ведучи боротьбу між собою, вони перебували в лоні однієї Церкви. У 512 році Патріархом Антіохійським став Севір, який був запеклим прихильником монофізитства. Севір заміщував вакантні катедри тільки монофізитами, проповідував і популяризовував монофізитські ідеї, всіляко утискав православних. Врешті, у 518 році, стараннями імператора Юстина Севір був усунений з патріаршої катедри та висланий у заслання в Єгипет. Патріархом Антіохійським був обраний Іван Юдей, який був переконаним прихильником постанов Халкедонського Собору. Однак, сирійські монофізити не визнали обрання Івана, і продовжували вважати своїм Патріархом Севіра. Якщо досі дві партії, хоч і ворогували між собою, все ж співіснували в одній Церкві, то з моменту появи двох Патріархів, з'явилися дві Церкви. Незважаючи на те, що монофізити продовжували визнавати Севіра Патріархом, він, перебуваючи у засланні, не міг впливати на життя своєї Церкви. Однак, у Єгипті він зустрів численних однодумців, серед яких активно проповідував монофізитську доктрину.

²⁸⁹ Кондратьєва І. Давні Східні Церкви: ідентифікація, історія, сучасність. – К/, 2013. – С. 223.

Відтак, 518 рік став датою формування монофізитської Церкви в Сирії. У 520 році помер Патріарх Іван Юдей, а на його місце був обраний Євфрасій, який правив до 527 року, а після нього Єфрем, який правив до 545 року. Севір так і не повернувся до Сирії, і помер у Єгипті, проте "став першим духовним вождем сирійських монофізитів"²⁹⁰. Його смерть не повернула сирійських антіохійців до Антіохійського Патріархату. Через декілька років після Севірової смерті вони обрали своїм Патріархом Сергія, з обранням якого зникли останні надії на подолання розколу. Історія розколу Антіохійської Церкви є вагомим доказом того, що термінологія, яка повсюдно використовується в науковій літературі для окреслення монофізитських Церков, хибна. Зазвичай, ці Церкви називають дохалкедонськими. Однак цей термін є не тільки помилковим, а й відверто фальсифікаційним. Монофізитські Церкви до Халкедонського Собору не існували, а тому вони не можуть зватися дохалкедонськими. Вони виникли після Халкедонського Собору. При цьому виникли вони внаслідок того, що відкололися від Церков візантійської традиції. Халкедонський Собор не вносив ніяких нововведень у віровчення Церкви, а тільки підтвердив ті догми, які відвічно існували у вірі Церкви, та засудив ересь, яка їх оскаржувала. А тому істинно дохалкедонськими Церквами є православні Церкви, оскільки вони сповідували христологію, яка існувала в Церкві завжди та яку підтвердив Халкедонський Собор. Натомість монофізитські Церкви сповіднують ту христологію, яка виникла напередодні Халкедонського Собору, і саме ним була окреслена як відмінна від віри Церкви.

Ще однією глибокою помилкою є звичка називали не-ортодоксальні Церкви "древніми східними Церквами". У випадку Сирійської Церкви, то монофізитська Церква виокремилась із Антіохійської у 518 році, а Антіохійська Церква існує від апостольських часів. Формулювання відповіді на питання, хто з них більш древня, можливі два підходи: історичний та богословський. Відповідно до історичного підходу, сирійські православна і монофізитська Церква розділилися з колись єдиної Антіохійської Церкви. Якщо вони обидві претендують на спадкоємство однієї традиції, то питання про те, хто з них більш древній, втрачає будь-який сенс. Натомість, відповідно до богословського підходу, необхідно зважити на те, котра із Церков продовжила богословську традицію ранньої Церкви. Оскільки Антіохійська Православна Церква зберегла давнє християнське віровчення, а монофізитська Церква відмовилась від нього, то, враховуючи цей факт, саме Антіохійська Церква є більш древньою, бо та доктрина, яку вона визнає, сповідувалась Церквою задовго до того, як виникли монофізити. Аналогічною є ситуація з будь-якою іншою монофізитською Церквою.

Подальша історія сирійських монофізитів була неймовірно барвистою. Заходи імперського уряду та церковної влади призвели до майже повного зникнення монофізитів у Сирії. Християнство до виникнення ісламу було активно присутнім серед арабів. Туди проникали й монофізитські ідеї, але не досягала влада візантійського імператора. У 541 році до Візантії звернувся один із арабських емірів Аль-Гаріс ібн Джабала з проханням висвятити для його племені двох єпископів. Емір й його народ були монофізитами, і тому їм потрібно було

²⁹⁰ Нелюбов Б.А. Древние Восточные Церкви. III: Сиро-Яковитская Церковь. // Альфа и Омега. – 1999. – № 2 (20). – С. 347.

висвятити монофізитів. Однак, емір був союзником Візантії у постійних протистояннях з Персією, тому імператор не міг йому відмовити. Одним із монофізитських єпископів, висвячених для арабів, був Яків Барадей, який упродовж 37 років свого єпископського служіння був настільки активним поширювачем монофізита, що монофізитську Церкву Сирії донині називають його іменем – Сиро-Яковитська. Це дало підстави Василю Болотову назвати Якова Барадея "істинним засновником монофізитської Церкви"²⁹¹.

Яків об'їжджав величезні території, висвячував єпископів і священників. Саме наслідок його старань стало формування сирійської монофізитської єпархії та становлення Сиро-Яковитської Церкви. Як відзначила Ірина Кондратьєва, "Якщо повірити Іоанну Ефеському, то за час своєї діяльності він хіротонісував двадцять сім єпископів і значну кількість священників"²⁹². Монофізитство проникало й на терени Персії, а осідок Патріарха знаходився у Сирії, тобто в межах Візантійської імперії. Через складні відносини між Візантією і Персією Патріарх не міг духовно опікуватися своїми вірними у Персії. Врешті, у 629 році в Месопотамії відбувся Собор, на якому був обраний глава сиро-яковитів у Персії, який отримав титул "мафріан". Оскільки у 1156 році його осідок був перенесений до Мосулу, то йому підпорядковану церковну структуру прийнято називати Мосульським мафріатом. Ліквідований мафріат був аж у 1860 році, коли сиро-яковитський Патріарх отримав можливість керувати всією Церквою, і мафріат став непотрібним.

Пік свого розвитку Сиро-Яковитська Церква пережила у XII столітті, коли вона включала в себе понад сто єпархій. Зменшення Церкви наступило в добу монгольських завоювань, особливо в час Тамерлана. Мусульманське завоювання Сирії стало ще одним складним випробуванням для Сиро-Яковитської Церкви. Проте, Церква вижила; сьогодні вона налічує понад п'ять мільйонів вірних, та є найбільшим репрезентантом західно-сирійського християнства.

Особливий зв'язок Сиро-Яковитської Церкви склався із Сиро-Маланкарською Церквою в Індії. Історія християнства в Індії починається з проповіді апостола Томи. У XVII столітті, коли Індія викликала зацікавлення європейських колонізаторів, першу колонію на її території створили португальці. Це було місто Гоа. Через присутність католиків на субконтиненті, індійці запізнали традицію західного християнства. Численні єпархії та окремі громади поступово вступали в унію з Римом. Врешті, переважна більшість індійських християн стали католиками, зберігаючи свій літургійний обряд. Так утворилася Сиро-Малабарська Католицька Церква. Однак, серед націоналістично налаштованих індійських кіл склалось ототожнення Католицької Церкви з колонізаторською Європою. Протест проти європейської колонізації вилився у прагненні церковного відокремлення. Врешті, у 1653 році частина духовенства та мирян оголосили про свій вихід з унії та утворення власної Церкви. Оскільки жоден єпископ не вийшов із Сиро-Малабарської Католицької Церкви, то дванадцять священників самостійно висвятили Мар Тому на свого першого

²⁹¹ Болотов В.В. Лекции по истории древней Церкви. - Т. IV: История Церкви в период Вселенских Соборов. – Киев: Из-во имени Святителя Льва, 2005. – С. 433.

²⁹² Кондратьєва І. Давні Східні Церкви: ідентифікація, історія, сучасність. – Київ: Видавничий дім Дмитра Бурого, 2013. – С. 226.

єпископа. Оскільки єпископа можуть висвячувати тільки інші єпископи, то для новоутвореної Сиро-Маланкарської Церкви постало питання про отримання канонічних свячень для Мар Томи. У той час зв'язок індійських християн із Ассирійською Церквою Сходу, з якою індійські християни підтримували сопричастя до унії, був майже утрачений, а за тогочасних політичних умов він не міг бути відновленим, то найближчою християнською общиною виявилася Сиро-Яковитська Церква. Патріарх цієї Церкви погодився дати Мар Томі канонічні свячення та прийняти Сиро-Маланкарську Церкву у сопричастя тільки за умови, що сиро-маланкарці приймуть монофізитську христологію та західно-сирійський літургійний обряд. Канонічна хіротонія була для сиро-маланкарців настільки важливою, що він погодився на ці умови. У 1761 році глава Сиро-Маланкарської отримав законну хіротонію і сопричастя від сиро-яковитських єпископів. Так монофізитство потрапило до Індії. Впродовж історії сиро-маланкари переживали низку розколів і криз. Сьогодні в Індії мешкає близько 2,5 млн. сиро-маланкарів, і вони становлять одну з найбільших християнських Церков субконтиненту, зосереджену переважно у штаті Керала. Ситуацію, що склалася в індійському християнстві проф. І. Кондратьєва слушно підсумувала так: "Упродовж історії індійського християнства від нього відкололись численні групи, які започаткували нові інституції не лише орієнталістські, але й уніатські, англіканські та євангелічні"²⁹³.

Ще одним напрямом поширення монофізитської христології стало олександрійське християнство. Єгипет, на рівні із Римом та Сирією, належить до найдавніших і найважливіших центрів християнства. Міць християнського Єгипту забезпечувалась славною культурою та освітніми традиціями античності, колосальним значенням єгипетського чернецтва та непересічним значенням єгиптян у творенні богословської думки. Саме в Єгипті зароджувалися та поборювалися найбільші ересі перших століть. Особливо це було помітним у IV столітті, тобто в розпалі тринітологічних спорів: аріанство, найбільша тринітологічна ересь історії, зародилось в Олександрії, але в Олександрії діяв також найбільший борець проти аріанства Атаназій. Саме в Олександрії сформувалась ересь монофізита. Якщо батьківщиною несторіанства була Антіохія, то батьківщиною монофізита стала Олександрія. Олександрійським архієпископом був Кирило, який став головним противником несторіанства на Єфеському Соборі і який сформулював тези, котрі згодом були витлумачені єретично; олександрійським архієпископом був і Діоскор, один із творців монофізита. В Єгипті опинився і перший монофізитський антіохійський патріарх Севір. Розкол в Олександрійській Церкві відбувся за тим самим сценарієм, що і в Антіохійській. Він відбувся не відразу після Халкедонського Собору, а аж у 537 році. У 535 році главою Олександрійської Церкви став Теодозій I, який був монофізитом, але до свого обрання відзначався толерантністю та поміркованістю. Однак гостра богословська дискусія радикалізувала його позицію. В 537 році він був усунений з патріаршої катедри і висланий у монастир поблизу Константинополя. Патріархом був обраний Павло

²⁹³ Кондратьєва І.В. Виникнення та історичні трансформації Маланкарської Православної Церкви. // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць. – Київ: ВІР УАН, 2013. – Вип. 72 (5). – С. 565.

Тавеннісіот. Однак єгипетські монофізити не визнали нового Патріарха, і зберегли вірність Теодозію. Поява двох Патріархів сформували дві повністю сепаровані єрархії, і дві різні Церкви. У 567 році Теодозій помер, так ніколи й не повернувшись до Єгипту. Нового Патріарха єгипетські монофізити зуміли обрати аж у 575 році. Ним став Павло IV.

Розділення Церкви в Єгипті має також географічну особливість. Християни, які мешкали в Нижньому Єгипті, тобто на Півночі, були в більшості православними, а християни, які мешкали у Верхньому Єгипті, тобто на Півдні, в більшості стали монофізитами. Це пояснюється виключно етнічним чинником. Оскільки Нижній Єгипет знаходиться на морському березі, то саме там греки і римляни будували свої міста, а тому в Нижньому Єгипті мешкали в більшості греки та еллінізовані представники інших туди переселених народів. Натомість населення Верхнього Єгипту складало переважно копти, тобто етнічні єгиптяни. Саме тому єгипетські монофізити назвали свою Церкву Коптською, а православні греки Єгипту іменують свою Церкву Олександрійською.

Історія Коптської Церкви не була унікальною. Вона типова для монофізитських Церков Близького Сходу. У Візантійській імперії доля коптів складалася відповідно до політичних інтересів уряду. В більшості уряд негативно ставився до коптів, оскільки вбачав у них небезпеку розхитування державної однарності. Урядовий тиск зменшувався, коли країна переживала проблеми, і уряд був вимушений зосереджуватися на важливіших питаннях. Коли араби завоювали Єгипет, копти стали розмінною монетою в політиці халіфів. Під час завоювання копти стали силою, на яку мусульмани могли опертися. Оскільки копти стояли в опозиції до візантійського уряду, то мусульмани розраховували на їхню підтримку. Однак, як тільки мусульмани в Єгипті утвердилися, підтримка коптів їм стала непотрібною, і вони зазнали утисків, як і всі християни, які опинилися на теренах мусульманських володінь. Умови існування коптів великою мірою залежали від особистого налаштування правителя. Якщо при владі опинявся толерантний арабський халіф або турецький султан, то копти втішалися відносною свободою, проте ніколи не мали можливості жити в умовах повної незалежності.

Український релігієзнавець Ірина Кондратьєва у монографії, присвяченій не-ортодоксальним Церквам, виділила надважливий чинник формування коптської релігійної ідентичності, який мало притягував увагу дослідників, а саме – коптська мова та переклади нею Біблії і релігійних текстів. Дослідниця зазначала: "Оформлення коптського християнства уможлиблюється внаслідок виокремлення від олександрійського через появу біблійних текстів, писаних коптською мовою й відповідного культивування їх в середовищі єгипетських християн"²⁹⁴.

Серйозні зміни в житті коптів відбулись у 1798 році, коли Наполеон I Бонапарт завоював Єгипет. Незважаючи на те, що Єгипет був підконтрольний французам лише декілька років, і в 1805 році паша Мугаммед Алі проголосив його незалежність, копти стали вагомою силою в політиці нового єгипетського уряду. Як французам, там і місцевим єгипетським правителям потрібна була підтримка народу, і вони не могли ігнорувати таку величезну силу, як копти. Щоби заручитися їхньою

²⁹⁴ Кондратьєва І.В. Давні Східні Церкви: ідентифікація, історія, сучасність. – С. 357.

підтримкою, їм надавали широкі громадянські права та гарантії невтручання у внутрішнє життя Церкви. Внаслідок цього, XIX століття стало періодом розквіту Коптської Церкви: будувались нові храми та монастирі і відновлювались старі, відкривались навчальні заклади, засновувались періодичні видання. В сучасному Єгипті Коптська Церква є однією з найбільших релігійних організацій, до якої належать 22 мільйони віруючих. Також вона є однією з найбільших східних Церков світу. Відповідно, саме Коптська Церква є репрезентантом сучасного єгипетського християнства. Олександрійський православний Патріархат, до якого належать тільки півтори мільйона віруючих, у порівнянні з Коптською Церквою об'єднує незначну частину єгипетських християн.

Спорідненою з Коптською Церквою є ще одна монофізитська община – Ефіопська Церква. Християнство в Ефіопії має дуже давню традицію. Аскумське царство, яке розташовувалося на території Сомалійського півострова в період апостольської проповіді, було однією з перших християнських країн світу. Географічна відокремленість Ефіопії від інших частин християнського світу обумовили самотність місцевої традиції. Оскільки найближчою до Ефіопії християнською країною був Єгипет, то єгипетське християнство тісно споріднилося з єгипетським. Окрім того, впливи Візантії на ефіопську культуру було мінімальним, а тому, коли грецькі християни відмовились від єврейських літургійних традицій, то ефіопи їх частково зберегли. Так, ефіопські християни до сьогодні практикують обрізання і кошерність. Спорідненість ефіопів із єгиптянами виразилась у тому, що Церква в Ефіопії стала частиною Олександрійського Патріархату, а після монофізитського розколу в Єгипті, ефіопські християни, прийнявши монофізитство, опинилися під юрисдикцією Коптського Патріарха. Згодом у коптському середовищі було вигадане 42-ге правило Нікейського Собору. Цей канон був результатом фальсифікації, оскільки в жодній іншій традиції, крім коптської, про нього немає жодної згадки. Відповідно до цього канону, ефіопські християни можуть мати тільки одного єпископа, і той повинен бути коптом. За цим правилом ефіопи жили довгі століття, а їхня Церква була частиною Коптської.

Історія Ефіопської Церкви підчас мусульманських завоювань була типовою: мусульмани обмежували права християн, але могли знищити Церкву, членами якої була більшість населення країни. У XVI столітті ситуація кардинально змінилася. Португальці, які створили першу європейську колонію в Індії, потребували перевалочний пункт по дорозі до Гоа. Найкраще для цього підходила Ефіопія. Португалія надала Ефіопії військову підтримку в боротьбі проти арабів. Саме в цей час ефіопи зазнали європейських впливів, які були неймовірно корисними для ефіопів. У 1855 році Ефіопія стала незалежною. Її імператор Теодорос II проголосив курс на визначення незалежності Церкви своєї країни. У 1881 році імператор Іван добився відміни 42-го правила і призначення для Ефіопії чотирьох єпископів. У 1929 році для Ефіопської Церкви був висвячений єпископ Кирило – останній копт на ефіопській єпископській катедрі. У 1959 році єпископ Василій став першим ефіопським Патріархом. Так, 1959 рік є датою проголошення автокефалії Ефіопської Церкви. Сьогодні Церква налічує близько 38 мільйонів віруючих, і є найбільшою не-ортодоксальною християнською Церквою світу.

Третьою монофізитською Церквою світу є Еритрейська. Еритрея впродовж усієї своєї історії була частиною Ефіопії, а тому на її теренах діяла Ефіопська

Церква. У 1890 році італійські війська завоювали Еритрею, а коли Італія програла у Другій Світовій війні Еритрея знову стала частиною Ефіопії. У 1952 році сформувалась Федерація Ефіопії та Еритреї, а через десять років ефіопський імператор Гайле Селассіє I перетворив федерацію в унітарну країну. Це викликало велике обурення серед еритрейців, що дало поштовх для національно-визвольної боротьби. У 1974 році в Ефіопії відбулась революція, внаслідок якої Гейле Селассіє I втратив трон, а владу захопив комуністичний диктатор Менгісту Гайле Маріама. У 1991 році в Ефіопії був скинений комуністичний режим, а в 1993 році Еритрея оголосила незалежність, однак опинилася під диктатурою власного лідера Ісайяса Афеворкі.

Національно-визвольна боротьба йшла в парі з намаганнями досягнути автокефалію своєї Церкви. у 1993 році Синод Коптської Церкви визнав автокефалію Еритрейської Церкви, а в 1994 році Коптський Патріарх Шенуда III висвятив п'ять еритрейських єпископів. В тому ж році еритрейську автокефалію визнав Ефіопський Патріарх Паулос. У 1998 році відбулась інтронізація першого еритрейського Патріарха Филипа. Однак Еритрейська Церква досі перебуває під строгим державним наглядом. Сьогодні вона налічує понад три мільйони віруючих.

Підсумовуючи сказане, можна зробити висновки, що монофізитська христологія представлена декількома великими східними Церквами, які належать до трьох християнських традицій: західно-сирійської (Сиро-Яковитська і Сиро-Маланкарська Церкви), олександрійської (Коптська, Ефіопська та Еритрейська Церкви) і вірменської (Вірменська Апостольська Церква). Ці Церкви сформувались унаслідок неприйняття постанов Халкедонського Вселенського Собору і прийняття монофізитської христології. За винятком Вірменської Церкви, яка від свого заснування діяла як автокефальна Церква власної літургійної та культурної традиції, всі інші монофізитські Церкви утворилися шляхом церковного розколу. Коптська Церква, а також похідні від неї – Ефіопська і Еритрейська Церкви, виникли внаслідок відділення від Олександрійського Патріархату. При цьому Коптська, Ефіопська і Еритрейська Церкви використовують у літургійних обрядах власні мови та культурні надбання, і об'єднують автохтонне населення своїх країн, а Олександрійський Патріархат перебуває у грецькому культурному ареалі та об'єднує нащадків колишніх грецьких іммігрантів. Аналогічною є ситуація у Сиро-Яковитській Церкві, яка утворилася внаслідок відділення від Антіохійського Патріархату та об'єднує християн-сирійців, на відміну від Антіохійського Патріархату, який об'єднав нащадків грецьких іммігрантів. На теренах свого розташування монофізитські Церкви за кількістю віруючих значно перевищують православні, що дає їм право вважатися репрезентантами християнства у своїх батьківщинах.

3.3 Олег Михайлович ШЕПЕТАК. ГНОСТИЧНІ СЕКТИ І НАПРЯМИ В МИНУЛОМУ І В СУЧАСНОСТІ

У статті подається аналіз гностичних сект Пізньої Античності, за винятком концепцій великих гностичних систем. Особлива увага присвячена розгляду релігії мандеїв – єдиної давньої гностичної релігії, яка існує до сьогодні. Проаналізована історія становлення мандеїзму, визначальна роль Івана

Хрестителя та культу тевіла для мандеїв, також з'ясовуються особливості їхнього віровчення.

Ключові слова: *гностицизм, миколаїти, каїніти, сифіти, мандеї.*

Oleh Myhailovych SHEPETYAK. GNOSTIC SECTS AND TRENDS IN THE PAST AND PRESENT

The article describes the analysis of Gnostic sects of the Late Antiquity, with the exception of the concepts of large Gnostic systems. Particular attention is devoted to the consideration of the Mandaean religion - the only ancient Gnostic religion that exists to this day. The history of the formation of Mandaeism, the determinative role of John the Baptist and the cult of Teyvila for the Mandaeans, as well as the peculiarities of their doctrine has been analysed.

Key words: *Gnosticism, Nicolaitans, Cainites, Sethians, Mandaeans.*

Актуальність дослідження. Відколи з'явилась людина її завжди супроводжувала релігія. Релігійні уявлення людства не є сталим монолітом, а динамічним вираженням духовного переживання людиною особистої зустрічі із світом надприродного, з Богом. В різні епохи це переживання набирало різних форм. Особливі форми релігійності сформувались в епоху еллінізму, коли внаслідок глобалізації, спричиненою завоюваннями Олександра Македонського, найрізноманітніші релігії древніх народів Благородного Півмісяця та Середземноморського побережжя опинилися в єдиному культурному просторі. **Новизна теми дослідження.** В умовах глобалізації з'явилась можливість зустрічі культур, що часто зумовлювало переосмислення люди людиною притаманного їй релігійного світогляду. Внаслідок таких процесів сформувався новий тип релігійності – гностицизм. У рамках гностицизму виникли нові релігійні напрями, які синтезували духовні надбання древніх цивілізацій.

Дослідженість теми. Серед релігієзнавчих досліджень з'явилось достатньо літератури, в якій багатогранно і комплексно вивчені здобутки творців гностичних систем Симона Волхва, Маркіона, Валентина та інших. Проте, окрім ними заснованих сект, в епоху Пізньої Античності виникли й численні секти, про які дослідники рідко згадують. Мандеїзм, як один із напрямів давнього гностицизму, існує й до сьогодні. Відтак **завданням цього дослідження** є вивчення та систематизація гностичних сект епохи Еллінізму, подання загальних інформацій про мандеїзм як про єдину гностичну конфесію, яка існує й в наші дні.

Основний зміст статті. Творці гностичних систем створили той богословсько-філософський фундамент, на якому сформувались численні секти. Кожен із цих мислителів залишив групи власних послідовників, які переросли в релігійні общини, сформували окремі релігійні течії. Ці общини розділялися на дрібні секти, а в їхніх уламках виникали найрізноманітніші модифікації віровчення. Так сформувались секти симонітів, маркіонітів, василідіан, валентиніан, інші з їхніми численними розгалуженнями. Однак, окрім них виникали й інші гностичні секти, які перебирали базові постулати гностичної доктрини і утворювали на їх основі власні вчення. Зазвичай учення цих сект

поступалося у вишуканості і складності творцям гностичних систем, культивувало лише якийсь один або кілька аспектів загальної доктрини гностиків.

Серед ранніх гностиків виділяється ціла група сект, яких прийнято називати *антиномічними гностиками*. В цьому випадку під антиномічними (від грецьких слів *ἀντί* – проти і *νόμος* – закон) розуміються такі секти, які заперечували Старий Завіт і моральний закон. На загал, усі гностичні мислителі негативно ставилися до Старого Завіту, однак вважали необхідним дотримуватися його високих моральних норм. Дрібні гностичні секти, натомість, робили з тих самих засновків зовсім інші висновки. Якщо моральний закон, даний у Старому Завіті, сформований Деміургом, який поневолює людину, то й сам закон покликаний тримати людину в залежності. Порушення моральних норм вони сприймали як засіб визволення з-під влади Деміурга.

Однією з найдавніших гностичних сект були *миколаїти*. Їхнім засновником, найвірогідніше, був Миколай – один із семи дияконів ранньої християнської Церкви. Діяння апостолів розповідають, що коли община перших християн розрослася і апостоли вже не могли самостійно керувати всіма сферами життя Церкви, то вони обрали сімох чоловіків, які отримали завдання вести благодійницьку діяльність общини. Їх назвали дияконами. Одним із тих семи дияконів був Миколай, який згодом відійшов від християнства і створив власну секту з гностичною доктриною.

Особливістю миколаїтів було специфічне розуміння моралі. Оскільки гностики стверджували, що старозавітний закон встановлений Деміургом для того, аби тримати людей у неволі, а Бог звільнює людину від Деміурга, то миколаїти з цього зробили висновок, що вони вільні й від морального закону. Порушення моральних заповідей, на їхні переконання, було виявом непокори Деміургу. Грунтуючись на цих міркуваннях, миколаїти демонстративно порушували моральні устами релігії і суспільства, особливо у сфері статевого життя. Саме тому їхню секту почали розглядати як розпустну спільноту, а слово "миколаїт" у середньовіччі використовувалося як образливе і вказувало воно на розпусний спосіб життя.

