

У К Р А Ї Н С Ь К Е РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Б ю л е т е н ь

Української Асоціації Релігієзнавців і
Відділення релігієзнавства
Інституту філософії НАН України

№ 2

К И Ї В - 1996

Друкується при матеріальній підтримці
Міжнародного фонду “ВІДРОДЖЕННЯ”

Редакційна колегія бюлетня:

д.філос.н. А.Колодний (головний редактор),
к.філос.н. М.Бабій,
д.філос.н. М.Закович,
к.філос.н. О.Саган (відповідальний секретар),
д.філос.н. П.Яроцький.

Затверджено до друку Вченою Радою Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України, Протокол № 12 від 27 вересня 1996 р.

Свідоцтво KB № 2057 від 16.07.1996 р.

Міністерства України у справах преси та інформації.

Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України

I. НАУКОВІ ДОПОВІДІ

РЕЛІГІЯ В КОНТЕКСТІ ДУХОВНОГО ВІДРОДЖЕННЯ УКРАЇНИ

Україна втретє протягом своєї історії переживає процес національного відродження, яке не лише активізувало діяльність різних конфесій, а й взагалі порушило питання про місце релігії у житті нації. Та реабілітація релігії, яка відбулася в громадській думці за роки незалежності України, зміни суспільних оцінок її ролі у духовному і національному відродженні, українському державотворенні, як на нас, є скоріше реакцією на пропаганду релігійної духовності засобами масової інформації, своєрідною ілюзією бажаного, ніж відображенням реальних процесів у церковно-релігійному житті. Останні (хіба що за винятком католицьких і протестантських конфесій) характеризує загалом глибока криза, що виражається у загостренні міжцерковних і внутрішньо-конфесійних колізій, занепаді впливу і матеріальній скруті традиційних релігійних течій, оволодінні релігійним полем України різними зарубіжними місіями, зростанні зовнішніх виявів релігійності за відсутності глибокої і усталеної віри, екзотичності і певної прагматичності в орієнтаціях молоді на релігійні феномени, відсутності релігії як морального імперативу у сфері повсякдення людини, недостатньої включеності релігії у процеси національного відродження, а то й перетворення її у дезінтегруюче явище та ін. Все це ми маємо сприйняти як факт, якщо прагнемо віднайти в релігії ефективну силу трансформації суспільства, людини, нації. Сама етимологія слова “відродження” засвідчує те, що релігія стане чинником українського державо-, націо- і культурнотворчого процесу лише тоді, коли вона за своїм змістом і формою буде ВІД РОДУ нашого, утверджуватиме людське в людині. А відтак ми маємо лише зростання кількісних показників появи нових конфесій, поширення мережі релігійних установ, видання релігійної літератури, дотримання зовнішніх виявів релігійності тощо.

Не менш складні і неоднозначні процеси відбуваються, зокрема, і в релігійній духовності народу. Оцінюючи її сучасний стан, навряд чи можна наділяти його ренесансними ознаками. Відзначені з середини 80-х років зацікавленість

релігією, помітне розширення мережі церковних об'єднань спочатку розглядалися як відродження релігійної духовності. Проте нині ці процеси вже призупинилися. Доводиться усвідомлювати, що відродження релігійної духовності - не просте відродження діяльності церковних структур. Адже повне відродження Церкви без наявності відповідного рівня релігійності віруючих людей неможливе. До того ж не всяке відродження церкви автоматично спричинює відродження релігійності. Так, нинішній рівень християнської моральності і духовності віруючих часто залишається низьким, хоча всі церковні інституції діють активно. Діяльність Церкви можна віродити однією постановою, а прагнення людини до Вищого одноактним вердиктом не встановлюється. Відродження релігійної духовності - процес, опосередкований багатьма факторами. На відміну від поширеної думки про підйом релігійної духовності українства, вважаємо, що в ній наявні всі риси її гострої кризи.

Сучасний стан релігійної духовності українців - це наслідок впливів існуючих конкретних обставин життя нації. Серед них - як власне духовні, так і політичні, соціальні, побутові та інші чинники. Істотно на характер релігійної духовності впливають загальні зміни в економічних орієнтаціях суспільства. Наступ ринку, часто в не цивілізованих, диких, спотворених формах, призводить до певної трансформації усталених елементів духовності. Ринок потребує прагматизму, розрахунку, переважання логічного над інтуїтивним, сердечним. Це часто йде в розріз з традиційним способом життя і звичними християнськими нормами його регулювання. На наших очах формується новий тип віруючого. Зраціоналізованій особі стають цілком непридатними ортодоксальні й немобільні форми вираження релігійності.

Сучасна релігійність - не якийсь абсолютний новотвір. Вона є результатом синтезу різних типів духовності, переважно язичницької і християнської, але має таку давню історичну вкоріненість, що може вважатися автентичною. Незважаючи на надто суперечливу роль християнства в його різних конфесійних визначеностях в історії українства, саме воно протягом віків було так переплавлене з духом нації, що вважати християнську духовність не українською, як це твердять послідовники неоязичництва, аж ніяк не можна. Інституалізоване в національні церкви - Українську автокефальну, Київського Патріархату і греко-католицьку-

християнство стало сутнісним елементом свідогляду українця.

Релігійна духовність українців не є однорідною не лише конфесійно, а й регіонально. Якщо на Заході України вона є чітко конфесійно окресленою, церковно визначеною, то на Сході, власне, ще не інституалізувалася; тут трапляється “перетягування” віруючих з конфесії в конфесію, з однієї церкви в іншу. Це, на нашу думку, має негативні наслідки. Релігійна духовність, якщо вона зорієнтована на національне, сприяє національній консолідації, зростанню національної самосвідомості.

Соціологічні дослідження релігійності на Сході України виявили пряму залежність між рівнем розвитку релігійності (християнськості) і національної самосвідомості. Конфесійна розмитість релігійної духовності - причина і наслідок якоїсь невизначеності етнічної ідентифікації. Релігійну духовність українців ніколи не характеризувала закостеніла ортодоксальність. Їй завжди був притаманний динамізм. Мирянин-українець не лише активно осмислював і відносно вільно інтерпретував явища й події суспільного життя, сповнюючи відтак свою духовність конкретного історичного змісту, а й переносив це вільнодумство на осмислення релігійних концептів, функціональності релігії. І сьогодні він жваво реагує на різні проблеми сучасного життя, часто випереджаючи в своїх оцінках навіть представників кліру, духовних лідерів конфесій.

На характері релігійності українців значною мірою позначилась обов’язкова середня освіта. Сучасний віруючий здебільшого вже не є таким неписьменним, що може вдовольнитися рівнем колишніх примітивних проповідей, закликів до аскези, лише обрядодіянням. Нинішні досягнення в галузі науки й техніки стали предметом особливо швидкого засвоєння і використання в контексті своїх віроповчальних концептів для представників неорелігійної духовності. Характерно, що й традиціоналісти починають вже по-сучасному витлумачувати їх. Так, докази буття Бога нині не обмежуються здавна відомими онтологічним, космологічним, телеологічним, моральним і психологічним, а ґрунтуються насамперед на досягненнях сучасної фізики, математики, хімії, біології. Природа людини, хоч і подається біблійними словами-символами, але сповнюється сучасного наукового змісту. Розмірковування про гріховність людини обстоюється посиленнями на події історії не тільки єврейського, а й українського народу. Від спроможності віруючих тієї чи іншої

конфесії акумулювати в свою свідомість досягнення науки тепер залежить перспектива того чи іншого релігійного руху, течії. Найбільш адаптованими є віруючі нетрадиційних для України релігій (ісламу, буддизму, неорелігій), а також католицизму, деяких конфесій пізнього протестантизму. А православні церкви ніяк не можуть усвідомити важливість наявності наукових інституцій у своїй структурі. Навчальні плани семінарій і академій ще не зорієнтовані на освоєння їх слухачами сучасної науки. Як і колись, в них “переживаються” праці “отців церкви”, біблійні оповіді. Відтак їм не вдається з року в рік піднятися навіть на рівень православної філософії і теології Києво-Могилянської академії, київської школи релігійної філософії.

Здатність асимілювати науку, світські елементи культури в свою віроповчальну систему гарантує майбуття тому чи іншому типові духовності. Релігії орієнталістського напрямку мають наукову інституцію - Інститут бхактіведанти, який діє не лише в Індії, на черзі - відкриття його філіалу в Україні. Католики давно вже створили Папську академію наук, Інститут людини. Мають Папську академію соціальних наук. У греко-католиків вже з’явилися свої наукові інституції - Інститут історії церкви, Інститут термінології та перекладів, Інститут християнської культури та ін. Цього не скажеш про православ’я, яке водночас прагне до статусу єдиної національної релігії українців, виразника їхньої духовності. Але, як на нас, завоювати свідомість сучасної молоді, взагалі сучасного віруючого богослов’ям рівня “отців церкви” вже аж ніяк не можна. Молодь надто практична, раціональна, інтелектуалізована, її не влаштовує примітивізм віроповчальних систем, постійне моралізаторство, обрядові пишноти, приниження гідності шляхом постійного наголошення на гріховності людини тощо. Лише через науку можна оновити, відродити віру. До того ж нові соціальні й політичні реалії потребують нових методів вирішення актуальних проблем сьогодення, а не обмеження методом аналогії сучасних подій з окремими епізодами церковної історії, перенесення біблійних сюжетів на реалії нинішнього життя.

Релігійна духовність українців універсальна. На сьогодні це такий феномен, який своєю функціональною природою утримує народ не тільки релігійно, а й буттєво, морально й естетично. Через те, що Україна впродовж віків не мала власної держави, а функцію етноконсолідатора фактично тривалий час виконувала церква, то релігійна духовність перебрала на себе не властиві релігії функції - і

етноінтегруючу, і етноконсолідуючу, і звичаєзберігаючу. Вона є і світоглядом народу, і його етикою, і його правовим регулятором, і господарчим регламентатором, і політичним компендіумом. Роль цього важеля людської життєдіяльності особливо зростає сьогодні, коли внутрішнім світом людини ніхто не опікується. Скінчилася піонерія, комсомолія, громадські ради і все те, що мало місце в соціалістичній дійсності й виконувало роль регламентатора поведінки людини. Особа лишилася сам на сам із собою, із своїми проблемами. Єдина тепер надія - на себе і Бога, єдина опора - релігійна духовність. Від релігії тепер чекають не лише власне релігійного - забезпечення зв'язку з Богом чи розв'язання смисложиттєвих проблем, а й виконання функцій морального регулятора, засобу зв'язування психологічних питань, більше того - чинника наукових пояснень картини світу, місця й призначення людини в ньому, відповідь на що не так давно людина знаходила у матеріалістичному вченні і соціальній програмі діяльності комуністичної партії. Але, покладаючи на релігію не властиві їй функції, віруючий тим самим виводить її за межі власної функціональності, а відтак - і губить її, бо ж неефективність її впливів не в своїй сфері підриває загальний авторитет релігії як основи духовності людини. Релігія покликана опікувати душу людини, її духовний спокій, а не бути для неї регламентатором щодення. Сила її - у визначених їй духовних функціях.

Релігійність українця, здавна адаптована до переважно селянського способу його життя, поступово втрачає свою антеїстичну окресленість. Це пов'язане передусім із тими змінами в соціальній структурі суспільства, які виразилися в перетворенні українства із селянської нації в урбанізовану (сьогодні в містах проживає близько 70 відсотків населення України). Релігійна громадська думка втратила роль чинника контролю за поведінкою віруючих. На ці зміни традиційні форми вияву релігійності зреагували насамперед відносною пасивністю віруючих у своїх відвіданнях культових споруд. Тепер вони стали приходити туди у зручний для себе час і, як правило, лише у дні великих свят, неділю. Обмежена ними також тривалість часу своєї присутності на "службі Божій", хоч, на відміну від католицької, православні і греко-католицькі церкви самі ще не пішли на її скорочення. Нерегулярно прилучаються віруючі до "таїн Господніх".

Як ми вже зазначали, та релігійна духовність українців, яка була притаманна їм на попередніх етапах історичного

розвитку, нині переживає кризу. Але історія - це не якийсь постійний поступальний рух уперед, а чергування різних за характером змін. Тому вбачати в цьому якусь трагедію не можна. Практика декого механічно відродити старі форми вияву релігійності, затримати їх відмирання не є результативною і бажаною. Треба прийняти за належне те, що віками усталена релігійність зламана під тиском нових історичних реалій. Порушено стару традицію, і простого повернення до неї вже бути не може. Потрібне творення нового із зняттям життєдайного позитиву з віками сформованого раніше. Треба зважати й на те, що за останній десяток років до релігії звернулося багато невіруючих у минулому, переважно міських громадян, яким повернути стару, сформовану на селянській основі релігійну духовність вже просто неможливо і нереально. Роки атеїзації позбавили їх досвіду духовних пошуків, духовних переживань. До релігії вони ставляться з позицій раціональності, доцільності, практичності.

Сучасна релігійна духовність українців, внаслідок усталеної історичної традиції, є в основному християнською і виражається переважно у формах Східного обряду. Носіїв християнської духовності різних конфесій поєднує насамперед вірність загальнохристиянській догматиці, моральним заповідям Ісуса Христа, вшанування християнських святинь та ін. Але домінуюча православна релігійна визначеність, яка нині розпадається на три войовничо настроєні щодо кожної іншої церкви (просто Українська православна, Українська православна Київського Патріархату і Українська автокефальна), є політизованою на основі цього поділу такою мірою, що втрачає ознаки власне релігійної духовності. Православна духовність поляризується насамперед між екстремами: незалежна Україна чи складова економічного й політичного союзу країн СНД, або чи якоїсь східнослов'янської держави, демократична держава чи відновлена соціалістична республіка. Подолання відмінності саме в цих орієнтаціях (та ще, дивись, амбіційності декого з первоієрархів) може стати основою для об'єднання православних церков України в єдину помісну православну церкву, формування цілісної православної духовності.

На відміну від православної, греко-католицька духовність виступає нині більш цілісним явищем, хоча й тут відсутня бажана єдність. Основні орієнтації її, загалом українські, коливаються між наданням пріоритетності національним важелям чи християнському (в підтексті вселенському, тобто католицькому) космополітизмові. Але,

як і православна, греко-католицька духовність не є суцільно релігійною у своїх виявах, бо їй притаманне опікування не лише душею людини, а й її політичним спрямуванням.

До типу християнської духовності належить також протестантська релігійність, вияви якої здебільшого національно незорієнтовані, в основному є сакральними, зраціоналізованими, бо спрямовані безпосередньо на пізнання Бога, на знання слова Божого.

І синкретизм, і динамізм як риси релігійної духовності українців самі собою є явищем позитивним, але на українському ґрунті вони, на жаль, відіграють і негативну роль. Адже наша духовність не є відпорною, вольовою. Вбираючи різні впливи, вона не вміє просівати їх крізь свою традицію, крізь власні національні інтереси. Тому Україна сьогодні - широке поле для інфільтрації різних думок та ідей, нетрадиційних і нових конфесій. У духовному плані ми надто м'які, не вміємо захищати свій світогляд, свої звичаї. Тому часто духовність українців у конкретних формах її виявлення є аморфною, непослідовною. Вона вражає своєю незахищеністю перед різними негативними впливами, бо не загартована в боротьбі з чужими ересями, протидією неприйнятних ідей, оскільки існує не в поняттях, а в переживаннях, у відчуттях. Світоглядно вона чітко невизначена, навіть ентропна. Духовність є внутрішнім світом людини, що існує на рівні почуттєвого світу індивіда. Відтак вона не піддається чіткій вербалізації, словесному захистові. Відсутність вміння захиститися від чужих ідейних втручань спричинена тим, що за умов державою визначеної і захищеної православної як неодмінної риси релігійної духовності громадянина країни інші конфесійні її форми просто відкидалися силовими методами, оголошенням їх ересю, інородним тілом.

Релігійна духовність українця, хоч і є конфесійно зорієнтованою, лишається, як і раніше за своїм змістом синкретичною. І це тому, що Україна відкрита впливам як Заходу, так і Сходу. Проте, якщо раніше Схід і Захід обмежувався тут основними конфесіями християнства, то нині цей поділ вже виражає географічне розташування України. Українець поступово долучає до своєї християнської традиції дещо із східного типу мислення (ідеї реінкарнації, концепцію карми тощо). Таке запозичення не завжди відбувається в гармонійних формах, часто є надзвичайно строкатим, нагадує суму різних ідей, цінностей, форм вираження тощо. Навіть традиційна християнська духовність

українця, який, зауважимо, все-таки надто поверхово знає цю релігію, не є цілком християнською, включає в себе і відмінні від християнських вірувань положення, концепти з інших релігійних систем, зокрема язичництва.

Синкретизм сучасної релігійної духовності найбільш зримо виявляється в поширюваних в Україні неорелігіях, які, власне, й виникли як поєднання ідей і положень різних конфесій, відмінних релігійних традицій. Особливо випукло цей синкретизм виявився у віровченні Білого Братства, Церкви єднання, АУМ Сінрікьо. Значною мірою вдалість поєднання тією чи іншою конфесією складових різних релігій впливає на успіх у її поширенні, позначається на соціально-демографічному портреті її послідовників. Щодо цього слушним є висновок П.І.Косухи, що “процес синкретизації сучасної релігійності посилюватиметься як у напрямі формування однотипності теологічного змісту існуючих віросповідань, так і в спробах створення нового різновиду релігії”. (Сучасна релігійна ситуація в Україні: стан, тенденції, погнози.- К., 1994.- С. 122)

Національне відродження не лише стимулювало активізацію релігійної діяльності різних конфесій, що сформувалися на українському ґрунті, а й поставило на порядок денний питання про національну релігію українців. Актуалізація останнього зумовлюється багатьма факторами. Та гомогенізація українського народу щодо тих чи інших національно-релігійних ідей, яку провадять нині деякі представники творчої інтелігенції, спрямована на формування уявлень про християнство (в тій чи іншій його конфесійній визначеності) як єдиного носія національної самосвідомості і національних традицій. Тому й існує спроба національно орієнтованих сил в Україні використати саме релігію як засіб відродження українського етносу. За допомогою певних конфесій, оголошених національними, вони прагнуть подолати чинники, що протягом століть сприяли денационалізації українців. Питання про визначення національної релігії постало ще й тому, що відродити українську культуру в її цілісності можна лише за умови включення до неї всіх складових духовності етносу, отже й тих, які тривалий час розглядалися як щось чуже для нього, акультурне. Останнє особливо стосується релігії, яку в тоталітарні часи виключали з культурного процесу, розглядали як антисупільне й антинаукове явище.

