

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

№ 6

К И Ї В - 1997

Редакційна колегія бюлетня:

д.філос.н. А.Колодний (головний редактор),
к.філос.н. М.Бабій,
д.філос.н. В.Бондаренко,
В.Гаюк,
д.філос.н. М.Закович,
д.філос.н. Б.Лобовик,
д.філос.н. В.Лубський,
к.філос.н. О.Саган (відповідальний секретар),
д.філос.н. П.Яроцький.

Затверджено до друку Вченою Радою Відділення
релігієзнавства Інституту філософії НАН України,
Протокол № 18 від 5 грудня 1997 р.

Свідоцтво КВ № 2057 від 16.07.1996 р.

Міністерства України у справах преси та інформації.

© Відділення релігієзнавства Інституту філософії
НАН України

I. НАУКОВІ ДОПОВІДІ І ПОВІДОМЛЕННЯ

*Литвиненко О.** (Київ)

ХРИСТИЯНСЬКІ ЦЕРКВИ УКРАЇНИ В КОНТЕКСТІ ПРОБЛЕМИ НАЦІОНАЛЬНОЇ БЕЗПЕКИ

Така постановка питання могла б здатися дещо дивною, якби йшлося про країну з тривалою і безперервною традицією власної державності і такою ж традицією державно-церковних відносин. Слід наголосити на пріоритетності саме державної традиції, оскільки вона формує структуру нації і ті інституції, які виявляють й організують різні сторони суспільного буття.

Всупереч думці Д.Дорошенка, ми вважаємо недоцільним розглядати українську історію як історію її державності, що ніби-то існувала протягом століть у латентному стані. Навіть у ті часи, коли вищі верстви народу користувалися досить значними привілеями, релігія толерувалася, а мова вважалася мало не офіційною, український народ не мав автономних організаційних структур (Литовське князівство), а якщо й мав їх, то нетривалий час і з надзвичайно обмеженими правами (Московське царство - Російська імперія).

Що стосується національної Церкви, то протягом XV-XVI ст.ст. вона існувала у жорсткій залежності від чужоземної світської влади або від зловживань власних можновладців (право патронату), що призвело до крайнього соціального приниження рядового духовництва і морального розкладу ієрархії. XVI-е і почати XVII ст. у церковній сфері пройшли під знаком "домашньої" війни, коли "Русь нищила Русь". Наприкінці XVII ст. Українська православна церква у вигляді Київської митрополії припиняє своє існування, а уніатська з початку XIX ст. стає де-юре регіональною і лише в 30-40-х роках поступово починає набувати власне української ідентичності. Процес цей завершився лише в XX ст. за митрополита Андрея Шептицького під впливом національного політичного руху.

* Литвиненко Олександр, співробітник Адміністрації Президента України

Бездержавність, а головне, розірваність між кількома іноземними державами стали на перешкоді консолідації українського народу як у суспільно-політичній, так і в релігійній площині. Релігійні розколи ставали наслідками цілеспрямованих дій іноземної влади або ж були реакцією на панування фактично чужої Церкви (останнім можна, почасти, пояснити бурхливий розвиток протестантизму в Україні наприкінці XIX - на початку XX ст.ст.). Відсутність національної солідарності приречла на загибель Українську Народну Республіку у 1918-20 рр. і становить головну потенційну загрозу нормальному розвитку і самому існуванню сучасної України.

Національна солідарність і релігійна єдність чи, принаймні, толерантність у міжконфесійних та міжцерковних відносинах впливають одна на одну. Тому остання є одним з головних чинників стабільності та безпеки в державі.

Стосовно української ситуації проблему даного взаємовпливу можна розглядати у трьох площинах:

1) зовнішній, тобто із врахуванням існування в Україні Церков, підпорядкованих закордонним центрам, і претензій деяких закордонних релігійних центрів на "канонічні території" в Україні із посиланнями на статус-кво чи історичні прецеденти;

2) внутрішній духовній, пов'язаний із суспільною свідомістю і впливом на неї сучасної релігійної ситуації;

3) внутрішній політичній, в якій відбуваються контакти Церков з політичними силами різних рівнів і напрямків, тобто те, що не завжди коректно називають "політизацією релігійного життя".

Найбільшою з українських Церков, підпорядкованих іноземним центрам, є Українська Православна Церква (7386 громад). Перипетії її становлення в роки незалежності є загальновідомими, як і мотиви протистояння з Українською Православною Церквою Київського Патріархату та з Українською Автокефальною Православною Церквою (вважаючи їх обидві "розкольницькими", УПЦ Московської юрисдикції обрала щодо кожної з них різну тактику дій, заважаючи з УАПЦ практично з 1992 року, таким чином, небезуспішно намагаючись розколоти національно орієнтованих українських православних).

Звертає на себе увагу дещо інше. З початку 1992 року у церковній пресі УПЦ і Російської Православної Церкви, а також у навколоцерковних виданнях проштовхувалася ідея протиставлення "канонічної автокефалії", дарованої Церквою-Матір'ю, "неканонічній", "самопроголошеній". Перед-

бачалося, що про “канонічну” Помісний Собор РПЦ буде “мати судження” у 1995 році.

Ближче до 1995 року і після нього наголос вже робився на тому, що автокефалія може бути дарована Українській Церкві лише в разі її об'єднання (на вочевидь неможливих умовах “приєднання” через покаяння до УПЦ вірних і духівництва УПЦ-КП і УАПЦ), а також на тому, що значна, якщо не більша частина вірних УПЦ взагалі не хоче автокефалії і її дарування може призвести до ще одного розколу.

Цього ж 1997 року з'ясувалося, що “процес надання автономії чи автокефалії, як відомо (!), не має спільного православного визнання [митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл. Раскольники создают свой интернационал // Независимость, 3 жовтня 1997], “ця проблема не розроблена у православ'ї, й тому вона буде розглянута і схвалена на Всеправославній нараді” [митрополит Киевский и всея Украины Владимир. Православие стремится к единению // Там само].

Метаморфози тлумачення “цієї проблеми” дозволяють з високим ступенем вірогідності прогнозувати, що автокефалія УПЦ не буде надана у видимій перспективі. Більше того, вона не є бажаною для її архієреїв, які, за винятком єпископа Черкаського і Канівського Софронія, на своєму соборі 15 грудня 1996 року ухвалили рішення про недоцільність автокефалії на даний час.

Залежність УПЦ від РПЦ зовсім не є номінальною. Про це свідчить і те, що в Православному календарі РПЦ на 1997 рік єпископи РПЦ і УПЦ подані під спільною назвою “Єпископат Московского Патриархата” разом з російськими, білоруськими, молдавськими та іншими архієреями, і нещодавній візит до Одеси Патріарха Московського і всієї Русі Алексія II (хоча він міг зустрітися з Вселенським Патріархом Варфоломеєм у Новоросійську, куди теплохід останнього також заходив). На Архієрейському Соборі РПЦ 18-23 лютого ц.р. було затверджено визначення Священного Синоду УПЦ про утворення Володимир-Волинської та Криворізької єпархій. Приклади можна продовжити. Отже, має місце організаційне підпорядкування, а не лише молитовний зв'язок.

Зі свого боку, РПЦ тісно пов'язана з державними структурами Російської Федерації, а також з політичними організаціями націоналістичного спрямування, зокрема, з Російським Народним Собором.

Існує Синодальний відділ із взаємодії зі Збройними Силами й правоохоронними закладами, підписані спільні заяви з п'ятьма міністерствами й відомствами, що мають військовий контингент (згадуються події у м. Ногінську 29 жовтня ц.р.). Готується підписання

угоди з Міністерством оборони РФ, в якій передбачається розвиток взаємовідносин у сферах “духовно-нравственного просвещения воинства, патриотического воспитания” тощо. Усе це можна було б вважати суто внутрішньоросійськими справами, якби частини, підпорядковані згаданому міністерству, не перебували на території України, а предстоятель РПЦ не висловлював неодноразово свій жаль з приводу “разделения” слов'янських народів колишнього СРСР, а, отже, опосередковано, і з приводу утворення незалежної Української держави.

Порівняно з впливом Російської вплив Румунської Православної Церкви в Україні є непрямим, не таким значним і локальним. Активізація її зовнішньої церковної політики, спрямованої на території, що входили до складу Румунії до 1940 року, почалося на початку 90-х рр. У цей період Патріархом Теоктистом був прийнятий під омофор вікарій Бельцької єпархії Петро (Молдова) з наданням йому титулу митрополита Бельцького, Хотинського і Бесарабського. Отже, під його юрисдикцію потрапили частини Чернівецької та Одеської областей. За словами митрополита Петра, перша румунська єпархія вже відроджена в Україні у Кілійському, Ізмаїльському та Білгород-Дністровському районах.

Втім, реально, незважаючи на тяжіння до Румунської Православної Церкви деяких румуномовних парафій в цих областях, значної активності у церковному середовищі не спостерігається. Більшу загрозу становить поєднання зусиль церковних сепаратистів з політичними, наприклад, з осередками Християнсько-демократичного альянсу румун і Асоціації за Бесарабію і Буковину, центри яких знаходяться в Румунії. Саме за їх сприяння у багатьох школах молдовських і румунських сіл Одещини навчання проводиться по румунських підручниках, використання яких, за експертною оцінкою Міністерства освіти України, є недоцільним з політичної точки зору. В окремих школах, всупереч програмі, вивчається історія “Великої Румунії”.

Римо-Католицька Церква в Україні є фактично національною церквою поляків та угорців (у Закарпатті) і, мабуть, залишиться такою ще на довгий час, незважаючи на спроби адаптуватися до місцевих обставин, зокрема, шляхом використання української та російської мов під час богослужінь.

Останнє, до речі, викликає час від часу критику з боку католиків-поляків, які наполягають на збереженні “польськості” Костьолу. Оскільки змінилася конфесійна карта України, римо-католицька ієрархія об'єктивно не може відновити церковну мережу навіть у такому вигляді, в якому вона існувала до 1939 року. Але тенденції в цьому напрямку існують.

Відродження Костьолу в Україні сполучається з національно-культурним відродженням польської меншини. Цей абсолютно нормальний процес, на жаль, подекуди супроводжується відживленням реваншистських настроїв у самій Польщі, а саме, у праворадикальних колах, які й досі більшу частину України вважають “всхідніми кресами”. Подібні настрої у пом'якшеній формі інколи виявляються навіть на шпальтах “Дзенніка Київського”, польськомовного додатка до “Голосу України”.

Певні тертя між греко- та римо-католиками в Західній Україні пояснюються тим, що у перших є ще свіжою пам'ять про польське панування у міжвоєнні часи і тому відродження Костьолу сприймається як потенційна загроза.

Отже, на даний час діяльність Римо-Католицької Церкви в Україні в цілому важко сприймати як таку, що сприяє національній консолідації і духовному відродженню українського народу (як політичної, а не суто етнічної категорії).

Згадані Церкви викликають особливу увагу тому, що саме в їх середовищі трапляються прояви сепаратизму на релігійному ґрунті, інколи з політичним зафарбуванням, що становить потенційну загрозу як унітарності, так і, взагалі, існуванню нашої держави.

Говорячи про вплив сучасної релігійної ситуації на суспільну свідомість, слід зважати на те, що, за рівнем довіри до неї населення України, Церква займає друге місце після сім'ї, значно випереджаючи політичні партії, Верховну Раду, Уряд. Авторитет Церкви зміцнюється не лише вірою в її сакральну сутність і спасительну функцію, а й усвідомленням того, що ця інституція лише на нашій території існує вже більше тисячі років і репрезентує традицію, поряд з якою популярні у тих чи інших групах населення традиції комунізму чи демократії здаються мало не тимчасовими явищами. Для т.зв. “освічених верств” важливим є й те, що сучасна європейська, вже секуляризована культура народилася й розвинулася в лоні Церкви або в полеміці з нею і зрозуміти її адекватно, ігноруючи релігійний чинник, неможливо.

Нарешті, важкі умови життя, кризовий стан суспільства, невпевненість у власних силах, відсутність чіткого бачення майбутнього породжують багато психологічних проблем, розв'язанням яких Церква займалася від початку свого існування.

Тому розкол, який переживає православ'я в Україні, а також перманентне протистояння православних і греко-католиків у Галичині й Закарпатті мають ряд наслідків саме у психологічній сфері.

Створені (або відроджені) негативні стереотипи “уніатів”, “розкольників”, “автокефалістів”, “москалів” стосовно представників ворогуючих Церков закріплюються у свідомості віруючих значно міцніше, ніж, наприклад, політичні стереотипи. Вірні іншої Церкви сприймаються не як християни, а як нерозкаяні грішники, вороги самого Бога, на яких чекають пекельні муки і до яких толерантне ставлення неможливе.

Історичний досвід підказує, що ці стереотипи, існуючі десятки і сотні років у менталітеті українців, неможливо подолати самим лише поліпшенням законодавства, культурно-просвітницькою роботою чи закликами до “миру і злагоди”. У релігійній сфері України залишилося багато невирішених проблем, які більшість народів Європи розв'язала ще у XVII-XVIII ст.ст. шляхом релігійних воєн. Наприкінці XX ст. такий шлях є і неприйнятним, і навряд чи можливим, але про нього слід пам'ятати, щоб позбутися зайвого оптимізму та легковажності.

Якщо метою УПЦ КП та УАПЦ є єдина помісна національна Церква в незалежній державі, то деякі ієрархи і священники УПЦ, схильні протиставляти такі поняття, як “нація” і “народ Божий”. Перша розуміється як явище земне, тимчасове, відносне, другий - як абсолютне. Таким же чином ними сприймається і держава: “Разве для нормального человека что-то значит система государственная?” (з інтерв'ю єпископа Львівського і Дрогобицького Августина) [НГ-религии, 1997.- 27 лютого]. Подібні ідеї, поширювані серед віруючих, сприяють формуванню негативного ставлення до української державності і зневаги до історії та культури українського народу.

Методи міжцерковної боротьби, форми полеміки, висловлювання і вчинки деяких духовних осіб є великою “спокусою” для віруючих і просто симпатизуючих Церкві. Вони здатні схилити їх, в ліпшому разі, до зміни конфесії, що досить часто і відбувається, в гіршому - до зневіри і цинізму, заперечення святості Церкви.

Усе це загалом не лише не дозволяє говорити про духовну єдність українського народу, але й ставить під сумнів досягнення її у найближчій перспективі. Відсутність її можна порівняти з імунodefіцитом, який породжує вразливість щодо зовнішніх впливів і сприяє розкладові організму.

Релігійна ситуація в Україні певною мірою є відбитком суспільно-політичної ситуації. Тому є цілком природним взаємотягіння певних Церков і певних політичних сил.

УПЦ КП користувалася і користується підтримкою правих і право-радикальних партій: Народного Руху України, Української респуб-

ліканської партії, Республіканської християнської партії, Української національної асамблеї (святиня останньої, ікона “Богородиці унсовської” постійно зберігається у Володимирському соборі). В даному випадку контакти між Церквою й партіями є достатньо відвертими: патріарх Філарет особисто привітав останні з'їзди НРУ та РХП, а один з його єпископів - перший з'їзд виборчого блоку “Національний фронт”. Кілька відомих політичних діячів - народних депутатів входять до Вищої церковної ради УПЦ КП. На її користь діє депутатське об'єднання “На захист Українського Православ'я”.

Стосунки з політичними силами УПЦ є значно більш обережними. Церква намагається дистанціюватися від політики. Втім, у Верховній Раді діє депутатське об'єднання “На підтримку канонічних традиційних Церков”, акції й заяви якого скеровані передусім на підтримку УПЦ. До цього об'єднання входять переважно депутати лівої орієнтації - представники Соціалістичної партії України і Комуністичної партії України. У передвиборчих програмах цих партій була висловлена підтримка ідеї об'єднання православ'я в Україні, очевидно, на тих засадах, якими керується УПЦ.

Йї також симпатизують деякі новоутворені центристські партії. Наприклад, декілька архієреїв УПЦ були включені до виборчого списку Партії регіонального відродження України. Про етнокультурне обличчя цієї партії свідчить наявність у ній народного депутата Юрія Болдирєва - відвертого українофоба. Втім, дійсна участь архієреїв у виборах є сумнівною, оскільки в Московському Патріархаті на це існує заборона.

Особливу позицію щодо УПЦ займає Конгрес російських організацій України. Він розглядає її як невід'ємну частину РПЦ і тому виступає проти створення в Україні єдиної Помісної Церкви на будь-яких засадах. Ця ідея користується підтримкою серед частини духівництва і мирян УПЦ у східних і південних єпархіях.

Слід констатувати, що поділ між українськими Церквами, як і між політичними силами відбувається не за суто релігійною чи суспільно-політичною, а, насамперед, за етнокультурною ознакою, тобто за їх ставленням до проблем української державності, національної консолідації тощо. Він має історичні передумови і довготривалу традицію.

Зважаючи ж на конкретні політичні обставини, можна зробити висновок, що наша незалежність не є чимось абсолютно гарантованим і може бути суттєво скоригована навіть легітимним шляхом, в залежності від результатів майбутніх виборів. У даному випадку церковний розкол

виступає цілком негативним чинником, який додатково стимулює розкол політичний, а, отже, становить загрозу національній безпеці.

Зовнішня і внутрішня духовна і політична площини, в яких розглянуто проблему впливу релігійної ситуації на національну безпеку, не є автономними і, в свою чергу, впливають одна на одну.

Дану проблему розглянуто стосовно конкретної політичної ситуації, що складається напередодні виборів 1998 року. Однак, як було показано вище, багато її аспектів мають глибоке історичне підґрунтя, що повинно застерігати від спокуси розв'язувати її тимчасовими, інколи суто демонстративними засобами.

Климов В.* (Київ)

ВАСИЛІАНИ В УКРАЇНІ: 380 РОКІВ ДІЯЛЬНОСТІ

У широкому значення термін «василіани» вживається стосовно всіх ченців, які свій ідеал праведного, аскетичного, відокремленого від світу життя прагнуть досягти, керуючись при цьому чернечими правилами, укладеними Вселенським отцем і вчителем Церкви, архієпископом Кесарійським Василем Великим (329-379 рр.).

У вужчому, але більш вживаному і поширеному значенні цим терміном означаються ченці, що належать до Чину святого Василія Великого (ЧСВВ) - чернечої інституції, створеної митрополитом Й.В.Рутським у 1617 р. внаслідок реформування частини греко-католицьких монастирів України, Білорусії, Литви за зразком ордену єзуїтів у єдину організацію (Чин) і за приписами для чернецтва Василія Великого. Діяльність новоствореного в структурі «з'єдиненої» (уніатської) церкви Чину з освіченим, активним, дисциплінованим, зорієнтованим на неухильне наслідування земного життя Христа чернецтвом мала забезпечити більш успішне поширення церковної унії на Схід і витіснення тут православ'я.

Суперечлива суть унії як шляху і методу реалізації ідеї повернення до первісної єдності християнства, подолання розколу між християнськими церквами і неприйняття її як такої значною частиною церков повною мірою позначилися і на всій історії ЧСВВ та василіан.

* Климов Валерій, ст.н.сп. Відділення релігієзнавства ІФ НАН України

Правила, сформульовані Василем Великим, іншими ідеологами чернечого аскетизму, були квінтесенцією досвіду організації подвижницького життя, накопиченого на той час як усамітненим, так і спільножитним чернецтвом. Вони були покладені в основу чернечого способу життя на християнських Сході і Заході, хоч у подальшому набули більшого поширення в монастирській життєорганізації східних церков. Подвижницькі правила Василя Великого та інших фундаторів християнського чернецтва були використані Теодором Студитом (759-826 рр.) при підготовці статуту («Типікону»), запозиченого в XI ст. Феодосієм Печерським для Києво-Печерського монастиря. Визначення чернечих чеснот (безшлюбність, нестяжання, послух тощо), поєднання в них цілей духовного самовдосконалення та євангельської діяльності на благо ближніх, включаючи позамонастирську діяльність, стали причинами звернення до них Й.В.Рутського при організації Чину василіан, який був замислений як такий, що спрямований на місіонерську працю на українських, білоруських, литовських землях. Така цільова заданість Чину відрізняла його від інших чернечих інституцій, зокрема Чину студитів. Мета організаційного об'єднання василіан визначала коло діяльності останніх - місіонерську, проповідницьку, душпастирську, культурно-освітню, наукову, літературно-полемічну, перекладацьку, видавничу. Як римо-католицизм мав значною мірою завдячувати своїм утвердженням і поширенням культурницьким заходам ордену єзуїтів, які налагодили і контролювали мережу недорогих, якісних, а тому досить популярних навчальних закладів усіх рівнів, друкарень в багатьох країнах Європи, так василіани отримали змогу здійснювати унізацію в Речі Посполитій через освіту молоді в школах, новіціатах, семінаріях та колегіях в Гощі, Володимирі-Волинському, Добромилі, Почаєві, Барі, Острозі, Бучачі, Умані, Шаргороді та ін. Парафіяльні школи для населення були організовані майже при кожному василіанському монастирі. Для підготовки василіан-місіонерів, проповідників, сповідників були фондовані філософсько-богословські студії у Львові, Кам'янці, Замості, Лаврові та ін. Найздібніші з василіан мали змогу вчитися в колегіях та університетах Риму, Відня, Вільно, Праги, Олунунця. Після ліквідації ордену єзуїтів більшість їх навчальних закладів в Україні, Білорусії, Литві була передана василіанам. У власності василіан опинилася і значна кількість колишніх православних освітніх осередків. Користуючись з цих обставин, при підтримці світської та церковної влади Речі Посполитої, Апостольської столиці василіани змогли налагодити широку мережу богословської, місіонерської підготовки ченців - від новіціату до папських колегій; зайня-

ти пріоритетні позиції в загальноосвітній галузі, використовуючи, звичайно, систему навчальних закладів усіх рівнів для поширення ідеї унії.

Василіани з XVII ст. налагодили при монастирях цілу низку своїх друкарень, серед них - Унівську, Супрасльську, Віленську та ін. Найбільш потужною за обсягами, різноманітною за тематикою видань, якісною за друком була друкарня василіан у Почаєві, заснована ними в 1732-1733 рр. Показово, що ченці-василіани одними з перших почали вживати у своїх виданнях розмовну («просту») «руську» (тобто, українську) мову, що зробило їх як видавців серйозними конкурентами навіть таких авторитетних друкарень, як Києво-Печерська та Львівська Ставропігійного церковного братства. Зусиллями ченців-василіан до 1831 р., коли Почаївська монастирська друкарня була передана православної церкві, вийшло друком близько 300 видань релігійно-церковного та світського змісту, серед яких "Служебник" (1735 р.), "Мінея Рочная" (1737), "Требник" (1741), "Тріодіон Посний" (1744), "Буквар языка Словенского" (1745), "Псалтыр" (1750), "Народовещание ілі Слово к Народу Католическому через монахов Чина св. Василия Великого" (1756) та ін.

Василіанський чин дав цілу низку видатних діячів церкви, національної освіти та культури, серед яких Й.В.Рутський, І.Потій, Л.Кревза, А.Шептицький та ін.

Високий освітній рівень ченців-василіан, їх всебічна підготовка як місіонерів і душпастирів дозволила якісно змінити склад василіанських монастирів і самого ЧСВВ, забезпечивши в них, на відміну від традиційної моделі, переважну більшість ченців-священиків. У 1773 в Руській Провінції Чину близько 90 відсотків ченців-василіан складали священики. Через 7 років із загальної чисельності Василіанського чину (1225 ченців) 944 були священиками. Частина з них, прослухавши курси філософії та теології, мала право вести місіонерську діяльність. Значний відсоток священиків серед ченців-василіан творив ще одну особливість василіанських монастирів.