У II столітті в Північній Африці виникла ще одна антиномічна секта – *адаміти*, про яку згадували Епіфаній Кіпрський і Августин. Про виникнення та існування цієї секти мало що нам відомо. Мало відомо і про їхнє вчення. Представники цієї секти вважали, що вони, отримавши спасіння, стали такими, як були Адам і Єва до гріхопадіння. Оскільки прародичі отримали одяг після гріхопадіння, то одяг адаміти сприймали як наслідок гріха прародичів. Вважаючи себе звільненими від гріха, адаміти не носили одяг²⁹⁵. З'являючись повністю голими в людних місцях, вони притягували до себе неабияку увагу оточення.

Третьою відомою антиномістичною сектою ранніх гностиків були *офіти*, назва яких походить від грецького слова *οἴφις* – змія²⁹⁶. Офіти вірили, що Деміург, якого вони називали іменем Ялдабаот, запанувавши над людьми, сховав від них

²⁹⁵ Bolten J.A. Historische Kirchen-Nachrichten von der Stadt Altona und deren verschiedenen Religions-Partheyen, von der Herrschaft Pinneberg und von der Graffschaft Ranzau. – Altona, 1791. – B. 2, S. 51.

²⁹⁶ Hönig A. Die Ophiten. Ein Beitrag zur Geschichte des jüdischen Gnosticismus. – Freiburg i/B, 1889.

істину про Вищого Бога. Однак, Бог не міг допустити поневолення людей: він регулярно посилав до них еон Софію (Премудрість). Софія з'являлась людям у вигляді змії. Перша її поява відбулась ще в Едемському саду, коли змія підштовхнула Адама і Єву до непокори Деміургу. Софія у вигляді змії з'являлась людям і в часи Мойсея. Відтак основним об'єктом поклоніння офітів стала змія. Їхнє вчення багато чого запозичило від давніх язичницьких зміїних культів, хоч і обрамлювалося у християнські сюжети. Офіти вірили в різних еонів, кожен з яких посилав до людей своїх пророків. Ялдабаот послав людям Авраама і Мойсея. Саме тому ці пророки для офітів є найгіршими. Вони встановили моральний закон, щоб з його допомогою ще більше поневолити людину.

Відтак для звільнення від рабства Ялдабаота люди повинні звільнитися насамперед від морального закону, даного Авраамом і Мойсеєм. Інші еони посилали інших пророків. Так, пророком Саваота був Ілля, а пророками Адоная – Ісаїя і Єзекиїл. Софія була постійним посланцем Вищого Бога. Вона з'явилась і у постаті Христа, який вселився в людину Ісуса. Офіти сповідували розрізнення Христа й Ісуса.

Ще однією антиномічною сектою були *барбеліти*, назва яких походить від грецького слова βόρβωρος – бруд. Феномен барбелітів в науковій літературі часто називають *барбело-гнозисом*²⁹⁷. Вірогідно, що барбеліти відкололися від миколаїтів. Вони вірили, що світ складається з восьми небес, кожним із яких керує окремий архон (ἄρχων – князь). Найбільше уваги барбеліти присвячували архонтам сьомого і восьмого небес, тобто найвищих сфер буття. Сьомим небом правив архонт Саваот, якого барбеліти ототожнювали з богом євреїв, володарем Старого Завіту. Архоном восьмого неба була Барбело (Βαρβηλώ) – мати всього живого. Вона відвічно існувала поряд з Найвищим Отцем. Від зв'язку Найвищого Отця і Барбело народився Христос.

Найбільш вражаючим був культ барбелітів, який містив у собі сексуальні елементи. У своїх богослужіннях барбеліти використовували менструальну кров і сперму, які вживали як причастя. Подібну доктрину сповідували й *карпократи*, засновані в Римі в середині II століття платоніком Карпократом, і названі його іменем. Карпократ учив, що Старий Завіт і викладений у ньому моральний закон є найбільшим злом людства, яким Деміург поневолює людину. Єдиним шляхом звільнення з-під влади Деміурга вважалося порушення закону всіма можливими способами. Вони виходили з того, що чим більше людина грішитиме і чим більше злих вчинків вона зробить, тим більше вона відмежується від Деміурга і тим ближчою стане до Бога.

Близькою до барбелітів була секта *сифітів*, які вважали, що носієм вищої мудрості був третій син Адама і Єви, Сиф. Вони проводили чітке розрізнення між нащадками Сифа і нащадками Каїна. Каїн, на їхню думку, не був сином Адама. Злий Ялдабаот обманом і насильством заволодів Євою: вона народила Каїна. Сиф був сином Адама; він передав своїм нащадкам добро. То ж добрі нащадки Сифа вимушені жити в оточенні злих нащадків Каїна.

Великим гріхом сифіти вважали змішання родів. Змішування сифітів із каїнітами виникає через незнання власної духовної природи. Щоб уникнути цього гріха, потрібно дбати про знання. Сифіти вважали, що найвищими сутностями

²⁹⁷ Leisegang H. Die Gnosis. – Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1985. – S. 186-195.

світу є трійця Отця, Матері-Барбело і Сина. Ця трійця породила нові еони, які спільно творять плерому (πλήρωμα) – досконалий світ. Окрім плероми, існує і недосконалий світ – кенома (κένωμα). Він виник внаслідок того, що один із еонів, Софія-Мудрість, вирішила створити щось сама, без волі Божественного Отця.

Оскільки жоден еон не має власної творчої сили, а володіє нею тільки тією мірою, в якій Отець його дарує, творіння Софії було недосконалим. Кенома, тобто неповнота, матеріальний світ, є творінням Софії. Його вона сформувала з частини себе. Так частина плероми, потрапила в окови матерії. Її бажання втілювалося у незаконнонародженому сині Ялдабаоті, який не зважає на Божественного Отця, а його син Каїн дав початок роду злих людей. Софія покалася у своєму вчинку, але самотійно визволитись не змогла. Добрі частинки плероми, які втілювалися у кеномі, виразилися у доброму роді нащадків Сифа. Щоб врятувати частинки плероми, Сиф сам втілювався у Христі та проголосив своїм нащадкам істину. Але ця істина спасає тільки його нащадків, а нащадки Каїна не можуть спастись, позаяк вони злі за своєю природою. Сифіти заперечували цінність Старого Завіту, але не відмовлялись від дотримання моральних норм.

Каїніти - ще одна гностична секта, яка поширилась у II столітті, вшановували Каїна. Вони вважали, що два сини Єви були народжені від різних сил: Каїн від вищої, а Авель від нижчої. Каїн, убивши Авеля, тобто спричинивши першу в біблійній історії смерть, відкрив людству можливість смерті – можливість виходу з матеріального світу і з-під залежності від Деміурга. За це Деміург прокляв Каїна.

Інші елементи віровчення каїнітів невідомі. З того, що відоме, бачимо, що каїніти використовували типову для всіх гностиків доктрину, але з особливим наголосом на особі Каїна. Християнські письменники Тертуліан та Іриней Ліонський згадують про аморальне життя каїнітів, але не вдаються у подробиці. Ці відомості дають підстави зарахувати каїнітів до антиномічних сект.

Окрім перелічених вище, в давнину існували й сотні інших гностичних сект, які то розділялися, то об'єднувалися між собою. Їхні доктрини подібні між собою, а ідентифікуються тільки в деталях. Майже всі вони зникли ще в першому тисячолітті. З гностичних релігій до сьогодні існують тільки мандеї. Гностичні секти мали величезний вплив на формування середньовічного гностицизму. І сьогодні вони знаходять прихильників серед шукачів таємничості та езотерики.

Єдиною давньою гностичною релігією, яка існує до сьогодні, є *мандеї*²⁹⁸. Сьогодні у світі мешкає 60-70 тисяч мандеїв, з них близько 10 тисяч в Ірані, близько 10 тисяч в Іраці, а решта стали мігрантами з цих двох країн до інших країн світу. Історія мандеїв – це, певне, одна з найдивовижніших сторінок історії релігій. Упродовж довгих століть європейські вчені нічого не знали про мандеїв. Коли у XVI столітті католицькі місіонери вперше зустрілися з мандеями, вони сприйняли їх за якусь дивну християнську секту, а, зважаючи на вшанування мандеями Івана Хрестителя, назвали їх християнами Івана Хрестителя.

Після ближчого знайомства з мандеями стало відомо, що вони не мають нічого спільного з християнством, а ось саме Іван Хреститель відіграв у їхній історії визначальну роль. Назва релігії походить від арамейського "манда", що

²⁹⁸ Drower E. The Mandaeans of Iraq and Iran: Their Cults, Customs, Magic Legends, and Folklore. – Piscataway NJ: Gorgias Press, 2002.

означає "знання", тобто те саме, що й грецьке γνῶσις (гнозис).

Історія мандеїв почалась в Ізраїлі і пов'язана із постаттю Івана Хрестителя, який шановується християнами і мусульманами як пророк. З Біблії відомо, що Іван проповідував покаяння на берегах ріки Йордан. Тих, хто покався у своїх гріхах, він хрестив у водах Йордану. Обряд хрещення відомий сьогодні у християнстві як одна з семи Святих Тайн; його приймають тільки один раз у житті: він знаменує вступ особи в християнство. Однак подібний обряд, щоправда з іншим тлумаченням, був відомим задовго до християнства. Він практикується в іудаїзмі. Коли євреї під проводом Мойсея переходили через Синайську пустелю, йдучи з Єгипту до Палестини, вони у п'ятдесятій день після виходу з Єгипту підійшли до гори Синай, де Бог дав їм Закон. Перш, ніж отримати об'явлення Бога, всі євреї повинні були омитися, і очистити одяг. Відтоді обряд сакрального омивання став звичним для євреїв. Омиватися потрібно було перед кожною зустріччю з Богом, тобто перед кожною молитвою. Якщо було можливо, то євреї омивалися у природних водоймищах. Однак, у тих місцях, де природних водоймищ не було, євреї будували штучні. Зокрема в Єрусалимі, який не має власних рік чи озер, такі водоймища будували навколо Храму. Оскільки до Єрусалимського Храму прибували численні прочани, то водоймищ потрібно було багато. Археологи знайшли навколо Єрусалимського Храму водоймища, яких вистарчало, щоб сакральне омивання могли здійснити одночасно 3 тисячі осіб. Імітуючи природні обставини, їх наповнюють водою дощу або з джерел, але не штучно доставленою водою. Водоймища при Храмі називали *міква* (מִקְוֶה). З виникненням синагог, мікви почали будувати біля кожної з них. І сьогодні в багатьох синагогах облаштовані мікви. Обряд омивання у мікві називають *тевіла* (טְבִילָה). Під час обряду тевіли кожний єврей, незалежно від статі, повинен зайти у мікву та зануритись у воду з головою. В різних традиціях кількість занурень різна: одні євреї занурюються один раз, а інші – тричі.

Після зруйнування Храму євреї розселилися по зарубіжжю. Оскільки кліматичні умови в різних країнах різні, то подекуди обряд тевіла відбувався рідко. Деякі юдеї продовжують використовувати тевілу навіть щодня, інші – тільки перед суботою, а ще інші – далеко рідше. Обов'язковими омивання в мікві є в кількох випадках. Невід'ємною є тевіла під час обряду гіюр (יָיִט), що знаменує вступ в юдаїзм. Кандидата, який бажає вступити в юдейську общину, якщо він чоловік, спершу обрізають, а опісля омивають у мікві. З моменту тевіли він є повноправним юдеєм. Жінок у юдаїзмі не обрізають, тому гіюр жінок складається тільки з тевіли.

Окрім обряду гіюр, усі євреї омиваються в мікві в переддень свята Йом Кіпур, який є днем очищення і покаяння. Заохочуються юдеї до обряду тевіли перед суботою. Чоловіки повинні омитися в мікві після сім'явиверження, а жінки – після менструації, пологів і перед одруженням. Хоч обряд тевіли і став дуже важливим у юдаїзмі, він старший взагалі, аніж юдейська релігія. Євреї зазнайомилися з цим обрядом у Стародавньому Єгипті. Як виглядав цей обряд в Єгипті, сьогодні реконструювати неможливо. Однак зображення на стінах пірамід і храмів доводять, що подібний обряд був популярним серед єгиптян. Відбувався він в рамках важливих свят і життєвих подій. В єгипетській релігії цей обряд мав своє обґрунтування в міфології. Міфи розповідають, що Амон-Ра кожної ночі

спускався у підземне царство, тобто царство мертвих. Там він щодно бився зі змієм Апопом та відвідував мертвих. Дотик смерті занечищує, а тому, щоби заново народитися (а солярний бог Амон-Ра народжувався кожного ранку, коли сходило Сонце), він мусів очиститися від смерті. Очищувався він, омиваючись у водах Нілу. Єгиптяни виконували обряд сакрального омивання, наслідуючи Амона-Ра.

Обряд сакрального омивання був настільки популярним серед євреїв, що практикувався певне всіма античними юдейськими сектами. Навіть ті секти, які стояли в опозиції до Другого Храму, не відмовлялися від тевілі. Особливе значення цей обряд отримав у месіанських сектах. Месіанськими прийнято називати такі секти іудаїзму, які особливо наголошували на скорому приході Месії. Очікування Месії супроводжувалось підготовкою і покаанням. Останнє повинно було якимось чином виражатися назовні. Тевіла і була тим обрядом, який дозволяв виразити покаання і очищення. Іван Хреститель, проповідуючи, закликав передовсім до покаання. Як вияв покаання, ті, хто дослуховувались до його проповіді, здійснювали ритуальне омивання у водах Йордану. Навколо Івана, як і навколо кожного великого вчителя, гуртувалося оточення з найближчих учнів. Після його смерті учні втратили наставника. Деякі з них перейшли до Ісуса Христа, а інші продовжили проповідь Івана. Вони проповідували серед євреїв - як в Юдеї, так і в діаспорі. Зрештою група послідовників Івана (чи радше послідовників його учнів) оформилися в окрему секту, тобто в одну з нетрадиційних релігійних общин, якими рясніла тогочасна Юдея. Зміст проповіді Івана сьогодні невідомий, як і невідомо, що з цієї проповіді перейняли Іванові учні, формуючи власну релігію. Також невідомо, як виглядала ця релігія на ранньому етапі свого існування. Перебування Іванових послідовників у Юдеї було нетривалим. Вони стали жертвами переслідувань євреїв, а відтак були вимушені мігрувати. Масово переселившись до Вавилонії, де вони перебувають і до сьогодні, вони злились із гностичними сектами, яких там о тій порі було чимало. Так виникла релігія мандеїв, яка хоч і сягає своїм корінням до Іванової проповіді, однак послуговується гностичною доктриною.

Історія мандеїв була типовою історією нечисленної релігії в Азії²⁹⁹. Мандеї потрапили в зороастрійське середовище, в якому, хоч і не зазнавали переслідувань, проте і не втішалися повною свободою. Після мусульманського завоювання Месопотамії мандеї отримали статус агль аль-кітаб (الكتاب اهل), тобто "люди Писання", якими, окрім мандеїв, вважалися також християни та іудеї. Люди Писання мали більші привілеї в мусульманському світі, аніж язичники, проте вони також зазнавали всіляких утисків. Саме ці утиски й всілякі обмеження не дали можливість мандеям розвинутися, але вони попри це зуміли вижити.

Мандеї є єдиною гностичною релігією, яка існує в сучасному світі і не переривала свого існування впродовж історії. Богослужіння мандеїв проводяться мандейською мовою, яка є одним із діалектів арамейської. Цією самою мовою більшість мандеїв спілкуються в побуті.

У своєму віровченні мандеї розробили багату, але не оригінальну систему. В їхній доктрині присутні типові для гностиків мотиви: дуалізм Вишого Бога і деміурга, поневолення душ матерією, спасіння через просвітлення тощо. Вишого

²⁹⁹ Lupieri E. The Mandaean: the Last Gnostics. – Eerdmans: Grand Rapids, 2002.

Бога мандеї називають іменем Мана-рурбе. Він є Отцем життя. З Мана-рурбе шляхом еманції з'явилась інша сутність – Йошамін, який є другим життям. З нього еманувало третє життя – Абатур, на рівні якого світло Вищого Бога почало затухати. Сином Абатура є Птагіл (бог творіння). Абатур зобов'язав Птагіла створити тігіль (матеріальний світ) і Адам-паргія (тілесний Адам). Тігіль створений на рівні згасання світла і життя Вищого Бога, тому він злий і грішний. Мана-рурбе, оцінивши творіння Птагіла, прокляв його, але змилосердився над людьми. Він зіслав людству спасителя на ім'я Манда д-Гайє (Пізнання Життя або Син Життя), який дарував людині Адам-касія (внутрішню людину), і з'явився посеред людей задля їхнього спасіння. Мандеї переконані, що Іван Хреститель був великим релігійним реформатором і пророком. Він проповідував покаєння задля досягнення звільнення від матеріального світу. Ісуса Христа мандеї вважають самозванцем і заперечують будь-яку його роль у спасінні людства. Однак, на думку мандеїв, Іван хрестив також Манду д-Гайє. В кінці світу Манда д-Гайє спасе світ, здолає зло. Спасуться навіть Абатур і Птагіл, яких Манда д-Гайє просвітить і наверне.

Наслідуючи Івана Хрестителя і давню традицію єгипетської та єврейської релігій, мандеї практикують багаторазові сакральні омивання. Цей обряд вони здійснюють кожної неділі та під час важливих життєвих подій. Регулярне сакральне омивання стало настільки важливим для мандеїв, що перетворилося у їхню найбільшу зовнішню ознаку. Окрім сакрального омивання, вони практикують обряд причастя хліба і освяченої води. Свій моральний кодекс мандеї ґрунтують на десяти біблійних заповідях, а також додають до них власні специфічні заборони, серед яких вживання алкоголю і обрізання. Деякі мандеї практикують добровільну бездітність і неодруженість.

Для тих мандеїв, які не визначились до бездітності, надзвичайно важливою є сім'я. Кожен, хто належить до цієї релігійної групи, зобов'язаний народжувати і виховувати якомога більше дітей. Особливістю мандеїв є те, що в цій релігії заборонено приймати нових членів. Мандеєм може стати тільки той, хто народився в мандейській сім'ї. Тому дітонародження є єдиною запорукою збереження мандейської релігії і мандейської нації.

Також мандеям заборонено одружуватися з представниками інших релігій. Якщо мандей або мандейка одружуються з не-мандеями, вони виключаються з общини. В мандейських общинах є священство, яке поділяється на декілька рангів: тармід (нижчий ступінь), шганда (диякон), ганзбар (єпископ). Начолі мандейської релігії стоїть священник із титулом Ріс-Ама.

Мандеї будують храми, особливістю яких є їхнє розміщення поблизу водоймищ, які є необхідними для сакрального омивання.

У мандеїзмі сформувалось священне писання, яке називають *Сідра Рабба* (Велика Книга) або *Гінза* (Скарб). Кінцева редакція тексту відбулась у VII-VIII століттях. Сідра Рабба складається з двох розділів: Права Гінза містить декілька книг, які розповідають про богословські, космологічні та моральні уявлення мандеїв; і Ліва Гінза, в якій містять пісні про посмертну долю душі, а також про те, що відбувалось після смерті з Адамом, Євою і Сетом.

Розділ 4-й. ІСТОРІЯ РЕЛІГІЙ В УКРАЇНІ

4.1 Вікторія Анатоліївна ЗАПОРОЖЕЦЬ. ФЕНОМЕН УАПЦ У НЕЗАЛЕЖНІЙ УКРАЇНІ: ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСОБЛИВОСТІ РЕЛІГІЄЗНАВЧОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

У статті аналізується специфіка релігієзнавчого висвітлення функціонування УАПЦ в пострадянський період. Доводиться, що висвітлення даної релігійної організації в контексті досліджуваного періоду має характер міждисциплінарний, а відтак необхідне залучення як релігієзнавчих студій, методів і принципів, так і соціологічних, політологічних, історичних. На думку автора, така позиція дозволить всебічно розкрити досліджувану проблематику. Також доводиться фундаментальна значущість детального аналізу специфіки внутрішньоцерковного та зовнішньоцерковного існування УАПЦ у незалежній Україні.

Ключові слова: УАПЦ, пострадянський період, незалежна Україна, релігієзнавче дослідження, релігієзнавча методологія.

Viktoria Anatoliivna ZAPOROZHETS. FENOMENON OF UAOC IN THE INDEPENDENT UKRAINE: RELIGIOUS STUDIES POINT OF THEORETICAL AND METODOLOGICAL OF RESEARCH

In the article by analysed the specifics of the religious studies of the functioning of the UAOC in the post-Soviet period. It turns out that the study of this religious organization should be carried out by involving both religious studies, methods and principles, as well as sociological, political science. According to the author, such a position will allow us to comprehensively disclose the studied issues.

Key words: UAOC, post-Soviet period, independent Ukraine, religious studies, religious studies methodology.

Актуальність теми. Дослідження тієї чи іншої конфесії є потенційно багатогранним явищем. Це обумовлено тим, що кожна релігійна організація, її поява, трансформація, або ж зникнення обумовлені багатьма факторами – історичними, соціальними, політичними тощо. Не є в цьому винятком і УАПЦ. Відповідно до цього в контексті релігієзнавчого аналізу функціонування УАПЦ в добу незалежності України неминуче стає доцільним залучення різних джерел та літератури задля детального та комплексного висвітлення означеної проблематики.

Ступінь вивчення Наразі в академічній релігієзнавчій науці присутні лише побіжні дослідження стосовно історії УАПЦ в досліджуваній період. В цьому контексті можемо відзначити наукові напрацювання А. Колодного, В. Єленського, О. Сагана, С.Здіюка та інших.

Основний виклад теми статті. Для розуміння специфіки існування УАПЦ, як і будь-якої іншої православної спільноти на наших теренах, необхідно, на нашу думку, перш за все застосовувати наукові напрацювання присвячені осмисленню

феномену Українського Православ'я як такого. Це дозволить зрозуміти причини та наслідки тих чи інших подій в релігійному житті нашої держави. Серед дослідників, які приділяли значну увагу даному питанню можна зазначити таких як А. Колодний, С.Здіорук, І. Мозговий, В. Єленський, Є. Харьковщенко та ін.

Зокрема в цьому контексті потрібно зауважити, що вітчизняний релігієзнавець А. Колодний зазначає: «Українське Православ'я є не тільки специфічним організаційним утворення – Українською Церквою. Воно - наслідок особливого функціонування Православ'я як конфесії, в умовах складного історичного буття українства, вийшло за межі простої інституційності і постало своєрідним культурно-історичним феноменом з великою палітрою рис, які його репрезентують і виявляють його функціональність»³⁰⁰.

Як бачимо, Українське Православ'я як феномен, подібно до будь-якого іншого національного відтинку (зокрема, грецького, грузинського російського і т.п.) має свою специфіку, яка відрізняє її від усіх інших. Ця специфіка полягає не стільки і не лише у внутрішньому контексті (наприклад, особливостях богослужіння чи ієрархії), а насамперед у зовнішніх чинниках – історичних, соціально-політичних, культурних, географічних.

Зазначимо, що Українське Православ'я, на думку А. Яртися, в період існування його в структурі Константинопольського патріархату вже вважалось самобутнім культурно-історичним феноменом з тими чи іншими специфічними виявами та аспектами³⁰¹. Це обумовило те, що хоча Константинопольська Церква і є Матір'ю для Українського Православ'я, але останнє не запозичило і не сприйняло ані абсолютизацію чернечого життя, аскезу, ані строгу ортодоксальність. На думку А. Колодного його рисами є соборноправність, демократизм, євангелістськість, побутовість, національністність, народність, відкритість³⁰². Своєрідність рис Українського Православ'я століттями спонукали його ієрархів, духовенство і мирян розбудовувати «національну церкву», яка була б самостійною у своєму управлінні як від Константинополя, так і від Москви. Ця одна з ключових проблем Українського Православ'я як такого залишається актуальною й понині. Звичайно наразі існують україноправославні УАПЦ та УПЦ КП, але вони не визнані світовим православ'ям як церковні інституції, а відтак не можуть себе функціонально розкрити повністю.

Разом з тим, можна погодитись з думкою вітчизняних вчених, що «націонал-патріотичний сегмент українського соціуму, включно з партіями, рухами та організаціями правого політичного спектра, через підтримку “національних церков” – УПЦ КП, УАПЦ та УГКЦ активно використовує релігійний чинник не лише для сакралізації власних ідеологічних засад, а й підміни прагматичної мови політики метафоричною мовою поєднаної з націоналізмом релігії. Останнє створює враження “священної війни” проти ворогів української нації та державності. Самоідентифікування певних українських церковних організацій як “національних” здебільшого було реакцією у відповідь на політичні та ідеологічні процеси в Україні

³⁰⁰ Колодний А.М. Українське православ'я: особливості, стан, проблеми / А.М. Колодний // Університетські наукові записки. - №8 (31) – С.406.

³⁰¹ А. Яртись Українське православ'я як етнонаціональний феномен: рух за створення єдиної помісної православної церкви // Соціогуманітарні проблеми людини.- Львів, 2013 – С.84.

³⁰² Колодний А.М. Там само. – С.407.

напередодні та після проголошення незалежності»³⁰³.

Як бачимо, існування і виникнення національно-орієнтованих церков як одна з головних проблем Українського Православ'я є досить суперечливим явищем. Воно не стільки є амбівалентним, що їх (УАПЦ, УПЦ КП) не визнає так зване світове православ'я, скільки через те, що досить активну роль відіграють різні політичні технології, які частіше за все створюють не позитивне, а негативне бачення на дані церковні організації.

Тому цілком можемо погодитися з думкою В. Єленського, що «в Україні досить проєктів і з перетворення Православ'я в ідеологію (якщо не обов'язкову, то, як мінімум, чільну), і з об'єднання православних церков. Однак це об'єднання, звичайно, залежить не від маневрів церковної дипломатії і не від настроїв в Москві чи ж в Царгороді (*свідчення тому є події Революції Гідності та війна на Сході України – В.З.*), а від того, що буде відбуватися на самій Україні. Зрештою питання об'єднання українських православних церков і автокефалії для об'єднаної церкви головним і основним чином залежить від успішності самого «українського проєкту»³⁰⁴.

Також варто зазначити, що ще однією групою джерел, які є досить важливими для висвітлення означеної проблематики з функціонування УАПЦ, постають наукові дослідження, присвячені загальному розвитку православних церков пострадянського періоду. До слова, тут можна виокремити праці таких релігієзнавців як В. Бондаренко, В. Бутинський, В. Єленський, Л.Саган, А. Колодний, Ю. Ліннік та Л. Филипович, політологів - О. Ворона, С. Здіюрука, В. Панченка, М. Палінчака, С. Савойської та С. Смирнова, правознавців - Ю. Кривенка і Прокопчука, істориків – Н. Белікової, В. Даниленка, В. Пашенка, П. Панченка, Я. Стоцького, Л. Рощиної, І. Тюльченко та А. Шостак, церковних авторів –О.Драбинка, А.Петрушка та Р.Яреми.