Той факт, що православ'я має в Україні глибокі історичні і соціально-етнічні корені, увійшло в життєву тради-

цію багатьох верств населення України і є найвагомішою з конфесій, часто слугує підставою для ідентифікації в свідомості деякого поняття “ українець “ і “православний”, пропаганди ідеї підтримки православ’я як своєрідної державницької ідеології. Часом відбувається навіть однобічний перехід цих понять - зняття поняття “українець” на користь поняттю “православний”, яке відтак набирає більше ваги, ніж перше. Православ’я оголошується при цьому ферментом духовності українства, носієм його культури, більше того - якоюсь надісторичною формою його національного буття. За таких міркувань належність до православної церкви ототожнюється з обов’язковою, неодмінною належністю до українського народу. Але при цьому відбувається явна підміна поняття: національних цінностей - релігійними, національної святині (Батьківщина) - релігійною (Церква).

Зауважимо, що роль православ’я як фактору національної інтеграції і консолідації, формоутворюючої основи культури українського народу стосується лише XIV - XVII століть, тобто часу автономного існування Українського православ’я в структурі Константинопольського патріархату. Після включення Київської митрополії до Московського патріархату 1686 року православна церква, з одного боку, слугувала засобом денаціоналізації українців, а з другого - своєю активною боротьбою проти греко-католиків, протестантських течій і залишків язичництва призвела українську народність до дезінтеграції, внутрішньонаціональних чвар на релігійному ґрунті. Акцентуючи на православності як на ідентифікованому йменуванню українців, пропагуючи ідею православної єдності слов’янства, РПЦ цим самим знімала питання національної належності як неістотне, а відтак вірно слугувала російському шовінізму.

З метою подолання міжконфесійних і внутрішньоконфесійних суперечностей державні органи в Україні стають на шлях створення спеціального міжцерковного органу, що включає в себе першоієрархів і керівників ряду конфесій, які мають свої всеукраїнські центри. Проте, на нашу думку, вихід із нинішньої кризи церковно-релігійного життя можна віднайти не у творенні якогось арбітражного міжцерковного органу при якійсь державній структурі (зауважимо, що таке твориво суперечить принципам Закону України про свободу совісті і не з особливим ентузіазмом сприймається керівництвом церков), не у владному благоволінні до якоїсь

із Церков і негласному перетворенні її у державну, а у формуванні в Україні національної громадянської релігії як особливого надцерковного ідеологічного утворення, яке, ставлячи на перше місце національний інтерес, покликане буде орієнтувати всіх громадян країни на сприйняття авторитету своєї держави як святині. Світоглядним ядром громадянської релігії могли б бути віра у Найвищу Силу - Абсолют і в особливу місію України. Громадянська релігія цілком корелюється з основами того громадянського суспільства, яке утверджується в демократичній Україні. Певною мірою процес її формування ми вже розпочали, приймаючи від всенародно обраного Президента України клятву вірності своїй країні і народу на нашій національній святині - Пересопницькій Євангелії.

Національне відродження актуалізувало проблему екології українського етносу, збереження традиційних виявів його культури й духовності. Релігійність українця - продукт тривалої історії нашого народу. Саме тому в ній надто багато елементів синкретизму. Але щодо форм її вираження, то нині не всі вони відповідають духові часу. Це й певний етнографізм, зорієнтованість переважно на селянське буття, архаїчність деяких обрядових виявів тощо. Водночас виникли чинники, що негативно впливають на традиційні форми релігійності українців. Ними є наступ масової культури, зумовлена науково-технічним прогресом впевненість людини у своїй величч як творця і єдиного розпорядника життєвої вдачі, відставання духовної практики традиційних церков від потреб та інтересів нових поколінь, архаїчність їхніх обрядових форм, втрата українцями селянськості як національної ознаки, порушення інтимних зв'язків з Природою, зміни, у зв'язку з урбанізацією, системи і характеру родинних стосунків, ролі громадської думки як важеля-регулятора поведінки особи та ін. Тому екологія традиційної релігійності, про яку останнім часом ідеться на сторінках преси, має бути зорієнтована не просто на збереження старих релігійних систем, а того в них, що є ще життєдайним, на вилучення консервативного, нежиттєвого і запозичення або творення такого, що відповідає духові часу.

Слід визнати те, що якщо у вітчизняному православ'ї не відбудуться докорінні зміни, подібні до аджорнаменто в католицизмі, якщо воно не знайде внутрішніх чинників вирішення своїх колізій і подолання своїх доцентрових прагнень, не навчиться жити за умов демократичного суспільства, то за два-три покоління на теренах України воно

стане конфесією глухого кута. Зростання національної самосвідомості українців формуватиме також негатив щодо того “єврейсько-євробранничого” підтексту, який характеризує далеке від, власне, нашої національної духовної традиції християнське віровчення, сприятиме зростанню популярності рідновірівських конфесій. Водночас хотілося б застерегти від пріоритетних орієнтацій у політиці, спрямованих на подолання розколу православ”я і утвердження єдиної помісної церкви, на УПЦ, українофобські позиції Московського Патріаршого керівництва якої, передаючись через клір мирянам, формують в останніх негативний громадський настрій щодо суверенізації України, її національного відродження і державотворення.

Історія українства, специфіка його національного буття підтвердили трансцендентність не лише релігії, а й певною мірою етнічного начала. Нині, коли ми переживаємо процес національного відродження, ось ця трансцендентність релігійного і національного поєднала їх. Релігія шукає в нації своє буття, нація шукає його в релігії. Проте релігійний чинник сам по собі в Україні ніколи не відігравав ролі визначального засобу національного відродження. Пріоритет у цьому завжди належав національній ідеї. А оскільки Україна є поліконфесійною, то національної єдності тут можна досягнути лише за умови дотримання принципу світоглядного і релігійного плюралізму. Християнські конфесії не повинні прагнути до свого монопольного впливу на релігійно-духовне життя всього населення країни, а наявні між ними розбіжності переносити на ґрунт національного, якщо вони бажають служити йому. Вони мають визнати реалії, що історично склалися в релігійно-церковному житті в Україні. Ще митрополит Андрей Шептицький застерігав, що роз”єднання українців за конфесійним принципом “доведе нарід до повної руїни, якщо представники українських церков не знайдуть способу поєднання (Андрей Шептицький. Як будувати рідну хату // Слово. - 1990. - Серпень).

ПЕТРО МОГИЛА І ПРОБЛЕМИ ПРИМИРЕННЯ "РУСІ З РУССЮ"

У справі зближення, примирення і можливого співіснування, як тоді говорили, уніатів і дизуніатів, об'єднаних і необ'єднаних П.Могила започаткував велику акцію екуменізму. Ця справа у розумінні П.Могили виходила за чисто конфесійні рамки, стосувалася існування і виживання всього українського народу. Будучи правовірним, тобто істинно православним митрополитом, П.Могила мислив позаконфесійними і надконфесійними категоріями, мав європейське і універсально християнське бачення цієї проблеми. Отже, він не був однобічним конфесійним фанатиком, розумів шкоду від незгоди і церковного розколу в Україні.

Не випадково і уніатський митрополит Й.Рутський і православний митрополит П.Могила зійшлися на тому, що потрібно шукати вихід із того небезпечного становища, коли "Русь нищить Русь". За цим лапідарним і водночас об'ємним визначенням загальнонаціональної проблеми відчувається почуття патріотизму і велика відповідальність за долю Української церкви і українського народу.

І П.Могила і Й.Рутський мали спільну думку щодо Берестейської унії, яку, вважали вони, необхідно виправити, доповнити і продовжити. Це, звичайно, і в могилянський період та й сьогодні для багатьох (як з боку греко-католиків, так і православних) звучить дуже схизматично (для одних схизма у тому, що унію потрібно виправити, для інших, - що її необхідно доповнити і продовжити).

З боку П.Могили були зроблені дуже сміливі й відповідальні кроки в напрямі виправлення Берестейської унії, подолання її негативних наслідків для всієї української церкви. Потрібно згадати про собор 8 вересня 1627р. в Києві, на якому були присутні митрополит Іов Борецький, архієпископ Мелетій Смотрицький і Петро Могила (тоді ще людина світська, але вже обраний в серпні архимандритом Печерським), інші церковні особи. "Наради собору проходили в угодовському дусі" (Власовський І. Нарис історії Української православної Церкви. Т.ІІ. - Нью-Йорк-Київ. - 1990. - С.147). На цьому Соборі, очевидно, було досягнуто якесь спільне розуміння порятунку Української Церкви, яке ґрунтувалося на патріотичній засаді: зупинити отой процес,

коли "Русь нищить Русь", коли міжконфесійні відносини стали загрожувати єдності української нації. Добра воля учасників цього собору обговорити це болюче і дуже вразливе, насамперед для Православної Церкви, питання і знайти його вирішення - чудовий приклад для нинішніх українських церков - православних і греко-католицької.

Філософію об'єднання православних і уніатів доручено Собором опрацювати М.Смотрицькому, якого учасники Собору просили по можливості "представити для церковної цензури" підготовлений ним проект цієї акції. За ініціативою ще тоді архимандрита Печерського П.Могили після попередньої домовленості із М.Смотрицьким через півроку знову відбувся Собор в Городку на Рівненщині. На цьому соборі з участю митрополита Іова Борецького, єпископів Луцького Ісаака Борисковича і Холмського Паїсія Іполитовича, архимандрита Петра Могили розглянуто 6 пунктів різниць між Західною і Східною Церквами після доповіді архієпископа Мелетія Смотрицького. Учасники Собору признали небезпідставними погляди М.Смотрицького. Вирішили: для всебічного обміркування унійного питання скликати Помісний Собор, щоб "знайти будь-який спосіб - без порушення прав і привілеїв православної віри утворити єдність Руси з Руссю, тобто неуніатів з уніатами" (Власовський І. Там само. - С.148).

В цьому рішенні Городоцького Собору (1628) рефлексується ідея виправлення, доповнення і продовження унії, якою деяка частина православного духовенства з архієпископом Ісайєм Копинським залякувала православних. Саме до цього часу відносяться листи І.Копинського, в яких він остерігав паству перед Борецьким і Смотрицьким, поскільки вони спілкуються з уніатським митрополитом Рутським і планують унію. Проте ідея унії в розумінні П.Могили і його однодумців вже тоді набирала обрисів "єдності Русі з Руссю", щоб був єдиний український народ, щоб його не руйнували конфесійні роздори. Єдність неуніатів і уніатів розумілася як єдність християн обох церков, єдність єдинокровних братів, а не їх злиття в одну церкву.

Проте призначений на 13-24 серпня 1628 р. Київський Собор не досяг поставленої мети: покінчити "руйнування Русі Руссю" і добитися "єдності Русі з Руссю". Цей собор фактично перетворився на суд над архієпископом Смотрицьким за "відступництво і зраду православ'я". Не відбулися заплановані на 29 червня 1629 р. унійні собори - уніатський у Володимирі і православний у Львові, а також

планований після цього спільний православно-уніатський собор у Львові в жовтні 1629 р.

Отже, перша спроба П.Могили реалізувати ідею "єдності Русі з Руссю" не вдалася. Професор Є.Шмурло, який досліджував перебіг цих подій за документами Ватиканського архіву, зробив такий висновок: "Невідомо чи договорились би Рим і верхи руського православ'я, але без сумніву, що ті й другі не взяли під увагу одного найважливішого фактора: православно народної маси, її бажання і вимог, її розуміння, її переконання, в яких вона виросла і сформувалася" (Шмурло Е. "Римская курия на Римском Православном востоке в 1609-1654г. - С.108-110). Як тільки пішли чутки про призначений собор, народна маса захвилювалася і виступила з активним спротивом. Народний розум розцінив плановані унійні заходи як замаскований намір, щоб затягти їх в небезпечний кут. Козаки застосували силу і зірвали Київський собор.

Два роки перед своєю смертю, тобто в 1645р., П.Могила разом з каштеляном київським Адамом Кисельом опрацював новий проект церковного поєднання, який складався з таких проектів: 1. Потрібно зважити на недоліки Берестейської унії і виправити їх. 2. Доповнити і продовжити унію на новій основі, яка б передбачувала "універсальну унію".

До недоліків Берестейської унії П.Могила відніс: відсутність чистого і святого наміру в її ініціаторів і творців; неправомірний спосіб її проведення і прийняття, що не відповідав фактичному розподілу сил; протиправний характер самого поняття унії як союзу, злуки, злиття. (Див. "Нариси історії церкви в Україні". - Рим, 1990. - С.133).

П.Могила вважав, що спосіб проведення унії не відповідав фактичному розподілу сил, оскільки вільна українська шляхта давала церкві свою підтримку, а духовенство Православної Церкви не мало таких привілеїв як духовенство Римської Церкви. Але коли ієрархія Православної Церкви (єпископат) як слабка сторона підготувала і здійснила унію при опозиції української шляхти, то вона діяла проти реального розкладу сил, - саме тому унія не мала успіху.

Критикуючи ідею Берестейської унії, саме поняття унії як союз, злуку церков, П.Могила обґрунтовував свої погляди на унію так: злука (unio) і єдність (unitas) - це два різні поняття. Єдність виключає подвійність, складність. Злука має на меті, щоб двоє зв'язати в одне ціле, не знищуючи злуче-

них між собою частин. У зв'язку з цим П.Могила підкреслює, що у Бересті 1596 р. зроблено було все навпаки, і цим творці унії не наблизили до себе нез'єднаних (православних), а ще більше відштовхнули від себе. Як приклад, він наводить ієрархічну залежність від Риму і зречення притаманних Східному християнству особливостей.

Щодо способу проведення унії, то П.Могила вказує на такі недоліки: відсутність в процесі підготовки й проведенні унії мирянського елементу, головної провідної його верстви - шляхти, що привело до розколу українського суспільства і неспіху унії. П.Могила пропонує, щоб унія (злука) відбулася з широкою участю мирян на соборі або (якщо король чи Рим буде проти цього) на спеціальній конференції, щоб сприяти самій участі мирян у цій важливій справі.

Щодо проекту поєднання, то П.Могила обґрунтовує такі міркування: злука, єднання (а не єдність) не може порушувати окремішності і відрубності двох злучених речей, тобто злука не може стати тотожністю і єдністю. Цей пункт, на думку П.Могили, найважливіший.

Обмірковуючи практичний аспект злуки під кутом церковної юрисдикції, П.Могила стояв на позиції:

1. Визнання першенства папи. Це він обґрунтовував документами з історії церкви: "На початку Грецька Церква визнавала примат Римського архиєрея і сьогодні визнає у своїх літургічних піснях. Хай це, що було первісне, збережеться".

2. Піднесення авторитету Київської митрополії, зміцнення її самостійної юрисдикції, що дало б їй можливість в майбутньому набути статус Київської патріархії: "Наш Митрополит не ходитиме ні до Риму, як це робить одна частина, ні до Константинополя, як це є звичаєм другої частини".

3. Митрополит обирається собором єпископів, складає сповідь єдності священної віри по-руськи, по-грецьки і по-латинськи, визначуючи першенство Римського папи.

З усього, що відомо про ставлення П.Могили до унійного питання у вигляді так званої універсальної унії, можна зробити висновок, що П.Могила, як і його попередник митрополит Іов Борецький, у розумінні самої унії був далекий від того, щоб прийняти унію як перехід під юрисдикцію Риму. Розуміння унії цими київськими православними ієрархами зводиться до злуки і спільноти церков у мирі і любові із збереженням Православною Церквою всіх її особливостей у

віронавчанні, управлінні й обрядності. П.Могила, звичайно, не стояв на позиціях І.Копинського, який, можливо, католиків не вважав і за християн. Признання першенства Папи було б признанням за ним першенства честі, а не примату монархічної влади в церкві. Папа в церковній ієрархії є *Primus inter pares* - Перший серед рівних (згідно з постановою IV Вселенського Халкидонського собору). І коли б Київський митрополит при вступі на кафедру посилав папі своє сповідання віри, то довершував би цим не акт субординації, а просто інформував би через папу, як старшого брата, всі інші церкви про факт своєї інтронізації.

Розуміючи унію як вселенське церковне об'єднання, київські ієрархи хоча і підтримували П.Могилу, але й ставили при цьому умову - необхідність згоди на унійний акт східних патріархів, в першу чергу Константинопольського. Згода ієрархічного Сходу була необхідною для утворення Київського патріархату. Відсутність цієї згоди могла б призвести до розриву зі православним Сходом, а це загрожувало б великим розколом у Православній Церкві.

Отже, спроба "універсальної унії" (1624-1629 р.) на ґрунті вправлення, доповнення, продовження Берестейської унії не вдалася. Цьому протидіяла православна народна маса, козацтво. І все ж таки ідея примирення і зближення церков продовжувала жити. Вона знайшла втілення у справі здійснення "нової універсальної унії" і утворення Київського патріархату. Проте негативна позиція Риму щодо утворення Київського патріархату і неспокій у внутрішньому житті Православної Церкви у зв'язку з поширенням чуток про плани польського короля Владислава IV об'єднати православних і уніатів під зверхністю Римського папи й з визначенням кандидатури П.Могили на патріаршу кафедру перекреслили ідею "нової універсальної унії".

Про це з гіркотою говорив Йосиф Сліпий у своєму Заповіті: "Історичною короткозорістю, вагомою у своїх наслідках аж до наших днів, треба вважати злегковаження великого задуму митрополитів Могили і Рутського тодішніми правлячими колами Римської Апостольської Столиці, які хоч і не заперечували ідеї Патріархату нашої Церкви, ідеї, уґрунтованої історією і вимогами церковного життя, однак свою відмову дати формальну згоду на її завершення оправдовували мотивами політичної кон'юнктури". Римська курія поставилася негативно до ідеї утворення Київського патріархату. У Римі ця ідея викликала побоювання, як би переговори між уніатами і православними не привели до повернення уніатів в лоно Православної Церкви. Нехіть Риму

до патріархату в Києві була викликана й тим, що там вважали небезпечним порушувати питання Київського патріархату, щоб не відштовхнути від себе греків. Римська курія з огляду на церковну смуту в Царгороді (Константинополі), як зазначає Є.Шмурло в своїй праці "Римская курия на Русском Православном востоке в 1609-1654 г.", сподівалася зміцнити там свої позиції. Вирвати Київську митрополію з-під юрисдикції Константинопольського патріарха в той час Риму було не вигідно, бо це могло пошкодити порозумінню з Константинополем.

Папському нунцію у Варшаві дано інструкцію: 1. Не дозволяти спільного собору уніатів з православними, бо це заборонено канонічними правилами, а догмати віри не можуть бути предметом обговорення на будь-яких посполитих (народних) зібраннях; різницю ж між церквами - грецькою і римською вже встановлено на Флорентійському соборі. 2. Умови переходу на унію можуть бути обговорені представниками унії і дизунії, але не на соборах; з боку уніатів потрібно притримуватися умов, які були схвалені Берестейською унією.

П.Могила терпимо ставився до віросповідних різниць між католиками і православними (про сходження Св.духа, чистилище, про повне блаженство праведних після розлуки душі з тілом, примат папи, про опрісноки та причастя мирян). Він, як вже зазначалося, не був конфесійним фанатиком, а мислив надконфесійними категоріями, коли йшлося про справи такої ваги як "примирення Русі з Руссю". В особі П.Могили Православна Церква мала водночас правовірного, з точки погляду православ'я, митрополита, з ім'ям якого залишилося в історії його "Православне ісповідування Кафоличної Східної Церкви".

