

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



Українське релігієзнавство

№13

Бюлетень «Українське релігієзнавство»
затверджений ВАК України як періодичне
фахове видання за профілем «філософські науки»
«історичні науки» та «соціологічні науки».

*Видається щоквартально з 1996 року.

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

* Адреса редакції: 01001 Київ-1,
вул. Трьохсвятительська, 4, кімн. 323-324.

Тел. (067) 466-97-03 – головний редактор,
(044) 279-04-18 – редакція бюлетеня.

E-mail: cerif2000@gmail.com

*Редакція бюлетеня може публікувати статті й
матеріали, не поділяючи позиції їх авторів.

*Відповідальність за достовірність фактів, цитат,
власних імен та назв несуть автори.

*Подані рукописи рецензуються, не повертаються.

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

*Редакція не вступає в листування з автором.

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

*Усі права застережені (с)

Редакційна колегія бюлетеня:

- доктор філософ. н. ***А.Колодний*** (головний редактор),
 доктор філософ. н. ***В.Бондаренко,***
В.Гаюк,
 доктор філософ. н. ***М.Закович,***
 доктор істор. н. ***О.Крижанівський,***
 доктор філософ. н. ***В.Лубський,***
 доктор істор. н. ***В.Пащенко,***
 доктор істор. н. ***О.Уткін,***
 доктор філософ. н. ***П.Яроцький,***
 кандидат філософ. н. ***О.Саган,***
 кандидат філософ. н. ***П.Павленко*** (відповідальний секретар)

*Рекомендовано до друку
Вченою Радою Відділення релігієзнавства
Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України,
Протокол № 05 від 14 березня 2000 р.*

АНТРОПОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ: РЕЛІГІЙНА ДУХОВНІСТЬ ОСОБИСТОСТІ

*С.Свистунов** (м. Київ)

ТРАНСФОРМАЦІЯ РЕЛІГІЙНОЇ ДУХОВНОСТІ

Виходячи з розуміння духовності людини як здатності переживати всіма складовими свого духу – розумом, почуттями і волею дійсне, минуле і майбутнє як сучасне, визначимо ті головні фактори, які впливають на сутність та трансформацію релігійної духовності. Сутність духовності соціальна, однак її природа являє собою синтез соціального і біологічного, вона має історичний характер і постає як своєрідне продовження еволюції живого до рівня людського [Андрущенко В., Михальченко М. Сучасна соціальна філософія.- Т.2.- К., 1993.- С. 152-154].

В процесі взаємодії розуму і почуттів оформлюється конфігурація поля свідомості, яке є базою, фундаментом духовності. Проте формується, виповнюється духовність виключно за допомогою дій, внаслідок вольових зусиль людини, її рішучості діяти і спілкуватися. Воля піднімає і направляє дух людини, франківський “дух, що тіло рве до бою”.

Розум, почуття і воля, як взаємопов’язані між собою вектори цілеспрямовують дух. Вектор духу визначає направленість духовності. Проекція вектору духу на зріз свідомості, на її площину виглядає як вектор свідомості (самопізнання духу). Він, в свою чергу, визначає її направленість й зорієнтованість світосприйняття. Духовність активно переусвідомлює і відчуває минуле і дійсне та відкрите до діяльності й спілкування людини в напрямку осягнення майбутнього. В цьому плані велике значення має підсвідоме, підґрунтя свідомості. Саме в ньому знаходяться глибинні ментальні корені паростків духовності, що здійснюються над ґрунтом свідомості.

* Свистунов С.В. – кандидат філософських наук, ст. наук. сп. Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

Релігійна духовність, як і духовність взагалі, зростає і формується в процесі певної діяльності та спілкування людей. Г.Г.Шпет писав: “Дух – не метафізичний Сезам, не життєвий еліксир, він реальний не “в собі”, а у визнанні. “В собі” він - тільки пізнається, в собі він тільки ідея. Культура, мистецтво – реальне здійснення, творчість. Дух створюється” [Шпет Г.Г. Сочинения.- М., 1989.- С. 359]. Відповідно цьому, трансформація релігійної духовності залежить від змін у діяльності людини, від форм і змісту її спілкування, а також від зв’язків з іншими формами духовності. Предметом релігійної духовності є світ надприродного, конкретніше – Бог і його прояви.

Тотожність інтересів і спільна справа об’єднує людей в найрізноманітніші соціальні групи, які й визначають форми і зміст спілкування. Індивіди входять одночасно до складу декількох груп, що й визначає конкретні види їх діяльності. Як відображення потреб, ці види діяльності задовольняють певні інтереси людини. Спілкування, як спосіб зв’язку між людьми в процесі їхньої взаємодії, відбувається у рамках означених груп, а також і міжособово у формах спільної діяльності, психічного і фізіологічного контакту між індивідами, обміну інформацією, взаємовпливу тощо. Воно може бути безпосереднім або ж опосередкованим системою масових комунікацій і предметами культури.

За допомогою відомої ієрархічної теорії потреб А.Маслоу можна проаналізувати взаємозв’язок факторів буття з трансформацією релігійної духовності. Базисні потреби, згідно цієї теорії, розміщуються послідовно ієрархічно від “нижніх” – матеріальних й до “вищих” – духовних: фізіологічні і сексуальні потреби, екзистенційні потреби, соціальні потреби, престижні потреби, духовні потреби.

Базисні потреби являють собою мотиваційні перемінні, які в міру дорослішання людини (філогенетично) і в міру їх реалізації як необхідних умов соціального буття індивіда (онтогенетично) слідує одна за одною. Безумовно, що в реальному житті дія людини є результатом не однієї, а кількох потреб одночасно. Проте така схема дозволяє чітко структурувати потреби і визначити вплив факторів буття на зміст релігійної духовності.

1). Фізіологічні і сексуальні потреби (відтворення людей, їжа, дихання, відпочинок тощо) реалізуються у сімейно-побутовій сфері та сфері праці. Сучасна виробнича діяльність автономізує та індивідуалізує людину, руйнує колективну духовність, яка й зараз є ідеалом традиційних українських церков. Відповідна релігійна свідомість не підтримується сучасним виробничим процесом, а навпаки, примушує людину змінювати конфігурацію своєї релігійної свідомості і, відповідно, духовності. Професійна діяльність спонукає людину до напруженого духовного

пошуку далеко за межами, окресленими традиційним християнством і взагалі релігією. Проте соціально-економічна криза, що триває в Україні, гальмує прогресивну діяльність духу, консервує суспільні й виробничі відносини і тим самим підтримує ортодоксальну релігійну духовність. І навпаки, традиційна, повернута в минуле релігійна духовність протистоїть на свідомому і підсвідомому рівнях оформленню такої конфігурації духовності, яка б допомагала динамічному розвитку країни. Це гальмує прогресивний розвиток суспільства і входження України в європейське співтовариство.

За межею бідності зараз знаходиться більшість населення України. Воно не може задовольнити повністю навіть найнижчий рівень своїх фізіологічних потреб. Внаслідок цього чисельність населення нашої країни зменшується протягом останніх десяти років. Офіційно за даними Держкомстату населення України в 1999 році стало на 400 тисяч чоловік менше і на 1 січня 2000 року буде становить лише 49,707 мільйонів [Див.: “День”.- 23 грудня 1999]. Індикатором становища є так звана економічна еміграція, яка не зменшується: біля 38 тисяч громадян України виїхали в 1999 році на постійне місце проживання в інші країни світу.

За умов зниження чисельності населення і виїзду молоді на заробітки за кордон чи в інші регіони України, посилюється старіння населення, особливо в аграрних регіонах країни. Релігійна духовність пенсіонерів та людей, які знаходяться лише на рівні задоволення своїх фізіологічних потреб (вільно чи вимушено), найчастіше базується на традиційних ортодоксальних віруваннях – православ’ї чи греко-католицизмі. У випадках, коли така людина й буває незадоволена рівнем духовності в своїй конфесії, то у неї не вистачає сили волі для відповідних дій, зорієнтованих на зміну своєї релігійності.

2). Екзистенційні потреби (безпека існування, впевненість у завтрашньому дні, стабільність умов життєдіяльності, потреба в певній стабільності оточуючого людину соціуму, а у сфері праці – в гарантованій зайнятості тощо). Це ще одна група базових потреб населення України, які задовольняються лише частково. До того ж, вирішення екзистенційних потреб майже не залежить від матеріального забезпечення. Навіть для багатой частини населення безпека існування більш актуальна, ніж для інших.

Бажання задовольнити екзистенційні потреби породило таке псевдодуховне явище як освячення священиками бізнесових фірм. Звичайно, це роблять православні священики. Тривожність, наростаюча психологічна напруга в суспільстві збуджують хіліастичні настрої у віруючих, що очікують кінець століття як “кінець віку”.

3). Соціальні потреби виявляються в прихильності, приналежності до колективу, спілкуванні, участі в спільній трудовій діяльності. Соціальна політика зараз в Україні в занепаді. Руйнація багатьох трудових колективів, зростаюча психологічна напруга в сім'ях, апатичність населення, яке не відчуває соціального захисту і не очікує покращання життя ні від держави, ні від закордону, звужують і деформують базу для спілкування. Важливим моментом, консервуючим релігійну свідомість і стримуючим трансформацію і збагачення релігійної духовності, особливо для безробітних, стають такі групи спілкування як сім'я і сусіди; в них значно збільшився відсоток літніх людей.

Проте зростає значення неформального міжособистісного спілкування у мікрогрупах. Спираючись на ефект активного впливу на індивіда з боку мікрогрупи, а також технології нейролінгвістичного програмування, неохристиянські конфесії активізують спрямовану на особу пропагандистську діяльність. Неорелігії успішно використовують також конфесійні позацерковні угруповання для задоволення соціальних певних потреб віруючих, зокрема потреби в спілкуванні. На тлі значного звуження впливу трудових і учбових колективів, зростає значення соціальних програм релігійних громад. Нещодавно поширені в Україні конфесії мають, як правило, сильні і послідовні соціальні програми. Вищі духовні потреби, до яких відносяться останні два яруси, мають змогу реалізуватися повною мірою при задоволенні зазначених вже трьох нижчих ієрархічних рівнів.

4). Престижні потреби (в повазі з боку “значимих інших”, службовому рості, статусі, престижі, визнанні і високій оцінці). Цей рівень задоволення потреб знаходиться в суспільстві у zdeформованому стані.

Це найважливіше на сьогодні поле діяльності конфесій поруч із задоволенням ними потреб у спілкуванні. Неорелігії, що широко діють у середовищі молоді, особливо студентській, активно використовують потяг до вивчення іноземних мов, до користування системою Інтернет, до виїзду за кордон. В громадах протестантських церков приділяють велику увагу виконанню різного роду доручень: проповідництво, агітаційна і культурно-масова робота, догляд за хворими тощо. Католицька церква створює при своїх парафіях групи догляду за дітьми і хворими, біблійні школи тощо. Старанне виконання таких доручень знаходить позитивну оцінку з боку керівництва громади і віруючих.

5). Духовні потреби (в самовираженні за допомогою творчості) вважаються найвищими у ієрархії потреб людини. Проте задовольняти їх можуть і бажають лише поодинокі особистості. Творча самореалізація,

яка найчастіше не приносить доходу, є занадто “розкішним” заняттям в наш час.

Це в значній мірі є сферою релігійної діяльності і спілкування в релігійних групах. І перш за все тому, що різко звузилася нерелігійна творча діяльність. Релігійні ж громади приділяють значну увагу представленню послуг із задоволення духовних потреб. Найбільше орієнтуються на задоволення цього рівня потреб неохристиянські та неоорієнталістські конфесії. Традиційне православ'я практично не займається релігійною творчістю, адже відомо, що віра має великий творчий потенціал. Хоча в проповідях і наголошується на значенні релігійної духовності, проте ортодоксальна релігія задовольняється використанням найнижчих двох рівнів в ієрархії потреб. Тож фактично, уявний зміст релігійної духовності і той, що реально формується в практичній діяльності українського православ'я, істотно відрізняються.

Дослідження показують, що рівень освіченості і ціннісних орієнтацій багатьох православних віруючих значно вищий, ніж церковних службовців. Священники, як правило, звертаються до цінностей минулих часів, вважаючи лише їх вічними, і активно підтримують хіліастичні настрої. Саме на них прагнуть вони зорієнтувати дух парафіян.

Ортодоксальна РПЦ за часів Російської імперії створила довершений, на її погляд, зразок релігійної духовності. Це – той ідеал, який прагнуть мати усі авторитарні церкви. Людина у своєму відношенні до Бога повинна нагадувати дитину, тобто повністю підкорятися волі небесного батька. Всю свою діяльність і спілкування вона повинна організовувати згідно з волею Бога, яку диктують їй посередники – церква і священники. В дійсності ж, така релігійна людина стає повністю залежною від авторитарної світської влади. Православна церква традиційно залежить від влади земної, керуючись біблійним гаслом: “Вся влада від Бога”. Тому традиційно є високим статус влади на теренах православ'я, яку б назву не мали б зараз православні церкви в Україні.

В свій час феодальне всевладдя мало внутрішні обмеження: дворянська і лицарська честь, совість, патріотизм. Спроби замінити їх зараз козацьким лицарством і атрибутикою виглядають як святкова театралізація. Проте стереотип підкорення влади залишився в Україні і активно культивується. УПЦ і УПЦ КП змагаються за найближче до “трону” місце. Влада ж дозволяє їм любити її по черзі.

Проте традиційні церкви не звертають уваги на життєво важливі потреби людей кінця ХХ століття. Тому інтереси більшості віруючих знаходяться за межами таких церков. В усякому випадку, релігійна віра в ієрархії їх цінностей присутня, але не на першому місці. Невміння і

небажання більшості священників вести розмову з парафіянами на нерелігійні теми відштовхує останніх від церкви. Люди мріють про кращу долю, прагнуть покращити своє життя, продовжують духовно розвиватися, але релігійна духовність в загальному колі сучасної людини займає все менший сектор. Та релігійна духовність, яку пропонують ортодоксальні церкви виявляється сьогодні не повністю затребуваною.

Деякі священники відчують таке протиріччя. Архієпископ УАПЦ Ігор Ісіченко пише: “Парадоксом є те, що сьогодні церква в Україні, яка має більший авторитет, ніж в західному світі, неефективно використовує кредит довіри, котрий в суспільстві повинен в решті решт вичерпатися” [Див.: “День”. - 4 листопада 1999].

Внаслідок зростаючого відчуження між церквою і віруючими, більшість православно орієнтованих віруючих рідко ходять до храмів. Вони беруть участь тільки у великих святкових богослужіннях. Релігійно-містичний світогляд таких людей формується під впливом ЗМІ, родичів і знайомих. Поруч з розумінням необхідності виконувати десять Мойсеевих заповідей, вони дотримуються багатьох народних, язичницьких за походженням, обрядів. Більшість українських віруючих впевнена, що Масляна – християнське свято, а 7 липня – день Івана Купали. Традиційно вірять вони в гадання, чародійство, прикмети. Крім того, сучасні преса, радіо і телебачення додали до мозаїчного конгломерату релігійного світогляду віру в реінкарнацію, в телекінез і НЛО, в парапсихологію і спиритизм, в яснобачення, в біополе тощо. Такий різнобарвний зміст релігійності говорить про особистісний підхід певної людини до формування своєї релігійної духовності. Тому вона суттєво відрізняється від тієї, яку пропагують православні церкви в Україні. Релігійна духовність більшості православних віруючих еkleктична, що й доведено багатьма соціологічними дослідженнями.

Найчастіше всього на зміну конфесії, що є індикатором кардинальної трансформації релігійної духовності, підштовхує не одна якась незадоволена потреба, а увесь їх комплекс. Для здійснення навернення і відповідної переорієнтації вектору духу потрібна суттєва зміна конфігурації релігійної свідомості і, безумовно, рішучий прояв волі. Причому, для людей слабкої волі, а таких в нашій ортодоксальній релігії більшість, потрібне зовнішнє вольове зусилля, зовнішнє підкріплення рішучого кроку людини.

Щодо зміни конфігурації поля свідомості, то серед православних значна кількість віруючих позитивно ставляться до католицизму і протестантизму. Головними аргументами стають зрозумілість проповідей, інтелігентність священників і, головне, їх людяність і моральність. Окрім активної комунікативності, людей зацікавлюють

гуманітарною допомогою, що їй надають протестантські конфесії з допомогою закордонних одновірців. Від навернення їх втримує релігійне оточення, в першу чергу сімейне, сусідське і трудове, які складають найбільший ресурс спілкування і діяльності особи. Тому такі зміни конфесії поодинокі і на них рішаються лише вольові люди.

Значно частіше стають членами нетрадиційних для нас конфесій невіруючі чи богошукачі, які випадають із усталених груп релігійного спілкування. Наведу приклад молодої жінки, яка зателефонувала до однієї з студій FM у листопаді 1999 року, коли вели розмову про суїциди. Вона вирішила звести рахунки з життям і йшла до аптеки за відповідною дозою ліків. Її плачучу зустріли Свідки Єгови, відмовили, дали книжечки і вона навіть забула про свої наміри. Ведучий радіопроеграми спитав у неї, що зараз для неї найважче у житті. Вона відповіла, що вставати з ліжка. “Я можу, – говорила жінка, – встати з ліжка, зробити два кроки і знов лягти у ліжко”. Така відповідь свідчить про дуже слабку волю молодої особи. Люди такого гатунку потребують постійної зовнішньої допомоги, активного додатку волі ззовні.

Саме на такі дії зорієнтовані неорелігійні групи. Та й католики діють відповідно. Католицька церква в Україні проводить безкоштовно обряд поховання, інші обряди. Саме задоволення первинних потреб найбільшнього населення підштовхує деяких людей до зміни конфесії і релігійної орієнтації. Таким чином, конфігурація релігійної духовності змінюється, незважаючи на те, що ці люди дотримуються найбільш традиційних вірувань. Таким чином, можна констатувати, що існування вибору між матеріальним благополуччям (навіть тимчасовим) і релігійно-духовними традиціями може привести до зміни духовної орієнтації. Таке явище можна назвати за аналогією до зовнішньої економічної еміграції – внутрішньою “духовною еміграцією”.

Становлення демократії і гуманізація українського суспільства важко, але продовжується, незважаючи на багато об’єктивних і суб’єктивних перешкод цьому. Сучасна людина не бажає бути рабом, мовчазним виконавцем чужої волі. Вона прагне стати прямим учасником різних сфер життєдіяльності, – це природна й закономірна суспільна тенденція нашого часу. Ральф Дарендорф називав її “індивідуалістичним бунтом проти закостенілої дійсності”. Означена тенденція соціальної активності проявляється і в українському релігійному середовищі. Віруючі різних релігійних організацій беруть участь в суспільній і політичній діяльності. Навіть Свідки Єгови вже вносять корективи в свої установки щодо участі в “житті світу”.

З “індивідуалістичним бунтом” можна також пов’язувати схильність молоді до нетрадиційних релігій і вірувань. В умовах

перехідного періоду і становлення ринкових відносин зростає навантаження на особу. Відповідно збільшується потреба компенсувати напругу в ірраціональній сфері. Цим також може бути з'ясована тяга сучасної людини в особистому житті до неорелігій, де домінує ірраціоналізм. Це – частковий, функціональний прояв релігійної свідомості.

В часи перебудови п'ятнадцять років тому також інтелігентна молодь тягнулася до ірраціоналізму. Проте в той час розпаду СРСР і Чорнобильського шоку інтелігенція, як і в часи С.Булгакова, спрямувала вектор свого духу на “напружене шукання Граду Божого, прагнення до виконання волі Божої на Землі, як на небі”. Інтелект невдоволеної молоді шукав духовність з зовсім відмінними від християнства парадигмами – на Сході.

Проте суттєві, кардинальні зміни в структурі релігійної духовності не відбулися. Для значного поширення релігійної духовності східної орієнтації потрібен відповідно зорієнтований устійливий фундамент – глибоко усвідомлені і засвоєні вчення. Для досягнення хоча б частини невичерпного джерела східної мудрості і містики потрібний відповідно зорієнтований усталений фундамент – глибоке усвідомлення і засвоєння вчення. Для досягнення хоча б частини невичерпного джерела східної мудрості і містики потрібне величезне вольове зусилля протягом багатьох років. До того ж, у нас відсутнє постійне оточення одновірців і в сім'ї, і на роботі. В такому разі для створення умов духовного росту неофітам могла допомогти зовнішня воля. Однак релігійні організації Сходу практично не займаються прозелітизмом і місіонерством, бо це не характерно для політеїстичних релігій. До того ж, країни Сходу економічно неспроможні активно транслювати свою релігійну культуру до далекої України. Відомі лише два таких приклади із створення своїх релігійно-духовних осередків. Це – рух “Харе Крішна” та “Аум Синрікьо”. Обидві організації пропонували нам орієнталізований релігійний товар західного зразку для колоніальних ринків. Зрозуміло, що усталена східна релігійна духовність на викривленій свідомості та з нестійкою волею не сформувалась.

В наш час вектор молодіжного пошуку повернувся в напрямі оновленого християнства, зокрема до харизматичних рухів. Останні користуються добре відомими християнськими термінами і символами, а також мають відчутну закордонну підтримку для підтримки вектору волі ззовні, для створення потенціалу відповідного духовного росту. Конфігурація їх духовності відповідає духу сучасного ринкового суспільства. За визначенням С.Булгакова, вони не суперечать “потягу

міщанської культури до міцного земного благополуччя” [Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество // Вехи. Из глубины.- М., 1991.- С. 71].

Означена тенденція домінує сьогодні в молодіжній когорті. Тому можна вважати, що конфігурація поля релігійної свідомості збільшується в ірраціоналістичному напрямі. Вектор релігійної свідомості в молодших соціально-демографічних групах вказує на цей напрям. А він, в свою чергу, як проекція вектору духу, вказує на майбутні зміни в суспільній свідомості, на сутність і зміст релігійної духовності майбутнього українського суспільства.

Гуманізація суспільства є одним з головних проявів, а також і засобів становлення ринкових відносин. Зміни в суспільстві підштовхують до адекватних змін в релігіях, церковному устрої й житті. Відомо, що структура традиційних церков, їх віровчення дуже консервативні. В першу чергу це стосується православних церков.