Об'єднання уніатських монастирів у єдину структуровану Конгрегацію св.Трійці з незалежною від місцевих єпископів системою управління робило діяльність василіанських монастирів більш ефективною, але, водночас, було відходом від східної традиції нецентралізованого функціонування незалежних монастирів, наближенням до західної практики їх діяльності, скоординованої через Чини. В 1631 р. статут Василіанського чину був затверджений Апостольським престолом, що поставило ченців-василіан у більш привілейоване у порівнянні з іншими становище. В 1635 р. вищі посади в «з'єдиненій» церкві могли

посідати лише кандидати з числа василіан. Вагомими привілеями були наділені василіани-місіонери.

Впродовж XVII-XVIII ст. ЧСВВ структурно і організаційно змінювався. З 1739 р. василіанські монастирі були об'єднані в дві конгрегації - Руську (Коронну) Покрови Божої Матері (мала 130 монастирів) і Литовську Пресвятої Трійці (66 монастирів). В 1743 р. рішенням Дубненської генеральної капітули обидві конгрегації були об'єднані в один Руський Чин святого Василя Великого. Період 1743-1772 рр. вважається «золотою добою» Василіанського чину. Активно діяльний у багатьох напрямках духовної роботи Чин у цей період, на думку релігієзнавців, був «головою, серцем і сумлінням уніатів». «Коли квітнув Василіанський чин, - відзначав папа римський Лев XIII, то квітла й Українська церква». Впродовж зазначеного періоду на землях України та Білорусії діяло 179 василіанських монастирів з 1450 ченцями та «новиками». Надалі чисельність василіан та їх монастирів неухильно скорочувалася, а структура змінювалася, будучи спричиненими не стільки внутрішньоцерковними чинниками, скільки кардинальними політичними змінами в центрі Європи, а також секуляризаційними акціями в Австрії. На час проведення генеральної капітули в Торокані (1780 р.) чисельність монастирів та ченців ЧСВВ зменшилася до 144 та 1225 відповідно. Чин був поділений на 4 провінції: Руську Покрови Божої Матері, що мала 33 монастирів, Галицьку Найсвятішого Святителя (36 монастирів), білоруську святого Миколая та Литовську Пресвятої Трійці. Про географію поширення монастирів василіан у XVIII ст. свідчать міста їх осередку - Львів, Дрогобич, Луцьк, Дубно, Острог, Унів, Почаїв, Сатанів, Бар, Шаргород, Умань, Канів, Ржищев, Богуслав та ін.

В результаті трьох поділів Польщі василіани Галичини, Холмщини опинилися на території Австрії. Проте більша їх частина попала в сферу адміністративного управління Російської імперії. В Росії як державі панівного православ'я з кінця XVIII ст. щодо василіан проводилася політика поступової ліквідації Чину. За підрахунками М.Ваврика, лише після першого поділу Польщі за 55 років Василіанський чин втратив більше 50 монастирів і близько 450 своїх членів. Обмежувальний і ліквідаційний курс щодо василіан на території Російської імперії пояснювався і аргументувався його фігурантами здебільшого посиленнями на тенденцію латинізації ЧСВВ та покатоличення віруючих уніатської церкви загалом. Що звинувачення були небезпідставними, свідчать прагнення Св.Конгрегації, ряду ієрархів уніатської церкви в подальшому відновити в Україні греко-католицьке чернецтво чисто східного (візантій-

ського) характеру, позбавивши його латинських елементів і запозичень, включаючи й ті «права чи звичаї латинських Чинів і Конгрегацій», які були внесені Замойським синодом 1720 р. [Див.: Базилевич А. Введення у твори митрополита Андрея Шептицького. - Торонто, 1965; Львів, 1993. - С. В-69, В-70]. Подібні заходи мали нейтралізувати досить поширене невдоволення греко-католицького духовенства, віруючих в Україні василіанами не лише як привілейованим прошарком у церкві, але і як орудниками римокатолицизму, денаціоналізації. Загалом же, як свідчить історія василіан в Україні, своїми суперечливими характеристиками-ознаками, що засвідчували наявність і «східного обряду», і «католицизму», Чин користувався як пріоритетними в залежності від конкретної політичної ситуації і розстановки церковних сил.

В 1839 р. за Миколи II разом з ліквідацією унії на приєднаних українських та білоруських землях був ліквідований і Василіанський чин. Василіани продовжували існувати в Галичині, що відійшла до Австрії, та на Холмщині. Внаслідок секуляризаційних заходів цісаря Йосипа II, якими заборонялось існування монастирів, що не займалися суспільною діяльністю (освітою, благодійництвом тощо), були малочисельними і бідними, кількість василіанських монастирів у Галичині різко скоротилася, поклавши початок тривалому їх занепаду. В 1826 р. тут діяло лише 14 монастирів і 75 ченців. В наступні десятиліття разом із зменшенням ченців, падав і їх освітній рівень, монастирська дисципліна, активність позамонастирської діяльності серед греко-католицького населення.

Необхідність подолати кризу ЧСВВ привела до т.зв. Добромильської реформи (1882-1904 рр.), проведеної єзуїтами, переважно поляками, на базі монастиря в Добромилі. Реформа мала забезпечити якісне оновлення кадрового складу Чину, здатного вести освітню, місіонерську, проповідницьку, видавничу діяльність в кращих традиціях василіан. В 1888 р. василіанином став Андрей Шептицький, який у 1899 р. був висвячений на єпископа Станіславського, а з 1901 р. став главою Галицької митрополії. З діяльністю митрополита Андрея пов'язане помітне оживлення діяльності василіан, піднесення їх як Чину. Завдяки ініціативам митрополита перекладаються і популяризуються аскетичні твори Василя Великого, складаються нові монастирські статuti (устави), конституції, відновлюються чернечі правила, традиції, звичаї давніх східних монастирів з тим, щоб відтворити в Україні тип ченця Східної (Константинопольської)

церкви. В ХХ ст. більш масштабною стала діяльність василіан на ниві місіонерства, освіти. Так, вони забезпечували навчальний і виховний процес у духовних семінарях Львова, Станіслава, Перемишля, Загреба. Видавництва почали випускати часописи «Місіонер», наукові «Записки ЧСВВ», величезну кількість біблійної, богословської, релігійно-полемічної, церковно-історичної, катехітичної та іншої літератури.

Якісно змінилася географія місіонерської діяльності василіан. З кінця ХІХ ст. - початку ХХ ст. об'єктом їх місіонерства стала українська еміграція в Канаді, США, Бразилії, пізніше - Аргентині та інших країнах. На початку 40-х років Чин василіан організаційно складався з трьох провінцій: Галицької, Закарпатської (об'єднувала ченців-василіан Закарпаття, Угорщини та Румунії) і Американо-Канадської. Бразильські василіани були об'єднані у віце-провінцію. Найбільшою була Галицька провінція, що в 1939 р. об'єднувала 20 монастирів.

В роки війни та німецької окупації василіани продовжували душпастирську, місійну, церковно-освітню, видавничу діяльність, дещо зменшившись чисельно за рахунок ченців-священиків, що пішли до війська. Після Львівського собору 1946 р. Чин василіан припинив свою діяльність в Україні. Частина його членів була репресована, інша - виїхала за кордон. Монастирі василіан були перетворені на православні або ж пристосовані під господарські, соціально-культурні цілі, а то й взагалі закриті. За даними І.Патрила, на 1981 р. в Україні лишилися 99 отців-василіан, з яких близько 30 приживали в Галичині, 18 - в інших регіонах.

За даними 1996 р. в Україні діє 21 василіанський чернечий дім, близько 200 василіан-священиків та студентів-братів, 43 новики та 54 кандидати. В східній Україні працює 7 василіанських місій. В 30 монастирях та чернечих домах проживають біля 200 василіанок. Більшість монастирів та чернечих домів знаходяться в складі Львівської архієпархії Української греко-католицької церкви.

Організаційно сучасні василіани в Україні прагнуть відродити традиційні для Чину структури, напрями та методи діяльності.

Генеральна курія василіан, протоархімандрит, генеральний консуляр й понині знаходяться в Римі.

РОЗВИТОК ВІТОК УАПЦ (СОБОРНОПРАВНОЇ) У ВІЛЬНОМУ СВІТІ І ЇХ ДОЛЯ

В Україні в жовтні 1921 року митрополит Василь Липківський відродив УАПЦ, яка в 30-х роках в Україні була цілком ліквідована.

В 1924 році митрополит Василь Липківський вислав до США архієпископа І.Теодоровича, який зорганізував УАП парафії в США і Канаді, а відтак створив на Американському континенті УАПЦ. В своєму листі до архієпископа Іоана Теодоровича від 27 березня 1946 р. єпископ Мстислав писав: "...урочисто заявляю, що визнаю благодатність ієрархії Української Автокефальної Православної Церкви в З'єднаних Державах Америки і в Канаді, ієрархії, що відновила в собі функцію єпископського служіння актом Першого Всеукраїнського Православного Церковного Собору в Києві, в місяці жовтні 1921 року, як також святості всіх тайн Церкви тією ієрархією довершуваних тепер і довершуваних у минулому Церкви". На жаль, треба сказати, що архієпископ Мстислав дуже скоро зламав своє врочисте приречення про "дотримання Автокефалії Української Православної Церкви в З'єднаних Державах Америки і в Канаді та церковно-народної соборноправности її устрою".

Приїхавши до США архієпископ Мстислав зумів змусити архієпископа Іоана Теодоровича пересвятитися. Цією пересвятою 27 серпня 1949 р. архієпископ Мстислав зліквідував останнього живого єпископа УАПЦ, відродженої 1921 року в Києві. А 16 жовтня 1950 р. архієпископ Мстислав зліквідував УАПЦ, яку створив і очолював митрополит Іоан Теодорович, і створив нову УПЦ в США. В одній із своїх проповідей, священномученик (хоч ще і не канонізований) митрополит Василь Липківський говорив: "Не бійтесь тих, що тіло вбивають, а душі вбити не можуть; а бійтесь того, хто і душу і тіло може загубити на віки". В Україні НКВДисти фізично знищили усіх єпископів УАПЦ, всі вони загинули мучинецькою смертю в тяжких муках, але ні одного з них НКВДисти не змогли змусити відректися від УАПЦ і зневажити висвяту, яку вони прийняли від митрополита Василя Липківського. НКВДисти не зазнали ні одної душі, а там у вільному світі, бувший "Патріарх" Мстислав зумів зазнати душу останнього єпископа УАПЦ, відродже-

* Крамаренко Григорій, протоієрей Соборноправної УАПЦ (США). В статті збережено стиль й інформативність автора.

ної в 1921 році, доконавши його пересвяту в 1949 році “варшавською благодатністю”. Так що останній нищівний удар, щоб зліквідувати УАПЦ, відроджену в 1921 році, був нанесений не в підвалах НКВД, а у вільному світі особою, яка пізніше стала патріархом України. Як тяжко помилилися наші люди, обравши “по пошті” такого патріарха! Чи можна було придумати страшніший глум, жажливішу зневагу і знуцання над душами тих священномучеників, які життя своє віддали за УАПЦ.

Після першої всесвітньої війни й російської революції відродилась Польська держава, до складу якої увійшла поважна кількість православних. Зразу після відродження Польської держави поляки взялись нищити православні церкви. Американська УАПЦерква на чолі з архієпископом Іоаном Теодоровичем звернулася з прилюдним протестом проти жажливого гніту з боку Польської держави на УПЦеркву. Протест цей був надісланий до всіх державних урядів і зробив своє враження і “розумний лях по шкоді суп'ятився” і ... почав будувати ПАЦеркву в своїй державі. Для цього поляки взяли єпископа Діонісія. Цей росіянин став щирим виконавцем завдань Польського уряду. Єпископ Діонісій звернувся до Московського Патріарха, щоб він дав йому автокефалію, але після рішучої відмови, він в 1924 році звернувся до Патріарха Царгородського, який і благословив повну автокефалію Православної Церкви в Польській державі. Це була Церква Варшавської благодаті з російським напрямком.

В час другої світової війни митрополит Діонісій в лютому 1942 р. відрядив в Україну своїх єпископів Никанора й Ігоря. Після їхнього прибуття до Києва вони звернулися до вже існуючої в Києві Церковної Ради і очолили УАПЦ. І за час перебування цих єпископів в Києві, ніхто ані ідеологічних, ані канонічних питань і не порушував. З огляду на популярність УАПЦ 1921 р. на (Великій) Україні, новоприбулі єпископи не тільки не одважувались виступати, як того хотіли б, а прийняли її назву і її священників “у суцтоту сані”, хоч канонічності самої УАПЦ 1921 р. і її єпископату вони не визнали. Сама висвята єпископату 1942 р. радувала всіх свідомих українців і тишила надіями на краще майбутнє. Тоді нікому і на думку не спадало, що єпископат Варшавської благодаті з 1942 р. буде блюзнірським запереченням Київської благодаті з 1921 року. Не сподівався ніхто з Православних українців і того, що єдиного живого й останнього єпископа УАПЦ Київської благодаті, рукоположеного митрополитом Василем Липківським і архієпископом Нестором Шараївським, який зберігся виїздом на еміграцію, будуть пересвячувати на вимогу єпископату Варшавської благодаті з 1942 року і що на це свяченне душогубство піднесеться рука бувшого “святійшого” Мстислава.

Але коли єпископи Варшавської благодаті були змушені залишити Україну, і як тільки знову вони перейшли Польський кордон, то ситуація цілком змінилася. В календарі виданому в Парижі, митрополит Полікарп писав, що УАПЦ, ним керована, є продовженням УАПЦ відродженої в 1921 році. І одночасно з інформації Митрополичої канцелярії довідуємося цілком інше, а саме, що законом Української Народної Республіки від 1 січня 1919 р. існуюча в Україні Православна Церква була визнана автокефальною.

Канонічною вона була до жовтня місяця 1921 року, а з часом висвячення в неканонічний спосіб єпископів, вона перестала бути канонічною і привласнила собі назву УАПЦ (хоч після проголошення закону Уряду Української Народної Республіки насправді ніякої УАПЦ не існувало). І вже на еміграції в Німеччині, куди приїхало 12 єпископів цієї Варшавської благодаті, вони показали своє справжнє обличчя. В Німеччині 12-15 травня 1947 р. відбувся Собор єпископів, на якому ухвалили приєднання архієпископа Іоана Теодоровича до складу їхнього єпископату, довершити чином архиєрейської хіротонії. За це ганебне рішення голосувало 11 єпископів.

Проти цього рішення рішуче виступила невеличка група священників і церковних діячів УАПЦ, відродженої в 1921 році, які після довголітнього ув'язнення залишилися живими, і їм вдалося виїхати на еміграцію. Ця ухвала Собору єпископів Варшавської благодаті спричинилася до рішучої реакції й потреби скликання церковного з'їзду духовенства і вірних УАПЦ з 1921 року. 25 серпня 1947 року відбувся церковний з'їзд, який звернувся із закликом до єпископів формації 1942 року в ім'я Бога, в ім'я любові до рідного краю об'єднатися спільно з архієпископом Іоаном Теодоровичем в єдиній УАПЦ і стати до праці для добра й слави перед єдиним її престолом.

У відповідь на цей християнський заклик Ашафенбургського церковного з'їзду до братської єдності в УАПЦ, єпископат Священного Синоду скликав 25 жовтня 1947 року надзвичайний Собор єпископів (формації 1942 року), на якому винесли анатему й відлучення на 7 священників (Деміда Бурка, Константина Данилевського, Олександра Попова, Митрофана Явдася, Петра Стельмаха, Івана Чумака і Григорія Антохова), 7 мирян (Івана Бакала, Івана Гаращенко, Аркадія Яременка, Василя Дубровського, Павла Яцевича, Миколу Ковшуна і Андрія Макаренка) і єпископа Григорія (він не був присутній на тому з'їзді, а тільки не голосував разом з рештою 11-ма).

Єпископ Григорій разом з цими відлученими від Церкви не визнали за законне це відлучення. (Це відлучення 7-го серпня 1955 року митрополит Никанор, на нараді Митрополичої Ради УАПЦ з участю Священного Синоду зняв).

Після цього відлучення і анафемування оборонців УАПЦ 1921 року, Церква розділилась на 2 частини. Перша з 11-ю єпископами це була УАПЦ (Синодальна) і друга - це була УАПЦ (Соборноправна), яку й очолив єпископ Григорій. Боротьба була дуже тяжка, бо один єпископ виступав проти одинадцяти.

Нас, захисників УАПЦ 1921 року, обзивали самосвятами, липківцями, неблагодатними, григоровцями, зневажали як тільки хто міг придумати. Не зважаючи на всі ті труднощі, які робили (доноси, різні наклепи), щоб тільки не дати можливості вірним оборонцям УАПЦ з 1921 року виїхати з Німеччини за океан, і після подолання всіх перешкод, єпископ Григорій разом з більшістю відданих оборонців УАПЦ (Соборноправної) виїхали до США.

Невеличка група цієї УАПЦ (Соборноправної) існує в США і на сьогоднішній день як окрема Церква. Так що на сьогодні відгалудження УАПЦ (Соборноправної) у вільному світі із своєю історичною Катедрою Святої Покрови в Чікаго беззмінно залишається бути автокефальною і що вона не об'єднана, а ні приєднана до якоїсь іншої Православної церкви. Катедра Святої Покрови в Чікаго й надалі залишається під духовним омофором постанов Всеукраїнського Церковного Собору в Києві 1921 року, який покликав до життя УАПЦ - вільну від синодальщини, зорієнтовану на Церкву Христову апостольського часу. Наше завдання: берегти цю історичну Церкву українського народу у вільному від комунізму світі.

Велика більшість вірних УАПЦ (Соборноправної) вже відійшла на вічний спочинок. Нас залишилося дуже мало, але ми зробимо все, що тільки буде можливо в наших силах, щоб допомогти УАПЦ в Україні. Прикладом такої готовності допомогти може бути факт, що як тільки ми довідались про необхідність висвятити нових єпископів для УАПЦ в Україні і що митрополит Мстислав відмовився їм допомогти відновити єпископат для УАПЦ в Україні, то ми негайно вислали візи на три особи (Іоана та Василя Боднарчуків і Андрія Абрамчука), пообіцявши оплатити їм квитки на літак. Але, на жаль, ці візи не були використані. По одній із цих віз митрополит Іоан (Боднарчук) перший раз відвідав США.

ТОЛЕРАНТНІСТЬ ЯК УМОВА І ЗАСІБ ВИРІШЕННЯ МІЖКОНФЕСІЙНИХ КОНФЛІКТІВ

Ідея толерантності - це форма відображення у суспільній свідомості об'єктивного існування множинності (плюралізму) культур, способів і стилей життя, різних моделей і концепцій розуміння світу й місця людини в ньому. Толерантність передбачає, що, зберігаючи свою незалежність і автономію, суб'єкти взаємодії, в свою чергу, не повинні обмежувати свободу інших, усвідомлюючи і визнаючи їх самотність і самоцінність, поважаючи їх право вибору, право бути інакшими, не схожими і навіть протилежними у своїх уподобаннях, інтересах, звичках, віруваннях, які, втім, не повинні суперечити самій ідеї толерантності.

У процесі спілкування, діалогу різних культур, протистоянні філософсько-світоглядних позицій особисті інтереси людей досить часто знаходяться у стані конфлікту. Запобігти ворогуванню і антагоністичному протистоянню різнорідних інтересів, протилежних позицій індивідів покликана саме толерантність. Як практично узгодити діаметрально протилежні інтереси і уподобання, визначити межі перетерплюваності і страждальності за умови збереження активності, автономності й самоцінності індивідів? У розв'язанні цього комплексу питань й полягає споконвічна проблема толерантності.

Особливої гостроти проблема толерантності набуває на переломних етапах історії. Народно-визвольні рухи, релігійні війни, боротьба за свободу совісті та інші демократичні перетворення так чи інакше об'єктивують цю ідею в суспільній свідомості.

Україна на нинішньому етапі свого розвитку переживає один із напружених, драматичних і найбільш відповідальних періодів у своїй історії, пов'язаного із становленням державності, демократизацією, економічними та соціально-політичними реформами. Саме у цій суспільно перетворюючій площині людських відносин толерантність не повинна зводитися до вимушеного терпіння іншого в його іншості, а вимагати визнання і дотримання за кожним членом суспільства його невід'ємного права на особисту свободу, незалежність і недоторкану людську гідність, забезпечити у суспільстві хоча б мінімум цивілізованості, демократичності, людяності, солідарності. У цьому полягає прерогатива державно-правової

* Пісоцький Вадим, аспірант Національного педуніверситету ім. Драгоманова

толерантності, яка покликана законодавчо визначити міру, що закладена в свободі і справедливості і нерозривно пов'язана з правами людини. Але час і ситуація в країні вимагають більш радикального розуміння завдання толерантності у гуманістичному ключі: відшукати у нашій конфліктогенній ситуації ту міру, якою вона виступала б як культуропороджуюча структура діалогу індивідів, консолідувала та духовно збагачувала б українське суспільство.

Великі надії в цьому плані покладаються на християнську релігію і ті історичні християнські церкви, які співіснують на українському релігійному ґрунті. Ці сподівання мають під собою певні підстави, адже серед інших релігій на Україні християнство займає провідне місце і за кількістю своїх послідовників і за ареалом розповсюдження має відчутні засоби морального впливу на індивідуальну і колективну свідомість.

Проте питанням є те, чи достатній толерантний потенціал мають християнські церкви в Україні, щоб виступити культуропороджуючою структурою спілкування хоча б для своїх вірних? З гіркотою слід відзначити, що саме невирішення проблеми толерантності у своїх відносинах не дозволяє церквам відігравати роль духовного поводиря на шляху зняття суспільної напруги, національного відродження, морально-етичного виховання. Більше того, напруга у церковному середовищі перевищує рівень напруженості в суспільстві в цілому. І головним фактором напруги стають міжцерковні, міжконфесійні конфлікти, які калічать долі окремих людей, сіють зерна недовіри і ненависті, гальмують державотворчі, культурологічні, екуменічні процеси. Масштаби конфлікту вражаючі, адже сюди втягнуті найважливіші релігійні організації, які представляють понад 65 відсотків всієї церковної мережі України, мільйони віруючих. Такий невтішний стан справ має у своїй основі цілу низку історичних, економічних, ідеологічних та психологічних причин.

Брак толерантності відчувається не стільки у сфері богословського, міжконфесійного диспуту, скільки у питаннях, які, здавалося б, не мають з релігією прямого зв'язку. Це так звані "небогословські чинники", серед яких багаторічні, а то й вікові історичні нашарування взаємних образ, болю і недовіри, різний національний і регіональний менталітет, протилежні політичні мотиви, які здебільшого виявляються сильнішими від доктринальних. Тоді на догоду політичній кон'юктурі або меркантильним інтересам певною частиною віруючих "забуваються" особисті релігійні переконання, які і так були не надто глибокими, а щирі переконання одновірців використовуються ними як розмінна монета у брудній політичній грі.

Для пересічного громадянина пострадянської країни, свідомість якого обтяжена наслідками тоталітарного однодумства і нетерпимості до іншого світогляду і способу мислення, ідея толерантності ще не стала невід'ємною частиною його внутрішнього Я. Відзначимо, що ідея толерантності стане дійсно реальною силою тільки за умови, коли вона матиме можливість перейти зі сфери принципів та декларацій у повсякденну практику людських стосунків. Втім культура толерантності у міжконфесійних і суспільно-політичних взаєминах у нашому суспільстві в цілому залишається ще дуже і дуже низькою.