Залучення досліджень з різних галузей гуманітарного знання обумовлено тим, що в силу міждисциплінарного характеру релігієзнавство передбачає велику кількість підходів, єдність яких спричинена неідеологічною і безосійною (зокрема, без оцінок "істине" або "хибне") спрямованістю досліджень, що передбачає в певному сенсі дистанціювання дослідника від предмета дослідження.

Стосовно необхідності залучення саме такого підходу у висвітленні функціонування УАПЦ в пострадянський період можна зазначити думку І. Васильєвої з її докторській дисертації «Людина у релігійному житті: методологічні аспекти: «Цивілізація – це не пасьянс з механічно підібраними картами (М.Блок). Знання фрагментів історичного цілого, які вивчаються самі по собі, ніколи не призведе до пізнання цілого. Більше, того, воно не надає і розуміння самих фрагментів. Сучасне релігієзнавство потребує такого підходу, який надасть цілісну картину релігійного життя в тому або іншому відрізку часу...Релігієзнавство без даних інших наук – філософії, психології, соціології,

³⁰³ Релігійний чинник у процесах націє- та державотворення: досвід сучасної України. – К., 2012. – С.58.

³⁰⁴ Єленский В. Украинское православие и украинский проект Церкви и «непредвиденная государственность» в эпоху религиозного возвращения // Pro et Contra – 2013 май – август – С. 41.

культурології, історії, етики та ін. також може втратити свою об'єктивність. Досвід Ф.Броделя, як і його попередників, розкриває можливості міждисциплінарного підходу в макроісторичному дослідженні. Він має загально-методологічне значення, що, безперечно, не звільняє нас від необхідності спеціального вивчення природи і «механізмів» синтезу дослідницьких стратегій релігієзнавства в межах мікроісторії»³⁰⁵.

Відповідно до цього для нас стає особливо змістовним прослідкувати основні елементи історико-релігієзнавчого дослідження, які певною мірою пов'язані саме з міждисциплінарним підходом.

По-перше, релігійні організації необхідно розглядати в історичному розвитку. «Де б не стикалися ми з історією, – пише І.Я. Бахофен, – усюди розглядаються події припускають як свої передумови більш ранні ступені буття: ніде немає початку, але всюди – вже продовження, ніде немає чистої причини, всюди – одночас і наслідок. Істинно наукове розуміння полягає не тільки в тому, щоб відповісти на питання "що?". Повною мірою воно існує лише там, де можна також вказати "звідки?" І при цьому ще встановити взаємозв'язок з "куди?". Знання лише тоді підносяться до розуміння, коли воно здатне охопити і витік, і процес, і його завершення»³⁰⁶.

По-друге, релігію (релігії, релігійні явища) необхідно вивчати в соціально-історичному контексті, у взаємодії з іншими сторонами суспільного життя. У працях релігієзнавців другої половини XIX - початку XX ст. детально аналізувалися взаємини релігії і мови, релігії і моралі, релігії і права, релігії і філософії, релігії і науки, релігії та політики, релігії і економіки та ін. Іноді цей аналіз носив філософсько-спекулятивний характер, але частіше він ґрунтувався на конкретному матеріалі і розглядав взаємини релігії з іншими сторонами суспільного життя в строго визначеному соціально-історичному контексті»³⁰⁷.

Вищезазначені аспекти приводять до розуміння, що комплексне висвітлення УАПЦ як предмету релігієзнавчого аналізу передбачає дослідження цієї Церкви не тільки як усталеного та незмінного феномену, скільки як такого, що постійно трансформується і розвивається. Через це даний принцип вимагає системності у висвітленні того чи іншого явища – від встановлення причин, умов та специфіки появи, періодів існування і механізму трансформацій до розкриття нинішнього стану об'єкта дослідження, прогнозування тенденцій та можливих змін. Відтак, принцип історизму передбачає досліджувати певний релігійний феномен в контексті розвитку, з врахування конкретних просторово-часових координат.

Особливості функціонування УАПЦ у пострадянський період необхідно розкривати як цілісний об'єкт та через висвітлення різноманітних типів зв'язків аналізованого об'єкта і створення цілісної теоретичної картини. УАПЦ розглядається як певна множина елементів (духовенство, миряни, внутрішньо та церковнозовнішня діяльність тощо), взаємозв'язок яких і зумовлює цілісну властивість досліджуваної множини. Також варто підкреслити, що близьким до

³⁰⁵ Васильєва І.В. Людина у релігійному житті. – К., 2010. – С.15-16.

³⁰⁶ Bachofen J. Das Mutterrecht. Stuttgart, 1861. S. VIII.

³⁰⁷ Красников А.Н. У истоков религиоведения. Формирование религиоведческой парадигмы //Проблемы философии религии и религиоведения: Учебное пособие. – Калининград: Изд-во КГУ, 2003. – С.57.

системного підходу є структурно функціональний, який, на думку вітчизняних релігієзнавців, «спрямований на розкриття структури і функціонування релігій, релігійних організацій, культів тощо. Виділення елементів релігійних систем, порівняння з іншими елементами і системою загалом дає змогу глибше особливості їх функціонування»³⁰⁸.

Враховуючи вищезначене, ми можемо підкреслити, що міждисциплінарний підхід дозволить розглядати феномен УАПЦ як інтегроване явище, як сукупність різних аспектів та векторів існування даної релігійної організації. Можливості міждисциплінарного підходу дають змогу застосовувати в дослідженні дані різних наук, а його методологічна база ґрунтується на синтезі існуючих гуманітарних підходів і враховує внутрішню логіку взаємодії УАПЦ з іншими соціальними й церковними інститутами і явищами. Це знімає суб'єктивність конкретно-дисциплінарного підходу до визначення ролі даної релігійної організації і дає можливість вийти саме на системний рівень наукового аналізу.

Застосування цього підходу особливо стає необхідним тому, що саме початок 90-х рр. XX ст. став переломною віхою в Українському Православ'ї як такому, оскільки, окрім УПЦ, поступово почала відновлюватись УАПЦ (третя формація), а опісля і появилася на історичній арені УПЦ КП. Складність у вітчизняному православ'ї пострадянської доби обумовлена ще й тим, що всередині вищої церковної ієрархії (не говорячи вже і про священників та мирян) як УАПЦ, так і УПЦ КП і УПЦ існували й існують – протягом означеного історичного періоду – прибічники різних шляхів подолання міжправославного розбрату.

Так, ми це можемо побачити на одному з прикладів саме УАПЦ: «бажання митрополита Мефодія (Кудрякова) та його однодумців вести діалог з УПЦ не мала одностайного схвалення і підтримки серед єпископату та духовенства УАПЦ. Приміром, Велика рада Львівського крайового братства апостола Андрія Первозваного засудила будь-які спроби окремих представників єпископату та священства УАПЦ вести сепаративні переговори з Московським патріархатом без участі уповноваженого представника Вселенського Константинопольського патріарха. Тому і на сьогодні УАПЦ фактично стоїть на роздоріжжі, не бачачи найближчих перспектив збереження свого статусу та прав»³⁰⁹.

Поряд з цим міждисциплінарний підхід стає одним із ключових в досліджуваній проблематиці оскільки релігія, зокрема православ'я, після здобуття Україною незалежності стала досить важливим феноменом в українському соціальному і культурному бутті. Релігія стала сприйматися не як пережиток минулого і певною мірою анахронізм, а як важливий фактор ідентифікації людини загалом та українського народу зокрема. Ті чи інші православні церкви стали відкривати недільні школи, почалось активне впровадження в ЗМІ – починаючи від друкування офіційних газет і закінчуючи створенням сайтів чи сторінок в інтернеті загалом, та соціальних мережах зокрема.

³⁰⁸ Історія релігій світу: навч. посіб. За авт. В.І. Лубського, Є.А. Харьковченка та ін– К., 2014. – С. 15.

³⁰⁹ Див.: Ворон О.П. Стан і тенденції розвитку міжправославних відносин у незалежній Україні // Історичне релігієзнавство. Випуск 6. – С. 123.

Відтак, на нашу думку, можна виділити два аспекти дослідження УАПЦ в пострадянський період:

- 1) внутрішньоцерковний (трансформація церковної інфраструктури, діяльність Соборів різного формату);
- 2) зовнішньоцерковний (з участю УАПЦ державно-церковні відносини, міжправославні, міжхристиянські, міжрелігійні);

В цьому контексті, на погляд автора статті, досить важливими є застосування саме каузального та соціологічного методів.

Каузальний метод (від лат. *causalis* - причинний) те ж саме, що й причинність, – генетичний зв'язок між окремими станами видів і форм досліджуваного об'єкту в процесах її руху і розвитку. Виникнення будь-яких об'єктів і систем й зміна їх властивостей в часі мають свої підстави в попередніх станах матерії; ці підстави називають причинами, а викликані ними зміни – наслідками. Сутність причинності – породження причиною сліdstва; наслідок, визначаючись причиною, робить зворотний вплив на неї. Відтак ті чи інші аспекти функціонування УАПЦ розглядаються за допомогою каузального методу, тобто з'ясовуються причини певних подій, фактів та визначаються наслідки як на внутрішньо церковному, так і на зовнішньоцерковному рівнях.

Соціологічний метод, зауважують українські релігієзнавці, надає широкої можливості пізнання релігії як певної соціальної системи, соціальної підсистеми, що є об'єктом зовнішніх впливів і водночас суб'єктом впливу на різні соціальні інститути, групи, на буття людей. Соціологічний аналіз розкриває механізм функціонування релігійних вірувань і вчень у різних соціальних групах віруючих, висвітлює головні тенденції розвитку релігійних ситуацій із врахуванням впливів соціальних факторів»³¹⁰.

Застосування означених методів дає можливість розкрити динаміку внутрішньоцерковного функціонування УАПЦ, висвітлити трансформацію її єпархіального устрою в пострадянський період.

Що стосується зовнішньоцерковних векторів існування даної релігійної конфесії, то можна зазначити, що «проблема присутності українських церков (в т.ч. й УАПЦ – В.З.), а відтак і в системі міжхристиянських та навіть міжрелігійних відносин існувала завжди. Із-за історичних обставин, які тісно пов'язані із мірою політичної незалежності української держави, традиційні церкви нашої країни або взагалі не виявляли себе у всесвітній релігійній спільноті, або ж перебували там не як самостійна духовно-організаційна сила. Як тільки з'являлися умови до державного усамостійнення України, то тоді давали знати про себе і церкви, які прагнули вийти з-під опіки іншої церкви. На сьогодні (2017 рік – В.З.) склалося так, що традиційні церкви України й досі не є активними гравцями на полі міжнародних міжрелігійних відносин, що пояснюється цілою низкою об'єктивних та суб'єктивних обставин»³¹¹.

Для прояснення особливостей зовнішньоцерковного вектору функціонування УАПЦ в пострадянський період значна увага приділяється висвітленню її як феномену міжрелігійних, міжправославних, міжхристиянських

³¹⁰ Історія релігій світу: навч. посібник – С. 15.

³¹¹ Филипович Л.О. Традиційні Церкви України в системі міжнародного міжрелігійного діалогу //Релігія в контексті соціокультурних трансформацій України. – К., 2009. – С.116.

відносин. Відтак, на слушну думку О. Бикова дослідження міжрелігійних відносин повинно базуватися на системності даного явища, з використанням значної кількості методологічних підходів. Крім спеціальних методів, притаманним певним наукам, аналіз релігійних відносин повинен спиратися на загальні методи наукового пізнання, серед яких слід відзначити: 1) методи емпіричного дослідження (спостереження, порівняння, вимірювання, експеримент); 2) методи, що використовуються як на теоретичному, так і на емпіричному рівнях дослідження (абстрагування і узагальнення, порівняння та аналогія, аналіз і синтез, індукція і дедукція, моделювання); 3) методи теоретичного дослідження (сходження від абстрактного до конкретного)³¹².

Також необхідно зазначити, що один із зовнішніх векторів функціонування будь-якої релігійної організації, в т.ч. й УАПЦ – це державно-церковні відносини. При цьому підкреслимо, що дослідження даного аспекту включає в себе як глобальний (на рівні центральної влади), так і локальний (місцева влада) моменти.

Варто наголосити, важливість висвітлення даного вектору обумовлена ще й тим, що, на думку О. Хмільовської: «у сучасну добу релігійне питання в Україні виходить далеко за рамки лише міжцерковного, міжконфесійного та державно-церковного діалогу. Воно є питанням безпеки всієї Української Держави. Нині є всі підстави для досягнення незалежності православних церков, об'єднання їх та ви-знання усією повнотою Православ'я. Для досягнення поставленого завдання необхідно зробити важливі кроки на шляху єднання усієї української нації, її консолідації, що зміцнить нашу державу духовно та морально, а також допоможе виробити єдину політику в духовно-релігійній сфері та забезпечити успішний поступ України на шляху до своєї головної мети – повноцінної інтеграції до Європейського Союзу»³¹³.

Один з можливих моментів у даному ключі нам видається слушною думка О. Бортнікової, що одним з пріоритетних напрямків модернізації державної політики щодо релігії і церкви, що до впровадження партнерської моделі системи державно-конфесійних відносин засобами інституціонального регулювання, а саме: I) модифікація базових інститутів суспільства як інтегратора в сучасному процесі українського державотворення; II) зміна акцентів державної політики в їх застосуванні, що базується на перехідному типі інституціональних матриць (Z-матриця). «В основу теоретичного конструкта інституціональних матриць, - пише О. Бортнікова, - має бути покладено чотири базових інститути – релігію, політику, ідеологію та механізм подолання суперечностей, які відображають набір «вічних» цінностей; запровадження процедури удосконалення організованості та впорядкованості інституціонального середовища релігійно-політичного простору через вплив внутрішніх і зовнішніх інститутів. Підвищення впорядкованості означає збільшення залежності між факторами, що визначають поведінку (стан) міжконфесійних відносин (через уточнення значень: «міра організованості» (негентропії) як потенційна міра передбачуваності майбутнього стану та «тезаурусу» як здатності самовідображення релігійно-політичного простору як

³¹² Биков О. Методологічні підходи досліджень релігійних відносин // Юридичний вісник/ - 2010 – № 4 (17). - С. 38-39.

³¹³ Хмільовська О.В. Основні тенденції розвитку православ'я в Україні в контексті національної безпеки // Стратегічні пріоритети. - 2009. - №4(13). – С. 69.

соціального інституту (організована інформація)»³¹⁴.

Таким чином, проаналізувавши теоретико-методологічні аспекти релігієзнавчого дослідження функціонування УАПЦ в пострадянський період, можемо зробити наступні висновки: 1. Виходячи з предмету представленої статті, на нашу думку, найбільш плідним є міждисциплінарний метод в контексті відбору джерельної бази. 2. Відповідно до цього нами було використано не лише наукові праці релігієзнавців чи філософів, але й істориків та політологів. Це дає можливість провести комплексне та систематичне висвітлення досліджуваного феномену. 3. Загалом можна виділити такі три основні групи джерел: висвітлення особливостей православ'я на наших теренах та його значення в історії української державності та культури як такої; аналіз загального розвитку православних церков пострадянського періоду; релігієзнавчі, історичні, політологічні дослідження, присвячені існуванню УАПЦ в пострадянський період.

Для більш комплексного та систематичного розкриття зазначеної проблематики, необхідно детальне висвітлення зовнішньо та внутрішньоцерковного функціонування УАПЦ. Це неминуче створює підставу для залучення широкого кола методів із суміжних гуманітарних наук, в т.ч. і соціологічний.

4.2 Ганна Анатоліївна ТРЕГУБ. «ЧИТАТИ ЗНАКИ ЧАСУ»: ВІТЧИЗНЯНА БАПТИСТСЬКА ТЕОЛОГІЯ У СВІТЛІ ВИКЛИКІВ СУСПІЛЬНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ І УКРАЇНІ ТА РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКОЇ ВІЙНИ

У статті розглянуто сучасну реакцію української баптистської спільноти на поточну геополітичну ситуацію в Україні та її відображення в перших незалежних богословських кроках згаданої пізньопротестантської деномінації. Наголошено, що процес створення відповідної часу теології є показником здорового та захищеного, фактично вільного релігійного життя в межах конкретно взятої країни.

Показано, що в українському випадку для модерного баптистського теологічного дискурсу тригерною ситуацією став момент Революції гідності 2013-2014 років, де-факто російсько-українська війна, яка впливає на всіх українців та членів вітчизняних баптистських церков. Ідеї та практики, що з'являються у їхньому середовищі, чітко показують, реагують вони, чи ні, на реалії чинного суспільного життя, чи обмірковують питання про свою ідентичність (українські баптисти versus баптисти в Україні), а також свідчить про глибокі процеси остаточної інституціоналізації баптистських церков, їхнє входження у демократичну епоху разом із своєю державою.

Ключові слова: баптисти, теологія, інституалізація, гібридна війна, Революція гідності, російсько-українська війна.

³¹⁴ Бортнікова О.Г. Взаємодія релігії і політики: теорія і методологія: монографія. – К., 2017. – С.238.

**Ganns Anatoliivna TREGUB. "TO READ THE SIGNS OF THE TIME ":
UKRAINIAN BAPTIST THEOLOGY IN LIGHT OF THE SOCIAL
TRANSFORMATIONS CHALLENGES F IN UKRAINE AND THE RUSSIAN-
UKRAINIAN WAR**

This article describes present day reaction of Ukrainian Baptist community on the current geopolitical situation in Ukraine and its reflection in first modern independent theological steps of named Late Protestant denomination. It is stressed, that complete process of theology creation is a maker of healthy and protected, factually free religious life in certain boundaries of country or land.

Also it's shown that in Ukrainian case for present day's start of the modern Baptist theology discourse the trigger factor was Revolution of dignity 2013-2014 and de-facto Russian-Ukrainian ongoing war. Ideas and practices raising up in their environment mark how all this impacts the whole Ukrainians and members of Ukrainian Baptist Churches, do they feel themselves as responsible citizens of their country, would they react or not on realities of their country life or not, and do they think about question of their identity (Ukrainian Baptists of Baptists in Ukraine). This entire things signal about deeper processes of final institutionalization of named denomination, its entry into democratic era together with state

Key words: Baptists, theology, institutionalization, hybrid war, Revolution of dignity, Russian-Ukrainian war.

Актуальність теми дослідження. Один з провідних католицьких теологів ХХ століття, канадський священик-єзуїт Бернард Лонерган наголошував, що теологія є медіатором між вірою та культурою. Тому коли змінюється культурний контекст, автоматично змінюється й контекст теологічний. Це твердження, на думку автора, чинне для усіх теологій незалежно від їхнього деномінаційного забарвлення.

Понад три роки тому українське суспільство та держава брали участь у низці важливих політичних та геополітичних подій. Мова про Революцію гідності 2013-2014 років, анексію Кримського півострова наприкінці лютого 2014 року та російсько-українську війну, яка розпочалася у квітні 2014 року. У листопаді 2013 року в Україні та у світі навколо не могли уявити, що через 4 місяці ми отримаємо нову гарячу точку з тисячами жертв та мільйонами внутрішніх переміщених осіб. Таких подій навряд чи могли передбачити навіть експерти. Нові реалії поставили нові проблеми та виклики перед різними групами українського суспільства без винятку, зокрема для представників різних релігійних організацій, серед них – і для українських баптистів, які є об'єктом наукового інтересу та уваги автора цієї статті.

Кожна релігія, деномінація, система вірувань тощо виникають, розвиваються, існують і трансформуються не в абстрактному просторі, а в суспільстві, через і завдяки різним способам спілкування між різними його членами. Особи, які беруть участь у створенні, трансляванні та збереженні будь-якої релігії, пов'язані не лише з невеликими чи великими релігійними групами різного роду, їхніми внутрішніми ієрархіями та порядками, а також завжди є членами суспільства. Релігії багатоманітно впливають на суспільство і навпаки –

суспільство із всіма проблемами та процесами, які воно має, впливає на релігії. Стосунки між суспільством, державою та релігією можуть складатися по-різному в різні епохи: вони можуть ототожнюватися або ж існувати синхронно в одному просторі, але відмежовано одне від одного, так би мовити, суверенно, з різною інтенсивністю взаємопроникнення в іншому. Саме через це механізм відповіді релігійних інституцій на різні проблеми і виклики, які постають перед тими суспільствами і державами, в яких вони діють, можуть набирати різних обрисів, одним з яких є ідейний, що виявляє себе у теології. Зіткнення із зовнішніми обставинами, реакція на них, що набуває/не набуває вияву в ідеях, які оформлюються у конкретні ідеї та дії, формування практик, впливають на ідентичність і позиціонування релігійних організацій у тих зовнішніх умовах, в яких вони існують. Повернення до катакомб або активна громадянська позиція – приклади таких практик, які відповідно оформлюються на теологічному рівні. Питання у тому, які зі згаданих процесів можна прослідкувати серед баптистів України.

Відповідно до статті 35 Конституції України, церква та релігійні організації є відокремленими від держави. Так, мова про правову норму, але вона не може убезпечити релігію від зіткнення з життєвими реаліями навколо, які завжди мають конкретний характер. Мир і війна, революції на вулицях диктують свої умови для всього суспільства і не звертають уваги, хто є хто, не робить жодного розрізнення між віруючими та невіруючими різного штибу.

Основний виклад. Михайло Черенков у своєму докторському дослідженні на момент 2009 року висунув таку характеристику ситуації із розвитком теології у середовищі українського баптизму: «Особливістю українського євангельського протестантизму є нерозвиненість богослов'я як систематики, відсутність цілісної богословської позиції, причому це сприймається неоднозначно – і як недолік, і як не книжність, практичність, простота»³¹⁵. При цьому науковець констатує, що ще з більшою обережністю українські віруючі ставляться до соціальних ідеалів західного протестантизму – до ліберальної демократії, вільного ринку, культурного і релігійного плюралізму, оскільки одна із головних відмінностей українських протестантів від західних полягає у тому, що перші вважають пріоритетом духовне життя, а другі – акцентують на соціальній діяльності, зокрема соціальному євангелізмі, який при цьому включає ідею соціальної відповідальності та громадянської активності кожного християнина і відстоювання прав та свобод як частину такої діяльності, форму діяльної віри.

Також М.Черенков зазначає, що історичні причини розділення між євангельськими церквами втратили своє значення: «Залишається значна кількість консервативних церков, які засновують свою ідентичність на радянському досвіді і не сприймають плюралістичну реальність. Але більшість існуючих євангельських церков виникла у пострадянську добу і пов'язує власну ідентичність не стільки з історією чи певною конфесією, скільки з євангельськими богословськими принципами і цінностями. Йдеться про ерозію конфесійної протестантської ідентичності й утворення нової міжконфесійної чи

³¹⁵ Черенков М.М. Європейська Реформація та український євангельський протестантизм: ідентичність віросповідних засад, особливості соціокультурних трансформацій. Автореферат дисертації... – К., 2009. – С. 8.

позаконфесійної євангельської спільності. Євангельські церкви орієнтуються на майбутнє, а не в минуле; на реформи, а не на традиції; на активне соціальне служіння, а не на храмову літургію; на сучасні моделі і форми, а не на радянський досвід маргінального існування церков»³¹⁶. Дослідник констатує, що вітчизняне євангельське християнство, зокрема баптизм, сприймає сучасність і сучасне суспільство як сферу свого життя і служіння, долаючи дуалізм церкви і суспільства, релігії і культури. Своїм основним завданням євангельські церкви вважають не збереження традицій і дотримання їх в усій буквальності, а їх творче продовження відповідно до духовних запитів і соціальних потреб секулярного суспільства.

Гібридна війна та пост-правада – це ті два терміни, які маркують сучасний час, визначають його специфіку у різних царинах життя суспільства, зокрема і вітчизняного.

Сучасний американський військовий теоретик Роберт Леонгард вважає, що гібридна війна та її супровідні операції обумовлені ідеєю отримання асиметричних переваг для досягнення політичних цілей. Гібридні операції характеризуються незадекларованими діями, які поєднують звичайні та нетрадиційні військові дії, а також одночасно з'єднують військові та невійськові дії в середовищі, де відстань між стратегією та тактикою значно коротша і де інформація є надзвичайно важливою. Мова конкретніше йде про ситуацію, коли в одній країні, яка використовує численні інструменти влади та впливу, з акцентом на невійськові інструменти, свої національні інтереси просувають за межами своїх кордонів. Китайські концепції «квазі-війни» та «трьох війн», які охоплюють юридичні, психологічні та інформаційні заходи, що за суттю своєю не є конвенційними військовими діями, але мають на меті досягти того ж ефекту, що й вони, вкладаються до цього дискурсу³¹⁷.

Тип описуваної тут війни має дві істотні характеристики. Вона стійка. Гібридна війна порушує традиційну дихотомію між війною та миром. Реальність гібридної війни – постійна зміна інтенсивності конфлікту. Це означає, що такий військовий конфлікт може тривати роками. Для країни або країн, які захищають себе від такого роду агресії, це дорівнює передбачуваності і дає небагато шансів на стабільність і процвітання. Гібридна війна також орієнтована на населення, оскільки її важливий елемент – це вплив на населення цільових країн через інформаційні операції, проксі-групи та інші операції впливу. Використання спотворень фактів, дезінформації, підривної інформації та пропаганди у цьому випадку є потужною зброєю війни.

Крім того, у випадку нинішньої російсько-української війни слід враховувати, що Росія розробила оперативне визначення поняття «російська ідентичність», «русский мир», яке зручне для маніпуляцій, якщо це відповідає політичним та стратегічним інтересам Федерації.

³¹⁶ Черенков М.М. Від ізоляціонізму до «входження в світ»: соціально-філософські рефлексії трансформаційних процесів в українських євангельських церквах. // Мультиверсум. Філософ. альманах.–К., 2008.–№ 70.–С. 192.

³¹⁷ Fox Amos C., Rossow Andrew J. Making Sense of Russian Hybrid Warfare: A Brief Assessment of the Russo-Ukrainian War. [Електронний ресурс] – Режим доступу: <https://www.ausa.org/sites/default/files/publications/LWP-112-Making-Sense-of-Russian-Hybrid-Warfare-A-Brief-Assessment-of-the-Russo-Ukrainian-War.pdf>

Оксфордський словник визначив пост-правду як слово 2016 року. Пост-правда – це прикметник, який визначають як «пов'язаний або такий, що позначає обставини, в яких об'єктивні факти менш впливові у формуванні громадської думки, ніж заклики до емоцій та особистих переконань». Книжка «Ера пост-правди» Ральфа Кіза містить згадку про те, що американський комік Стівен Колбер вживав неформальний термін, пов'язаний з тим самим поняттям: дещо, визначене Оксфордським словником як «таке, що здається або відчувається, мов правда, навіть якщо це не обов'язково правда»³¹⁸. Пост-правда розширює це поняття від ізольованої якості певних тверджень до загальної характеристики нашого століття. Слід наголосити, що пост-правда, здається, є своєрідним спонуканням, що характеризується відсутністю логіки, інтересу до перевірки фактів тощо. Очевидно, деякі аспекти гібридної війни, її продуктивність, зокрема масові інформаційні кампанії з елементами пропаганди та розповсюдження підробок, глибоко пов'язані з згаданим вище станом пост-правди.