З цього погляду навіть у М.Грушевського, який, як відомо, не був цілком задоволений діяльністю П.Могили, знаходимо таку оцінку: "Щодо релігійної політики ми не можемо кинути будь-яких підозр на Петра Могилу і його оточення. Зі свого першого конфлікту з українським громадянством, з гірких результатів компромісних змагань 1629р. Могила набрав досвіду, і дальша лінія його діяльності не показує ніяких вагань. З тої твердої політики, яку він зайняв в безкоролів'ї (1632), ледве чи збулись би його надії на патріарший титул" (Грушевський М. Історія України-Руси. Т.VIII, ч.II. - Київ-Відень, 1922. - С.100).

Унія як метод і форма об'єднання церков не виправдала себе. Це нині визнають всі церковні авторитети -

як православні, так і католицькі, які стоять на позиціях екуменізму. Унія спричинила глибоку релігійну кризу, яка вийшла за межі XVI ст., гостро позначилася на всій історії українського народу, викликала довготривалі церковні й національні конфлікти. Однак, як вважає один із дослідників історії християнства в Русі-Україні М.Чубатий, "релігійна боротьба не була зовсім деструктивною". Два релігійні табори - уніати і православні - були поставлені перед необхідністю дбати про піднесення освіти, про мобілізацію інтелектуальних сил для літературної полеміки. розбудувати свої школи. Необхідність виправлення, доповнення, продовження унії на новій основі - поєднання обох церков українського народу на засадах створення Київського патріархату, єдиного для православної і уніатської спільноти, зрозуміли видатні ієрархи цих церков П.Могила і Й.Рутський.

За оцінкою М.Чубатого, "по двадцяти п'ятьох літах боротьби прийшло до опам'ятання між провідниками обох таборів, очолюваних архієпископом Мелетієм Смотрицьким, а по стороні противників унії - Петром Могилою і митрополитом Й.Борецьким. Провідники обох таборів наблизилися до такої міри, що планували поєднання обох Церков українського народу на засаді створення Київського патріархату, спільного для обох релігійних таборів". М.Чубатий бачив статус і перспективу Київського патріархату, спільного для православних і уніатів в такому розвитку: 1) Київський патріархат залежний від папи; 2) Церква українського народу під одним патріархом має внутрішню самоуправу; 3) патріархат при опорі на військову силу козацтва мав би в умовах польської конфедерації сприяти відбудові української держави. "Ці великі задуми батьків українського народу вдарили смертельно по планах Москви - дійти до Києва та притягнути під владу московського патріархату цілу територію давньої київської Руської Держави. Тому у Москві працюють пильно над створенням в таборі українських противників унії з Римом групи своїх противників, яка своєю екстремістичною постановою до українських уніатів розбила б усі задуми поєднання обох таборів. При допомозі групи українських екстремістів удалося Москві розбити план київського патріархату (1628) та припинити всякі розмови на тему поєднання обох таборів одного народу" (Чубатий М. Історія християнства на Русі-Україні. Т.І. - Рим-Нью-Йорк, 1965. - С.12).

Кожний дослідник історії українського християнства та взаємовідносин між його церквами може мати дещо суб'єктивізовану і, можливо, конфесійно упереджену або політично тенденційну думку про ту чи іншу подію. Але, безумовно, незаперечним є факт, що доля Української Церкви і зокрема її відгалужень - українського православ'я і українського греко-католицизму, особливо в часи втрати української державності і відсутності її протягом століть вирішувалася не в Україні, а за її межами, в залежності від розвитку геополітичної ситуації в багатокутнику сил Москва-Варшава-Порта, Московська патріархія - Апостольська Столиця в Римі - Католицька ієрархія в Речі Посполитій - Константинопольський патріархат.

При цьому політичні аспекти, що визначали динамізацію різних силових компонентів в цьому геополітичному багатокутнику, в якому опинилася Україна, мали явні пріоритети над церковно-релігійними. В результаті прийшов Переяслав (1654), і Київ опинився під "високою рукою одновірного московського царя". Після політичного Переяславу прийшов церковний Переяслав, і Українська Церква опинилася теж під рукою "одновірного Московського патріарха" (1686). Почався процес її систематичного обмосковлення.

Отже, ідея об'єднання українських церков - уніатської і православної - під егідою Київського патріархату - благородна, шляхетна, богоугодна, національно благодотворна ідея. Але вона насамперед повинна визріти у серцях і помислах ієрархів всіх українських церков - трьох православних і греко-католицької, а насамперед православних: Української Православної Церкви Київського патріархату, Української Православної Церкви (яка підпорядкована Московському патріархату) і Української Автокефальної Православної Церкви.

Можливо, реальний ґрунт під здійснення цієї ідеї сформується у третьому тисячолітті християнської ери, коли молитва-заповіт Христа: "Щоб були всі одно: як Ти, Отче, в Мені, а Я - в Тобі, щоб одно в нас були і вони, - щоб увірував світ, що Мене Ти послав (Йоан.17:21) - буде глибоко усвідомлена українською національною, духовною і церковною ментальністю. Бо ж йдеться про те, щоб "примирити Русь з Руссю", про що мріяв Петро Могила.

ПОГЛЯД НА ХРИСТИЯНСТВО ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ФІЛОСОФІЇ ПЛАТОНА

Тема виникнення християнства повсякчас була і залишається тією проблемою, навколо якої постійно точаться наукові дискусії, зумовлені прагненням відтворити витоки історичного зародження християнства, зрозуміти те, що слугувало йому своєрідним інформаційним підґрунтям. В релігієзнавчій літературі ніколи не існувало певної концептуальної єдності в розумінні джерел християнської релігійності. Подекуди вони коливаються в той чи інший бік залежно від світоглядної позиції дослідника і його власного відношення до цієї релігії. Однак за деякими визначними рисами ті чи інші гіпотетичні точки зору на зародження християнства зводяться до характерних двох. Перша - пов'язує виникнення його з юдаїзмом, і вважає християнство його логічним продовженням і, так би мовити, правонаступником, хоч в значній мірі і відмінним від нього. Друга - виводить походження християнства із сфери грецької ідеалістичної думки як такої що й послугувала породжуючою причиною його фундації.

Вельми популярною серед частини дослідників є позиція шукати витоки християнства в юдаїзмі періоду Старого Заповіту як обумовленого середовища, з арени якого первісне християнство намагається проголошувати себе і тим самоствердитися. Але, беручи до уваги доктринальні відмінності між цими обома релігійними вченнями, ми змушені констатувати, що саме по собі вчення Старого Заповіту неспроможне було надати поштовху до виникнення християнства. Попри всі протиріччя і складності наукових пошуків, безапеляційний погляд на тексти Нового Заповіту, на твори фундаторів християнського віровчення перших віків і на праці відомих провідників Церкви середньовіччя, ми визначаємо один безперечний впливовий фактор, який, на нашу думку, зіграв головну і формотворчу роль у становленні підґрунтя для можливого виникнення релігії Євангелій. Ним буде філософія Платона. Християнська концепція про смисл буття, вчення про вічність душі, її загробне потойбічне існування, зрештою питання богошукання і віри в Бога як Вселенське вище Добро так ба-

гато має спільного з Платоном, що перечити цьому буде неможливо. Ще на зорі становлення вчення Нового Заповіту чимало отців Церкви свідомо визнавали за Платоном провідну роль у започаткуванні принципів християнства. В перші століття існування останнього популярність Платонівської думки серед богословів Церкви була токою високою, що відкрито існувало твердження, згідно якого саме Платону відводилось місце праотця християнської релігійності.

Єдине можливе, що християнство успадкувало від юдаїзму як на загал - це зовнішню оболонку його Святого Письма, в центрі якого стоїть Тора (закон). І хоч відношення християнської Церкви до книг Старого Заповіту більш ніж шанобливе, вважаючи його, як і Писання Нового Заповіту, книгами богонадхненними, але в основі своїй вона пориває зв'язок з його вченням, розвиваючи своє під впливом факторів грецького ідеалізму. Вчення християнства на час його першого проголошення серед юдеїв було настільки новим, що вони, як то видно вже з Євангельської історії, не те що не можуть його розуміти в більшій своїй масі з позиції стереотипного юдаїстського світогляду, але навіть вбачають в ньому щось виразно поганське і навіть демонічне. Дійсно, християнство в цьому контексті не може виступати прямим спадкоємцем релігії Старого Заповіту з тієї причини, що його стрижневі положення стоять в повній залежності від світоглядних засад філософії Еллади, яка на час появи християнської релігії стає чи не найпопулярнішою схемою світовідношення і світорозуміння в античному середовищі. І коли намагались звужувати коло грецького впливу на християнство, конкретизуючи в останьому його основні структурні елементи, то це коло замикається і виводить нас саме на метафізичну традицію Платона. Вчення Нового Заповіту, його головні положення несуть в собі стільки спільного з філософією Платона, що ми й визначаємо його як своєрідного родоначальника християнської релігійності, тим паче, що ця точка зору в так званому дособорному християнстві була хоч і не популярною, але все ж присутньою.

Перш за все християнству імponує у Платона його вчення про ідеї, які, на думку філософа, виступають в бутті не лише першоматричними ідеальними субстанціями речей, а й несуть в своїй основі споряджуючі засади їх смислового визначення. Філософія Платона, якщо говорити про неї на загал, виступає в античному середовищі філософією пошуку

сми́слів. Філософський геній Платона, увібравши і переосмисливши досягнення його попередників, кристалізується в стремлінні визначити механізми і головні принципи буття. Потяг філософа до віднаходження смислів виводить його на усвідомлення присутності у всьому смислу вищого порядку, який над всім надстоїть, яким все охоплюється і якому неминуче все мусить підпорядковуватися. Ідеалізм Платона - це не просто світ величного надбуття, а те буття, яке для нього окреслюється реальністю і в якому знаходиться так необхідна для людського існування істина і смисл. Він не тільки усвідомлює повноту нової ідеальної реальності з її змістом, а й “бачить”, “відчуває” її, намагаючись якомога повніше охопити її і науково обґрунтувати. Світ його ідей - це світ іматеріального буття і разом з тим світ надбуття, що стоїть поза часово-просторовими вимірами, який виводиться Платоном за першопочаток і першоприцип чуттєвої реальності. Він визначається філософом як сфера абсолютного та ідеального. Мінливе чуттєве перестає існувати для Платона в смислі його неабсолютності і неідеальності. Чуттєвий світ для філософа, це світ постійного хаосу, перетворення і невизначеності. Він підпорядкований вічному закону відозміненості, так що рух його згідно цього закону постійно і обмежено скерований рамками виникнення, становлення, занепаду і загибелі. Видима нестабільність природи чуттєвого змушує філософа шукати серед цього хаосу щось абсолютно стале, віднаходження якого він так і не може вивести тут, в цьому світі. Лише ідеальне буття - це віднаходження, по-перше, тієї стабільності, якої немає в чуттєвому; по-друге, ідеальне стає для Платона носієм визначеності і смислу. Детермінанта земного, за Платоном, знаходиться в світі ідей, які виступають конкретними першопринципами світотворення, до осягнення яких і мусить прагнути людина, щоб відкрити для себе в них вищі смисли буття.

Пошуки смислів буття в сфері ідеального помітно знаходять логічний розвиток в віровченні християнства. Беручи за основу платонівське розуміння “ідеї” (чи ейдосу) як істинного “вигляду” чуттєвої речі і як визначення смислу цієї речі, християнство намагається поєднати його з вченням юдаїзму про небесне суще буття. Під впливом Платонівської філософії Старозаповітний образ Бога Яхве починає активно трансформуватися в новий, що згодом стане образом “суцього на небі” Новозаповітнього Бога-Отця. На відміну від

свого юдейського попередника християнство репрезентує Бога Доброго, що може бути з'ясованим тільки успадкуванням від Платона вчення про вище Добро. Саме останнє вплинуло на формування Новозаповітного вчення про Бога. Поняття “добра” у Платона виступає найвищою ідеєю не тільки щодо чуттєвого, а й в самому ідеальному. Вона підпорядковує собі, як обумовлене своєрідне божество, весь ідеальний світ, надаючи йому телеологічного характеру. Розуміння ж “добра” витікає у філософа з аналізу рухів в чуттєвому світі, на основі чого він констатує той факт, що все творіння прагне до “добра” як логічного завершення, намагаючись утвердитися в ньому. Навіть підвладна ідеї “Добра” звичайна ідея будь-якої конкретної речі нічого не варта без своєрідної її кореляції з вищим “Добром”. Таким чином, “Добро” виступає згідно відомих мірок, богом ідеально суцього, його смисловим піком. Отже, стає зрозумілим, чому Бог Нового Заповіту є Богом благим, тобто добрим.

І хоч Яхве юдаїзму також намагався тримати за собою цей статус - бути благим, як такий що “добре” створив цей світ “прекрасним”, але відношення Яхве до людини навряд чи можна назвати відношенням справді добрим, бо ж він постійно карає людину за переступ, нещадно картає її за непослух, віддає її на фізичні тортури, як то було з Йовом, навіть не бажаючи “виправдатися” в цьому перед нею. Яхве завжди в Старозаповітному Писанні змальовується вельми примхливим, Богом з претензіями. Новий же Заповіт розкриває перед людиною сутність Бога як великого Добра. Його любов не знає меж. Вона вища від розуміння, є живою і діяльною. На противагу до свого попередника, Новозаповітній Бог розуміє людину, її горе і проблеми. Сила християнства криється саме в намаганні зрозуміти цю природу Бога Добра, в прагненні до нього, що визначається в християнстві поняттям “богошукання”: “Прийдіть до Мене, усі струджені та обтяжені, - і Я вас заспокою” (Мт. 11, 28). Усвідомлення того, що Бог її любить, а значить розуміє, змушує людину пуститись в пошуки цього божественного притулку, в якому міститься для неї її спокій, а отже, і щастя. В Старому Заповіті положень як про сутність Бога, так і про богошукання немає. Коріння їх - у філософському вченні Платона. Філософ починає пов'язувати визначеність людського буття з обумовленою пошуковою активністю людини до віднайдення вищого для себе притулку в ідеальному як духовно - божественному світі. Згідно його вчення, істинне

буття людини знаходиться там. Платон хоч і усвідомлює реалії надчуттєвого, важливість їх прийняття кожним, але не може звести їх до розуміння кожного. Він не може дати відчуття цієї реальності кожному. А оскільки дати смисл кожній людині взагалі неможливо, то її завданням є самостійне віднайдення, відкриття і осмислення його для себе, своєрідне зведення його з ідеального рівня до рівня свого земного, шляхом вливання в нього розуміння смислів. До цього, згідно Платона, кожен мусить йти шляхом “розумоспоглядання” вищих ідеальних субстанцій як вищих смислів буття, для чого свідомість мусить бути виведена за межі чуттєвоспогляданого і тих образів-понять, які нав'язані людині недосконалими її почуттями. Істини в чуттєвому немає, - говорить Платон. Тому стає зрозумілим відношення філософа до матеріального як земного. Воно перестає бути для нього суттєвим і справжнім. Не вбачаючи правдивості в земному, Платон тлумачить його як “небуття”, “не-суте”, проявлене в антиномічних відносинах з істинно суцим. Платонівський підхід до становлення особистості не зводиться лише до орієнтації свідомості на світ ідеального надбуття, засобом розуміння якого постає принцип так званого “споглядання в розумі”. Він розуміє, що як такого цього замало. Належить виховувати людину, плекати в ній піднесено-духовні почуття. Плідно зробити це можна лише за умови якісного запровадження і використання всіх засобів виразності, якими володіє мистецтво.

Враховуючи це, первісне християнство хоч і намагалось тлумачити мистецтво як атрибуту демонізму, все ж не могло протистояти йому. Тому воно починає його підпорядковувати собі, надаючи йому літургійного статусу. Віднині музика в Церкві починає відігравати роль одного з провідних чинників впливу на людину. Вона мусить, як і у Платона, викликати в людині переживання духовно-божественного, скеровувати її своїм звучанням і своїми відповідними текстами до Бога.

Виведене Платоном положення про дуалізм двох світів помітно проникає у вчення християнства. Тепер в його вченні все земне життя як буття божественного творіння визначається тими ж поняттями як несправжнє. І як парафразом цього Платонівського положення звучить Новозаповітне: “Не любіть світу, ані того, що в світі”. (Ів. 2, 15) Християнство визначає буття земне для людини як буття для неї чуже, вороже. Воно виглядає, говорячи словами апостола Павла, як той “мешкальний намет”, що фатально

приречений на забуття. Чуттєве є злом, але, на відміну від “зла”, за Платоном, християнське “зло” ще тлумачиться як наслідок діянь Сатани. А тому шукати істини в цьому світі, значить шукати смислів у Сатани, довіряти йому. “Стережіться, - пише ап.Павло, - щоб ніхто вас не звів філософією та марною оманю за переданням людським, за стихіями світу...” (Колос. 2, 8) Більше того, належить шукати “найперш Царства Божого й праведності його”. (Мв. 6,33). Але постає питання: як шукати, якими засобами? В юдаїзмі Старозаповітного періоду відповідь на це не існує. В цьому аспекті він виглядає суто матеріалістичним віруванням, оскільки базується не на принципах богопошуків, на виконанні обумовленого церемоніалу, який визначає коло стосунків людини з Богом. Яхве не допускає до себе людину. Він дивиться на неї як на деякого “черв”яка”, що мешкає десь в поросі земному під його “ногами”. (Йов. 25,6; Псалом. 21,7; Ісая. 66,1) Тора плекає добробут для людини в земному. Бог тут благословляє того, хто бездоганно підходить до виконання обрядового закону і чистосердечно шукає праведності через його церемонії.

Отже, релігія Євангелій, за прикладом Платона, провадить віруючого до сфери божественного засобом споглядання через розум. В цьому контексті стають зрозумілими слова Христа про те, що Царство Боже найперш знаходиться в самій людині (Лк. 17,21). Щоб піднятися до Царства Божого, почавши з розуміння його присутності в своїй душі, людина спочатку сама мусить стати “божественною”. Платон це прекрасно розуміє, але дещо теоретично, оскільки людина не може сповна на практиці здійснити це положення. Фундатори християнства також усвідомлюють це. Тому ними розробляється оригінальне вчення про “викуплення”, теодіцею. Християнський “план Божого спасіння” для людини є логічним продовженням платонівських міркування щодо реалізації людини в ідеальному, який в християнстві обгрунтовується вченням про “благодать”. План спасіння - це основа християнства, стрижень якої становив жертвне служіння Христа на благо людства. Смерть Месії, згідно Нового Заповіту, приносить викуплення для людини від, говорячи це по-платонівськи, “оков” матеріальності. Як наслідок, людина отримує даром (по благодаті) відроджену свою божественну натуру, а відтак для неї відчиняється вільний вхід до Царства Божого як до того ідеального світу, основи вчення про який були закладені саме Платоном. Але поруч з цим ідея “викуплення” стоїть у

прямій залежності від понять “душі” і “гадесу”, розуміння яких в юдаїзмі Старого Заповіту істотно відрізняється від християнського.