Дуже гостро перед християнськими історичними церквами України стоїть проблема духовенства. Через елементарну нестачу священно- і церковнослужителів до цієї шанованої категорії нерідко потрапляють невідповідні, випадкові а то й просто недобросовісні люди, мораль яких не має нічого спільного із мораллю християнства, що передбачає тепимість і любов до свого ближнього, прагнення до правди та істини. Натомість політична двурушність деяких високих духовних осіб уже нікого не дивує.

То ж не випадково, що в конфліктогенних регіонах країни саме духовенство часто виступає в ролі каталізатора дезінтеграційного процесу і навіть прямих зіткнень. Цей факт не може залишати байдужими ні церковні, ні владні структури, ні широку громадськість. Тому "проблема духовенства в нинішній час висувається в блок ключових питань церковного життя. Від успішного її розв'язання певною мірою залежатиме вектор духовного розвитку країни взагалі" [Середа В. У пошуках злагоди. Релігійна ситуація в Україні та деякі аспекти державно-церковних стосунків//Політика і час. -1995.- № 6.- С.27].

Релігійний екстремізм у нас часто підігривається національним чинником. Для переважної більшості віруючих декларація конфесійної належності є актом не стільки релігійної, скільки національної самоідентифікації. До цього слід додати і проблему номінальних християн, які є по суті інертною в релігійному плані масою, яка проте здатна активно збурюватись під впливом "нерелігійних чинників". Особливо це відчувається на перебігу конфліктів, що виникають на внутріправославному ґрунті і не мають під собою доктринальних розмежувань. Натомість головними моментами тут виступають питання юрисдикції, автокефалії, перерозподілу майна, турбує регіональний релігійно-політичний альянс місцевих владних структур з домінуючою в регіоні релігійною організацією (останні два чинники характерні також для православно - греко-католицького протистояння).

Отримання автокефалії, якої природньо прагнуть УПЦ Київського патріархату і УАПЦ, на думку Архиерейського Собору УПЦ (15 грудня 1996 р.) не зможе подолати релігійні конфлікти в Україні через відсутність духовної єдності церковного люду. В сьогоднішніх умовах маловірогідною видається екуменічна ідея об'єднання всіх православних церков в одну Українську православну церкву, яку визнала б Повнота Православ'я.

Друга лінія конфлікту - православно-католицьке протистояння. В Україні воно відбувається передовсім між православними і греко-католиками. Вийшовши з катакомб, останні подеколи, всупереч християнській моралі прощення і примирення, зберегли в своїх душах зерна помсти і прагнення реваншу за спричинені кривди і гоніння. У їхніх стосунках спостерігається затята упередженість, інфікованість православно- і католикофобією, релігійний екстремізм. І це відбувається на фоні доволі успішного православно-католицького діалогу, який ось уже протягом більше тридцяти років ведеться на найвищому рівні між Римом і Константинополем. За цей час одержані значні екуменічні набутки. В Україні цього не вдасться зробити, якщо не враховувати специфічний геополітичний контекст. Саме відсутність необхідних корективів з огляду на цей чинник можна з'ясувати поляризацію позицій православних і греко-католиків після зустрічі у Баламанді (липень 1993 р., Ливан) членів Змішаної православно-католицької комісії з богословського діалогу, де була прийнята остаточна редакція документу "Уніатизм як метод об'єднання в минулому і сучасні пошуки до повного спілкування". Дійшовши згоди в тому, що прозелітизм і його прямий наслідок - уніатизм більше неприпустимі у відношеннях між православ'ям і католицизмом і постають нині як історичний анахронізм, богослови поставили східні уніатські церкви, в тому числі й УГКЦ, у непевне становище, хоча і залишили їм право існувати й діяти так, щоб відповідати духовним потребам своїх вірних. Що до подальшого свого впливу на процеси евангелізації Сходу, то Ватикан вже не прагне до послуг УГКЦ, а воліє діяти безпосередньо через Римо-Католицьку Церкву. Отже, перед греко-католиками постає проблема самовизначення, утвердження дійсної самобутності Церкви, усвідомлення своєї самоцінності як однієї з умов толерантного діалогу з православними, переведення його у площину конкретних дій, спільних справ.

Що стосується позиції православних, то, як висловився митрополит УПЦ Володимир (Сабодан), "стратегія обох сторін - мирне співбуття при взаємній повазі переконань і відсторонення від насильства "ззовні" при вирішенні питань про храми" [Мирне співбуття при взаємній повазі... // Людина і світ- 1996.- № 3.- С.43.]. В такий спосіб митрополит окреслив

досить толерантну схему подальшого співіснування, справа тільки за її неухильним дотриманням і доброю волею сторін.

Зробимо деякі висновки з вище сказаного. Насамперед зауважимо, що як умова вирішення міжконфесійних конфліктів, релігійна толерантність у загальноконфесійному плані передбачає відмову від бажання повчати, перебираючи на себе без будь-якого погодження з іншими виняткове право монополіста істини. Усім церквам слід забезпечити реальні і непорушні рівні права і свободи у відносинах між собою і державою, не прагнути до утворення якихось державно-регіональних церков в Україні. Позиції церков, що склалися у внутрішньоправославному і православно - греко-католицькому конфліктах, на жаль, не відповідають умовам толерантного діалогу. Насамперед не виконується принцип самокритики, який вимагає зосередити увагу не лише на помилках і викриванні своїх опонентів, а й на "власних гріхах" і помилках. Майже усі учасники конфлікту часто прагнуть виставити себе несправедливо ображеними, замість того, щоб зосередитись на чіткому і безпристрастному усвідомленні скоєної несправедливості. Поряд з цим, історичні церкви виявляють цілковиту єдинодушність з приводу небезпеки діяльності в Україні іноземних місій і новітніх релігій, консолідується на антисектантському, антиязичницькому ґрунті. Але така єдність, що заснована на теології страху, не здатна сконсолідувати ні православ'я в Україні, ні християнство в цілому, ні українське суспільство.

В арсеналі толерантних засобів вирішення міжцерковних і міжконфесійних конфліктів є досить політичних, суто релігійних, ненасильницьких важелів, здатних ефективно вплинути на їх перебіг і перевести їх у більш спокійне і конструктивне русло. Потрібно ширше застосовувати методи і прийоми етики ненасильства, яка довела свою ефективність за умови збереження моральності її послідовників. Неоціненне значення у практичному плані мають особисті моральні якості учасників протистояння, особиста толерантна позиція кожного віруючого, кожного громадянина.

Окремо треба сказати про компроміс. Справа в тому, що у сучасному міжконфесійному діалозі заздалегідь виключений догматичний компроміс, як і перспектива синтезу догматики (наприклад, унія). Тому догматичний компроміс не виправданий, бо призводить до збіднення і знецінення конфронтуючих систем, але міжконфесійні конфлікти на українському ґрунті більшою мірою зумовлені "небогословськими чинниками", врегулювання яких - справа соціально-психологічного, політичного компромісу.

Таке сприйняття іншого, розуміння його способу бачення світу надає релігійній толерантності шанс креативної гуманності і може виявитися перевіркою на міцність своїх переконань. Треба ще набути внутрішньої зрілості, щоб сповна досягнути потенціал конфесійного розмаїття для цементування єдності нації, осмислити природу української церкви "як іманентно дуалістичної, що розвивається за принципом доповнюваності, а не перейматися пошуками "істинної" віри чи конструюванням єдиної "національної церкви" [Бондаренко В., Єленський В. Церква й українське суспільство: на новому етапі //Людина і світ.- 1992.- № 3.-С.22]. На державному рівні розуміння того, що "...становлення поліконфесійності і, відповідно, складної конфігурації церковних юрисдикцій є об'єктивною тенденцією розвитку релігійного середовища" і що "різноманітність конфесій - це наша складна доля й дорогоцінне надбання, яке маємо цінувати й берегти", - уже прийшло, але його ще замало для того, "аби наша Україна, де зійшлися західна і східна традиції, не ставала ареною релігійної нетерпимості і ворожнечі, а набувала з обох цих джерел високу духовність" [Середа В. У пошуках злагоди. Релігійна ситуація в Україні та деякі аспекти державно-церковних стосунків//Політика і час. -1995.- № 6.- С.28]. Для цього повинна сформуватися потреба толерантності у суспільній свідомості, яка передбачає віднайдення своєї ідентичності на особистісному, конфесійному, міжцерковному, міжрегіональному рівні. Ця ідентичність не може відбутися без діалогу з іншими, який переводить формальну толерантність у русло гуманістичних цінностей, обумовлює її активну, сильну форму.

Отже, вирішальною умовою на шляху до толерантності є особистісний фактор, внутрішня суб'єктивна готовність бути терпимим до інших і вимогливим до самого себе. Ієрархічні, авторитарні чинники задогматизованого християнства значно уповільнюють процес тематизації терпимості. Щоб реалізувати принцип доповнювальності, потрібно формувати ментальність нового типу, яка повинна бути обов'язково відкритою і готовою до розуміння та діалогу. Це спільне завдання для всього українського суспільства.

**ВИХОВНА ДІЯЛЬНІСТЬ
УКРАЇНСЬКОЇ ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ
В 20-30-х РОКАХ ХХ СТОЛІТТЯ**

Основним призначенням просвітницької діяльності Української греко-католицької церкви в 20-30-х роках ХХ ст. було виховання підростаючого покоління. Клір Церкви створив цілісну систему своєї діяльності, що була покликана ширити християнське виховання.

Науково-технічний прогрес, розвиток філософських вчень та суспільних відносин зумовили появу якісно нових умов людського буття, що в свою чергу вело до неминучих змін в усіх галузях життя. Зрозуміло, що за цих обставин з'явилися тенденції до кардинальних змін в системі виховання молоді. З'явилися окремі течії й цілі педагогічні школи, які прагнули знайти нові підходи до виховання підростаючого покоління. Їх представники засуджували консервативні методи виховання, вважаючи їх непридатними в умовах загального суспільного поступу. Традиційно захисником консервативних методів виховання було католицьке духовенство, яке протягом багатьох століть творило власну виховну систему, що ґрунтувалася на християнських ідеях. Однак католицький клір був далекий від того, щоб сліпо відкидати надбання інших педагогічних шкіл. Навпаки, він піддавав їх детальному аналізу і прагнув збагатити свою релігійну виховну систему шляхом впровадження в неї найновіших досягнень світських вчених.

У період між двома світовими війнами в Східній Галичині були наявні всі можливості для здійснення християнського виховання молоді. УГКЦ, що була його пропагандистом, мала величезний вплив на українське суспільство. Переважна більшість галичан були практикуючими католиками і свідомими свого батьківського обов'язку у справі виховання дітей. Можна вважати сприятливим (за винятком перших років окупації) ставлення польської державної влади до проблем християнського виховання. Католицька Церква у II Речі Посполитій мала широкі права в школі, отримала великі можливості у вихованні молоді.

Всі школи в Галичині були симультанськими. Це означало, що всі навчальні предмети в них ґрунтувалися на християнських засадах і викладалися для учнів різних віросповідань спільно, лише уроки релігії велись окремо згідно з віровизнанням учнів. Науку католицької релігії

* Перевезій Віталій, аспірант Національного педуніверситету ім. М.Драгоманова.

читали катехити та місцеві священики, а науку релігії інших віровизнань викладали вчителі, що отримали дозвіл відповідної віросповідної громади та шкільної влади. За церквою, поряд з викладанням Закону Божого, було закріплено право апробації всіх підручників для початкових та середніх шкіл. В 1936 р. окремим розпорядженням шкільні власті узгодили викладання всіх світських предметів з наукою релігії.

В цей час Греко-католицька церква відстоювала своє право на повний контроль над здійсненням релігійних практик та уроків релігії в школах. Викладання релігії в школах регламентував XIII артикул конкордату, що був укладений між Ватиканом і Річчю Посполитою. Згідно цього документу викладання науки релігії було обов'язковим у всіх школах (за винятком вищих навчальних закладів) державних і приватних з правами державних. Кількість годин і навчальні плани визначало міністерство віросповідань та освіти в порозумінні з церковною владою. Майже у всіх школах було по дві години релігії щотижня. Підручники проходили апробацію єпископськими ординаріатами та міністерством віросповідань. Учні греко-католицького віросповідання були зобов'язані відвідувати спільні богослужіння, проходити щороку триденні реколекції, тричі на рік йти до сповіді і приймати причастя, спільно молитися до і після уроків. Катехити були зобов'язані брати участь у конференціях, на яких піднімалися проблеми виховання молоді. В Галичині діяло «Товариство катехитів», на яке було покладено завдання вирішувати проблеми, пов'язані з викладанням релігії в навчальних закладах. На 1927 р. товариство нараховувало 109 членів з усіх трьох епахій.

Український греко-католицький клір намагався не втратити зв'язок із тією частиною молоді, яка після закінчення середньої школи вливалася в лави львівського студентства (вищі школи у Східній Галичині були лише у Львові). Українській молоді, особливо сільській, було важко адаптуватися у вищих навчальних закладах міста, оскільки її оточувало переважно польське та єврейське середовище. Українців серед студентів було надзвичайно мало. За таких умов перед українським духовенством стояло особливо важливе завдання: зберегти молодь для рідного обряду, що в свою чергу передбачало збереження найбільш діяльної та освіченої частини нації.

З цією метою в 1932 р. у Львові було утворене "Академічне душпастирство", завданням якого була духовна опіка студентам вузів. Душпастир з неї в разі потреби приймав студентів у себе вдома. Такі форми співпраці із студентством мали велике значення, оскільки молодь, яка серйозно займалася науковими дослідженнями, іноді піддавала сумніву доцільність релігійних практик. Студенти також отримували допомогу не

тільки в духовних справах, але й приватних і навіть матеріальних. Для бідних студентів влаштовувалися безкоштовні обіди, велась добродійна діяльність. "Академічне душпастирство" прагнуло всіма доступними йому засобами підтримати українську студентську молодь, прививало їй почуття солідарності й взаємодопомоги. Академічними душпастирями в період існування цієї установи були о. М.Конрад і о. Й.Кладочний.

Одним із найбільш ефективних засобів християнського виховання, який використовувався українським католицьким духовенством, було утворення молодіжних релігійних товариств та організацій. Найбільш масовим таким об'єднанням було Марійське товариство молоді. Українські марійські молодіжні організації були складовою загальносвітового католицького руху, що ґрунтувався на засадах ширення культу Діви Марії і мав багатовікову історію.

Діяльність молодіжного марійського руху в Галичині після деякої перерви була відновлена в травні 1918 р. о.Й.Маркевичем. Його метою було досягнення загального поширення ідей товариства на всій території, де проживала українська греко-католицька молодь. 25 квітня 1918 р. розпочалась акція творення товариства. Й. Маркевич, об'єднавши кілька десятків гімназистів, утворив перші Марійські дружини, які розпочали організаційну працю (створювались бібліотеки, поширювалась сітка дружин). Однак польська окупація призвела до припинення діяльності організації, яка відновлюється на початку 1920 р. - утворюється Ліга марійських дружин, що поширювала свою діяльність й поза Львовом.

В квітні 1920 р. товариство видало перший календар «Ідея». Згодом товариство заснувало такі часописи: «Поступ» (1921), «Наш приятель» (1922), «Цікаві оповідання» (1923), «Правда» (1924). Активна видавнича діяльність була можливою за стабільної фінансової бази. Однак із-за девальвації польської валюти та економічної нестабільності товариство мало постійні фінансові труднощі.

Об'єднаний марійський рух у Східній Галичині в міжвоєнний період нарахував в своїх рядах близько 25 тис. молоді, що свідчить про його величезний авторитет. Діяльність марійських дружин залежала в першу чергу від їхніх провідників. Талановитими організаторами молоді були: о. І.Цегельський із Городка Ягайлонського, о. професор Т.Горникевич - із української академічної гімназії у Львові, о. С.Веселовский - із Тереховлянської гімназії та багато інших священників.

Іншою масовою загальнонаціональною молодіжною релігійною організацією було об'єднання, що носило назву «Католицька Акція Української Молоді» (КАУМ). Вже протягом першого року існування

КАУМ стала масовим впливовим об'єднанням, що нараховувало близько 150 чоловічих та 50 жіночих гуртків. Поштовхом до утворення КАУМ було релігійно-національне свято «Українська Молодь Христові» (УМХ), що стало виявом солідарності української віруючої молоді Галичини. Свято відбулося 7 червня 1933 р. у Львові і було покликане продемонструвати підтримку католицької Церкви у 1900-ту річницю смерті і воскресіння Ісуса Христа. За різними даними в демонстрації, влаштованій на честь свята брало участь від 50 до 100 тис. осіб. Метою КАУМ було об'єднання молоді Галичини. Серед її завдань була культурно-освітня та виховна праця, що зорієнтована на формування гармонії між вірою і культурою. Товариство проводило спортивні заходи, курси для підвищення рівня фахової підготовки працюючих. Однак найважливішим завданням організації було поглиблення релігійного життя молоді. Засоби до цього були різноманітні - слухання проповідей, духовні читання, релігійні практики, концерти, паломництва, екскурсії, культивування церковного співу тощо.

Жіночим підрозділом товариства була організація, що мала назву «Католицька Акція Української Жіночої Молоді» (КАУЖМ). Перед нею були поставлені ті ж завдання, що й перед КАУМ, але вже з врахуванням фізіологічних особливостей дівчат. Крім того, учасниці КАУЖМ отримували позашкільну освіту, відвідували курси домашнього господарства, краєцтва, друкарства та інші.

Згідно Статуту КАУМ, організація складається із 3 підрозділів: новацтва (об'єднував найменшу молодь віком 10-15 років), доросту (молодь 15-18 років), юнацтва (вік членів 19-35 років). Товариство очолювали архієпархіальні ради КАУМ, створені митрополитом А.Шептицьким окремо для чоловічої (голова А.Мельник) і жіночої (голова К.Янович) організацій.

Товариство КАУМ стало базою для утворення нового молодіжного релігійного об'єднання, що мало назву «Орли». У квітні 1937 р. влада затвердила Статут цієї організації. Тоді ж відбулися її конституційні збори, на яких керівним органом товариства обрано Головну Раду, першим головою якої став А.Мельник. З кінця 1938 р. Раду очолив В.Глібовицький. Низовими підрозділами організації були місцеві гуртки, які складалися з чотирьох відділів: новаків, доросту, юнацтва, старших. Методика праці товариства була наближена до пластової. Особливу увагу «Орли» приділяли фізичному вихованню. Вони організовували активний літній відпочинок української молоді в таборах, що в різних роках діяли в Крилосі, в Соколі біля Галича, у Страдчі, Михайлівцях біля Рогатина. Завдяки таборові праці, створеному «Орлами» при співучасті «Соколу» у

1938 р. було відкопано підвали Успенського собору у Крилосі. «Орли» взяли активну участь у святкуванні річниці хрещення України-Русі, що тривало від серпня 1938 до серпня 1939 року і під час якого відбулися свята Володимира Великого, Святої Ольги, Чесного Хреста, влаштовувались місії, реколекції та академії. В квітні 1937 р. згідно із статусом товариства «Орли» було створено окремий підрозділ (біля 20 членів) організації, спеціально для студентської молоді, що отримав назву «Дружина Орлів ім. Св. Володимира Великого». Її головою було обрано В.Глібовицького.

Після конституційних зборів товариства «Орли» в квітні 1937 р. на базі КАУМ розпочався процес творення місцевих організацій «Орлів». До травня 1938 р. вже діяло 120 чоловічих та 17 жіночих гуртків товариства. До кінця року їх кількість зросла до 165. Загалом об'єднання КАУМ «Орли» на 1939 р. мало 450 гуртків, які нараховували близько 30 тисяч членів.

Крім загальностанових українських релігійних молодіжних організацій, у міжвоєнний період в Галичині діяли товариства, які ставили перед собою завдання об'єднати на засадах католицької ідеології українську молодь конкретних станів та груп. Так, восени 1925 р. було утворено студентську секцію при Українській Християнській Організації (УХО), яка об'єднувала на ідеологічній платформі УХО студентів вищих шкіл Львова. В 1926 р. секція взяла під власний контроль журнал «Поступ». В 1929 р. вона вже нараховувала близько 60-ти членів. Подальший розвиток молодіжного католицького руху диктував необхідність утворення самостійного студентського католицького товариства.

В 1930 р. засновано товариство українських студентів-католиків «Обнова», що сповідувало принцип: «Обновити все в Христі». Товариство нараховувало близько 100 членів. Основною формою діяльності товариства були регулярні «сходини», на яких вирішувались питання християнського виховання, самовиховання, поширення католицького світогляду. Товариство мало інформаційну комісію, що надавала інформативну допомогу тій українській молоді, яка прагнула вступити до вищих навчальних закладів. При товаристві діяла секція, що мала назву «Український католицький академічний сеньйорат». Її членами були старші громадяни, що прагнули в силу власних можливостей допомогти українській католицькій студентській молоді. Серед них були такі відомі науковці і релігійні діячі як М.Дзерович, о. д-р М. Конрад, професори М.Чубатий і К.Чехович.

Товариство «Обнова» стало активним учасником міжнародного студентського католицького руху. Воно входило до Міжнародного секретаріату католицьких студентських федерацій (СКСФ) «Pax Romana» і

брало участь в заходах, організованих нею. Так, у квітні 1934 р. делегати товариства, разом із студентами ще 22-х національностей, стали учасниками міжнародного паломництва до Риму на честь 10-літнього ювілею СКСФ. Під час паломництва делегати «Обнови» звернулися до федерації «Рах Романа» із меморандумом про голод в Радянській Україні. Майже всі студентські католицькі федерації помістили у своїх друкованих органах лист українських владик про голодомор українського народу.

Делегати товариства «Обнова» були учасниками конгресу слов'янської католицької інтелігенції «Славія католика» та «Конгресів католицьких слов'янських студентів і сеньйорів». «Обнова» виступила організатором VI конгресу, що відбувся в 1935 р. у Львові. Це товариство входило також до Федерації слов'янських католицьких академічних організацій, в діяльності якої також брала чеська, словацька і польська молодь.

Увага греко-католицького духовенства була прикута не лише до проблем студентської молоді вищих шкіл Львова. Українські священники виявляли велику турботу про виховання тієї частини молоді, що прагнула здобути робітничу професію. До так званого «ремісничого доросту» зараховувалася та молодь, що закінчивши семикласну народну школу, в 16-річному віці поступала на науку до майстра-ремісника, одночасно відвідуючи тричі на тиждень промислово-доповнюючу школу, метою якої було дати учням необхідні теоретичні і практичні знання. На 1936 р. у Львові було 6 таких шкіл - 4 чоловічі і 2 жіночі. Основною соціальною базою для поповнення рядів «ремісничого доросту» була сільська молодь. Розуміючи труднощі, що супроводжували її на шляху адаптації до нових умов життя, греко-католицьке духовенство намагалося стати корисним порадиником цієї частині молоді, надати посильну матеріальну допомогу. У Львові на кошти митрополита А.Шептицького діяла реміснича бурса для молоді, що приїжджала на ремісничу науку до Львова.