Проте, поруч з домінуючою тенденцією випереджаючого задоволення матеріальних потреб, у людському суспільстві діє й зворотній процес. Сфера духовного виробництва активно впливає на матеріальне виробництво.

Релігійна духовність через людську особу, через суспільну свідомість прямо чи опосередковано визначала ідеологію різних видів діяльності, впливала на зміст спілкування, домінувала над іншими формами духовності – наукою, освітою, правом, політикою, мораллю, естетикою, філософією. Історія суспільного розвитку виявила значний вплив релігійної духовності на становлення певного соціально-економічного устрою.

За кілька століть більшість норм регулювання торгівлі, виробництва, надання послуг перейшли з релігійного до цивільного законодавства. Державне керівництво і освіта секуляризувались. В наш час з усіх форм духовності лише мораль продовжує найбільш активно взаємодіяти з релігійною духовністю. При цьому вона продовжує досить вдало вписуватись в конфігурацію релігійної свідомості. Саме за допомогою моралі релігія має змогу впливати на матеріальну діяльність людини.

Протягом трьох тисячоліть іудаїзм, а потім і християнство, вважали працю покаранням Божим за первородний гріх: "У поті свого лица ти їстимеш хліб, аж поки не вернешся в землю, бо з неї ти взятий" [Бут. 3:19]. В наш час такі демотивуючі слова майже не почуєш з вуст католицьких і протестантських священників. Натомість у енциклопедії "Про працю" пишеться: "Людина через працю має здобувати щоденний свій хліб і співдіяти для постійного поступу наук і техніки, а передусім для

безперервного культурного і морального піднесення суспільства..."["Про працю", ч.22].

Щодо позиції православ'я, то, на жаль, жодна з трьох православних церков України не має чіткої концепції що до сучасного виробництва, не має такої прогресивної дієвої соціальної програми із захисту працівників. Не займаються вони і впровадженням сучасних технологій управління, які успішно апробовані в менеджменті. Це засвідчує, зокрема, повна відсутність таких учбових програм у православних духовних семінаріях і академіях. Як свідчить архієпископ УАПЦ Ігор Ісиченко, "українські церкви входять в сучасну постіндустріальну цивілізацію не готовими до здійснення пастирської місії в її умовах. Страшну загрозу представляє масові висвячення в священники людей малоосвічених та позбавлених загального виховання" [Див.: "День".- 4 листопада 1999].

Отже, в іудеохристиянській культурі існують різні направленості розвитку релігійної духовності. Відповідно відносяться різні конфесії і до такої життєво важливої сфери діяльності і спілкування як підприємництво. Вказана галузь людської життєдіяльності не відноситься напряму до релігійної духовності. Проте у відношенні конфесій до цієї базової сфери нашого життя проявляється направленість відповідної релігійної духовності. Останнє ж, як відомо з багатьох досліджень вчених від Вебера ("Протестантська етика і дух капіталізму"), позначається позитивно чи негативно на всіх сферах життя людського суспільства, формує відповідний рівень культури. Протестанти традиційно постають найактивнішими провідниками капіталістичного розвитку. Католики, яких втричі більше, ніж протестантів, підходять до цієї сфери з конструктивною критикою. Католицька етика ХХ століття спрямована на захист людини від надмірної експлуатації. Православ'я ж виходячи з своїх практичних моральних орієнтацій відноситься до матеріального виробництва по-споживацьки, як частина адміністративно-командного управління.

Виходячи з практики діяльності православ'я і з орієнтації релігійної духовності на заспокоєння людей в тяжких життєвих ситуаціях, можна зробити висновок, що погіршення соціально-економічного розвитку в Україні є позитивним фактором для збереження ортодоксальних позицій. Православ'я не пристосоване до динамічного розвитку сучасного суспільства й орієнтує свою духовність на минуле. В умовах стагнації суспільства відродження православної церкви не відбувається і не змінюється орієнтація відповідної релігійної духовності в напрямку прогресивного розвитку суспільства. Адже дієвий, творчий дух людства спрямований в майбутнє, він рветься до здійснення

загальноприйнятних цілей свободи, демократії, добробуту, культури, а не в минуле, не до гробів.

Церкви можуть полегшати стан життя людей, пом'якшати соціальні наслідки важкого подолання проблем становлення українського суспільства. І головні проблеми відомі. Так, в кінці 1999 року Центром соціальних і маркетингових досліджень було проведено репрезентативне опитування. На питання “Які проблеми в наступному році можуть вас особисто хвилювати найбільше?” 1200 респондентів до найважливіших віднесли наступні: “Власне фінансове становище” – 76%, “Власне здоров'я і здоров'я сім'ї” – 29%, “Безробіття” – 29%, “Ціни на продукти” – 26%, “Ціни на комунальні послуги” – 21%, “Злочинність” – 12%. “Падіння моральності” стоїть лише на п'ятнадцятому місті і на цю проблему вказали лише 2% респондентів [Див.: “День”.- 22 грудня 1999].

Від релігійної духовності українське суспільство зараз очікує сформування певного морального напруження, яке допомогло б направити творчий людський дух для активних звершень в усіх сферах матеріального і духовного виробництва. В умовах динамічного розвитку світової цивілізації неприпустимим є те, що якась частина суспільства свідомо протидіє його прогресивному розвитку. Ортодоксальним церковним структурам потрібно повернутися обличчям до свого народу, до його пекучих проблем. Велику користь суспільству дав би рух за духовне оновлення Православної церкви.

*О.Бучма** (м. Київ)

ВПЛИВ РЕЛІГІЙНОГО СЕРЕДОВИЩА НА СТАНОВЛЕННЯ РЕЛІГІЙНОЇ ДУХОВНОСТІ ОСОБИ

Відомий психолог О.Асмолов говорить про парадокс системного мислення який торкається таких понять як “елемент в системі” й “система в елементі”, “особа в суспільстві” й “суспільство в особі”. У формальну логіку не вкладається те, що “особа”, як елемент “соціальної системи”, може не тільки вмістити в собі “соціальну систему”, але й потенційно може привести до її змін.

Людина як елемент всесвіту, може вмістити в собі всю систему. Ще в античній філософії людина розглядалася як мікрокосмос. А визначний український філософ Г.Сковорода висував ідею трьох “світів”:

* Бучма О.В. – кандидат філософських наук, наук. сп. Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

макрокосму (Всесвіт), мікрокосму (людина) і символічної реальності, яка зв'язує ці два світи й ідеально їх в собі відображає. Кожен з них складається з “двох натур” – видимої (створеної, тварної) і невидимої (Бог).

О.Асмолов проводить аналогію між особою і мікроскопічною частинкою “фрідмоном”, яка названа на честь автора космогонічної теорії “всесвіту, що розширюється” Фрідмана. Особливістю фрідмона є те, що в ньому, не зважаючи на занадто малі розміри, можуть згортатися цілі галактики. Світи у фрідмонах мають більшу кількість вимірів, ніж тримірний простір і одномірний час. Аналогічно можна припуститися думки, що в онтогенезі особи відбувається специфічне згортання соціального простору в особистісний простір і розміщення межових параметрів макросвіту у мікросвіті. Тому особа виступає як нібито своєрідний “фрідмон” історично-еволюційного процесу, що несе потенційні можливості перетворення біосфери в ноосферу. “Здавалося б, при всьому безглузді цієї ідеї, вона допомагає зрозуміти те, що ... еволюція йде шляхом множення “світів”, все нових і нових життєвих середовищ. Творчі пульсації особи можуть повернутися народженням інших культур та цивілізацій, інших варіантів розвитку людства, інших “середовищ” [Асмолов А.Г. Культурно-историческая психология и конструирование миров.- М., 1996.- С. 6-7].

В одного американського письменника є цікаве науково-фантастичне оповідання, події якого відбуваються у далекому майбутньому. Два інженери закінчували підготовку до роботи пристрою, що мав об'єднати електронно-обчислювальні машини дев'яносто шести мільйонів населених світів в один єдиний надкомп'ютер, який увібрав у себе знання всіх цих світів. Коли робота була закінчена і цей пристрій став до ладу, один з інженерів задав запитання, на яке до цього часу жоден з пристроїв не зміг дати відповідь. Він запитав: “Чи є Володар Всесвіту, чи є Бог?” А у відповідь почув: “Так, тепер Бог є! Це я!”

Це оповідання – своєрідне попередження про те, якщо людина перекладе багато своїх безпосередніх обов'язків на “розумні” машини, то вона поставить себе в таку залежність від них, що стане вшановувати їх як Бога. Але, крім того, воно є й актуальним прикладом конструювання людиною можливих світів, не обмежених соціальними рамками, що є фрагментами, середовищами об'єктивної реальності, закони яких самодостатні для пояснення всіх явищ всередині цих світів. З такої точки зору світи – середовища можуть бути не тільки фізичними чи соціальними, а й художніми, релігійними та іншими, навколо яких й зосереджується, утверджується й реалізується людська особистість, яка

існує не просто в об'єктивованому світі, а у ціннісно-смысловому універсумі.

Що ж являє собою релігійне середовище особи, в чому його особливість і відмінність від інших сфер утвердження особистісного буття? Особа, як активний учасник релігійних відносин, носій релігійного відношення створює специфічне місцебуття, що уможливило її входження в певну релігійну конструкцію. Це місцебуття або релігійне середовище (як ми будемо його називати далі) є абрисом взаємозалежності індивіда і трансцендентного; в ньому відбувається становлення, розвиток, функціонування релігійних відносин, забезпечується взаємозв'язок людини з Богом. Релігійні відносини входять у внутрішню структуру особи, засвоюються нею і утворюють її сутність. Вони стають субстанційним осередком особи, зосередженням її сутності й особистісних якостей, внаслідок чого релігійність входить в інтимний зміст особи, визначаючи її аксіологічну спрямованість.

Чому людина звертається до Бога, шукає зв'язку з трансцендентним? Що спонукає її до цього? З одного боку, релігійна людина хоче віднайти в своїх намаганнях узгодження з надприродними силами, яким підвладне її життя. Саме це й становить найвищу мету віруючої особи. Бо саме такий зв'язок, гарантований беззаперечним єднанням з Богом і безумовною вірою у його всемогутність, є запорукою її щастя, внутрішнього душевного спокою і рівноваги. У цьому виявляється особистісний аспект релігійного феномену.

Але з іншого боку функціональна спроможність релігії виходить далеко за межі індивідуальної свідомості, коли постає вона як стверджуючий й дієвий чинник для людської спільноти. В такий спосіб релігія набуває суспільного значення; "сповідання релігії об'єднує її прихильників в широкий союз, ставлячи перед ними завдання досягти взаємопорозуміння на базі релігії, знайти спільний вияв для своєї віри. Але це є можливим лише у тому випадку, якщо зміст релігії набирає певної зовнішньої форми, яка, завдяки своїй наочності, придатна для взаємопорозуміння" [Планк М. Религия и естествознание // Вопросы философии.- 1990.- № 8.- С. 27]. Відтак й причина релігійного навернення, можливо, криється в конфлікті людини й суспільства, особи та соціального середовища.

Коли особа відчуває на собі руйнівний, негативний вплив суспільства й не знаходить для себе ніякого порятунку, тоді вона звертається до релігії, сподіваючись віднайти в ній свій головний орієнтир і свободу в світі. Сутнісною якістю особи є комунікабельність. Для віруючої особи комунікація детермінується безпосереднім

трансцендентним джерелом (Богом); для неї бути – значить постійно перебувати в нерозривній єдності з Богом, вести діалог з ним, мислити про нього.

Релігійне середовище дозволяє особі звільнитися від власних кризових станів, викликаних конфліктними ситуаціями як у середовищі ровесників, так і з старшим поколінням; допомагає вибудувати образ власного “Я”, наповнити життя смислами, підвищити інтенсивність переживань, звільнитися від почуттів пригніченості.

Мабуть загальною рисою особи, яка звертається до релігії, є невизначеність її соціального статусу, що можна кваліфікувати як відсутність власної справи, відсутність своєї групи однодумців, самотність, а головне – відсутність своєї ідеї, цінності, яка визначала б сенс особистісного буття. Таким чином, соціальний пошук повертається як пошук релігійний, який забезпечується низкою специфічних стереотипів поведінки.

Як слушно зазначав П.Косуха: “На користь релігійного феномену як цінності свідчить ... відповідна поведінка релігійно орієнтованих людей. Якщо вони виконують конкретні релігійні приписи, наприклад, таїнства, то цим самим, звичайно, й демонструють свою особливу прихильність до віри в Бога, практично засвідчують свою релігійність. Це, можливо, навіть і більше, ніж ідентифікація себе з вірою в Бога на словах, бо така заява часом буває досить таки суб’єктивною.

Щоправда, коли спостерігаємо високопоставлених державців або інших відомих людей з свічками в руках під час релігійних святкових богослужінь, це ще далеким буває від щирої віри в Бога. Типовий приклад конформності свідомості і поведінки” [Сучасна релігійна ситуація в Україні: стан, тенденції, прогнози.- К., 1994.- С. 44].

Впливи релігійного середовища позначаються на емоціях, почуттях особи й реалізуються в її поведінці. В такий спосіб, відбувається формування системи ціннісних орієнтацій, яка в свою чергу визначає рівень релігійної духовності особи.

Особу загалом можна розглядати як систему відношень, яка, в свою чергу, є структурою з виокремленим домінуючим відношенням, під впливом якого формуються й реалізуються інші відношення особистості. Індивід є чітко визначеною релігійною особою тоді, коли ядром в його структурі є релігійне відношення, найважливіша риса якого – людиномірність, “тобто опосередкованість специфікою людського буття, зарядженість антропоцентричними смислами” [Лобовик Б. Питання про релігійне відношення та його людиномірність // Релігія і церква в контексті реалій сьогодення.- К., 1995.- С. 41]. Сутність особи в системі релігійних відносин виявляється в різноманітних взаємозв’язках

індивідуального суб'єкта з релігійним середовищем – релігійній діяльності, де синтезується багатоманітний спектр соціальних зв'язків і форм спілкування індивіда як суб'єкта матеріального та духовного виробництва. За таких умов система релігійних відносин постає як передумова й засіб реалізації діяльності (і не тільки релігійної) особи, котра входить в дану систему.

Але в процесі релігійної діяльності особа сама створює умови для спрямування її (релігійної діяльності) на задоволення релігійних потреб, яке відбувається на основі таких релігійних відносин і зв'язків, що утворюють систему взаємної залежності віруючих – релігійне макросередовище – цю зовнішню детермінанту релігійної активності особи. Особа виступає об'єктом детермінації релігійного середовища лише тією мірою, якою включена до його підсистем – релігійних спільнот, які мають свої специфічні потреби та інтереси, але реалізація яких зумовлюється релігійною діяльністю окремих індивідів. Водночас процес задоволення цих потреб й інтересів та його результати є умовою задоволення потреб та інтересів самих індивідів, що складають ці спільноти. Тому в системі “особа – релігійна спільнота” кожна сторона об'єктивно необхідна для іншої як засіб забезпечення її життєдіяльності (функціонування, збереження та розвитку якісної визначеності). Безпосередність взаємозв'язку релігійного макросередовища і особи не виключає їх взаємного опосередкування, в процесі якого дія одних факторів посилюється, а інших – послаблюється або нівелюється.

Релігійна спільнота, до якої належить особа, визначає спрямованість (суспільну користь чи шкідливість) і рівень діяльності останньої (здійснення її в межах певних норм або своєрідну “наднормальність”). Саме за таких умов релігійна громада стає основним осередком виявлення сутнісних сил особи, засобом становлення релігійної духовності особистості.

Одночасно в процесі релігійної діяльності особа відчуває нашарування суспільних відносин і входить у сферу “чистих” релігійних відносин, суб'єктами яких постають Бог і особистість віруючого. Вона виокремлює себе із зовнішнього світу, протиставить себе йому і створює свій внутрішній світ – релігійне мікросередовище (“Я” - Бог) – внутрішню детермінанту релігійної активності особи, вищу духовну реальність, трансцендентне буття, яке виходить за межі раціонального. Особа набуває якісно нового відчуття, яке характеризується приналежністю до нового виміру. Відбувається “трансформація у самому особистісному сприйнятті буття, яке в деякому розумінні стає відчутним для особи. Божественне середовище відкривається нам як зміна

глибинного буття речей” [Шарден П.Т. де. Божественная Среда.- М., 1994.- С. 136]. Бог, маючи всепроникаючий характер, локалізується в серці віруючого і керує ним в усьому, що стосується мислення, почуття та діяльності. Відповідно особа віруючого спрямована тільки на об’єкт свого пошанування, на присвячення йому всіх своїх справ та думок. Разом з тим, прагнення особи з’єднатися з Богом – не сліпе почуття, а свідоме й добровільне присвячення себе йому, визнання і вираження особою віруючого безумовної своєї залежності від особи Бога, яке викликає і закріплює відповідний релігійний настрій. “Приходить день коли Людина усвідомлює, що вона набула властивості якимсь чином сприймати розлите повсюди Божественне ... Вона знає, що її життя осяяв новий дух” [Там само.- С. 134]. Особа відчуває той момент, з якого почалося її прилучення до надприродного, трансцендентного. Вона усвідомлює ту відправну точку єднання з Божественним, коли все починається “з якогось особливого, неповторного звучання, яким була сповнена всяка гармонія, з якогось смутного сйява, що оточувало ореолом усе прекрасне ... Відчуття, почуття, думки, – всі елементи психічного життя втягувались в це одне за одним” [Там само.- С. 145]. І тоді людський світ “постає як частина безперервного духовного перетворення, в якій усі без винятку нижчі реальності й сили сублімуються у відчуття, почуття, думки і здатності пізнавати й любити. Навколо землі, центра наших горизонтів, душі утворюють певний вогненний прошарок Матерії, занурений у Бога. З динамічної біологічної точки зору цей прошарок так само неможливо відокремити від Матерії, як рослину – від середовища, в якій вона росте” [Там само.- С. 129]. Так описував характер, сутнісні ознаки релігійного середовища Т. де Шарден, який вбачав в житті не форму існування високоорганізованої матерії, а якесь духовне начало, що є активною і визначальною силою щодо матеріальної організації, яка втілює його.

На думку теолога, в самій своїй основі живий світ утворений свідомістю, а життя – не що інше як завуальований морфологією розвиток свідомості. Ключ до вирішення проблеми універсуму Тейяр де Шарден бачить в людині, пояснюючи це тим, що при погляді на універсум вона для самої себе неминуче є “центром перспективи”: “Людина – не статичний центр світу, як вона довго вважала, а вісь і вершина еволюції, що більше прекрасніше” [Шарден П.Т. Феномен человека.- М., 1988.- С. 39]. Де Шарден наголошує на тому, що на протигагу первісним людям, які уособлювали “все, що рухається, чи навіть першим грекам, які обожнювали усі сторони й сили природи, сучасна людина відчуває потребу деперсоналізувати те, чим вона найбільше всього захоплюється” [Там само.- С. 203]. У його

витлумаченні особа є не що інше, як “специфічна корпускулярна і ефемерна властивість, в’язниця, з якої необхідно прагнути втекти” [Там само.- С. 204]. А людині, що досягла крайньої точки, де знаходяться всі реальності Бог “відкривається скрізь як універсальне середовище” [Шарден П.Т. Божественная среда.- С. 129].

Майстерно описав зміни які відбуваються в особистісних структурах в умовах релігійного середовища на прикладі злочинця відомий французький письменник В.Гюго в своєму знаменитому романі “Знедолені”. Тут автор змальовує руйнування особи і ніби її нове народження вже в новій якості.

Фактично ми спостерігаємо смерть однієї особи і народження іншої (спостерігаємо сходження духу і пробудження душі) в межах однієї людини – каторжанина Жана Вальжана, який в ту хвилину коли крикнув: “Я негідник!”, побачив себе таким, яким він був; “Але він вже такою мірою відрікся від самого себе, що йому здалося, що нібито він – тільки привид, а перед ним з плоті і крові, з ломакою в руках і ранцем з краденим добром за спиною, у рваній сорочці ... стоїть ... каторжанин Жан Вальжан. Страждання зробили його в певному розуміння ясновидячим. І цей образ був нібито маревом. Він дійсно бачив перед собою Жана Вальжана, його страшне обличчя. Він був готовий запитати себе, хто ця людина, хоч ця людина навіювала йому огиду.

Його мозок знаходився у тому напруженому й одночасно до жаху спокійному стані, коли мрійливість стає настільки глибокою, що вона закриває дійсність. Людина перестає бачити предмети зовнішнього світу, проте все, що народжує її уяву, вона розглядає як щось реальне, існуюче поза нею самою. ... Жан Вальжан стояв ніби обличчям до самого себе, споглядаючи себе; і водночас крізь цей образ, створений його галюцинацією, він бачив у тасмничій глибині палаючий вогник, який він сприйняв спочатку за смолоскип. Однак, приглядаючись більш уважно, Жан Вальжан побачив, що вогник, який спалахнув у глибині його свідомості, має людське обличчя й що то є єпископ.

Він позмінно приглядався до двох людей, що стояли перед його свідомістю, – в єпископа і у Жана Вальжана. Ніхто, крім першого, не міг би пом’якшити душу другого. Внаслідок дивної особливості, притаманної такому стану, в міру того, як галюцинація Жана Вальжана продовжувалась, єпископ все виростав і ставав усе більше променистим в його очах, а Жан Вальжан ставав усе меншим і непомітнішим. В якусь мить він перетворився на тінь і раптом зник. Залишився один єпископ. І він заповнив усю душу цього нещасного дивним саявом.

Жан Вальжан довго плакав ... Поки він плакав, свідомість його прояснювалася і зрештою засяяла незвичайним світлом, чудовим і

водночас грізним. Його минуле життя, перший злочин, тривала спокута, зовнішнє здичавіння і внутрішнє зчерствіння, хвилина виходу на волю, ще більше радісна для нього завдяки чисельним планам помсти, те, що відбулось у єпископа, і останнє, що він зробив, – крадіжка монети в сорок су в дитини, крадіжка тим більше підла, тим більше мерзотна, що вона відбулася уже після того, як єпископ його пробачив, – все це пригадалось йому і постало перед ним у повній ясності, але зовсім у новому висвітленні. Він вдивився у своє життя, і воно видалось йому бридким; заглянув у свою душу – і вона видалась йому потворною. І все ж якесь м'яке світло сяяло над цим життям і над цією душею. Йому здавалося, що він бачить Сатану в променях райського сонця" [Гюго В. Отверженные. Роман. В 2-х томах.- Т. 1.- М., 1988.- С. 130-131].