“Душа”, як поняття, на сторінках Старозаповітного Письма здебільшого позначає просто “особу” людини і, як така, є прямим смисловим її синонімом. Характерними для нього є словосполучення “загинула” чи “вмерла” душа, коли говориться про фізіологічну смерть особи; “знати” чи “бачити” якусь душу, то реально (очима) бачити і відчувати когось чи просто “бути з кимось знайомим”. При цьому “душа” в Старому Заповіті ніколи не несла на собі визначення деякої вічноіснуючої життєвої субстанції людини, тобто її душі. Вона обмежена тими ж рамками, що й тіло. Інше розуміння має в Старому Заповіті і поняття “дух”. Він не є “душею”, бо (1) належить не тільки людині, але й тваринам, (2) не несе морального визначення, (3) повертається як обумовлено-необхідна життєва енергія для життя тіла після його смерті назад до Бога, в божественний світ, (4) тому, як такий, “дух” не судиться Богом. “Душа” в християнстві визначається, подібно до Платона, як по-перше дещо вічне і наділене вічним розумом. Вона існує в божественному світі свідомо до втілення в тіло, а втілившись, тобто ставши людиною, після смерті тіла покидає його, повертаючись в той світ з якого вона походить і природу якого вона має. Поняття “душі” в християнстві (знову ж як і у Платона) логічно поєднане з поняттям “гадесу”, як місця вічного перебування душ. Тому це слово-поняття “гадес” (в грецькому оригіналі Нового Заповіту присутнє, на відміну від Старозаповітного тексту). Християнські богослови, як і дехто з релігієзнавців вважають, що слово “гадес” є грецьким еквівалентом єврейського слова “шеол”. Тому вони помилково виводять на цій псевдоподібності смислову тотожність “шеолу” і “гадесу”. Але ж Єврейське Старозаповітне Писання (його текст і вчення) ніколи не використовує “шеол” як визначення “царства померлих” на зразок Аїду. Здебільшого це слово, на підставі тексту, означає просто “могилу” або щось пов’язане за змістом із нею (наприклад, “смерть”). Взагалі юдаїзм раннього періоду не проголошує свідомого життя за гробом, тому зрозуміло чому і його поняття “душа” не розуміється по-платонівськи чи по-християнськи як вічносуцця субстанціональна частина людини.

Недосконалість всього чуттєвого, постійна присутність в ньому зла змушують Платона відноситися до всього земно-

го як тільки до наслідку великої творчої гри ідеальних сил. Разом з тим він вбачає в чуттєвому лише часткову присутність істини, яка, на його думку, може бути лише “гадкою” (а не знанням) про буття. По цьому земне буття для філософа перестає носити статус суцього і, як це не парадоксально, самого буття. Пошуки сталості, абсолютності, об’єктивності не спонукають філософа триматися лише чуттєвого, а змушують його піднятися над всім земним і подивитися на нього десь з висоти - з висоти розуміння ідеального. Власне, ідея Платона, її сутність являє деяку смислову матрицю чуттєвого, що визначає його рух і буттєвість. Відкрита реальність ідеального світу змушує філософа кинути виклик емпіричному і врешті всьому земному, намагаючись до мінімуму звести його фатальний тиск на буття людини. Він проводить конкретне розмеження між світом чуттєвих речей і світом вічних абсолютних ідей, згідно якого чуттєвий світ, у своєму співставленні зі світом ідеального буття, відтепер перестає бути суттєвим і реальним, але виглядає в світлі духовного надбуття ідей ілюзією, необ’єктивністю і навіть випадковістю. Для Платона суще - це завжди ідея і світ, в якому вона перебуває. Відтепер істина і сутність буття пов’язуються і обумовлюються буттям ідеального. Тому ідея, як ідеальний смисловий субстат буття, в його філософії виступає головним, первинним принципом всього чуттєвого, яке Творець використовує для творення всього предметно-матеріального світу. І все ж не зовсім точно вбачати в позиції філософа ненависть до чуттєвого світу і всього земного.

Як бачимо, християнське вчення про “душу”, про “гадес” не може бути взяте з Старого Заповіту і навіть не може бути побудованим на його базі. Воно має подібність, при тому велику, з думками Платона про них (за незначним винятками, бо стосовно розуміння “душі” філософ стоїть на позиції реінкарнації). “Гадес” філософ розуміє не просто як “царство мешкання” вічних душ, а і як місце винесення вироку душам за життя в тілі. Це ще більше зближує його з християнством. Зрештою, щоб бути об’єктивними, говорячи про християнство з позиції платонізму, ми ще мусимо згадати християнське вчення про “воскресіння”. Воно було виведене на базі платонівського вчення про переселення душ. Тут ми не говоримо про вплив платонізму на становлення християнської догматики в перші століття Церкви, коли отці Церкви, екзегети і апологети зверталися

до творів Платона з метою пошуку в них обґрунтування певних церковних доктрин.

Споглядаючи історичний поступ християнства, розуміючи його вплив на свідомість людини і розглядаючи його як своєрідний феномен, ми мусимо звільнити себе від будь-яких симпатій чи антипатій в його бік. Наш аналіз і критерії виведених оцінок будуть доцільними за умови, як на загал, за умови розуміння практичного застосування ідей віровчення християнства на теренах людства. Незаперечним фактом у цьому смислі виступає моральна платформа релігії, яка передбачає відповідальність християнина перед Богом, що обумовлена власною моральністю, етичною чистотою, чесотністю. Нехтуючи відомими казусами, на які “багата” історія Церкви, заслуга християнства міститься у виробленні і проголошенні ним нових розумінь щодо понять “моралі”, “етики”, “культури”, “духовності”. На тлі релігії Євангелій постає перед соціумом мораль вищого порядку і розуміння, набагато вища тієї, яка була в часи античності. Формуються нові засади для світоглядних орієнтирів, розвиток і поступовий вплив яких на свідомість мас зводиться на карті Європи врешті-решт те, що ми розуміємо як європейський соціо-культурний комплекс і на якому ґрунтується сучасна цивілізація людства.

Розглядаючи християнство через призму філософії Платона, його метафізичної традиції, ми відзначаємо факт його виникнення і становлення на головних мотиваційних засадах її. Його зародження не зводиться до історії Старого Заповіту і, на загал, до самого юдаїзму, але і не може звестись до розуміння діяльності Ісуса з Назарету, виводячи його діяльність як реформатора юдаїзму, подібно до Неємії чи Ездри. Новозаповітне вчення Ісуса Назарянина (з особою якого символічно ототожнюється початок християнства і особу якого ряд вчених вважають фактом історичного порядку) так близько стоїть до філософії Платона, що (визнаємо це), не отримавши поштовху від нього, воно як таке не склалося б. Якби не геній Платона, його концептуальна направленість щодо пошуків смислів буття в ідеальному, його вчення про ідеальний світ як першомеханізм і як керуючий, розумний принцип буття земного був саме тією крапкою, від якої й починається процес постання християнства. Він, з одного боку, є батьком всього філософського ідеалізму, а з іншого, беручи до уваги Ново-заповітне Письмо, твори християнських провідників і мислителів, постає, безперечно, і за прабатька всієї християнської релігійності.

**ПЕРШИЙ ВСЕУКРАЇНСЬКИЙ СОБОР УАПЦ :
ПРОБЛЕМИ РОЗВИТКУ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ**

Перший Всеукраїнський Собор Української автокефальної православної церкви, який проходив 14-30 жовтня 1921 р., в Софіївському соборі м.Києва, став визначною подією в житті української церкви, вперше соборно проголосивши її автокефалію, українізацію, соборноправність та аполітичність. Але хід і рішення цього форуму стали також визначним явищем в розвитку української культури.

Якщо оглянути шлях минулого розвитку православної церкви в Україні, то після підпорядкування її в 1686 р. Московському патріархатові, вона поступово втрачала риси національної церкви і ставала засобом денационалізації і русифікації українського народу. Це призвело до того, що вона в 19 ст. перетворилась, за образним висловом Т.Г.Шевченка, в “церкву-домовину” української культури. Обсажена в основному єпископами-росіянами та священниками-малоросами, церква стала осторонь духовних потреб народу, засобом удушення національного духу. В силу цього серед української інтелігенції поширювались нігілістичні, антиклерикальні настрої. Коли ж після лютневої революції в Росії 1917 р. в Україні стали популярними ідеї українізації церкви, повернення її до того стану, в якому вона була в період митрополитства Петра Могили, то це викликало значне піднесення не тільки серед віруючих селян і робітників, але й повернуло до українського церковного руху значну частину інтелігенції. У ньому беруть участь письменники (Дніпрова Чайка (Л.Василевська), Л. Старицька-Чернихівська, Г.Косинка, М. Стешенко та ін.), композитори (П. Демуцький, П.Козицький, К.Стеценко та ін.), вчені (А Кримський, П. Стебницький, Г. Стороженко, Д.Щербаківський та ін.), а також значна частина церковної інтелігенції (серед них Юрій Жевченко, Павло Погорілко, Василь Липківський, Нес-

тор Щараївський, Степан Орлик). З великим ентузіазмом вони беруться за проведення богослужіння українською мовою, за переклад богослужбових книжок, створення нових духовних музичних творів тощо.

Рішення ВПЦР від 5 травня 1920 р. про автокефалію Української церкви в середовищі української інтелігенції було сприйняте схвально.

Перший Собор УАПЦ мав узаконити це рішення і відновити власну ієрархію. Серед делегатів цього Собору значна частина інтелігенції: окрім 86 священико-служителів тут 63 учителя, 4 професори, студенти, кооператори, юристи. Серед них вчені А.Кримський, С. Єфремов, П.Стебницький, Д.Щерба-ківський, композитори П.Козицький, К.Стеценко, кооператор М.Левицький, богослови К.Соколовський і С.Рклицький.

Після виступу на Соборі 17 жовтня почесним членом його було обрано академіка А.Кримського, а 22 жовтня - почесними членами призидії Собору - композиторів К.Стеценка і П.Демуцького.

В ході роботи Собору підіймалися і обговорювалися питання, які мали значення не тільки для внутрішнього життя церкви, а й для розвитку всієї української культури.

Так, 25 жовтня на Соборі було заслухано доповідь "Рідна мова в церкві". Її висловив заступник митрополита УАПЦ архієпископ Нестор Щараївський. В резолюції, прийнятій по цій доповіді, зазначається, що, оскільки Христос і його учні проповідували рідними мовами, то і в УАПЦ повинна вживатися жива українська мова. Собор визнав, що ті богослужбові книжки, які були перекладені українською мовою і видані під керівництвом Всеукраїнської православної церковної ради (ВПЦР), цілком відповідають потребам церкви і доручив ВПЦР й надалі проводити важливу роботу в цьому напрямку.

У той же день композитор П. Козицький, виголосив доповідь "Церковні співи", назвавши їх однією "із самих інтимніших частин служби Божої". До-

повідач зазначив, що завданням Собору є поєднання живого співу з церковним богослужінням. Не зважаючи на те, що майже двісті років живі церковні розпіви були заборонені розпорядженням Святійшого Синоду, український народ має великий досвід творення церковного співу. Він починає свій розвиток з часів Київської Русі. Коли великим князем Київським був Ярослав Мудрий, в Києві було організовано інститут співу: створювались школи співу, було введено нотну систему. З того часу Київ став міжнародним осередком церковних співів.

Другий період розвитку церковного співу в Україні зазначає, далі доповідач, розпочався в XVI-XVII ст. Тоді в братських школах, Києво-Могилянській академії створились хори, вводилась нотна - лінійна грамота, виросла когорта композиторів, які створили багато відомих творів. У той час навчилися робити розкладку на 4-7 голосів, прикладом чого є знаменитий Києво-Печерський розпів. Доповідач наголошує, що саме в той період композитори при створенні духовних творів стали користуватись народними співами, прикладом чого є "Херувимська", в основу якої покладено мотив канту "Радуйся". Цей спосіб поступово відроджується і, в XX ст. К.Стеценко, на думку П.Козицького, це яскраво показав у своїй панахиді.

Далі доповідач наголошує, що одним з найголовніших завдань є пошук і збір старовинних народних співів. Крім того, потрібно цей матеріал піддати науковому аналізу, після чого використовувати їх у церковній службі.

Нарешті доповідач говорить про важливість ввести в самій церкві принцип загальних співів, для чого потрібно організувати народні хори. Для цього потрібно налагодити підготовку диригентів, співаків, дяків, священників. Крім того, Собор повинен вирішувати питання з нотна - видавничою справою².

В ухвалі з цієї доповіді були прийняті всі пропозиції П. Козицького.

По доповіді С.Риклицького було прийнято ухвалу "Старовинні українські обряди та звичаї", у якій говори-

лося про необхідність організувати “по всіх місцевостях України збірку матеріалів щодо старовинних обрядів та звичаїв Української церкви, щоб зберегти їх від знищення, а кращі з них ввести у вжиток в українських парафіях”³.

Доповідь “Мистецтво в церкві” проголосив професор Д.Щербаківський. Він зупинився на церковній творчості у сфері пластичного мистецтва в Україні. Зробивши короткий огляд розвитку цього мистецтва, доповідач пропонував будувати нові українські церкви в старовинному українському стилі, не руйнувати ні одного храму без дозволу Академії наук і вести роботу із збереження старовинного українського церковного начиння.⁴ Собор прийняв ухвалу, у якій врахував ці пропозиції.⁵

Загалом рішення Першого Собору УАПЦ були прихильно сприйняті як серед широких мас віруючих, так і інтелігенцією. Їм імпонувало намагання повернутися до джерел духовності українського народу, до відродження старовинних народних традицій, звичаїв та свят, можливість нести слово Боже народові його рідною мовою.

Важко не погодитися з думкою Тараса Гунчака, що процес українізації, який розпочався в 20-х роках на Україні зверху зустрівся з буйним процесом, який ішов знизу, а будителем цього процесу була українська інтелігенція, рушійною ж силою - українське село.⁶ Але тут слід наголосити на тій ролі, яку зіграла в цьому процесі УАПЦ, зокрема рішення її Першого Собору.

Ці рішення мали доленосне значення, оскільки переважна більшість населення була віруючою. І саме вона через участь в церковних співах, виконанні музики, релігійних обрядів і звичаїв, побудові нових храмів тощо включались безпосередньо у розбудову української культури. Тому й успіхи українізації в 20-х роках, брутално перервані тоталітарним режимом, були такі значні, що в них з великим ентузіазмом включалися віруючі.

П Р И М І Т К И

1. Діяння Всеукраїнського Православного Церковного Собору в м. Києві 14/30 жовтня 1921 р. - К., 1921 - с.12
2. Центральний державний архів вищих органів влади та управління України (далі ЦДАВОВ України) - фонд 3984 - Опис 3. - Справа 114. - Арк. 12
3. Діяння Всеукраїнського Православного Церковного Собору. - с. 42
4. ЦДАВОВ України. - ф.3984. - Оп.3. - Стр.104. - Арк.37
5. Діяння Всеукраїнського Православного Церковного Собору. - с. 42
6. Тарас Гунчак. Україна: перша половина ХХст.: Нариси політичної історії. - К., Либідь, 1993. - с.189

II. НАУКОВІ КОНФЕРЕНЦІЇ

ЮВІЛЕЙ ПЕТРА МОГИЛИ

У рамках святкування оголошеного ЮНЕСКО міжнародного року П.Могили, 15-17 березня ц.р. в Києві на базі Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України і університету "Києво-Могилянська Академія" відбулася міжнародна наукова конференція "Петро Могила і сучасність". Із вступним словом виступив академік П.Толочко - віце-президент НАН України, голова державного оргкомітету з Відзначення 400-річчя від дня народження П.Могили. Учасників конференції вітали директор Інституту філософії НАНУ, академік В.Шинкарук, голова Держкомрелігії України А.Коваль, патріарх УПЦ Київського патріархату Філарет, Президент Папської ради з питань культури Поль Пупар. В роботі конференції брали участь науковці із 8 країн, зокрема проф. А.Жуковський (Франція), поф. Г.Бобине (Молдова), С.Ярмусь (Канада), К.Рижакевич (Румунія) та ін.. Працювало три секції - "Митрополит Петро Могила як церковний діяч і богослов", "Петро Могила і проблеми культури", "Спадщина П.Могили і сучасні релігійно-церковні процеси в Україні".

Було заслухано біля 70 наукових доповідей і повідомлень. Конференцією було започатковано цикл наукових форумів, присвячених ювілею Київського митрополита. Зокрема в квітні в м.Ногінську, що під Москвою, Російська єпархія УПЦ Київського патріархату провела конференцію "Митрополит Петро Могила - видатний богослов, філософ, культурний діяч". В травні Львівський музей історії релігії провів круглий стіл "Феномен Петра Могили". Свого земляка-буковинця в жовтні ювілейною конференцією вшановували Чернівці.

На київській конференції було прийнято Підсумковий документ, текст якого подаємо нижче.

Підсумковий документ міжнародної наукової конференції

"Петро Могила і сучасність"

Ми, учасники міжнародної наукової конференції "Петро Могила і сучасність" - філософи, історики, релігієзнавці, культурологи, богослови, представники Православної, Греко-католицької, Римо-католицької церков, інших християнських віровизнань, зібравшись у Києві з різних

країн - Канади, США, Італії, Польщі, Молдови, Німеччини, Росії, Румунії, Франції, України, вважаємо, що титанічна діяльність Київського митрополита Петра Могили в реформуванні Православної Церкви, в піднесенні освіти, культури, духовності Української Церкви і українського народу, в справі примирення, зближення і об'єднання одновірних, однообрядових, однонаціональних християнських Церков в Україні заслуговує якнайбільшої уваги з метою використання досвіду могилянської доби і його популяризації.

Уроки широкомасштабної діяльності Київського митрополита Петра Могили в служінні Православній Церкві, в спробах покласти край міжцерковному конфлікту, який роз'єднував "Русь з Руссю", ослаблював духовну силу українського народу, як ніколи раніше актуальні для України і українських Церков в наші дні.

Враховуючи це, вважаємо за потрібне звернутися до всіх державних організацій, українських Церков - православних, греко-католицької, римо-католицької, до української громадськості, науковців і освітян, засобів масової інформації всіляко сприяти реалізації ювілейних заходів, передбачених постановою Кабінету міністрів України N 247 від 7 квітня 1995 року по відзначенню 400-річчя Петра Могили, для піднесення духовності і національної культури українського народу, виховання релігійної толерантності, започаткування міжцерковного порозуміння і, зрештою, здійснення українського екуменізму.

З цією метою пропонуємо реалізувати такі заходи:

1. Видати наукову біографію та вибрані твори Петра Могили, монографії та збірники праць про митрополита, відповідно профінансувавши і проспонсорувавши цю важливу справу.
2. Провести тематичні вечори, виставки у школах, вузах, закладах культури, присвячені життю і діяльності Петра Могили.
3. Провести студентські наукові конференції, присвячені Петру Могили і його місцю в історії України в Національному університеті "Києво-Могилянська Академія", Київському національному університеті ім. Т.Шевченка, Львівському державному університеті ім.І.Франка, Вінницькому педагогічному інституті, Острозькому Вищому колегіумі та інших вищих навчальних закладах України.