Говорячи про баптистів України, маємо називати їх серед тих, хто перебуває у ряді досить вразливих груп українського суспільства, які стикаються із загрозами та труднощами непроголошеної гібридної війни на Сході України та регіону Донбасу. Минуло лише 26 років від часу переслідувань та майже катакомбного їхнього виживання в СРСР, де всі протестанти сприймалися як секти чи культи. Так, вони є одними з найбільших протестантських конфесій у сучасному світі, чий внесок у розвиток такої світової держави, як США, не слід применшувати. Але в Україні вони – лише один із учасників потужного релігійного ринку, відверто кажучи, не найбільший. Попри ситуацію, коли розділення церкви та держави є однією з норм Конституції України, в публічному вітчизняному дискурсі тема «традиційних» або «нетрадиційних» релігій все ще присутня. Відповідно до спостережень автора, протестанти, як релігійна інституція, почали сприйматися як адепти «традиційної» для України релігії інтенсивніше після Революції гідності 2013-2014 років і аж по сьогодні - рік 500-річчя Реформації. Хто б і як би не називав українських баптистів, варто зазначити, що вони не є представниками нових релігійних рухів (НРР), які прийшли на вітчизняні терени після розвалу СРСР, проте не всі рудименти попереднього часу щодо них у публічному дискурсі і загальному знанні подолано, тому до цих пір Дамоклів меч назви «секта» або «культ» висить над їхньою головою.

Частина проблеми сучасної самооцінки та ідентичності вітчизняних баптистів полягала не в словах та думках оточуючих, а в тому, як вони почуваються, думають та діють в умовах України, що є незалежною та некомуністичною країною з реальною свободою віросповідання. Баптисти в Україні представлені низкою церковних організацій, як от Всеукраїнський союз церков євангельських християн-баптистів (ВСЦ ЄХБ), Братство незалежних церков і місій євангельських християн-баптистів України (БНЦМ ЄХБ), Собор незалежних євангельських церков України (СНЄЦУ). Всі вони незалежні один від одного як інституції, але всі вони належать до баптизму. Деякі з них існували на самому початку державної незалежності України, решта – трохи згодом

³¹⁸ Keyes Ralph. The Post-truth era: Dishonesty and Deception in Contemporary Life. – New York, St. Martin's Press. – 2004. – P. 50.

з'явилися. Хтось з них сучасні у своїй поведінці та стосунках з державою та суспільством, відчувають себе їхньою невід'ємною частиною, решта досі вельми сторожко ставиться до держави та соціуму (дається взнаки антирелігійна політика СРСР та напівкатакомбний стиль виживання протестантів за тих умов), в якому вони живуть. Частина з них відчуває себе не лише християнами, а й відповідальними громадянами України, які є частиною громадянського суспільства та нової української політичної нації, частина ж досить консервативна, підозріло ставиться до української держави і не відчуває себе інтегральною її частиною. Є серед широкої вітчизняної баптистської громади й ті, кому близькі ідеї євразійського баптистського союзу з центрами не десь у Європі, Австралії чи США, а в Москві.

У цьому сенсі вони представляють пострадянські моделі баптизму. Отже, маємо українських баптистів і баптистів в Україні. Це не одне й те саме, бо роль грає їхнє самовизначення, так само як репрезентативною є реакція на Революцію гідності та кровопролиття, що відбулося на ній, а також на етимологію російсько-української війни, що точиться.

Якщо конкретизувати богословську ситуацію пізніх протестантів України радянських часів, зазначивши, що в умовах воєнничого атеїзму практично єдиним джерелом богослов'я вітчизняних баптистських церков була Біблія. Тексти таких метрів, як Дороті Стефенські-Соле, Юргена Мольтмана, Мартіна Лютера Кінга та багатьох інших були для радянських баптистів недоступними з двох причин: діяла заборона на ввіз будь-якої релігійної літератури, зокрема священних писань, плюс фактична заборона на вивчення і володіння іноземними мовами. Богословські дискусії у євангельському протестантизмі радянських теренів відбувалися між різними його течіями (наприклад, п'ятидесятниками і баптистами), а не між різними крилами в лавах однієї конфесії (скажімо, баптистами-фундаменталістами і баптистами-лібералами). Такий стан фактичної внутрішньої ізоляції також має свої специфічні передумови: 1944 року в СРСР було створено Всесоюзну раду євангельських християн і баптистів (ВРЄХБ), в тіло якої з подачі держави було інтегровано також і п'ятидесятників та менонітів без огляду саме на теологічні відмінності між цими різними за суттю пізньопротестантськими деномінаціями. Саме тому внутрішній ресурс і потенціал штучно об'єднаних разом євангелічних течій був спрямований на виживання і самозбереження в несприятливих умовах. Гіпотетично можна припустити, що якісний розвиток будь-якого типу теологічних ідей відбувається за умов, коли церковна традиція, в межах якої циркулюють такі ідеї, впевнено і захищено почуває себе на певній географічній території та у межах певного суспільства, а так само – її представники. Очевидно, в умовах спроб знищення будь-якої релігійної традиції її представникам не до активних теологічних дискусій, а тим паче не до експериментів у ідейній площині богослів'я³¹⁹.

«Інтелектуальний потенціал пострадянського протестантизму залишається незатребуваним і невикористаним. Уміючи змобілізувати на практичну діяльність «у полі», протестантські віруючі не роблять внеску в богослов'я та зокрема біблеїстику, не заохочують релігієзнавчих студій, не виховують національну

³¹⁹ Яроцький, П.Л. Релігієзнавство (Сучасні релігійні процеси у світі й Україні) . – Київ: Кондор-Видавництво, 2013. – С. 278.

автуру книговидання, за рідкісними винятками системно не працюють з доступними медіа. Не дивно, що системного свідчення в колах інтелігенції (надто – національно свідомої) українські протестанти не ведуть – і успіху на цій ділянці не мають»³²⁰, – аналізуючи напрямки реформування протестантизму в Україні, пише Максим Балаклицький. Постанови українського теологічного дискурсу, який би торкався не лише проблем біблеїстики, а й еклезіології, місіології та соціальної (політичної) тематик, є викликом, який стоїть перед представниками різних протестантських течій, зокрема баптистами. Відкриття кордонів, західні місіонери, перекладна богословська література, збільшення кількості професійних священиків, які здобули освіту в закордонних релігійних навчальних закладах, якісне збільшення серед них числа осіб, що вільно володіють іноземними мовами, зокрема англійською, створила сприятливі умови для проникнення західного богослов'я до українських баптистських церков. Варто говорити не про проникнення західних теологічних ідей у простір українського баптизму, а про повернення останнього до загальносвітового баптистського теологічного простору у цілісності його варіантів, які доволі часто відрізняються один від одного. Таким чином, поява у дискурсі лідерів частини сучасних українських баптистів концепту теології соціальних трансформацій не відбулася на порожньому місці. Це був один із можливих варіантів відповіді презентованої ними релігійної течії на виклики, які поставила Революція гідності злам 2013-2014 років і наша війна з Росією.

У контексті згаданих подій українська баптистська спільнота, як і решта суспільства, постала перед питанням окреслення своєї позиції щодо реалій соціополітичного життя, в які вона потрапила в силу історичних причин. На наше переконання, момент соціального вибуху, який стався в Україні на зламі 2013-2014 років, коли на кін було поставлено не тільки громадянські права і свободи українських громадян, а й продовження її існування як суверенної і незалежної держави, стали моментом кристалізації позиції частини українських баптистів щодо участі їхньої церкви у житті суспільства та тих драматичних колізіях, в яких воно перебуває. З обережним оптимізмом ці процеси можна назвати фінішем усвідомлення принаймні частиною баптистської громади України себе як повноправної церкви. Такої, яка має право голосу, яка не є гнаною, і репрезентує частину українського суспільства, громадян України, що в силу причин вирішили зайняти активну позицію щодо сьогодення і майбутнього своєї країни. Поряд із формами катакомбного виживання, притаманною радянським часам, консерватизму і нейтральності, які можна було обрати, частиною баптистської громади було обрано третій шлях, умовно кажучи, проактивний, теологічно натхненний з неукраїнських джерел, звернення до теології соціальних трансформацій, яка у локальному українському контексті набувала різних назв, зокрема як-от «теологія Майдану» чи «теологія війни».

Баптистська політична теологія у світі не є винаходом недавнього часу, чи даниною моди. Яскравими її представниками є зокрема Вальтер Раушенбуш («Ми рідко грішимо поодиночі, а радше через соціальні інститути»), Мартін Лютер Кінг, на якого вплинули погляди першого. Також, як пише Міллард Еріксон, теологія

³²⁰ Балаклицький М. Реформація триває? [Електронний ресурс] – Режим доступу: https://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/authors_columns/balaklyckyy_column/65255

має бути сучасною і практичною, пов'язаною з реальним життям, а не лише з вірою. Вона має допомагати вірянам у турботах щоденного життя³²¹.

Важить, про що говорять в церковній громаді, а також те, що церковні лідери проповідують своїм мир'янам, де вони намагаються знайти ідеологічну підтримку своїм діям, або коли нічого не роблять. Згідно зі спостереженнями автора, в Україні нині можна знайти декілька осіб, які намагаються імпортувати певні ідеї, сформовані в області досягнення світової баптистської теології, зробити локальну вітчизняну богословську лауну сповненою ідей, аби реагувати на сучасну ситуацію в Україні. Переважна більшість з них належить до асоціації «Духовне відродження», метою якої є освіта, місіонерство та доброчинність. Одним з найвідоміших представників згаданої тенденції в українському інформаційному просторі є Михайло Черенков. Мова не лише про нього як проповідника та вченого, а про публічну особу, яка активно присутня в Інтернеті і активно послуговується тамтешніми засобами донесення власної позиції до щонайширшого кола користувачів.

Сьогодні дописи у блогах та на Facebook, статті для різних електронних ресурсах є тими джерелами, аналіз яких дозволяє зрозуміти, які ідеї панують у певній царині нашого життя щодо конкретного набору специфічних питань. Повний опис і аналіз того, що ж вийшло з *теології Майдану*, яких обрисів і інтерпретацій вона набула з плином часу, можливо, з'явиться колись завдяки зусиллям науковців-релігієзнавців. Обмежений простір статті не дає можливості вдатися нам тут до такого широкого аналізу, проте навіть короткого екскурсу може бути досить у цьому випадку, аби зрозуміти головні віхи, на яких тримається *теологія Майдану* у її баптистському викладі. Стаття «Теологія після Майдану: зрозуміти, змінитись, уявити» Михайла Черенкова може здаватися коротким, але дуже конденсованим джерелом, в якому описуються найбільш проблемні моменти цього явища в українському контексті. Він пише: «Церкви не готові зробити Майдан стартовою точкою, початком нового шляху. Замість того, щоб стати джерелом новизни, церкви протистоять цьому новому, підкреслюючи їх прихильність до міфологічних традиційних цінностей та існуючого порядку речей. Якщо церкви думали про покликання від Бога та відповідальність перед суспільством, вони б заохочували своїх теологів сформулювати і зрозуміти ряд радикальних питань про життя після Майдану або у світлі Майдану. І це питання стосувалося б не так суспільства, як самих себе, своєї церкви та її мислячої еліти...

Тож у мене є питання для богословів: хто уявляє собі наше українське майбутнє, кому ми довірили його уявити, кому нам доведеться довірити цей процес? Чи потребують теологи, чи можуть вони уявити собі майбутнє нації? Якими є уявні громади і які шляхи теології є можливими на Майдані?

Тому теологія після Майдану має три основні завдання – зрозуміти події як знаки, змінювати себе і змінювати церкву, уявляти собі майбутнє в світлі Божого Царства. Тільки так можна зрозуміти, де і як працює Бог сьогодні, приєднатися до Нього і служити Його людям разом з Ним».

«Теологія Майдану» стала спробою зблизити Церкву і суспільство,

³²¹ Erickson Millard J. Christian Theology [Text] / Millard J. Erickson. – Grand Rapids: Baker Academic, 1998. – P. 17.

подивитися на їхні відносини зсередини кризової ситуації, тобто такої, в якій немає продовження і немає руху назад. Тому трьома головними елементами у богословській структурі цього руху були три поєднані елементи: еклезіологія, місіологія та соціальна теологія»³²², – пише Михайло Черенков. Він аналізує далі: «Те, що стало загальним симптомом для протестантських (і не тільки) церков України, можна назвати кризою спільності, тобто кризою спільної суб'єктності. Так, всі говорять про державу, але мало хто знає, що (десь там!) має бути і громадянське суспільство. Так і в церкві: всі говорять про владу і власність і лише одиниці переймаються спільністю. І тут, і там немає розуміння, що суспільство – це ми, громада – це ми, що держава – наша, церква – наша»³²³.

У 5 статті «Християнська соціальна відповідальність» Лозаннської угоди, теологічного документу, що є керівним для багатьох пізніх протестантів нашого часу від 1974 року, йдеться про таке: «Ми підтверджуємо, що Бог є одночасно Творцем і Суддею усіх людей. Тому ми маємо поділяти його увагу до справи правосуддя і порозуміння всередині людського суспільства та звільнення чоловіків і жінок від будь-якого типу несвободи... Звістка про спасіння також означає звістку про суд над кожною формою відчуження, пригнічення та дискримінації, і ми не маємо боятися засудити зло і несправедливість всюди, де вони існують. Коли люди приймають Христа, вони народжуються знову у його царстві, і мають не лише показувати, а й поширювати його праведність у неправедному світі. Спасіння, як ми заявляємо, має змінити нас у тотальності наших особистих і соціальних відповідальностей. Віра без справ мертва»³²⁴.

Тут слід зазначити, що для багатьох пізньопротестантських конфесій Лозаннська угода є одним із основних документів, який є результатом Першого Вселенського з'їзду євангелізації, що відбувся у червні 1974 року. Разом із Біллі Гремом зібралися інші авторитетні діячі і мислителі євангелічного християнського руху (який не треба розуміти і зводити суто до баптизму), як-от Френсіс Шеффер (пресвітеріанський теолог), Ральф Вінтер (один з найвидатніших пресвітеріанських місіологів сучасної доби), Карл Генрі (теолог-апологет євангельських християн США), Джон Стотт (один із лідерів євангелічного руху в сучасному світі, англіканський священик). Укладений під час згаданого конгресу Лозаннський договір є одним з програмних і засадничих документів, в яких визначено основні віхи євангельського місійного і церковного рухів як таких.

Висновки. Велике поле у баптистському та протестантському загалом богослов'ї присвячене питанню про соціальні перетворення та залучення вірян до політичного і суспільного життя, а також сотні авторів, від яких можна імпортувати ідеї, яких бракує вітчизняній баптистській теології. Гегель писав, що досвід реформації для людини полягає у віднаходженні себе у свободі. Реформація, таким чином, не є незмінним станом, а свого роду ще відкритим, незакінченим процесом. Новий час означає нові виклики, тому що історія

³²² Черенков М.М. Теологія після Майдану: зрозуміти, змінитись, уявити. [Електронний ресурс] – Режим доступу: <https://risu.org.ua/ua/index/blog/~cherenkoff/65408/>

³²³ Черенков М.М. Реформація під питанням [Електронний ресурс] – Режим доступу: https://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/authors_columns/mcherenkov_column/6494

³²⁴ The Lausanne Covenant. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.lausanne.org/content/covenant/lausanne-covenant>

кожного разу не повторює щось старе, але показує дещо несподівано нове. Розвиток релігійних інституцій полягає не лише в інституційному оформленні та розростанні, а й в здатності їх проходити крізь час криз і випробувань не лише на фізичному, а й в ідейному плані, знаходячи рішення, які не лише відповідають духові часу і моменту, а й рамкам релігійної традиції та можливостям її модернізації. Релігійні традиції мають простір не лише для догм, а й для інтелектуально-духовного пошуку, наявність якого свідчить про силу і здоров'я релігійної течії чи деномінації. У випадку українського баптизму це також свідчить про те, що певні його частини нарешті відійшли від свого посттоталітарного минулого і намагаються знайти своє місце у майбутньому.

4.3 Михайло Михайлович МОКІЄНКО. ЕМІГРАЦІЙНІ НАСТРОЇ В СЕРЕДОВИЩІ ВІТЧИЗНЯНИХ П'ЯТИДЕСЯТНИКІВ: ІСТОРИКО-ТЕОЛОГІЧНИЙ ВИМІР

У статті аналізуються теологічні та історичні передумови емігрантських настроїв в середовищі українських п'ятидесятників. Доведено, що євангельський наратив впливає на сприйняття християнами віри євангельської власного життя як «тимчасової земної мандрівки», обумовивши, вкупі з несприятливими умовами для сповідання власних релігійних поглядів в радянську епоху, бажання емігрувати в будь-яку неосоціалістичну країну. В умовах духовної свободи, в середовищі п'ятидесятників спостерігається перехід від космополітичних до патріотичних поглядів, однак він суттєво не впливає на інтенсивність еміграції через соціально-економічні фактори. Українські емігранти-п'ятидесятники за кордоном витворили власні громади та парацерковні структури й, перебуваючи у пошуку власної ідентичності, продовжують усіляко підтримувати одновірців на Батьківщині.

Ключові слова: п'ятидесятники, еміграція, християни віри євангельської, громада.

Mykhailo Mykhailovych MOKIYENKO. EMIGRANT FEELINGS AMONG DOMESTIC PENTECOSTALS: HISTORICAL-THEOLOGICAL PRECONDITIONS

The article analyzes the theological and historical preconditions of emigrant feelings among the Ukrainian Pentecostal believers. It is proved that the gospel narrative influences the way Christians of evangelical faith see their own life - as a "temporary earthly journey", determining, along with the unfavorable conditions for the confession of their own religious views in the Soviet era, the desire to emigrate to any non-socialist country.

Under conditions of spiritual freedom, a transition from cosmopolitan to patriotic views is observed among Pentecostal people, but it does not significantly affect the intensity of emigration due to socio-economic factors. Ukrainian immigrants-Pentecostals abroad have created their own communities and para-church structures and, while in search of their own identity, in every way the continue to support their fellow-believers in the Motherland.

Key words: Pentecostals, emigration, Christians of the Evangelical faith, community

Актуальність теми дослідження. Еміграція та реєміграція звичне для вітчизняних п'ятидесятників явище. В Україні рух хрещених Святим Духом було засновано на початку 20-х років XX ст. реємігрантами із США П. Ільчуком та І. Воронаєвим. В умовах радянських переслідувань, при неможливості мати власне легальне релігійне об'єднання, в середовищі п'ятидесятників потужно зростають емігрантські настрої. В добу радянської перебудови починається масовий виїзд віруючих за кордон, що триває й в умовах незалежності України, а особливо посилюється після початку війни на Сході навесні 2014 року. На сьогодні вітчизняне п'ятидесятницьке представництво за кордоном (особливо в США) є найчисельнішим із протестантського анклаву.

Дослідженість проблеми. Попри масштабність, п'ятидесятницька еміграція не стала **об'єктом прискіпливої уваги** науковців. Окрім дослідника релігійного дисидентства в Україні післявоєнної доби О. Бажана³²⁵, ця проблема ніким суттєво не порушувалася. Деякі рефлексії можна знайти ще в дисертації Т. Грушової³²⁶. Окремі дані надає в своєму нарисі п'ятидесятницької історії конфесійний історик В. Франчук³²⁷. При цьому, теологічні засади еміграційних процесів в п'ятидесятницькому середовищі досі не актуалізовані, так само очікує на свого дослідника фактологічний матеріал цієї безсумнівно важливої теми. Звідси **мета даної статті** полягає у встановленні вихідних богословських позицій емігрантських настроїв християн євангельської віри (ХВЄ), а також окреслені історичних етапів виїзду віруючих закордон та їх духовної долі в нових умовах.

Як справедливо відзначає вітчизняний дослідник протестантизму П.Яроцький: «Перевага Святого Письма над теологією, християнської етики – над філософськими й соціальними вченнями традиційно притаманна багатьом пізньопротестантським, зокрема євангельським, течіям»³²⁸. Біблійні приписи відіграють директивну роль в житті п'ятидесятника. Якщо в Писанні немає прямого тексту стосовно тієї чи іншої ситуації, окремі віруючі можуть шукати пророчого слова у людини наділеної дарами, хоча це трапляється рідше (В цьому контексті особливе місце належить Божим вибранцям – «сосудам», які виголошують Божу волю). Зазвичай, коли п'ятидесятники говорять про еміграцію, то вони при цьому цитуються два тексти Священного Писання. Мова йде перш за все про новозавітні Дії апостолів (17:26–27): «І ввесь людський рід Він з одного створив, щоб замешкати всю поверхню землі, і призначив окреслені доби й границі замешкання їх, щоб Бога шукали вони, чи Його не відчують і не знайдуть, хоч Він недалеко від кожного з нас». Цей текст тлумачиться християнами віри євангельської у сенсі Божого скерування меж заселення

³²⁵ Див.: Бажан О.Г. Опозиційний рух в Україні (др.пол. 50-х -80-ті рр. XX ст.). Дис...канд. іст. наук. – К., 1996. – 273 с.

³²⁶ Грушова Т.В. Радянська держава та секта п'ятидесятників в Україні (початок 1920-х – 1991 рр.): Дис. ... канд. іст. наук: 07.00.01. – Запоріжжя, 2000. – 260 с.

³²⁷ Франчук В. Просила Россия дождя у Господа: в 3-х т. – К.: Світанкова зоря, 2002. – Т.ІІІ. – 1005 с.

³²⁸ Яроцький П. Релігійний фактор у сучасній Україні // Людина і світ. – 2004. – №3. – С. 6.

людьми, які в свою чергу, де б вони не жили, мусять «шукати Бога». Процес пошуку Бога вважається важливішим від місця дислокації-проживання самого віруючого. До цього можуть додавати фрагмент бесіди Христа із самарянкою з Євангелія від Івана (4:21–24), на підставі якого зазначається, що «стан Божих поклонників важливіший за локацію поклоніння». На думку деяких п'ятидесятників, еміграція може стати додатковою можливістю та поштовхом для благочестя. Відповідно при цьому наводиться текст з Дій апостолів про гнаних жителів Єрусалиму: «Ходили тоді розпорошенці, та Боже Слово благовістили» (8:4). До цього додаються старозавітні історії Авраама, Йосипа, Даниїла, які, будучи емігрантами й відірваними від своєї землі, змогли виконати Божу місію. Навіть новонародженому Христу довелося бути біженцем в Єгипет.

Крім цього, п'ятидесятники вважають, що в біблійному сенсі всі християни є емігрантами, бо живуть на чужій землі й очікують іншого буття (1Пет. 2:11). Багато років популярним серед віруючих є пісня «Там небо, где Христос со мной», яка часто виконується на зібраннях. У цій пісні є наступні слова: «Неважно, где теперь живу: /На высоте, низу во рву, /В стране родной, в стране чужой – /Там небо, где Христос со мной»³²⁹.

Євангельські віруючі вважають, що міграція – це складне явище, в якому переплітаються Божа Воля та людські бажання. При цьому є події, які Бог хоче відтворити, а є й такі, які Ним навіть допущені. Наприклад, міграція Єлимелеха з книги Рут або полон юдеїв у Вавилоні у VI ст. до н.е. інтерпретуються як допуск Бога через голод та непослух євреїв. Однак Бог навіть у такій ситуації скеровує хід історії на користь Царства Божого.

Подібним чином в п'ятидесятницьких наративах наводиться історія патріарха Авраама, який постає «як мігрант по Волі Божій». Водночас племінник Авраама Лот, який залишає Ур Халдейський, невдовзі мігрує в Содом не відповідно до Божого керівництва, а через «пожадливість очей». То ж, як наслідок, Лот втрачає майно, рідних та добре ім'я³³⁰.

Так біблійний наратив проектує бачення емігрантських процесів в очах вітчизняних п'ятидесятників. Гострі есхатологічні очікування були притаманні для п'ятидесятництва в цілому, були і для хрещених Святим Духом в СРСР. Вони посилювалися із-за несприятливих умов існування віруючих. Християнин мислився як подорожуючий на землі, єдина батьківщина якого – це небесне Боже Царство. Космополітичні акценти у світогляді переважали над патріотичними. Соціальна позиція віруючих в радянську добу була скоріше індиферентною й фокусувалася на питанні: «Навіщо інвестуватися в світ, який скоро зникне?».

Перші прояви емігрантських настроїв в середовищі вітчизняних п'ятидесятників з'являються після відмови радянських органів зареєструвати окремий від євангельських християн-баптистів союз в післявоєнний час. Церкви християн віри євангельської (ХВЕ) та християн євангельської віри (ХЄВ) могли легально існувати в рамках Всесоюдної Ради євангельських християн-баптистів (ВРЄХБ) відмовившись від особливостей власного віровчення й згодившись на уніфікацію власного віровчення та практики в напрямку баптистської. Боротьба за

³²⁹ Песнь Возрождения 2800. — СПб.: Библия для всех, 2009. — С. 473.

³³⁰ Церковь и эмиграция // Славянский библейский комментарий. Под ред. С. Санникова. – К.: Книгоноша, 2016. – С. 329–330.

власне організаційне об'єднання церков завершилася для її очільників тюремними ув'язненнями. У 60-ті рр. м.ст. чимало віруючих не бачили можливості задоволення своїх релігійних потреб в СРСР, а тому стали шукати канали виїзду з «імперії зла». Прагнення без перешкод сповідувати власні переконання, здійснювати обрядовість, вільно проповідувати Боже Слово стали головними передумовами розширення емігрантських настроїв в середовищі п'ятидесятників. Дослідник релігійного дисидентства того часу О. Бажан вважає, що саме постійні переслідування й утиски з боку владних структур сприяли збільшенню кількості віруючих, які хотіли залишити СРСР³³¹. Наміри п'ятидесятників зміцнювала підтримка закордонних релігійних організацій, що стимулювало еміграційні настрої. Частина вірних розглядала власну позицію як опір радянській атеїстичній державі прагнучі підірвати удаваний статус «країни, де так вільно дихає людина».