Одним із найжахливіших наслідків першої світової війни було сирітство. Десятки тисяч дітей втратили під час війни когось із батьків, чи стали круглими сиротами. Незважаючи на величезну економічну скруту, українці намагалося надати допомогу цим дітям. У повоєнній Галичині було створено соціальні інституції, на які покладалося завдання опіки над сиротами. Найбільшими такими установами були: 1) три єпархіальні комітети опіки над воєнними сиротами, 2) «Товариство охорони дітей і опіки над молоддю», 3) «Український фонд воєнних вдовиць і сиріт», 4) товариство «Українська захоронка», 5) товариство «Захист імені митрополита Шептицького для сиріт». На утриманні цих товариств на квітень 1921 р. було 45 захистів, в яких розміщувалось 2400 дітей. В

сирітських захистах отримали притулок головним чином, круглі сироти. Більшість захистів, що існували в Галичині в 20-30-х роках, утримувалися на кошти Церкви. Завдяки фінансовій допомозі митрополита товариство «Захист імені митрополита Щептицького» восени 1918 р. придбало 3700 моргів лісу, а весною 1920 р. - 340 моргів родючої землі Зарваниці для заснування та утримання господарсько-ремісничої школи. Президентом товариства був сам митрополит.

Згідно вересневого 1918 р. розпорядження єпископа Г.Хомишина кожний душпастир повинен був організувати пожертви серед прихожан на дитячі будинки та приюти, що існували в дієцезії.

Духовенство УГКЦ з врахуванням власних можливостей прагнули полегшати долю українських сиріт. У сирітських захистах, переважно частину яких утворювали василіни, сестри-служебниці та йосафатки, діти знаходили не тільки матеріальне утримання та християнське виховання, а й можливість отримати відповідну їх здібностям професію. Серед дітей, що знайшли притулок в сирітських захистах й перебували під патронатом Церкви, переважали дівчата, бо більшість захистів діяла при жіночих монастирях. Головними проблемами цих дитячих установ відразу після війни були питання, яким чином забезпечити сиріт найнеобхіднішим та дати здібним дітям необхідну освіту. Всі сироти шкільного віку ходили до народних та середніх шкіл або навчалися ремеслам. Діти передшкільного віку виховувались безпосередньо у захистах під доглядом сестер-монахинь. Старші здібні дівчата навчалися головним чином в учительських семінаріях.

Діяльність греко-католицького духовенства, спрямована на християнське виховання молоді, мала надзвичайно велике значення. Вона забезпечувала збереження релігійних та національних почуттів сотень та тисяч українських дітей, сприяла їх фізичному виживанню.

Проаналізувавши доступний нам фактичний матеріал, приходимо до висновку, що Греко-католицька церква в Галичині в 20-30-х роках ХХ ст. одним із найважливіших завдань своєї просвітницької діяльності вважала працю з виховання молодшого покоління. Це виховання носило в першу чергу християнський характер і було спрямоване на поглиблення католицького світогляду української молоді. Найважливішим засобом з досягнення цієї мети було: викладання релігії в школах, творення молодіжних релігійних об'єднань та організацій, виховна діяльність у середовищі студентської та ремісничої молоді, опіка над сирітськими захистами, видрук та пропаганда релігійної та корисної з морального огляду літератури та преси. Вплив Церкви проникав практично в усі сфери життя суспільства. В результаті цього виховна система католицизму охопила майже всю українську молодь.

АДВЕНТИЗМ В УКРАЇНІ: СТАВЛЕННЯ ДО НАЦІОНАЛЬНИХ І КУЛЬТУРНИХ ТРАДИЦІЙ, ЯВИЩ СУЧАСНОСТІ

Україна - Батьківщина не лише українців, а й багатьох національних меншин з різними культурами і традиціями. Україна загалом християнська країна, в якій поряд з традиційними церквами - православною, католицькою, протестантськими - закорінюються і активно розвиваються нетрадиційні для української культури і духовності неохристиянські і нехристиянські релігії та конфесійні течії. В Україні відбувається складний процес духовного відродження, особливо в інтелектуальному середовищі. Багато пишеться і говориться про збереження культурної спадщини. Повсюдно відновлюються пам'ятники архітектури, мистецтва, які засвідчують про загальноновизнаний історичний внесок християнства в розвиток духовності й моральності українського народу. На наших очах відбуваються зміни суспільно-релігійних відносин.

Як і всі віруючі, адвентисти сьомого дня, маючи конституційні гарантії на право сповідання релігії, хочуть належним чином зрозуміти і оцінити значення сьогоднішнього дня. В руслі цих міркувань Церква адвентистів сьомого дня в Україні хоче бути зрозумілою українською суспільністю у своєму ставленні до вітчизняних, національних і культурних традицій, до сучасності.

Зрозуміло, що багатоманіття звичаїв і традицій є своєрідною формою вираження того духовного багатства, яке принесла Євангелія народам в минулі сторіччя. Це - і традиційні мелодії релігійних піснеспівів, і архітектурні форми українських храмів, і життєописи народних подвижників, які черпали натхнення і силу для звершення своїх діянь у християнській етиці і самовідданості своєму народові і своїй Батьківщині, і молитовна подяка перед їжею, і молитва перед початком праці, і добре побажання працюючому: "Бог вам на допомогу", і християнська гостинність з хлібом і сіллю, так зрозуміла і властива українському народові.

В молитовних будинках адвентистів сьомого дня в Україні звучать піснеспіви українських композиторів Бортнянського, Березовського, Стеценка, Лисенка, Леонтовича та інших митців, які збагатили духовну культуру українського народу своїми християнськими творами.

* Московчук Анатолій, пастор Церкви АСД м. Чернівці

Під час урочистих богослужінь, на з'їздах Церкви АСД велично виконується український християнський гімн "Боже великий, єдиний, нам Україну храни". В багатьох країнах світу адвентисти, цінуючи національну культуру, носять національний одяг, демонструють інші атрибути своєї національної приналежності. Хористи і музиканти, вся адвентистська молодь прагнуть своє християнське служіння виконувати в українських національних формах і строях. Але найголовніше, що ми можемо внести до національної культури - це богослужіння на зрозумілій, сучасній, літературній, рідній українській мові, залучаючи до цієї скарбниці національної духовності всіх, хто відвідує наші церкви через дослідження живого Божого слова, через сердечну, незавчену, що впливає із переповнених почуттів, молитву.

І не тільки це. Відвідувачі, які побували на адвентистських весіллях, могли почути змістовні й урочисті настанови і побажання молодим, зворушливі обіцяння вірності, які даються молодими перед Богом і Церквою, могли переконатися, як весело і цікаво відбувається весілля без спиртних напоїв. Скільки тут творчої фантазії виявляє молодь! Музикальні виступи змінюються іншими народними формами, веселими гумористичними побажаннями. Новорічні вечори, на які збирається молодь, насичені піснеспівами молодіжних гімнів, музикою, іграми, які так чи інакше пов'язані з притаманною нашому народові духовністю і культурою.

Безперечно, ми не схвалюємо такі звичаї і релігійні обряди, які явно суперечать Святому Письму. Це іноді викликає неприязнь деяких місцевих жителів, а то й їх пряму протидію. Так було завжди: і тоді, коли євангельська вістка була звернена до греко-римського світу, і в епоху хрещення Русі-України, і в інші періоди. Однак незаперечним є те, що там, де Слово Боже було сприйняте вірою, там починався новий етап національного відродження, тому що Євангелія відроджувала людину і ушляхетнювала її. Дуже влучно про це сказав перший митрополит-українець Київської Русі Іларіон: "Молоде вино не наливають в старі міхи". Молоде Київське християнство мало намір розвиватися не в старих візантійських цезаропапістських формах, а в традиціях і звичаях національної киеворуської, а відтак - української духовності й ментальності. Саме в цій царині виявився духовний потенціал християнства в Україні: у примноженні й передачі новим поколінням творчої наснаги і працелюбності, терпіння, людинолюбства, доброти і надії на краще. Це все мало неабиякий вплив на загальну культуру українського народу, на його духовну ментальність.

Отже, національна культура в кращих своїх виявах завжди досягала нового звучання з прийняттям її носіями вчення Ісуса Христа.

У практиці духовної діяльності Церкви АСД в Україні, починаючи від здобуття нашою країною державної незалежності, з'явилися нові можливості впливу на прискорення національного і духовного відродження. Широко проводяться евангельські кампанії, започатковані зарубіжними місіонерами і проповідниками, а потім продовжені своїми. Гуманна духовна програма, яка намагається дати відповідь на безліч життєвих проблем, її супровід духовною музикою та настановами здорового способу життя, відіграє певну позитивну роль в оздоровленні нашого суспільства, наверненні людей до гарного суспільного життя. Та, на наш погляд, що ґрунтується на системному спостереженні й аналізі проведення цих кампаній та їх наслідків, Церква АСД зіткнулася принаймні з трьома проблемами: по-перше, менталітет української нації відмінний де в чому від американської чи німецької ментальності, тому форми проведення цих кампаній із використанням зарубіжних прийомів і методів впливу інколи виявляються чужими й неприйнятними на тривалу перспективу (тимчасовий ефект чи афект цих кампаній ми не заперечуємо) для нашого народу: часто-густо вони дають негативні наслідки - люди розчаровуються і відходять від Церкви АСД; по-друге, Церква АСД не готова забезпечити для неофітів з високою освітою і багатим життєвим досвідом, які влилися в адвентистські громади, високодуховний, належним чином здійснюваний пастирський догляд, поскільки тоталітарний режим не сприяв підготовці і навчанню таких кадрів. І це теж стало причиною відходу певної частини новонавернених з Церкви; по-третє, новонавернені люди, які в останні роки поповнили Церкву АСД, прийшли до неї в основному не з традиційно-сімейних, успадкованих і виховних міркувань ("я там, де мої батьки і близькі"), не завжди такі люди правильно сприймаються традиційними носіями адвентизму. Останнє спричиняє певне відчуження, що негативно впливає на духовне життя і структурну монолітність адвентистських громад. У зв'язку з цим адвентистську Церкву турбують такі явища і тенденції як відхід від неї значної частини неофітів, а також виникнення на цьому тлі деяких суперечностей між членами Церкви АСД і служителями на теологічно-догматичній основі.

Тисячі нових людей, які останніми роками прийшли в Церкву АСД, здійснили цей вибір добровільно, за покликом свободи своєї совісті і вільної волі. За спостереженнями автора, в деяких громадах Церкви АСД служителі схильні до двох крайностей: 1) не піддають чіткому психологічному, соціологічному, філософсько-теологічному аналізу тенденцій розвитку

привнесеної цими людьми свободи, аргументовано і переконливо не доводять певної її згубності для традиційної духовності церкви, а силоміць, організаційними заходами відкидають все нове, що привносять ці неофіти в Церкву; 2) не піддаючи знову ж таки ретельному духовному аналізу всіх в сукупності елементів привнесеної свободи, загалом приймають її як вияв теологічно забарвленого модернізму, своєрідного пристосовництва до сучасності. Ці дві крайності негативно впливають на духовний стан віруючих.

Очевидно, не слід відкидати секуляризацію Церкви в розумінні її соціального служіння світові, але й не варто допускати до того, щоб світські тенденції, скажімо, переважали в Церкві. Водночас ми відмежовуємося від іншої крайності, яка побутує в деяких громадах АСД, а саме: у світі не може бути нічого доброго, ніщо світське не може збагачувати Церкву. У цих крайнощах Церква АСД може загубити своє духовне обличчя і не зможе у всій повноті виконувати свою місію в суспільстві, оскільки збіднюється духовність її членів у виявах її національних і культурних традицій.

Ці та інші проблеми, з якими нині стикається Церква АСД, потре-бують певних зусиль в їх вирішенні. Перш за все, поряд з ґрунтовною біблійною, теологічною підготовкою, служителям всіх рангів в Церкві АСД необхідно здобувати освіту з концептуальних напрямків індивідуальної та практичної психології, соціології, філософії, етики і естетики. Сучасний служитель церкви, безумовно, повинен бути підготовленим релігієзнавцем, ознайомленим з історією релігії взагалі і історією релігії в Україні зокрема. Збагачуючи свій духовний арсенал переліченими та іншими значеннями, служителі Церкви будуть раціонально, помірковано, а відтак і правильно реагувати на нетрадиційні міркування і поступки членів церкви. Водночас необхідно серйозно досліджувати (а не тільки читати) духовні праці О.Уайт, в яких даються ґрунтовні попередження і рекомендації, які є актуальними і для сьогодишнього стану Церкви АСД.

Християни адвентисти сьомого дня соціально здорова і корисна група в українському суспільстві. Такий заключний висновок наших розмірковувань зовсім не применшує духовність і суспільну корисність інших християнських і нехристиянських конфесій. Адже Україна - багатоконфесійна країна. Одним з принципів адвентистської віри є шанобливе ставлення до людей інших віровчень і переконань. "Ми визнаємо кожне сприяння, яке підносить Христа перед людьми, як частину божественного плану евангелізації світу, і ми високо цінуємо чоловіків і жінок християн в інших спільнотах, які зайняті наверненням душ до Христа" [Конституція Церкви АСД. - С.296].

ДУХОВНІ ПОШУКИ МАЙСТРІВ ХУДОЖНЬОГО СЛОВА (до аналізу художньої літератури 60-80-х років)

Духовні пошуки в суспільстві - пошук ідеалу, смислу життя, моральних цінностей та ін. - поряд з потребою виправдання безрадісного повсякденного існування, перш за все у старшого та середнього поколінь, виправдання жертвам та нещастям, які не передбачались пропагованим державою оптимізмом, знайшли своє відтворення у релігії. Цей пошук ведеться не тільки всередині церкви, а також і серед тих категорій населення, які за вихованням та способом життя далекі від релігії і яких можна назвати індиферентними.

Релігійні мотиви відіграють важливу роль не лише у сфері людських відносин, але й в осмисленні національної історії, оцінці церкви як складника культури минулого, навкруг якого у слов'янських етносах кристалізується національна самосвідомість. Так у ці роки діячі культури підняли проблему збереження церкви як пам'ятника культури (Є.Євтушенко, О.Гончар, С.Конєнков, П.Корін, Л.Леонов, В.Солоухін).

Естетичний пункт бачення виходить на перший план, коли мова йде про оцінку давньоруського мистецтва - історично безцінних церков, ікон і т.і. Особливо цікавими в даному плані є твори В.Солоухіна та Є.Дороша, які стали першим серйозним визнанням релігії в легітимній літературі.

Значною віхою у творчості О.Гончара став роман "Собор", що виразив духовні пошуки свого часу. Викликавши при першій появі в журналі "Вітчизна", (1968, №1) захоплені відгуки, але потім майже на 20 років він був викреслений з української літератури, бо своїм змістом, ідейним спрямуванням йшов всупереч офіційній комуністичній ідеології. Навколо роману штучно була створена атмосфера замовчування. Однак, повернувшись через багато років до читача, він і нині не втратив своєї гостроти, злободенності.

Художник прагне зобразити героя, який би відтворив духовні пошуки сучасності, вважаючи, що як суспільство, так і кожна людина повинна пройти свій шлях прозріння, відкриття свого ідеалу, який повинен втілитися в особистості. О.Гончар здійснює іспит героїв красою, її загостреним відчуттям і цим утверджує чистоту людини і світу. Показуючи

* Звонок Наталія, пошуківка Відділення релігієзнавства ІФ НАН України

своїх персонажів в найважчих драматичних обставинах, де перевіряються їхні моральні цінності, він проникає в глибини людської душі. Провідною тенденцією в творчості письменника стає філософське начало, пов'язане з пошуками морального ідеалу.

Одним з головних героїв роману є Микола Баглай. Кращі якості в ньому, як і в інших героях твору, пробуджує боротьба за долю собору, доля якого відображає історію українського народу. Згідно легенди, запорожці, залишивши шаблі, заснували в цих місцях монастир, взяли до рук святі книги. На раді ними було вирішено поставити собор, щоб незламний дух запорожців жив у цій святій споруді. "Шаблю вибито з рук, але з серця не вибито дух волі й жадання краси!", - зауважує О.Гончар. Собор цей звели запорожці і віками стоїть він, дивуючи світ своєю величчю і красою. Він - втілення пам'яті народу, минувшини в теперішньому. До того часу, коли з'явилася загроза знесення собору, ні у кого не виникало питання, стояти йому чи ні. Але багатьох обурило те, що рука невігласа зважилась замахнутися на це "дивовижне творіння козацького бароко".

Відтепер, згідно роману, моральні якості героїв перевіряються їх ставленням до долі собору. Врятований у роки громадянської війни професором Д.Яворницьким, в роки Великої Вітчизняної від пострілів важкої артилерії - теперішнім воєнкомом, у мирний час він піддався нападкам тих, хто не проти був би бачити на його місці "критий ринок" чи чебуречню, для яких він всього лише "мотлох минулих віків", "реквізит історії", непотрібний людині в епоху ракет та атому.

Собор залишається жити, а люди в черговий раз задумуються над собою, про своє призначення в житті. А на що здатен ти? Де твій ідеал? Через увесь твір проходить думка професора Д.Яворницького: "То не ідеал, до якого йдуть через руїни та через трупи". Людина повинна дорожити минулим, пам'яттю свого народу. "Каліка той, хто не здатен предківщиною дорожити. Людині дано пам'ять, що сягає у віки, тому вона й людина", зауважує О.Гончар [Гончар О. Твори у 7-ми т.- Т. 7.- К., 1988.- С.225].

Пам'ять - основа істинної духовності людини. Собор - символ цієї пам'яті - виступає як мовчазний свідок і суддя, викликаючи почуття провини перед минулим, перед історією: всі ми винні - тим, що стоїмо осторонь, сіємо байдужих, жорстоких.

Зміст роману приводить до висновку, що людина моральна лише тою мірою, якою вона внутрішньо переживає вчинок, котрий вимагає від неї знову осмислити з точки зору совісті, серця труднощі жити і поводитися по-людському. "Коли ж набігає тінь, нависає загроза, приходиться розуміння, що є речі, від яких дума озлидніла б. Сьогодні люди помітили

свій собор. Для них він не піддягає знесенню, бо він прийнятий ними у цінності життя так само, як від народження прийнята синява Дніпра..." [Там само.- С.104]. В романі відтворилися почуття письменника - його біль, його турбота про духовний розвиток особистості, про збереження в людській душі духу народу, української культури.

Дійсно, надійне виживання і функціонування суспільства припускає безперервність і стабільність його життєдіяльності та соціально-доцільну поведінку його членів. Це досягається системою норм, цінностей, здатною надати цільного характеру соціальним процесам, заповнити розриви як в соціальній тканині, так і в соціальній орієнтації людей, забезпечуючи тим самим умови для найбільшої інтенсифікації внутрішнього світу людини. В обставинах, коли такі механізми не могли бути сконструйовані із реальних елементів життя, абсолюти необхідно припускають співвідношення із всемогутніми надприродними силами. Якраз у цьому і є релігійна функція "доповнення", яка в цілому посилює стабільність та здатність до життя суспільного організму. На цю роль релігії звернула увагу сучасна художня література. Не випадково Л.Митрохін вважає, що формування релігійного світогляду вбирає широкий спектр філософських, художніх, етичних ідей, виступаючи доповненням того, що в цілому визначається як бездуховність. Воно по-своєму знімає почуття відчуження, соціальної безпритульності, як простір для знаходження власного "Я" [Митрохін Л.Н. Философы и религия // Вопр. философии.- 1989.- № 9.- С.18].

Звернення до релігії в ході духовних пошуків поруч з утвердженням світських цінностей у сучасному суспільстві продиктовано специфікою людського існування в "критичну епоху" - його невизначеністю. В цілому звернення до релігії зумовлюється тим, наскільки суспільство вміє створити умови для вирішення проблеми духовного розвитку людини шляхом, який не потребує релігійної мотивації моральних цінностей та норм поведінки, тобто світським. А оскільки можливості релігії як своєї моральної опори суспільством ще повною мірою ще не використано, то відновлення її позицій в сучасному житті цілком зрозуміле. Враховуючи, що тією особливою сферою духовності, яка ріднить релігію і художню літературу, є внутрішній світ людини, найпотаємніші його сторони і грані, можна вважати, що не випадковим постає вплетення релігійних ідей в ті думки, які хвилюють багатьох майстрів художнього слова.

ДО 2000-РІЧЧЯ РІЗДВА ІСУСА ХРИСТА

*Фатюшина Н.** (Київ)

“СЛОВО СВЯТОГО ГРИГОРІЯ”: ПОЧАТКИ ПОРІВНЯЛЬНОГО ПІДХОДУ ДО НАДПРИРОДНОГО

У вітчизняній літературі початки порівняльних уявлень про надприродне відносяться ще до письменництва Київської Русі. Найбільш змістовно такі уявлення подає "Слово святого Григорія, відтворене у тлумаченнях про те, як перші погани, тобто язичники, поклонялися ідолам і треби їм клали, що й нині роблять". В основу цієї пам'ятки киево-руської культури XII ст., відомої також за назвою "Слово про ідолів", покладена проповідь видатного представника патристики Григорія Богослова на Богоявлення, у якій він негативно відгукується про античне язичництво. Але "Слово", як відзначав ще Є.Аничков, є не проповіддю й не переказом думок Григорія Богослова, а спробою дослідження давньоруських вірувань: у ньому дається інтерпретація твору візантійського богослова "в тлумаченнях" до місцевого язичництва. [Аничков Е.В. Язычество и Древняя Русь. - СПб, 1914. -С. 58].

Автор "Слова", тавруючи "поганство" й звеличуючи християнство, звертається до властивих їм образів надприродного, бо саме в них найбільш повно виражена сутність історично різних типів вірувань. З цією метою київський книжник передусім вдається до методу ідентифікації поганства "словенського люду" з язичництвом інших народів, особливо греків. "Греки, - каже він, - роблять жертвоприношення грому і блискавці і Вилу, богу вавилонському... і словенський люд Вилам і Мокоші, Диві, Перуну, Хорсу, Роду і рожаницям, упирям і берегиням і Переплуту... і вогневі Сварожичу моляться... Також римляни" [Слово об идолах // Хрестоматия по русской истории. - Варшава, 1870.- С. 53]. Отже, слов'янське язичництво Давньої України ставиться в один типологічний ряд з давньогрецькими, давньоримськими та їм подібними

* Фатюшина Наталія, аспірантка кафедри релігієзнавства Національного університету ім. Т.Г.Шевченка

демоністичними та політеїстичними віруваннями. І вже тут, завдяки порівняльному підходу до уявлень про надприродне, закладаються початки більш об'ємного аналізу релігійного феномену.

Дійсно, на думку автора "Слова", східнослов'янське язичництво, репрезентоване Перуном, Хорсом, Мокошею тощо, не завжди було багатобожим. Раніше воно взагалі не знало віри в богів, а пов'язувалося з уявленням про численних духів (демонів), а ці уявлення, в свою чергу, теж зазнали історичних змін. "... Словени, - читаємо в "Слові", - почали трапезу ставити Роду і рожаницям раніше їхнього бога Перуна, а ще раніше клали треби упирям і берегиням" [Там само. - С. 53-54]. Як можна бачити з наведеного та змісту "Слова" в цілому, його автор у релігійній даності розрізняє кілька історичних, якісно своєрідних "поверхів". Це, якщо в термінології сучасного релігієзнавства, монотеїстичні уявлення (християнство), політеїстичні вірування (Перун, Мокоша тощо) й більш рання віра в духів. При цьому, в останній книжник, у свою чергу, розрізняє архаїчні (упирі, берегині) й більш пізні (Род, рожаниці) образи. На жаль, "Слово" не згадує про найдавніші релігійні вірування (анімізм, тотемізм тощо) та залишки первісної магії, які в той час ще мали велике поширення.