Всі ті речі, які раніше заповнювали життя особи, вже не належать їй. Вони канули в небуття. Інша сила керує особою, спрямовує і веде її. Особисте життя докорінно змінюється, можна сказати повертається в протилежному напрямку. Стара людина “помирає” і “народжується нова – людина у Бозі. Її перестає цікавити минуле життя. Тепер вона шукає нового життя. В ній живе нібито нова істота, душа якої відчуває єдність з Богом. Тому й передусім ця людина думає вже не про мирські справи, а про діла Божі. Саме останні є стрижневим моментом вписання особи в соціальне середовище і ознакою релігійної духовності особи; вже вони виступають детермінантою суспільної поведінки і вчинків віруючої особи. За таких умов релігійне середовище може слугувати внутрішнім, духовним орієнтиром особі, що втратила чи не мала здатності пристосовуватися до конкретного оточення. Така особа через релігію вже знаходить внутрішній резерв й долає, переборює такі сумні наслідки цієї непристосованості як алкоголізм, наркоманія, психічні розлади, розлучення, невдалі кар'єри тощо.

На думку М.Еліаде релігія покоїться у самій природі людини і виявляє себе в тому, що все значиме в її житті (питання сенсу власного буття, свого місця у світі тощо) вона сприймає через призму святості. М.Еліаде, проаналізувавши практику ініціацій у різних народів і пов'язаної з ними міфології, дійшов висновку, що міфологія має інваріантний характер. Вдосконалення людини за сучасних умов підпорядковується інваріантному світу значень, що ґрунтується на інтенційності свідомості. М.Еліаде пише: “Світ значень сучасної людини виконує ту ж функцію, що й міф по відношенню до первісних людей. Поки сучасна людина зацікавлена в сенсі життя, то цей сенс може слугувати як модель для людського життя і, таким чином, бути членом однієї сім'ї разом з архаїчним міфом, що являє приблизну модель ритуального повтору. Відповідно, святість залишається елементом

структури свідомості сучасної людини”[Eliade M. The Sacred in the Secular World // Cultural Hermeneutics.- Vol. 1.- Chestnut Hill, 1973.- P. 102].

Е.Фромм вважає, що примітивні вірування підтримують почуття єдності з природою засобом самоідентифікації людини з тотемом. Цивілізаційний прогрес посилюючи відчуження, водночас спричинює утворення більш складних форм протидій йому. Фромм намагається довести, що універсальним засобом подолання ізоляції є любов, вкорінена в самій природі людини, а з усіх видів любові особлива роль належить любові до Бога. Він пояснює це тим, що еволюція форм і об'єктів релігійного шанування від Богині-Матері до Бога-Отця і від владного Бога іудаїзму до люблячого Бога християнства означала, що втілення в останньому своєї абстрактної сутності приводить до того, що людина опиняється в стані здатності полюбити в особі Бога людину взагалі [Fromm E. The Art of Loving.- New York, 1962]. А віра, що перебуває в природі людини, має компенсувати внутрішній розлад, породжений цивілізацією. Тому, як гадає Е.Фромм релігії притаманні терапевтичні властивості. На його думку, причиною неврозів є відсутність властивості любити, яку можна набути чи відновити, культивуючи релігійне почуття. Відсутність любові є ознакою внутрішнього розладу індивіда і втрати взаємності з іншими людьми. В структурі особи це виявляється в тому, що самосвідомість відторгнута від сокровеного джерела особи – безсвідомого, дисфункція якого гіпертрофує “ЕГО”, ізолює його від навколишнього середовища, відчужує індивіда. Зарадити цьому можуть гуманістично-релігійні установки, які допомагають прорвати блокаду “Я”. Е.Фромм визначає, що “Процес прориву через межі організованого “Я”, “ЕГО” і зіткнення з окремою, усунутою часткою особи – безсвідомим – тісно пов’язані з релігійним досвідом порушення індивідуалізації і сприйняття себе в єдності зі всіма” [Fromm E. Psychoana Lysis and Religion.- New Haven, 1950.- P. 96].

З входженням особи до релігійного середовища сутнісно пов’язана ідея безсмертя, яка є важливим елементом становлення релігійної духовності особи. Іспанський мислитель, письменник Х.Л.Борхес відзначав: “Крім людини, усі живі істоти безсмертні, бо не знають про смерть” [Борхес Х.Л. Бессмертный // Борхес Х.Л. Коллекция: Рассказы; Эссе; Стихотворения.- СПб., 1992.- С. 219]. Дійсно, людині важко погодитися з думкою про конечність свого буття. Звідси з’являється ідея безсмертя як найбільш можливої для людського буття смислової повноти.

Іспанський філософ-екзистенціаліст і водночас священник Мігель де Унамуно, який у своїх працях звертався до трьох філософських

проблем – “ніщо”, особа й історія, поєднував їх з темою Бога. Джерелом людської духовної творчості, за Унамуно, є “ніщо”, яке вкорінене в стражданнях одиничного, що намагається злитися з загальним. Це намагання філософ пояснює через потребу людини в особистому безсмерті. В центрі антропологічних поглядів Унамуно знаходиться розуміння реальності особи. Він протиставить “реальну особу”, ту, що бажає буття чи небуття, неавтентичному існуванню індивіда – соціально конформного, позбавленого ідеалу і волі. Умовою реалізації особи, на його думку, є її спрямування до предмету віри. Бажання безсмертя постає як сутність людської душі, а Бог – як субстанція надії на особисте безсмертя.

Людина вкорінена в буття. Її життя відбувається в часі і просторі. Життя людини – це та, “що йде в глибину, в нескінченність, властивість знаходитися в процесі зміни, становлення, тривання – перебування в зміні” [Рубинштейн С.Н. Проблемы общей психологии.- М., 1976.- С. 279]. Людському буттю притаманна специфічна властивість оволодіння часом свого життя і зміна сутнісного рівня свого життя в цілому [Манюха М.П. Человек и потенциал его бытия.- К., 1995.- С. 21]. Час людського життя циклічний, що визначається відповідною послідовністю розвитку біологічних, соціальних й індивідуальних характеристик. “У зв’язку з характером цих циклів може бути встановлена відносна зворотність часу, аспект зворотності у часі” [Рубинштейн С.Н. Проблемы общей психологии.- С. 303]. Тому бажання безсмертя може виникнути як результат зіткнення в особі загостреного почуття (актуального) незворотності часу і потенційної можливості часової зворотності. Дифузність, розпливчастість уявлень про час відбивається у самосвідомості коли бажання нового досвіду перетинається з страхом перед життям. Людина може відчувати момент “зупинки часу”, повертаючись ніби до дитячого стану, коли час ще не переживався індивідом як реальний, не сприймався усвідомлено. Неминуча тема смерті полишає індивідуальну свідомість.

Особа, що не може змиритися з ідеєю скінченності свого буття, прилучившись до релігійного середовища, долає почуття невідворотності смерті. Ідея смерті перестає бути для неї актуальною, з’являється надія на особисте безсмертя. Особа долає конфлікт реального й ідеального “Я”. Розривається зв’язок “Я” з трамвуючим його середовищем, створюється своєрідна дистанція, що переростає у відчуження, коли об’єкт уже сприймається як іманентно чужий, зайвий, емоційно незначимий. Це може навіть призвести до самовідчуження, коли втрачається відчуття реальності власного тіла, яке сприймається просто як зовнішній об’єкт.

Навколишній світ також сприймається особою по-новому, коли людина все бачить і розуміє, але відчуває не так, як раніше, бо ж з'являються нові почуття і переживання.

Становлення соціальної визначеності індивіда можна розглядати як не лише єдиний шлях до формування релігійної духовності особистості. За певних умов, як бачимо, соціальна визначеність може бути протиставленням індивіда чужому природному і соціальному світу. “Тому не тільки люди творять богів, а й боги творять людей і світ, причому їхня деміургічна функція, виповнюючи в людській уяві індивідуальне безсилля перед ходом історії, дедалі більше абсолютизується, не лише підпорядковуючи собі орудну функцію, вносячи гармонію в навколишній хаос, а й творячи світ з нічого” [Релігія в духовному житті українського народу.- К., 1994.- С. 20].

Але деміургічні властивості притаманні й людині. Проте, на думку відомого філософа В.Налімова, індивідуальна свідомість постійно уникає намагання людини оволодіти світом і собою. Свідомості притаманні смисли, які непідвладні для формальної логіки. Дослідник будує таку семантичну модель особи, яка опирається на визнання самостійності існування смислів в контексті побудови єдиної теорії поля. Природу смислу можна зрозуміти тільки при порівняльному аналізі семантичної тріади: смисл-текст-мова. Відтак смисли, генеровані індивідуальною свідомістю, розкриваються в багатоманітності культур – великих текстів, які існували в минулому, існують в теперішньому і будуть існувати в майбутньому часі. Текстуальне розкриття смислів відбувається через знакову систему – мову. Замикає цю тріаду носій свідомості, який сприймає тексти і розкриває смисли. У такому зрізі особа постає як носій смислів, їх генератор; вона відкрита Світу; може здійснювати дії, спричинені новими смислами.

В.Налімов виокремлює чотири структурні складові можливо-орієнтованої моделі особи: “ЕГО”, як не статичний стан, а процес заданий системою ціннісних уявлень, своєрідний живий текст, що може безконечно реінтерпритувати самого себе; “МЕТА ЕГО” як відкритість космічному, трансособистісному началу, що зберігає в собі як культурне минуле, так і потенційну багатогранність можливого майбутнього; багатовимірність свідомості, що передбачає можливість вести внутрішній діалог (саме багатовимірність особи є засобом подолання її соціальної відчуженості і агресії; створення нової людини, пристосованої до умов соціального середовища й інтелектуального поліморфізму); “ГІПЕРОСОБА” найближче стосується особливостей входження особи до релігійного середовища): особа розуміється як семантична структура, втілена в різних фізичних тілах (гіпноз, феномен трансфера в

психоаналізі, виникнення колективної свідомості у збудженого натовпу, колективний екстаз в релігійних містеріях чи навіть стан закоханості, спеціальна практика злиття особистостей в тантризмі [Дрогаліна Ж.А. Природа человека в концепции В.В. Налимова // Человек в контексте глобальных проблем.- М., 1989.- С. 50-78].

Виходячи з цього, релігійне середовище можна розглядати як текст, що постає як збуджений (різномасштабний) стан семантично насиченого простору. Сенс буття особи, прилученої до релігійного середовища – в розкритті потенційно закладених у ньому смислів. Тому релігійне середовище забезпечує внутрішній зв'язок макрокосму і мікрокосму людського буття, сприяє розвитку в особистості таких форм духовного і практичного засвоєння світу, таких задатків, які б дозволили особі самовизначитися і не втратити власну індивідуальність, а навпаки – розвивати її. В особі всезагальні релігійні конструкти і відносини інтимізуються, стають її внутрішнім світом, зливаються з її конкретною життєвою траєкторією.

Особа знаходить в релігійному середовищі опору, спосіб самоствердження й самореалізації. Відповідно релігійне середовище набуває особистісного значення й акумулюється особою у вигляді її самобутньо духовного змісту і потенціалу. Особа існує і пізнає себе існуючою й пізнаючою тільки в її відповідності з іншим буттям. Її самопізнання є разом з тим і пізнанням нею цього іншого буття [Карсавин Л.П. О личности // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1.- М., 1992.- С. 27].

Самовизначення особи в релігійному середовищі є по суті процесом її входження, вкорінення в буттєву реальність і разом з тим персоніфікацією в ній. Тому входження індивіда в релігійне середовище слід розуміти як поступовий рух до своєї “самості”, до становлення власного “Я”. Це є процес, який супроводжується специфічними переживаннями страждання і їх подоланням. Яскраво цей процес відобразив Л.Карсавін в “Поємі про смерть”. “... Адже, здається, вже не насолоджуватись хочу, а – страждати, не жити для себе, а – вмерти заради Бога, – пише філософ. Хочу страждати у вічній муці ... Хочу підійти до буття з іншого кінця, все перевернути, змінити: те, що було роковим наслідком, зробити бажаною метою. Хочу наповнити нею буття: вже не тому, що вона все таки буття, а тому, що – вона неповнота. Чи не буду я тоді жити “сповна свідомо”; вільно? – я, а через мене і весь світ? Чи не буде сама наша недосконалість не роковим, нездоланим наслідком гріха, а справедливим покаранням за неіснуючий гріх ... А покарання – лише не зовсім зрозуміле слово; по суті воно – самовіддана, Божа Любов до Бога,

що Смертю перемагає смерть” [Карсавин Л. Поэма о смерти // Там само.- С. 304-305].

Особа в любові, що єднає її з Богом, долає переживання страждань. Любов (мається на увазі любов до Бога) єднає людину з Богом. Ця єдність здійснюється як внутрішнє прийняття трансцендентного й насичення ним. Людина, яка у своїй душі відчуває Божу присутність, починає жити у новому відношенні до загального і реальноконкретного. Вона входить до нового життєвого устрою.

“Любов є та глибинна і жива стихія світу, занурення в яку становить початок великого примирення душі з собою, з законом, із природою, з іншими живими істотами і з Божеством. Вона створює живу конкретну тотальність духів у Дусі” [Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека.- СПб., 1994.- С. 473]. Любов до Бога детермінує релігійне середовище, а те, в свою чергу, є детермінантою спілкування з Богом, яке реалізується в акті віри. Бог постає як найвище й водночас близьке віруючій особі буття, як найдосконаліше “ТІ”. З цього часу всі думки і дії особи ведуть до Бога. Відбувається своєрідне “збирання” до купи особистості. Особа починає відчувати себе єдиним цілим в еволюційному розвитку Всесвіту. В особі ніби збираються воедино усі її ролі, всі втілені нею життєві персонажі в одну єдину надроль.

Видатний мислитель ХХ ст. Ервін Шррьодінгер піднімав одвічні питання: Чи вмирає наше “Я”, а чи ж не вмирає? Боятися нам в житті смерті, а чи ж ні? Він твердив, що життя – це не що інше, як послідовність персонажів, що ми проходимо, і які не менш ірреальні. У тому розумінні, що до них не можна застосувати термін “смерть”, вони так само ірреальні, як, кажучи словами Декарта, “персонажі п’єс”. І.Шррьодінгер задавав запитання: “Ось вам було 16 років, і вас роздирали пристрасті, а що залишилось від того “Я”, яке було носієм цих пристрастей? Як певне втілення “Я”, адже це були ви – разом з вашим тілом, з вашими переживаннями тощо, але ж ви його не пам’ятаєте. А ви є. Отже, ви – інше “Я” ! В кожний даний момент ваші минулі “Я” здаються вам, що вони самі важливі, самі останні, а вони змінилися ... Вони всі вмерли, а термін “смерть” навіть не з’явився. А може бути, ваше “Я” зараз є також удаваним, втіленим на кілька годин, на кілька днів, на кілька днів чи місяців персонажем, який теж зміниться іншим, як і всі попередні персонажі. Навіщо ж ... боятися смерті? Звичайно ж, ми – безсмертні” [Мамардашвили М. Картезианские размышления.- М., 1993.- С. 25].

Релігійне середовище, відчуття божественної всюдиприсутності позбавляє особу такого стихійно-інтуїтивного обґрунтування своєї

конечності, яка переростає у впевненість, данність. Релігійне середовище стає для особи віруючого тим осердям смислу, що має значення абсолютної повноти й абсолютної точки відліку суцього, стимулом і зразком смислотворення, предметом найвищих і найостаточніших поривань. Найвищою ж цінністю для віруючого є Бог. Особа, яка всім своїм еством увійшла в релігійне середовище, злилася з ним, проганяє страх із свого життя; вона ліквідує розрив між переживаннями і осмисленням реальності, вільно витворюючи нові смисли, мислечуттєві конструкції (уявлення, ідеї, цінності, орієнтації), в яких відображаються властивості ірраціонального ефекту.

Релігійне середовище спонукає особу до діяльності. Воно може бути і є тією пружиною, що навіює ілюзію досконалості, викликає почуття злиття особистості “Я” з особистістю “іншого”: особа долає власну волю, виривається з власного полону і, будучи зачарованою волею “іншого”, самовіддається йому. “Я”, абсорбуючись “іншим”, розширює абрис сутності свого буття, відчуває бажання “більшого” життя, прагнення вийти за власні межі і відродитися в досконалому.

*І. Богачевська** (м. Київ)

РЕЛІГІЙНА МОВА УКРАЇНСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я ЯК ЧИННИК ФОРМУВАННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ ДУХОВНОСТІ

Людська духовність споконвічно прив'язана до матеріального засобу свого виразу, частіше всього вербального. Недарма слово називають універсальною оболонкою всіх форм людської свідомості.

Духовна культура суспільства транслюється в словесних, текстових формах. Саме тексти дозволяють простежити еволюцію духовності, говорити про злети людського духу і його падіння, про розквіт духовності тієї чи іншої нації або ж про її занепад. З широкого спектра проблем взаємовідносин тексту і контексту духовної культури ми розглянемо те, як впливає мова, засобами якої записується національний культурний досвід, на контекст духовного розвитку нації. Традиційно соціальними інститутами, що формують національну духовність, вважаються Церква і Школа, а відтак – релігія і наука. Ми розглянемо нижче мову релігії, мову якою записуються і транслюються сакральні й

* Богачевська І.В. – кандидат філософських наук, наук. сп. Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

духовні тексти, і з'ясуємо її вплив на розвиток національної духовності на прикладі мови Українського Православ'я.

Проблема мови релігії для слов'янських народів історично виходить за релігійні рамки. Вона несе значне позамовне (екстралінгвістичне) навантаження. Частина слов'янського світу прийняла християнство від Риму (*Slavia Romana*), а частина – від Візантії (*Slavia Orthodoxa*). Оскільки слов'янські мови не входили в число пророчих або апостольських мов, проблема мови богослужіння стає проблемою не тільки церковної, але й державної політики. Частина слов'янського світу, включаючи й землі Київської Русі, практично паралельно з прийняттям християнства отримала власну мову писемності й богослужіння – церковнослов'янську. Цей факт мав велике значення в подальшому розвитку національної духовності православних слов'ян. Не випадково творці цієї мови – брати Кирило й Мефодій – прилучені до лику святих і йменуються "первовчителями слов'янськими".

Християнізація слов'янських держав вимагала підпорядкування місцевих законів "Закону Божому", монопольним знанням якого володіли лише іномовні місіонери. Природним бажанням слов'янської правлячої верхівки було одержання знання "Закону Божого" не опосередковано, а прямо, із Священних книг, написаних зрозумілою мовою. Всі слов'янські князі насамперед зазначали, що прийняття християнства на їхніх землях не означає визнання протекторату над ними Західної чи Східної християнських церков. Проте насправді все вийшло дещо по-іншому.

Оскільки церковнослов'янська мова була єдиною слов'янською мовою писемності, яка без перекладу була зрозумілою у всіх слов'янських землях, то вона відразу ж набула статусу наднаціональної мови-посередниці, що духовно об'єднує народи в ареалі свого поширення. Ця мова водночас відокремила ареал *Slavia Orthodoxa* від слов'ян *Slavia Romana*, що прийняли західний варіант християнства разом із латинською мовою богослужіння і духовної культури. Церковнослов'янська мова захистила країни, які її прийняли, водночас і від зайвої візантійської "опіки", обмеживши сферу культурно-політичної візантійської експансії вузько церковними рамками. Історично склалося так, що церковнослов'янська мова сприяла знаходженню більшої духовної, церковної і, зрештою, політичної самостійності слов'янських держав. Переклад Священного Писання слов'янською мовою уможливив національне осмислення християнського вчення, створення національної духовності, що ґрунтувалась на органічному сплаві народних традицій і християнських заповідей.

Інша ситуація складалася в слов'янських державах, які потрапили під більш сильний західний вплив. Народи в ареалі *Slavia Romana*

здебільшого так і не створили національних церков. Багато з них, внаслідок могутньої західної експансії, провідником якої стало католицтво, взагалі втратили свою духовну самобутність і державну самостійність.

Власне цим з'ясується поява особливо побожного ставлення в слов'янських країнах до церковнослов'янської мови. Це було притаманно зокрема давньоруським книгарям і їхнім наступникам на землях України з X по XVIII ст. Швидка сакралізація церковнослов'янської мови відповідала і політичним і церковним потребам. Вона одержала теолого-лінгвістичне обґрунтування у відповідності із доктриною ісихазму, що з 1351 р. стала офіційною для православної церкви. Самі букви слов'янської абетки об'являлися даними Кирилові і Мефодієві в Божественному Одкровенні. Відтак вони є вже не тільки символи божественної істини, а й її невід'ємні частини. Причому православні ченці-книгарі не робили різниць у цьому сенсі між поняттями "письмена" (букви) і "книги". У зв'язку з цим стає зрозумілим прагнення зберегти чистоту своєї богослужбової мови, постійно піднімати її авторитет, тому що збереження правильного засобу написання (*ortographia*) розумілося як життєво важливий шлях зберігання православ'я (*ortodoxia*). Власне саме цим же пояснюється і прагнення дотримуватися "букви" Писання всупереч його змісту.

Релігійна мова православ'я на українських теренах має самобутню історію, що засвідчує вплив на неї як політичних подій, так і духовно-культурних рухів середньовіччя і Нового Часу. Займаючи геополітичне становище "між Заходом і Сходом", Україна відчула набагато більший вплив як західної, так і східної культурних парадигм. Це знайшло своє відображення у більш високому рівні тут духовної, і, насамперед, церковно-книжкової культури, ніж, скажімо, у сусідніх московських землях. Православ'я, запозичене з Візантії, на українському ґрунті було осмислене більш глибоко: за точним слідуванням обряду українці прагнули не втрачати його змістовний сенс.