У 70-ті рр. м. ст., в умовах прийняття постанови про права людини Заключного акту Наради у справах безпеки й співпраці в Європі у Гельсінкі 1975 р. й пожвавлення діяльності вітчизняного правозахисного руху, п'ятидесятники стали активніше відстоювати власне право на еміграцію. Вони надсилають численні листи до міжнародних політичних установ й громадських організацій з проханням допомогти емігрувати з Радянського Союзу. За підрахунками міжнародних організацій, на лютий 1977 р. близько однієї тисячі п'ятидесятників виявили бажання «емігрувати у будь-яку несоціалістичну країну». До кінця 70-х рр. м.ст. рух за еміграцію набрав величезного розмаху: кількість бажаючих емігрувати зросла до 30 тис. віруючих³³².

Радянськими керівними органами була здійснена спроба припинити поширення емігрантських настроїв й завадити організаційному оформленню руху шляхом індивідуальної роботи з віруючими п'ятидесятницької конфесії та створенням громадського осуду цього процесу. Проводилася профілактична робота з пресвітерами п'ятидесятницьких громад, з'ясовувалися особливості їх поглядів на еміграцію³³³. По офіційній лінії ВРЄХБ почалася «просвітницька робота» з п'ятидесятниками, які бажанням до виїзду «нанесли шкоду честі країні Рад». З кафедр окремих зареєстрованих громад лунали осудливі проповіді про «зрадників Батьківщини» (Цікаво, що чимало керівників помісних громад, які виголошували подібні проповіді, пізніше стали одними з найперших, хто емігрував). Найбільш рішучі активісти емігрантського руху зазнали репресій. Так, великого розголосу набула справа І. Шабури, незареєстрованого п'ятидесятника з Дніпропетровської області, який з 1977-го р. намагався емігрувати та звинувачував радянську владу у невиконанні міжнародних угод стосовно прав людини. 17 червня 1981 р. його було засуджено до п'яти років позбавлення волі³³⁴.

Намагання емігрувати призвело до самоорганізації в лавах християн віри євангельської. Восени 1981 р. було проголошено створення Комітету

³³¹ Бажан О. Г. Вказ. праця. - С. 160.

³³² Там само. - С. 61.

³³³ Ось характерна назва справи: «Трансформация взглядов на эмиграцию из СССР пресвитера Федора Сагана в 60-70-е гг.» // Державний архів Дніпропетровської області. – Ф.Р. 6465. – Оп. 2. – Спр. 150. – Арк. 1–3.

³³⁴ Державний архів Дніпропетровської області. – Ф.Р. 6465. – Оп. 2. – Спр. 152. – Арк. 1.

представників п'ятидесятників, що домогалися виїзду з СРСР (комітет самоназвався «Право на еміграцію»). Цю подію можна вважати початком нового етапу поширення емігрантських настроїв, який тривав до 1987 року. Яскравим прикладом розширення прагнень стосовно надання права виїзду стала ситуація в Рівненській області. Тільки в 1986 р. тут майже одночасно було подано 209 заяв, в які було внесено 1150 осіб бажаючих емігрувати³³⁵.

В 70-ті – на початку 80-х рр. м.ст. еміграція стала можливою лише для декількох сімей п'ятидесятників. Початок масової еміграції припадає на 1987 рік. Саме в той час хрещені Святим Духом створили ініціативну групу «Християни за виїзд з СРСР». Десяти родинам виїзд було дозволено, на розгляді відділів віз та реєстрації у той час були заяви ще 215 родин³³⁶.

Релігійна лібералізація в СРСР, а згодом падіння «залізної завіси», відкрила шлях для еміграції віруючих переважно до США, менше - до ФРН, Канади, Ізраїлю та Австралії. До кінця 80-х рр. м.ст. хвиля емігрантів розширилася і масово продовжувала зростати до 1991 року. Виїзд п'ятидесятників відбувся з різних регіонів України. Лише з однієї громади ХВС у Запоріжжі за декілька років емігрувало 12 родин. Сотні християн німецького походження емігрували із незареєстрованих п'ятидесятницьких церков до ФРН, створивши там власний Союз християн віри євангельської начолі з Радою єпископів³³⁷.

Еміграція в цей період полегшувалася тим, що певний час бажаючим виїхати не обов'язково потрібно було мати родичів за кордоном (особливо це стосувалося США). Достатньо було лише засвідчити належність до релігійної громади та навести докази релігійних переслідувань в недавньому минулому. Подібна практика тривала декілька років, але згодом умови для виїзду ускладнилися.

Примітно, що зростання кількості емігрантів з п'ятидесятницького середовища збіглося з часом початку релігійної свободи та появи можливостей для активної євангелізаційної діяльності наприкінці 80-х – на початку 90-х рр. м.ст. Цей факт призвів до зміни головного мотиву еміграції. На перше місце вийшов соціально-економічний фактор. Родини п'ятидесятників (дуже часто багатодітні), не маючи можливості матеріально забезпечити себе на Батьківщині, емігрували, сподіваючись на достаток життя за кордоном. Їх родичі потім долучалися до цього на підставі принципу «возз'єднання з родиною».

Своєрідна часова хвилеподібність еміграції в 90-ті рр. м.ст. пояснювалася необхідністю витримати певний термін для виклику своїх родичів із Батьківщини (зазвичай близько 2–3 років). Процедура оформлення документів в Україні тривала дещо менший термін. Однак між цими хвилями еміграція не припинялася, хоча тривала вже з меншою інтенсивністю.

Нова хвиля еміграції із Західної України характерна для 1994–1995 рр., а для Центру та Сходу країни припадає на 1995 р. Від попередньої її відрізняла менша тривалість, однак це не означало меншої кількості від'їжджаючих. Так, у Дніпропетровському обласному об'єднанні ХВС кількість емігрантів в 1995 р.

³³⁵ Грушова Т.В. Вказ. праця - С. 165.

³³⁶ Там само.

³³⁷ Тематическая программа Библиейской школы по вероучению ОЦХВЕ. – Вінниця: Слово християнина, 2002. – С. 430.

зросла в чотири рази порівняно з попереднім роком³³⁸. Ці дані репрезентують ситуацію в інших обласних об'єднаннях ХВС в регіоні.

У другій половині 90-х рр. м.ст. значно ускладнюється процедура від'їзду. Менше віруючих, через неспроможність навести вагомі докази переслідувань в радянську епоху, отримують бажаний статус «біженця» (Отримання емігрантом такого статусу гарантувало кількарічну матеріальну підтримку емігранта в закордонні та його соціальний захист).

В 1998–2000 рр. знову активізується процес еміграції п'ятидесятників із України. Так, у вже згадуваному Дніпропетровському обласному об'єднанні ХВС з церков емігрувало, відповідно, в 1998 р. – 50 членів церкви, 1999 р. – 85, 2000 р. – 67³³⁹. Подібні тенденції спостерігаємо й в західноукраїнських об'єднаннях ХВС.

На початку 2000-х рр. намітився помітний спад еміграції віруючих, який пов'язаний за наступними чинниками:

1) Подіями 11 вересня 2001 р. в США, які значно ускладнили процедуру в'їзду до цієї країни.

2) Підвищенням рівня життя віруючих, особливо в Західних областях України.

3) Процесом реєміграції частини віруючих, які не змогли адаптуватися до нових умов за кордоном.

Масова еміграція суттєво не відображалася на кількісному складі п'ятидесятницьких громад в 90-ті рр. м.ст. через поповнення їх великою кількістю неофітів. Пізніше, на початку 2000-х рр., наслідки виїзду стають помітнішими у зв'язку з еміграцією віруючих з досвідом, значна частина з яких – пресвітерсько-проповідницькі кадри. Зміна керівництва через еміграцію відбулася не лише в громадах, а й на рівні обласних об'єднань і навіть в чільній ланці п'ятидесятницьких союзів (Так, після ротації керівництва в найбільшому п'ятидесятницькому об'єднанні Всеукраїнському Союзі ХВС в 1998 р., в США емігрувало колишнє деномінаційне Правління у повному складі). В окремих громадах помітно зменшилась кількість членів, чимало напрямків церковного служіння опинилися без очільників. Подекуди еміграція збентежила тих віруючих, які залишилися на Батьківщині, ослабила проповідь й місійну діяльність, порушила спадкоємність (наступність) служіння.

Незважаючи на те, що більшість п'ятидесятників вважають питання еміграції справою особистого вибору³⁴⁰, вже в 90-ті рр. м.ст. звучать заклики залишатися в Україні й використовувати ті духовні можливості, які прийшли з релігійною лібералізацією. Іноді звучали радикальні позиції на кшталт: «Бог дав свободу, а диявол еміграцію». У середовищі віруючих, які несхвально відносилися до еміграції популяризувалася пісня «Емігранти», де є наступні слова: «Емигранты, всходит алая заря, / Эмигранты может зря, конечно, зря. / Эмигранты, не бросайте свой народ, / Эмигранты, наш Господь скоро грядет!».

Водночас, майже відразу були помітні окремі позитиви еміграції

³³⁸ Протокол областной отчетной конференции 1995 г. церковей ХВЕ Днепропетровской области // Особистий архів автора. – С. 6.

³³⁹ Протоколы областной отчетной конференции 1998–2000-х гг. церковей ХВЕ Днепропетровской области // Особистий архів автора. – С. 8–9.

³⁴⁰ Шевчук О. Емігранти // Благовісник. – 2001. – №2. – С. 39.

п'ятидесятників. Мова перш за все йде про ротацію керівництва громад, обласних об'єднань та найвищого керівництва, яка обумовила здебільшого прихід нового служительського складу, що враховує сучасну динаміку життя, не є консервативним та заангажованим. На початку 2000-х рр. помітне посилення модернізаційних тенденцій в середовищі християн віри євангельської. Помісні церкви відкривають власний місійний потенціал, відбувається перехід від «церковної місії» до «місійної церкви». Також спостерігається зростання динаміки стосунків з культурним середовищем, змінюється структура управління громад, започатковуються соціально орієнтовані проекти. Чимало місіонерів, пасторів, а особливо будівельних та соціальних ініціатив громад матеріально підтримуються емігрантами, які значною мірою не розірвали стосунків з одновітряними й на різних рівнях їх підтримують.

Віддалення радянського минулого з його переслідуваннями віруючих й інтенсифікація суспільно-політичних процесів поступово змінили парадигму відносин п'ятидесятників з державою. Події Помаранчевої революції 2004 р. сприяли трансформації соціально-етичних доктрин в євангельському середовищі, переосмисленню євангелізаційно-місіонерських методів діяльності, пошуку нових ефективних засобів впливу на суспільство. Соціальна активність стала інтерпретуватися як «духовна праця», «здійснення особливої місії» задля духовного преображення оточуючих. У більшості випадків зазначені обставини множилися на національно свідому позицію очільників п'ятидесятництва. Світоглядний переворот, крім всього іншого, впливає на спад інтенсивності еміграції в період 2004–2006 років. Віруючі з ентузіазмом сприймають зміни у рідній країні й, попри наявність можливостей для від'їзду з України, не поспішають це робити. Однак швидке розчарування в реформах, а також економічна криза 2008 року вчергове сприяють новому ланцюгу поширення емігрантських настроїв в середовищі християн віри євангельської.

Така ж сама закономірність спостерігається й з Революцією Гідності 2014 року. Тепер віруючі – активні учасники подій на Майдані, капеланського служіння в Збройних Силах України, волонтерстві, що засвідчило подальшу трансформацію суспільних поглядів, відхід від космополітизму та сприйняття національно свідомої позиції із усіма наслідками цього. Водночас, розчарування в черговій спробі реформ поруч зі значним зростанням соціально-економічних проблем на тлі воєнних подій на Сході України, потужно впливає на новий виток еміграції серед п'ятидесятників в 2015–2017 роках, який за своїми масштабами може зрівнятися хібащо з інтенсивністю виїзду на початку 90-х рр. м.ст. Однак тепер рух християн віри євангельської втрачає здебільшого сім'ї молодого та середнього віку й пропорційно не поповнюється новонаверненими, що стає потужним викликом для церков, особливо в сільській місцевості та невеликих містечках. Точної статистики кількості вірян покищо немає, але мова йде про тисячі виїжджаючих, не рахуючи трудову еміграцію, яка також суттєво ослаблює потенціал п'ятидесятництва в Україні.

Опинившись в нових для себе умовах, українські іммігранти почали інтенсивний процес розбудови власних церковних спільнот. Мова перш за все йде про США і Канаду, значно менше – про країни Західної Європи. За рідким винятком, перше покоління іммігрантів не сприйняло американські

п'ятидесятницькі громади й сфокусувалося на формуванні власних помісних громад переважно за національною ознакою. Помісні громади в 90-ті рр. м. ст. виникали по регіональному принципу виїзду (це, зокрема, засвідчують народні назви українських громад у США. Наприклад: «Сарненська церква», «Вінницька церква», «Донецька церква», тощо). Вони витворювалися з метою підтримання та розвитку духовності віруючих, але відразу ж кристалізувалося декілька проблем для них:

- Громади виникали й поповнювалися не за місійним принципом, а у зв'язку з від'їздом, що на тлі часткового сприйняття оточуючих реалій обумовило абсолютизацію минулого та визнання колишніх статусів (санів) керівників.
- Культурна та мовна відірваність від контексту обумовила створення своєрідного іммігрантського церковного гетто, наслідки якого відбиваються на долях молодшого покоління або тих, хто народився в імміграції.
- Часткове сприйняття оточуючих реалій - нова країна сприймається як засіб заробітку та комфортного життя, а не місіонерське поле.
- Наявність в керівництві громадами та союзами великої частки покоління радянської доби.

У зв'язку з особливістю напряму п'ятидесятницької еміграції в США – більша частина віруючих емігрувала на Західне узбережжя (штати Каліфорнія, Орігон та Вашингтон). Лише в м. Сакраменто, шт. Каліфорнія нараховують на 2016 р. 94 слов'янських п'ятидесятницьких громад, переважна більшість яких українського походження. Менше емігрантів на Східне узбережжя (штати Нью-Йорк, Нью-Джерсі та ін.) зумовило появу декількох осередків організаційного оформлення іммігрантських церков. Так, у травні 2000 р. виник Союз християн віри євангельської п'ятидесятників Америки (West) на чолі з Адамом Бондаруком. На Сході. дякуючи зусиллям С. Радчука, В. Литовченка та інших. виникло Об'єднання ХВЄП (EAST).

В Канаді також сформувалося декілька осередків п'ятидесятників–іммігрантів. Серед них: Західний слов'янський відділ Канади, Слов'янське об'єднання Канади «Живе слово» та ін.

В 2001–2002 рр. проходила робота зі створення Федеративного об'єднання ХВЄП Америки³⁴¹. Однак ця структура проіснувала не довго із-за різного бачення подальшого розвитку її громад. Частина громад у 2008 р. створила «Слов'янський відділ Асамблеї Божих» (ключової п'ятидесятницької деномінації у світі) на чолі з єпископом В. Прохором й орієнтується здебільшого на американський п'ятидесятницький контекст. Інша частина, переважно вихідці з нересурсованого середовища, утворила власне об'єднання ізоляціоністського типу. Між ними продовжує діяти і Союз ХВЄП Америки, який відстоює помірковану позицію у сприйнятті оточуючих реалій. Значна частина церков мають незалежний статус і діють здебільшого відокремлено.

Перспектива українських п'ятидесятницьких церков за кордоном буде залежати від їх подальшої ідентифікації. Однією з траєкторій стане поступова асиміляція з місцевим християнським контекстом. Частина віруючих секуляризуються й провадять номінально церковне життя з акцентом на

³⁴¹ И высвободилась вера // Евангелист. – 2001. – Август. – С. 8–10.

задоволення власних економічних потреб. Є також і певна місійна перспектива. Вже сьогодні вирізняються її напрямки. Частина громад усіляко підтримують місійні та церковні проекти на Батьківщині (У цьому сенсі виділяється масштаб допомоги наданий п'ятидесятниками-іммігрантами постраждалим на Сході України в 2014–2017 роках). Інші формують місіонерські команди й сфокусовані на поліетнічній місії (здебільшого в країнах Центральної та Латинської Америки, а також Індії). На початковій стадії знаходиться розробка місійного бачення невоцерковлених слов'ян-іммігрантів. Місцевий контекст залишається більшою мірою недосяжним через культурний та мовний розрив, який може подолати хіба що друге покоління в імміграції.

Висновки. Таким чином, християни віри євангельської у вітчизняному контексті починаючи з радянської доби демонстрували схильність до еміграції. До цього їх скеровували як особливості біблійно-богословських поглядів, так і несприятливі умови для сповідання власних релігійних переконань в СРСР. В умовах незалежності України, попри зміну поглядів на суспільство та державу, еміграція п'ятидесятників триває через соціально-економічні причини. Емігранти, зустрічаючись з новими викликами, у нових для себе умовах продовжують підтримувати відносини із одновірцями на Батьківщині, допомагаючи їм здійснювати місійно-церковні та соціальні проекти.

4.4 СОЦІАЛЬНА КОНЦЕПЦІЯ МУСУЛЬМАН УКРАЇНИ

Вступ

Події в Україні після 2013 року — «Революція Гідності», окупація Криму, конфлікт на Донбасі — значною мірою вплинули на мусульманську громаду України та ще раз поставили питання про те, яке місце в житті країни сьогодні займають мусульмани, як будують вони відносини між собою, з представниками інших релігій, державою, інститутами громадянського суспільства тощо. У грудні 2016 року представники 34 мусульманських організацій країни підписали «Хартію мусульман України». Тепер виникла потреба докладно розглянути окремі аспекти мусульманського представництва в українському суспільстві, а також чітко задекларувати принципи, підходи й механізми реалізації Божественних приписів стосовно до цього світу, де «намісником Бога» є сама людина (Коран, 2:30). Це спонукало нас викласти всі позиції окремим документом, що продемонструє ісламську оцінку різних царин життя людини та суспільства, а також визначити ту роль, яку відіграє в цьому іслам і мусульмани.

З огляду на історичні приклади, зокрема такий важливий ісламський текст, як «Мединська угода» (622), та сучасні напрацювання («Хартія мусульман Європи», «Хартія мусульман України»), Соціальну концепцію мусульман України (СКМУ) варто сприймати як фатву, тобто богословсько-правовий висновок, розроблений, викладений та оприлюднений представниками найавторитетніших ісламських учених та організацій України. Спираючись на Коран, Сунну, однастайну думку вже проведених досліджень та низку сучасних ісламських документів («Загальна ісламська декларація прав людини», «Каїрська декларація прав людини в ісламі» та ін.), Соціальна Концепція мусульман України, як і будь-яка фатва, залежить від місця, часу та обставин. Її положення відповідно можна інтерпретувати лише на основі приписів ісламського віровчення та їх реалізації в конкретних соціально-історичних реаліях сучасної України.

Передмова

1. Єдинобожжя як мета заклику пророків і посланців (мир їм)

Ісламське віровчення у своїх найголовніших тезах проголошує, що метою створення людей було їх поклоніння, і це поклоніння має бути звернене тільки до Єдиного Бога. Зауважмо, ісламський термін «поклоніння» (*ібада*) має дуже широке значення. Сутністю його є залик не тільки визнавати Єдиного Бога, гідного поклоніння, як Творця й Володаря, єдиного у Своїй Божественності та Божественних властивостях, а й здійснювати різні акти поклоніння винятково заради Бога, Його вдоволення, не переходячи тих меж у цьому, що їх визначив Сам Господь.

Ідея Єдинобожжя (*тавхїд*) передбачає звернення від помилкового до істинного, визнання Бога єдиним і неухильне виконання заради Бога й відповідно до Корану та Сунни пророка Мухаммада (мир йому й благословення) того, що Всевишній визначив людині. Іслам не розглядає форми поклоніння, звернені не до Бога як чинні, та закликає людину пізнавати Свого Творця так, як Він відкрив Себе через Прекрасні Імена та Досконалі Атрибути в Корані й Сунні, а також чинити все, повсякчас усвідомлюючи, що Творець завжди бачить Його та охоплює все Своїм Слухом, Зором і Знанням (Коран, 9:40).

2. Ісламський шаріат як закон милості та справедливості

Накази Бога та поклоніння Єдиному Богові, як і всі дії заради Єдиного Бога, встановлені і роз'яснені в шляху, що веде до Божественного вдоволення, тобто шаріаті. Шаріат — невід'ємна частина ісламу. Це є той самий шлях, яким ідуть побожні чоловіки й жінки, відповідаючи на залик єдинобожжя, прагнучи заслужити милість свого Господа.

Цілі шаріату ґрунтуються на забезпеченні можливості повсякчасного поклоніння Богові та покликані зберігати іслам як релігію, життя людини як цінність, розум людини як інструмент для пізнання шаріату та виконання Божественних приписів, збереження нащадків як можливості продовження роду, а також майна як дозволеної власності людини. Шаріат втілює ідеал милості та справедливості, передбачаючи як категоричні, так і варіативні форми відповідальності. Остаточна мета шаріату — це досягнення побожними чоловіками й жінками щастя в обох світах: світі земному, тимчасовому (*дунья*) та світі вищому, вічному (*ахїра*). Найвищою нагородою на завершенні цього шляху буде можливість споглядати свого Господа.

3. Поміркованість ісламу як віддаленість від крайнощів

Виходячи з Божественного слова «**Ми спрямували вашу громаду на середню путь, щоб ви були свідками для людей, а Посланець — свідком для вас**» (Коран 2:143), ісламський шаріат характеризується помірністю в різних питаннях, закликаючи уникати крайнощів применшення та перебільшення.

Шаріат наказує побожним чоловікам і жінкам справедливо та розумно оцінювати дійсність, вдаватися до потрібних дій зі щирим наміром і чинити все заради вдоволення Божого, але уникати надмірності та крайнощів, бо крайнощі ґрунтуються на сліпих вольових порухах і ведуть до помилок, екстремізму, максималізму та інших негативних наслідків як для особистості, так і суспільства загалом.

Помірність — особлива риса шаріату. Його вимоги цілком можна виконати, бо вони нескладні, як про це сказав Всевишній Аллаг: «**Аллаг бажає вам полегшення, а не утруднення**» (Коран, 2:185); «**Він обрав вас і не зробив у релігії жодних труднощів**» (Коран, 22:78). «*Воїстину, релігія несе в собі полегшення*» (Муслім,

Аль-Бухарі), — засвідчив посланець Аллага (мир йому і благословення). Отже, іслам виступає проти всіх видів крайнощів.

Розділ 1. Етичні цінності ісламу

1. Моральні якості мусульманина і мусульманки

Всевишній Аллаг наводить, як приклад, мусульманам Пророка (мир йому і благословення): **«Воістину, ти маєш чудову вдачу!» (Коран, 68:4)**. Підкреслюючи в багатьох аятах Корану та хадисах Сунни такі якості мусульманина й мусульманки, як щирість, справедливість, вірність, хоробрість, терпіння, милосердя, чесність, співчуття та інші, шаріат закликає мусульман докладати всіх зусиль на шляху самовдосконалення, бо до цього закликав Пророк (мир йому і благословення): **«Воістину, я посланий тільки для того, щоб поліпшити звичаї» (Ахмад)**.

Ці звичаї виявляються не тільки в самооцінці людини, а й у тих відносинах, які вона будує з іншими людьми — як близькими до неї (сім'я), так і загалом в суспільстві суущих: **«Найліпший серед вас — той, хто ліпше за всіх ставиться до своєї сім'ї» (Ат-Тірмізі); «Найулюбленіші для Аллага — ті, хто чинить найбільше добра людям» (Ат-Табарані)**.

Моральні якості в ісламі є не так даниною певним громадським ідеалам, як наслідком богобоязливості людини: **«Найліпший серед вас перед Аллагом — найпобожніший» (Коран, 49:13)**. Ісламська мораль (*адаб*) не має меж і виявляється в певному типі відносин, які мусульманин практикує незалежно від національних, релігійних, расових, мовних або інших відмінностей між людьми: **«Не увірує той з вас, хто не бажає своєму братові того ж, чого й собі» (Аль-Бухарі, Муслім)**.

2. Відповідність дій переконанням

Ідеалом співвідношення теорії та практики в ісламі є знання істини та відповідні їй вчинки. Аллаг засудив у Корані тих, хто знає істину, але не діє відповідно до неї (**«є під гнівом»**, Коран, 1:7), а також тих, що чинять без знання того, що треба (**«що заблукали»**, Коран, 1:7). Коран закликає побожних чоловіків і жінок не йти за тим, про що вони не мають знання: **«Не йди за тим, про що не маєш знання, адже слух, зір і серце — усіх їх питають про обіцяне» (Коран, 17:36)**; а натомість здобувати потрібні знання: **«Кажі: Господи! Помнож мої знання» (Коран, 26:114)**.

Іслам відокремлює достеменне знання (*якін*) від припущення (*занн*) (**«Припущення ніяк не замінить істини»**, Коран, 10:36), засуджуючи тих, хто спирається лише на останнє (**«Уникайте багатьох припущень, адже деякі припущення є гріхом»**, Коран, 49:12). Заохочуючи знання та людей знаючих (Коран, 58:11), Аллаг закликає побожних чоловіків і жінок чинити відповідно до істини: **«...ті, хто увірував і чинив добрі справи» (Коран, 10:4, 11:11)**.

Справи людини також є одним із критеріїв відплати й покарання: **«Хто створив смерть і життя, щоб випробувати вас і побачити, чиї вчинки будуть ліпшими» (Коран, 67:2)**. Справи мають відповідати словам Господа **«О ті, хто увірував! Для чого мовите, чого не чините? Дуже ненависно Аллагові, коли мовите, чого не чините» (Коран, 61:2–3)**.

3. Ісламський погляд на природу людини і суспільства

В ісламському віровченні людство постає як єдина громада людей (*«сини Адама»*), розділена на різні групи. Бог посилав пророків і посланців (мир їм) до людей з метою їх навчити і спрямувати на прямий шлях єдиногобжжя. Водночас люди зорганізовані народами й племенами з метою **«взаємного пізнання» (Коран, 49:13)**.

Бог засудив у Корані тих, хто знає істину, але не слідує за нею, тих, хто зрадив Завіту й порушників клятв. Через визначену Богом долю людини, яка бере на себе відповідальність (Коран, 33:72), виникає поділ між людьми. Бог **«випробовує одних із вас другими» (Коран, 47:4)**. Однак **«Аллаг не змінює становища людей, поки вони не зміняться самі» (Коран, 13:11)**, тобто не погіршує становище народу, що тримається прямого шляху.

Випробовуючи людей, Бог дозволив одним захищатися від інших, підтримуючи суспільний лад: **«Якби Аллаг не дозволяв одним людям захищатися від інших, то були б знищені монастирі, церкви, синагоги та мечеті, де часто згадують ім'я Боже» (Коран, 22:40)**.