Характерно, що київські книжники, торкаючись язичницьких вірувань, не намагаються описати зміст релігійних уявлень, здебільшого обмежуючись фіксацією культового дійства: "кумирів творять", "пожертви приносять", "трапезу ставлять" і т. п. Мабуть автори проповідей та повчань керувалися в своїх оцінках поганства не стільки предикаційними цілями, як намаганням заперечити "диявольські напущення". Але, в такому разі, чи не говорить ця обставина про те, що цитовані вище місця із "Слова святого Григорія" - лише вдалий експромт, випадковий набір свідчень? Гадаємо, що ні.

Передусім, не можна розглядувану пам'ятку вважати за поодинокий острівець відомостей про язичництво у письменництві Київської Русі. У "Повісті врем'яних літ", наприклад, під 986 р. йдеться про те, що люди здавна шанували явища природи, а з часом почали й "кумирів творити". Так само й "Слово реченого Христолюбцем" та ряд інших повчань розрізняють, хоча й не чітко, історично різні періоди в дохристиянських віруваннях, що ідентифікуються з вірою в духів і багатобожжям. Це, в свою чергу, говорить за те, що ставлення християнських книжників до язичництва не зводилося до пустого заперечення його, а в кращих зразках репрезентувало перші спроби збагнути явище та якось упорядкувати його в часі. У цьому відношенні пальма першості належить, безперечно, "Слову святого Григорія", бо саме

тут зроблено більш-менш виразний крок на шляху порівняльно-історичного підходу до язичництва.

У тому, що цей крок загалом видався вдалим, переконують сучасні наукові розвідки, що спираються на вивірені критерії періодизації історії релігії. Найголовнішим серед цих останніх є: характер уявлень про зв'язок надприродного з природним, спосіб його уособлення, функціональність надприродного, сфера його впливу на довкілля, спосіб і форма входження віруючого в світ [Див.: Б.Лобовик. Проблема періодизації історії релігії // Українське релігієзнавство.- 1997. - N 5. - С. 4-5]. Ці критерії є наслідком історіософського аналізу й узагальнення багатьма вченими великого фактичного матеріалу, що характеризує вірування різних племен та народів, а в нашому випадку - матеріалу, зібраного й опрацьованого П.Чубинським, О.Афанасьєвим, В.Милорадовичем, М.Сумцовим, І.Огієнком, Б.Рибаковим та іншими. Нині з цілковитою певністю можна сказати, що в сфері релігійної першим витвором слов'янства та праслов'янської людності, яка мешкала на території Давньої України, були образи упирів, берегинь, русалок, водяників, болотяників, чортів, відьом, домовиків тощо. Це - репрезентанти найбільш раннього "поверху" віри в духів, про яких мовиться в "Слові святого Григорія". Про таку часову визначеність згаданих образів свідчать архаїчні ознаки демонів: вони перебувають на межі між зооморфізмом і антропоморфізмом, мають обмежену сферу впливу, наділені виключно орудною функцією, можуть перетілюватися, перекидатися в інші стани.

Здогад книжника про те, що давньослов'янський Род та рожаниці у часовому просторі розташовуються десь між упирями та богами, теж знаходять змістовну предикацію в новітніх релігієзнавчих розвідках. Такі образи релігійної міфології, як рожаниці, Род, Лель, Лада, Панна-Сонце, Господар, Громовик та інші, в основному вже звільняються від рис раннього зооморфізму; "звіриний стиль" фантазії тут починає витіснятися символізацією образів надприродного; розширюється уявна сфера дії демоністичного, а його аграрно-астральні образи все більше наповнюються зв'язками з небесним - сонцем, вітром тощо. Але зазначені образи надприродного все ще обмежені орудними натуралістичними можливостями, а власне людське репрезентоване в них як феномен природного ряду речей. Це, в свою чергу, підтверджує правомірність розрізнення автором "Слова святого Григорія" архаїчних і більш пізніх демоністичних вірувань, але, водночас, і застерігає проти віднесення їх до різних історичних типів надприродного. А така можливість криється в

"Слові" саме через певну поверховість його уявлень про якісно-часові ознаки релігійності.

Що стосується політеїстичних вірувань, то автор "Слова" досить виразно протиставляє їх образу "Христа Бога" як такі, що безпосередньо передують йому - історично більш пізньому феномену релігійної духовності. Але даремним було б шукати в "Слові" бодай натяк про наступність у розвитку теїстичних вірувань, тим більше - про спільність образів надприродного в межах одного історичного типу. До появи такої ідеї було ще дуже далеко, й київський книжник ставить Перуна, Хорса, Сварога та інших богів нижче за Єдиного бога не лише історично, а передусім конфесійно - адже вони зводять "хулу на святе хрещення". Більш того, розташовуючи образ монотеїстичного божества на найвищій сходинці ієрархії надприродного, автор "Слова святого Григорія", суперечачи сам собі, називає вилів та інших демонів теж богами. А це, знову ж, вказує на відсутність у "Слові", як і в інших пам'ятках Київської Русі, більш-менш вивірених критеріїв якісно-часового підходу до оцінки релігійних вірувань.

Кажучи загалом, "Слово святого Григорія" ще не ставить питання про періодизацію історії східнослов'янського язичництва. Тут рух релігійності від минулого до сучасного зводиться до понять "раніше" і "потім". Та й вимагати більшого від "книжних людей" Київської Русі не можна. І все ж перший крок у предикації язичництва було зроблено. З ним пов'язуються не лише літературні свідчення про вірування східних слов'ян, зокрема формованого українського етносу, а й початки порівняльного підходу до надприродного - методу, який пізніше відіграв свою роль у становленні наукової історіософії релігії.

Павленко П. * (Київ)

ІДЕЯ СТАНОВЛЕННЯ ОСОБИСТОСТІ В КОНТЕКСТІ РАНЬОГО ХРИСТІАНСТВА

Останні століття перед початком християнської ери, перші століття по тому закарбувалися в історію людства періодом тотальної кризи і занепаду греко-римської цивілізації, кризи, яка охопила практично усі сфери суспільного життя римського світу і яку, як ніколи до цього, відчув на собі практично кожен, будь-то він раб чи вільний громадянин, дрібний торгівець чи великий рабовласник або ж аристократ. Як реакція на кризові

* Павленко Павло - стажист-дослідник Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ

катаклізмами, в різних частинах імперії спалахують різної сили громадянські війни і повстання рабів. За таких життєвих умов навколишній світ вже не здавався людині самодостатнім, гармонійним, стабільним, «добрим» і опікуваним когортою традиційних божеств. Та й самі боги видавалися тепер нездатними, безсилими змінити невпинну течію фатальної приреченості. Певною реакцією на це була поява різного роду релігійних та релігійно-філософських вчень (стоїцизм, епікуреїзм, неопіфагореїзм, терапевтизм та інші), які пропонували свої ймовірні виходи з ситуації і шляхи вирішення суспільних проблем, насамперед проблем самої людини. Однак, будучи неспроможними істотно вплинути на широкий загаль, а відтак нездатними явити якісь кардинальні механізми щодо суспільного упорядкування, вони тим самим ще більше загострювали сам факт непереможного існування вселенського зла, підкреслювали немічність природи самої людини, нездатність її бути володарем власного життя. В цьому контексті треба згадати, що й іудейське національно-культурне середовище, незважаючи на свій відносно автономний статус в межах тогочасного «світу», також відчуло на собі «вселенські» кризові зрушення. Вперше за всю історію іудеїв Тора вступила в протиріччя з умовами реальної дійсності. Яхве, який створив цей світ й визначив його як володіння і спадок іудея, який виокремив іудеїв з-поміж інших націй, назвавши їх своєю власністю, «народом Божим», за нових умов перестав виконувати ті домовленості, які він в далекому минулому пообіцяв в завіті патріархам і святим отцям, щоб бути іудеєві за національного сторожа і благодійника. Іудеї стали перед констатацією факту деградації національної релігії. Ці трагічні інтонації іудеїв того періоду виливаються на сторінках Книги Еклезіяста (прибл. 3 - 2 ст. до н.е.). Вперше за свою історію в такій голосній формі пролунав сумнів щодо переваги божественної мудрості над немудрістю, чесноти й праведності над безчестям, висловлювалося пряме картання Яхве за всі біди, що спіткали Ізраїль [Екл. 2:16; 7:15; 8:14]. Еклезіяст h₁snm висновок, що щастя й горе, добро й зло прямо таки походять від Яхве. А так як потойбічне буття було для іудея незаним (земне і небесне поєднувалося в старозавітному іудаїзмі в деякий комплекс взаємостосунків, де небесне виступало не чим іншим, як продовженням, лише надбудовою земного, а всі вони разом - «небо», «бог», «божественне» - поставали чуттєво-предметними об'єктами), то кінцевий висновок був фатальний - повне щастя є недосяжним для людини за її земного життя, «бо мудрий вмирає так само, як і нерозумний». Більше того, мудрість таки є зайвою, бо вона не несе спасіння, а лише ще більше загострює й посилює відчуття відчайдушності, пустоти, безмістовності.

Низка визвольних рухів в душі Макавеїв не змогла щонайменше відновити традиційну стабільність речей. Народ все повніше приходив до думки, що очікуване визволення неможливе. І так само як національні релігії греків чи римлян, іудаїзм в той час виявився занадто вже слабким, щоб дати втіху, а відтак й впевненість людині в тому, що світ є все ж «добрим» творінням Всевишнього.

Саме в добу занепаду греко-римської цивілізації, коли людина опинилася на самоті зі своїми власними проблемами, з'являється крайня необхідність в новій світоглядній системі, системі, яка б надала людині нові буттєві смисли і водночас була б спроможною витлумачити її існування в межах чуттєвого світу зла. Таким вченням по-праву виявилось християнство як та життєдайна і доленосна сила, що єдино спромоглася надати людині в період кризи й краху античної системи цінностей ті, такі важливі і очікувані потенції, які необхідні були їй для виходу на якісно новий рівень світоставлення й світорозуміння.

Стрижневим положенням християнського віровчення постало вчення про людину і світ. Християнство репрезентувало і культивувало саме новий підхід і нове бачення світу, а разом з тим і новий погляд на людину, її місце і роль в системі відносин «світ небесний - світ земний». Незважаючи на те, що поступ ранньохристиянського віровчення був започаткований в лоні іудейсько-палестинського національного комплексу, однак воно було суттєво відмінним від віровчення іудаїзму Старого Завіту, а водночас і від усієї греко-римської релігійності, бо проголошувало і обіцяло вище благо для людини не в земному, а за його межами - в сфері, яка була прихована і недоступна для іудея (як і язичника) десь в «Царстві Небесному». Саме цей віроповчальний аспект ніс в собі новизну для людини, закутої в тисках злої земної приреченості. Не без підстав слід зауважити, що вихідним моментом для подібної постановки питання послужило філософське вчення Платона про ідеї. Адже ще задовго до Христа саме він сформулював дуалістичне положення про безумовну цінність ідеального і несуттєвість матеріального світів. Позиція Новозавітного Христа в цьому контексті стоїть в значній залежності від філософії Платона, так як останній проголосив, як і опісля християнство, духовну надчуттєву сферу (не виражаючи це, як відомо, терміном «Царство Боже» чи «Царство Небесне») сферою ідеального буття. Останнє у нього є єдиним, що обумовлює таке існування людини, до якого вона мусить прагнути з тим, щоб відкрити і реалізувати для себе істинне буттєве благополуччя.

Християнство намагалось довести, що світ земний, незважаючи на видимі в його межах протиріччя, спочатку був створений Деміургом бездоганним. Спираючись на оповіді перших розділів книги Буття воно (християнство) зауважувало, що творіння Боже на початковому етапі його наявності перебувало у вічній гармонії і порядку. Відтак якщо цей світ і лежить зараз у злі, то причина цього криється не в Богові, а в самій людині, в акті її добровільного відходу від настанов Божих, в її гріхопадінні, провокатором і першопричиною якого є Сатана. Християнство вперше, як релігійна система поглядів, проголосило, що саме із-за гріхопадіння світ перестав бути повноправно підконтрольним Творцю: він є водночас і власністю Сатани [2 Кор. 4:4; Ів. 12:31; 14:30; 16:11]. А оскільки чуттєвий світ є світом гріха, несправедливості і зла, то не слід шукати добра, щастя, справедливості в його межах. Останні знаходяться і мусять виводитися лише з божественного як справжнього, сталого світу помешкання Бога. Положення про світ земного буття християнство успадкувало від того ж Платона, який проголосив у свій час на підставі відкритого ним вчення про ідеальне, що все і вся в чуттєвому є неістинним і несправжнім, а тому й несущим. Відтак істинного знання, добра й щастя людина в ньому ніколи не знайде. Останні Платон знаходить і виводить саме з ідеального, як тієї духовно-божественної сфери, яка в інтерпретації християнства постала «Царством Божим» і до якої, за християнським вченням, мусять линути людина, щоб віднайти важливі для себе цінності і смисли повнокровного життя. Місія Христа, згідно Нового Завіту, була направлена на те, аби допомогти людині подолати відчуття світової дисгармонії. Вихід зі складних життєвих колізій пролягав для неї вже через заперечення буття чуттєвого, відхід від нього, як буття неістинного, до справжнього буття Бога, який є абсолютним Добром. Зауважимо тут принагідно, що визначення новозавітного Бога стоїть в близькій залежності з Платоновим поняттям ідеї Добра. Воно є сенсом буття і самим буттям. Тому Бог християнства є абсолютною істиною і, як це засвідчують послання апостола Павла, породжуючою причиною всього існуючого. Відтак пізнати Бога - це значить пізнати істину й істинне життя.

Принципи Нового Завіту відкривали перед людиною реальність божественного. Воно поставало для неї вже не як щось земне чи навіть надземне, а як світ іматеріального. Його не можна «зловити» почуттями. Весь Новий Завіт - це невпинний бій з почуттями людини, з її досвідом, виведеним за допомогою раціонального, емпіричного, хоч і скріпленого ірраціональним буттям Бога. Христос проголошує істину, яка є чужою для Старого Завіту - Царство Боже не буде земним, бо ж воно є нечуттєвим і

існує в нечуттєвому. «Царство Боже не прийде помітно, і не скажуть : «Ось тут», або: «Там». Бо Боже Царство всередині вас!» [Лк. 17:20-21]. Добрим тлумаченням цього положення слугують слова Г.Марселя, який говорить, що наближення до Бога і відкриття його сутності людиною - це рух до входження людини в саму себе і разом з тим дія, направлена на перевершення самої ж себе, своєї сутності [Marcel Gabriel. Existentialisme chretien. Paris, 1948.- p.15.]. Найважливішим було те, що абсолютна причинність всього виводилась Христом з людини, безпосередньо з її розуму (духу) і розумілася завдяки останньому. Це не чиста абстрагованість поняття і тим більше не афект, а реальність, яку людина починає усвідомлювати в міру того, як вона входить «глибше» в себе, а відтак й далі проникає в невидимий світ абсолютного надбуття. Це не ілюзія, на чому часто наголошувалося в атеїстичній літературі радянського часу. Ілюзія не дає людині відчуття й усвідомлення повної свободи і щастя. Зрозуміло, що це не зможе оцінити жоден, хто не пережив цей досвід, а тим більше атеїст, який у всьому духовному вбачає підступи забобонності і екстатичності, взагалі якоїсь ненормальності. В цьому питанні слушною є позиція У.Джемса, який в своїй праці «Різноміття релігійного досвіду» не один раз зазначає, що якраз погордження всіма цими переживаннями, вбачання в них лише стану якоїсь психічної патології зводить нанівець весь той багатий матеріал, яким так щедро рясніє християнство в особі своїх подвижників. «Релігія, - писав він, - володіє чудесною владою найнестерпніші страждання людської душі перетворювати на найглибше і найміцніше щастя» [Джемс У. Разнообразие религиозного опыта. - М., 1993. - С. 140]. До подібного висновку він прийшов на підставі аналізу великої низки прикладів релігійного переживання людини. А найголовніше, що повертає людину в християнстві, то це ті принципи, ті закони, які дають їй можливість відчутти повноту реального щастя.

Однак необхідною умовою здобуття останнього, як власне і умовою до входження людини в нові відносини із світом божественного буття, згідно віровчення релігії євангелій, стоїть важливе положення про «самозречення». Необхідно наголосити, що вчення про «самозречення» передбачає передусім зречення від себе як такої особистості, яка жила за фальшивими цінностями і світоглядними дороговказами, зречення від свого старого і хибного життя, зречення взагалі від всього земного. Платон був першим, хто так прямо і відкрито заявив, що життя людини в чуттєвому світі подібне до «життя в кайданах» [Платон. Сочинения. В 3-х т. - Т.3.- Ч.1. - М., 1971. - С. 324], від яких людині конче необхідно звільнитися. Ідея припинення значимості буття людини в чуттєвому світі, з

подачі грецького філософа, знайшла своє своєрідне втілення в християнстві. В Новому Завіті Христос проголошує ідею повного відцурання від «кайданів» матеріальності [Мк. 10:29-30]. Свідомий відхід людини від чуттєвого, поривання з ним - це необхідна умова духовного очищення, оновлення і перетворення свідомості. «Не можете Богові служити й мамоні», - вчить християнство. Людина мусить вибирати, кому віддати перевагу - життю земному як арені скорботи, недосконалості і несправедливості, а чи ж життю божественному, істинному, справедливому і вічному. При чому цей вибір не може бути частковим, а всецілим, кардинальним і остаточним. Вислів Христа «про служіння двом панам» набирає сили, витікаючи з етимологічної визначеності слова «мамона».¹ Людина мусить прийняти свідоме і вольове рішення з того, завдяки яким цінностям вона має стверджуватися в житті. Якщо стверджуватися в ньому завдяки чуттєвим речам, а на загал - чуттєвим світом і в чуттєвому світі, то цим самим чинити собі на осуд. «Не складайте скарбів собі на землі, де нищить їх міль та іржа, і де злодії підкопуються й викрадають. Складайте ж собі на небі, де ні міль, ні іржа їх не нищить, і де злодії до них не підкопуються та не крадуть. Бо де скарб твій, - там буде й серце твоє!» [Мт. 6:19-21]. То ж треба стверджуватися служінням Богові - на добро, яке неодмінно реалізується в швидкому наближенні Царства Божого.

Віра і переконання в прихід Царства Месії золотою ниткою пронизує все християнство перших віків. Обіцянка Христа: «Ось, прийду скоро!» не один раз повторюється в новозавітних текстах. Очікування його за часів життя апостолів здавалася реальністю, тому й підігрівало віруючих до виконання заповіді про зречення від всього світського [Дії, 2:17].

Христос проголошує вчення, яке репрезентувало нового Бога - Бога добра, любові і милосердя. Відзначимо, що християнству вдалося реалізувати у своєму вченні колишнє Платонове положення про Добро. Християнський досвід єднання з Богом неминуче приводить віруючого до відкриття істинного Добра й неперевершеного, постійного відчуття щастя. Проте феномен переживання істинного щастя в світлі божественного Добра не може бути відкинутий як щось неістотне й малозначиме. Якби саме цей аспект в християнському віровченні був відсутній чи навіть всього-на-всього ілюзорним, хибним, то навряд чи християнство існувало б вже ось на протязі двох тисяч років. Унікальність християнства криється саме в

¹ Мамона - грецьке «ματμονας» - впевненість, як впевненість в житті завдяки володінню матеріальним маєтком. Звідси, образно, «мамона» - це матеріальне багатство, маєток, земне добро.

проголошенні і реалізації устремління до щастя. Якщо підходити до аналізу самого поняття щастя як такого з позиції буття людини в чуттєвому соціальному середовищі, то навряд чи ми будемо об'єктивними в нашій спробі зробити це. Поняття щастя, а говорячи по-платонівськи - істинного добра, не підлягає розумінню суто матеріалістичному, оскільки щастя і добро для людини криється в набагато ширшому і глибшому розумінні. Дати людині матеріальні блага, навіть якщо й усі, це ще не є гарантією того, що вона знайде в цьому повне відчуття свого щастя. Щастя як сама ідея - поняття духовного порядку. Ісус Христос заявив, що воно не залежить від кількості майна і від устремління володіти добром, що складається з матеріальних речей. Справжнє щастя для людини полягає саме у володінні ним, в постійному відчутті перебування в цьому стані. Істинне щастя, згідно християнства (до речі, подібні судження віднаходимо й у ряді текстів Платона), не підлягає якимсь змінам від впливу законів, що діють в чуттєвому світі, оскільки воно знаходиться поза їх сферою. Щастя - це насамперед явище духовне. Відтак місце йому також в духовному. «Добро не є існування, воно - за межами існування, перевищуючи його гідністю і силою» [Платон. Сочинения. В 3-х т. - Т.3. - Ч.1. - М., 1971. - С. 317]. Заслуга Платона полягає в тому, що він першим став говорити про можливу *реалізацію* щастя для людини саме на духовному рівні. Заслуга ж християнства в цьому полягає в тому, що воно поставило за мету дати кожному можливість реально відчувати щастя і жити в ньому, за своїм бажанням. «Прийдіть до Мене, усі струждені та обтяжені, - і Я вас заспокою!», - проголошує Христос [Мт. 11:28]. Заспокоєність, згідно слів Христа, є одним із атрибутів щастя. Заспокоєність - то воля від клопотів і матеріальних проблем. Проте людина знаходить її лише тоді, коли вона сконцентрує свою свідомість на божественному, бо тільки в ньому і з нього витікає незмінність і стабільність того Добра, до якого вона прагне всім своїм єством. Однак, щоб збагнути Добро безвідносно насамперед треба сприйняти самого Бога як істоту Добру [Лк. 18:19]. Бог Нового Завіту саме і є Богом добрим, благим (на відміну від Яхве, Зевса чи Юпітера). Категорія божественного Добра в християнстві водночас несе в собі ще й етично-моральне визначення, що дуже нагадує деякі положення філософії Сократа. «...Не треба відплачувати за несправедливість несправедливістю, ні робити комусь зло, навіть якщо хтось тобі зло заподієв» [Платон. Діалоги. - К., 1995. - С. 48]. Це судження надто подібне до міркувань Луки: «Тож любіть своїх ворогів, робіть добро, позичайте, не ждучи нічого назад, - і ваша за це нагорода великою буде, і синами Всевишнього станете ви, - *добрий* бо Він до невдячних і злих!» [6:35]. Справа в тому, що моральна характеристика

вчинків християнина своїм взірцем мусить мати життєвий приклад Христа, його чеснотливість, любов, милосердя. Християнин мусить жити, робити, діяти так, як чинив би це на його місці сам Христос. Зрозуміло, що подібна мотивація вчинків людини можлива лише за умови тісного містичного поєднання її з Христом, її віри в те, що Христос безпосередньо перебуває в ній, знаходиться в її свідомості. «І живу вже не я, - говорить апостол, - а Христос проживає в мені. А що я живу в тілі тепер, - живу вірою в Божого Сина, що мене полюбив, і видав за мене Самого Себе» [Гал.2:20].