Встановити Міносвіти України іменні стипендії студентам, які вивчають українську богословську думку.

4. Організувати широку популяризацію життя та діяльності Петра Могили у засобах масової інформації, заходами товариств "Україна", "Знання", "Просвіта".

5. Створити документальний телевізійний фільм про Петра Могили.

6. Організувати в архівах та музеях України спеціальні виставки книг доби Петра Могили, праць і досліджень, присвячених Київському митрополитові.

7. Обладнати та впорядкувати місце поховання Петра Могили (руїни Успенського собору у Києво-Печерській Лаврі).

8. Присвоїти ім'я Петра Могили одній з вулиць м.Києва, Відкрити меморіальні дошки на фасадах Києво-Могилянської академії та Успенської церкви у Львові.

9. Провести у травні 1996 р. на базі Львівського музею історії релігії наукову конференцію "Феномен Петра Могили".

10. Організувати виставку ікон доби Петра Могили у Львівському музеї історії релігії.

11. Створити наукову Раду з видання творів П.Могили і дослідження творчої спадщини і діяльності митрополита, надавши їй координаційні, бібліографічно-інформаційні, пошукові та ін. повноваження. До складу Ради включити В.Нічик, В.Климова(координатор Ради), С.Головащенко, А.Колодного, Д.Степовика, А.Жуковського, єпископа Даниїла (Чокалюка), о.Миколу Забугу.

12. Створити сторінки, присвячені П.Могили на сервері WWW в заповіднику "Києво-Печерська Лавра"

13. Продовжити проведення наукових конференцій та читань, присвячених П.Могили в Національному університеті "Києво-Могилянська Академія" разом з духовними навчальними закладами Києва та інших міст України, проводячи раз в три роки Могилянські читання з видруком матеріалів.

14. Випустити поштову марку, виготовити значки із зображенням Петра Могили.

Матеріал підготували: д.філос.н. **А.Колодний**
і к.філос.н. **В.Климов**

“МІЖНКОНФЕСІЙНІ ВІДНОСИНИ В КОНТЕКСТІ СВОБОДИ РЕЛІГІЇ”

Ця надзвичайно актуальна і дуже важлива як в теоретичному, так і практичному вимірах проблема була в центрі дискусій міжнародної наукової конференції, яка відбулася 6-7 травня 1996 року в м.Львові. Означена конференція була одним із основних заходів у рамках VI міжнародного Круглого столу “Історія релігій в Україні”, на засіданнях якого 3-6, а також 8 травня обговорювалися питання, пов’язані з визначними датами в історії розвитку релігійного життя в Україні: “400-річчя Берестейської унії”, та “400-річчя від дня народження Петра Могили”.

Організували конференцію і створили умови для її плідної роботи: Українська асоціація релігієзнавців, Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України, Міжнародна асоціація релігійної свободи, Міжнародна комісія з свободи совісті, Міжнародна академія свободи релігії і віровизнань, Державний комітет України у справах релігій, Львівський музей історії релігії, Інститут археорграфії НАН України (Львівське відділення).

В роботі конференції взяли участь релігієзнавці, філософи, соціологи, правники, теологи, релігійні діячі з України, спеціалісти з проблем державно-церковних відносин, релігійної свободи ряду зарубіжних країн, зокрема США (Т.Філіпс, К.Дюрем, Л.Бузбі, Р.Ніксон), Італії (С.Феррарі), Бельгії (Р.Торфс), Польщі (Т.Доктор).

Вступним словом відкрив конференцію президент Української асоціації релігієзнавців, заступник директора - керівник Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України професор А.Колодний. Привітали учасників конференції: заступник голови Львівської обласної держадміністрації П.Котик, директор Львівського музею історії релігії В.Гаюк, віце-президент Ради релігійної свободи, Президент міжнародної комісії з свободи совісті Л.Бузбі.

На пленарних засіданнях конференції було виголошено 15 доповідей, в т.ч. 5 доповідей - учасниками з-за кордону. Особливий інтерес викликали доповіді: “Міжконфесійні колізії в Україні: причини і шляхи мінімізації” (П.Косуха, Україна), “Право на свободу віровизнання: функціональне призначення” (П.Рабінович, Україна), “Міжцерковний діалог як умова функціонування свободи

релігії” (Р.Ніксон, США), “Впровадження міжнародних норм релігійної свободи в сучасні церковно-державні відносини в Україні” (К.Дюрем, США) та ін.

В рамках конференції працювало шість проблемних груп: “Свобода совісті в системі державно-церковних відносин”, “Міжконфесійні відносини і внутрішньоцерковні колізії”, “Релігійна меншина: природа і правовий статус”, “Релігійна діяльність, релігійна освіта, майнові відносини і альтернативна служба в їх правовову статусі”, “Свобода релігії як невід’ємний аспект свободи особистості”, “Питання релігійного життя у висвітленні мас-медіа”. На засіданнях проблемних груп було зроблено 42 наукових повідомлення. В плідних дискусіях були детально обговорені проблеми міжконфесійних, внутрішньоцерковних відносин в Україні, причини конфліктів у релігійному середовищі, шляхи гармонізації і гуманізації міжконфесійних взаємин у контексті практичної реалізації принципів свободи совісті, свободи релігії та церкви, демократизації, удосконалення механізмів державно-церковних відносин.

Було акцентовано увагу на тому, що конфліктний характер міжконфесійних відносин, стабільна тенденція до загострення наявних міжцерковних суперечностей активно резонують на суспільні інституції, державні структури, політичні партії, негативно впливають на плюрально-психологічну атмосферу в українському соціумі, постають одним із серйозних чинників нестабільності в Україні.

Розв’язання цієї проблеми з огляду на її значення для майбутнього української держави, на думку учасників конференції, має базуватися на принципах свободи релігії, цивілізованого відокремлення церкви від держави, деполітизації релігійної сфери, щирого прагнення конфліктуючих конфесій до примирення, пошуку шляхів досягнення останнього на основі цілком визначеної етики, а саме етики толерантності, а також на основі постійного діалогу, зміцнення довіри, готовності конфліктуючих суб’єктів до певних поступок, пошуку компромісів.

Учасники конференції відзначили, що ця делікатна за своєю суттю проблема не може бути розв’язана одномоментно. Вона потребує копіткої роботи, взаємної витримки конфліктуючих сторін і виваженого посередництва держави. Ці та інші пропозиції, рекомендації були викладені у підсумковому документі конференції, що подається нижче.

Учасники конференції - люди різних світоглядних переконань та віровизнань:

- беручи до уваги, що міжконфесійні, внутрішньоцерковні суперечності, конфлікти, колізії дестабілізують соціальне, політичне і моральне життя;

- прагнучи сприяти пошуку шляхів і досягненню злагоди, миру і гармонії у міжвіросповідних, міжцерковних взаєминах, демократизації державно-церковних відносин в Україні та в інших країнах;

- вважаючи надзвичайно важливим і необхідним у сучасних умовах використати сповна значний функціональний потенціал релігії і релігійних організацій у справі морального оздоровлення суспільства і особистості, гуманізації суспільних відносин;

- підтверджують, що міжнародні правові документи є фундаментом для перетворення в життя свободи релігії, совісті та переконань і одночасно висловлюють повагу до практичних зусиль Української держави в цій сфері;

- зійшлися в загальному висновку, що досягнення міжконфесійного і внутрішньоцерковного взаємопорозуміння, зниження напруженості та недовіри, удосконалення державно-церковних відносин можливі лише при взаємній волі та копіткій праці церков, релігійних інституцій, а також держави на шляху практичного здійснення принципів толерантності, свободи совісті та релігії.

Учасники конференції дотримуються думки, що свобода совісті, релігії є основою всіх людських свобод і розглядають її як загальнолюдську цінність, важливий чинник життєдіяльності соціуму та особистості. Учасники конференції вважають, що принципи свободи релігії і переконань одержують суспільну підтримку тому, що вони стверджують цінність кожної людини, повагу до її гідності, духовного суверенітету, її релігійного чи іншого світоглядного вибору, а також можливість безперешкодної самореалізації її в системі обраних світоглядних координат.

Учасники конференції переконані, що рівень практичної реалізації принципів свободи релігії, совісті має розглядатись як особливий вимір, суттєвий критерій оцінки гуманістичної суті соціуму, його демократичності.

Конференція висловлює як свою стурбованість наявністю міжконфесійних конфліктів, так і надію, що непорозуміння в релігійному середовищі будуть подолані при активній співпраці, конструктивному діалозі представників різних конфесій, при їх взаємному бажанні та прагненні пошуку шляхів до примирення,

взаємних уступок, наявності поваги та толерантності.

Активну роль у досягненні конфесійного миру має, на думку учасників, відігравати Українська держава, уникаючи будь-якого втручання у внутрішні справи релігійних організацій як на загальнодержавному, так і регіональному та місцевому рівнях, недопускаючи політизації церковно-релігійного життя.

Підтримуючи прагнення України привести своє законодавство щодо свободи совісті, релігії у відповідність до міжнародних актів з прав людини, учасники конференції висловлюють сподівання, що це законодавство і надалі буде вільне від поділу віросповідань на традиційні та нетрадиційні, тому, що порушення даного принципу може привести до дискримінації релігійних меншин. Всі релігійні напрями мають бути рівні перед законом, незалежно від їх чисельності та часу заснування. При цьому певні обмеження повинні бути продиктовані лише необхідністю захисту суспільного порядку, безпеки, у відповідності з законом і демократичними процедурами.

На думку учасників конференції, актуальною для України залишається проблема забезпечення повноцінної (в практичному вимірі) свободи релігії, релігійної самобутності для релігійних меншин. Виявом такої рівності може бути конституційно гарантована державою світськість освіти, рівність конфесій в користуванні засобами масової інформації.

Учасники конференції сповнені розуміння, що процес удосконалення державно-церковних відносин є складним і довготривалим. Він має залишатися відкритим для експериментування і постійних новацій. Основою для таких відносин мають залишатися принципи свободи совісті, релігії, церкви, які не можуть бути відмінені ні за яких обставин.

Учасники конференції переконані, що держава має виявляти активність у формуванні атмосфери взаємної довіри і толерантності, виваженості та культури взаємовідносин між конфесіями та церквами. Вони вважають, що важливим у забезпеченні релігійної свободи, міжконфесійного миру і злагоди є дотримання принципу рівнонаближеності та рівновіддаленості держави стосовно всіх віросповідань, її світськості та неупередженості у відносинах до всіх релігій.

На думку учасників конференції, сфера релігії, релігійної свободи - надзвичайно чутливий і делікатний простір суспільного буття. Він потребує високого професіоналізму, культури, такту від усіх, хто займається проблемами свободи совісті, державно-церковних відносин.

Конференція висловлює свої сподівання що практична реалізація визнаних міжнародним співтовариством принципів свободи совісті, релігії та толерантності, стане основою, для стабілізації, гармонізації міжконфесійних відносин, сприятиме розвитку релігійного життя.

Матеріал підготував к.філос.н. *М.Бабій*

“ФЕНОМЕН РЕЛІГІЇ”

- за такою назвою 20-21 червня 1996 р. в Інституті філософії НАН України відбувся Всеукраїнський колоквиум, скликаний Відділенням релігієзнавства та Українською асоціацією релігієзнавців. Мета колоквиуму - обговорення тих актуальних питань українського релігієзнавства, що стосуються природи, сутності та функціональності релігії як суспільно-історичного явища.

Вступне слово “Релігієзнавче осягнення феномену релігії” на колоквиумі виголосив д.ф.н., проф. А.Колодний, який зосередив увагу на змісті й специфіці релігієзнавчого з'ясування проблеми “людина-світ”, розглядаючи людину як суб'єкта пізнання й діяльності в контексті її буття, а релігію - як засіб самоутвердження людини в світі.

Характеристичі феномена релігії як цілісності практично-духовного входження людини в світ, її людиномірності, проблемам її символізму, фактуальності як знання, її аксіологічного статусу в комунікативній теорії суспільства присвятили виступи д.ф.н. Б.Лобовик, д.ф.н. П.Саух, к.ф.н. О.Сарапін, магістр О.Савчин. З інтересом були вислухані виступи д.ф.н. П.Косухи “Деструктивність і тоталітарність у релігійній діяльності”, к.ф.н. А.Чернія “Релігія в контексті антропологічної цілісності”, к.ф.н. В.Щедрина “Про моральний елемент релігійної системи”, к.ф.н. М.Бабія “Функціональність релігії: особливості та рівні”, П.Павленка “Проблема сутності релігії в світлі філософії Платона”.

Теоретично важливі питання були порушені у виступах учасників симпозиуму О.Бучми, к.ф.н. Т.Біленко, к.ф.н.В.Суярка, к.ф.н. І.Мозгового, В.Анастасової, к.ф.н. С.Свистунова, О.Луньова, к.ф.н. О.Сагана, І.Савіної, І.Гудими, В.Медвідь,

С.Валах, В.Коломицева. Ряд питань (визначення релігії, релігія як даність, чи є релігія фактуальним знанням), винесених на колоквіум, стали предметом зацікавленої дискусії.

За наслідками колоквіуму було прийнято підсумковий документ. Нижче подаємо витяги з нього.

“Учасники колоквіуму вважають, що у ближчій перспективі актуальними напрямками дослідження релігії можуть бути, зокрема, такі проблеми: сучасні теоретико-методологічні парадигми аналізу релігії та релігійності, логіка й ейдетика як органи релігійного феномена, категорії академічного релігієзнавства, структурно-функціональний аналіз релігії, її аксіологічний статус, праксеологічні вияви релігії, релігія в контексті антропологічної цілісності, моральний елемент релігійної системи, роль і місце релігії в сучасному соціумі, функціональна роль релігійних організацій, релігія як етнічна ознака народу, функції релігії в етногенних процесах. Особливої уваги заслуговує розробка питань, пов'язаних з роллю релігії в історії українського народу, його національно-визвольній боротьбі, з місцем і роллю релігії, церкви, конфесій в сучасному державному, громадсько-політичному й духовному житті України, а також питань, пов'язаних з двохтисячоліттям різдва Христового.

Ці та інші важливі питання релігієзнавчої думки і практики релігійності мають знайти своє відображення у підготовлених нині Відділенням релігієзнавства 10-томній “Історії релігії в Україні”, в підручниках з академічного релігієзнавства та з історії релігії, у видавничій діяльності та просвітницькій роботі релігієзнавчої секції Товариства “Знання”, обласних відділень Української асоціації релігієзнавців.

Значного поліпшення потребує висвітлення здобутків релігієзнавчої думки у спеціалізованих виданнях - часописах “Філософська і соціологічна думка”, “Людина і світ” та ін. Нагальною є необхідність налагодження координації науково-дослідної роботи, розширення творчих зв'язків з духовними науковими та навчальними закладами, із зарубіжними релігієзнавчими осередками, значного поліпшення підготовки кадрів релігієзнавців. Вважаємо за доцільне створення в структурі Української асоціації релігієзнавців секції (відділу) загальнотеоретичних проблем релігієзнавства”.

Учасники колоквіуму констатували плідність такої форми співпраці релігієзнавців та висловили ряд конкретних пропозицій щодо активізації наукових досліджень феномена релігії, стану та процесів у сучасній релігійності.

III. ІНФОРМАЦІЇ

СПЕЦІАЛІЗОВАНА ДОКТОРСЬКА РАДА
Д 01.25.05
ІЗ СПЕЦІАЛЬНОСТІ 09.00.11 -
РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Триває робота Спеціалізованої вченої ради із захисту дисертацій на здобуття наукового ступеня доктора (кандидата) філософських, історичних та соціологічних наук з релігієзнавства, про створення якої в Інституті філософії НАН України ми повідомляли читачів у першому числі цього бюлетеня. Протягом квітня - вересня цього року вже захищено 6 дисертацій: п'ять кандидатських та одна докторська. Це дисертації:

- **Сапіги Василя Кириловича “Релігійна й світська сфери святково-обрядового комплексу”**, подана на здобуття наукового ступеня **кандидата** філософських наук. На основі філософсько-соціологічного аналізу святково-обрядового комплексу вчений дослідив такі його важливі сфери, як світську й релігійну, їхнє співвідношення, особливості взаємовпливу, стан і тенденції еволюції в історичному контексті. Розглянуто роль і місце свят і обрядів в соціокультурному розвитку незалежної України. До дослідження залучений значний масив соціологічних даних.

- **Стоколос Надії Георгіївни “Динаміка полонізації і українізації православної церкви в Польщі у міжвоєнний період (1918-1939 рр.)**, подана на здобуття наукового ступеня **кандидата** історичних наук. На основі аналізу оригінальних архівних джерел здійснене комплексне дослідження складних процесів, що відбувалися в православній церкві в умовах іноземного панування. Проаналізовано дію різноспрямованих політичних, релігійних та культурних чинників. Показаний поступ потужного й результативного руху, спрямованого на українізацію православ'я на “східних кресах” Другої Речі Посполитої у 20-х - 30-х роках нашого століття. Робота сприяє цілісному відтворенню історії українського православ'я.

- **Лозко Галини Сергіївни “Українське язичництво як джерело побутового релігійного синкретизму”**, подана на здобуття наукового ступеня **кандидата** філософських наук. В своїй дисертації пошукувач, авторка кількох вельми цікавих книжок з українського народознавства та історії етнічної релігії

українців, зробила плідну спробу дослідити язичництво як одне з глибинних джерел української духовної культури. Аналіз ролі етнічної релігії українців та такого феномену як двовір'я у становленні світогляду, релігійності та обрядового життя нашого народу, безумовно, збагачують вітчизняне релігієзнавство, культурологію та історичну науку.

- **Яськіва Богдана Івановича “Релігія в контексті генези української національної ідеї”**, подана на здобуття наукового ступеня **кандидата** філософських наук. Автор здійснив ретроспективний аналіз впливу релігії та церкви на формування національної свідомості українців та української національної ідеї, її політичної, правової та моральної складових. Дослідження здійснене на ґрунті міждисциплінарного підходу - релігієзнавства, політології, історії. Його теоретичним контекстом стало відтворення широкої панорами еволюції форм політичного життя на українських землях, в тому числі державотворчих змагань.

- **Гудими Ігоря Петровича “Молитва як елемент релігійного культу і явище культури”**, подана на здобуття наукового ступеня **кандидата** філософських наук. Автор здійснив комплексний - релігієзнавчий, філософський, культурологічний аналіз феномену молитви як компоненту релігійного культу та явища духовної культури. Була застосована методологія семіотики та теорії комунікації. Ця робота, а також подальші дослідження молодого науковця у цій галузі покликані подолати розрив, що утворився між рівнем сучасного наукового інтересу до даної проблеми та станом її дослідженості у вітчизняній філософії та релігієзнавстві. Наведений у дисертації фактичний матеріал та випрацьовані концептуальні моделі мають поглибити наше розуміння сутності та особливостей релігійно-культової діяльності, а відтак - опанувати специфічну природу релігії взагалі.