Усвідомлення своєї сакральної мови як гаранта збереження духовної незалежності, постійна необхідність протистояти духовній експансії католицької церкви сприяли помітному розвитку філологічної думки в Україні. Українська церква в постійній боротьбі з іноземними місіонерами вимушена була духовно розвиватися. Духовна освіта ставала не надбанням церковної еліти, а насущною потребою рядового священства. Необхідність вести аргументовану суперечку з єзуїтами і протестантами вимагала глибокого знання Біблії, доступності Святого Письма населенню. Українська православна церква користувалася здобутками кращих умів свого часу незалежно від їх конфесійної

належності. Всі вони піднімали духовну культуру народу. Їх досвід переплавлявся в горнилі національної української духовності.

Народ, який прийняв нову писемну мову і нову віру практично одночасно, в міру засвоєння того й іншого, непомітно наближав церковну мову до особливостей місцевої вимови, частіше вживав мовні конструкції, співзвучні місцевим нормам мовної практики. Водночас і конфесійна церковнослов'янська мова впливала на розвиток народної мови. Однак богослужбова мова – це замкнута система, яка важко піддається змінам із-за боязні спотворення віровчення. На відміну від цього народна мова – жива, відкрита до змін, в такий спосіб динамічно розвиваюча себе етнічна система. Етнолінгвістичні процеси взаємодії конфесійної та етнічної мов зумовили те, що десь до XVII ст. на землях України під впливом українських діалектів формується своя редакція церковнослов'янської мови, зафіксована в ряді оригінальних граматик, найвідомішою з яких стала "Грамматика" Мелетія Смотрицького [Див.: Пиккио Р. Церковнославянський язык // Вестник Московского университета: Сер. 9: Филология.- 1995.- № 6.- С. 135-170].

Західні культурно-релігійні течії, насамперед ті, що пов'язані з Реформацією, також відчувалися в Україні значно більше, ніж у Московському царстві. Тенденція зближення богослужбової мови з народної розвивалася в руслі європейських середньовічних релігійних рухів. Основна їх "філологічна" ідея – читання Святого Письма народними мовами – до XVI ст. була мало популярна в українському православ'ї, хоча так звані "живі голоси", тобто вставки народною мовою, зустрічаються в рукописах XV ст. досить часто.

Проте в XVI ст. протестантська ідея перекладу Священного Писання народною мовою і використання її в богослужінні стала особливо актуальною в Україні. За даними І.Огієнка, із середини XVI ст. в Україні з'являються переклади Священного Писання живою українською мовою. Оригіналами для цих перекладів, як правило, слугували польські протестантські переклади. Так, Пересопницьке Євангеліє 1556-1561 рр. використовувало (але не дослівно) текст лютеранського Нового Завіту Секлюціана 1553 р., Євангеліє В. Тяпинського (біля 1570 р.) – переклад із соцініанського Нового Завіту Чеховича 1577 р., Крехівський Апостол (біля 1560-х) – переклад із кальвінівської Біблії 1563 р. [Огієнко І.І. Українська церква. Нариси з історії Української православної церкви. У 2 т.: Т.1-2.- К., 1993.- С. 110]. Цікаво, що цей обмін реформаційними ідеями не призводив до зміни релігійних переконань перекладачів. Євангеліє й Апостол, збірники проповідей, Вчительні євангелія, деякі місця требників й інші релігійні тексти все частіше звучали українською мовою. Православ'я було

змушене для боротьби з католицьким і протестантським місіонерством використовувати їх же зброю – живу народну мову.

Друга половина XVI ст. позначилася активним наступом католицизму на православ'я і протестантизм в землях, які ввійшли до складу Польсько-литовської держави. Відбувався процес окатоличення верхівки українського суспільства. Відповіддю на католицьку експансію став національно-культурний український рух, що прагнув захистити свою церкву як основу народної самобутності й духовності. Церква стала центром національного життя, українське суспільство тяглося до неї як до єдиної національної інституції, де ще можна було відчувати себе українцем. Цей рух йшов переважно знизу. У містах міщани й ремісники створювали так звані церковні братства. Православну церкву активно підтримувало українське козацтво. Саме ці верстви населення боролися за переклади церковних книг на живу народну мову. Вони прокладали українській мові дорогу в храм.

У зв'язку з необхідністю відстоювати свою віру від нападок католиків активно розвивається мистецтво проповіді рідною мовою. В Україні виникає самобутня традиція проповідництва, з'являються яскраві майстри живої проповіді. Досить згадати тут Іоанікія Галятовського, Антонія Радівилівського, Лазаря Барановича і багатьох інших талановитих проповідників [Див.: *История гомилетики, или науки о пастырском проповедании Слова Божия.* - Варшава, 1927]. Створюється спеціальна полемічна література українською мовою. У народі зріє також ідея повного перекладу Біблії українською мовою. Можна констатувати, що в другій половині XVI ст. український національно-культурний рух досяг такого розмаху, якого попередня історія України взагалі не знала.

Філологічним наслідком цих процесів постав розпад на українських землях середньовічної функціональної культурної двомовності, при якому церковнослов'янська мова була мовою церкви і писемності, а народні діалекти вживалися в побутовій розмовній практиці. Можна стверджувати, що ставши з другої половини XVI ст. мовою Священного Писання і Церкви, українська мова стає мовою літератури й освіти, відтісняє церковнослов'янську у вузькі рамки конфесійної практики. Водночас і в рамках богослужіння вона прагне зайняти її місце. Використання в богослужбових цілях української мови підвищує її статус, змушує церкву з її високою мовною культурою і багаторічною філологічною практикою розвивати живу народну мову. Українська мова починає повноправно функціонувати як мова літературна. Відзначимо, що до Реформації не з'явилося жодної книги, написаної українською мовою. До кінця ж XVI ст. ми маємо велику

богословську літературу, написану гарною літературною українською мовою, у збереженні і розвитку якої стала зацікавленою й сама церква.

Проте великою проблемою в духовному житті Українського Православ'я була відсутність повного тексту Біблії, переклад якого був би здійснений з авторитетних рукописів. Православні слов'яни взагалі не мали Біблії, виданої однією книгою, хоча практично вся вона була перекладена церковнослов'янською мовою. Але це були переклади окремих книг, що сильно відрізнялися один від одного мірою відповідності оригіналу. Перед православ'ям постало завдання не тільки видати повну православну Біблію, але використовувати при цьому авторитетні тексти, бо ж полеміка з католиками і протестантами повинна була аргументуватися посиланнями на авторитетні видання Священного Писання.

З цією місією могла в цей період у православному світі справитися тільки найбільш передова в духовному і культурному відношенні країна. Тому видання повної православної Біблії в Україні практично на приватні кошти і на найвищому для тодішньої богословської науки рівні можна з повною підставою назвати безпрецедентним фактом величезного культурного й історичного значення.

Князь Костянтин Острожський зібрав штат кращих перекладачів і коректорів, запросив до себе також кращого друкарських справ майстра – Івана Федорова. Була проведена кропітка текстологічна робота, списки біблійних книг збиралися буквально із всієї Європи. Редагування текстів тривало декілька років і було проведене на вищому богословському рівні. Всупереч думці, що існує в російській науці, Острожська Біблія, надрукована в 1581 р., була не друкарським виданням Генадієвої Біблії, а оригінальною редакцією, виконаної на основі грецького тексту 72 толковників українськими книгарями. Це була перша повна друкарська церковнослов'янська Біблія. Вона була надрукована церковнослов'янською мовою, тому що князь Костянтин Острожський прагнув, розуміючи важке становище не тільки Української церкви, але і православ'я в цілому, надрукувати Біблію спільнослов'янську, що стала б духовною зброєю в боротьбі проти католицтва і протестантства у всьому слов'янському світі.

Дійсно, Острожська Біблія на 170 років стала найбільш пошанованою і авторитетною книгою у всьому слов'янському світі, душею православного й уніатського слов'янства. Авторитетність її тексту признавалася і католиками і протестантами. На основі Острожської Біблії друкувалися вже інші біблійні видання. Всі зміни Острожської Біблії, зроблені за вказівками російських царів, зводилися лише до русифікації і

заміни деяких незрозумілих виразів і застарілих форм сучасними російськими. Відзначимо, що саме дещо змінений Острожський текст Біблії і сьогодні використовується православними й уніатами.

Видання Острожської Біблії дає уявлення про рівень розвитку духовної культури і книжності в Україні XVI ст., свідчить про самобутні духовні шукання українського народу, напруженість і гостроту проблеми релігійного самоствердження українців. Західним форпостом слов'янського православ'я відчували в цей час свою церкву українці і захищали її всім народом.

Проте після втрати українськими землями незалежності і входження їх до складу Російської імперії національні особливості Української церкви поступово і послідовно знищувалися. Синодальний устрій російської церкви на довгі 200 років перервав природні мовні процеси на українських землях. Якісну, вивірену відповідно до усіх канонів богослов'я, українську богослужбову літературу замінили "ради одиночества церковного" набагато більш нижчими за якістю московської. Була впроваджена цензура в друкарнях. Київська Академія, що вивчала духовні науки з застосуванням західних методик освіти, була русифікована за командою Святійшого Синоду. Гордість української церкви – самобутнє мистецтво живої проповіді – було знищене впровадженою цензурою проповідей. Український Місяцеслів у 1784 р. замінили московським. Сам текст Священного Писання в московській редакції сильно відрізнявся від прийнятого в Україні. Множилися безглузді його тлумачення, засновані на нерозумінні змісту самого тексту.

Православна церква, позбавлена національних традицій, можливості спілкування з народом зрозумілою йому мовою, перестає бути опорою національної самосвідомості українців. З формули національної духовності XVI ст.: "Українець – відтак православний" Московська церква старанно стирає першу частину, прагнучи підмінити національну самоідентифікацію українців позанаціональною релігійністю. До такої форми духовної експансії з боку одновірців українське суспільство не було готовим. Політично й економічно ослаблена Україна, позбавлена національної церкви і народної мови виявилася під гнітом російської імперської влади і великоросійської шовіністичної ідеології. Наслідком цього стає припинення вільного розвитку національної української духовної культури, перехід її в своєму існуванні на неофіційний рівень, у глибини народної свідомості. Вона розвивалася вже поза межами офіційної мови, переважно в усних формах. Передові представники української національної культури, що продовжували розвивати національну мову, боролися за збереження

самобутньої української духовності, піддавалися всіляким переслідуванням.

Епоха, яка настала після розвалу Російської імперії, не принесла справжнього відродження національної духовності. Стислі періоди припинення гонінь замінялися десятиліттями "інтернаціоналізації" національних культур радянських республік. Українська мова, як і раніше, залишалася "на других ролях" як в державному, так і в культурному житті. У православній церкві безроздільно панував синодальний стандарт церковнослов'янської мови. Поняття "духовність" асоціювалося з церквою і було чужим комуністичній фразеології, про "національну духовність" мови взагалі бути не могло.

В Українській церкві питання мови богослужіння завжди пов'язувалося з питанням церковної незалежності, а то й ширше – незалежності національної. Тому після постання України як суверенної держави актуалізувалось вирішення кола проблем, пов'язаних з функціонуванням релігійної мови в країні. Створення незалежної Української держави відкрило можливості нормального духовного розвитку нації. Національна мова і національна церква – традиційні основи української духовності переживають складний час відродження. Вантаж проблем минулого, пережитки русифікації долаються не легко і не відразу. Питання про мову богослужіння в православній церкві, що стосуються глибин національної самосвідомості, знову набуває гостроти.

Отже, в історії вживання церковнослов'янської мови на українських теренах, в діях різних політичних, церковних і соціальних сил приховані причини сучасної кризи богослужбової мови Українського Православ'я. Проблема мови богослужіння залишається відкритою. З одного боку, існує досвід протестантських і католицьких церков, що використовують національні мови в богослужінні, а з іншого, – наявна сильна традиція Московського Патріархату, який дотримується в літургії традиційно сакральної мови слов'янського православ'я – церковнослов'янської. Українська греко-католицька церква використовує при цьому українську мову. Який шлях відродження вибере Українське Православ'я – покаже час. Відомо лише, що будь-які командно-адміністративні форми впливу на мову ведуть до негативних наслідків. Її гнучка внутрішня структура сама реагує на екстралінгвістичні впливи.

Проте не викликає сумніву, що мова Церкви матиме помітний вплив на розвиток національної духовності, буде формувати характерні лінгвістичні ознаки духовної культури наших днів, тієї духовної спадщини, яка залишиться нащадкам. У цьому нас переконує навіть достатньо побіжний аналіз еволюції богослужбової мови православ'я в контексті національної духовності.

РЕЛІГІЙНІ ЦІННОСТІ ЯК ОСНОВА РОЗВИТКУ ДУХОВНОСТІ ОСОБИСТОСТІ

Нині стало досить актуальним в філософській, релігієзнавчій і богословській думці звертатись до такого поняття як цінність. Цінності – це певні загальні норми та принципи, які визначають направленість людської діяльності, мотивацію людських вчинків. Теорія цінностей почала розроблятися ще за часів античності. Буття і цінності тоді були ще не розділені. Платон, наприклад, вважав, що знання цінностей і їх реалізація в реальному житті – це одне і те ж. Відтак істинно добродійною і мудрою людиною є та, яка знає що таке високі духовні цінності і здійснює свої вчинки відповідно до них. Аристотель мав свою точку зору на дану проблему і вважав, що знання цінностей і реальна поведінка людини – не однопорядкові явища. Вищими для Аристотеля є діакоеитичні цінності – істина, мудрість, моральність. Кант також розробляв своє вчення про цінності. Він вважав, що цінності самі по собі не мають буття, вони є вимогами, які звернені до волі особистості, до цілей, які вона ставить перед собою.

Згідно поглядів послідовника неокантіанства Віндельбанда, цінності – це ідеальне буття, буття норми, яке співвідноситься не з емпіричною, а з трансцендентальною свідомістю. В ролі цінностей у Нього виступають істина, добро і краса, а наука, мистецтво і релігія розглядаються ним як цінності блага культури, без яких людство не може існувати. Цінність, згідно Віндельбанда, є ціль сама по собі. До неї прагнуть заради неї самої, а не заради матеріального інтересу. Цінність – це не реальність, а ідеал, носієм якого і є трансцендентальна свідомість. Інший неокантіанець, Ріккерт, також розробляв теорію цінностей як основу істинного знання і моральної поведінки. Цінність, на його думку, є щось повністю безвідносне, а в цьому розумінні – трансцендентне як щодо буття, так і щодо пізнаючого суб'єкта. Згідно Ріккерта, саме цінності визначають ступінь індивідуальних відмінностей, вказуючи в багатоманітні рис і властивостей різних предметів і явищ на сутність, індивідуальне, унікальне. Філософ виділяє шість основних категорій цінностей: істину, красу, безособистісну святість, моральність, щастя і особистісну святість. Ріккерт підкреслює надсуб'єктивний і надбуттєвий

* Чупрій Л.В. – стажист-дослідник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

характер цінностей, визначаючи їх як основу буття, пізнання і людської діяльності.

Представник філософської антропології М.Шелер вважав, що цінності можна осягнути лише через переживання. Серед актів переживання цінностей дослідник виділяє співчуття, любов, ненависть. Бог для Шелера – це вища цінність, а любов до Бога – вища форма любові і фундаментальний феноменальний акт. Переживання цінностей – це не психічний, а космічний акт. Носієм цінностей є дух. Він протиставляється життєвій силі і прагне до споглядання вічних абсолютних цінностей. Людина повинна розвивати в собі духовне начало, щоб досягнути царства вічних цінностей.

В сучасному розумінні цінності – це ідеї, норми, процеси, відносини матеріального і духовного порядку, які мають об'єктивну позитивну значимість і здатні задовольняти певні потреби людей. Кожній особі притаманна своя специфічна ієрархія цих цінностей, які виступають зв'язуючою ланкою індивідуального і суспільного життя. Особистісні цінності відображаються у свідомості у формі ціннісних орієнтацій – найважливіших елементів внутрішньої структури особи, закріплені життєвим досвідом індивіда, всією сукупністю їх переживань і відмежовують значиме, істотне для даної людини від неістотного, незначимого. Таким чином, система цінностей визначає сутність людини, направленість її дій і вчинків.

Наша країна переживає нині досить скрутні часи. Складна економічна та політична ситуація призводить до подальшого зубожіння населення. Весь цей комплекс проблем ускладнюється все більш глибокою культурною кризою, яка спричиняє духовну деградацію суспільства, втрату ціннісних орієнтирів і подальший моральний занепад нашого народу. Відомо, що культура і духовність – це ті складові частини будь-якої нації, без яких вона взагалі не може існувати. Нація, в якій нівелюються духовні цінності, приречена на загибель. А тому, за цих умов, дуже важливим є подальша активізація зусиль з підвищення духовного рівня українського народу, з формуванні у нього стійкої системи глибоких морально-духовних цінностей, бо ж саме вони складають основу мотиваційної сфери як особистості, так і суспільства в цілому. Те, чим керується окрема людина чи певна спільнота в своїх діях, досить чітко висвітлює її глибинну сутність. Якщо особистість чи суспільство сповідує високі гуманістичні цінності, то відтак цілі і засоби їх досягнення також будуть досить високими і духовними. Тільки таким чином ми можемо досягнути поступового економічного, політичного і духовного піднесення нашої країни, оскільки не можна розділяти ці сфери, які досить тісно переплетені і взаємопов'язані.

Негативні зміни в політиці призводять до потрясіння в економіці, що зумовлює ще більш катастрофічні явища в культурній сфері. Низький культурний рівень суспільства в цілому і всіх його структурних елементів призводить до створення системи утилітарних цінностей, виходячи з яких людина чи певна спільнота турбується тільки про свої власні корисливі інтереси, не цінуючи потреби інших людей і суспільства в цілому. Звичайно важливо вирішувати економічні й політичні проблеми, але значну увагу потрібно також приділяти і відродженню культурної сфери суспільства, без чого розвиток української нації неможливий.

В будь-якому суспільстві існують інститути, які виконують культурозберігаючу і культуротворчу функцію. Одним з таких інститутів є церква та інші релігійні організації. Саме релігія завжди виступала своєрідною духовно-моральною опорою суспільства, з допомогою якої зберігалися та передавалися з покоління в покоління моральні норми і принципи, народні традиції, звичаї і обряди, національні святині. Релігія завжди давала і продовжує давати відповіді на довічні проблеми внутрішнього стану людини, найпотаємніші і найінтимніші сторони її буття, дбає про людські душі так, як цього не може зробити жодна державна інституція. Сама віра довгий час рятувала українську націю, оскільки вона давала надію, витримку і сили для подолання труднощів. Україна майже не мала власної держави, а тому етноконсолідуючу функцію на парафіяльному рівні виконувала в ній насамперед Православна церква. Саме Церква і релігійна духовність були культурним і релігійним центром, навколо якого збиралася національна еліта нашого народу, що призвело до збереження нашої нації як самоцінної.

За нинішніх умов релігія повинна стати тим консолідуючим центром, який би активізував створення нової системи морально-духовних цінностей, нового світогляду, який би базувався на глибоких культурно-духовних традиціях нашого народу. Тому цілком вірно зазначає П.Косуха, що «в основі духовно-національного відродження мають бути цінності, зрозумілі і близькі кожній людині, незалежно від її політичних, релігійних та інших поглядів і переконань, становища в суспільстві». [Див.: Сучасна релігійна ситуація в Україні: стан, тенденції прогнози.- Ч. 1.- К. 1994.- С. 9]. Саме такими можуть і повинні стати загальнолюдські цінності, вироблені людством протягом всієї історії світової цивілізації і які, зокрема, були освячені християнською релігією. Відкриття такого роду загальнолюдських цінностей і складає головне завдання сучасної культури, сенс того, що можна було б назвати новою духовністю, більш універсальною, ніж всі попередні її форми. Не слід

применшувати цього надзвичайно складного і важкого завдання. Адже йдеться про глибинну зміну, насамперед, у світогляді нашої нації.

Важливою складовою цього процесу постає відродження національного духу, національної самосвідомості, основою якої є національна ідея. Саме остання і повинна піднести рівень гідності українців й сприяти формуванню у них усвідомлення значимості та цінності нашої держави як невід'ємної складової європейської та світової цивілізації.

Процес відродження національного духу, високих морально-етичних цінностей повинні здійснювати всі державні інституції, але особлива роль у цьому належить церкві. Не випадково В.Соловійов говорив, що «церква як особлива духовна організація, що базується на моральних принципах, повинна одухотворювати світове суспільство і піднімати його до себе» [Философская энциклопедия.- М., 1970.- С. 54]. Саме Православна церква в нашій державі більш як тисячу років вчила неперехідним духовним цінностям, які викладенні в Біблії і є узагальненням багатомісячного морального досвіду гуманності, милосердя, співчуття, взаємолюбові. Саме релігія, як форма людської свідомості, відповідає духовним потребам людини.

Протягом багатьох століть існував неоднозначний підхід до питання про взаємозв'язок моралі і релігії. Поняття «етика» завжди фіксувало найтісніший зв'язок релігії і моралі.

Кожна релігійна течія має своє розуміння віри і моралі. Так, у буддизмі існують погляди, які на перше місце ставлять мораль, а віра зводиться до звільнення людей від страждань через перехід в нірвану, яка досягається шляхом медитації і відкидання всіляких бажань. Тому тут правильна поведінка полягає в тому, щоб "подолати в собі волю до життя, зруйнувати своє особисте буття". [Лосский Н.О. Условия абсолютного Добра.- М., 1991.- С. 88] Буддизм є найбільш песимістичним світоглядом із всіх релігійних систем, а звідси й впливає і вся його мораль – всі люди рівні, оскільки нещасні і страждають під тягарем однієї долі.