Важливий аспект цього містичного переживання полягає ще й в тому, що людина фактично не бере в цьому процесі ніякої участі, оскільки «стати хорошою людиною справді важко» [Платон. Діалоги. - С. 138]. Важко самотужки, але, згідно Нового Завіту, все ж таки можливо. І не «на певний час», як про це писав в свій час Платон, а на все життя, за умови вірності віруючого Богові. За вченням християнства, людина не здатна стати новою, доброю, праведною особистістю самотужки. Покладання на власні сили в своєму житті, а тим більше в духовній практиці взагалі засуджується християнським віровченням. З одного боку, прагнення віруючого до самостійного вирішення духовних проблем з неминучістю завершиться неуспіхом, оскільки, як заявив Христос, «без Мене нічого чинити не можете ви» [Ів.15:5]. З іншого ж боку, нехтування у вирішенні своїх справ допомогою Бога і прагнення у своїх діяннях покладатися тільки на власні сили, перекреслює заслуги Христа і зводить його місію нанівець. Для людини головним є не здобування життєвих благ своєю працею, але віра і прийняття в своє духовне життя і свідомість Христа. Відтак Христос, як посередник між людиною і Богом, виступає в християнському вченні, з одного боку, як саме Добро, а з іншого, як здійснювач тієї духовної роботи з реалізації Добра і його пізнання за людину, яке вона сама не може зробити із-за непізнаваності Добра і незбагненності Бога.

Отже, свідомість віруючої людини працює не на емпіричному рівні світоспоглядання, а на рівні духовному, якому підлягає все в людині. Починає діяти закон перетворення і переоцінки цінностей на користь світу божественного буття і на основі його. Насамперед, людина не пов'язує ціннісні орієнтири свого життя тільки з чуттєвими речами. Для неї щастя полягає не тільки у володінні ними. Вона добровільно відцуровується від них, не вбачаючи в цих речах чогось надто важливого, такого, що може дати їй те, чого вона шукала - незмінне відчуття блаженства.

Парадоксально, але християнська ідея «зречення самого себе», хоч і вимагала зречення людиною власного «нехристиянського» світогляду, власного суто матеріалістичного способу життя, проте не ламала її із-за

цього як особистість. Навпаки, християнство, незважаючи на те, що воно визнавало людину як натуру грішну й наскрізь просякнуту гріхом, піднесло людину до рангу вінця Божого творива, надало їй можливість відчутти себе впевненою особистістю. Більше того, віднаходячи в християнстві для себе нові смисли життя, людина, усвідомлювала поруч з цим також значимість себе як особистості, того, що вона виступає не лише знавцем і носієм вищої істини буття, а й засобом реалізації у світі чогось більш цінного. Відтак людина-християнин, віруючи в божественну любов, увірувала водночас і в саму себе.

II. НА ДОПОМОГУ ВИКЛАДАЧУ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

*Карагодіна О.** (Київ)

ПСИХОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ

Психологія релігії як галузь релігієзнавства, на відміну від філософії і соціології релігії, концентрує увагу переважно на проблемах індивідуальної релігійності - феноменах релігійного досвіду, релігійної віри, механізмах виникнення і розвитку релігійного переживання. Психологія релігії вивчає переживання особою надприродного, психологічні корені такого переживання та його значення для суб'єкта. Оскільки особа формується та діє в соціумі, то дослідження релігійного переживання має включати і його соціальні джерела.

Таким чином, предметом психології релігії є, з одного боку, феноменологія індивідуального переживання надприродного, а з іншого - вияви індивідуального релігійного переживання в формі соціальної поведінки, його детермінованість міжособистісними стосунками, спілкуванням і колективними уявленнями, індивідуальне сприйняття і трансформація релігійної традицій. Це зумовлює багатовимірність

* Карагодіна Олена, науковий співробітник Відділення релігієзнавства ІФ НАН України.

методологічних і методичних підходів цієї дисципліни з застосуванням дослідницьких засобів як соціальної, так і індивідуальної психології. Розглянемо деякі ключові проблеми психології релігії.

Поняття релігійності і методи її вивчення. В сучасній психології релігії індивідуальна релігійність вивчається як складне явище, що включає кілька вимірів, а саме: віру в надприродне, специфічний релігійний досвід і релігійну поведінку. Серед багатьох психологів і соціологів релігії, які розробляли комплексні критерії цього феномену, можна відзначити, зокрема, американських дослідників Дж.Пратта, Ч.Глока, Г.Оллпорта і Д.Бетсона.

Дж.Пратт (J.Pratt) виділяв чотири “типових аспекти релігії”: традиційний (історичний, що має в своєму підґрунті почуття та спогади дитинства), раціональний (систематичний, що базується на рефлексії, здатності до аргументації та абстракції), містичний (що виходить з власного досвіду переживання надприродного), практичний (що відображає особливості релігійної поведінки). На його думку, кожний з цих аспектів є “необхідною складовою” індивідуальної релігійності.

Ч.Глок (C.Glok) застосовував для дослідження релігійності п'ятивимірну систему. Згідно з цією системою релігійність незалежно від віросповідання включає: почуття та емоції - емоційний аспект; культову активність - ритуальний аспект; вірування та переконання - ідеологічний аспект; загальні знання та уявлення про світ, що коригують особисті релігійні переконання - інтелектуальний аспект; реалізацію віруючим всіх цих елементів в повсякденному житті - поведінковий аспект. Глок розробив досить складний опитувальник, що дозволяв оцінити рівень кожного параметру релігійності за шестибальною шкалою.

На початку 50-х років Г.Оллпортом (G. Allport) були вперше введені в обіг поняття зрілої та незрілої релігійності, що в подальшому стали широко вживатися в західній психології релігії. Пізніше цей дослідник, розширяючи своє вчення про індивідуальну релігійність, розробив методику дослідження двох її характеристик, які він визначив як зовнішню та внутрішню релігійну орієнтацію. Ця методика й досі залишається одним з найпопулярніших засобів вивчення релігійності. Нині вона відома як Шкала релігійної орієнтації Оллпорта-Росса. За Оллпортом, зовнішня релігійна орієнтація притаманна індивідам, які вважають за потрібне відвідувати церкву, але чий релігійні переконання та поведінка слугують переважно іншій, світській меті (наприклад, сприяють бізнесу, консолідації родини, допомагають зайняти певну соціальну позицію тощо). Внутрішня орієнтація притаманна тим, для кого релігія має безпосередню

цінність, для кого вона є не інструментом, а самодостатньою метою, що забезпечує вичерпну філософію життя.

Дихотомічна модель релігійності в подальшому була доповнена американським психологом Д.Бетсоном (D.Betson). Він виявив релігійність третього типу, яка передбачає постійний пошук життєвих цінностей, активне та творче застосування релігійних настанов при вирішенні екзистенційних питань. Цей дослідник довів, що внутрішня релігійна орієнтація, виокремлена Оллпортом, формується внаслідок некритичного засвоєння релігійних догматів, позбавляє тривоги та вини, формує дещо спрощене й негнучке ставлення до життєвих проблем. На відміну від останнього релігія-пошук звільнює людину від жорсткого слідування доктринам, сприяє самоактуалізації, толерантному ставленню до інших осіб і чутливості до їх потреб.

Природа релігійного переживання. Більшість дослідників обстоює думку, що людині взагалі притаманна потреба в цінностях та абсолютних регулятивах. Але процес сакралізації останніх, формування "нераціоналістичного всесвіту свідомості" людини опосередковується засвоєнням колективних уявлень, підкріплених традиціями, активністю церковних інституцій, системою виховання тощо. Згідно з фундаментальним принципом соціальної психології кожна особа постійно знаходиться під "тиском" соціального впливу. Активність індивіда детермінується навкіллям. З одного боку, оточення забезпечує людину певними настановами або вимогами (нормами) щодо її поведінки, а з іншого - формує уявлення про характер суб'єкта такої поведінки або його функції.

Спільний вплив соціальних ролей, норм та референтних груп визначає те, як людина розмірковує та діє у всіх життєвих ситуаціях, в тому числі і в релігійній сфері. Хоч на перший погляд кожний є вільним у виборі віровизнання та форм релігійної поведінки, однак фактично релігійні настанови строго обумовлені низкою соціальних та культурних факторів, зокрема статтю, етнічною належністю, рівнем освіти, економічним станом, сімейними традиціями і т.ін. Однак соціальні чинники не можна абсолютизувати, оскільки вони діють водночас з інтрапсихічними механізмами, що в решті решт і формує джерела індивідуальної релігійності.

Якщо дитина виховується в релігійному середовищі, то виникнення у неї релігійних вірувань є цілком закономірним. Тому питання про індивідуальні психологічні корені релігії треба розглядати скоріше на прикладі навернення зрілої особистості. Підсумовуючи думки

представників різних шкіл психології релігії, можна виділити кілька факторів, що відіграють певну роль в цьому процесі:

1) існування несвідомого та його прояви в сновидіннях, станах зміненої чи розширеної свідомості (під час хвороби, пологів, застосування психоделічних засобів або психотехнічних прийомів) потребує з'ясування і призводить до виникнення релігійної віри;

2) складні життєві ситуації (криза, фрустрація) зумовлюють появу особливих вимог до людини, які вона не здатна самостійно вирішувати. Наслідком цього є активування в неї захисних механізмів, які, зокрема, дозволяють покласти відповідальність за вирішення таких ситуацій на інші сили;

3) не лише в критичних ситуаціях, а навіть поза ними людині притаманна невпевненість, тривога, почуття вини. Релігійна віра та релігійний культ дозволяють "регламентувати" ці переживання, надати їм конкретного змісту, зменшити їх інтенсивність, а в окремих випадках - і зовсім їх уникнути;

4) докорінні людські проблеми - проблеми цінностей і сенсу життя, смерті і подолання страху смерті. Всі релігії в своїх догмах певною мірою торкаються цих питань, прагнуть наповнити сенсом буденність, наблизитися до вічного та нівелювати страх смерті.

Таким чином, психологічні корені релігійності сучасної людини слід шукати на перетині "суто людського" - притаманної особі потреби в екзистенційному смислі та цінностях, конкретно-індивідуального, що постає як складна життєва ситуація, досвід розширеної свідомості чи прояв специфічних особистісних рис, і суспільного, яке діє як тло або як "тиск колективних уявлень", що зумовлюють сакральне забарвлення смисложиттєвих орієнтирів.

Релігійний досвід - одне з базових понять сучасної психології релігії. В найбільш загальному смислі - це "прорив" за межі переважаючої (повсякденної) реальності з наступною сакралізацією таких переживань. Останні можуть бути зумовлені фізіологічними процесами (сновидіння, граничні стани між сном та неспанням, галюцинаторні переживання в стані сенсорної депривації або внаслідок вживання галюциногенів) або виступати як прояв особливого психічного стану чи діяльності (художня творчість, сприйняття творів мистецтва, миттєве інтуїтивне осягнення подій сучасного та майбутнього і т.і.). Але досвід "розширеної свідомості" не завжди постає як релігійний. Його належність до релігійного визначає специфічний зміст переживань і їх значимість для особистості. Головна ознака релігійного досвіду - ставлення до нього як до священного. За

Р.Отто (R.Otto) досвід священного характеризується двома головними рисами: 1) священне сприймається як “зовсім інше” щодо особистості, яка переживає такий досвід; 2) священне сприймається як таке, що має для особи рятівну надзначимість.

Наведені характеристики відображають внутрішнє протиріччя релігійного почуття, що виявляється в поєднанні страху та любові. Досвід священного передбачає наявність їх обох. Тому Р.Отто робить висновок про амбівалентність релігійного досвіду: людина відчуває і потяг до священного і страх перед ним. Цей страх інколи підштовхує до уникнення іншої реальності і зосередження на повсякденності. Оскільки в переживанні священного людина осягає надприродне як “інше” щодо самої себе, то для неї завжди залишається проблема зрозуміти Бога, співставити його зі своєю свідомістю, мораллю, іншими цінностями.

Якщо розглядати проблему сакралізації досвіду розширеної свідомості у зрілої особистості, то знову постає питання про те, чому незвичайні переживання набувають специфічного тлумачення і особливого релігійного забарвлення. Тут, безумовно, слід віддати належне традиції, яка діє шляхом “тиску колективних уявлень”, який реалізується через виховання, освіту, вплив інституціалізованої релігії. Роль офіційної церкви у суспільстві полягає, зокрема, в тому, щоб, з одного боку, “пристосовувати” індивідуальний досвід надприродного до традиційних форм, а з іншого - в тому, щоб зберігати традицію, передавати її тим, для кого власний релігійний досвід є недосяжним. Цікаво відзначити, що сучасна традиційна церква орієнтована на нівелювання яскравого переживання надприродного у своїх вірних, якщо воно не зовсім відповідає звичним зразкам. Певно що це є однією з причин того, чому нині часи, коли досвід розширеної свідомості стає все більш наявним, люди витлумачують його поза межами доктрин традиційних релігій, а кількість новітніх релігійних течій все більш зростає.

Релігійний досвід можна розглядати з точки зору феноменології релігії, тобто описово, з врахуванням того, як він виглядає емпірично. За Р.Старком (R.Stark) існує чотири типи “спілкування” зі священним або божественним:

- 1) людина просто усвідомлює (відчуває, знає) існування або присутність божественного чи священного;
- 2) обопільне визнання: божественне сприймається людиною як таке, що відчуває існування людини;
- 3) взаємодія між людиною і божественним на зразок любові або дружби;

4) людина відчуває себе обраною або такою, через яку діє божественне.

Досвід першого типу виявляється як дифузне почуття "присутності божественного" і виникає на межі сакрального і повсякденного (під час недільних відвідувань церкви, участі в церемоніях з приводу шлюбу, народження дитини чи смерті близької людини). Подібні переживання мають важливе значення для суб'єкту, але відрізняються генералізованістю та неспецифічністю за своїм змістом і стосуються переважно емоційного стану. Інколи це більш конкретне відчуття божественного (його присутності в цій кімнаті, поруч) на відміну від нелокалізованого існування "навколо". Однак і в першому і в другому випадках воно відрізняється від переживання присутності звичайної особи, оскільки божественне не локалізоване у просторі.

Досвід другого типу (за Р.Старком) зустрічається у таких формах:

- досвід "порятунку", навернення чи другого народження. Хоча в протестантських церквах існують певні ритуали, спрямовані на ініціювання подібного досвіду, він не обмежується цими рамками. "Переживання порятунку" можна констатувати тоді, коли людина відчуває, що божественне звертає на неї увагу, виявляє до неї інтерес і особливим чином свідчить про її новий статус перед божеством. Таке свідчення може проявлятися в емоційних, зорових, слухових чи тілесних сенсаціях;

- досвід "чудес", який за своїм змістом має більше відношення до життя тіла, ніж духа. Як правило, в подібних випадках людина відчуває рятівне втручання божественного в кризову ситуацію, що загрожує її фізичному стану (наприклад, аварія, тяжка хвороба, пологи і т.і.) або її добробуту чи соціальній позиції (втрата роботи, грошей, пошкодження майна тощо);

- "санкціонуючий" досвід. Якщо "чудеса" - це таке втручання божественного в сферу матеріального світу людини, яке має рятівну спрямованість, то санкціонуючий досвід навпаки "загрожує" або "попереджає". На тлі добробуту людина одержує ознаки своєї провини у вигляді негараздів, непередбачених проблем або специфічних переживань (символічні сновидіння, відчуття тощо), які в подальшому витлумачує як прояв божественної уваги і зостереження.

Третій тип релігійного досвіду можна означити як екстатичний. В буквальному сенсі "ekstasis" означає "перебування за межами" повсякденного світу. Якщо Г.Бергер (G.Berger) вважав екстатичним будь-яке переживання "прориву" домінуючої реальності (в тому числі сновидін-

ня, художню творчість, жарт), то Р.Старк відносить до екстатичного глибоке відчуття приєднання до божественного, що, як правило, має позитивне емоційне забарвлення та супроводжується станом зміненої свідомості і яскравими тілесними відчуттями.

Останній пункт цієї класифікації - досвід одкровення. Людина, яка має переживання такого типу, не тільки приєднується до божества, але й одержує від нього певні повноваження. Божество повідомляє індивіда про його особливу мудрість або місію. Повідомлення може мати символічний характер, але частіше це видіння чи вербальні сенсації. Взагалі видіння та голоси можуть супроводжувати будь-який з перелічених типів релігійного досвіду, хоч вони й є більш характерними для двох останніх. Для досвіду одкровення особливе значення має зміст вербального переживання: це конфеденційна інформація про майбутнє, природу божественного або його плани.

Релігійний і містичний досвід є джерелом всіх існуючих в світі релігій. За Дж.Вахом (J.Wach) історію розвитку великих релігій слід розглядати як поступове розгортання прихованих значень, притаманних релігійному досвіду засновників цих релігій. В первинній інтуїції кожного з них знаходиться зародок теорії, яка пізніше буде розвинута у доктрину, а потім - в догму. Проте закріплений в традиції релігійний досвід певним чином змінюється, втрачає первинні якості. Традиції і соціальні інститути належать до реальності повсякденної, структури якої не в змозі повністю відобразити те, що відкрито в досвіді реальності межової. Тому традиція починає функціонувати як щось зовсім відмінне від початкового досвіду. Як тільки досвід втілюється в інститутах і традиціях, його авторитет одразу ж переноситься на них. Виникають священні писання, розробляються ритуали, формується група релігійних функціонерів і система підготовки таких функціонерів-професіоналів. Релігійний досвід стає інституціоналізованим фактом суспільного життя. Він набуває форм, в яких йому "належить" проявлятися, і регламентується соціально санкціонованими засобами. Виконуючи роль посередника між релігійним досвідом і соціумом, традиція зберігає пам'ять про цей досвід в його первісному вигляді тими засобами, які влаштовують суспільство. Як слушно зауважив Г.Бергер, традиція "приручає" релігійний та містичний досвід, який за своєю сутністю є небезпечним для повсякденного життя.

З погляду сучасних фахівців з психології релігії, найголовніша проблема цієї галузі гуманітарного знання - вивчити зв'язки між індивідуальною релігійністю та іншими аспектами психо-соціального буття. Отже, виходячи з очевидності того факту, що релігійність є соціально

детермінованою, на особистісному рівні вона реалізується завжди індивідуально, оскільки кожна особа є неповторним світом, мікрокосмом, який віддзеркалює, але й перетворює макрокосм - світ зовнішній зі всіма його багатьма реальностями.

ПОЧАТКИ АКАДЕМІЧНОГО РЕЛІГІЄЗНАВСТВА В УКРАЇНІ

Першою організаційною формою існування релігієзнавчої науки в Україні став створений у 1931 році у Харкові антирелігійний сектор у складі Інституту філософії і природознавства Всеукраїнської асоціації науково-дослідницьких інститутів,. Його роботу очолив відомий суспільствознавець Д. Ігнатюк. У секторі працювали І. Ельвін, М. Кривохатський, П. Черницов, О. Чефранов. Наукова продукція сектору друкувалася в журналах і виходила окремими брошурами. З 1937 року, після ліквідації ВАНДІ і передачі її інститутів до Академії Наук України у цій галузі працювали науковці філософської комісії соціально-економічного відділу АНУ. Відзначимо той факт, що на той час розвиток знань про релігію в академічній системі був повністю підпорядкований завданням поширення антирелігійних знань та обґрунтуванню заідеологізованих “опійних” оцінок релігії.

У 1947 році в системі Академії Наук було відновлено Інститут філософії, у складі якого з 1957 року запрацював відділ наукового атеїзму, очолений відомим дослідником релігії стародавнього світу професором А. Аветисяном. У складі відділу тоді працювали В. Антоненко, А. Єришев, П. Коробко, Ю. Охріменко. Хоча наукова робота в подальшому, протягом чотирьох десятиліть, вимушено здійснювалася в руслі виконання постанов та вказівок комуністичної партії про постійне поліпшення атеїстичного виховання, співробітникам відділу в різні роки вдавалося вирішувати, власне, й релігієзнавчі завдання. Здійснювалися широкомасштабні конкретно-соціологічні дослідження стану релігійності населення України, вивчалася історія релігії та вільнодумства, досліджувалася сутність і структура релігійного феномену, особливості його суспільного функціонування та взаємодії з іншими компонентами духовної культури, зокрема побутово-обрядовою сферою, мистецтвом, наукою, філософією, динаміка та спрямування еволюції релігії в умовах науково-технічного

прогресу. У 70-80-ті роки практично вперше здійснювалося комплексне дослідження атеїзму як духовного феномену, яке певною мірою виходило за межі ідеологізованої апологетики, розкривало реальні підстави існування атеїстичного світогляду, дійсні аспекти його впливу на духовну культуру суспільства та особи.

Відділ проводив також плідну роботу у галузі підготовки наукових та науково-педагогічних кадрів. У 60-80-ті роки тут було підготовлено понад 50 фахівців вищої кваліфікації - докторів та кандидатів наук, багато з яких плідно працює і до цього часу в сфері релігієзнавства. Саме тут починався шлях у науку відомих вчених - докторів наук А.Аветисяна, В.Антоненка, А.Єришева, А.Колодного, П.Косухи, Б.Лобовика, Є.Дулумана, О.Онищенко, О.Уткіна, В.Фоміченка, П.Яроцького. В різні часи київський релігієзнавчий відділ очолювали його вихованці - А. Єришев, О.Онищенко, Є.Дулуман, Б.Лобовик, А.Колодний, а івано-франківський, утворений в структурі Інституту у 1969 році - А.Шиш, М.Закович, С.Возняк. У складі цих відділів працювали кандидати наук А.Васильєва, М.Кирюшко, М.Коротков, С.Криштопа, Н.Лисовенко, В.Москалець, Миропольський, І.Пугач, Ю.Терещенко, М.Філоненко, З.Шпак, О.Шуба, а аспірантуру закінчили Н.Дорогунцова, Л.Шангіна, О.Кириков, Л.Кобелянська, Л.Кондратик, В.Любчик, Н.Ткаченко, Л.Филипович, Л.Чекаль, В.Шадурський. З релігієзнавчими відділами Інституту філософії в різний час творчо співпрацювали українські науковці Г.Баканурський, Т.Біленко, С.Безклубенко, В.Безпальчий, М.Болдижар, В.Бояринцев, С.Бублик, І.Головаха, П.Гопченко, Є.Гринів, А.Гудима, В.Доля, А.Едельман, В.Зоц, П.Каушанський, Н.Козачишин, М.Куц, А.Лубчинський, І.Мигович, В.Павлюк, В. Пашенко, П.Петляков, В.Подоляк, І.Полук, В.Рєбало, М.Рибачук, П.Русин, П.Саух, Н.Сафронова, С.Свистунов, В.Стокяло, В.Суярко, В.Танчер, А.Черній, В.Шинкарук, В.Щедрін, А.Яртись та ін.

Пом'янемо тут принагідно знаних у свого часу дослідників релігії Р.Приходька, П.Степанова, В.Лебідя, А.Васильєву, Б.Животка, Б.Крживицького, Ф.Придувалова, Ю.Калініна, В.Бичатіна, І.Батюка, М.Пастуха, А.Кузовкова, В.Войтка, М.Копаницю, В.Лебединця та ін.

Відділи підтримували творчі контакти з релігієзнавцями інших республік Союзу, зокрема з Є.Бабосовим (Білорусь), В.Гараджою, М.Гордієнком, Й.Кривельовим, О.Москаленком, М.Новиковим, З.Тахуризиною, Д.Угриновичем, Л.Шапошниковим, М.Шахновичем, І.Яблоковим (Росія), В.Нюнкою (Латвія), Я.Мінк'явічусом (Литва).