- **Чернія Анатолія Михайловича “Антропологічна цілісність у релігієзнавчому вимірі”**, подана на здобуття наукового ступеня **доктора** філософських наук. На базі широкого використання методологічних здобутків сучасної філософії та релігієзнавства автор здійснив теоретичне осягнення недостатньо вивченого вітчизняною філософською думкою феномена духовності людини як “діяльної цілісності” в релігієзнавчому вимірі. Отримані результати дають можливість виявити духовну сутність релігії та особливості її функціонування як на індивідуальному рівні буття, так і в соціо-

культурному контексті. Збагачуються наші уявлення про значимість внутрішніх зусиль людини на шляху її духовного самовдосконалення, формується концептуальний образ людини, що виходить за межі класичної раціональності.

Серед дисертацій, що проходять у Спецраді попередній розгляд на предмет захисту - праці, присвячені релігієзнавчому, історико-філософському та культурологічному аналізу ролі деяких єретичних рухів у розвитку вітчизняної духовності, філософських засад неоорієнталістських рухів у сьогоднішній Україні, релігійних пошуків у сучасній художній літературі, історії української богословської традиції тощо.

Запрошуємо українських і зарубіжних вчених - філософів, істориків, соціологів, культурологів, які докладають зусиль у дослідження релігійного феномену, подавати дисертаційні роботи до нашої ради для їх захисту на здобуття наукових ступенів доктора чи кандидата філософських, історичних та соціологічних наук із спеціальності “Релігієзнавство”.

Нагадуємо, що отримати повну **інформацію** про вимоги до дисертацій, необхідні документи та порядок захисту Ви можете за **адресою**:

252001, Київ-1, вул. Трьохсвятительська,4

Інститут філософії НАН України

Спеціалізована рада з релігієзнавства

(у голови ради, професора Анатолія Миколайовича **Колодного** - к. 324, тел/факс 229-4812 та у вченого секретаря ради кандидата наук Сергія Івановича **Головаценка** - к. 321, тел. 229-1670)

Серед **вимог до пошукувачів**, про які попереджаємо вже тепер:

1. **Обсяг** тексту **дисертації** (без літератури та додатків) має становити:

- кандидатської - **140-250** стор. машинопису через 2 інтервали;

- докторської - **350-500** стор. машинопису через 2 інтервали.

2. **Обсяг** тексту **автореферату** дисертації має становити:

- кандидатської - **1,0** д.а.; докторської - **2,0** д.а.

3. Необхідний обсяг та якість **публікацій** пошукувачів:

- кандидатського ступеня - від **1,5** д.а., серед них принаймні одна видрукувана **стаття** від **0,5** д.а.;

- докторського ступеня - наявність серед інших публікацій **видрукуваної авторської монографії** від **6,5** д.а.

4. До уваги пошукувачів кандидатського ступеня: іспит кандидатського мінімуму має складатися не взагалі з релігієзнавства, а з релігієзнавства певної фахової орієнтації - філософії релігії, історії релігії чи соціології релігії із залученням до складу екзаменаційних комісій трьох докторів наук за цими спеціалізаціями.

5. У зв'язку з відсутністю на місцях достатньої кількості висококваліфікованих фахівців з релігієзнавства та з того, що саме Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України нині є базовою ланкою підготовки релігієзнавців, **Спеціалізована рада Д 01.25.05** **зараховує іспит із спеціальності (релігієзнавства), зданий лише в Інституті філософії** - з урахуванням профілю дисертації (філософія, історія чи соціологія релігії) та із залученням до екзаменаційних комісій провідних фахівців у даних галузях наук саме із складу ради та з інституцій, в яких готувалися дисертаційні роботи.

6. Тематику дисертаційних робіт з релігієзнавства варто узгоджувати з координаційною радою, що діє при Відділенні релігієзнавства.

Програму кандидатського мінімуму з релігієзнавства підготовлену затвердженою Спеціалізованою радою комісією з урахуванням фахових спеціалізацій буде видрукувано у цьому і наступному номерах бюлетня "Українське релігієзнавство".

Повідомлення підготував **С. Головащенко**.

ПРОГРАМА

кандидатського мінімуму із спеціальності 09.00.01 - релігієзнавство

I. Загальні питання (для пошуківців усіх спеціалізацій)

Тема 1. Релігієзнавство як наука.

Богословське і академічне (світське) релігієзнавство, його теоретичні форми. Еволюція теоретичного змісту релігієзнавства. Історичні форми критичного ставлення до релігії. Об'єкт і предмет релігієзнавства. Релігієзнавство і теологія. Дисципліна

структура сучасного релігієзнавства (філософія релігії, феноменологія релігії, соціологія релігії, психологія релігії, історія релігії та ін.). Вільнодумство як сфера релігієзнавства. Релігієзнавство в системі гуманітарного знання.

Принципи релігієзнавчих досліджень. Характерні риси релігієзнавчої науки. Понятійно-категоріальний апарат академічного релігієзнавства. Основні категорії релігієзнавства та їх предметне поле. Зміна парадигм методологічного мислення в релігієзнавстві. Функції релігієзнавства і їх зміст.

Тема 2. Віхи історії релігієзнавчої науки.

Соціально-історичні, філософські та загальнокультурні передумови формування і розвитку релігієзнавства. Знання про релігію в давньому Китаї, Індії, Греції і Римі. Паростки вільнодумчого релігієзнавства. Елементи релігієзнавства в богословській думці середньовіччя. Вільнодумча зорієнтованість релігієзнавчих пошуків епохи Відродження. Концепція релігії у вченні французьких матеріалістів XVIII ст. Релігієзнавчі ідеї у творчості Д.Юма та І.Канта. Формування філософії релігії в працях Спінози і Лейбніца. "Філософія релігії" Гегеля. Антропологічне релігієзнавство Фейєрбаха. Особливості марксистського релігієзнавства. Політизація релігієзнавства В.Леніним. Виокремлення релігієзнавства в окрему сферу гуманітарного знання. Основні релігієзнавчі школи XIX - XX століть - міфологічна, психологічна, соціологічна, історична та ін. Загальні закономірності розвитку релігієзнавства.

Тема 3. Релігієзнавча думка України

Загальна характеристика особливостей процесу становлення і розвитку українського релігієзнавства. Зародження релігієзнавчої думки в добу Київської Русі. Праця Іларіона Київського "Про Закон і Благодать". Історико-релігійна інформація літописів, повчань, агіографічних писань., "Києво-Печерського Патерика", "Слова про похід Ігоря". Полемічне письменництво як історико-релігійні твори. Становлення богословського релігієзнавства в XVI - XVII століттях. Острозька школа. Печерський гурток. Могилянський Антей. Розвиток богословського релігієзнавства в Києво-Могилянській Академії. Сковородинська концепція релігії. Філософія релігії у творчому доробку Київської духовної академії. Проблема історіософії релігії в теоретичній спадщині кирило-мефодіїв-

ців. Лінгвістичне релігієзнавство О.Потебні. Історіософсько - релігієзнавча спадщина М.Драгоманова. Проблема суті і функціональності релігії в творах національних демократів. І.Франко як релігієзнавець. Історіософія та історія релігії М.Грушевського.

Релігієзнавство України тоталітарної доби. Здобутки українських релігієзнавців в аналізі гносеологічної природи релігії, дослідженні історії релігії в Україні. Праці релігієзнавців української діаспори з проблем історії християнства в Україні, історії богословської думки, суспільної функціональності релігії (І.Огієнко, С.Ярмусь, В.Олексюк, І.Музичка, Д.Ляхович, І.Ортинський, І.Власовський та ін.). Кризовий стан богословського релігієзнавства в нинішній час. Відродження української академічної релігієзнавчої науки за умов демократичної України.

Тема 4. Сутність, природа і функціональність релігії.

Сутність і визначення релігії. Віра і розум в релігії. Структура релігії. Специфіка і рівні релігійної свідомості. Інституалізація релігійного життя. Багатоманіття джерел релігії, теорії її походження. Етапи розвитку і типи релігій. Сакральні, світські і громадянські релігії. Релігія як цінність. Функціональність релігії. Аналіз "опійних оцінок" релігії ленінізмом. Вияви функціональності релігійного комплексу, їх рівні. Функціональна роль релігійних організацій.

Релігія в контексті буття етносу. Космополітизм і етнічність релігії. Релігія як етнічна ознака народу. Традиційна і нетрадиційна релігійність як виміри етнорозвитку. Функції релігії в етногенетичних процесах людства.

Тема 5. Релігія як практично-духовне явище.

Іманентний аналіз релігії. Ідея подвійності світу як основа релігійної свідомості. Надприродне - предмет релігійних вірувань. Релігійний культ як спосіб існування релігії. Елементи культу (молитви, обряди, свята, табу, ритуальні піснеспіви і т.ін.). Релігійний культ як форма культури. Істина буття Бога. Дуалізм природного і надприродного - основна ознака релігійної картини світу. Давні індійські, китайські та грецькі концепції Абсолюту. Основні типи сучасних вчень про Бога. Відношення людини до Бога - фундаментальна проблема релігійного світобачення. Бог-творець, промислитель і святитель світу. Божественний промисл і свобода особи. Феномен релігії як

буттєвість людини у вірі. Сучасні концепції релігійної антропології. Церква - тіло Боже і шлях до спасіння. Істина безсмертя душі. Релігійне вчення про долю світу і людини.

Тема 6. Релігія як суспільно-історичний феномен.

Особливості релігії як суспільного явища. Соціальні характеристики релігії. Функціональна роль релігії в суспільному житті. Релігія як історичне явище. Особливості родо-племінної релігійності, національно-державних і світових релігій. Джерела диференціації релігій. Східний і західний типи релігій. Порівняльний аналіз світових релігій. Тенденція онаціональнення релігій. Закономірності історичного розвитку релігії.

Місце релігії в історії людства. Церква як тип релігійної організації і соціальний інститут. Християнська інтерпретація історії. Соціальні доктрини світових релігій, пошук ними соціального ідеалу.

Тема 7. Релігія як моральний ідеал.

Людина - вінець Божого творіння. Образ Божий в людині. Дуалізм (або триєдність) людської природи. Християнська теодіцея і антроподіцея. Стезя духовного оновлення. Сенс буття людини в світі і шляхи прилучення її до Всевишнього. Моральні установки релігії в контексті визначення людини в світі. Критерій морального в релігії. Моральний потенціал Декалогу і Нагорної проповіді. Персоналізація морального ідеалу в релігії. Ісус Христос, Мухамед, Будда та ін. як конфесійний ідеал морального життя. Смісловитєва проблематика в релігії. Релігійне розуміння обов'язку і свідомості. Втіха в релігійній моралі. Сімейно-шлюбні відносини в релігійній інтерпретації. Особливості моральних концепцій різних типів релігії. Оновлення морально-етичного вчення сучасних релігій.

Тема 8. Релігія як соціально-психологічне явище.

Релігійні переживання, закономірності їх виникнення і розвитку. Психологічні корені релігійності. Феномен страху. Почуття гріховності, смиренності, покірності, благоговіння. Форми вияву релігійної віри: екстаз, одержимість, видіння. Релігійні почуття і їх місце в свідомості віруючого. Специфіка і психологічні аспекти релігійної віри. Індивідуальні і групові рівні релігійної психології. Релігійні настрої і їх специфіка. Релігійний досвід. Релігійна психологія і релігійний культ. Механізми релігійного соціально-психоло-

гічного впливу. Соціально-психологічна природа релігійних потреб. Релігія в соціально-психологічній стабільності особи. Механізм релігійної втіхи. Психологічний аспект навернення. Релігія і духовне здоров'я народу.

Тема 9. Основний зміст християнського віровчення і культу.

Витоки християнської релігії. Джерела християнського віровчення. Становлення догматики і культу християнства. Християнство періоду Вселенських Соборів. Загальна характеристика християнського богослов'я. Біблійна картина світу і християнство. Символ християнської віри. Трансцендентність Бога і посередництво Ісуса Христа. Вчення про Трійцю. Ідея другого пришестя і воскресіння мертвих. Християнська моральна доктрина в контексті християнської есхатології. Культ в системі християнської релігії. Вшанування святих у християнстві. Християнське богослужіння. Місце мистецтва у християнському культі. Християнство у пошуках шляхів і форм оновлення. Модернізм і радикалізм християнського богослов'я. Інтеграція сучасної теології і західної соціальної й філософської думки.

Тема 10. Релігія в сучасному світі.

Географія релігій та тенденції їх поширення. Соціально-політичні і теоретичні основи подальшої конфесіональної диференціації. Свобода совісті, релігії і віровизнання. Взаємодія релігії і політики в сучасному світі. Моделі державно-церковних відносин різних країн. Шляхи і форми використання релігії і церкви у політичному житті. Соціальні реальності в богословському осмисленні. Еволюція соціально-політичних орієнтацій і діяльності церков. Особливості сучасного клерикалізму. Релігійні кризи і секулярні процеси в суспільстві та їх вплив на релігійну свідомість. Явища релігійного індивідуалізму і релятивізму. Пошук альтернативи релігії. Концепція синтезу науки і релігії в сучасному богослов'ї. Наука і доля релігії. Сучасне богошукання. Причини появи і поширення неорелігій. Основні групи неорелігій. Варіанти модернізованих релігій. Громадянські релігії як нове релігійне явище. Активізація діяльності нових релігійних організацій в різних регіонах світу. Глобальні проблеми сучасності в їх богословському осмисленні і церковній діяльності. Концепція "християнського служіння світу". Богословські теорії майбутнього суспільства.

Тема 11. *Релігія в контексті історії і культури українського народу.*

Релігія в контексті національної духовності українців. Особливості релігійності українців на різних етапах національного розвитку, в різних географічних регіонах, в різних сферах духовності, серед різних верств населення. Українська міфологічна легенда в її історичному розвитку. Християнізація України-Руси. Середньовічне християнство в Україні. Рим і Україна. Берестейська унія 1596 року. Віхи історії православ'я в Україні. Реформація на українських теренах. Релігійне життя України часів колоніальної неволі. Обмосковлення Українського православ'я. Євангельські і месіансько-есхатологічні течії на українських землях. Релігія в житті національних меншин. Вплив етноконфесійної специфіки релігії на національні процеси в Україні. Релігійно-церковне життя народу доби тоталітаризму. Світська релігія ленінізму. Секулярні тенденції і формування нової релігійності.

Тема 12. *Релігія і Церква в національному і духовному відродженні України.*

Рівень релігійного життя в Україні. Особливості духовного світу сучасного віруючого. Конфесійна структура і географія релігії в Україні. Доля атеїзму і вільнодумства за умов світоглядного плюралізму. Законодавче закріплення свободи совісті. Відродження українського православ'я і внутрішньоправославні колізії. Греко-католицизм як чинник національного пробудження і розвитку. Екуменічні і етноінтегративні процеси в українському християнстві. Релігія в державотворчих процесах в Україні. Етноконфесійна ситуація в Україні та міжцерковні та внутрішньоцерковні конфлікти. Українсько-російські церковні колізії в реаліях політики. Причини і механізми політизації релігійного життя. Особливості неорелігійного руху в Україні. Релігійне життя української діаспори і його впливи на релігійні процеси в Україні. Українське відродження і проблема національної церкви. Прогнози релігійних процесів в Україні.

II. Філософія релігії

(для пошуківців філософської спеціалізації)

Тема 1. *Філософія релігії як релігієзнавча дисципліна.*

Філософія релігії в системі філософського знання і в дисциплінарній структурі релігієзнавства. Поняття філософії релігії. Філософія релігії і релігійна філософія. Концептуальні форми філософії релігії. Особливості змістовного осягнення феномену релігії в філософії релігії. Два рівні раціоналізації в контексті філософії релігії. Здійснення раціоналізації у формі інтерпретацій релігійних феноменів. Предметний поділ філософії релігії - метафізика, епістемологія і праксеологія релігії. Феноменологія релігії.

Тема 2. *Методологічні засади філософії релігії.*

Основні дослідницькі методи філософії релігії (умозріння, порівняльний, контекстуальний, герменевтичний та ін.). Методи подання знання в філософії релігії (систематичний, проблемний, генетичний, історичний та ін.). Дослідницькі принципи філософії релігії (об'єктивність, предметність, єдність історичного і логічного, аконфесійність та ін.). Зміна парадигми методологічного мислення в релігієзнавстві. Природа і специфіка категорій філософії релігії. Категоріальне описання релігії як поліфункціонального явища.

Тема 3. *Основні концепти філософії релігії в їх історичному контексті.*

Релігія як об'єкт філософсько-критичного аналізу Спінози. Концепція "всезагальної релігії" і філософського Бога. Юм про природне розуміння релігії. Проблеми походження релігії та її істинності. Феномен релігійної віри у Юма. Філософія релігії як складова філософських систем німецької класики (Кант, Шелінг, Гегель). Пріоритет моралі перед релігією у Канта. Кантівське розуміння феномену віри. Особливості гегелівської філософії релігії. Докази буття божого в інтерпретації Гегеля. Антропологічна концепція релігії Фейєрбаха. Розробка проблем філософії релігії німецькими дослідниками в другій половині XIX - початку XX століття.

Вітчизняний доробок з філософії релігії XVII - XIX століть. Ідея передвизначення і свободи волі в творчому доробку П.Могили. Богословська філософія релігії Т.Проко-

повича і інших могилянців. Просвітницький пантеїзм Г.Сковороди. Кордоцентрична філософія релігії П.Юркевича. Релігієзнавчі ідеї історіософії М.Драгоманова. Культурологічна концепція релігії І.Франка. Основні концепції філософії релігії XIX - XX століть. Проблема сутності релігії у філософії Шлейермахера. Феномен підсвідомого як основа філософії релігії Гартмана. Концепція філософії релігії Геффдінга. Характерні особливості і основні форми сучасної зарубіжної філософії релігії. Особливості філософії релігії Пландинги. "Лінгвістичний поворот" в філософії релігії і філософські експлікації сенсу мови релігії. Епістемологічне вивчення релігійних вірувань. Філософський функціональний аналіз релігії.

Тема 4. *Метафізика релігії.*

Поняття метафізики релігії, об'єкти її вивчення та основні завдання. Метафізика релігії і онтологія релігії. Проблема тлумачення феномену релігії. Сутність релігії і різноманітність її визначень. Релігія як особистістний феномен і як соціальний феномен.

Метафізичне вчення про Бога. Філософські форми усвідомлення Бога: теїзм, деїзм, пантеїзм. Філософсько-теїстичні концептуалізації природи Бога. Традиційний теїзм і "теїзм процесуальний". Деїзм як релігія розуму. Сутність та форми пантеїзму.

Докази буття Божого в світлі філософського розгляду. Традиційні докази буття Божого (онтологічний, космологічний, телеологічний, доказ ex consensu omnium, від вічних істин, моральний, історичний). Філософсько - антропологічні обґрунтування буття Божого (докази через концептуалізацію онтологічного образу людини, докази завдяки тематиці характеру відносин між людиною і Богом). Доказ буття Божого на підставі даних релігійного досвіду.