Християнське вчення завжди зосереджувало свою увагу як на вірі, так і хороших справах, без яких спасіння неможливе. «Віра без справ мертвою є», – відзначає Євангеліє. Найбільше імпульсів християнська релігія давала для здійснення добродійності і підвищення моральних якостей. Саме тому Вольтер казав, що якби Бога не було, то його потрібно було придумати. Згідно з християнським віровченням, мораль відрізняється від релігії, оскільки моральне почуття прямує до істинного й доброго, хоч і в даному життєвому статусі, а релігійне почуття прямує до нескінченного і вічного. Якщо метою релігії є єднання з Богом, то метою моралі – досягнення морального вдосконалення. Однак мораль і

релігія в житті людини знаходиться в такому тісному зв'язку, що відділити їх можна лише теоретично. Саме релігія забезпечує і посилює моральну свідомість, так як вважає, що від людських очей можна сховатися, а від Божих – ніколи. Бог є вищим прикладом морального вдосконалення і джерелом морального піднесення. Відповідно до поглядів М. Лосського, людина прагне підвестися до Божества, яке розглядається як вища абсолютна досконала цінність, саме як Краса, Добро і Любов. Але при цьому сама людина вибирає добро чи зло. «Бог творить світ не як багатоманітність подій, а як сукупність істот, які самі, незалежно від Бога і один від одного, створюють події, вступаючи один з одним у відносини любові чи ворожнечі» [Лосский Н.О. Условия абсолютного Добра.- С. 88].

Складовою частиною будь-якої релігії є релігійна мораль – система норм і цінностей, притаманних тій чи інших релігії. Але релігійна мораль має значно ширшу сферу свого впливу, оскільки саме на основі релігійних цінностей формуються такі універсальні загальнолюдські цінності як Добро, Істина, Краса. З точки зору релігії мораль – це те, що дароване нам Богом, що є обов'язковим для виконання кожним віруючим. Так, Мойсей отримує кодекс моральної поведінки на горі Сінай від самого творця, а Мухаммед одержує їх від ангела Гавриїла. Зороастр отримав моральні заповіді від Ахури-Мазди. Саме більшість цих моральних заповідей становлять основу як релігійної, так і загальнолюдської моралі. Релігійна мораль постає насамперед у вигляді вищих духовних цінностей. Вони протилежні вітальним цінностям, які служать тільки задоволенню людських потреб. Ця мораль розглядає цінність як надбуттєве утворення, як певний Ідеал, що є найвищим виміром людської духовності й орієнтиром буттєвості духу, ствердженням всезагального в індивіді, піднесенням над суто вітальним інтересом.

Ми можемо виокремити ряд релігійних цінностей. Вищою цінністю для віруючого є Бог – всемогутній, всеблагий, всемилостивий, всезнаючий. Сам він містить в собі всі вищі цінності і завдання людини, яка створена в образі і подобі Божій, прагнути втілювати ці цінності в своєму житті й в такий спосіб наблизитися до Творця. Релігійні цінності – це засіб евфоризму – наближення до Бога і Царства Божого.

Другу групу становлять цінності, які виступають для віруючого як мета, яка буде досягнута ним лише після земного життя. Такими цінностями є Церква Божа, безсмертя душі, рай.

Третю групу складають цінності, яких потрібно дотримуватися в земному житті з метою досягнення спасіння. Це цінність самої релігії, Церкви, обрядів. Четверта група цінностей – це цінність самого життя й

життєві цінності. Основоположною цінністю релігійної моралі виступає віра, яка є інтегруючим компонентом всіх цінностей. Саме віра, яка є бездоказовим вираженням істинності релігійного вчення, визнанням реального існування Божественних сил, є об'єднуючою ланкою всієї системи цінностей.

Релігійна мораль – важлива складова частина релігійної духовності, яка є надто складним культурним феноменом. Як зазначає професор А.Колодний, релігійна духовність – це ціла гамма явищ: і причетність народу до найвищих духовних цінностей, і сповненість відчуття Божої всеприсутності, Божої одухотвореності чи натхненності, побожне ставлення до світу і прагнення до Правди, Істини, Добра [Колодний А.М., Филипович Л.О. Релігійна духовність українців: вияви, постаті, стан.- Львів, 1996.- С. 3] Кожна релігійна течія має своє розуміння релігійної духовності, яке витікає з її норм, традицій і принципів. Можливий недолік в розумінні ними духовності полягає в тому, що вони можуть вважати істинним тільки їхнє витлумачення цього поняття, що, звісно, призводить до збільшення напруженості і непорозуміння між різними релігійними групами. Тому потрібно виділяти мусульманську, язичницьку, християнську та інші різновиди релігійної духовності. В християнській духовності можна виокремити православну, греко-католицьку, протестантську та інші її різновиди. Поєднуючи в собі всі ці напрямки, ця духовність має водночас у нас свої особливості, які є спільними для всіх українців. Це пов'язане з наявністю в їхньому віруванні своєї Трійці – Ісуса Христа, Матері Божої і Святого Миколая з наданням переваг Марії-Богородиці як цариці України. Українці вірили, що саме ця трійця захистить їхні сімейні вогнища, буде сприяти господарській діяльності, принесе добробут і щастя в їхню оселю.

В основі християнської духовності лежать високі духовні цінності. Важливими християнськими цінностями є смирення, терпіння, страждання. Ще Христос пройшов цілу низку страждань і мук, щоб врятувати людство від загибелі і дати йому шанс до порятунку, вічного спасіння. Все наше життя наповнене безліччю різноманітних подій і явищ. Значна частина їх приносить нам біль і розчарування. Ми повинні усвідомлювати, що тільки проходячи через страждання і випробування людина загартовується і здобуває необхідний досвід життя. Головне полягає в тому, що подолавши саме біль втрати людина починає внутрішньо зростати і розвиватися, формуючи вищі духовні цінності. При цьому страждання дає значний поштовх до духовного розвитку людини. В старовину говорили: «Те, що примушує нас страждати, вчить нас мудрості». Істинно мудрою є та людина, яка, пройшовши великий

життєвий шлях, витворила для себе в своїй голові цілісну картину світу, в основі якої лежить глибинне розуміння сутності явищ та процесів світу, що витікає із системи високих морально-етичних цінностей.

В основі будь-якої релігійної системи лежить також розуміння таких основоположних цінностей як добро та зло. Протягом всієї своєї історії людство виробило цілий ряд тлумачень цих понять. Так, софісти вважали, що критерієм добра і зла є сама людина, яка може вільно їх тлумачити. Що є добром для однієї людини, те може бути злом для іншої. Кант вважав, що в основі людських вчинків повинен лежати так званий моральний категоричний імператив. Це звучить так: «Максима твоєї волі повинна відповідати основі загального законодавства» [Кант И. Критика практического разума.- М., 1964.- Т. 4.- С. 487]. А тому, ти повинен діяти і відноситись до інших людей так, як би ти хотів, щоб діяли і ставилися до тебе інші люди.

Мислителі Стародавнього Сходу діалектично підходили до розуміння цих понять. Даосизм розглядав їх в єдності і взаємозв'язку. Зло, згідно цього вчення, виникає разом із добром. Згідно християнських поглядів, добро є одним із основних атрибутів Бога, а зло – це відходження від Божественного, спотворення його волі. Теодицея вчить, що світ є досконалим творінням, бо ж створений він досконалим Богом, а зло – неминучий супутник і умова добра, необхідного для блага людини. Зло – це допущений Богом засіб випробування віри людини або надоумлення грішників. Творець надав людині свободу волі, щоб вона могла вільно вибирати, яким їй шляхом йти.

Святий Августин говорив: «...кожний хай ставить лише собі в провину, коли грішить. Також і коли щось за Богом творить він, то хай не відлучає себе від власної волі. Бо ж коли Людина таке виконує не проти волі своєї, тоді подобає іменувати це доброю справою, тоді подобає уповати на заслуги добрих справ». [Цит. за: Гуссейнов А.А., Иррлито Г. Краткая история этики.- М., 1987.- С. 533] Робити потрібно тільки добро, але маючи свободну волю, людина може направляти її на скоєння зла.

Дуже важливими християнськими цінностями є також віра, надія та любов. Вони є неодмінною умовою життя віруючої людини, надійним засобом наближення до небесного світу і спасіння власної душі. Віра – це впевненість в існуванні Вищого Божественного надприродного начала. Проте вона є не тільки релігійним поняттям, а й філософським та загальнолюдським, бо ж віра завжди присутня в будь-якої людини, без неї взагалі неможливе людське життя. Видатний психолог В.Франкл зазначав, що саме в найбільш скрутних умовах людського існування, коли життя втрачає всілякий сенс (наприклад, в концентраційних таборах

смерті), саме віра рятує людину і надає їй наснаги для подальшої боротьби за своє життя.

Надія – віра в те, що здійсняться ті чи інші прагнення і бажання людини. Будь-яка особистість живе надією на щось краще і прекрасніше. Надія – це те, що підтримує людину в найбільш складні часи її існування. Можна втратити все, але надію ніколи не потрібно втрачати. Недарма говорять, що надія помирає останньою. Віруюча людина живе надією на порятунок, на вічне життя після смерті.

Але однією з найголовніших й основоположних цінностей як релігійної, так і світської моралі є, безумовно, любов. Любов – це пронизуюча і всепроникаюча сила, яку ще давні філософи називали загальною космічною енергією, що діє скрізь і всюди. Людське існування потребує одухотвореності любов'ю, бо без неї людина може не відбутися. Справжня творчість існує тільки там, де є любов. Навіть пізнає людина настільки, наскільки любить. Немає істини, там де немає любові. У своєму устремлінні любов може бути спрямована на Бога, людську сутність, ідею, інші явища та предмети. Вона – одна з форм подолання відчуження людини від людини. Завдяки цьому любов визнається вершиною морального ставлення до особистості. Е.Фромм відзначав: «Любов – це сила, яка руйнує стіни, що відділяють людину від її ближніх і єднає її з іншими» [Фромм Э. Искусство любви.- Мн., 1990.- С. 15]. Любов дає можливість глибше осягнути ту сутність, на яку вона спрямована. Пізнаючи іншого, людина водночас розширює і своє власне розуміння і пізнання всього навколишнього світу. Любов до Бога є головною християнською заповіддю. Завдяки їй життя людини наповнюється смыслом, прилучається до вічності.

Християнська любов до ближнього проявляється через співчуття до страждань іншої особи, виявлення милосердя, терпимості, ненасилля щодо неї. Проповідь ненасилля сприяла зменшенню поширення зла на землі. Ісус Христос говорив: «... Коли вдарить тебе хто в праву щоку твою, підстав йому і другу. А хто хоче судитись з тобою і взяти в тебе сорочку, віддай йому і верхню одежу. І хто буде змушувати тебе йти з ним милу, йди з ним дві. Хто просить в тебе – дай йому, а хто хоче позичити в тебе – не відвертайся від нього» [Мт. 5:39-42]. «... Любіть ворогів ваших, благословляйте тих, хто проклинає вас, робіть добро тим, котрі ненавидять вас і моліться за тих, хто кривдить і переслідує вас» [Мт. 5:44]. Звичайно, не потрібно розуміти ці послання буквально, тому що Спаситель розмовляв з людьми таким чином, щоб донести до них ці високі істини. Сенец цих висловів в тому, що людина повинна мати силу і витримку, мудрість і терпіння, щоб не відповісти злом на зло, тим самим його примножуючи, і не відхилити руки істинно прохаючого і

потребуючого твоєї допомоги. Тільки в такий спосіб особа може досягнути духовних висот й глибин істинної людяності.

Таким чином, релігійні цінності – це сукупність ідей, норм поведінки, дій, за допомогою яких відбувається задоволення духовних потреб віруючого. Релігійні цінності, які були вироблені великими релігіями людства протягом їх розвитку, складають основу загальнолюдської моралі. Заповіді, які проповідував Спаситель ще на початку нашої ери (не вбий, не говори неправду, поважай своїх батьків та інші), були й залишаються актуальними завжди. Вони набувають особливої значимості в періоди соціальних негараздів і потрясінь, які переживає сьогодні і наше суспільство. Тому саме за цих умов ми повинні приділяти все більше уваги формуванню засад нової, універсальної духовності, яка, використовуючи високі морально-етичні цінності, сформовані українським народом протягом свого історичного розвитку, сприятиме культурному відродженню нашої країни.

*І.Петрова** (м. Луцьк)

ОНТОЛОГІЧНІ КОРЕНІ ДУХОВНОСТІ

Термін "духовність" має зараз декілька тлумачень і частина набуває відмінного, навіть протилежного змісту як у релігійних, так і у філософських вченнях. При цьому кожний під вказаним феноменом розуміє щось своє. Одні автори мають на увазі історичну свідомість, інші – цілісність психічної діяльності, треті пов'язують духовність перш за все зі світом емоцій. Без сумніву, кожне трактування духовності охоплює певну частину істини. При цьому варто зазначити, що вести мову про духовне, духовність та її значення в бутті людини можна лише за умови подолання існуючої в наукових колах упередженості та світоглядної недовіри до самого поняття "дух", "духовне". Не секрет, що проблема духовності недооцінювалась у вітчизняній науці тривалий період, що негативно позначилося, зокрема, на розумінні її змісту та сутності, трактуванні даного феномену лише з точки зору матеріалізму. З цього погляду варте уваги дослідження С.Пролеєва, який констатує, що духовне існує і проявляється в різноманітних предметних формах, діапазон яких широкий – від процесів та явищ людської психіки до

* Петрова І.М. – ст. викладач кафедри соціології Волинського державного університету імені Лесі Українки.

соціальних інститутів, які забезпечують духовне виробництво. Духовне розуміється як особлива дійсність, "духовна сфера" людської життєдіяльності [Пролеєв С. Духовность и бытие человека.- К., 1992.- С. 13].

Аналіз феномену духовності у вітчизняній філософії перебуває на вихідній стадії, тому вибір напрямку подальших досліджень має виняткове значення. Напочаток проведемо аналіз найтипівіших напрямків дослідження з даної проблеми.

Найрозповсюдженішим є підхід, згідно з яким духовність пов'язується з емоційним життям людини. В рамках такого підходу існують різноманітні витлумачення духовності. Так, С.Анісімов вважає, що внутрішній зміст духовності утворює моральне пізнання, а її зовнішнім виявом є духовно-моральні почуття. Ю.Буртін духовність пов'язує зі світом емоцій, В.Франкл виділяє підсвідомий рівень духовності, зміст якого визначається емоціями.

Традиційним є проведення аналогії духовності з моральністю, виділення совісті як критерію загальнолюдської моралі. Такі міркування притаманні не тільки релігійним, а й філософським концепціям.

Певний інтерес викликає думка С.Ярмуса, згідно якого в поняття духовності (правда, він її зве "духовість") входить вся свідомо активність людського духу, яка веде й підносить людину до того, що її облагороджує. Стверджується, що в духовність людини входить активність її розуму, серця і духу – всі прояви її життя, натхненного ідеалами Найвищого Добра, Благодаттю Божого Духа [Ярмусь С. Духовність українського народу.- Вінніпег, 1983.- С. 30]. Ярмусь пропонує розглядати духовність на горизонтальному та вертикальному рівнях – у дійсному житті і у світі божественного. В даному випадку поняття "духовність" репрезентує вітчизняну традицію її розуміння як особливого максимуму, ідеалу морального життя. Тобто маємо справу з духовністю як етичною категорією, що характеризує найвищу моральну цінність, моральний вимір людської життєдіяльності.

Разом з тим, досить поширеною є концепція духовності, домігантою якої є розум, інтелект, що постає найвищим виявом людського духу. Такої позиції дотримуються сьогодні, зокрема, представники науково-педагогічних кіл, які духовність пов'язують безпосередньо з розвитком інтелектуальних здібностей, формуванням наукового мислення.

Саме тому цікавою, з нашої точки зору, є думка С.Хоружого про тісний зв'язок духовності з природою людини, з розвитком її потенційних можливостей. Духовність визначається як процес повного, адекватного, правильного й гармонійного розвитку здібностей людини [Хоружий С.С.

Синергия.- М., 1995.- С. 8]. Таким чином, поняття "духовність" включає в себе розвиток здібностей людини, розуміння її як духовно розвиненої особистості. Таке поєднання духовності з розвитком здібностей людини притаманне в цілому всім концепціям виховання.

Суттєве доповнення у розуміння феномену духовності вносить концепція В.Федотової, де остання є виявом не тільки свідомості, а й самосвідомості, розглядається як процес пошуку всезагального та індивідуального сенсу всього існуючого, переживання цього як певної духовної основи буття в цілому і життя окремої людини зокрема [Федотова В.Г. Душевное и духовное // Философские науки.- 1988.- № 7.- С. 8]. Важливим в духовному розвитку людини стає єдність осмислення і переживання духовних основ буття як пошук сенсу власного життя. В даному випадку духовність тісно пов'язується з внутрішнім світом людини, з пошуком сенсу всього існуючого.

Вищенаведене розуміння духовності визначає її як онтологічну категорію, що характеризує буттєвість людини, зміст її існування як духовної особистості.

У методологічному відношенні важливим є визначення змісту духовності стосовно людського буття. В своєму дослідженні ми не ставимо за мету характеризувати всю духовну сферу життєдіяльності людини, а зупинимося лише на визначенні духовності як характеристики людини, її існування. В цьому аспекті категорія духовності фіксує те особливе, що відноситься до сутності людського духу й виділяє важливу проблему духовного розвитку людини як специфічної форми її самоусвідомлення у світі.

Духовність буттєва. Вона є елементом самого життєвого процесу. Тому мова повинна йти, насамперед, про духовні основи людського буття. Методологічно правильним є, з нашої точки зору, екзистенціально-феноменологічне вирішення даної проблеми на рівні світопереживання і світовідношення людини. В даному випадку виділяється людська суб'єктивність як важливий бік буття. Аналіз духовності ведеться на екзистенціальному рівні – рівні окремої людини, де духовність співвідноситься, перш за все, зі світом соціально-моральних почуттів, емоційним відчуттям не тільки власного Я, а й чужого.

Слід зауважити, що абсолютизація людського існування як буття індивіда у світі інших людей, акцентування на соціально-моральних почуттях як духовній основі буття веде до ігнорування, власне, внутрішнього світу особистості, внутрішньо-потенційних можливостей природи людини. Це зовнішній бік вирішення проблеми. Екзистенційний рівень людини обмежується переживанням причетності "Я" до світів інших суб'єктів, обмежується суб'єктивністю, тоді коли проблема полягає

у виявленні засадової причетності людини безкінечним смыслом всезагального, універсального буття, встановленні особливого виміру людського буття, яким є дух.

На онтологічному рівні постановки проблеми духовності правомірно поставити питання про відповідні теоретичні орієнтації щодо її буттєвих джерел. Виникає необхідність розглянути найтиповіші з них.

В останні роки популярності набула концепція культурної основи духовності і моральності. Стверджується, що людська культура є тим типом реальності, типом буття, в якому предмети і явища набувають істинно духовного смислу і призначення. Культура є сферою реалізації людської свободи, акумулятором творчого потенціалу людини. Філософська онтологія культури є тим базисом, на якому вибудовується як теорія моралі, так і теорія духовності. Формування, "нарощування" даної культурної реальності бачиться як єдино вірний шлях у справі духовно-моральнісного виховання особистості.

Оскільки проблема духовності є не тільки філософською, а й релігійною, то розгляд релігійної теорії онтологічних засад духовності є конче необхідним в нашому дослідженні. Релігійна традиція духовність пов'язує з моральністю, а останню виводить з реальності природного морального закону, вписаного у серцях людей (Рим. 2:15). Релігія стверджує, що моральні норми дав Бог і джерело цих норм – надприродне. В богословському трактуванні мораль не є родовою властивістю людини, що слугує збереженню роду, забезпеченню його розвитку й має онтологічні, "божественні" корені.

Ведучи мову про етичний та онтологічний рівні духовності, можна виділити ще один, третій, "зріз" аналізу цього феномену, що виводить духовність безпосередньо з пізнавального акту. Немає потреби розглядати всю сферу дійсності, що має відношення до процесу пізнання взагалі. Для даного дослідження має інтерес той бік реальності, який виводить на пізнання духовних явищ. Йдеться насамперед про процес духовного пізнання. Відразу ж постає питання: що є об'єктом пізнання людини в даному процесі? Таким об'єктом є цінності. Виникає проблема з'ясування природи цих цінностей, оскільки існують різні тлумачення їх походження. В даному випадку мова може йти лише про духовні цінності, їх пріоритет. Саме вони свідчать про духовне удосконалення людини і пов'язані з об'єктивно вищим буттям. Духовні цінності не виводяться з матерії (вона лише обумовлює їх виникнення ззовні), їх джерело – в дусі, в ньому безпосередня причина їх виникнення й існування.

О.Кураєв наголошує, що людина проходить два етапи відношення до цінностей. На першому етапі цінність сприймається як

таке, чим можна оперувати, як те, що належить людині, збагачує її світ. На другому – людина усвідомлює саму себе як місце її (цінності) входження у світ, служницю своєї цінності [Кураев А. О вере и знании // Вопросы философии.- 1992.- № 12.- С. 47]. Таким чином, людина кардинально змінює своє сприймання істини і цінності, усвідомлює своє призначення не у зміні світу у відповідності з власними проектами, а у зміні людини у відповідності з одвічним "проектом людини".

Теологічне розуміння цінностей безпосередньо апелює до надприродного джерела. Якщо визнати в людині першість моральності, верховенство духу над тілом (не ігноруючи останнього), то це задає інші світоглядні орієнтири в розумінні людини та її духовного світу, пропонує іншу онтологію духовності.

При змістовному осягненні ідеї духовності неможливо обійтись без ключових понять, без яких ця ідея не набуватиме концептуальної форми. Йдеться про терміни "душевне" й "духовне", "духовність", "духовна природа", "духовний світ" людини.

Щоб зрозуміти діалектику духовності, необхідно здійснити її аналіз не на абстрактно-розсудковому, а на спекулятивно-конкретному рівні, тим самим визнаючи її повноцінну реальність. У такому випадку духовність наповнюється конкретним змістом і виступає не тільки категорією для визначення причетності людини до духовних засад буття, а й постає як своєрідний феномен. Феномен духовності невіддільний від поняття "дух", що є смислоутворюючим для неї. "Дух" як особливий вимір людського буття визначає причетність людини до безкінечних смислів всезагального, універсального буття, самої її суті.

В.Возняк відрізняє поняття "душа" і "дух". Душа виступає у нього як безпосереднє самобуття – єдність безпосереднього буття та ества, тобто вона є внутрішнім буттям людини, в той час як дух – це інше, те, що перевищує снагу самої душі, дарує їй іманентну надлишковість, а відтак є завершеним, засадничим буттям, буттям як таким [Возняк В. Контрапункт душі і духу: спроба тонального розпізнання // Філософська і соціологічна думка.- 1993.- № 7-8.- С. 82]. В даному випадку чітко розрізняються два рівні людського буття – онтологічний (духовний) і екзистенційний (душевний).