Як засіб запровадження гармонії в суспільстві, іслам визначає імператив суспільної моралі: **«Нехай станете ви громадою, що закликає до добра, спонукає до праведного й забороняє негідне, — такі будуть щасливі. Саме такі матимуть успіх!» (Коран, 3:104)**.

Розділ 2. Права людини в ісламі.

1. Іслам і людська гідність

Іслам визначає людину як намісника Бога на Землі (Коран, 2:30), давши їй переваги перед іншими творіннями: **«Ми вшанували синів Адама й дозволили їм пересуватися землею та морем, наділили їх благами й дали їм великі переваги перед багатьма іншими творіннями!» (Коран, 17:70)**. Зважаючи на це покликання та вроджену природу людини, що спонукає нас до прийняття єдинобожжя (Коран, 30:30), іслам закликає людину берегти власну гідність, розуміючи і визнаючи покладену на неї відповідальність.

Коран і Сунна приписують людині не тільки відчувати й реалізовувати повноту своїх прав, а й поважати права іншого — від прав сусіда до суспільного ладу держави, спільнотного життя. Кожна людина має право на захист свого життя, власності, честі та релігії як невіддільних складових її гідності, а також, поважаючи і права інших, має право вимагати того ж і від них.

Відповідно до «Загальної ісламської декларації прав людини» (1981) та інших документів, іслам гарантує право на життя, право на свободу, право на рівність і із заборonoю всіх форм дискримінації, право на правосуддя, право на неупереджений суд, право на захист від зловживання владою, право не піддаватися тортурам, право на захист честі та репутації, право на притулок, право релігійних меншин, право та обов'язок участі в керуванні громадськими справами, право на свободу віровизнання, думки та слова, право на свободу створення об'єднань, право на захист власності, право на соціальний захист, право на створення сім'ї та пов'язані з цим питання, право на освіту, право на приватне життя, право на свободу пересування та зміну місця перебування чи помешкання тощо. Іслам заборонив кримінальне переслідування та покарання без законного судового рішення. Іслам забезпечує права людей з обмеженими можливостями та особливими потребами і закликає мусульман сприяти їх захисту та реалізації їх прав.

2. Особисті свободи в ісламі

Іслам розглядає особистість мусульманина та мусульманки як повноцінну та наділену правом свободи вибору. Відтак побожні чоловіки й жінки мають право реалізувати особисті свободи так, як вважають за доцільне, а саме — обирати потрібний одяг, вживати відповідну їжу, обирати рід занять, змінювати країну проживання, створювати сім'ю та ін. — за умови, що ці дії не порушуватимуть

відповідні приписи шариату й будуть у змозі спиратися на бажане та заохочуване, зокрема на Сунну.

Хадис *«Аллаг прекрасний і любить прекрасне»* (Муслім) закликає мусульман до гідної реалізації особистої свободи, але застерігає від гордині, тобто переоцінки матеріальної складової буття (гординя — це відкидання істини, зарозумілість і зверхність).

Іслам обстоює захист персональних даних як невтручання в особистий простір і приватне життя людини.

3. Іслам і право на свободу думки

Згідно з ісламським віровченням, кожна людина має право висловлювати свої думки та переконання тією мірою та в такий спосіб, як це визначено шариатом. Ніхто не має права поширювати брехливі відомості або інформацію, що має на меті завдати шкоди іншим (Коран, 49:12). Справедливе слово — один із видів «заклику до добра та заборони негідного», а також зусиль на шляху Аллага: *«Найліпше зусилля на шляху Аллага — (проголошення) справедливого слова в присутності несправедливого правителя»* (Абу Давуд, Ат-Тірмізі).

Іслам заохочує шукати інформацію, забороняє приховувати істину та закликає людей казати гідні слова. Різні думки з одного питання іслам визнає як факт реальності. З погляду ісламу, ці думки не розглядаються як помилкові, поки не суперечать явно основам шариату (*усуль*). Щодо інших релігійних поглядів, то ісламський шариат закликає утримуватися від догани, образи чи приниження їх носіїв, даючи можливість вільного віровизнання за кожним в межах, визначених шариатом. Більше того, іслам визнає права інших релігій, зважаючи на різні історичні моделі минулого (сусідство, протекція, захист тощо) та сучасності (фікг меншин, міжрелігійний діалог та співпраця тощо).

Розділ 3. Іслам і сім'я

1. Чоловік і жінка в ісламі

Іслам розглядає питання, пов'язані з чоловіками й жінками, у двох вимірах. По-перше, в перспективі віровчення (*акиди*), де не може бути відмінності між вірою чоловіків і вірою жінок, бо воно звертається до людини взагалі. По-друге, в перспективі фізіологічних та психологічних особливостей чоловіків і жінок, їх спільного та відмінного.

Ідеал чоловіка в Корані і Сунні — це сильна людина, що може захистити свої основні права та заступатися за ближнього. Чоловік має чимало обов'язків, пов'язаних як з питаннями індивідуального розвитку, так і з роллю в сім'ї та суспільстві. Особливою роллю чоловіка є утримання сім'ї, докладання зусиль на шляху Аллага та інші акти поклоніння — в широкому розумінні цього слова як соціальної дії.

Жінка в Корані та Сунні має свої особливості в питаннях релігійних обов'язків, наприклад, п'ятничної молитви. Іслам наголошує на особливій ролі жінки в суспільстві в питаннях збереження шлюбу та сім'ї. Водночас першоджерела ісламського віровчення заохочують жінок брати активну участь у різних царинах життя.

2. Шлюб в ісламі

Іслам розглядає шлюб як союз чоловіка і жінки, заснований на добровільних засадах, взаємному коханні, любові, симпатії та бажанні бути разом: **«Серед Його знамень — те, що Він створив вам дружин із вас самих, щоб ви знаходили в них**

спокій, і встановив між вами любов і милість. Воістину, в цьому — знамення для тих, хто думає!» (Коран, 30:21).

Іслам заборонив будь-які інтимні стосунки поза шлюбом, зокрема й одностатеві відносини. Так звані «одностатеві шлюби» в ісламі категорично заборонені.

Зберігати шлюб — обов'язок подружжя, як чоловіка, так і жінки. З погляду ісламу, розлучення — крайня форма вирішення взаємних проблем, що дозволена лише за наявності вагомих шариатських аргументів: *«Найненависніше для Аллага з дозволеного — це розлучення»* (Абу Дауд). Іслам закликає мусульман у питаннях шлюбу виходити з приписів Корану та Сунни.

3. Виховання дітей в ісламі

Іслам закликає подружжя виховувати дітей належним чином, уникаючи надмірності, заподіяння фізичної або психічної шкоди. Заохочується виховання релігійних цінностей, зокрема, перебування дітей у мечетях, ранні уроки релігійної етики тощо. Найліпший приклад для дітей — їхні батьки.

Взагалі виховання дітей зводиться до таких принципів: усі діти народжуються зі здоровою духовною природою; батьки повинні вчити й наставляти своїх дітей з добротою та милосердям; дітям потрібні обмеження; дітям потрібні обов'язки.

Іслам наполягає на захисті дітей-сиріт і дітей, позбавлених батьківської опіки, заохочує допомогу, усиновлення та опікунство.

Іслам передбачає належний захист і реалізацію права на освіту дітей з особливими потребами.

Іслам закликає молодь повноцінно розвиватися як духовно, так і фізично, вести здоровий спосіб життя, планувати дозвілля з користю для особистого й суспільного розвитку, уникати забороненого й триматися приписаного шариатом.

Розділ 4. Праця в ісламі

1. Концепція праці в ісламі

Праця — одна з головних цінностей ісламу. Аллаг Всевишній заохочує активність людей у пошуках щастя в обох світах: **«І нехай заради цього змагаються ті, хто хоче змагатися!» (Коран, 83:26).**

Згідно з ісламською доктриною, людина має докласти максимум зусиль (**«і будьте горливі на шляху Аллага, як Він на це заслуговує»**, Коран, 22:78), щоб досягти потрібного і бажаного для вас результату, й діяти тільки законним, з погляду шариату, чином: **«Аллаг дозволив торгівлю і заборонив лихву» (Коран, 2:275).** Більше того, корисна праця розглядається як добра справа, що її приймає Аллаг у побожних чоловіків і жінок.

2. Права працівників в ісламі

Згідно з «Загальною ісламською декларацією прав людини», іслам поважає працю і працівників та наказує мусульманам ставитися до працівника справедливо, гідно та щедро. Працівник має право не тільки на вчасну оплату його праці — він має право на відпочинок і дозвілля.

Іслам вимагає, з одного боку, неухильно дотримуватися й виконувати угоди: **«О ви, хто увірував, додержуйте зобов'язань!» (Коран, 5:1); «Розплатитися з працівником, поки не висох його піт»** (Ібн Маджа); *«Всевишній Аллаг каже: „У День Воскресіння Я буду проти трьох: того, хто обіцяв Моїм іменем і зрадив; того, хто продав у рабство вільного та витратив ці гроші; того, хто найняв працівника, вимагав від нього доброї роботи, але не заплатив йому“»* (Аль-Бухарі). З іншого ж

боку, працівник повинен виконувати свою роботу професійно, якнайліпше: *«Воістину, Аллаг велить робити все якнайліпше»* (Муслім).

3. Ісламський погляд на трудову міграцію

Згідно з Кораном, мусульманинові й мусульманці дозволено шукати милості Аллага там, де вони вважають за потрібне: **«Чи земля Аллага не розлегла, щоб ви не могли переселитися?» (Коран, 4:97)**. Переселення можливе в тому разі, коли на новому місці - незалежно від того, чи це ісламська держава, а чи ж ні – побожний мусульманин і мусульманка можуть вільно визнавати й практикувати іслам. Таким чином трудова міграція може розглядатися в двох перспективах: з одного боку, це спонукає ісламський світ вирішувати гострі соціальні, політичні та економічні проблеми, що викликають міграцію, а з іншого — мусульмани в світських державах є носіями ісламського заклик до людства.

Розділ 5. Наука та освіта в ісламі

1. Знання та наука в ісламі

Коранічні приписи, Сунна та історичний досвід ісламу свідчать: ісламська культура — це культура розуму, що пізнає Божественні настанови з метою досягнення людством щастя в обох світах. Іслам розглядає розум і продуктивність розуму як невіддільну складову людського суспільства. Розглядаючи технічний прогрес як загалом позитивне явище, іслам підкреслює науковий внесок мусульманських учених минулого і сучасності в різні галузі: математику, астрономію, медицину тощо. Водночас іслам застерігає від використання розуму та науки з метою, що суперечить шариатові, спрямованій на пригнічення певних народів, нещадну експлуатацію ресурсів Землі, порушення екосистеми або погіршення моральних засад суспільства. Іслам заохочує наукові дослідження, пропонуючи власну модель наукових пошуків як у фундаментальній, так і в прикладній науці.

2. Ісламська освіта

Іслам розглядає освіту як обов'язкову творчу основу для суспільного розвитку. Здобуття побожними чоловіками та жінками релігійних і світських знань сприяє побудові та розвитку суспільства, де не буде невігластва, екстремізму і фанатизму.

Мусульманська модель освіти передбачає всебічний розвиток особистості на рівні початкової, середньої та вищої освіти. Право на здобуття знань — одне з базових людських прав. Мусульмани закликають уряди ісламських країн робити все можливе з метою створення таких навчальних і наукових закладів, які стануть світовими лідерами в освіті та науці.

Питання навчальної етики, зокрема відносини між учителем та учнем й самими учнями, принципів і методики викладання, іслам закликає вирішувати на основі моральних норм шариату та сучасних досягнень освітньої психології. З погляду ісламу, процес здобуття знань передбачає моральне становлення особистості.

Мусульмани України, маючи можливості, надані законодавством, докладають потрібних зусиль для розвитку початкової, середньої та вищої ісламської освіти, а також навчання одновірців у провідних навчальних закладах країни та за кордоном.

Розділ 6. Економіка в ісламі

1. Багатство і бідність в ісламі

Іслам розглядає багатство та бідність як реалізацію людиною можливостей, наданих їй Богом: **«Аллаг щедро наділяє або обмежує тому, кому хоче» (Коран,**

13:26). З огляду на те, що багатство — це лише «тимчасове задоволення», іслам закликає до активної доброчинності, тобто витрачання того, чим Він наділив людину. Водночас іслам спонукає долати бідність, сприяти економічному зростанню, реалізації різних проєктів, спрямованих на підвищення добробуту людини.

Ні бідність, ні багатство не гарантують прощення гріхів або нагороди в майбутньому житті, бо *«Аллаг не дивиться на зовнішність і на багатство, а дивиться на серця та вчинки»* (Муслім).

Іслам закликає регулярно платити *закят* і податки, що сприяють економічному, суспільному та культурному розвитку.

2. Економічна діяльність в ісламі

Аллаг Всевишній каже в Корані: **«Користай із того, що дав тобі Аллаг, шукаючи наступного життя! Не забувай про свій наділ на цьому світі та чини іншим добре — як Аллаг чинить тобі добре! І не збиткуй на землі! Воістину, Аллаг не любить нечестивих!»** (Коран, 28:77).

Унікальність ісламської економічної моделі полягає в 4 принципах:

а) абсолютна заборона лихварського відсотка (*ріба*), створення банківської системи, заснованої на позиках і спільній участі банку-партнера та підприємства-позичальника.

б) заборона мати справу з активами / пасивами, що не вироблені, бо це призводить до маніпуляції товарами й послугами, яких не існує.

в) важливість джерела доходу та заборона видів економічної діяльності, що суперечать шариату;

г) податкова та соціальна відповідальність суб'єктів економічної діяльності; величезну роль грає обов'язковий *закят* для фізичних і юридичних осіб, добродійність та участь бізнесу в соціальних проєктах.

3. Ісламські фінанси і ісламський банкінг

Ісламський банкінг, тобто спосіб вести банківські справи згідно з релігійними приписами ісламу, — один із пріоритетів будівництва ісламської економіки, а також ісламізації економіки у світських державах. Зважаючи на міжнародну практику ісламського банкінгу, цей сектор економіки — один із найперспективніших і разом з розвитком халяль-індустрії є пріоритетним напрямком діяльності ісламських організацій. Особливу увагу слід приділити ісламській оцінці нових технологічних досягнень в економічній сфері (криптовалюта та ін.)

4. Власність в ісламі

Іслам не тільки дозволяє приватну власність, а й заохочує економічний розвиток, участь у якому, зокрема в торгівлі, названа в Корані «пошуком милості Божої».

Згідно з «Загальною ісламською декларацією прав людини», здійснюючи економічну діяльність, усі люди мають право на багатства природи та її ресурси — це добро, дароване Всевишнім усьому людству. Відтак,

а) кожен має право заробляти на життя способом, дозволеним шариатом;

б) кожен має право на власність — як індивідуально, так і спільно з іншими;

в) націоналізація в інтересах громади — легітимна;

г) незможні мають право на певну частину добробуту багатих, відповідно до *закяту*; цю частину визначають і збирають відповідно до закону;

д) усі засоби виробництва треба використовувати тільки в інтересах суспільства й не можна використовувати несумлінно або недбало;

е) для забезпечення розвитку збалансованої економіки та запобігання можливості експлуатації в суспільстві, ісламський закон забороняє монополії,

закриту комерційну практику, лихварство, примусове укладання угод і публікацію свідомо неправдивої реклами.

Розділ 7. Іслам і політика

1. Іслам і держава

Ісламське розуміння держави та державності виникло в мусульманській громаді часів пророка Мухаммада (мир йому і благословення) та праведних халіфів. Іслам проголошує авторитет влади, що керується приписами Корану та Сунни:

«О ви, хто увірував! Коріться Аллагові, коріться Посланцеві та тим, хто має владу між вами! А як сперечаєтеся про щось, то зверніться до Аллага та Його Посланця, якщо віруєте в Аллага та в День Останній! Це буде найліпше і матиме найліпші наслідки!» (Коран, 4:59).

Уникаючи крайнощів у питаннях побудови ісламського суспільного ладу, ісламське віровчення реалістично оцінює дійсність, закликаючи побожних чоловіків і жінок нести ісламський заклик в усі царини життя, по змозі розширюючи застосування ісламської релігійної практики.

2. Мусульманські меншини в світських державах

З огляду на сучасні напрацювання в галузі фікту релігійних меншин та інших положень шариату, рекомендації мусульманам, що живуть у світських державах, мають зважати на місцеві реалії та традиції. Мусульмани – як корінні мешканці, так і новоприбулі в іншу країну – повинні дотримуватися місцевого законодавства, поважати культуру, традиції та інші особливості країни нового перебування, залишаючи за собою право уникати забороненого. Треба виявляти справедливість, доброту, терпіння й водночас докладати всіх зусиль для збереження своєї релігійної ідентичності, розвитку релігійної освіти, відкриття нових молитовних кімнат, мечетей тощо.

Історично мусульмани України були не тільки широко представлені серед різних верств її населення ще киево-руського часу, а й обіймали посади у війську та державних структурах. Більше того, Україна тривалий час частково належала ісламського світу. Мусульманські держави корінних народів, зокрема Кримське ханство, поставали основою для подальшого втілення в життя ідеї кримськотатарської національно-територіальної автономії.

У питаннях виборчого права мусульманам слід керуватися інтересами місцевої громади та віддавати перевагу тим кандидатам, що сприятимуть збереженню ісламської ідентичності, зміцненню міжрелігійних відносин та взагалі успішності держави.

3. Іслам і громадянське суспільство

Ісламське бачення справедливості та рівності людей перед Богом передбачає не тільки теоретичну оцінку соціальної дійсності, а й практичну реалізацію цих принципів. Саме тому боротьба проти корупції, несправедливості, тиранії, дітовбивства, невігластва та інших негативних явищ у суспільстві та державі є пріоритетом мусульманської громади країни. З огляду на це будь-які дії, що відповідають шариату й дають користь як мусульманам, так і немусульманам, слід визнати за бажані, а в певних випадках і як обов'язкові. Розширення гуманістичної та творчої ролі ісламу в будівництві інститутів громадянського суспільства призведе до посилення ціннісних орієнтирів — це відкриває широкі можливості для ісламського заклику.

4. Іслам і патріотизм

Ідея патріотизму, тобто любов до Батьківщини в межах, дозволених

шаріатом, не суперечить засадам ісламу — поки не загрожує *асабією*, тобто національною, расовою чи іншою нетерпимістю. Громадянство мусульмани розуміють передусім як соціальну спільність, а не виняткові кривні зв'язки.

Мусульмани України обстоюють збереження та розвиток національної ідентичності та мови. Вони підтримують українську мову як єдину державну, а кримськотатарську — як мову корінного народу Криму; підтримують культуру та традиції національних меншин України.

Захист Батьківщини — громадянський обов'язок мусульманина, бо служить інтересам захисту його честі, власності та сім'ї.

Іслам передбачає капеланське служіння у збройних силах країни, так і в місцях позбавлення волі.

Розділ 8. Іслам і медицина

1. Ставлення ісламу до медичної теорії та практики

Медицина — невіддільна складова ісламської цивілізації та культури. Свідченням цього є великий список досягнень ісламських лікарів Середньовіччя та Нового часу. Іслам виходить із принципу не вчинення якоїсь шкоди організму людини під час лікування, індивідуального підходу під час лікування до пацієнта, а також максимально точної діагностики хвороби.

Відповідно до хадиса «*Даючи хворобу, Аллаг дає і зцілення від неї*» (Аль-Бухарі), іслам заохочує розвиток медичних наук, зокрема пошук нових засобів і форм лікування.

Іслам захищає права лікарів і пацієнтів, розглядає медичне обслуговування як обов'язкову частину суспільного життя, незалежно від національних, расових, гендерних, релігійних чи інших відмінностей. Мусульмани України, як і інші її громадяни, закликають реформувати медицину в країні, зробити її якіснішою та доступнішою.

2. Ісламська медицина

Разом з досягненнями конвенційної медицини, іслам закликає мусульман практикувати традиційну ісламську медицину, зокрема практики, відомі з Корану та Сунни: *хіджаму*, *рук'я*, фітотерапію тощо. Мусульмани України докладають потрібних зусиль, щоб ісламська медицина розвивалася, як і медицина конвенційна, а ті, хто її практикує, робили це якнайліпше, досягаючи ефективного результату.

3. Іслам і питання біоетики

Питання біоетики, передусім у частині новітніх наукових досягнень, перебувають у зоні особливої уваги мусульман, а їхня оцінка залежить від відповідних норм шаріату. Біоетика взагалі розглядається в контексті фікгу, ісламського релігійного права. Зважаючи на сучасні напрацювання мусульманських вчених у цій галузі (конференцій Ісламської організації з медичної науки (IOMS) та ін.), іслам закликає вивчати як шаріатську, так і наукову складову багатьох питань.

Іслам дозволяє та заохочує донорство крові, позитивно ставиться до клонування органів — за умови користі його дії та невчинення шкоди пацієнту — і донорства органів. Однак практика сурогатного материнства ставиться ісламом під сумнів, бо ж в такий спосіб заохочується перелюб.

Евтаназію іслам вважає за самогубство. Він забороняє аборт, але в деяких випадках допускає можливі запропоновані шаріатом винятки: загроза життю матері та дитини на ранньому терміні вагітності.

Іслам закликає захищати персональні дані пацієнтів.

Розділ 9. Іслам і довкілля

1. Поняття «природа» в ісламі

Природа як довкілля не раз згадана в Корані, починаючи від ландшафтних феноменів (гори, річки, моря) й закінчуючи космічним простором. Всевишній Аллаг приписав людині чистоту (Коран, 2:222), і в відомому хадисі сказано: *«Чистота — половина віри»* (Муслім). Тож побожні чоловіки й жінки повинні дотримуватися чистоти в усіх питаннях взаємодії з довкіллям. Людина, живучи серед інших творинь, існує в цьому оточенні та багато в чому залежить від нього, а відтак повинна його цінувати.

2. Ісламська екологічна етика

Іслам розглядає забруднення довкілля як одну із ознак настання Судного дня, пов'язану з діяльністю людини: **«Зло з'явилося на землі й на морі через те, що люди чинять своїми руками, щоб вони скуштували частину того, що накоїли! Може, вони вернуться [на прямий шлях]!»** (Коран, 30:41). Численні хадиси закликають побожних чоловіків і жінок із милістю, співчуттям й любов'ю ставитися до фауни, флори та інших складових природи.

Охорона довкілля, запровадження нових технологій виробництва, розвиток альтернативних форм енергетики та інші сучасні підходи до екології мають бути пріоритетом мусульманської громади, що вже тривалий час бере участь у різних екологічних акціях в Україні та за її межами. Іслам велить добре ставитися до тварин і захищати їхні права. Мусульмани повинні закликати українське суспільство наслідувати приклад провідних країн у цьому питанні.

Розділ 10. Війна і мир в ісламі

1. Іслам і проблеми миру

Термін *іслам* як «покоря, послух» Богові невіддільний від слова «мир» (*салам*), тому ісламські вчені не раз наголошували на мирній сутності ісламу. У Корані та Сунні війна засуджується як негативне явище в історії людства, породжене несправедливістю. Іслам несумісний з тероризмом, екстремізмом і нетерпимістю. Істинно мусульманські громади виступають проти використання терміну «святищенна війна» щодо ісламу, бо ісламська релігійно-правова практика визнає збройний опір тільки в двох випадках: а) як боротьбу за відновлення прав мусульман; б) як боротьбу за збереження чинного державного ладу.

Зважаючи на людські страждання від нескінченних війн у багатьох країнах ісламського світу, дійсно ісламські організації закликають до миру та миротворчої діяльності, до діалогу й розв'язання конфліктів, відповідності до ісламських уявлень про справедливість.

Мусульмани України, постраждавши від наслідків окупації Криму та Донбасу, солідарні з одновірцями цих українських теренів та виступають за якнайскоріше відновлення справедливості, зокрема й територіальної цілісності України.

Шаріат визначає певні правила війни, вимагає гуманного ставлення до цивільного населення та військовополонених, збереження природного середовища та наявної інфраструктури, а також забороняє катування. Іслам виступає за ліквідацію зброї масового враження — ядерної, хімічної, бактеріологічної — в усьому світі.

2. Ісламська концепція мирного співіснування

Згідно з Кораном, мусульманська громада повинна спиратися на ісламські уявлення доброти та справедливості у відносинах з представниками інших релігій, що виявляють подібну повагу до мусульман: **«Аллаг не боронить вам, бути добрими та справедливими до тих, хто не воював з вами через релігію!»** (Коран,

60:8). Іслам заборонив публічно ображати інші віровчення, закликає до миру й терпимості в суспільстві.

Мусульмани України разом з представниками інших віровизнань вважають, що стабільність, мир і процвітання мають не тільки загальну користь для всіх громадян держави, а й є одним із чинників збереження, розвитку та зміцнення ісламської ідентичності.

Глава 11. Ісламський заклик і сучасність

1. Етика проповідників

Зважаючи на коранічний припис **«Клич на шлях Господа твого з мудрістю й добрим напученням! Розмовляй з ними в найліпший спосіб. Воістину, твій Господь ліпше знає, хто збився з шляху Його, і Він ліпше знає, хто йде шляхом простим!»** (Коран, 16:125), іслам визначає вимоги до проповідників: вони повинні не тільки мати релігійні знання, а й знати місцеву специфіку. Мусульмани України розглядають заклик до ісламу як загальноісламську цінність, що стоїть вище за особисті думки, вузькоконфесійні інтереси, пропаганду окремих груп, політичних партій тощо. Крім того, особи, що закликають до ісламу, повинні дотримуватися ісламських норм поведінки й бути прикладом для інших.

З огляду на значний досвід ісламського заклику, маємо розуміти, що він спрямований не тільки на визнання ісламу як останнього Божественного об'явлення людству, а й на подолання нав'язаних ісламофобських стереотипів, на зміцнення миру, злагоди та традиційних цінностей у суспільстві, бо Аллаг каже про Свого пророка: **«Ми послали тебе лише як милість для світів»** (Коран, 21:107).

2. Участь у міжрелігійному діалозі

Міжрелігійний діалог, що в якому вже тривалий час беруть участь мусульмани України, не є засобом обговорення або розуміння власної релігії через полеміку, а механізмом донесення ісламського віровчення до представників інших релігій та зміцнення міжрелігійного миру. Іслам має давню традицію вивчення інших релігій та спонукає досліджувати релігійний досвід з метою уникнення помилок і відхилень на шляху поклоніння Єдиному Богові. Історичний досвід корінного народу України, кримських татар, — прекрасний приклад толерантності й мирного співіснування різних культур і релігій. Співпраця та діалог з представниками інших віровизнань гарантують ісламське представництво в суспільному житті країни, ухвалення важливих рішень у царині релігійного законодавства, вирішення важливих соціальних проблем.