Метафізичний аналіз поняття віри. Релігійна віра і її відмінність від віри етичної й віри метафізичної. Проблема розуміння феномену віри та особливості розкриття цих проблем. Віра і розум в контексті метафізики релігії.

Тема 5. *Епістемологія релігії.*

Епістемологія релігії як з'ясування пізнавальної парадигми (зміст і обсяг) релігії. Логіка й ейдетика як органи пізнання релігії. Проблема епістемологічного дуалізму. Співвідношення ratio й інтуїції в контексті епістемологічного аналізу релігії.

Рациональний (дискурсивний) вимір пізнавальної парадигми релігії. Пізнання релігії в світлі lumen naturale rationis.

Зміст і обсяг раціонального осмислення пізнання релігії, його межі і можливості. Пізнавальна діяльність і відображальне релігійне відношення. Відображальне і виповнювальне відношення.

Ейдетичне (інтуїтивне) осягнення феномену релігії. Проблема змістовного наповнення засобів ейдетики в пізнанні релігії. Поняття інтуїтивного вбачання, узріння, містичного споглядання, пізнання в світлі Христовому. Інтуїтивний шлях пізнання феномена релігії як вихід за межі раціонального осмислення. Природа трансценденції. Феномен релігії як іманентно-трансцендентне.

Поняття релігійного знання. Джерела і способи впровадження останнього. Критерій істинності. Проблема когнітивності релігійної істини. Апологія когнітивізму і нон-когнітивізм. Критичний аналіз концепцій когнітивізму. Нон-когнітивістська позиція “форми і вивау”: суб’єктивістське, містичне, практичне, інструменталістське і т.п. “знання релігії”.

Тема 6. *Антропологія релігії.*

Відношення людини до Бога - фундаментальна проблема релігійного світобачення. Сучасні концепції релігійної антропології: пошук Бога людиною і пошук людини Богом. Образ людини в християнській антропології. Божественний промисл і свобода особи. Теоретичні програми сучасної філософсько-релігійної антропології. Танатологія і есхатологія.

Феномен релігії як буттєвість людини у вірі. Релігія як форма онтологічного гаранту антропологічного буття. Релігійне самоутвердження особи у вічності буття. Образ людини, її антропогенез і онтогенез в академічному релігієзнавстві.

Тема 7. *Праксеологія релігії.*

Поняття праксеології релігії. Релігія і діяльність. Культова і позакультова релігійна діяльність. Місце культу в структурі релігії. Праксеологічні вияви феномену релігії. Типи молитви. Основні прояви релігійного життя: каяття, смиренність, послух тощо. Церковні форми досягнення абсолютних зразків релігійної духовності (чернецтво, старцество, святість, обожнення). Зміст культової діяльності.

Тема 8. *Конфесійна філософія.*

Поняття релігійної філософії та її основні проблеми. Релігійна філософія і богослов'я. Основні конфесійні і позаконфесійні напрями релігійної філософії.

Буддистська філософія. Філософія хінаяни та її вчення про дхарми. Філософія махаяни (концепція Абсолюту, вчення

про три “тіла” Будди, поняття нірвани).

Православна філософія. Філософські ідеї православної патристики. Академічний напрям православної філософії, його онтологія, антропологія і етика. Метафізика всеєдності, її онтологічний і гносеологічний аспекти, ідеї містичного есхатологізму, антропологічна і етична концепція. Філософія “нової релігійної свідомості”, її екзистенціальний напрям та етичне вчення.

Католицька філософія. Неотомізм, його принципи гармонії віри і розуму, вчення про буття, теорія пізнання. Неоавгустинізм: гносеологія, вчення про буття. Католицький екзистенціалізм. Тейяр-дизм, його інтерпретація природи та соціальний ідеал.

Протестантська філософія і теологія. Протестантська ортодоксія. Ліберальна теологія. Діалектична теологія. Теологія процесу. Есхатологічна теологія. Філософія і теологія фундаменталізму.

Мусульманська філософія і теологія. Спекулятивна теологія ісламу (мутазилітство, суфізм та ін.). Релігійно-філософські погляди у реформаторському русі ісламу.

Позаконфесійна синкретична релігійна філософія: теософія, антропософія, Агні Йога.

Тема 9. *Вільнодумство як феномен духовної культури.*

Зв'язок вільнодумства з пізнанням природи, суспільства й людини. Прояви вільнодумства щодо релігії (богоборство, скептицизм, антиклерикалізм, індіферентизм, пантеїзм і деїзм, атеїзм, світський гуманізм).

Вільнодумство у стародавніх Греції і Римі. Вільнодумство в епоху середньовіччя. Вільнодумство Відродження. Вільнодумство в Новий час (вільнодумство філософів-деїстів, просвітництво в Німеччині, атеїзм французьких просвітників XVIII ст., просвітництво, гуманістичні і реформаційні ідеї в Україні в XVI - XVIII ст.ст., атеїзм Л.Фейербаха, атеїстичне вчення К.Маркса і Ф.Енгельса). Політизований атеїзм В.Леніна. Вільнодумство в Україні і Росії (кінець XIX - XX століття).

Сучасні форми і напрями вільнодумства (неопозитивістська форма, фрейдистський напрям, атеїстичний екзистенціалізм, нігілізм, секулярний гуманізм, еволюційний гуманізм, натуралістичний гуманізм, захист свободи совісті).

Примітка. *Програма з історіософії й історії релігії та з соціології релігії, а також списки рекомендованої літератури будуть видрукувані в наступному числі бюлетня.*

ЕКСПЕРТНИЙ АНАЛІЗ СТАТУТІВ ОКРЕМИХ РЕЛІГІЙНИХ ОРГАНІЗАЦІЙ, ЯКІ ДІЮТЬ В УКРАЇНІ

Україна - багатоконфесійна держава з широкою плюралістичною структурою віросповідань. За п'ять останніх років кількість релігійних організацій зросла на одну третину і складає нині біля 18 тисяч релігійних громад понад 70 віросповідних напрямів.

Поряд з чисельним зростанням традиційних для України (в історичному контексті) конфесій, на її теренах значного розквіту набули нетрадиційні віросповідання (неорелігії), екзотичні культу найрізноманітніших релігійних відтінків, починаючи з прихильників РУНВіри, які намагаються відродити дохристиянські язичницькі традиції, до релігій неохристиянського та орієнталістського спрямування, езотеричних об'єднань, саєнтологічних рухів.

З урахуванням зазначеної обставини, а також процесів і змін у релігійному середовищі, українська держава зробила вагомі кроки в справі докорінної перебудови державно-церковних відносин, їх гармонізації, забезпечення правового статусу релігійних організацій, законодавчого обґрунтування і практичної реалізації норм, принципів свободи совісті, свободи релігії та церкви. Ці принципи знайшли своє законодавче закріплення в Конституції України, прийнятою Верховною Радою України 28 липня 1996 року (ст. 35), та в Законі "Про свободу совісті та релігійні організації" (1991 рік).

Конституція України, згаданий закон закріпили оптимальні демократичні параметри державно-церковних відносин, правові основи і гарантії, необхідні для послідовної і повноцінної реалізації свободи совісті, свободи релігії, які за своєю суттю відповідають вимогам міжнародних правових норм.

Важливою в контексті реалізації вимог Закону "Про свободу совісті та релігійні організації", права на свободу церкви є реєстрація статутів релігійних організацій, яка розглядається як форма набуття останніми правоздатності юридичної особи, а також постає як важливий структурний компонент правового статусу церкви (релігійної організації).

Правовий статус церкви як поняття в його соціологічному прочитанні характеризує становище юридичної особи - суб'єкта правових відносин, межі його функціональних можливостей в правовому полі держави.

З метою пошуку оптимальних шляхів удосконалення процесу реєстрації статутів релігійних організацій, усунення формалізму в цій важливій справі, приведення її у відповідність з основними вимогами Конституції України, Закону "Про свободу совісті та релігійні організації", проведено аналіз 30-ти статутів релігійних громад, центрів, монастирів, місіонерських товариств, братств, духовних навчальних закладів, поданих на реєстрацію в 1993-1996 роках. Зауважимо, що при аналітичній експлікації не ставилося за мету дати юридично-правову оцінку того чи іншого статуту (хоча і на це зверталася певна увага).

В загальній сукупності проведено аналіз статутів релігійних організацій 19 віросповідних напрямів, в тому числі 9-ти неорелігійних утворень (Церкви Христа, Божої Матері Преображаючої, Церкви останнього заповіту, Євангельської Церкви "Роза миру", "Сатья Саї Баба", "Тантра-Сангха", Центр Товариства Свідомості Крішни, Релігійна громада "Трисуття" (РУНВіра), християнська релігійна громада "Істина в Ісусі"). Територіально ці та інші релігійні організації, статuti яких були проаналізовані, діють у містах Рівне, Полтаві, Львові, Одесі, Запоріжжі, Києві та Київській області.

Лише в розрізі окремих нетрадиційних релігійних утворень була можливість ознайомитися з основами віровчення, сутністю і спрямованістю культової, обрядової та ритуальної практики, змістом вимог, правил, приписів, норм, які покладаються на адептів певного віросповідання.

Аналіз засвідчив, що всі статuti релігійних організацій, які зареєстровані в державних органах влади, в своїй основі відповідають вимогам Закону "Про свободу совісті та релігійні організації". В конфесійному "зрізі" зміст статутів (за незначним виключенням) - ідентичний. Найбільш чітко виписані положення статутів, на які акцентується увага Законом, саме у релігійних організаціях нетрадиційного спрямування.

Певний стандарт статутів, вироблений релігійними центрами окремих віросповідань, призводить до запису формальних положень, які в принципі не суперечать Закону. Навіть невеличкі сільські громади фіксують у своїх статутах положення, якими, як правило, послуговуються релігійні

центри, об'єднання, великі релігійні громади: право на заснування підприємств, створення асоціацій, друкарень, монастирів тощо.

Варто зазначити, що в окремих статутах, зокрема релігійних громад УПЦ, УПЦ КП, має місце некоректний запис положення про те, що "релігійна громада є юридичною особою у відповідності зі Статутом УПЦ, статутом громади" і т.п., однак не зазначається, що правочинність такого положення настає з моменту реєстрації (ст. 13). Не звертається увага в окремих статутах і на вимогу Закону, що членами релігійних громад можуть бути особи, яким виповнилося 18 років.

Зауважимо, що сам процес реєстрації релігійної організації є дуже важливим актом. Він за своєю суттю відбиває два взаємопов'язаних аспекти:

а). Держава, реєструючи релігійну організацію, бере на себе певні юридично оформлені обов'язки щодо неї: визнає її права, бере під свій правовий захист, створює умови для діяльності як повноправного суб'єкта правових відносин, надає можливості для її здійснення, встановлює межі суспільного функціонування релігійної організації.

б). Релігійна організація в контексті правового поля свободи релігії бере на себе (окрім можливостей, що надає держава) і певні обов'язки (ст.3), наприклад, діяти в межах, які визначив закон і нести відповідальність за свою діяльність.

В більшості проаналізованих статутів помітна тенденція більш повно зафіксувати свої права, можливості, однак відсутні положення про те, які ж обов'язки переймає на себе релігійна організація перед суспільством. Скажімо, Закон "Про свободу совісті та релігійні організації" встановлює певні обмеження релігійної діяльності в тій частині, що необхідна "для охорони життя, здоров'я і моралі, прав і свобод інших громадян" (ст.3). Закон наголошує, що "релігійні організації не беруть участі в діяльності політичних партій" (ст.5), не повинні "втручатися у діяльність інших релігійних організацій, проповідувати ворожнечу, нетерпимість до іновірців та невіруючих" (ст.5).

Із цих зауваг, встановлених Законом, постають і певні обов'язки релігійних організацій, які вони мали б зафіксувати у своїх статутах. Однак, тільки в статутах релігійної громади АСД (с.Шамраївка Київської обл.), протестантсько-просвітеріанської християнської громади "Благодать", релігійних об'єднань "Церква останнього заповіту" (Запоріж-

жя), “Тантра Сангха” (Одеса) зафіксовані положення про те, що вказані релігійні організації з “повагою і терпимістю відносяться до представників інших світоглядних орієнтацій”, будуть слугувати справі міжконфесійного миру і злагоди в Україні. Лише одна релігійна громада УПЦ КП (м.Київ) записала у своєму статуті положення (як свій обов’язок) не надавати своїх приміщень для проведення політичних акцій.

Аналіз не виявив конкретних положень, які б відображали зобов’язання релігійних громад, що впливають із змісту Закону “Про свободу совісті та релігійні організації”. Вважаємо, що на це слід було б звернути увагу у відповідних рекомендаціях державним органам, які здійснюють реєстрацію, а також надіслати відповідні роз’яснення керівникам релігійних центрів, об’єднань.

Звісно, положення “про діяльність в рамках законів України”, яке стандартно наявне в кожному статуті - правомочне. Однак, якщо релігійна організація буде брати на себе конкретні зобов’язання, які впливають з вимог Закону, потреб суспільної, духовної і моральної безпеки, то це лише підсилить їхню відповідальність і вагомість їх функціональної здатності. Адже в статутах зустрічаються записи, які фіксуються Законом “Про свободу совісті та релігійні організації”, в інших законодавчих актах, і їх дублювання не є обов’язковим. Так, у статуті релігійної громади помісної Церкви ХВС “Блага вість” (м.Київ) записано: “втручання в діяльність Помісної Церкви державних органів не допускається”. Це не є норма статуту.

Щодо процедури реєстрації статутів, зокрема нетрадиційних релігійних новоутворень, закордонних місій, то державними органами вироблена певна методика: експертна оцінка, аналіз основ віровчення, культурної практики, становища віруючої особистості в контексті релігійних вимог і приписів того чи іншого віросповідного напрямку, набуття об’єктивної інформації щодо діяльності подібних неорелігійних культів за кордоном тощо. Ця методика певною мірою є продуктивною і вписується в законодавче поле не тільки України, а й міжнародних норм.

Сьогодні, коли Україна є повноправним членом Ради Європи, проблеми свободи релігії, діяльності релігійних меншин, реєстрації зарубіжних релігійних місій, неорелігійних утворень набуває своєрідного звучання в міжнародному правовому контексті.

Як уже зазначалося, поліконфесійність - важливий вимір духовного і соціально-політичного життя в Україні. Вона

є свідченням висхідного розвитку демократичних процесів у молодій державі. Закон “Про свободу совісті та релігійні організації” дає широкий правовий простір для релігійних організацій щодо реалізації ними права на свободу релігійної діяльності, свободу церкви, в т.ч. і релігійних меншин.

Сьогодні в суспільстві - в державно-політичному, релігійному (традиційному для України) середовищі йдуть дискусії щодо ступеня, меж допустимості діяльності на території України зарубіжних релігійних місій і проповідників неорелігійних кульів. В підходах до вирішення цієї проблеми існує значна поляризація думок - від повної заборони, до беззаперечного дозволу вільної, в рамках існуючих законів, релігійної місіонерської діяльності. Це дійсно складна проблема. Законодавчо (з урахування вимог міжнародного права) не може бути двох стандартів підходу щодо реєстрації, скажімо, традиційних і нетрадиційних релігійних громад закордонного походження. Це суперечило б зобов'язанням України, зокрема, щодо Міжнародного пакту про громадські і політичні права (ст.2, ст.18), Декларації про ліквідацію всіх форм нетерпимості і дискримінації на основі релігії і переконань (ст.4, 6,7), Положенням Прикінцевого акту СБСЕ (ст. VII).

Однак, враховуючи вимоги міжнародних правових актів, держава має законодавчо регулювати діяльність закордонних релігійних місій, центрів, створюваних ними релігійних громад. Підпункт 3 статті II “Міжнародного пакту про громадянські і політичні права” фіксує положення у відповідності з яким “свобода сповідувати релігію чи переконання підлягає обмеженням, які встановлені законом і є необхідними для охорони суспільної безпеки, порядку, здоров'я і моралі, як й інших основних прав і свобод”. Це положення практично дослівно зафіксовано у ст. 35 Конституції України. Грунтуючись на даному положенні, а також на вимогах Закону “Про свободу совісті та релігійні організації”, держава має дбати і про духовну безпеку (безпеку в духовній сфері суспільства), має приймати певні законодавчі, практичні кроки, які б захищали культурний простір України від релігійної експансії деструктивної спрямованості.

Саме розв'язання проблем духовної, в т.ч. психологічної і моральної безпеки має бути в основі конкретних дій державних чинників при вирішенні питань, пов'язаних із законодавчим статусом зарубіжних релігійних місій, проповідників, неорелігійних утворень закордонного

походження. При цьому початок їх діяльності має бути не формально заявним, а дозвільним. Своєрідна сертифікація діяльності закордонних релігійних організацій не суперечить міжнародним правовим актам про релігійну свободу і в тій чи іншій формі здійснюється в багатьох країнах світу.

Слід також зауважити, що набуття статусу юридичної особи релігійною громадою, в т.ч. неорелігійного культу, має бути пов'язане з певними взятими нею і зафіксованими в статутті зобов'язаннями, які виключали б будь-які деструктивні дії, психологічне насилля над особистістю і т.ін. В Закон слід внести доповнення, які б передбачали б конкретну відповідальність за антизаконні дії, за утаювання інформації від державних органів і неофітів щодо способу життя, а також особливостей культової практики, набуття адептами неорелігійних утворень соціокультурної ідентифікації в межах вимог і релігійних приписів.

Має бути внесено в Закон також доповнення про доцільність (у виняткових випадках) юридичної, релігієзнавчої і психологічної експертизи щодо практики культової діяльності окремих релігійних організацій, якщо наявна інформація про їх суспільну деструктивність, таку діяльність, що веде до пониження рівня духовної безпеки. З цього положення може впливати й можливість встановлення певного "випробувального терміну", продовження часу, відведеного Законом на реєстрацію.

Такі зауваги в Законі не повинні бути бар'єром на шляху реєстрації релігійних громад, вони мають стати першкою лише на шляху деструктивної діяльності. Тим більше, історія засвідчує, що будь-які заборони, гоніння не дають позитивних наслідків. Варто використати досвід зарубіжних країн, зокрема Франції, Англії в частині посилення державного контролю за діяльністю зарубіжних місій, проповідників, окремих неорелігійних громад, запобігаючи таким чином пропаганді насилля, жорстокості, приниженню людської гідності й руйнуванню особистості.

Законодавчі обмеження в рамках вимог міжнародних правових актів про релігійну свободу в сукупності з чітким, без насилля і упередженості, державним контролем, об'єктивним оперативним інформуванням населення про діяльність релігійних організацій, зокрема і неорелігійного спрямування, можуть бути продуктивними в контексті гуманізації державно-церковних відносин, забезпеченні духовної свободи в Україні.

ВПЕРШЕ РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ СЛОВНИК

У видавництві “Четверта хвиля” вийшло друком унікальне видання - релігієзнавчий словник, написаний саме на релігієзнавчих засадах. Це, з одного боку, зумовило велику відповідальність авторів за зміст статей-довідок, а з другого - певні труднощі у підборі термінів, розкритті їхнього змісту.