Релігійна філософія, зокрема М.Бердяєв, розуміє дух не як частину людської природи, а як найвищу якісну цінність, перетворюючу силу, потенційну можливість людської природи. Тому важливим є осмислення поняття "природа людини". В.Розанов, розділяючи поняття "фізична" і "духовна" природа, акцентує, що суть першої – в повноті реальності, це природа, в якій все виявлене і нічого не очікується. "Духовна" природа є чистою потенцією, синтезом здібностей і

устремлінь [Розанов В. Цель человеческой жизни // Смысл жизни.- М., 1994.- С. 44-45]. Таким чином, потенційність "духовної природи" людини визначається духом. Це означає, що дух є субстанційною основою духовності, основою людського буття й існування. Всілякі спроби виводити духовність з іншої основи (культури, соціального) є безпідставними.

Методологічною основою концепції духовності є теза, згідно якої зміст людського існування визначається його духовною субстанцією. Ця концепція дає нове розуміння людини як суб'єкту духовного творення, духовної особистості. Духовне творення як реалізація духовно-творчих потенцій задає суттєво іншу онтологію духовності. Найважливішою характеристикою людського буття стає духовне творення як творчий акт.

Світоглядною альтернативою екзистенційної концепції людини, її духовності, на нашу думку, може стати онтологічна концепція людини як духовно творчої особистості. Для останньої притаманне подолання редукції людини до суб'єкта події, особливого світу, осмислення її в якості особистості не "замкненої" в собі, не спрямованої лише горизонтально на "тут-і-тепер-буття".

Концепція духовності в контексті нової онтології людини, її розуміння як динамічної саморозростаючої природи, що не дорівнює собі, здатної до самоперевершення набуває нової якості – людинотворення. Якщо визнати духовну реальність як конкретну в собі-й-для-себе реальність, об'єктивність вищого порядку, що знаходимо у В.Возняка, то духовність виступає як своєрідна вкоріненість у дусі, духовному бутті. Необхідно чітко відрізнити духовність як даність – онтологічну вкоріненість у дусі, що забезпечує цільність людини і духовність як процес. Предметом нашого аналізу є духовність як процес. На нашу думку, це дасть можливість розгляду духовності співвідносно процесу людинотворення.

Духовність – це процес, а не стан (тобто потенція), оскільки передбачає діяльність, бо сам дух є діяльність [Возняк В. Контрапункт душі і духу: спроба тонального розпізнання.- С. 78], вільна енергія, що проривається у світ природного буття [Бердяев Н.А. Экзистенциональная диалектика божественного и человеческого.- С. 321]. Оскільки духовність є процесом, то закономірно вести мову про розвиток духовності в людині.

Виникає ще питання того, на якому рівні структури людської особистості виявляється духовність, тобто чи є вона розумовим, вольовим, а чи ж емоційно-чуттєвим виявом сутності людини?

Для знаходження відповіді певний інтерес викликає думка Розанова, згідно з якою елементи людської духовної природи – розум, воля, почуття – вміщують в собі певну діяльність, як зусилля перейти від

вже досягнутого стану до іншого – незвіданого; напрям, в якому даний перехід здійснюється; закон, за яким він здійснюється. Виходячи з цього, духовна діяльність здійснюється за законом душі, певною ідеальною нормою, у відповідності з якою людина мислить, прагне, відчуває. Цей закон надає духовній діяльності впорядкованості, цілеспрямованості й осмисленості. Спрямованість її задається ідеалами Істини, Добра і Свободи, а зміст визначається духовними цінностями.

Щоб зрозуміти зміст духовності, необхідно виходити з того, що духовність співвідноситься з цілісністю [Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии.- М., 1993.- С. 46]. Спробуємо в стислому вигляді обґрунтувати висловлену тезу. Людина являє собою субстанційну єдність душі і тіла, яка є не лише зовнішнім союзом, а й співвідношенням степенів буття. Духовність не є якоюсь окремою сферою в людині. Вона є творчою силою, що пронизує людину, визначає якість людського існування.

Цілісність людини опосередковується ієрархічністю її конституції, яка полягає в приматі духовного. Поняття "духовне" означає суцільну вкоріненість всього в душі. Цілісність, в контексті розуміння людини як багатопланової ієрархічної системи, мислиться як взаємозв'язок духовного і психофізичного життя, пов'язаність "духовного центру" з периферією людини.

Примат духовного в природі людини задає характер духовним цінностям, які, в свою чергу, визначають зміст духовності. Розум і воля як свідчення найвищого природного рівня, на якому стоїть лише людина, вияви її духовної природи, є одночасно, духовними цінностями людини. Саме вони, як вияв духу в природі, визначають гідність людини, цінність її як духовно-моральної особистості. Пізнати їх духовну суть, а через них – саму себе, свій внутрішній, духовний зміст, сенс власного існування, є найвищим завданням духовного розвитку людини.

Концепція пізнання С.Франка пов'язує духовність безпосередньо з пізнанням, в основі якого лежить "відчуття буття", яке існує в людині і є суб'єктивно-об'єктивним моментом її існування. Філософ стверджує, що відчуття буття як "знання-життя" [Франк С. Русское мировоззрение // Общественные науки.- 1990.- № 6.- С. 78] надає життєвого змісту особистості, є основою її існування та життєдіяльності. Оскільки індивідуальне буття укорінюється в загальному бутті, то, відповідно, позитивний зміст духовної особистості стає можливим лише за умови "занурення" людини у загальне буття.

Внутрішній акт самопізнання є духовним актом, через який виявляється динамічна природа людини. Дух, як сила, енергія, діяльність визначає діяльнісну властивість людини, модус її існування у світі. З

розуміння природи людини як чогось потенційного можна дати таке визначення духовності: вона є розвитком духовно-творчих потенцій людини, що охоплює всю людину в цілому на всіх її рівнях.

Щоб уникнути непорозумінь у витлумаченні духовності як особливої категорії, що характеризує динамічну якість людини, її належність до засад духовного буття, пропонуємо розрізнити поняття "духовність" і "соціальність". Поняття "соціальність" визначає розвиток людини на рівні природного буття, "зовнішнього" існування як включення у соціальне середовище, життя в "миру". Соціальність включає в себе розвиток людини як культуротворчий процес. Поняття "духовність" визначає вищий, надприродний рівень розвитку людського духу як "внутрішнє" існування особистості, містично-екзистенційний процес. І хоча досягнення духовності розглядається як звільнення від впливу соціального середовища [Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого.- С. 321], це не знімає всієї важливості розвитку людини як соціальної особистості і дає підставу стверджувати, що розвиток людини – це єдиний, цілісний процес розкриття духовного й соціального змісту людської особистості.

Поняття "духовна природа", "духовність" дають можливість перейти до з'ясування поняття "духовний світ" людини. Важливим з точки зору методології є розуміння духовного світу людини як єдності таких трансісторичних основ: пізнавальної, моральної та естетичної, що забезпечують його цілісність. Звідси виникає проблема цілісності духовного світу як наслідка його розщеплення. Позитивне вирішення цієї проблеми вбачається в подоланні абсолютизації однієї з основ, усунення інтегрованих підходів до даного феномену. Суб'єктом духовної діяльності має стати людина не в окремих своїх вимірах, зокрема, як суб'єкт, соціальна істота й індивідуальність, а як цілісна особистість, бо сама її природа передбачає цілісність існування людини. Поняття "духовний світ людини" набуває свого дійсного змісту через поняття "цілісна особистість". Саме через врахування структури людської особистості, її цілісності ми приходимо до розуміння змісту духовного світу людини, який зумовлюється її духовною природою. Отже, духовний світ людини – це динамічне ціле, поєднання духовних прагнень і устремлінь, пізнанню власної духовної засади, відчуття і переживання буття. Складовими його є духовні цінності та ідеали, моральні чесноти як взірці і норма поведінки, світогляд.

Вищенаведене розуміння духовного і сама дефініція духовності свідчить про необхідність створення цілісної теорії, яка дала б можливість визначити й оцінити тенденції розвитку духовності, дати їй відповідне теоретичне обґрунтування через врахування духовної природи

II**ІСТОРІЯ ТА ІСТОРІОСОФІЯ
РЕЛІГІЇ В УКРАЇНІ**

*Ю.Решетніков** (м. Київ)

**ОБ'ЄДНАВЧА ТЕНДЕНЦІЯ ТА СЕПАРАТИЗМ
В ІСТОРІЇ ВІТЧИЗНЯНОГО БАПТИЗМУ**

Досліджуючи історію баптистського руху в Україні та Росії, можна побачити дві суперечливі тенденції, притаманні внутрішньому розвитку цього руху: тенденція до об'єднання та тенденція до сепаратизму. Ці тенденції то домінують одна над одною, то розвиваються паралельно, стримуючи одна одну. Ще В.С.Соловйов відзначав, що протестантам на відміну від католиків притаманна думка про спасіння на «малих суднах» [Подберезский И.В. Быть протестантом в России.- М., 1996.- С.71], яка й веде до сепаратних тенденцій в протестантизмі. Ці тенденції знаходять своє богословське обґрунтування у принципі незалежності або автономності кожної окремої баптистської громади, який виступає одним з фундаментальних принципів практичного життя баптистських церков. Автономія кожної громади полягає у тому, що ніякої організаційно-керівної або адміністративної влади над громадою не існує, тобто сама громада визначає своє сповідання та питання церковної дисципліни.

* Решетніков Ю.Є. – пошуківець Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

Підкреслюючи автономію помісних церков, баптисти в той же час намагаються витримати розумну гармонію між самостійністю та необхідністю взаємного спілкування. Цей принцип реалізується в утворенні баптистських союзів, які призначені допомагати помісним церквам у розв'язанні їх проблем, і акумулювати зусилля окремих громад у вирішенні загальноконфесійних завдань. Звичайно, до компетенції такого союзу не входить безпосереднє вирішення духовних або адміністративно-організаційних проблем в церквах з метою подолання конфліктів або будь-яких непорозумінь.

Протиріччя між цими двома тенденціями викликає особливий інтерес у теперішній час, коли консолідація християнства є одним з нагальних питань сьогодення. Досягнення цієї консолідації розглядається як одна з умов стабільного розвитку суспільства в цілому. Однак продовжується роздрібнення деяких християнських деномінацій. Так, в українському баптизмі зараз налічується щонайменше три церковних утворення. Тому є сенс в дослідженні вищезгаданих тенденцій обґрунтувати прогнози щодо подальшого розвитку баптизму та релігійної ситуації в цій конфесії в цілому.

Баптизм виникає в Російській імперії у другій половині XIX сторіччя внаслідок євангельського пробудження, яке відбувалося в різних географічних регіонах та в різних соціальних групах. Це обумовило й появу різних окремих євангельських груп, серед яких були розбіжності в розумінні тих чи інших богословських питань, але близьких між собою у принципових позиціях. Слід зазначити, що саме сприйняття деякими євангельськими громадами баптистських поглядів призвело до першого розділення в українському євангельському русі, який зародився у формі штундизму.

В той же час з самого початку існування різних євангельських груп починаються спроби налагодити між ними зв'язок, знайти спосіб подолання розбіжностей та об'єднати їх зусилля. Так, розуміючи необхідність об'єднання для спільної проповіді Євангелія, баптисти та євангельські християни-захаровці, які виникли в молоканському середовищі Таврійської губернії, намагались усунути існуючі між ними розбіжності шляхом дискусій.

У травні 1882 року у німецькій колонії Рюкенау Таврійської губернії з ініціативи братських менонітів І.Вілера та П.Фрізена була проведена спільна братська конференція, на якій були присутні п'ятдесят делегатів від новоменонітських та баптистських громад, в тому числі 19 від російсько-українських. Від імені віруючих з Петербурга В.Пашков прислав листа. Головним питанням цієї конференції було питання благовісту, яке ставило на порядок денний й питання координації праці.

Для більш ефективної організації праці благовісників було обрано Комітет для проведення місії, який очолив І.Вілер. Конференція розглянула питання про участь у Вечері Господній осіб, які були хрещені у дитинстві. Це питання поставив у своєму листі В.Пашков. Але конференція залишила його відкритим. Це було пов'язане з тим, що кожне інше рішення наражало молодий євангельський рух на небезпеку розколу, оскільки ще досить велика кількість євангельських віруючих не вважала хрещення у дорослому віці за необхідне, в той час як баптисти та братські меноніти наполягали на цьому.

Першою широкомасштабною спробою об'єднання різноманітних євангельських груп став з'їзд в Петербурзі, що відбувався напочатку квітня 1884 року з ініціативи В.Пашкова. На з'їзд прибуло більш ніж 70 делегатів, які представляли пашковців, штундистів, баптистів, братських менонітів та захаровців. В перший день роботи з'їзду була проведена Вечеря Господня, яка відразу ж виявила суттєві протилежності між учасниками з'їзду, оскільки баптисти відмовились брати участь у Вечері спільно з “дітохрещенцями” і проводили свою Вечерю окремо. Проте з'їзд продовжив свою роботу. Питання про дійсність “дітохрещення” знов було залишено відкритим. Але робота з'їзду була передчасно перервана державною владою.

Того ж року з 30 квітня по 1 травня в Нововасилівці Бердянського повіту Таврійської губернії відбувся перший самостійний з'їзд російсько-українських баптистів. На цьому з'їзді були присутні 33 делегата з 12 громад, а також шість гостей, в тому числі й захаровці. Від віруючих Петербурга на з'їзд прибув І.Каргель. Російські баптисти з Кавказу не брали участі у з'їзді, але направили на його адресу листа. На цьому з'їзді було створено Союз баптистів Південної Росії та Кавказу, який об'єднав до того часу розрізнені та відокремлені одна від одної вітчизняні помісні баптистські церкви та групи. Питання спільної участі в Вечері Господній знову ж таки було залишено відкритим. Учасники з'їзду дійшли до згоди, що рішення, прийняті з'їздом, є обов'язковими для усіх церков, що свідчило про переважання тенденції до об'єднання на цьому етапі історії українського баптизму. Це призвело й до того, що з часом майже всі євангельські християни-захаровці приєдналися до баптистів. Штундистські громади також були поглинуті баптизмом.

На початку існування своїх громад євангельські віруючі не надавали значення їх назві. Тому вживалися різні назви: “охрещені християни-баптисти”, “християни-баптисти російської національності”, “російські баптисти”, “дорослохрещені християни”, “віруючі євангельської віри”, а то й навіть просто “віруючі”. Отже, не йшлося про відрізнення однієї євангельської групи від іншої, а лише про

відокремлення від православ'я. Також назва не відображала догматичних особливостей тієї чи іншої євангельської групи. Першою громадою, члени якої прийняли назву "євангельські християни", була Севастопольська громада, яка була створена у 1898 році. За віровченням це була звичайна баптистська громада, мова йшла лише про назву. Ця громада поклала початок іншим церквам, які прийняли цю ж назву. Внаслідок переслідування діяльність Союзу російських баптистів у 1890-1898 роках була майже повністю паралізована. Нові громади, що виникали у цей час, жили роз'єднано, майже не маючи зв'язку між собою. Пізніше, з пожвавленням діяльності Союзу баптистів, частина віруючих приєдналась до баптистів, але інша частина вирішила не приєднуватись до цього Союзу. Ці неприєднані церкви з часом увійшли до складу Союзу євангельських християн, який був створений у 1909 році.

Також громади євангельських християн виникають у Росії, хоча слід зазначити, що на початку українські та російські євангельські християни мали хіба що спільну назву, бо українські євангельські християни були звичайними баптистами, тільки з іншою назвою, в той час як російські мали свої специфічні особливості. Але все ж таки спільна назва та спільне відокремлення від Союзу баптистів сприяли процесу об'єднання цих громад, спочатку в межах України, а потім і в межах усїєї імперії. Організаційно цей процес отримав своє формальне завершення у створенні Всеросійського союзу євангельських християн у 1909 році на Першому всеросійському з'їзді цього союзу. Таким чином було формально оформлено новий розкол у російсько-українському баптизмі.

У зв'язку з виникненням Союзу євангельських християн та специфічністю відносини між ним та Союзом баптистів, треба сказати декілька слів про їх догматичні розбіжності. Якщо брати поверхово, то особливих розбіжностей між ними не було, різниця стосувалася лише деяких організаційних моментів. Але ці видимі розбіжності все ж таки мали своїм підґрунтям розбіжності у догматиці, хоча вони, так би мовити, не лежали на поверхні і не фіксувалися пересічними віруючими. Якщо російські баптисти при своєму організаційному та віроповчальному оформленні відчули вплив з боку німецьких баптистів, то на погляди євангельських християн суттєво вплинуло те, що їх петербурзьке ядро успадкувало погляди лорда Редстока, дербіста за віровченням, а також те, що їх визнаний лідер І.Проханов у 1895 році пройшов річний курс богослов'я у баптистському коледжі в англійському місті Бристолі. Практично, різницею між баптистами та євангельськими християнами у догматичному плані була різниця між окремими (партикулярними) та загальними (генеральними) баптистами, яка в свою чергу сягає різниці між кальвінізмом та армініанством. Цим пояснюється й те, чому

І. Проханов на протязі чотирнадцяти років був віце-президентом Всесвітнього союзу баптистів, бо на світовому рівні євангельські християни сприймалися не як щось інше від баптистів, а як звичайні загальні баптисти.

Хоча керівництво баптистського союзу й відхилило пропозицію євангельських християн щодо створення об'єднаного (об'єднуючого) комітету, але у резолюції з'їзду баптистів 1911 року мова йшла про необхідність підтримувати добрі відносини та братерське спілкування з громадами євангельських християн та їх членами. Але на практиці, всупереч постійних заяв кожного з союзів про своє братерське ставлення один до одного, відзначались непоодинокі випадки прозелітизму з боку євангельських християн у баптистських громадах, що часто створювало досить гострі відносини між баптистськими громадами та громадами євангельських християн. З другого боку, багато хто з віруючих розумів негативні наслідки цієї ситуації для усього євангельського руху, що призводило й до розуміння бажаності, а то й необхідності, об'єднання.

У 1920 році у Москві водночас відбувалися з'їзди євангельських християн та баптистів. Деякі їх засідання проходили спільно. На одному з таких спільних засідань було прийнято рішення про об'єднання союзів в один Всеросійський союз євангельських християн та баптистів. Але сторони не дійшли до згоди щодо вирішення питання про склад керуючого органу та його місцезнаходження, тому у практичному плані об'єднання так й не відбулось.

Незважаючи на відсутність формального об'єднання, деякі громади намагались якимось консолідувати свою діяльність. Цікаво, що під час сталінських репресій там, де церкви баптистів та євангельських християн жили у злагоді або навіть проводили спільні служіння, вони проіснували довше – до 1936-1937 років, тобто до початку масових репресій.

Прагнення об'єднання стало практично одностайно домінуючим під час Великої Вітчизняної війни. Причому воно знайшло підтримку як зверху, так й знизу, хоча мотиви цієї підтримки були, скоріше за все, досить різними.

У травні 1942 році в Москві була створена тимчасова Всесоюзна рада євангельських християн та баптистів. До її складу увійшли по чотири представники з боку кожного союзу, причому деякі з них знаходились у той час в місцях позбавлення волі. Тобто є всі підстави вважати, що поява цієї ради та початок об'єднання зверху були ініційовані з боку державної влади.

Важливо розуміти, що це проходило на рівні керівництва союзів, бо на окупованій території об'єднання баптистів та євангельських

християн проходило стихійно, незалежно від волі керівництва союзів. Безумовно, що саме це об'єднання було проявом волі пересічних віруючих до спільності. Ці процеси логічно вели й до організаційного об'єднання союзів. У кінці 1942 року у Дніпропетровську відбувся Всеукраїнський з'їзд євангельських християн та баптистів, на якому було створено Дніпропетровське Всеукраїнське об'єднання євангельських християн-баптистів (назва походить від того, що Рада союзу знаходилась у Дніпропетровську).

Цікаво, що якщо окупація принесла з собою об'єднання віруючих, то після встановлення Радянської влади знов почались розділення у вже об'єднаних громадах.

Але водночас продовжувалось й об'єднання, санкціоноване з боку влади. У 1944 році було отримано дозвіл на проведення Всесоюзної наради євангельських християн та баптистів. Ця нарада відбувалась з 25 по 29 жовтня 1944 року. Цікаво, що деякі з делегатів були спеціально звільнені з місць позбавлення волі для участі в цій нараді. Безумовно, що проведення цієї наради було принаймні санкціоновано, якщо ні ініційовано, владою. Але, як би там не було, рішення цієї наради відповідало багаторічному бажанню та мріям пересічних віруючих, як з боку баптистів, так й з боку євангельських християн, про об'єднання.

У резолюції наради було записано: «Віддав повному забуттю усі суперечності у минулому, з двох союзів – Союзу євангельських християн та Союзу баптистів – створити один Союз євангельських християн та баптистів з керівним органом – Всесоюзною радою євангельських християн та баптистів з перебуванням її в місті Москві» [История евангельских христиан-баптистов в СССР.- М.,1989.- С.232]. Головою Союзу було обрано Я.Жидкова, секретарем – О.Карєва, представників колишнього Союзу євангельських християн. Взагалі більшу частину керівництва нового союзу склали представники євангельських християн. Тобто лідери євангельських християн, які за своєю чисельністю та згуртованістю громад завжди суттєво поступались баптистам, помітно зміцнювали керівні позиції. Це згодом позначилось й на догматиці, яка, якщо не на рівні офіційного віровчення, то принаймні на рівні особистих поглядів, як пересічних віруючих, так і керівництва, стала виражати більш погляди євангельських християн, ніж баптистів. Хоча євангельські християни, зі свого боку, прийняли баптистські погляди щодо пресвітерів та їх висвячення, рукопокладення після хрещення та деякі інші.

Можна було передбачати, що не всі віруючі погодяться з таким об'єднанням, особливо баптисти, які були менш репрезентовані в керівних органах союзу. Повернення у 1953-1954 роках з заслання до своїх громад деяких старих працівників, які не брали участі у роботі по

об'єднанню та дотримувались своїх поглядів про недоцільність спільної роботи баптистів, євангельських християн та християн віри євангельської, спричинило новий поштовх для сепаратистських тенденцій.