В духовному Гімні України не сказано про якогось вузько конфесійного Бога. Бог - один для всіх людей, а тому в ньому лунає сприйнятий і мусульманами країни заклик: **«Боже великий, єдиний, нам Україну храни!»**

«Скажи: «О люди Книги! Дійдімо ж єдиного слова між нами й вами: щоб ми поклонялися нікому, тільки Аллагові, щоб не додавали Йому нічого як рівного, і щоб жоден із нас не брав собі [за Господа] іншого, тільки Аллага!» А якщо вони відвернуться, то скажи: **«Будьте свідками, що ми — віддані Йому!»** (Коран, 3:64).

Соціальну концепцію мусульман України прийнято 11 грудня 2017 року в Києві представниками 34 мусульманських організацій України

5.1 ВИДРУКИ ВІДДІЛЕННЯ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА 2017 року.

В звітному році під грифом Відділення видруковано три індивідуальні і три колективні монографії, шість наукових збірників (на основі матеріалів проведених з нашої організації конференцій), одна брошура. Обсяг цих праць разом складає 324 друк. аркушів, а саме:

—Функціональність релігії: український контекст. Колективна монографія. - К., 2017. – 19,8 д.а.

—Берестейський Собор 1596 року в історичній долі українства. Колективна. монографія. - К., 2017. -10,7 д.а.

—Арсен Річинський в житті Заславщини і в контексті української науки. Наук. збірник. – К.-Кременець, 2017. – 12,4 д.а.

—Історія релігії в Україні. Наук.збірка у 2-х книгах. – К.-Львів, 2017. -93.6 да

—Релігійне життя України і світу за умов свободи релігії і віросповідань. Наук.збірка. –К., 2017. - 22.5 д.а.

—Протестантські Церкви в контексті вітчизняної історії та суспільних трансформацій. – К.-Тернопіль, 2017. -42,3 д.а.

—Авраамістичні релігії і Реформація: формування протестантського символу віри й ідеології нових релігійних течій. Наук.збірка. – К.-Галич,2017. – 28,4 да

—Константинопольський Патріархат в історії України: минуле, сучасне, майбутнє. Наукова збірка. – К., 2017. – 8,4 д.а.

—Реформація в Україні. Колективна монографія за ред. А.Колодного і П.Яроцького. – К., 2017. - 23 д.а.

—Реформація і трансформація суспільства: досвід минулого і виклики сучасності. Збірка. За ред. І.Держко, А.Колодного та ін.-Львів, 2017.-22да

—Людина, яка реформує і реформується.-За ред.А.Арістової, С.Волобуєвої та ін. - К., 2017. – 8, 8 д.а.

—А.Колодний. Релігійне життя України в особах його діячів і дослідників. Монографія. – К., 2017. – 43 д.а.

—А.Арістова.Феномен релігійної девіації: теоретичний нарис.- Монографія. - К., 2017. - 10,6 д.а.

—О.Саган. Єдина Українська Помісна Православна Церква. Брошура. - К., 2017. – 2,8 д.а.

—Біддулф Говард. Відновлені стародавні християнські Церкви: чотири американські конфесії. Монографія. – К., 2017. – 6,5 д.а.

У позавідділенівських виданнях науковцями Відділення видруковано ще з різною тематики 56 наукових статей загальним обсягом 36 д.а. Відділення видруковувало в році також свою періодику – кварталник «Українське релігієзнавство» (№№81-84) та щорічник «Релігійна свобода» (№ 20).

З видруків 2017 року варто відзначити індивідуальні монографії А.Колодного «Релігійне життя України в особах його діячів і дослідників» (740 стор.) та А.Арістової «Феномен релігійної девіації» (182 стор.) і колективну працю «Реформація в Україні» (416 стор.) за ред. П.Яроцького і А. Колодного.

В серії «Мислителі української діаспори» підготовлено до друку за ред. А.Колодного вибрані праці канадійного богослова Юрія Мулика-Луцика «Історіософія релігії» (32 д.а.). Також готовою до друку є монографія А. Колодного і Л.Филипович «Церква Ісуса Христа Святих останніх днів: її історія і сьогодення» (26 д.а.) . Підготовлено до друку

В.Шевченком монографію «Православно-католицька полеміка та унійна проблематика в Руси-Україні доберестейського періоду» (36 д.а.) та В.Титаренко «Прогнозування в релігійній сфері: історія і сучасність» (16д.а.). Не видруковано ці праці переважно із-за фінансових труднощів. На 70% маємо словниковий запас «Української Релігієзнавчої Енциклопедії». Плануємо видрук 1-го тому її в 2018 році.

5.2 «РЕЛІГІЙНЕ ЖИТТЯ УКРАЇНИ В ОСОБАХ ЙОГО ДІЯЧІВ І ДОСЛІДНИКІВ» - ПІДСУМКОВА ПРАЦЯ НАУКОВЦЯ

5.2а Монографія А.М.Колодного - фундаментальний дослідницький проект

Монографія А.М. Колодного «Релігійне життя України в особах його діячів і дослідників» (К.: Інтерсервіс, 2017) присвячена актуальній, як на сьогодні, темі – з'ясуванню значимості особи в історії і нинішніх процесах релігійного життя України, виявленню ролі знаних українських богословів і мислителів у визначенні й корегуванні його процесів, пошук ціннісних орієнтацій на українотворчі дії.

Праця А.Колодного значима не тільки для нашої філософської та релігієзнавчої науки, а й для українського богослов'я, бо ж релігійне життя України внаслідок переплетення на його теренах історії багатьох християнських конфесій, ісламу, іудаїзму, залишків неоязичництва, а останнім часом – з'яви більше сотні нових релігійних течій, через своє активне і різноманітне включення в суспільні процеси виявилось часто україно-національно незорієнтованим, найбільш конфліктогенним і залежним від впливів на нього зовнішніх чинників, зокрема Ватикану і Московського Патріархату, ісламських центрів. Ця конфліктність своєрідно вийшла на національні кордони, постала навіть одним із чинників міждержавних відносин. Так, втручаючись в релігійне життя України, Російська Православна Церква тримає під своїм впливом і зорієнтованістю на так званий «руський мир» вірян найбільшої в Україні релігійної спільноти – Української Православної Церкви, вселяє у їх свідомість переконання у відсутності такого етносу, як український, неприродності української мови, бо ж то є суржик російської з польською, відсутності агресії Росії проти України, бо ж то є громадянська війна тощо.

І хоча останнім часом до вивчення проблем історії саме українського релігійного життя прикута увага багатьох вітчизняних науковців, все ж не можна визнати, що вони знайшли своє вирішення у всій їх змістовній повноті. При цьому на релігієзнавчих розмірковуваннях сьогодення відчуваються ще певною мірою сліди недавніх атеїстично зорієнтованих описань історії релігії в Україні, зокрема сприйняття християнства (частіше у православному його вияві) як загалом гальмівного чинника суспільного поступу, оцінка греко-католицизму як історичного прислужника польських анексієвих планів, розгляд релігійних інституцій як гальма духовного поступу тощо.

Відповідно до актуалізованих сьогоденням проблем релігійного життя, стратегії і форм їх вирішення професором була визначена структура рецензованої нами монографії. Праця складається із Передслова, п'яти розділів, Післяслова та по датах поданої інформативки «Релігійна історія України в датах і особах».

У Передслові книги дається загальнофілософське бачення проблеми ролі особи в релігійному житті. Тут варте уваги вицитування автором природних і штучних релігій, з'ясування процесу творення певним релігійним діячем конфесії, яка зрештою часто називається його іменем.

У першому розділі праці «Православ'я і греко-католицизм України в особах їх діячів» автор дає своє бачення діяльності таких авторитетів православ'я, як Петро Могила, Ларіон (Огієнко), патріархи УПЦ КП Володимир і Філарет, митрополит Онуфрій. Серед

діячів греко-католицизму заслужили увагу дослідника Андрей Шептицький, Йосиф Сліпий, Любомир Гузар і Святослав Шевчук.

Другий розділ праці - «Нові релігії теренів України в особах їх творців» - дає знання про десять із десь біля сотні наявних нині в Україні нових течій. Тут увагу рецензентів привернув Лев Силенко – будівничий Рідної Української Національної Віри, власне єдиної з нових конфесій, сформованої українцем.

Розділ третій - «Мислителі України про місце релігії і Церкви в її історії» - для нас виявився найбільш цікавим саме тим, що тут А. Колодний дає своє, подеколи нетрадиційне бачення світогляду низки українських духовних діячів. Зокрема, нашу увагу привернуло осягнення автором світоглядного спадку Сковороди, Шевченка, вільнодумності Івана Франка, атеїстичного релігієзнавства М.Павлика, забутого в Україні філософа релігії М.Боголюбова.

Четвертий розділ «Мислителі української діаспори про місію релігії і Церкви в контексті української історії» цікавий зокрема тим, що переважно з кожним із постатей статей автор мав особисті творчі зв'язки.

Розділ п'ятий «Релігієзнавці України недавніх років в їх наукових здобутках» розпочинається критичним аналізом науки про релігію радянських років, дається творчий портрет відомих дослідників того часу (В.Танчер, Б.Лобовик, П.Косуха, Є.Дулуман). В цьому розділі А.Колодний описує стан сьогодишньої релігієзнавчої науки України, аналізує її здобутки, проблеми і перспективи.

Автор при написанні книги дотримувався принципу не писати про ще живих релігієзнавців, а тому цим дещо збіднив зміст п'ятого розділу, хоч про це йде мова в редактованій ним монографії «Релігієзнавча думка України другого тисячоліття» (К., 2013).

Варто наголосити на тому, що монографія А.Колодного є першим науковим дослідженням саме *ролі особи* в релігійному житті (і не тільки конфесійного діяча, а й мислителя-богослова). Похвально, що автор розпочав свою працю із з'ясування ролі Ісуса Христа в постанні однієї із світових релігій. А.Колодний вийшов при цьому за межі богословського витлумачення Ісуса як Сина Божого і подає його як історичну постать.

Треба також зазначити, що наукова розвідка А. Колодного виконана в річищі світових тенденцій у сучасному релігієзнавстві, зокрема в підході до розгляду проблем постання окремих конфесій не як якогось незрозуміло десь оптово з'явленого духовного явища, а як творива релігійно мислячої особи, яка по-своєму бачить світ надприродного і дає цьому своє витлумачення.

До написання праці, зокрема концептуального розгортання змісту монографії, А. Колодним залучено не лише величезний масив сучасної історико-філософської, релігієзнавчої і богословської літератури, а й досвід особистої участі автора в різних процесах релігійного життя України, безпосереднє спілкування його із знайомими діячами сьогодишнього релігійного життя України – патріархами УПЦ КП Володимиром (Романюком) і Філаретом (Денисенком), предстоятелями УГКЦ Любомиром Гузаром і Святославом Шевчуком, засновником РУНВіри Левом Силенком та багатьма іншими релігійними діячами, особисто причетними до низки релігійних подій і процесів сьогодення.

Українське релігієзнавство сягає своїм корінням доби Київської Русі. Елементи його ми знаходимо у збережених нащадками писемних творах того часу. Проте слушною тут є думка А.Колодного, що до XIX століття релігієзнавство в Україні розвивалося переважно в його богословській формі. Помітною його сторінкою тут є творчий доробок професорів Києво-Могилянської Академії. В богословських курсах, що читалися в Академії,

особлива увага приділялась апології християнського розуміння Святої Трійці, Святих таїнств тощо. Професори-могилянці прагнули чітко розмежувати, структурно відокремити філософію і теологію. В книзі А.Колодного це вдало показано при аналізі творчої спадщини Петра Могили.

Вартою уваги є також думка А.Колодного, що українське світське релігієзнавство не має власної професійної традиції. Воно розвивалося переважно в контексті суспільно-політичної та філософської думки України XVII-XX ст. При цьому українські мислителі не прагнули з'ясувати, що таке релігія, в чому її особливість як духовного явища. Для них вона поставала як якийсь утаємничений феномен, природа якого не потребує або не може бути з'ясованою теоретично, звичними методами мислення. Вони вважали, що релігію легше збагнути шляхом описання її функціональності. Оскільки значення різних конфесій християнства в поступі українства було надто суперечливим, то це пояснює, наголошує А.Колодний, наявність різних оцінок українськими мислителями природи релігійного феномену, його впливу на національне життя. При цьому автор книги обстоює думку, що наші мислителі прагнули в той чи інший спосіб поставити християнство на службу національному розвитку. Якщо Григорій Сковорода намагався втілити це через заклик до утвердження кожного зокрема в принципах християнського життя, пізнання “сродності” свого покликання в ньому, то кирило-мефодіївці висловлювали ідею місійної ролі українства в слов'янському світі. Якщо Тарас Шевченко закликав Бога зглянутися на злидні та нещастя рідного йому народу, ладен був навіть “проклясти” Бога за бездіяльність, якусь очікуваність, то Іван Франко прагнув підпорядкувати релігію культурному розвитку українства.

Суспільну думку України, зауважує А.Колодний, також характеризує прагнення повернути релігійні інституції на шлях служіння інтересам простого народу, вивести їх із підпорядкування “сильних світу” цього. Так, Тарас Шевченко закликає проповідників релігії за законами Апостолів любити ближнього свого, любити на ньому не шкіру, а душу. Михайло Драгоманов, розглядаючи релігію як справу сумління кожного, в такий спосіб обстоював ідею поліконфесійності українського народу, заперечував наявність в Україні якоїсь однієї національної релігії, що буцім-то через це має право на якийсь особливий статус в політичному і духовному житті.

Тривалий час в різних публікаціях в Україні всіляко утверджувалася думка про домінування в поглядах українських мислителів антирелігійної орієнтації. Проте такі твердження, на думку А.Колодного, швидше були даниною офіційній версії про матеріалізм як магістральний напрямок людського думання, ніж науковим відтворенням дійсного характеру світоглядних устремлінь суспільної думки України. Українських мислителів усіх часів дійсно характеризує наявність вільнодумчої тенденції, втім до відвертої антирелігійності вона доходила, як це показано в книзі, хіба що в творчості М. Драгоманова, І.Франка, М.Павлика й Лесі Українки. Що ж стосується попередніх століть, то тоді вільнодумство виражалося скоріше в формі антиклерикалізму, релігійного скептицизму, інакомислія й індивідуалізму, у декого – пантеїзму. В цьому контексті плідним є бачення автором книги поглядів Сковороди, Шевченка і Потебні. Пошуки шляхів виходу з національної кризи й деградації виводили українських мислителів на загальнолюдські принципи співжиття. Оскільки останні найбільш чітко проявилися в релігійному світобаченні, то такі пошуки зрештою зводилися до думки про можливість ґрунтування національного поступу на підвалинах релігійного чинника.

Як окрема сфера наукового знання, релігієзнавство в Україні, гадає А.Колодний, починається з творчого доробку ідеологів громадського руху і насамперед пов'язане з іменами Михайла Драгоманова й Олександра Потебні. Саме у них знаходимо спроби

дати визначення релігії, з'ясувати шляхи появи релігійних вірувань, розкрити функціональну природу релігійного феномена, його місце в духовному житті людства.

В історико-філософській літературі не існує однозначності в оцінках ставлення до релігії Івана Франка. І тут вартими уваги є розмірковування з теми А. Колодного. Відомо, що Франко не вірив в особистого Бога, вважав його ідею витвором людської духовності, виявом прагнення людини до абсолюту, а біблійні оповіді – відображенням певного рівня розвитку уявлень про світ людини. Проте для Франка релігія – це не лише віра в якісь “надземні вищі істоти, обдаровані вищою силою”, не лише віра в душу. “До релігії, - зауважував він, - належить також чуття, любов до тої вищої істоти, й до інших людей, любов до добра і справедливості, а в кінці також добра воля, постанови жити і самому так, щоб наближувати себе й інших до тої вищої істоти”. Відтак “правдива релігійність” І. Франка ґрунтується на вірі у вищу справедливість, вартісність діяння людини відповідно до морального ідеалу, що є виявом розумного внутрішнього переконання і пізнання світу. Атеїст, на думку письменника, – не той, хто кидається в бій з релігією, а людина, що, не очікуючи постійної допомоги і сприяння Бога, оскільки наділена ним свободою волі, горить бажанням “добувати хоч синам, як не собі, крашу долю в боротьбі”. Франко чітко розмежовував релігію як вид духовності і церкву як організацію віруючих, вказував на їх різну роль в суспільному розвитку взагалі і в житті етносу зокрема. Релігієзнавство Франка заслуговує окремого вивчення.

Розгляд різноманітних проблем історії релігії в Україні бачимо в оглядні автором монографії творчого доробку М. Грушевського, В. Липинського, А. Річинського, І. Огієнка. Похвальним є включення автором в український мислительний світ праць з філософії релігії М. Боголюбова. Очікуємо, що при видруку другим виданням цієї монографії в ній з'являться статті про Оріхівського, Костомарова і М. Поснова, про В. Нічик і В. Горського. Не зрозуміло, чому А. Колодний не написав окремі параграфи про таких знаних в Україні релігієзнавців з його ж Відділення як Петро Яроцький чи Олександр Саган, Валерій Климов чи П. Павленко. Тут місце мало б знайтися і Людмилі Филипович, яка роками працює в нашій Києво-Могилянській Академії, відзначаючи нові методи і форми зацікавлення студентів релігієзнавством.

У великому боргу філософській інституції України перед мислителями української діаспори. І тут слово вдячності варто висловити А. Колодному, який упорядкував, відредагував і видрукував окремими книгами вибрані праці таких богословів-філософів діаспорного зарубіжжя, як Іван Музичка, Іван Шевців, Іван Ортинський, Степан Ярмусь, Володимир Олексюк, Арсен Річинський. Готові до видруку вибрані твори Юрія Мулика-Луцика, готуються В. Яніва, А. Великого, Д. Блажейовського, Діонізія Ляховича. В рецензованій тут нами праці є статті про кожного із цих мислителів.

У незалежній Україні релігієзнавство як наука набуло нових рис. Його дослідницькими принципами, наголошує А. Колодний, очолюючи єдиний академічний колектив із фаху, стали об'єктивність, історизм, позаконфесійність, світоглядний плюралізм та ін. У Відділенні релігієзнавства ІФ НАНУ, релігієзнавчих підрозділах вищих навчальних закладів наявна активна, систематична робота з досліджень актуальних проблем філософії, соціології, історії та феноменології релігії, сучасних релігійних процесів. Свій розвиток в Україні дістало й богословське релігієзнавство у вищих духовних закладах.

При читанні праці А. Колодного вражає вміле використання ним різноманітні методологічних підходів до описання релігійних феноменів, яким відзначається українська суспільна думка. Автор виокремлює наявність в українському релігієзнавстві низки його різновидів – вільнодумче, лінгвістичне, атеїстичне, політичне, правознавче та ін., дає їх коротке описання

Вагомим є особистий внесок А.М. Колодного в розбудову категоріально понятійного апарату релігієзнавства, вищелування і визначення проблемного поля порівняно нових релігієзнавчих дисциплін – політології, правології та етнології релігії, конфесіології релігії, дисциплінарного і практичного релігієзнавства, видрук з цих дисциплін навчальних посібників, включення їх в навчальний процес на релігієзнавчих спеціалізація низки університетів. Зокрема у нас, в Університеті «Києво-Могилянська Академія», з ініціативи А.Колодного було запроваджено навчальний курс «Релігієзнавство - 2» (краще його б назвати «Конфесіологія релігії»), який досі користується запитом у студентів. Кожне із занять з цього курсу проводиться в храмі, молитовному будинку чи офісі однієї з конфесій, де про свою конфесію за визначеним викладачем планом читає лекцію переважно її перша особа – патріарх Філарет, предстоятель УГКЦ Святослав, нунцій Апостольської Столиці, муфтії ДУМУ УММА Саїд Ісмаїлов, Ач'юта-дас у крішнаїтів, протестантські діячі.

Загалом варто визнати, що професору А.М.Колодному належать розробка нових напрямів розвитку релігієзнавства, зокрема історіософії релігії, етнології релігії, конфесіології релігії, дисциплінарного релігієзнавства, практичного релігієзнавства. Методологічні засади релігієзнавчих досліджень визначені у видрукуванні ще в 2000 році за його редакцією фундаментальній праці «Академічне релігієзнавство».

Вважаємо, щоб зрозуміти у всій повноті бачення А. Колодним України релігійною, варто прочитати не лише цю нами рецензовану працю, а й його монографії: «Релігійна духовність українців: вияви, постаті, стан» (1996), «Релігія в духовному житті українського народу» (1999), «Релігія і Церква в демократичній Україні» (2000), «Україна в її релігійних виявах» (2005), «Релігійне сьогодення України» (2009), «Історіософія релігії» (2013) та ін. Важливо опрацювати фундаментальну, видруковану за редакції і авторства А.Колодного, десяти томну «Історію релігії в Україні» (1996-2014).

Усе зазначене вище свідчить про те, що монографія «Релігійне життя України в особах його діячів і дослідників» виконана на високому теоретичному рівні, відповідає світовим тенденціям і стандартам у галузі вивчення історії релігії, ролі особистісного чинника в ній, може бути використаною як навчальний посібник при вивченні спецкурсів з української релігійної історії, як довідковий матеріал про конфесії для держслужбовців.

Марина ТКАЧУК,
доктор філософських наук, професор НаУКМА

5.26 Доробок з історії українського релігієзнавства

Хоч витоки української релігієзнавчої думки ми знаходимо ще в писемних джерелах Київської Русі, але десь до кінця XVIII-початку XIX століття релігієзнавство в Україні розвивалося переважно в його богословській формі. Помітною сторінкою тут є доробок професури Києво-Могилянської Академії. Світське ж релігієзнавство не має в Україні своєї професійної традиції. Елементи його віднаходимо переважно в контексті філософської і суспільно-політичної думки України XIX-XX століть. Як окрема сфера гуманітарного знання, воно з'являється в ідеологів громадського руху (М.Драгоманов, О.Потебня). Проте мислителі того часу не були зорієнтовані на сутнісний аналіз релігії як форми світобачення. Вони скоріше вдавалися до розкриття її функціональної ролі і щонайбільше – ролі в національному поступі українства.

Висловлені вище нами думки А.Колодний засвідчив аналізом в третьому розділі своєї праці творчої спадщини Івана Вишенського, Григорія Сковороди, Тараса Шевченка, Івана Франка, громадівців.

Нас привабив своєю новизною четвертий розділ праці, яким А.Колодний першим вводить в науковий обіг думки мислителів-богословів української діаспори. Тут важливим є не тільки особливе світобачення кожного із заявлених в монографії мислителів, а й зорієнтованість їх (а це важливо нині для України) на збереження українства в українській діаспорі, визначення ролі церковного чинника в цих процесах.

Нас привабила ще й та україноцентричність, яку виявляє А.Колодний при аналізі творчих здобутків мислителів і богословів, його затурбованість долею Української церкви й української мови, затурбованість тим, що одна із найбільших конфесійних спільнот України – Московсько-Православна Церква - по суті відкрито пропагує ворожу нам ідеологію «руського мира». Похвально, що без якихось приглушених оцінок автор піддає критиці не лише московського патріарха Кирила і його слугу в Україні митрополита Онуфрія, а й Апостольську столицю, яка відзначалася протягом століть своєю антиукраїнськістю, виявленою й нині братанням в Гавані папи Франциска із патріархом РПЦ Кирилом, заявами глави Римо-Католицької Церкви України Мокшицького, що Галичина – то «польські креси».

Відомо, що ще в 1686 році Московська Церква поглинула Київську митрополію. З'ява Церкви Київського Патріархату відродила Українське Православ'я. Звертаючись до праць Петра Могили, Івана Огієнка, Арсена Річинського, автор вказує на шляхи деоросіянення Православ'я України, подає ті конкретні чинники, слугування якими дасть можливість вибудувати в Україні саме **Українську** Православну Церкву.

Як порада на наступне: включити в контекст розмірковувань думки Оріхівського, задати про дослідження Києво-Могилянської Академії творчим колективом Валерії Нічик, не забути Костомарова і Лесю Українку.

Книжка, написана проф.А.Колодним, є однією з небагатьох наукових розвідок, присвячених саме релігієзнавчому осмисленню проблематики, яка була об'єктом постійної уваги саме українських мислителів і богословів. В нашій науковій літературі, а тим більше в навчальній, відсутні подібні книзі А.Колодного, фундаментальні праці. Монографія А. Колодного є вагомим внеском в розробку проблеми ролі особистісного чинника у сфері релігійного життя. Слід зазначити, що рецензована робота є подальшим розвитком ідей, оприлюднених у попередніх публікаціях автора, присвячених обґрунтуванню автором особливостей української релігійної історії, формування власне української релігійної духовності.

Наукова монографія А. Колодного “Релігійне життя України в особах його діячів і дослідників” виконана на високому науковому рівні. Вона може зацікавити і фахівців (філософів, релігієзнавців, викладачів історії української філософії та релігієзнавства), і пересічного читача, який переймається питаннями релігійного життя України.

Своєю книгою А.Колодний включив в історико-релігієзнавчий контекст України низку мало знаних українських мислителів, не дав загубитися їм як релігієзнавцям з плином часу. Праця може прислужитися підтримці для написання вузівського навчального посібника з історії українського релігієзнавства.

**Анатолій ЄРМОЛЕНКО,
доктор філософських наук, професор**

5.2в Українськість релігійного життя: вимога часу

Праця А.Колодного «Релігійне життя України в особах його діячів і дослідників» є надто актуальною для сьогодення, коли релігійний чинник проникає у всі сфери суспільного і духовного життя, коли проукраїнські Церкви благодійництвом і капеланством включені у збройну боротьбу українського народу із московським

агресором, а утвердженням високих моральних засад християнства відвертають відродження в країні грабіжницького олігархату.

Знаємо, що наша країна нині переживає складні процеси свого національного відродження, розбудови саме *Української* України. Нова влада за роки незалежності так і не спромоглася на вироблення засад творення саме українського соціуму, визначення шляхів формування в громадян країни саме української ментальності.

Автор книги професор А.Колодний відомий як активний впроваджувач українського у різні сфери релігійного життя. З його участі постала Церква Київського Патріархату, відбувалися відроджувальні процеси в Українському греко-католицизмі. А.Колодний обстоює необхідність розбудови саме Українського Православ'я, цебто такого, яке зникло після поглинення Московським Патріархатом Київської митрополії ще в 1686 році. Як свідчить монографія, автор при виокремленні й описанні рис саме Українського Православ'я (соборність, демократизм, євангелістськість, народність та ін.) творчо користується богословськими працями митрополитів Петра Могили й Іларіона (Огієнка), богословів Арсена Річинського та Степана Ярмуса.