Доробок працівників названих вище релігієзнавчих структур Інституту філософії АН України свого часу отримував високу оцінку наукової громадськості як в Україні, так і поза її межами. Тут варто згадати колективні монографії “Современный верующий” (1970), “Духовна культура і релігія” (1972), “Ідейна криза релігії і релігійний модернізм” (1974), “Критика философской апологии религии” (1985), “Православие и современность” (1988), індивідуальні монографії А.Аветисяна “Очерки по истории религии и атеизма” (1960), Є.Дулумана “Релігія як соціально-історичний феномен” (1975), О.Онищенко “Социальный прогресс, религия, атеизм” (1977), П.Яроцького та ін. “Науково-технічна революція і проблеми виховання” (1978), М.Короткова “Социальный аспект проблемы человека в религиозной философии” (1978), Б.Лобовика “Религиозное сознание и его особенности” (1986) та ін. У цих працях їх автори, незважаючи на жорсткі ідеологічні рамки, намагалися певною мірою визначати та втілювати в життя принципи наукового, об’єктивного аналізу релігії. Саме це й підготувало ґрунт для розвитку наукового релігієзнавства в незалежній Україні. Базовою ланкою цього процесу стало утворене у 1991 році Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України, яке тоді очолив д.філос.н. О.Онищенко.

Підготував **А.Колодний**

III. НАУКОВІ КОНФЕРЕНЦІЇ

“ПРОБЛЕМИ ДУХОВНОСТІ НАПРИКІНЦІ ХХ ст.” “ШЛЯХИ САМОПІЗНАННЯ ЛЮДИНИ В ФІЛОСОФІЇ, РЕЛІГІЇ, НАУЦІ, КУЛЬТУРІ”

Поступово в робочих календарях багатьох релігієзнавців та філософів не тільки України, але й США, Англії, Греції та ін. країн з'являється постійний запис - "початок вересня - Севастополь". Щороку саме в цей час аудиторії Севастопольського державного технічного університету гостинно відчиняють двері учасника двох вищезазначених міжнародних конференцій. Не став винятком і 1997 р., коли, відповідно, 9-10 та 11-13 вересня було виголошено більше трьох десятків дуже цікавих доповідей і повідомлень, серед яких відзначимо виступи А.Глушака (Севастополь) на тему "Крим і проблеми духовності: історичний екскурс", М.Нільсена (США) - "Релігія і психологія на початку нового тисячоліття", Х.Вокала (Греція) - "Енсофія як нова Мудрість для людини", А.Колодного (Київ) - "2000-річчя Різдва Ісуса Христа і проблема духовної єдності християн України", Ю.Вига (Данія) - "Скільки релігій людина могла б мати сьогодні, Є.Бойцовой (Севастополь) - "Іслам в Криму: національно-релігійна самоідентифікація кримських татар" та ін. Про високий рівень конференцій говорить і видрук її матеріалів.

Співорганізаторами конференції виступили: Севастопольський державний технічний університет, Інститут філософії НАН України, Севастопольський військово-морський інститут, Севастопольський філіал Санкт-Петербурзького гуманітарного університету профспілок. Спонсорував конференцію міжнародний фонд "Відродження".

Особливістю севастопольських конференцій є велика культурна програма, яку щороку пропонують їх організатори. Цього року учасники конференцій мали змогу відвідати з екскурсіями Херсонес, печерні монастирі Криму. Для тих, хто Севастополь відвідав вперше, була організована автобусна екскурсія по місту із заїздом у Балаклаву.

Матеріал підготував **О.Саган**

ІДЕЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ ЦЕРКВИ В УКРАЇНІ

Обласні осередки УАР активно включилися у святкування 2000-ліття Різдва Христового. В рамках цих заходів Тернопільський осередок УАР започаткував проведення у 1997-2000 роках щорічних наукових конференцій: у листопаді 1998 р. - "Християнство і культура"; у листопаді 1999 р. - "Християнство і національна ідея: науковий і богословський аспект"; у травні 2000 року - "Християнство і особа". У 1997 р., разом із місцевими обласним архівом та медичною академією ім.І.Горбачевського, 17-18 жовтня проведено Всеукраїнську науково-практичну конференцію "Ідея національної Церкви в Україні". В роботі наукового зібрання взяли участь дослідники з Тернополя, Києва, Львова, Луцька, Рівного та ін. міст України, а також представники від конфесій. З вітальним словом виступив проф. Л.Ковальчук - ректор медичної академії, яка гостинно прийняла учасників конференції. З цікавими доповідями виступили: А.Колодний (Київ) на тему "Ідея національної церкви і національні релігії", П.Яроцький (Київ) - "Українське християнство: синтез віри і культури", А.Гудима (Тернопіль) - "До витоків ідеї національної Церкви в Україні", В.Волошин (Полтава), "Деякі проблеми відродження УАПЦ на початку гітлерівської окупації України", Л.Галуха (Рівне) - "Українська церква в Польщі в контексті державно-церковних відносин (1921-1939 рр.)" та багато інших учасників. Великою заслугою організаторів конференції є випуск у сьогоднішній скрутний час матеріалів конференції. За підсумками роботи було прийняте звернення учасників цього всеукраїнського кворуму науковців і богословів, текст якого подаємо повністю:

"Ми учасники Всеукраїнської науково-практичної конференції, на основі наукового осмислення етногенезу українського народу та історії релігії на українських теренах стверджуємо:

- що ідея національної Церкви в Україні має історичні корені в духовній спадщині праукраїнської культури, яка успадкувала вікові традиції землеробських племен і народів на просторах Північного Причорномор'я;

- що наша земля знає рятівне Слово Христа, його спасенну Церкву та вогнища християнських чеснот - монастирі ще з Апостольських часів на Південному березі Криму та в басейнах рік Дніпра і Буга;

- що утворення християнської митрополії Руси-України за Володимира Великого в 968 р. була підготовлена усім ходом розвитку духовності нашого народу на засадах самобутнього гуманізму та

кордоцентричного сприйняття вчення Христа - Сина Бога Живого [Мт. 16 : 16].

Християнська свідомість наших пращурів, на протипагу візантійській ортодоксальності та цезаропапізму, а також ідеї папської універсальної теократії, формувалася на етноконфесійних засадах віровчення, які проголошували рівність усіх людей і народів перед Богом, вчили будувати все життя на євангельських настановах, що поєднувало б моральну відповідальність перед Всевишнім з почуттям моральної відповідальності перед суспільством, поряд із законом захищало б особистість людини силою християнських чеснот. На перетині Сходу і Заходу етноконфесійна самобутність наших пращурів творила новий християнський світ - неперевершений зразок Київського християнства, що є нашою етнічною гордістю та національною гідністю. Його магістральним стрижнем стала ідея національної Церкви, покликаної виражати і захищати самобутність народу, його мову, традиції, звичаї і обряди, підтримувати і розвивати національну самосвідомість. Це підтвердила вся наступна історія трагічної боротьби за національне самозбереження України. Як суттєвий прояв духовності нашого народу, ідея національної Церкви та національна ідея впродовж усіх лихоліть взаємообумовлювали, взаємодоповнювали та взаємопереходили одна в одну. Тому боротьба за українську помісну Церкву в наш час немислима без національного та державного відродження України. І навпаки. Національно-державне відродження створює необхідні умови для відродження соборної помісної Церкви в Україні.

Історія переконливо довела, що національна Церква є могутньою духовною силою у формуванні живих клітин нації для боротьби за свободу і державну незалежність. Не інакше як національним подвигом можна назвати діяльність Греко-Католицької Церкви, яка за умов Австро-Угорщини захищала і збагачувала національну самосвідомість галичан, а з часу окупації Речі Посполитої забезпечила і православних волинян та українське населення корінної Польщі від окатоличення і спольщення; яка підготувала патріотичний ґрунт для боротьби за державність в роки визвольних змагань 1916-1920 рр. та самовідданої 10-літньої боротьби УПА. Своєю просвітницькою діяльністю вона зробила посильний вклад в національну свідомість нашого пошматованого народу як на етнічних землях, так і в діаспорі.

Ідея національної Церкви "матеріалізована" в традиціях, обрядах, звичаях, в побуті народу є живим проявом національної духовності України. Тому відродження помісної Церкви вимагає всебічного розвитку

національної самосвідомості шляхом примноження наших українських національних традицій як історичної пам'яті народу в його етнопсихологічних та етноконфесійних виявах.

Що стосується претензій Московського православ'я на духовні витoki Київського християнства, то таке зазіхання не має реальних підстав. Адже в незрівнянно пізній час (наприкінці XI - початку XII століть) вже на інших етнокультурних і етнопсихологічних основах почало формуватися Володимиро-Суздальське князівство, а разом з ним духовність майбутньої Московщини, що мало вирішальний вплив на ідеологію Церкви та її врівнення в інтересах цезаропапізму, догматизму, ритуалізму, віронетерпимості, претензію на панування в християнському світі, ідею "третього Риму". В цьому розумінні Московське православ'я споріднене не з Київським, а з Візантійським християнством, яке ідеологи "третього Риму" маскують Церквою Київської Русі. Ось чому для одних немає різниці між Українським і Московським православ'ям, для інших - Українського православ'я взагалі ніколи не було, а ще для інших - розбудова Помісної Церкви в Україні на національних засадах видається неканонічною справою, навіть зрадою "віри батьків".

Очищення замулених джерел історії України - дієвий фактор міжконфесійного екуменічного діалогу. А для цього конфесійна самосвідомість не повинна заступати, а тим більше підмінити національну самосвідомість, оскільки це приведе до збіднення почуття історичної самодостатності нашого народу. Саме про цей стик думають в іноземних столицях як Сходу, так і Заходу. Адже не всім до вподоби в інтересах своїх конфесій та політичного впливу в християнському світі відродження України на історичних основах національної духовності. Ось чому серед мирян і навіть кліру з чужого голосу подеколи звучить думка, що національна Церква суперечить заповідям Христа, щоб "усі були одно" [Ів. 17 : 21], що, в свою чергу, в міжконфесійних протистояннях відвертає погляд на спільне історичне походження Українського православ'я і греко-католицизму, яке, по суті, захистило "віру батьків" артикулами "Берестя-1596" і перебрало на себе, після насильного приєднання Київської митрополії в 1686 р. до Московського патріархату і оросійщення церковного життя в Україні, духовну та соціальну функцію національної Церкви. Основи Українського православ'я в лоні Греко-Католицької Церкви не зазнали будь-якого "перехрещення" в дусі ортодоксального католицизму. Новоутворена Церква, незважаючи на всі колізії історії, вперто стояла на засадах українського православного обряду. Мовою народу вона органічно поєднувала християнські чесноти з

національною самосвідомістю, з боротьбою за національне самозбереження.

Це дає нам право з глибоким переконанням та світлими почуттями закликати українські національні церкви - Українську Православну Церкву Київського Патріархату, Українську Автокефальну Православну Церкву, Українську Греко-Католицьку Церкву - цих носіїв національної ідеї до порозуміння між собою.

Учасники конференції засуджують зазіхання Московського Патріархату на Україну як свою "канонічну територію", інспіроване нею протиправне захоплення храму в м.Ногінську, що належить громаді Української Православної Церкви Київського Патріархату.

В умовах національного та державного відродження України вищим проявом християнської любові до ближнього повинне стати робуджене почуття національної совісті, насамперед тих, хто несе правду Христа духовно обкрадений пастві. Це громадянський обов'язок усіх діючих конфесій в Україні, яких зобов'язує Всевишній, не робити зла покривдженому народові, а з повагою до нього, до його історичної долі бути сівачами добра і злагоди в соборній оселі - Україні".

Матеріал підготували: **А.Гудима, О.Саган**

ХРИСТІЯНСТВО І КУЛЬТУРА: ІСТОРІЯ, ТРАДИЦІЯ, СУЧАСНІСТЬ

За такою назвою 20-21 листопада у м.Полтаві відбулася всеукраїнська науково-практична конференція, яка стала одним з численних заходів, присвячених 2000-літтю Різдва Христового. Її організаторами виступили Полтавська обласна державна адміністрація, Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім.Г.Сковороди НАН України, Полтавський державний педагогічний інститут ім. В.Г.Короленка. В роботі конференції взяли участь науковці- релігієзнавці, історики, філософи, етнографи, культурологи, педагоги з Києва, багатьох областей України.

Проблему "Головні чинники стану збереження церковної старовини в Україні (1917-1941 рр.)" підняв О.О.Нестуля - заступник голови Полтавської державної адміністрації, д.істор.н.; з доповіддю "Знищення монастирів та пам'ятників архітектури у контексті богобор-

чої політики комуністичної партії та радянської держави" виступив В.О.Пашенко - ректор Полтавського педінституту, д.істор.н. Серед інших тем, які обговорювалися на конференції - "Православні монастирі як чинники національно-культурної динаміки в Україні" (В.Климов, к. філос.н.), "Сучасна релігійна ситуація на Полтавщині" (В.О.Яременко) та ін.

В багатьох виступах на конференції були виголошені побажання більш активно і конкретно займатися реалізацією комплексних заходів, пов'язаних з підготовкою та відзначенням 2000-ліття Різдва Христового.

Матеріал підготував **В.Климов**

ХРИСТІЯНСТВО В КОНТЕКСТІ ІСТОРІЇ І КУЛЬТУРИ УКРАЇНИ

28-29 листопада 1997 р. в Києві відбулася перша міжнародна наукова конференція із циклу 4-х міжнародних наукових конференцій "Християнство: історія і сучасність", які заплановані на 1997-2000 рр. Співорганізаторами конференції виступили Національна академія наук України (відділення історії, філософії і права), Державний комітет України у справах релігії, Українська асоціація релігієзнавців, Львівський музей історії релігії. Координатором конференції було Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім.Г.Сковороди НАН України. Участь у конференції взяли українські науковці - філософи, історики, релігієзнавці з багатьох міст України, які працюють в різних сферах - академічній науці, освіті, культурі, державних установах, а також зарубіжні вчені з Канади, Польщі, США.

В центрі уваги конференції стояли питання: закономірності релігійного процесу в Україні, особливості поширення християнства на сучасних українських землях, починаючи від IV-VI ст., характер розвитку християнства в посткиївський період, внесок християнства в духовне життя, актуальні проблеми християнських церков в сучасній Україні.

Вступним словом "Україна відзначає 2000-річчя Різдва Христового" відкрив конференцію академік П.Толочко - віце-президент НАН України, який відзначив, що християнство, прийшовши на українські землі більше тисячі років тому, внесло, як державна релігія, докорінні зміни

у всі сфери суспільного життя українського народу, зокрема його культуру, спосіб мислення і діяння. Впродовж всього цього часу Україна формувалася як країна християнської цивілізації. Академік П.Толочко висловив побажання, щоб відзначення ювілею Різдва Христового єднало християн України на основі тих цінностей їх релігії, які не мають якихось конфесійних особливостей і не є територіально окресленими. Віце-президент запросив учасників конференції до широкої і ґрунтовної дискусії, яка б засвідчила багатоплановість наукових інтересів дослідників історії релігії в Україні.

Були заслухані доповіді А.Колодного "Закономірності релігійного процесу в Україні", В.Бондаренка "Християнство в новітній історії України: стан та перспективи", Д.Степовика "Християнство і формування національної самосвідомості українського народу", С.Здіюрука "Національний і космополітичний чинники в українському християнстві", О.Шуби "Ідея єдності церкви в Україні в минулому і сьогодні", П.Яроцького "Українська греко-католицька церква: сучасні проблеми в світлі уроків історії", І.Боровик "Релігійна ситуація в Центральній і Східній Європі після падіння комуністичних режимів", В.Єленського "Проблеми міжконфесійного діалогу в сучасній Україні", О.Реєнта "Війни та революції у християнському світосприйманні" та ін.

Працювали чотири проблемні секції: "Витоки християнства на українських теренах" (головили д.філос.н. Б.Лобовик, д.іст.н. О.Моця), "Християнство в Україні посткиївського періоду" (д.філос.н. П.Яроцький, к.філос.н. С.Головащенко), "Християнство в духовному житті України" (д.філос.н. М.Закович, к.філос.н. Л.Филипович), "Християнство в сучасній Україні" (д.філос.н. П.Саух, к.філос.н. О.Саган). З доповідями і науковими повідомленнями виступили 64 науковці. Конференція прийняла Підсумковий документ, який цитуємо повністю:

"У доповідях і повідомленнях, виголошених на конференції українськими й зарубіжними науковцями, констатувалося:

Християнство з часу його поширення на сучасних українських землях Північного Причорномор'я в IV-VI ст. і особливо з часу його прийняття Володимиром Великим як державної релігії Русі внесло докорінні зміни у всі сфери суспільного життя в регіонах свого поширення, визначило основні напрями духовного розвитку українського народу, розвитку його культури, способу життя. Християнське вчення значною мірою позначилося на своєрідності наукового мислення, формуванні духовного світу багатьох українських мислителів, вчених, митців. Україна як європейська держава тісно пов'язана з християн-

ством, має глибокі християнські корені і впродовж тисячоліття формувалася як країна християнської цивілізації.

Ісус Христос, 2000 ліття від дня Різдва якого відзначатиме весь світ, залишив людям не просто новий Закон чи вчення, а самого себе у формі створеної ним Церкви. Перебіг історичних подій і розвиток культури на українських землях витворили розмаїття у проявах релігійно-церковного життя. Особливість українського християнства полягає у його дуалістичності, амбівалентності, що привело до виникнення і розвитку в Україні двох гілок християнства і їх взаємопереплетіння - Східної і Західної. Так розпорядилася історія, що в Україні паралельно існують одна з найбільших православних церков у світі і найбільша греко-католицька церква. Національні і духовні інтереси України вимагають усвідомлення факту дуалістичної природи цієї християнської спадщини як найціннішого духовного надбання, яке має розвиватися за принципом взаємозбагачення і взаємодоповнення.

Разом з тим міжконфесійні колізії поляризували український народ, стримували процес національної інтеграції і самовизначення, робили його легкою здобиччю різних держав і зарубіжних релігійних центрів. Християнство на українських землях слугувало і засобом соціального й національного гноблення і водночас засобом боротьби проти такого гноблення. Суперечливою виявилася також роль християнства і в духовному житті українства. З, одного боку, його прийняття призвело до втрати значного пласту нашої автохтонної культури, а з іншого, - воно постало в ролі того морального імперативу, який плідно позначився на нашій духовності, характері і змісті мислення.

Парадоксом сьогодення є те, що традиційне для України православ'я переживає гостру кризу. Воно, власне, виключене з процесів національного і духовного відродження, постає подекуди чинником суспільної дестабілізації, навіть регіоналізації України. Самою історією України визначено бути багатонаціональною і багатоконфесійною державою, а близьким за символом віри християнським церквам - православній, греко-католицькій, римо-католицькій - співпрацювати для блага українського народу і його держави. Істотним чинником християнського духовного і соціального служіння в Україні є протестантські церкви, які динамічно розвиваються. Складна історія християнських церков в Україні переконує, що у вирішальні, переломні періоди для долі українського

народу вважалося допустимим і патріотичним рятувати насамперед загальнонародні, національні справи, жертвуючи в чомусь навіть конфесійними пріоритетами і особливостями.

Саме тому глибокого теоретичного осмислення потребує не лише проблема ролі християнства в історії і духовній культурі України, а і його місця в нинішньому духовному відродженні, роль в українському державотворенні і національних процесах. Здійснювані академічними установами дослідження в галузі релігієзнавства в цих умовах набувають фундаментальної та соціальної значимості. Це стосується насамперед широкого кола проблем, пов'язаних як з історією християнства на українських землях, так і з нинішнім станом християнських конфесій.

На часі організація історіософських, політологічних, психологічних, культурологічних досліджень. На особливу увагу заслуговує вивчення самотності християнства на українських землях в перші сім століть його розвитку, українського східного обряду як єднаючого чинника в Україні православ'я і греко-католицизму, розвитку автокефального процесу в Україні, ролі християнства в національно-визвольних рухах українства, місця його в українській культурі. Водночас актуальними для дослідження є релігійні процеси в нинішній Україні, зокрема, роль релігійного чинника в етносоціальних і політичних процесах, проблеми свободи совісті та свободи релігії, опрацювання моделі толерантизації конфесійних відносин.

На порозі другого і третього тисячоліття в усій історично-доленосній значущості постає питання про роль і місце України, українського християнства, українських церков у християнській Європі, маючи на увазі і геополітичне, і конфесійне положення України між Сходом і Заходом. Без усвідомлення всіма українськими християнськими церквами міжконфесійної толерантності і екуменічної перспективи як чинника консолідації українського суспільства, без енергійних зрушень у бік діалогу, без рішучого мараторію на конфронтацію українське християнство не посяде належного йому конструктивного місця в суспільно-політичному процесі, не виконає своєї ролі в духовному та моральному відродженні. Про це свідчать уроки нашої історії - і державної, і церковної".

Матеріал підготував **П.Яроцький**

IV. НА ДОПОМОГУ ПОШУКІВЦЮ

НОВЕ У ВИМОГАХ ВАК ДО ЗАХИСТУ ДИСЕРТАЦІЙ

I. Оформлення автореферату і дисертації

1.1. ВАК ввів багато нового в оформлення авторефератів, текстів дисертацій, подання виносок, оформлення бібліографії тощо (див.: Бюлетень ВАК України. - 1997. - № 2 і 3).

1.2. Обсяг докторської дисертації - 350-400 машинописних сторінок, оформлених відповідно до Держстандарту, а кандидатської - 140-180 сторінок. Обсяг автореферату відповідно два і один друк. аркуш, але може бути розширення на 30%.

1.3. Теми дисертацій мають бути пов'язані з науковими програмами, планами, темами науково-дослідних робіт наукових установ і організацій та затверджені їх вченими радами.

1.4. Автореферат дисертації виготовляють друкарським способом і видають у вигляді брошури тиражем 100 примірників.

1.5. Серед розділів основної частини дисертації тепер має бути розділ з огляду літератури й основних етапів розвитку наукової думки з теми та розділ з викладом загальної методології і основних методів дослідження.

1.6. ВАК ввів свої вимоги щодо кількості та обсягу публікацій змісту дисертації. З докторської дисертації має обов'язково бути індивідуальна монографія обсягом не менше 8 д.а. із рекомендацією до друку Вченої Ради і зазначенням двох рецензентів - докторів наук. З кандидатської дисертації пошукач має опублікувати щонайменше три наукові статті. Монографії і статті мають бути опубліковані в наукових виданнях, перелік яких затвердив ВАК України. Тези засвідчуються лише як додаток до основних публікацій.

II. Подання дисертації до захисту

2.1. Здобувач подає до Ради такі документи: заяву, особовий листок з обліку кадрів, затверджений відділом кадрів за основним місцем роботи; засвідчені копії дипломів; посвідчення про канди-

датські іспити; текст автореферату; висновок організації, в якій виконувалася дисертація; публікації з дисертації в 3-х примірниках; відповідно оформлена дисертація в 3-4 примірниках; засвідчений відзив наукового керівника чи консультанта; текст автореферату на дискеті діаметром 3,5 дюйма у вигляді текстового файлу в кодї ASCII (кодова сторінка 866); чотири поштові картки. Структура файлу "Автореферат" подана в "Бюлетні ВАК" N2 за 1997 р. (с. 27). Докторант подає примірник автореферату кандидатської дисертації.

2.2. Якщо організація, при якій створено спеціалізовану раду, не може оплатити процедуру захисту дисертації, то кошти на це має надавати організація, де працює здобувач.

2.3. Здобувач наукового ступеня кандидата чи доктора наук, який не має базової вищої освіти в галузі науки, за профілем якої подготовлено дисертацію, складає додатковий кандидатський іспит із загальнонаукової дисципліни даної галузі науки.

2.4. Провідною установою може бути призначено лише наукова установа чи вуз.

2.5. Захист докторської дисертації можна проводити не раніше як через два місяці, а кандидатської - через місяць після опублікування основних праць з теми дослідження.

2.6. Якщо кандидатська дисертація може бути подано до захисту лише за однією спеціальністю, то докторська - і за двома.