Ще з середини 40-х років виникає течія «чистих баптистів», тобто баптистів, які не прийняли об'єднання 1944 року. «Чисті баптисти» засуджували керівництво Союзу за досягнення єдності, вважаючи його нечистою справою, зрадою баптистським принципам та поступкою євангельським християнам. Вони намагались знову створити окремих союз баптистів. Хоча спочатку вони досягли деяких успіхів, але невдовзі в їх лавах стався розкол, який призвів до того, що цей рух перетворився у досить нечисельні громади сектантського типу, які з різних причин практично загубили зв'язок між собою й не мали будь-якого чуттєвого впливу на релігійні процеси у баптизмі. Водночас виникає вчення про досконалість, яке розповсюджується серед колишніх громад євангельських християн на Сумщині. Була навіть спроба створення союзу «євангельських християн-досконалістів». Слід зазначити, що у 90-х роках в Росії було поновлено діяльність Союзу євангельських християн, який проголосив себе правонаступником Всесоюзного союзу євангельських християн.

Але незважаючи на те, що об'єднання вдалось зберегти, оскільки об'єднання підтримувалось з боку держави, яка негативно ставилась до діяльності релігійних громад, що знаходились поза об'єднання, практичне життя євангельсько-баптистського союзу створювало підґрунтя для прибічників сепаратизму. Частими були випадки адміністрування з боку старших пресвітерів – керівників обласних об'єднань. Пресвітери помісних громад не обиралися самими громадами, а призначалися старшими пресвітерами та центральним керівництвом, що являло собою досить серйозний відхід від євангельсько-баптистського розуміння церковного устрою. З боку керівництва допускались й інші порушення євангельсько-баптистських принципів.

Це призводило до зростання невдоволення діями керівництва, особливо з боку молоді. У 1959-1960 роках на Україні незалежно від офіційного керівництва Союзу було нелегально створено Союз молоді ЄХБ з центром в Одесі. Авторитет ВРЄХБ почав падати ще й тому, що керівництво Союзу не мало змоги реагувати на масові випадки відмови в реєстрації та її анулюванні, що вело до закриття громад. Об'єднання громад було єдиним шляхом, яким старші пресвітери в той час намагались врятувати легальний стан віруючих та можливість більш-менш офіційно збиратися для богослужінь. Але така не дуже стійка позиція керівництва, хоча й допомагала врятувати богослужіння та церковне життя, в той же самий час призводила й до розділень у самих

церквах: частина віруючих, засуджуючи дії керівництва, виходила з громади. Так як Союз ЄХБ об'єднував лише зареєстровані громади, досить значна частина євангельсько-баптистських церков знаходилась поза Союзом.

Усе це призвело до розділення в євангельсько-баптистському братстві, яке відбулось на початку 60-х років. Вже наприкінці п'ятдесятих років з'являються групи віруючих, які відокремились за названими мотивам від своїх старих церков. Але безпосередньою причиною розколу послужили Положення про Союз євангельських християн-баптистів та Інструктивний лист старшим пресвітерам ВРЄХБ, прийняті на пленумі ВРЄХБ у 1959 році. Ці документи повинні були скорегувати усю діяльність помісних церков євангельських християн-баптистів. Втім, положення цих документів суперечили звичайній практиці, прийнятій в євангельсько-баптистських церквах. Практично йшлося про відступлення від ідеї євангелізації, якій баптисти були вірні на протязі усієї своєї історії.

Прийняття цих документів призвело до розділення, бо ті, хто не погодився з їх положеннями, виходили зі складу реєстрованих церков, які підпорядковувались ВРЄХБ. Також своє обурення висловили й віруючі нереєстрованих церков. Результатом цього була поява у 1960-1961 роках Ініціативної групи, яка висунула вимогу скликання всесоюзного з'їзду євангельських християн-баптистів.

Рада у справах релігій та органи безпеки, які ініціювали прийняття та розповсюдження Інструктивного листа, були досвідченими та далекозорими політиками. Вони добре розуміли наслідки своїх дії. По суті, розкол в баптизмі був ними передбачений, оскільки ці органи мали неабиякий досвід таких акцій з політичними партіями та іншими релігійними угрупованнями. Тому, очевидно, з боку влади все робилось для того, щоб спровокувати розкол, а потім мати можливість більш легко боротися з кожним угрупованням, наштотуючи їх один на одного.

Деякими дослідниками відзначається богословська причина розколу в відстоюванні саме баптистських принципів. В перші роки існування розколу це до деякої міри могло бути справедливим, якщо згадати, що керівництво ВРЄХБ переважно складалось з колишніх євангельських християн. Також цікаво, що розкол проходив саме у євангельсько-баптистському середовищі. Церкви, що відійшли від ВРЄХБ, не мали у своїх лавах п'ятидесятників, тобто були більш монолітні за своїм віровченням, хоча нереєстровані п'ятидесятники кілька разів звертались до керівництва нового руху з пропозиціями щодо об'єднання. Згодом саме послідовники Ініціативної групи опинились на

більш армініанських позиціях, ніж ВРЄХБ, хоча ці позиції й не знайшли свого прямого відбиття у їх віросповідних документах.

У вересні 1965 року у Москві на нелегальній Всесоюзній нараді служителів церков ЄХБ, прихильників Оргкомітету (так у 1962 році було названо Ініціативну групу) Оргкомітет було перейменовано у Раду Церков ЄХБ, яка очолила новостворений Союз Церков ЄХБ. Прийнято Статут цього Союзу. Відтоді в Радянському Союзі починає існувати два союзи євангельських християн-баптистів. До 1966 року від ВРЄХБ відійшло більш ста церков (не рахуючи тих церков, які взагалі ніколи не належали до Союзу ЄХБ під керівництвом ВРЄХБ), що об'єднували більш десяти тисяч віруючих.

У цей період питання єдності обговорювалось практично на кожній нараді служителів церков під керівництвом ВРЄХБ. У 1969 році відбулось чотири зустрічі між представниками ВРЄХБ та Ради Церков. Хоча ці зустрічі пройшли в більш-менш братській обстановці, але ніякого порозуміння між союзами не було досягнуто.

На початку сімдесятих років влада пішла на реєстрацію деяких церков з числа прихильників Ради Церков, маючи на меті розколоти її лави. Це призвело до того, що з початку сімдесятих років з'являється третій різновид євангельсько-баптистських церков: так звані "автономні церкви". Переважна частина цих церков звернулась до реєстрації як до можливого перепочинку від нескінчених переслідувань. Хоча керівництво цих церков запевняло Раду Церков в тому, що вони, незважаючи на реєстрацію, залишаються відданими загальній справі, Рада Церков дуже негативно поставилась до факту їх появи, звинуватили ці церкви у зраді, автоматично виключили їх зі складу Союзу церков ЄХБ під своїм керівництвом. Однак ці церкви не увійшли до складу Союзу ЄХБ під керівництвом ВРЄХБ. Фактично реєстрація призвела до розколу у багатьох автономних церквах, з яких, звинувативши керівництво у зраді, вийшла молодь, залишившись вірною лінії Ради Церков. В період з 1974 по 1980 роки керівники автономних церков шість разів звертались до керівництва Ради Церков, запевняючи в своїй єдності з нереєстрованими церквами, але Рада Церков жодного разу не дала відповіді на ці звернення.

У 1984 році керівниками автономних церков було підписано звернення до двох союзів: під керівництвом ВРЄХБ та під керівництвом Ради Церков, яке містило стислий аналіз минулого, вказівку на зроблені кожним Союзом помилки та заклик до керівництва Союзів визнати ці помилки, попросити вибачення один у одного та об'єднатися.

Центробіжні процеси, які почались у ці роки, та національне самовизначення також суттєво вплинуло на Союз євангельських

християн-баптистів. У 1990 році на 21-му з'їзді євангельських християн-баптистів України було проголошено створення самостійного Союзу євангельських християн-баптистів України. Сьогодні Всеукраїнський Союз Об'єднань ЄХБ, до складу якого увійшли українські баптистські церкви та 5 об'єднань баптистських церков діаспори — США, Канади, Австралії, Аргентини та Парагваю, є найбільшим баптистським угрупованням в Україні, яке складається майже з двох тисяч церков, які об'єднують майже 125 тисяч віруючих. За кількістю своїх громад ВСО ЄХБ займає офіційно четверте, а по суті, мабуть, і третє місце серед християнських об'єднань України.

Другим за чисельністю є Союз Церков ЄХБ під керівництвом Ради Церков. Слід відзначити, що Союз під керівництвом ВРЄХБ дав життя національним об'єднанням, а Рада Церков зберегла свою структуру у межах колишнього Радянського Союзу. Взагалі, почавши з сепаратизму, цей союз пройшов шлях до практично авторитарного керівництва зверху діяльністю помісних церков, тобто до того, в чому в свій час його представники звинувачували керівництво ВРЄХБ. Після деякого успіху сепаратних тенденцій у середовищі цього союзу, сьогодні спостерігається консолідація громад навколо керівного ядра.

Третім баптистським союзом, діючим в Україні, є Братство незалежних церков та місій. Братство було започатковане у 1987 році керівниками автономних церков, які підписали документ, що дав структурну основу майбутнього союзу. Наступного року керівники незалежних церков знову звернулись до обох баптистських Союзів (під керівництвом ВРЄХБ та під керівництвом Ради Церков) зі своїми пропозиціями щодо засад, на яких можливо створити єдиний Союз. Але на це звернення вони не отримали ніякої відповіді як з однієї сторони, так й з другої. Офіційно цей союз почав діяти з 1993 року. На сьогоднішній день помітною є інтеграція цього союзу до спільної праці з ВСО ЄХБ.

В Україні існує багато баптистських церков, які не належать до будь-якого союзу, тобто у повному значенні незалежних. Частина з них, зокрема, ті що утворилися внаслідок діяльності місіонерської асоціації “Світ Євангелія”, підтримує з цією асоціацією досить міцні зв'язки, не входячи до її складу організаційно, інші з'явилися під впливом місіонерського товариства “Світло на сході”, а деякі внаслідок діяльності іноземних місіонерів. Більша частина з них носить назву “євангельські християни”, але тут потрібно конкретно розрізняти ці групи, оскільки назву “євангельські християни” мають як незалежні баптистські церкви, так й церкви харизматичного напрямку або взагалі методистські, менонітські та інші церковні угруповання.

Таким чином, картина сучасного українського баптизму досить

різноманітна. Безсумнівно, що баптизм зараз відіграє помітну роль у релігійних процесах в Україні. На підставі вивчення його попередньої історії ми можемо зробити декілька прогнозів щодо його подальшого розвитку. Буде продовжуватись інтеграція Союзу незалежних церков та ВСО ЄХБ. Також буде зменшуватись роль центрального керівництва ВСО ЄХБ у житті помісних громад. Саме ці союзи будуть відігравати провідну роль у українському баптизмі у найближчі часи. З другого боку, сепаратизм Ради Церков буде вести до стагнації життя її громад, що призведе до того, що вони втратять можливість активної участі у релігійному житті.

*М.Нікітенко** (м. Київ)

ДЕРЖАВНО-СОБОРНИЙ ХАРАКТЕР ПЕРШОХРАМІВ КИЄВА

Включення східних слов'ян у сферу релігійно-культурних впливів Візантії було величезною подією як національної, так і світової історії. Відтоді головним осередком культури Київської Русі, увібравши в себе комплекс ідей та функцій духовного, громадського і приватного життя давньоруського суспільства, став східнохристиянський храм у його місцевому варіанті

Це особливо стосується київських першохрамів – Десятинної церкви і Софійського собору, з якими пов'язаний ключовий момент становлення національної етноконфесійної ідентичності – заснування давньоруської митрополії. Ці кафедральні храми були головними осередками церковно-політичного життя Русі, тобто мали державно-соборний характер. Втім, у науці існує думка, що Десятинна церква не була митрополічним кафедралом. Притому ця думка відповідає трьом концепціям початкового етапу становлення давньоруської церковної організації:

1. Митрополія Русі, заснована не раніше 1037 р., з самого початку містилась у Софії Київській.
2. Митрополія Русі, заснована наприкінці X ст., до побудови кам'яної Софії, містилась у дерев'яному Софійському соборі, зведеному Володимиром або навіть і Ольгою, а Десятинна церква була княжим двірцевим храмом.

* Нікітенко М.М. – пошуківець Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

3. До створення Софії Київська митрополіча резиденція розташовувалася не у великокняжому Києві, а в у сусідньому Переяславлі.

На противагу наведеним концепціям, існує ще одна точка зору, яка стверджує, що заснована наприкінці X ст. Руська митрополія резидувала у Десятинній церкві, а згодом перемістилася у кам'яний кафедрал св. Софії.

Як бачимо, питання про характер Київських першохрамів стосується концептуальних моментів церковно-політичного життя Русі. Відтак тема дає можливість уточнити ступінь синхронності державо- і церковнотворчих процесів, а тим самим: а) поглибити розуміння ролі християнства у вітчизняній суспільній і, зокрема, культурній еволюції; б) ґрунтовніше осмислити генезу східнослов'янської, передусім української традиції церковно-державних відносин.

Фрагментарні, непевні й суперечливі свідчення джерел зумовили дискусійність майже всіх питань, пов'язаних з початковим періодом історії Київського християнства, становленням національної церковної організації. “Повість врем'яних літ” не називає митрополитів аж до Феопемпта, який уперше згадується під 1039 р.: “В лето 6547 священа бысть церкви святыя Богородиця, юже созда Володимир, отець Ярославль, митрополитом Феопемптом” [Повесть временных лет.- Ч. 1.- М.-Л., 1950. – С. 103]. На думку Д.Ліхачова, наведена звістка є помилковою, адже Богородична (Десятинна) церква була освячена за 50 років до того. Ця звістка, як гадає вчений, насправді стосується Софії Київської, освячення якої співпало зі встановленням Руської митрополії, очолюваної першим митрополитом – греком Феопемптом [Повесть временных лет.- Ч. 2.: Приложения.- С. 378]. Даний висновок Ліхачова спирається на стару наукову традицію, що пов'язувала виникнення Київської митрополії із заснуванням в 1037 р. собору св. Софії – “митрополії руської”.

Однак факт виникнення Київської митрополії незабаром після хрещення Русі переконливо доведений сучасною наукою. Судячи з візантійського переліку кафедр кінця XI ст., що переписувався впродовж тривалого часу, традиційно зберігаючи порядкові числа митрополій за часом їх виникнення, митрополія Русі була заснована між 995 і 997 рр. Відомо, що 996 р. була освячена Богородична Десятинна церква – перший храм загальнодержавного значення, який до побудови Київської Софії відігравав роль митрополічного центру. Цьому храму було передано десятину княжих прибутків, що свідчить про його значення в церковно-політичному житті Русі. Тому є всі підстави вважати, що Київська митрополія виникла невдовзі після побудови Десятинної церкви, тобто

між 996-998 рр. [Щапов Я.Н. Государство и церкви Древней Руси.- М., 1989.- С. 24-28]

Втім, не всі сучасні науковці вважають це питання остаточно з'ясованим. В.Ричка звертає увагу на те, що давньоруські літописи не містять жодних згадок про взаємини уряду князя Володимира Святославича з митрополитом, факт приїзду якого на Русь також залишився непоміченим літописцями. На думку історика, Київська держава обрала для себе корсунську модель церковного устрою, цебто статус автокефальної єпархії. Щоправда, дослідник не виключає можливості того, що патріарший ставленик міг прибути до Києва з поштом Анни Порфіородної, однак він відігравав на Русі другорядну роль. У зв'язку з цим, В.Ричка висловив припущення про влаштування митрополичої резиденції не у великокняжому Києві, а в одному з південноруських центрів – Переяславлі [Ричка В.М. Церква Київської Русі (соціальний та етнокультурний аспект).- К., 1997.- С. 30-32]. Думка про заснування митрополії в Переяславлі, яка вже давно існує в науці, ґрунтується на літописному повідомленні під 1089 р.: “В се же лето священа бысть церкы святого Михаила Переяславльская Ефремом, митрополитом тоя церкы, юже бо создал велику сущю, бе бо преже в Переяславли митрополья” [Повесть временных лет.- Ч. 1.- С. 137]. Однак церковно-політичне життя Русі було невід’ємною частиною життя держави, уособленої київським князем та його оточенням, тому дослідники вважають переяславльського митрополита титулярним і не мають сумнівів щодо розміщення резиденції митрополита Русі в столичному Києві.

Мовчання літописів про взаємини княжої і митрополичої влади за Володимира Великого та той факт, що друга половина княжіння Володимира взагалі наче “випала” з літописного тексту, можна пояснювати різними причинами, в тому числі й редагуванням літописів. Зазначимо, що в літописному описі княжіння Ярослава подіям церковного життя також майже не приділено уваги. Натомість функціонування на Русі митрополії наприкінці X - початку XI ст. засвідчено церковним Уставом, в основі якого лежить грамота Володимира про виділення десятини церкві Богородиці Десятинній 995-996 р. Вже 1011 р. ця грамота була перероблена на Устав [Российское законодательство X-XX вв. (Тексты и комментарии).- Т. 1.- М., 1984.- С. 138].

Варто звернути увагу й на такий факт: 1018 р., як говорить сучасник Володимира німецький хроніст Тітмар Мерзебурзький, київський митрополит (Тітмар називав його архієпископом) зустрічав польського князя Болеслава Хороброго та його зятя Святополка Володимировича у власній резиденції – монастирі св. Софії, який за рік

до того потерпів від пожежі [Сборник материалов для исторической топографии Киева и его окрестностей.- К., 1874.- С.1]. З цього можна зробити висновок, що, по-перше, митрополія Русі існувала вже до 1017 р., а, по-друге, що в середині другого десятиріччя XI ст. її резиденцією був Софійський монастир з однойменним храмом.

З проблемою заснування митрополії Русі тісно пов'язане питання про особу першого київського митрополита. Згідно з традицією ієрархічних каталогів, складених на основі свідчень давньоруських книжників, першим київським митрополитом був Махаїл Сирина. Він згадується як київський первоієрарх у джерелах XV-XVII ст.ст.: Рогозькому, Никонівському та Густинському літописах, Степennій книзі, "Синописі" Інокентія Гізеля, «Палінодії» Захарії Копистенського. Так, у Никонівському літописі зазначено, що Володимир, після охрещення в Корсуні, послав «в Греки к преосвященному Фотею, патриарху Цареградскому, и взя от него перваго митрополита Михаила Киеву и всей Русской земли» [Полное собрание русских летописей.- СПб., 1862.- Т. 9.- С. 64]. Явний анахронізм, що містить у собі ця звітка (Фотій жив у IX ст.), змусив істориків піддати сумніву її достовірність. На думку науковців, джерелом свідчення про першого київського митрополита Михаїла був церковний Устав Володимира, що виник не раніше XII-XIII ст. В іншій редакції Уставу першим київським митрополитом називається Лев. Згадані повідомлення, як вважають історики, є продуктом давньоруських ерудитів XIII-XVI ст., які намагалися заповнити прогалину в відомостях про початки церковної ієрархії на Русі. За висновком А.Поппе, що дістав визнання в науці, першим київським митрополитом був Феофілакт, якого було переведено на руську митрополію з Севастії за Василя II (976-1025). Хоче це повідомлення взяте з досить пізньої «Церковної історії» Никифора Калліста (1317), вважають, що Феофілакт є першим достовірно засвідченим митрополитом, направленим на Русь не пізніше 1025 р. Появу імені Михаїла в Уставі пояснюють тим, що в літопису під 988 р., наводиться настанова про віру, викладена новоохрещеному Володимирі; як гадають, вона являє собою стислий переклад Символу віри, складеного в першій половині IX ст. Михаїлом Синкеллом. Укладачі Уставу сприйняли цю настанову як написану для Володимира і з цього зробили висновок, згідно з яким автор Символу віри був першим руським митрополитом [Poppe A. The Original Status of the Old-Russian Church // Acta Poloniae Historica.- W-wa, 1979.- P. 5-45].

Постає питання: чому давньоруські книжники пов'язали ім'я митрополита Михаїла і патріарха Фотія? Є.Голубинський вважав, що це поєднання можна пояснити наявністю у руських літописців відомої ен-

цикліки Фотія про хрещення русів і прийняття ними пастиря. На думку історика, митрополит Михаїл був за патріарха Фотія хрестителем таврійських русів, тому й сприймався як хреститель всієї Русі [Голубинский Е.Е. История русской церкви.- Т. 1.- М., 1901.- С. 278-280].

На наше переконання, для розгляду цієї проблеми варто залучити інший документ, пов'язаний з патріархом Фотієм. Річ у тім, що літописна настанова Володимиру про віру надзвичайно нагадує повчальне послання Фотія до новонаверненого болгарського царя Бориса-Михаїла, на що звернув увагу ще О.Шахматов [Шахматов А.А. Разыскание о древнейших русских летописных сводах.- СПб., 1908.- С. 155-157]. При цьому в руських літописах повторюються всі частини Фотієвого послання: Символ віри, сказання про сім соборів, а в Никоновському літопису і в Степенній книзі перед Символом віри міститься ще й повчання Володимиру щодо християнського життя, яке легко співставляється з третьою частиною послання Фотія. Тут може бути кілька пояснень. Найпростішим з них є те, що ім'я автора знаменитого послання було добре відомим, тож руські книжники штучно прив'язали ім'я Михаїла до Фотія. Можна припустити, однак, що для навернення Володимира візантійці використали документи, які століттям раніше слугували в Болгарії для навернення болгарського царя Бориса. На цю думку наводить той факт, що «Промова філософа», яка 987 року була виголошена грецьким місіонером перед язичником Володимиром, була спочатку звернена до Бориса і лише згодом потрапила на Русь й була приурочена до хрещення Володимира. Цей блискучий висновок О.Шахматова підтверджують лінгвістичні дослідження А.Львова [Львов А.С. Исследование Речи философа // Памятники древнерусской письменности: Язык и текстология.- М., 1968.- С. 333-396]. О.Шахматов довів, що Символ віри був викладений Володимиру грецьким філософом і в Найдавнішому зводі 1037-1039 рр. Символ читався одразу ж після розповіді про хрещення Володимира в Києві 987 р. Отже, появу імені Фотія в Уставі можна пояснити впливом пам'яток Борисового хрещення на пам'ятки хрещення Володимира.