В написанні Словника брали участь науковці-релігієзнавці як з України, так і з української діаспори. Серед авторів - не лише академічні релігієзнавці, а й богослови.

При написанні статей-довідок всі автори керувалися принципами об'єктивності, історизму, світоглядного плюралізму, позаконфесійності, а також прагнули зняти ту заідеологізованість у витлумаченні релігійних явищ і процесів, яка була притаманна т. зв. науково-атеїстичним довідниковим виданням.

У Словнику враховане дисциплінарне багатоманіття релігієзнавства. В ньому вміщені статті з філософії і феноменології релігії, її історіософії та історії, психології і соціології, етнології та політології. Велика увага приділяється історії релігієзнавчої і богословської думки.

Особливістю Словника є те, що в ньому значне місце відведено відтворенню релігійних процесів в Україні, аналізу різних релігійних течій і неорелігійних утворень, з'ясуванню проблем державно-церковних відносин тощо. Основна мета Словника - коротко розкрити зміст понять, часто вживаних не лише в науковій, навчальній, просвітницькій чи журналістській роботі, а й з'ясувати сутність тих релігійних явищ, дій, процесів, з якими люди в тій чи іншій формі зустрічаються в своєму повсякденному житті, особливо тепер - в період національного і духовного відродження. Тому Словник розрахований на широке коло читачів.

Замовити “Релігієзнавчий словник” можна у видавництві “Четверта хвиля” (тел. (044) **224-22-83**), або ж у Відділенні релігієзнавства (тел. (044) **229-48-12**).

IV.

ПРАВОВІ АКТИ ПРО

СВОБОДУ СОВІСТІ,

РЕЛІГІЇ І ПЕРЕКОНАНЬ

МІЖНАРОДНІ ПРАВОВІ АКТИ

ЗАГАЛЬНА ДЕКЛАРАЦІЯ ПРАВ ЛЮДИНИ

Прийнята і проголошена резолюцією 217 А (III) Генеральної Асамблеї ООН від 10.12.1948 р.

Стаття 18. Кожна людина має право на свободу думки, совісті і релігії, це право включає свободу міняти свою релігію чи переконання та свободу сповідувати свою релігію чи переконання як одноосібно, так і разом з іншими, публічно або приватно в учінні, богослужінні і виконанні релігійних і ритуальних порядків.

Стаття 19. Кожна людина має право на свободу переконань і на вільне вираження їх; це право включає свободу безперешкодно дотримуватися своїх переконань і свободу шукати, одержувати і поширювати інформацію та ідеї будь-якими засобами і незалежно від державних кордонів.

Стаття 26.

2. Освіта має сприяти взаєморозумінню, терпимості і дружбі між всіма народами, расовими і релігійними групами і повинне сприяти діяльності Організації Об'єднаних Націй з підтримки миру.

3. Батьки мають право пріоритету у виборі виду освіти для своїх малолітніх дітей.

Стаття 29. При здійсненні своїх прав і свобод кожна людина може зазначатися лише тих обмежень, які встановлені законом виключно з метою забезпечення належного визнання і поваги прав і свобод інших й задоволення справедливих вимог моралі, громадського порядку і загального добробуту в демократичному суспільстві.

ЄВРОПЕЙСЬКА КОНВЕНЦІЯ ПРО ЗАХИСТ ПРАВ ЛЮДИНИ І ОСНОВНИХ СВОБОД

Підписана 4.11.1950 р. представниками держав - перших членів Ради Європи, є основним документом Ради Європи

Стаття 4. Ніхто не повинен залучатися до примусової чи обов'язкової праці.

3. Для мети цієї статті термін "примусова чи обов'язкова праця" не включає: в) будь-яку працю військового характеру, а в тих країнах, в яких як законна визнається відмова від військової служби з релігійно-етичних мотивів, службу, яка призначається замість обов'язкової військової служби.

Стаття 9.

1. Кожна людина має право на свободу думки, совісті і релігії, це право включає свободу міняти свою релігію або переконання і свободу сповідувати свою релігію чи переконання як особисто, так і разом з іншими, публічно або приватно, в богослужінні, учінні чи відправі релігійних і ритуальних обрядів.

2. Свобода сповідувати свої релігію чи переконання підлягає лише таким обмеженням, які встановлені законом й необхідні в демократичному суспільстві в інтересах громадського спокою, охорони громадського порядку, здоров'я або моралі, а чи для захисту прав і свобод інших осіб.

МІЖНАРОДНИЙ ПАКТ ПРО ГРОМАДЯНСЬКІ І ПОЛІТИЧНІ ПРАВА

Прийнятий і відкритий для підписання, ратифікації і приєднання резолюцією 2200 А (XXI) Генеральної Асамблеї ООН 16.12.1966 р., вступив в силу 23.03.1976 р.

Стаття 18.

1. Кожна людина має право на свободу думки, совісті та релігії. Це право включає свободу мати або приймати релігію чи переконання згідно свого вибору і свободу сповідувати свою релігію і переконання як одноосібно, так і разом з іншими, публічно або приватно, у відправленні культу, виконанні релігійних і ритуальних обрядів і учень.

2. Ніхто не повинен поддаватися примусу, який обмежує його свободу мати або приймати релігію чи переконання за своїм вибором.

3. Свобода сповідувати релігію чи переконання може піддаватися лише таким обмеженням, які визначені законами і необхідні для охорони суспільної безпеки, порядку, здоров'я і моралі, водночас як і основних прав та свобод інших осіб.

4. Держави, які беруть участь в цьому Пакті, беруть зобов'язання поважати свободу батьків і у відповідних випадках законних опікунів забезпечувати релігійне і моральне виховання своїх дітей у відповідності із своїми власними переконаннями.

Стаття 19.

1. Кожна людина має право безперешкодно дотримуватися своєї думки.
2. Кожна людина має право на вільне вираження своєї думки; це право включає свободу шукати, одержувати і поширювати всякого роду інформацію та ідеї, незалежно від державних кордонів, усно, письмово або через пресу чи художні форми вираження, або ж іншим способом вираження за своїм вибором.
3. Користування передбаченими в п.2 цієї статті правами накладає особливі зобов'язання і особливу відповідальність. Воно може бути, відтак, пов'язане з деякими обмеженнями, які, однак, повинні визначатися законом і бути необхідними: а) для поваги прав і репутації інших осіб; б) для охорони державної безпеки, громадського порядку, здоров'я чи моральності населення.

Стаття 20. 2. Всякий виступ на користь національної, расової або релігійної ненависті, який є підбурюванням до дискримінації, ворожнечі чи насилля, мусить заборонятися законом.

Стаття 27. У тих країнах, де існують етнічні, релігійні та мовні меншини, особам, які належать до таких меншин, не може бути відмовлено у праві разом з іншими членами тієї ж групи користуватися своєю культурою, сповідувати свою релігію і виконувати її обряди, а також користуватися рідною мовою.

ПІДСУМКОВИЙ АКТ НАРАДИ З БЕЗПЕКИ ТА СПІВРОБІТНИЦТВА В ЄВРОПІ

Хельсинки, 30 липня - 1 серпня 1975 р.

а) Декларація принципів, якими держави-учасники будуть керуватися у взаємних відносинах

VII. Повага прав людини і основних свобод, включаючи свободу совісті, релігії і переконання. Держави-учасники будуть поважати право людини і основні свободи, включаючи свободу думки, совісті, релігії і переконання для всіх, без відмінності раси, статі, мови і релігії... В цих межах держави-учасники будуть визнавати і поважати свободу особи сповідувати, одноосібно або разом з іншими, релігію чи віру, діючи у відповідності з повелінням власної совісті.

ПАРИЖСЬКА ХАРТІЯ ДЛЯ НОВОЇ ЄВРОПИ

Підписана керівниками 32 держав Європи, США і Канади
21.11.1990 р.

Нова ера демократії, миру та єдності.

Пава людини, демократія і верховенства закону.

Ми підтверджуємо, що без будь-якої дискримінації кожна людина має право: на свободу думки, совісті, релігії і переконань...

Ми підтверджуємо, що етнічна, культурна, мовна та релігійна саомбутність національних меншин буде захищена і що особи, які належать до національних меншин, мають право вільно виражати, зберігати і розвивати цю саомбутність без якоїсь дискримінації і за умов повної рівності перед законом. ... Ми виражаємо свою рішучість боротися проти всіх форм расової та етнічної зневаги, антисемітизму, ксенофобії і дискримінації щодо будь-кого, а також переслідувань за релігійними та ідеологічними мотивами.

ПРОПОЗИЦІЇ ДЕРЖАВАМ - ЧЛЕНАМ ООН СЕМІНАРУ, ПРОВЕДЕНОГО В ГРУДНІ 1984 РОКУ ЦЕНТРОМ З ПРАВ ЛЮДИНИ ООН

1. Кожна держава забезпечує гарантію релігійних свобод в конкретній формі і забороняє дискримінацію на релігійному ґрунті.
2. Держава організує або забезпечує національні інститути, які відповідають за розвиток терпимості і борються із дискримінацією за ознакою віросповідання.
3. Установи, які відповідають за культуру та освіту, повинні розробляти програми, які роз'яснюють сутність вартості релігійних свобод і спрямовані на їх укорінення.
4. Державні службовці повинні одержувати спеціальну підготовку і керівні вказівки щодо практики поваги до різних релігійних традицій і вірувань, відмови від дискримінації за ознакою віросповідання.
5. Для загальноосвітніх шкіл слід розробити програми, які навчають принципам прав людини у сфері свободи віросповідання і совісті, дають знання про їх місце в контексті міжнародних нормативних документів з прав людини.

ДЕКЛАРАЦІЯ ПРО ПРАВА ОСІБ, ЯКІ НАЛЕЖАТЬ ДО НАЦІОНАЛЬНИХ ЧИ ЕТНІЧНИХ, РЕЛІГІЙНИХ ЧИ МОВНИХ МЕНШИН

Резолюція 47/135 Генеральної Асамблеї ООН від 18.12.1992 р.

Стаття 1.

1. Держави охороняють на їх відповідних територіях існування і самобутність національних чи етнічних, культурних, релігійних і мовних меншин і заохочують створення умов для розвитку цієї самобутності.
2. Держави застосовують належні законодавчі та інші заходи для досягнення цих цілей.

Стаття 2.

1. Особи, які належать до національних чи етнічних, релігійних чи мовних меншин (далі іменуються особами, що належать до меншин), мають право користуватися досягненнями своєї культури, сповідувати свою релігію і відправляти релігійні обряди, а також використовувати свою мову в особистому житті і публічно, вільно і без втручання чи дискримінації в будь-якій формі.
2. Особи, які належать до меншини, мають право брати активну участь в культурному, релігійному, суспільному, економічному і державному житті.
3. Особи, які належать до меншини, мають право брати активну участь в прийнятті на національному, а де це необхідно, регіональному рівнях рішень, що стосуються тієї меншини, до якої вони належать, або ж тих регіонів, в яких вони проживають, в порядку, що не суперечить національному законодавству.
4. Особи, які належать до меншин, мають право створювати свої власні асоціації і забезпечити їх функціонування.
5. Особи, які належать до меншин, мають право встановлювати і підтримувати без будь-якої дискримінації вільні і мирні контакти з іншими членами своєї групи і з особами, які належать до інших меншин, а також контакти через кордон з громадянами інших держав, з якими вони пов'язані національними, етнічними, релігійними мовними узами.

Стаття 4.

2. Держави використовують заходи для створення сприятливих умов, які дають можливість особам, що належать до меншин, виражати свої особливості і розвивати свої культуру, мову, релігію, традиції і звичаї, за винятком тих випадків, коли конкретна діяльність здійснюється з порушенням національного законодавства і суперечить міжнародним нормам.

Документи упорядкував к.ф.н. *М.Бабій*.

Певно що Богу на небесах не вистачає добрих душ, якщо Він забрав від нас до себе 10 липня ц.р. нашого дорогого і всіма шанованого друга

ПЕТРА ІВАНОВИЧА КОСУХУ

Забрав прямо від праці на житньому полі в селі Жукин, давши йому лише 61 рік життя. Народився Петро Іванович в перший день 1935 року в с.Богданівка, що на Іванківщині Київської області. Там він переніс лихоліття війни, закінчив школу. Здібний юнак опанував фах історика в Київському університеті ім.Т.Шевченка і з 1958 року пішов на свої хліби. Першим покликанням Петра Івановича було просвітництво. Працюючи в молодіжних організаціях, Міністерстві культури, він весь свій талант, здібності, знання віддавав організації і проведенню лекційної роботи. Слово Косухи-лектора чулося в різних регіонах України. Другим покликанням Петра Івановича була освітня діяльність. 10 років він був на викладацькій роботі в Київському технологічному інституті харчової промисловості, а в останні п'ять років життя працював професором Національного університету "Києво-Могилянська Академія", читаючи широкий спектр релігієзнавчих дисциплін. Як до рідного батька тягнулися студенти до Петра Івановича, а він їх при цьому називав своїми дітьми. Третім покликанням нашого друга була наукова робота. Саме вона пов'язала Петра Івановича з Інститутом філософії НАН України, де він захистив і кандидатську і докторську дисертації.

Науковий доробок П.І.Косухи - це півтора десятка індивідуальних і колективних монографій, десяток брошур, біля двохсот статей. Останньою написаною і редагованою Петром Івановичем працею є монографія "Сучасна релігійна ситуація в Україні: стан, тенденції, перспективи". Залишилось ще багато рукописів неопублікованого доробку науковця. Наш друг виступав на сотні наукових конференцій, організував і провів біля десяти різноманітних соціологічних досліджень, творчо співпрацював з богословами багатьох конфесій. Він був членом Нью-Йоркської Академії наук. Але найвищим своїм покликанням Петро Іванович вважав повну віддачу себе людям, які були біля нього і платили йому за все добре своєю любов'ю. До нього йшли за знанням, за порадою, просто за лагідним словом і втішною усмішкою. Він з болем в серці переживав всі колізії нашого сьогодення. Радів і обурювався... Тяжко, ой як тяжко втрачати такого друга, яким був Петро Іванович. Не легко йому жилося, а тому й підкралася до нього недуга. Проте він ніколи не плакався у своєму горі і турботах. А даремно, друже! Ми б допомогли тобі, а може б відтак й відвернули твою передчасну смерть. Пухом земля тобі! Ми пам'ятаємо тебе. Ти - серед нас. Живи ж довго, друже, світлою пам'яттю, своїми творчими здобутками, переданими знаннями і твоїми дітьми.

Друзі і колеги по праці

SUMMARY

In the BULLETIN there are presented the scientific reports "Religion in the Context of Spiritual Revival of Ukraine" by A. Kolodny and L. Filipovitch, "P. Mohyla and Problems of Reconciliation of "Rus with Rus" by P. Yarotsky, "The View of Christianity through Platon Philosophy" by P. Pavlenko, "The First All-Ukrainian Council of the UAOC" by P. Pylevets. In addition, in the BULLETIN there are published the reports and summary documents of the scientific conferences dedicated to P. Mohyla jubilee, to the problems of religion phenomenon, to the interconfessional relations in the context of freedom of religion. In the section "Information", "The Program of the Postgraduate Exams on Religious Studies" and the International Law Documents on freedom of conscience, religion and beliefs are published.

Довідка: у зв'язку з банкрутством банку "Відродження" рахунок Української Асоціації Релігієзнавців в ньому анульовано. Новий рахунок УАР такий: р/р 7609310, МФО 322090 у Печерському відділенні "Укрсоцбанку".

З М І С Т

I. НАУКОВІ ДОПОВІДІ

<i>А.Колодний, Л.Филипович.</i> Релігія в контексті духовного відродження України.	с. 4
<i>П.Яроцький.</i> Петро Могила і проблеми примирення "Русі з Руссю"	с. 15
<i>П. Павленко.</i> Погляд на християнство через призму філософії Платона	с. 23
<i>Л.Пулявець.</i> Перший Всеукраїнський собор УАПЦ : проблеми розвитку української культури.	с. 32

II. НАУКОВІ КОНФЕРЕНЦІЇ, КОЛОКВІУМИ

Ювілей Петра Могили. Матеріал підготували А.Колодний і В.Климов.	с. 38
"Міжконфесійні відносини в контексті свободи релігії". Матеріал підготував М.Бабій.	с. 41
"Феномен релігії". Матеріал підготував Б.Лобовик.	с. 45

III. ІНФОРМАЦІЇ

Спеціалізована докторська рада Д 01.25.05 Із спеціальності 09.00.11 - релігієзнавство.	с. 48
Програма кандидатського мінімуму із спеціальності 09.00.01 - релігієзнавство.	с. 51
Експертний аналіз статутів окремих релігійних організацій, які діють в Україні. Матеріал підготував М.Бабій.	с. 61
Вперше релігієзнавчий словник	с. 67

IV. ПРАВОВІ АКТИ ПРО СВОБОДУ СОВІСТІ, РЕЛІГІЇ І ПЕРЕКОНАНЬ

Загальна декларація прав людини	с. 69
Європейська конвенція про захист прав людини і основних свобод	с. 69
Міжнародний пакт про громадянські і політичні права	с. 70
Підсумковий акт наради з безпеки та співробітництва в Європі.	с. 71
Парижська хартія для нової Європи.	с. 72
Пропозиції державам-членам ООН семінару, проведеного в 1984 році центром з прав людини ООН.	с. 72
Декларація про права осіб, які належать до національних чи етнічних, релігійних чи мовних меншин.	с. 73
Петро Іванович КОСУХА - пам'яті колеги.	с. 74
S U M M A R Y	с. 76

У другому півріччі 1996 року вийшли друком:

1. Релігієзнавчий словник. (За ред. А.Колодного і Б.Лобовика).- К., 1996, 40 д.а.
2. Українська церква між Сходом і Заходом. (За ред. П.Яроцького).- К., 1996, 14 д.а.
3. Лобовик Б. Вірування давніх українців та їхніх пращурів.- К., 1996, 4 д.а.
4. Олексюк В. Християнська основа української філософії.- К., 1996, 12 д.а.
5. Феномен П.Могили. (За ред. В.Климова).- К., 1996, 14 д.а.
6. Модели церковно-государственных отношений стран Западной Европы и США.- К., 1996, 12 п.л.
7. Свобода совести, вероисповедания и религиозных организаций (Положения конституций постсоциалистических стран, государств Западной Европы, США, Канады и Японии, международных правовых документов).- К., 1996, 3 п.л.

Деякі із цих книг можна замовити у Відділенні релігієзнавства за адресою: 252001, Київ, вул. Трьохсвятительська, 4, Інститут філософії НАНУ, к. 323, т. 229-48-12

Комп'ютерний набір: О.Саган.
Відповідальний за видрук: О.Саган.

Оригінал-макет бюлетеня виготовлено на комп'ютерній базі Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України (252001, Київ, вул. Трьохсвятительська, 4). Умовн. друк. арк. 4. Тираж 300 прим.