Різні оцінки в українських мислителів і богословів одержав Берестейський Собор 1596 року і його плід - Українська Греко-Католицька Церква. Рецензована праця присвячує окремі статті як церковним діячам УГКЦ – А. Шептицькому, Й. Сліпому, І. Прашку, Л.Гузару й Святославу Шевчуку), так і греко-католицьким богословам - І.Музичці, І. Шевціву, І. Ортинському, Дм. Блажейовському. А.Колодний при цьому аргументує думку про велику національну значимість постанов на українських теренах саме Греко-Католицької Церкви. Останнє він вбачає насамперед в тому, що саме Берестя відвернуло можливість повного обмосковлення, а чи ж полонізації українців, зберегло Український Східний обряд і українську мову в богослужінні.

Кожний параграф книги А.Колодного вражає своїми авторськими (подеколи й спірними) оцінками українських діячів сфери релігійного життя, богословів чи мислителів (а таких в книзі аж 50). Це засвідчує велику самотність української духовності, що належно не освоєний наш мислителів багаж. До нього дослідник додає ще й здобутки мислителів української діаспори.

Книга важлива ще й в контексті відвернення прагнень нашого сусіда-колонізатора україні для своєї історії видатних українських релігійних діячів, зокрема Володимира Великого, Петра Могили та ін.

Параграфами, присвяченими П.Могилі, А.Річинському та І. Огієнку, А.Колодний розв'язує питання природи національної церкви, визначення її ознак і шляхів розбудови в Україні. При цьому обґрунтовується право українців на свою православну автокефалію, виокремлюються ті риси, які мають її характеризувати.

Особливу увагу А.Колодний приділяє проблемі мови церковно-релігійного життя. Користуючись творчим здобутком митрополита Іларіона (Огієнка), Арсена Річинського та Степана Ярмуса, він обстоює право української мови на богослужбовий вжиток, відзначає використання саме російської мови Московсько-Православною Церквою в насадженні в Україні ідеї «русского мира».

Деякі параграфи праці А.Колодного говорять про свій зміст вже своїми назвами: «Патріарх Кирило - духовний окормлювач московських зазіхань на Україну», «Анафема Мазепи має політичний, а не духовний підтекст», «Огієнко про право України на свою православну автокефалію» та ін.

Очолюване А.Колодним Відділення релігієзнавства Національної Академії наук України активно співпрацює із товариством «Просвіта ім. Тараса Шевченка» у проведенні низки україноцентричних заходів, зокрема тематичних конференцій,

упорядкуванні і видруці наукових збірників тощо. Так, на 2018 рік ми вже визначилися у проведенні надто актуальної тематично конференції «Мова церковно-релігійного життя».

Зміст опрацьованої нами книги А.Колодного дає можливість зробити висновок, що монографія талановито і цілісно актуалізує значимі для нашого сьогодення проблеми. З добротним доробком автор відзначив своє 80-річчя. Впевнений, що так як А.Колодному - головному редактору десяти томної «Історії релігії в Україні», вдалося завершити роботу над проектом, нагородженим Чижевськівською премією, незважаючи на різноманіття труднощів, він з таким же успіхом в ближні роки видрукує й нову фундаментальну працю - «Українську Релігієзнавчу Енциклопедію». Ми чекаємо від нього також актуальну як на сьогодні працю – індивідуальну чи колективну - «Проблеми мови церковно-релігійного життя». Конфесії мають не просто існувати на українських теренах, а й бути активними суб'єктами українського національного життя. Українська мова має бути у них богослужбовою,

Павло МОВЧАН,
Голова Всеукраїнського товариства «Просвіта»
імені Тараса Шевченка

5.2г Фундатор історико-філософського релігієзнавства

Передовсім необхідно відзначити широку і ґрунтовну історико-філософську аналітику у науковому доробку А.Колодного релігійного життя України в різних його конфесійних виявах – православ'я, католицизму, протестантизму, нових релігій. Автор тривало і глибоко вивчав осмислення релігійного життя мислителями різних епох в історії України. Рецензована нами праця А.Колодного «Релігійне життя України в особах його діячів і дослідників» є першим релігієзнавчим дослідженням, методологічним підґрунтям якого є потрактування історико-філософського процесу релігійного життя в Україні у співвідношенні з визначальними характеристиками різних епох – від Київського християнства до сучасності. У цьому контексті автор характеризує видатних особистостей православ'я і греко-католицизму в Україні та в українській діаспорі, поєднуючи компаративістський підхід із тезою про глибинні архетипи української духовності, що було властивим для історико-філософської методології Д.І.Чижевського

Відтак, дослідження сучасного релігійного життя в Україні автор монографії пов'язує з особливістю українського християнства, яке проявляється в його дуалістичності, амбівалентності, що призвело до виникнення в Україні двох гілок Вселенської церкви – Східної і Західної та їх взаємопереплетення. Так розпорядилася історія, що в Україні паралельно існують одна з найбільших Православних церков у світі й найчисельніша Греко-католицька Церква. Національні і духовні інтереси України вимагають усвідомлення унікальної природи цієї християнської спадщини як духовного надбання, що має розвиватися за принципом взаємозбагачення і взаємодоповнення. Саме про це йдеться в розділах монографії «Православ'я і греко-католицизм України в особах її діячів» і «Мислителі України про місце релігії і церкви в її історії».

Варто відзначити ще одну особливість цього фундаментального дослідження професора А.М.Колодного, яке ґрунтується на релігієзнавчому плюралізмі, який утверджує розмаїття релігійних церков і релігійних організацій без уніфікації і монополізації будь-якої з них, без зверхності й претензій на єдину істинну, виключно сотеріологічну, авторитетну й панівну в конфесійному світі.

Крім того, праця А.Колодного значима тим, що він вводить в історію релігієзнавчої і богословської думки України, чим не піддає їх забуттю, знаних богословів-релігієзнавців української діаспори Ст.Ярмуса, І.Музичку, І.Шевціва, І.Ортинського та ін. Для старшого

покоління українських релігієзнавців ХХ століття є значимим той розділ праці, де розглядається історія як радянського періоду релігієзнавчої думки в її значимих постатях, так і процес постання і формування релігієзнавства як специфічної сфери гуманітарного знання в роки незалежності України.

Це дозволяє оцінити автора монографії «Релігійне життя України в особах його діячів і дослідників» як *фундатора історико-філософського релігієзнавства* – важливого напрямку філософської думки в Україні.

Власне все сказане вище може послужити підставою для Академії наук України визначити доктора філософських наук А.М.Колодного лауреатом премії імені Дмитра Чижевського 2017 року.

**Петро ЯРОЦЬКИЙ,
доктор філософських наук, професор**

5.3 Рецензія на монографію професора Арістової А.В. «Феномен релігійної девіації: теоретичні нариси» (К., 2017)

Нова книжка доктора філософських наук Алли Арістової «Феномен релігійної девіації: теоретичні нариси» у черговий раз демонструє стійке зацікавлення дослідниці міждисциплінарними дослідженнями і ґрунтовні знання в галузі суміжних наук, зокрема соціології, культурології, соціальній психології тощо. Якщо її перша монографія «Релігійні конфлікти в сучасному світі» показувала можливості застосування конфліктологічної методології в релігієзнавстві, то остання – присвячена тим евристичним горизонтам, що їх відкриває девіантологічна теорія і методологія, «прикладена» до аналізу релігійного середовища.

А.Арістова вдається до надзвичайно цікавої спроби концептуалізації нової сфери релігієзнавчих досліджень – щодо природи, детермінації, закономірностей, типів і форм, механізмів трансляції і наслідків релігійно-девіантної (відхиленої) поведінки. Проблематика, яка майже століття є «своєю» для соціології, лишилася майже неопрацьованою в релігієзнавстві, ба гірше – віддана на відкуп ЗМІ. Внаслідок цього серйозна проблема описується журналістами поверхово і зовнішньо, з елементами сенсації і скандалу.

А виявляється, можна ґрунтовно, «академічно» вести мову про вже сформовану девіантну субкультуру всередині релігійних спільнот, інституцій, структур, особливо церковних еліт; зважено й різнобічно аналізувати надзвичайно делікатні проблеми (див. розділи «Гомосексуалізм: на перехрестях між девіацією і нормою»; «Імідж церкви чи безпека дитини?». Авторка щоразу підкреслює: відокремлена (за законом) від держави церква не є відокремленою від соціуму і не захищена карантинном від суспільних хвороб, а глибоко інфікована усіма соціальними вадами. Авторка не боїться відкрито - всупереч існуючій традиції "не зачіпати церкву і релігію, бо ж це святе" - говорити про негативний досвід навіть домінуючих і дещо політично підтриманих конфесій. Церковне середовище так само виявляється хворим на клановість, корпоративність, корупційність, зловживання владою, деморалізацію, девіантні моделі поведінки. Але авторка робить це делікатно, не в образливих для церкви формах, посиляючись на відомі факти, прагнучи повернути увагу перш за все церкви до існуючих всередині неї негараздів. Манера викладу матеріалу спонукає до роздумів, до чесних висновків, до зняття апологетичного чи звинувачувального щодо церкви тону. Текст монографії відповідає тим класичним уявленням про академіну науку, в рамках якої можливе найбільш об'єктивне і фахове обговорення болючих для церкви і суспільства питань релігійного життя.

Авторці можна закинути недостатню цілісність роботи, але вона й сама це визнає,

розуміючи усю складність розробки нової теоретичної проблеми. Можна дорікнути за слабку підваженість соціологічними даними, але чи багато ми знаємо випадків, коли конфесії ініціюють або оприлюднюють дослідження девіантної поведінки у своєму власному середовищі?

Перед нами книжка-запрошення – запрошення до дискусії навколо феномену релігійної девіації і водночас до аргументованої критики тих ідей та визначень, що висловлені автором. Останнє – побажання Алли Арістової, до якого можна прислухатися, а можна зігнувати. Вдумливого вам всім читива і задоволення від співпраці з авторкою через її текст.

**Людмила ФИЛИПОВИЧ,
доктор філос. наук, професор**

5.4 Рецензія на монографію «Функціональність релігії: український контекст» /

За редакцією професорів А. Колодного та Л. Филипович. — Київ: УАР, 2017. — 339 с.

У 2017 р. Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України підготувало до друку і видало колективну монографію за редакцією професорів А. Колодного та Л. Филипович **«Функціональність релігії: український контекст»**, що містить матеріали напрацювань з планової теми «Трансформація функцій релігійних інституцій в процесах суспільних перетворень України», виконаної науковими співробітниками відділу історії релігії і практичного релігієзнавства.

Автори монографічного дослідження — знані в Україні та й за її межами фахівці не тільки з теоретичного, але й практичного релігієзнавства, які цілісно досліджують феномен релігії в різних площинах. Ця монографія є логічним продовженням низки досліджень, здійснених релігієзнавцями Інституту філософії в попередні роки, зокрема «Феномен релігії: природа, структура, функції» (1994-1996 рр.), «Феномен релігії: історіософське осмислення» (1997-1999 рр.), «Релігія в структурі суспільної свідомості» (2011-2014 рр.), «Релігійний фактор в контексті духовного розвитку» (2009-2011 рр.) тощо.

Цього разу науковці вирішили виявити зміни, які відбуваються у функціональній системі релігії за умов глобалізації, постмодерну і секуляризації, насамперед ті трансформації у функціонуванні релігійних організацій та інституцій, які все більше соціалізуються; проаналізувати стратегії і тактики релігійних організацій, які коригуються їхнім функціонуванням в суспільстві, в ситуації ускладнення як самого релігійного буття, так і суперництва між різними релігіями в умовах соціально-політичного конфлікту. Мета амбітна і складна, оскільки в одному дослідженні навряд чи вдається вловити і описати всю сукупність тих змін, які ми фіксуємо в останній чверть століття. Але монографія менше всього є історичною, тому і не ставилося за мету послідовно, рік за роком відслідковувати події, що свідчили б про трансформації функціональності релігії. Загальний тренд - історіософський - заданий фундатором українського релігієзнавства А. Колодним і успішно розгорнутий його колегами.

У запропонованих розділах монографії («Релігія у виявах і трансформаціях її функцій», «Ціннісно-регулятивна природа релігійного феномену. Релігія в контексті формування моральності та патріотизму особи», «Християнські церкви незалежної України в їх функціональності на зрізі громадянської та церковної ідентичності», «Релігійний чинник в національному і державотворчому житті України», «Особливості релігійної комунікації та сучасні трансформації комунікативних функцій релігії», «Вертикально-горизонтальна переорієнтація діяльності релігійних організацій як чинник сакрально-секулярного розвитку») представлена переважна більшість проблемних сфер функціонування релігії,

які потребують сучасного аналізу з боку релігієзнавців. Як бачимо, в полі їхньої уваги опинилися найбільш актуальні проблеми для України, зокрема це стосується функціонування церкви в сфері освіти, охорони здоров'я, соціальних програм та гуманітарних проектах, не кажучи вже про те, що церква долучається і до формування ідеології, суспільної свідомості. Але і через них виділені й загальносвітові тенденції в релігійних змінах. Так, вчені аргументовано доводять, що релігійні інституції в своєму функціонуванні прагнуть до розширення сфер впливу, до масштабування своєї присутності в соціумі, до урізноманітнення соціальних ролей, які відіграють релігійні інституції, а інколи і до підміни інших, нерелігійних інституцій, складаючи їм певну конкуренцію.

Вчені справедливо критичні не тільки щодо церкви, але й щодо держави, суспільства загалом, яке слабо собі уявляє справжні ресурси релігійних інституцій, недооцінює їхні масштаби впливу на своїх вірних та досвід, який мають конфесії в інтеграції одновірців, в солідаризації з іншими релігійними течіями. Разом з тим, секулярне суспільство в Україні надто чутливе до надмірного зростання присутності Церкви в світському житті, до агресивності церковних кіл у нав'язуванні всьому суспільству церковних норм, до невинновданого «інтервенції» релігії на відвойовані Просвітництвом основні права і свободи людини. Вчені пропонують гармонійні моделі співіснування, взаємодії двох світів, які представлені в українському суспільстві – світського та релігійного з чітким розмежуванням функціональностей одного та іншого.

Монографія - не просто теоретизує щодо традиційної в релігієзнавстві теми "функції релігій". Вона контекстуально вписує присутність церков в українську реальність, зокрема в ті суспільно-політичні перетворення в Україні, зокрема, Майдан і війна, які власне по-новому актуалізують перегляд традиційних релігійних функцій релігії.

Очевидно, що монографія засвідчує включеність релігії в суспільство та суспільну свідомість, її присутність в публічній сфері. Автори показують, що релігія і Церква в Україні є величезним ресурсом для різноманітних суспільних трансформацій, що зміни в духовній сфері здатні спонукати до перетворень і в інших сферах суспільного життя. Здатність релігійних інституцій організувати функціонування своєї релігійної громади можна перенести на стабілізацію життя всього українського суспільства.

Книга читається з інтересом, легко, але за очевидною простотою тексту стоїть серйозна наукова робота як результат узагальнення кращих досягнень релігієзнавчої науки, адаптованої до специфіки нагальних соціокультурних проблем і духовної практики. Запропонований аналіз стратегії і тактики релігійних організацій може бути корисним не тільки для критично мислячих представників церкви, але й для представників державної влади, науковців, освітян, журналістів.

Не можу не погодитися із застереженням професора Л.Филипович, яка наголошує у висновках, що в нових соціокультурних умовах «і релігійні інституції, і держава, і суспільство мають чітко визначитися в кордонах своєї присутності і діяльності, аби церкви не перетворилися на елемент державного управління і не розчинилися в суспільстві як звичайна соціальна одиниця, а держава не клерикалізувалася сама і не сприяла б клерикалізації суспільства».

З огляду на власний багаторічний досвід викладання філософії і релігієзнавства у вищих навчальних закладах рекомендую познайомитися, а деє і глибоко вчитатися, із монографічним дослідженням «Функціональність релігії: український контекст», за редакцією професорів А. Колодного та Л. Филипович, як вивірене джерело релігієзнавчих знань, пам'ятаючи, що «Vitaе non scholae discimus» («Не для школи, для життя вчимося»).

Сергій ПРИСУХІН,
доктор філософії, доцент

ЗАКОВИЧ Микола Михайлович

В березні 2017 року на вісімдесят сьомому році життя після тяжкої хвороби пішов у засвіт відомий український релігієзнавець Микола ЗАКОВИЧ - Заслужений діяч науки України, доктор філософських наук, професор. Більше 30 років працював Микола Михайлович у Національному педагогічному університеті ім. М.Драгоманова на посадах професора, завідувача кафедрою. В останні понад 20 років вона звалася кафедрою культурології. Зрозуміло, що це зумовлювало зміст педагогічної і наукової діяльності керованого ним колективу. Саме за редакції М.Заковича було видрукувано знані в країні підручники драгоманівців «Релігієзнавство» (1998, 2000, 2009) та «Культурологія» (2000, 2002, 2006, 2009).

Родом Микола Михайлович із Прикарпаття – село Кутовщина, що на Тлумаччині. Після закінчення в 1995 році Станіславського педагогічного інституту Микола Михайлович працював, навчаючи дітей фізиці, в середній школі, потім був на комсомольській і партійній роботі, завідував лекторською групою Івано-Франківського ОК КПУ. Закінчивши в 1967 році навчання в Москві в Академії суспільних наук, повернувся до Івано-Франківська на посаду зав. сектором (потім - зав. відділом) діючого там філіалу Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України. Звідти в 1979 році перейшов на посаду зав. сектором Київського філіалу Інституту наукового атеїзму Академії суспільних наук, який тоді очолював О.С.Онищенко.

Докторську дисертацію захистив у 1993 році. Проблемою наукових зацікавлень М.Заковича була обрядово-побутова сфера релігії. Праці його писалися на основі опрацювання великого масиву інформації соціологічних досліджень релігійно-обрядових процесів, які проводилися на основі розробленої науковцем спеціальної методики. М.Заковича цікавила насамперед господарча основа виникнення, поширення і живучості релігійної обрядовості і можливість її відновленого використання при творенні нових свят і обрядів за умов радянського буття українців. В роки праці вже в педагогічному університеті ім. М.Драгоманова М.Закович видруковував праці переважно з питань змісту релігієзнавчої і богословської освіти, співвідношення науки і релігії, особливостей функціонування релігійної свідомості та ін. Його цікавило також з'ясування місця релігії в духовному житті українців. Доктор наук часто виступав з доповідями на наукових конференціях, виїздив з науковими відрядженнями до різних міст України. Він разом із А.Колодним виборов у Міністерства освіти України право релігієзнавства увійти до переліку обов'язкових навчальних дисциплін всіх вузів України, що усунула лише нинішня міністерша. До заслуг Миколи Михайловича варто віднести не тільки відкриття в педуніверситеті спеціалізації із релігієзнавства, а й виховання ним сотні фахівців з цією вищою освітою, захист під його науковим керівництвом 28 кандидатських та 11 докторських дисертацій. Науковець тривалий час очолював в педуніверситеті Раду із захисту дисертацій з культурології та релігієзнавства, входив до спецради з релігієзнавства Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ, виступав опонентом на захистах багатьох дисертаційних робіт. Обирався віце-президентом Української Асоціації релігієзнавців.

Світлу пам'ять про Миколу Михайловича на багато років збережуть ті, хто його знав і співпрацював з ним. Вічну пам'ять про себе він залишив своїм науковим доробком.

**Доктори філософських наук, професори В.БОНДАРЕНКО
та А.КОЛОДНИЙ**

ВАНДИШЕВ Валентин Миколайович

Доктор філософських наук, професор Вандишев В.М. помер 13 жовтня 2017 року на 71-му році життя в м.Суми після тяжкої хвороби,

Народився В.М. Вандишев 1 січня 1947 року в сім'ї офіцера Радянської армії у місті Стрий Львівської області. Після закінчення середньої школи навчався у Чорноморському Вищому військово-морському училищі (1964–1967), працював на Ніжинському оборонному заводі “Прогрес” (1967–1976). У 1973 закінчив Київський політехнічний інститут за фахом “інженер-електромеханік”. У 1976 відмовився від керівних посад на заводі й розпочав шлях професійного викладача філософії. Рік працював у Ніжинському педагогічному інституті. У 1977 закінчив у Київський державний університет ім. Т. Г. Шевченка за фахом “філософ”.

У 1977–2000 працював у Сумському державному університеті на посадах асистента, старшого викладача, доцента й професора, а з 1991 – завідувача кафедри філософії. У 1981 на філософському факультеті КДУ ім. Т. Г. Шевченка захистив дисертацію “Філософський аналіз принципу локальності в фізиці” на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук. а в 1990 році там же захистив дисертацію “Філософський аналіз диференціації природничо-наукового пізнання” на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук. Почав займатися складними проблемами релігії, окультизму, містики, астрології.

Потім була робота професором кафедри українознавства і політології Сумського аграрного університету (2000–2003). Зайнявся вивченням творчості Юрія Дрогобича (Котермака), переклав українською й російською мовами праці нашого мислителя XV ст. Надалі (2003-2004) рік працював завідувачем кафедри філософії Житомирського державного університету, потім – 2004-20012 рр. - завідував кафедрою філософії Сумського державного університету. Науковий інтерес до творчості М. Коперника, учня Юрія Дрогобича, пов'язаний у Вандишева В.М. із перебуванням його у Вармінсько-Мазурському університеті (Ольштин) як professor-visiting. В ці ж роки він відредагував і опублікував багато монографій, підручників і статей польських колег.

З 2012 року Вандишев В.М. – завідувач кафедри філософії Сумського національного аграрного університету. Активно співробітничав із зарубіжними колегами, особливо з Ягеллонського і Варшавського університетів, Вищою школою сільського господарства Польщі тощо.

Протягом багатьох років був членом спеціалізованих вчених рад з захисту докторських дисертацій при філософському факультеті Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна (1992–2008) та при Відділенні релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України (2003–2012), часто опонуючи кандидатські і докторські дисертації. Керував науковою роботою аспірантів.

Досліджував філософські проблеми природознавства, зокрема релятивістські та квантово-релятивістські теорії, сучасну космологію, астрофізику, взаємозв'язок теології й окультизму, історико-філософські питання. За 40 років наукової кар'єри написав понад 380 наукових праць, у тому числі десятки монографій і навчальних посібників. Понад 30 наукових праць надруковані за кордоном. Учасник 286 наукових конференцій..

Світла пам'ять про В.М. Вандишева – науковця й освітянина, громадянина й подвижника залишиться в наших думках.

**За релігієзнавчий загал України
доктор філософських наук, професор Іван МОЗГОВИЙ**

АВТОРИ 84-го ЧИСЛА ЧАСОПISY

Алла Вадимівна АРІСТОВА - доктор філософських наук, професор, ст. наук. співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім.Г.С. Сковороди НАН України (далі – ВР ІФ НАНУ), професор Українського транспортного університету

Валентина Анатоліївна БОДАК – доктор філософських наук, професор, зав. кафедрою філософії Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка

Віктор Дмитрович БОНДАРЕНКО – доктор філософських наук, професор, зав. кафедрою культурології Національного університету імені Михайла Драгоманова

Анатолій Миколайович ЄРМОЛЕНКО – доктор філософських наук, професор, заст. директора Інституту філософії НАН України

Богдан Теодорович ЗАВІДНЯК – кандидат філософських наук, доктор філософії, доцент кафедри філософії Українського католицького університету

Вікторія Анатоліївна ЗАПОРОЖЕЦЬ - аспірант кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Т.Г. Шевченка

Анатолій Миколайович КОЛОДНИЙ – Засл. діяч науки України, доктор філософських наук, професор, заступник директора-керівник Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України.

Павло Михайлович МОВЧАН – голова Правління Товариства «Просвіта»

Іван Павлович МОЗГОВИЙ - доктор філософських наук, професор, зав. кафедрою філософії СумДУ

Михайло Михайлович МОКІСНКО – кандидат історичних наук, ст. наук. співробітник Центру дослідження релігії Національного педуніверситету ім. М.Драгоманова

Віталій Вікторович МУДРАКОВ – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії і політології Хмельницького національного університету

Володимир Макарович ПЕРЕГІНЕЦЬ – доктор філософських наук, професор

Сергій Іванович ПРИСУХІН - доктор філософії, доцент кафедри філософії ДВНЗ «Київський національний економічний університет імені Вадима Гетьмана»

Юлія Олександрівна СТРЕЛЬЦОВА – кандидат філософських наук, доцент Інституту реклами МРУП

Віта Володимирівна ТИТАРЕНКО – кандидат філософських наук, доцент, ст. наук. співробітник ВР ІФ НАНУ

Марина Леонідівна ТКАЧУК – доктор філософських наук, професор, декан факультету НаУКМА

Ганна Анатоліївна ТРЕГУБ – пошуківка ВР ІФ НАН України.

Людмила Олександрівна ФИЛИПОВИЧ – доктор філософських наук, професор, зав. відділом ВР ІФ НАНУ

Андрій Володимирович ЧОРНЕНКО – доктор церковного права, проректор Івано-Франківської духовної семінарії УГКЦ

Віталій Володимирович ШЕВЧЕНКО – доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник ВР ІФ НАН України

Оксана Тарасівна ШЕПЕТЯК – пошуківка ВР ІФ НАН України

Олег Михайлович ШЕПЕТЯК – доктор філософських наук, професор Національного педагогічного університету ім. Б.Грінченка

Петро Лаврентійович ЯРОЦЬКИЙ - доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник ВР ІФ НАН України

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

«Українське релігієзнавство» – науковий бюлетень Української Асоціації релігієзнавців та Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України (число 84).

Бюлетень вміщує статті з актуальних проблем релігієзнавства.

Є ваківським виданням із філософії та історії.

Бюлетень включено та проіндексовано в міжнародній наукометричній базі Index Copernicus.

Рецензенти числа: доктор філософ. наук Л.Виговський
та доктор істор. наук Н.Стоколос.

Спонсорська підтримка А.Арістової та Л.Филипович.

01001 Київ-1, вул. Трьохсвятительська 4. Відділення релігієзнавства
ІФ НАН України. Тел. 067-466-97-03. E-mail: cerif2000@gmail.com.
Дизайн і макет Г.Филипович і Л.Филипович

Підписано до друку 11.01.2018 р. Формат 60х84/16. Друк офсетний. Гарнітура
TimesNewRoman. Умов. друк. Арк 9.3. Наклад прим. 300.
Замовлення № 2201/18

Видавець: ТОВ НВП «Інтерсервіс».
Київ, вул. Бориспільська, 9
Свідоцтво: серія ДК № 3534 від 24.07. 2009 р.
Виготовлювач: СПД Андрієвська Л.В.
Місто Київ, вул. Бориспільська 9.
Свідоцтво: серія ВОЗ № 919546 від 19.09. 2004 Р.