2.7. Вживання мов у оформленні дисертацій здійснюється згідно з чинним законодавством. Мова оформлення автореферату - державна.

III. Захист дисертаційної роботи

3.1. Положення, які виносилися здобувачем на захист кандидатської дисертації, не можуть виноситися ним на захист докторської. Матеріали кандидатської дисертації можуть використовуватися лише в оглядовій частині докторської дисертації. Публікації з кандидатської дисертації не враховуються при захисті докторської.

3.2. В роботі Ради при захисті докторської мають взяти участь чотири, а кандидатської - три доктори наук зі спеціальності кандидатської дисертації.

3.3. Засідання Ради фіксується на фонограму.

3.4. Рішення Ради вважається позитивним, якщо за нього проголосувало три чверті (було - дві треті) присутніх на засіданні.

3.5. В обговоренні дисертації повинні обов'язково взяти участь доктори наук зі спеціальності, за якою підготовлено дисертацію.

3.6. Дипломи, видані на основі захисту дисертацій в інших країнах громадянам України, мають пройти нострифікацію. Процедура проведення останньої на Спеціалізованій Раді майже повністю повторює процес захисту.

IV. Вимоги Спеціалізованої Ради

4.1. Теми дисертаційних досліджень слід завчасно узгодити з Координаційною Радою релігієзнавчих досліджень НАН України (252001 Київ, вул. Трьохсвятительська, 4, Ін-т філософії, Лобовик Борис Олександрович, тел. 229-04-18).

4.2. Кандидатський екзамен з релігієзнавства складається по місцю захисту профільним релігієзнавчим комісіям, до яких входять не менше трьох докторів наук за фаховою зорієнтованістю з філософії, історії чи соціології.

ПАСПОРТ СПЕЦІАЛЬНОСТІ **09.00.11 - релігієзнавство**

I. ФОРМУЛА СПЕЦІАЛЬНОСТІ:

Релігієзнавство - галузь науки, об'єктом вивчення якої є релігія в її світоглядній, аксеологічній, історичній і функціональній визначеності, багатоманітні конфесій і складності відносин, із суспільними інституціями, іншими формами духовності. Його структурними системами є філософія і феноменологія релігії, етнологія та історіософія релігії, географія та історія релігії, історія богословської та релігієзнавчої думки взагалі і в Україні зокрема, соціологія та психологія релігії.

II. НАПРЯМИ ДОСЛІДЖЕНЬ:

1. Філософське осмислення феномену релігії, визначення природи, сутності і функціональності релігії, розкриття гносеологічних і аксіологічних особливостей релігійної свідомості, закономірностей відтворення структурних елементів релігії, дослідження головних напрямів філософії релігії, основних типів філософських вчень про Бога.

2. Історіософська інтерпретація ролі і місця релігії в історії, культурі, духовності народу, дослідження історії окремих конфесій, релігійності українця й особливостей феномену українського християнства, історії релігійної та релігієзнавчої думки в світі й в Україні зокрема.

3. Соціологічне дослідження розвитку інституційних процесів в релігійно-церковному комплексі, характеру і тенденцій релігійного відношення і відродження, проблем міжконфесійних та державно-церковних відносин, стану буденної релігійної свідомості та ставлення до релігії різних груп і категорій населення, аналіз неорелігійної містики.

III. ГАЛУЗИ НАУКИ, В ЯКИХ ПРИСУДЖУЮТЬСЯ НАУКОВІ СТУПЕНІ:

1. Філософські науки
2. Історичні науки
3. Соціологічні науки

IV. СПИСОК ПРОВІДНИХ УСТАНОВ, ЯКІ МОЖУТЬ РЕКОМЕНДУВАТИСЯ ДЛЯ ЕКСПЕРТИЗИ ДИСЕРТАЦІЙ:

Інститути філософії, історії, соціології, археографії, археології, національних відносин і політології НАН України; кафедри історії, філософії та релігієзнавства національних й державних університетів України, Українського педагогічного й аграрного університетів, Севастопольського технічного університету, Рівненської академії водного господарства, Полтавського і Сумського педагогічних інститутів, Національного інституту стратегічних досліджень.

V. СПИСОК ВИДАНЬ, В ЯКИХ РЕКОМЕНДУЄТЬСЯ ДРУКУВАТИ МАТЕРІАЛИ ДОКТОРСЬКИХ ТА КАНДИДАТСЬКИХ ДИСЕРТАЦІЙ:

- а). Релігієзнавчо-тематичні збірники Інститутів Академії наук України, університетів та інших вищих навчальних закладів;
- б). Всеукраїнські наукові і громадсько-політичні журнали;
- в). Зарубіжні тематичні збірники і періодичні видання;
- г). Наукові видання Львівського Музею історії релігії;
- д). Індивідуальні і колективні праці, видрукувані відомими видавництвами ("Наукова думка", "Либідь", "Логос", "Обереги", "Каменярь", "Абрис", "4-та хвиля", "Світ" та ін.) на основі рішення Вченої Ради вузу чи академічного інституту і двох фахових рецензій докторів наук.

КОДУВАННЯ ДИСЕРТАЦІЙ**УДК. 21 РЕЛІГІЯ, АТЕЇЗМ**21.01 Загальні питання наукового атеїзму та релігієзнавства УДК21

- 21.01.09 Історія вивчення наукового атеїзму та релігієзнавства. Персоналії УДК 211.5 (091); 27
- 21.01.11 Сучасний стан УДК 21:001.12
- 21.01.13 Наукові товариства, конференції, з'їзди, конгреси, симпозиуми УДК 21.061.2/.4; 26
- 21.01.21 Організація науково-дослідних робіт УДК 21:001.89
- 21.01.29 Інформаційна діяльність УДК 211:002

21.07 Атеїзм та вільнодумство УДК 211.5

- 21.15 Окремі релігії, церкви та культу УДК 23/29
- 21.15.09 Виникнення релігій та їх ранні форми УДК 21(091)
- 21.15.21 Політеїстичні релігії та атеїзм стародавнього світу УДК 21(091)
- 21.15.31 Індуїзм УДК 294.5
- 21.15.41 Буддизм. Дзен-буддизм УДК 294.3
- 21.15.45 Конфуціанство. Даосизм УДК 299.512/.513
- 21.15.47 Іслам УДК 297
- 21.15.51 Іудаїзм УДК 296
- 21.15.61 Християнство УДК 23/28
- 21.15.69 Інші релігії та культу УДК 299
- 21.21 Проблеми релігійної свідомості УДК 21:13
- 21.21.21 Психологія релігії УДК 21:159.9
- 21.21.25 Моральність та релігія УДК 21:172.3
- 21.21.31 Проблеми релігійності УДК 21:172.3

21.31 Філософія та релігія УДК 21:14

- 21.31.35 Філософія релігії УДК 21::14
- 21.31.41 Релігійна філософія УДК 140.8:21 Див. також 02.71 Філософія релігії та атеїзму
- 21.31.51 Теологія УДК 21
- 21.31.55 Соціологія релігії УДК 21:314 Екв. 04.51.59

21.41 Релігія, церкви і суспільство УДК 21:316.3

- 21.41.25 Соціально-політична теорія і практика церков УДК 21.001
- 21.41.31 Філософсько-теологічна суспільна теорія УДК 21
- 21.41.35 Відношення церков і філософсько-теологічних шкіл до марксизму та комунізму УДК 21.009:141.82
- 21.41.41 Релігії, церкви і політика УДК 21.009:322
- 21.41.45 Церква і держава УДК 21.009:322
- 21.41.51 Відношення церкви і філософсько-теологічних шкіл до проблеми війни та миру УДК 21.009:327.5
- 21.41.55 Відношення релігій та церков до національно-визвольного руху, до національних та расових проблем УДК 21.009:327.3
- 21.41.61 Релігія, наука і техніка УДК 21.009:001
Див. також 12.21.51 Наука та релігія
- 21.41.63 Релігія, культура і просвіта УДК 21.009:008; 21.009:37
- 21.41.65 Релігія і мистецтво УДК 21.009:7
- 21.41.67 Релігія і проблема людини УДК 21.009:316.37
- 21.41.69 Діалог християн і марксистів УДК 21.009:141.82

21.61 Організаційно-практична діяльність церков УДК 21; 26

- 21.61.21 Питання богослужіння та обрядовості УДК 26
- 21.61.31 Церковні та клерикальні організації. Церковне право. Релігійні учбові заклади УДК 26; 26:37; 348
- 21.61.41 Взаємовідносини поміж церквами та релігіями. Екуменічний рух УДК 26.009; 21.009

21.91 Історія атеїзму, релігій та церков УДК 211.5(091)

V. ІНФОРМАЦІЇ

НАУКОВІ КОНФЕРЕНЦІЇ, КРУГЛІ СТОЛИ, КОЛОКВІУМИ, ЧИТАННЯ 1998 РОКУ

17-18. II.	"Заповідь нову даю Вам!"	Християнська Асамблея	Київ, Відділення релігієзнавства
16-17. IV	Етнос і релігія	Колоквіум	- "" - Тези на 1 ст.
22. IV.	Перші Річинські читання	Читання	Кременець, медучилище. Текст до 6 ст.
11-13. V.	Історія релігії в Україні	Круглий стіл	Львів, Музей історії релігії, Тези на 2 ст.
5-7. VI.	Біблія на теренах України	Конференція	Остріг, Академія,
8-10. IX.	Шляхи самопізнання людини в філософії, релігії, науці, культурі.	Конференція	Севастополь, Технічний університет. Текст на 4 ст.
11-12. IX.	Проблема духовності в кінці XX століття	Конференція	
жов-тень	Роль науки, релігії та суспільства у формуванні людської особистості	Конференція	Донецьк, Ін-т штучного інтелекту
28-30. X.	Християнство: контекст світової історії і культури	Конференція	Київ, Відд. рел. Текст на 3 ст. Тернопіль, Медакадемія Текст на 4 ст.
листопад	Християнство і культура	Конференція	

Більш детальна інформація про ці та інші заходи знаходиться у Відділенні релігієзнавства ІФ НАНУ (тел. 229-04-18)

**ДИСЕРТАЦІЙНІ ПРАЦІ, ЗАХИЩЕНІ В 1997 р.
В СПЕЦІАЛІЗОВАНІЙ РАДІ Д.01.25.05**

I. Докторські дисертації:

Лубський В.І. «Проблеми війни и миру в контексті віроповчальних систем основних релігій світу»

Дисертація є першим у вітчизняному релігієзнавстві компаративним дослідженням витлумачень богословами найвагоміших нині релігій проблем війни і миру в контексті їх глобальної значимості. Витлумачення ці характеризує насамперед перехід від традиційних провіденціалістських детермінант означених суспільних станів до сучасних містичних та етичних їх оцінок, від консервативно-фундаменталістського розуміння, яке все пояснювало абсолютною волею Бога, до такої мирології, в якій пріоритет належить загальнолюдським цінностям.

В дисертації доводиться, що богословська інтерпретація війни і миру загалом має теоцентричний характер, оскільки вона утверджує не лише онтологічне підпорядкування людського буття Богу, а й визнає останнього в ролі джерела всіх цінностей і насамперед такої, як життя людини. Тому загальнолюдського характеру мирології всіх світового значення релігій набирають саме завдяки порівняно однаковому вирішенню ними проблеми сенсу життя, його збереження як "Божого дару".

II. Кандидатські дисертації

Бодак Валентина Анатоліївна. "Соціальні функції релігійної обрядовості"

Досліджено закономірності функціонування релігійної обрядовості в життєдіяльності особи, релігійних груп і суспільства загалом. Розглядається комунікативна функція обрядів, трансформація функцій релігійного культу за сучасних умов. Цікавим є третій розділ дисертації "Національна функціональність обрядотворчого процесу в Україні", де розглядається етноконфесійна специфіка обрядової практики Українського християнства, проблема обрядової мови.

Бучма Олег Васильович. "Особа в системі релігійних відносин".

Досліджується специфіка формування і функціонування релігійних відносин та їх вплив на механізм становлення особистості. Визначається структура і функції релігійного середовища, його місце в системі суспільного життя та індивідуального буття. Проводиться аналіз суб'єкту і основних детермінант релігійної діяльності. Особливе місце в праці займає розгляд об'єктивних соціокультурних основ і передумов самореалізації і самоутвердження особи.

Валах Світлана Іванівна. "Кумранізм як джерело первісного християнського світогляду".

Дається філософсько-історичний аналіз кумранського віровчення як одного із джерел формування християнського світогляду. Визначено спільні риси есенського і християнського релігійного руху, а також основні положення кумранської релігійної філософії, які стали пріоритетними в формуванні християнського віровчення. Обґрунтовується припущення про виховання Івана Хрестителя та Ісуса Христа в есенському середовищі.

Васьків Андрій Юліанович. "Греко-католицька Церква в духовному житті українців Східної Галичини (1919-1939 рр.)".

Розкриваються механізми впливу УГКЦ на формування національної свідомості, морального світу, інші сфери духовного життя українців Східної Галичини. Особлива увага приділяється дослідженню впливу Церкви на такі складові компоненти духовного життя суспільства як освіта, мистецтво, культурно-освітня діяльність.

Галуха Любов Юріївна. "Особливості автокефалії та інституалізації Православної церкви в Польщі (1918-1939 рр.)".

Аналізуються внутрішні і зовнішні фактори процесів автокефалізації та інституалізаційного становлення Православної церкви в Польщі за умов напружених відносин з т.зв. "Церквою-матір'ю" - Московською патріархією, яка всяк перешкоджала становленню "польської" автокефалії - автокефалії, на канонічній основі якої в роки війни на західноукраїнських землях виникла УАПЦ.

Патерикіна Валентина Василівна. "Вплив ідей богомільської апокрифічної літератури на становлення духовності Київської Русі".

Обґрунтовуючи думку про зазначений вплив, запозичення із болгарської ересі богомилів, дисертант показує, як синтез церковного стилю і усної народної творчості органічно увійшов в основу культури Київської Русі.

Пилипенко Світлана Павлівна. "Протестантський чинник в політичному житті США (70-ті - 90-ті рр. ХХ ст.)".

Досліджується специфіка взаємовідношення і взаємовпливу релігії і політики в США, розкривається зміст і спрямованість діяльності ліберального і консервативного протестантизму у внутрішній політиці США, аналізується вплив протестантизму на зовнішню політику країни та участь в ній американських протестантських організацій.

Тіменик Зіновій Іванович. "Історіософія православної автокефальності у творчій спадщині Івана Огієнка (митрополита Іларіона)".

В праці на основі аналізу творчої спадщини І.Огієнка догматично-канонічна система Української Церкви розглядається у безпосередньому зв'язку з згармонізованим своєрідним співдінням язичницьких елементів і християнських, своєрідними законтрактуваннями звичаю місцевого, всеукраїнського і апостольського. Обґрунтовано ідею системного зв'язку догматично-канонічної спадщини, ідеологічних засад, звичаєво-обрядового устрою Українського Православ'я як єдиної моделі.

На захист подали докторські дисертації П.Кралюк, В.Любашенко, В.Ричка.

Матеріали підготував Голова Спецради проф. **А.Колодний**

ЗВІТНО-ВИБОРНА КОНФЕРЕНЦІЯ УКРАЇНСЬКОЇ АСОЦІАЦІЇ РЕЛІГІЄЗНАВЦІВ

28-29 листопада 1997 р. у Києві відбулися конференційні збори УАР, в яких взяли участь представники 13 обласних і 2 міських осередків. Було заслухано, обговорено і схвалено звіт президента Асоціації проф. А.Колодного. Відзначалася плідна фахова робота Тернопільського, Полтавського, Севастопольського, Львівського, Сумського, Волинського і Одеського осередків. Водночас вказано на пасивність в організації релігієзнавчої роботи Житомирського, Чернігівського, Чернівецького, Миколаївського, Харківського осередків і на втрату зв'язків з Правлінням УАР Закарпатського, Донецького й Вінницького осередків.

Робота Правління УАР визнана задовільною. Зокрема було високо оцінено організацію видавничої роботи, збереження курсу з релігієзнавства у вузівських навчальних планах, вихід українського релігієзнавства у світовий науковий ареал, організацію наукових конференцій і т.ін. Водночас на конференції було зазначено, що Правлінню УАР не вдалося налагодити координацію наукової роботи з молодими релігієзнавцями, добитися зростання кількості членів осередків, появи в них колективних членів.

Конференційні збори обрали новий склад Правління. Президентом Асоціації було обрано д.філос.н., професора А.Колодного.

Зборами були схвалені основні напрями роботи Правління УАР на 1998-2000 роки. Зокрема:

- *видавничий*: завершити роботу над десятитомником "Історія релігій в Україні"; "Українською релігієзнавчою енциклопедією"; продовжувати видання бюлетня "Українське релігієзнавство".

- *науково-організаційний*: організація і проведення циклу наукових конференцій "Християнство: історія і сучасність"; координація науково-дослідної роботи релігієзнавців України; проведення тематичних наукових колоквиумів, симпозіумів; розширення виходу науковців-релігієзнавців України на міжнародний рівень; сприяння росту молодих кваліфікованих кадрів науковців релігієзнавців; розширення творчих контактів з богословами-релігієзнавцями різних конфесій.

- науково-дослідницький: провести цикл соціологічних досліджень сучасного стану релігійності і релігійного життя в Україні та ін.

ПРАВЛІННЯ УКРАЇНСЬКОЇ АСОЦІАЦІЇ РЕЛІГІЄЗНАВЦІВ

(обране зборами УАР 28 листопада 1997 року)

ПРЕЗИДІЯ ПРАВЛІННЯ: Колодний А., Яроцький П., Бучма О.,
Закович М., Гаюк В., Лобазов П., Саух П.

ЧЛЕНИ ПРАВЛІННЯ: Бабій М., Бондаренко В., Губар А. (за згодою), Гудима А., Дулуман Є., Єленський В., Жукалюк М. (за згодою), Здіорук С., Лубський В., Лобовик Б., Литвиненко О., Моця О., Маринович М. (за згодою), Новиченко М., Панченко П., Пода М., Рибачук М., Саган О., Суярко В., Степовик Д., Ступников О. (за згодою), Шуба О., Ярмусь С.

До Правління УАР, згідно Статуту, входять керівники обласних і міських (Київ і Севастополь) осередків УАР.

РЕВІЗІЙНА КОМІСІЯ УАР: Головащенко С., Терещенко Ю., Саган О.

У 1997 р. діяли осередки УАР:

- | | |
|---------------------------------|---|
| 1. Волинський (П.Кралюк) | 10. Миколаївський (С.Свистунов) |
| 2. Рівненський (П.Саух) | 11. Херсонський (О.Найдьонов) |
| 3. Житомирський (Ю.Кримус) | 12. Черкаський (А.Листовський) |
| 4. Львівський (Боруцький) | 13. Чернігівський (С.Мащенко) |
| 5. Тернопільський (А.Гудима) | 14. Сумський (І.Мозговий) |
| 6. Чернівецький (В.Докаш) | 15. Харківський (І.Шудрик) |
| 7. Закарпатський (М.Полінчак) | 16. Севастопольський міський (А.Глушак) |
| 8. Київський міський (В.Суярко) | 17. Полтавський (В.Пашенко) |
| 9. Одеський (П.Лобазов) | |

Припинили діяльність Вінницький і Луганський осередки.

Матеріал підготував вчений секретар УАР **О.Бучма**

До уваги читачів. До бюлетня приймаються статті обсягом 6-8 сторінок (11-15 тис.зн.), інформації про конференції обсягом 2-3 сторінки. Тексти, набрані на комп'ютерах IBM (у редакторі Word), подаються на дискеті і в одному роздрукованому примірнику. Статті не рецензуються і авторам не повертаються.

Редакційна колегія бюлетня може не розділяти поглядів авторів на певні проблеми. Відповідальність за достовірність поданої інформації несе автор.

SUMMARY

In the Buletin there are published the papers by V. Lytvynenko "The Christian Churches of Ukraine in the Context of the National Security Problem", V. Klimov "The Vasilians in Ukraine: 380 Years of Activity", G. Kramarenko "The Development of the UAOC Branches in the Free World and Their Fate", P. Pavlenko "The Idea of a Personality Becoming in the Early Christianity", V. Pisots'kyi "Tolarance as a Tool to Solve Interconfessional Conflicts", V. Perevezii "The Educational Activity of Greek-Catholic Church in the 20-30ties Years of the 20th Century", A Moscovchuk "Adventism in Ukraine: Attitude to National and Cultural Traditions and Modern Phenomena", N. Zvonok "The Spiritual Search of the Masters in of Literature", N. Fatyushyna "The Word of the Saint Gregoryi: an Approach to Comparative Study of the Supernatural".

In the Section "For Assistance to Lecturer in Religious Studies" there is published an article by O. Karagodina "The Psychology of Religion" and information about "The Centre of Academic Religious Studies".

There is a new Section "For Assistance of the Post Graduate Researchers". There is also presented the material on the scientific conferences in religious studies of the second half of 1997 and conferences to be held in 1998 and on the changes in the Leadership of the Ukrainian Association of Religion Researchers etc.

З М І С Т

I. НАУКОВІ ДОПОВІДІ І ПОВІДОМЛЕННЯ

- Литвиненко О.** Християнські церкви України в контексті проблеми національної безпеки с. 3
- Климов В.** Василіани в Україні: 380 років діяльності с. 10
- Крамаренко Г.** Розвиток віток УАПЦ (Соборноправної) у вільному світі і їх доля с. 16
- Пісоцький В.** Толерантність як засіб вирішення міжконфесійних конфліктів с. 20
- Перевезій В.** Виховна діяльність Української греко-католицької церкви в 20-30-х роках ХХ ст. с. 26
- Московчук А.** Адвентизм в Україні: ставлення до національних і культурних традицій, явищ сучасності с. 33
- Звонук Н.** Духовні пошуки майстрів художнього слова (до аналізу художньої літератури 60-80-х рр.) с. 37

ДО 2000-РІЧЧЯ РІЗДВА ІСУСА ХРИСТА

- Фатюшина Н.** "Слово Святого Григорія": початки порівняльного підходу до надприродного с. 40
- Павленко П.** Ідея становлення особистості в контексті раннього християнства с. 43

II. НА ДОПОМОГУ ВИКЛАДАЧУ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

- Карагодіна О.** Психологія релігії с. 51
- Початки академічного релігієзнавства в Україні с. 58

III. НАУКОВІ КОНФЕРЕНЦІЇ

- Проблеми духовності наприкінці ХХ ст., Шляхи самопізнання людини в філософії, релігії, науці, культурі.
- Матеріал підготував **О.Саган** с. 61
- Ідея національної церкви в Україні.
- Матеріал підготували **А.Гудима, О.Саган** с. 62
- Християнство і культура: історія, традиція, сучасність.
- Матеріал підготував **В.Климов** с. 65
- Християнство в контексті історії і культури України.
- Матеріал підготував **П.Яроцький.** с. 66

IV. НА ДОПОМОГУ ПОШУКІВЦЮ

Нове у вимогах ВАК до захисту дисертацій	с. 70
Паспорт спеціальності 09.00.11 - релігієзнавство	с. 72
Кодування дисертацій	с. 74

V. ІНФОРМАЦІЇ

Наукові конференції, круглі столи, колоквиуми, читання 1998 року	с. 76
Дисертаційні праці, захищені в 1997 р. у спеціалізованій раді Д.01.25.05	
Матеріал підготував А.Колодний.	с. 77
Звітно-виборна конференція Української Асоціації релігієзнавців	
Матеріал підготував О.Бучма.	с. 80
SUMMARY	с. 82