З огляду на те, що найдавніша основа Уставу Володимире справді сягає часів хрестителя Русі, ніщо не заважає вважати саме Михаїла першим митрополитом Русі, як це зазначено в Уставі. Недаремно церковні каталоги, всі без винятку, розпочинають ряд митрополитів Русі іменем Михаїла. Вони склалися на підґрунті давніх київських свідчень, бо ж саме в Києві зберігалися найбільш достовірні відомості про першого митрополита Русі.

У Київському Синописі XVII ст. читаємо, що митрополит Михаїл збудував навпроти Перунового місця Михайлівський

Златоверхий собор на честь свого небесного патрона й на знак перемоги архангела Михаїла над дияволом, з яким асоціювалося язичництво. Хоча цей собор був змуrowаний на початку XII ст. (відомо, що за церковною традицією нові храми зводили на місці однойменних старих), це водночас символізувало одвічність і спадкоємність християнських святинь, під фундаментами яких лежали моці святих. Очевидно, що Святополк-Михаїл Ізяславич заклав на честь 120-річного ювілею хрещення Русі у 1108 р. Михайлівський собор на тому освяченому місці, де митрополит Михаїл поставив однойменний дерев'яний храм. За київським переказом, саме через зведений тут перший дерев'яний храм Михаїла Архангела південно-східна частина Старокиївської гори дістала назву Михайлівської гори. Дізнаємося також, що при церкві було засновано перший Михайлівський монастир, де оселилися ченці, які вкупі з митрополитом прийшли з Греції. Цей переказ видається вірогідним з огляду на те, що митрополит, здійснюючи відправи в Десятинній церкві, мусив мати поблизу неї власну резиденцію; тим часом монастиря при цій, оточеній княжими палацами, двірцевій церкві, не було.

Ніщо не заважає припустити, що ініціатором утвердження культу архангела Михаїла на київському терені був перший митрополит Русі Михаїл Сирин. Маючи власний осідок у сусідньому з двірцевою Десятинною церквою Михайлівському монастирі, митрополит міг, з одного боку, здійснювати в ній архієрейські відправи і брати участь у церковно-політичних акціях, а з другого – був убезпечений як від ворожих нападів, так і від зайвого втручання світської влади в церковні справи, що мало свою актуальність у перші роки після хрещення Русі. Цьому якнайкраще відповідало розташування першої митрополичої резиденції на Михайлівській горі, топографічна зручність якої дає підставу припустити, що її заселення розпочалося наприкінці X - на початку XI ст. Нещодавно виявлені тут археологами християнські поховання, житлові й господарські споруди кінця X-XI ст., могли, на нашу думку, належати дерев'яному Михайлівському монастирю.

У кожному разі, ізольований з трьох боків великий мис із стрімкими схилами в бік Дніпра, оточений глибокими ярами і з'єднаний вузьким перешийком із Старокиївською горою, де була княжа резиденція (тож у разі небезпеки шлях ворогу легко перекиривався княжою дружиною), являв собою ідеальне місце для будівництва великого монастиря з численними спорудами. Що саме такі умови були необхідними для нормального функціонування митрополії, свідчить її пізніше розташування в Софії Київській, яка теж була зведена на відстані від княжого дитинця і стояла в центрі великої монастирської садиби, укріпленої високим і міцним кам'яним муром.

Державно-соборний характер київських першохрамів підтверджує їх архітектурно-декоративне вирішення. Розвинена західна частина Десятинної церкви свідчить про те, що вона мала спеціальні приміщення для тих, хто готувався до хрещення (оглашених). Саме ця місіонерська функція церкви була пов'язана з тим, що князь був змушений ділити з митрополитом свій княжий храм. Вже самі великі розміри церкви свідчать про митрополиче богослужіння, в якому була задіяна значна кількість осіб. Східні приміщення відкритих галерей слугували для скевофілакція і мутаторія, де перевдягалися митрополит і князь, які брали участь з відправах.

Однак Десятинна церква могла бути митрополичим кафедралом лише тимчасово, адже митрополича відправа вимагала особливих умов. Як відомо, для митрополичого богослужіння Давня Русь запозичила літургійний чин Софії Константинопольської, який відзначався широким розвоєм обрядового драматизму. Г.Вагнер слушно зазначає, що, власне, невдовзі після призначення в Київ наступника митрополита Михаїла буде вирішено зводити особливий кафедральний храм. На думку дослідника, це міг бути згаданий Тітмаром Софійський кафедральний собор, який Вагнер чомусь вважає дерев'яним. Щоправда, від зауважує, що дерев'яний митрополичий собор аж ніяк не відповідав своєму призначенню [Вагнер Г.К. От десятинной церкви к Софийскому собору // *Vuzantinomissica*.- Т. 1.- М., 1994.- С. 153-154]. Новітні дослідження дають підставу говорити про те, що у Тітмара йдеться не про дерев'яний, а про кам'яний кафедрал св. Софії, який був закладений за часів Володимира і зберігся донині [Никитенко Н.Н. Русь и Византия в монументальном комплексе Софии Киевской: историческая проблематика.- К., 1999.- С. 294].

Державно-соборний характер Київської Софії, як і час її виникнення, яскраво простежується в програмі розпису, в якому відбулися пишний двірцевий та церковний церемоніал й всебічна глорифікація засновників Київської християнської держави – князя Володимира й княгині Анни.

Отже, заснована наприкінці X ст., митрополія Русі резидувала у княжій Десятинній церкві і, ймовірно, у сусідньому їй Михайлівському монастирі – патрональної обителі першого київського митрополита Михаїла. Архітектура церкви була запрограмована її державно-соборним характером, що відбивав потреби світської і духовної влади. У другому десятиріччі XI ст. митрополія перемістилась у зведений для неї монастирський Софійський собор, архітектурно-декоративне вирішення якого також відобразило взаємодію князя й митрополита у церковно-політичному житті.

Розташування митрополії Русі засвідчує, з одного боку, тісний союз світського і духовного можновладців, а з іншого – певне незалежнення церкви від державної влади, високий соціальний статус київського ієрарха, що є характерною рисою давньоруського християнства.

*Р.Соловій** (м. Львів)

**СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНІ ТА КОНФЕСІЙНІ ПЕРЕДУМОВИ
ЗАРОДЖЕННЯ УКРАЇНСЬКОЇ ЄВАНГЕЛЬСЬКО-
РЕФОРМОВАНОЇ ЦЕРКВИ У ЗАХІДНІЙ УКРАЇНІ
(20-30 рр. XX ст.)**

В історії релігійних організацій Західної України у 20-30-х роках ХХ ст. помітне місце займає діяльність такого ранньопротестантського конфесійного утворення як Українська євангельсько-реформована церква. Серед дослідників УЄРЦ існує кілька підходів до з'ясування передумов зародження українського кальвіністського руху в Західній Україні. Зокрема, О.Домбровський, вивчаючи історичні передумови становлення УСРЦ у Західній Україні, висловлював думку про те, що утворення кальвіністського осередку слід розглядати у широкому контексті українського національного відродження ХІХ-ХХ століть, нової оцінки релігійного чинника у суспільному житті, запропонованої українськими радикальними діячами (М.Драгоманов, І.Франко, М.Павлик), та значних суспільно-політичних, національно-культурних і духовних зрушень, викликаних подіями Першої світової війни [Домбровський О. Нарис історії Українського Євангельсько-Реформованого Руху.- Нью-Йорк-Торонто, 1979.- С. 398-400]. Інші дослідники українського кальвінізму, які ґрунтували свій аналіз на конфесійно-полемічному підході (І.Власовський, М.Степанович [Власовський І. Сучасний Українсько-Євангелицький рух.- Кременець, 1936; Степанович М. Євангелики без маски (Правдиве обличчя євангелизму, поширеного між українським народом в Галичині в 1925-1935 рр.).- Коломия, 1936]), трактували протестантизм в Україні як продукт західних культурно-релігійних впливів, чужих українській духовності і культурі. Спираючись на цю тезу, вони доводили, що

* Соловій Р. – аспірант кафедри культурології Львівського Національного університету імені Івана Франка.

утворення нових релігійних структур за умов бездержавного статусу української нації приводить до розколу суспільства та створює небезпеку релігійної конфронтації.

Гадаю, що найбільш перспективним є той підхід, який розглядає появу УЄРЦ на західноукраїнському релігійному атласі як відображення об'єктивного процесу історичного розвитку зумовленого складною взаємодією кількох релігійних і суспільно-політичних факторів. Визначальну роль серед них мала чітка національна зорієнтованість ідейної програми та практики Українського євангельського об'єднання у Північній Америці, яке своєю активною місіонерською діяльністю на західноукраїнських теренах поклато початок функціонуванню УЄРЦ. Наступним чинником появи цієї конфесії була активізація національно-визвольного руху українського населення Західної України, викликана розгортанням боротьби за українську державність та гострою українсько-польською конфронтацією у міжвоєнний період. Третім важливим фактором, що спричинив виникнення УЄРЦ, була особлива етноконфесійна ситуація в українських регіонах Польської держави.

Зауважимо, що кальвінізм має тривалу традицію у вітчизняній історії. Конфесія відігравала провідну роль серед протестантських течій, що розгортали свою діяльність на українських теренах у XVI-XVII століттях. Найбільш представницьким кальвіністським регіоном у цей період були землі Західної України. Реформатська церква долучилась до першого українського національного відродження. Зокрема, для поширення своїх поглядів та підготовки освіченої молоді вона створила мережу шкіл, розгорнула широку видавничу діяльність, зробила перші спроби із застосування слов'яно-руської мови у літературному процесі. Це забезпечувало новітньому кальвіністському руху ідейну платформу для осмислення себе як спадкоємця тривалої конфесійної традиції в національній історії.

Поява у середині 20-х рр. на терені Західної України євангельсько-реформованих громад стала можливою завдяки енергійній пропагандистській діяльності Українського євангельського об'єднання у Північній Америці. Ця розгалужена церковна структура утворилась у 1922 р. і об'єднувала українських протестантів США та Канади. Перший собор УЄО, що проходив у м. Рочестері (США), визначив програмні положення та мету організації: зберегти та захистити українських прихильників протестантизму у Північній Америці від асиміляції; допомогти національній інтелігенції, яка постраждала у період розгортання революційних подій в Україні; сприяти українському книгодрукуванню; підготувати необхідний теологічний та організаційний потенціал для поширення реформованого євангелізму на етнічних

українських землях. Упродовж 1925-32 рр. УЄО направила в Західну Україну досвідчених пасторів, які, крім теологічної освіти, мали ще й вищу світську освіту. Більшість проповідників, поряд із релігійною діяльністю, активно працювали на культурно-просвітній ниві, були відомими громадськими діячами. Виразна національна спрямованість ідейної програми Українського євангельського об'єднання мала вирішальний вплив на визначення принципів діяльності УЄРЦ, сприяла формуванню в українському кальвінізмі тенденції до осмислення себе в якості національної церкви.

Важливою передумовою зародження кальвіністського осередку на західноукраїнських етнічних землях у ХХ ст. було наростання національно-визвольного руху в середовищі українського населення Західної України. Після поразки в українсько-польській війні 1918 – 1919 рр. та рішення Ради послів Антанти від 14 березня 1923 р. про визнання приєднання Галичини до Польщі, українське населення Холмщини, Підляшшя, Західної Волині, Західного Полісся та Галичини потрапило під польську окупацію. Протягом двох десятиліть перебування Західної України у складі польської держави суспільне життя краю проходило під знаком конфронтації українського населення і польської панівної верхівки. Це протистояння охопило економічну, політичну та духовну сфери.

Дискримінація місцевого населення, переслідування його мови і культури стали виявами стратегічної мети польського уряду – якнайшвидше інтегрувати Західну Україну в складі Польщі, позбавити українців їх національної ідентичності. Головними жертвами колонізаційної політики держави стали школа і церква. Якщо у 1922-23 навчальному році у Східній Галичині було 2532 українські школи, то у 1929-30 рр. – лише 749. Водночас зростала кількість так званих “утраквістичних” шкіл, у яких домінувало викладання польською мовою.

Конфесійна приналежність у Західній Україні була однією з найважливіших підвалин національної ідентичності. Виходячи з цього, церква теж стала об'єктом колонізації. Це особливо стосується православної церкви у Польщі, котра зазнала “ревідикації” (примусового навернення до католицизму) у кінці 30-х рр. ХХ ст. Іншим засобом поборювання національної свідомості була урядова підтримка русофільських тенденцій у греко-католицькій церкві на Лемківщині та спроби латинізації українського населення Холмщини. Наслідком такої політики польського режиму стало тотальне відчуження українців від польської держави. Постійні репресії польського уряду викликали відмову українців від активної участі у державному будівництві польської республіки, обумовили радикалізацію суспільно-політичного

життя українського населення, розгортання його національно-визвольного руху. Другим наслідком став процес реорганізації українського суспільства, створення ним цілого комплексу власних політичних, економічних та культурно-освітніх структур, які значно послаблювали денационалізаційні зусилля держави, сприяли розвиткові національної свідомості. Саме у той час відродили і розгорнули свою діяльність товариства “Просвіта” та “Рідна школа”, а також Наукове товариство ім. Т.Шевченка. Відновили свою активність міщанські “Братства” та “Бесіди”, професійні товариства професорів, учителів, адвокатів, лікарів та священників. Організатором громадсько-політичного руху жіноцтва став “Союз українок”, сформований на основі “Жіночої громади”. Фізичним та національним вихованням молоді займались довоєнні “Соколи”, створені у 1925 р. “Луги”, а також пластунські осередки. Велику роль в економічному розвитку українського населення Західної України відігравали фінансово-кредитні установи – Земельний банк, “Дністер”. Значних здобутків досяг український кооперативний рух, очолюваний Ревізійним союзом українських кооперативів. Якщо у 1923 р. ця організація об’єднувала 334 низові осередки та 232 тис. членів, то у 1930 р. налічувалось вже 3 тис. кооперативів та 369 тис. членів [Гунчак Т. Україна: перша половина ХХ століття. Нариси політичної історії.- К., 1993.- С. 208]. Кооперація намагалась забезпечити економічну самодостатність українського населення, стимулювала розбудову економічної бази для боротьби українців за свої національні права.

Таким чином, появу на суспільній арені УЄРЦ слід розглядати як частину широкого процесу пристосування західноукраїнського суспільства до умов протистояння з польською державою, утворення механізмів опору її колонізаційним впливам. Церква українських кальвіністів об’єднувала ті соціальні групи, котрі негативно оцінювали діяльність традиційних церков, однак, не бажали прилучатися до існуючих інонаціональних протестантських інституцій.

Ставлення польського режиму до УЄРЦ було неоднозначним – від початкової толеранції до заборони богослужінь та численних перешкод у церковній практиці. У перші місяці діяльності євангельсько-реформованої церкви польські урядові чинники не виявляли жодних перешкод у духовній діяльності пасторів, давали дозвіл на використання культових споруд німецької церкви. Цей факт пояснюється тим, що влада пов’язувала з протестантським рухом надії на послаблення націоналістичних тенденцій та комуністичних ідей в українському суспільно-політичному житті. Яскравим свідченням цих сподівань є численні позитивні відгуки про пресвітеріанство в угодовській пресі у 1925 р. Зокрема, орган Української народної партії “Селянський прапор”

обіцяв кальвіністам свою підтримку і державне сприяння за умови, якщо їх рух буде “дуже далеким від усяких справ політичних і не служитиме заслоною для небажаних агітацій” [Про євангельський рух // Селянський прапор.- 1925.- № 12].

Наприкінці 1925 р. реакція польської влади на діяльність новоутвореного кальвіністського осередку стала негативною. Пасторам було заборонено проводити служіння, поліція втручалась у життя релігійних громад, арештовувала пасторів і вірних, конфісковувала літературу тощо. Переорієнтація політики окупаційного режиму щодо УЄРЦ була зумовлена тим, що український євангельсько-реформований рух чітко задекларував свою національно-свідому патріотичну позицію. Історичні джерела свідчать про те, що українські сеймові послы неодноразово звертались з інтерполяціями до Міністерства внутрішніх справ Польщі, опротестовували репресивні заходи поліції щодо УЄРЦ. Наприклад, посол П.Васильчук звернувся до МВС у справі переслідувань церкви у Коломийському повіті, навів численні факти арештів, конфіскацій, розгону богослужінь та інших порушень закону [Інтерпеляція 525 // Віра і Наука.- 1926. - № 3.- С. 4]. Для зупинення розвитку УЄРЦ влада використовувала особливості польського законодавства, котре вимагало від віруючої особи при зміні конфесії зголоситись у староство з відповідною декларацією, затвердження і плата за яку повністю залежала від урядових чиновників [Piekarski St. Wyznania religijne w Polsce.- Warszawa, 1927.- S. 58]. У канцеляріях староств лежали сотні незатверджених декларацій [Sprawa deklaracji // Jednota.- 1935. - № 6-7.- S. 95]. Негативне ставлення польської влади до УЄРЦ в період її становлення стало серйозною перешкодою на шляху поширення руху, створення нових громад.

Наступним чинником, що сприяв зародженню кальвіністського руху у Західній Україні, було становище у греко-католицькій та православній церквах. Якщо до Першої світової війни УГКЦ була головним виразником і захисником національних інтересів українського населення Галичини, засобом збереження його духовних та культурних традицій, то у післяреволюційний період ситуація суттєво змінилася. Значна частина греко-католицького духовенства, начолі якої стояв митрополит Андрей Шептицький, намагалась зберегти національні риси та східний обряд греко-католицької церкви, розглядаючи це за основу можливого порозуміння з православними українцями. Концепція християнського патріотизму митрополита Андрея, яка передбачала пріоритетність національного, дозволяла УГКЦ бути духовним провідником національного руху на шляху до духовного і політичного усамостійнення українського населення Східної Галичини.

Водночас у міжвоєнний період активно зміцнювала свої позиції течія українського католицького консерватизму (Г.Хомишин, О.Назарук), яка прагнула досягти повної уніфікації греко-католицизму з Римокатолицькою церквою. З цією метою у Станіславській і Перемиській єпархіях наполегливо впроваджувались обов'язковий цілібат та новий календар, проходила латинізація богослужінь. Проголошуючи вторинність національних ідеалів щодо конфесійних, “західники” стверджували, що греко-католики повинні бути, насамперед, католиками, а вже після цього українцями. “Дух інтернаціонального католицизму”, за влучним висловом І.Могильницького, вимагав, що “на першому місці мусить стояти католицизм, а відтак вже українство” [Могильницький І. Отверті карти // Покутське слово.- 1927.- № 6].

Гострі протести у галицькому суспільстві викликали проведення у Станіславській та Перемиській єпархіях цілібатної реформи. У багатьох містах Галичини утворювались громадські комітети, які проводили наради та організовували протестаційні віча. Противники цілібатної політики Ватикану та частини єпископів УГКЦ вказували, що вона свідчить про нехтування ними думкою громадськості, порушує традиційні права греко-католицької церкви та веде до зменшення кількості інтелігенції з сімей духовенства.

Єпископський ординаріат Станіславівської єпархії 15 червня 1925 р. видав постанову про “Заборону живої мови в церковнім богослуженню” [Заборона живої мови в церковнім богослуженню // Вісник Станіславівської Єпархії.- 1925.- № 5-6], яка вилучала українську мову з богослужбового вжитку, оскільки вживання рідної мови зводить церкву до рівня земної установи. Аналізуючи причини виникнення реформатського руху у Галичині, волинський часопис “На варті” вказував, що “заборона українізації уніатського богослужіння сильно сприяла успіхові пресвітеріан, які почали весною організацію так званої Української Національної Євангельської Церкви – як раз у станіславській єпархії і відправляють богослуження по українськи” [Церковна справа в Галичині // На варті.- 1925.- № 9-10]. Серед значної частини західноукраїнського суспільства викликав невдоволення конкордат, підписаний між Ватиканом та Польщею 10 лютого 1925 р. Його умови ставили УГКЦ у залежність від польського уряду: вибір єпископа повинен був затверджуватись згодою президента і передбачав необхідність прийняття єпископом присяги на вірність державі [Piekarski St. Wyznania religijne w Polsce.- S. 20]. З іншого боку, конкордат посилював єпископську владу над духовенством і церковними маєтками. Водночас ця угода не гарантувала греко-католицьким священикам

захисту від державних репресій за вживання української мови при заповненні метрик.

Таким чином, наявність у греко-католицькій церкві тенденції до латинізації і конфлікти з галицьким суспільством обумовили сприятливий ґрунт для зародження УЄРЦ, яка ставила перед собою мету побудови української національної церкви, незалежної від зовнішніх центрів та з українською мовою культу. Це дає підстави стверджувати, що вирішальний вплив на зміцнення протестантського руху в Східній Галичині мало невдоволення українського населення тими реформами, які відбувались в Греко-католицькій церкві.

У поширення кальвінізму на Волині, як і в Галичині, значну роль відігравали причини національно-церковного характеру. Православна церква в Польщі томосом (указом) константинопольського патріарха Григорія VII отримала автокефалію. Однак вся її діяльність регламентувалась цензурою Міністерства віросповідань та освіти, а польська мова була мовою адміністрації, проповідей та навчання у духовних семінаріях. Православна церква в Польщі у 20-30 роки стала ареною боротьби між русифікованим духовенством начолі з митрополитом Діонісієм та українським населенням краю, котре вимагало українізації церкви. Газета “Діло” – найавторитетніший галицький часопис, з тривогою писала: “Русифікаційна політика митрополита Дениса, що підтримує всякий негідний аби “русский” елемент та нехтує цілковито домаганням населення розмосковщити церкву, в найближчому часі доведе православ'я на Волині до повної катастрофи” [Розвал православ'я у Польщі // Діло.- 1932.- № 262]. Активний борець за українізацію православної церкви доктор А.Річинський неодноразово акцентував увагу на падінні авторитету церкви у суспільстві: “Щодо виховної ролі польського православ'я, то її малює жива дійсність: ширення атеїзму та релігійного індивідуалізму, занепад релігійно-національної свідомості народу, деморалізація проводу, почавши з єпископських палат, політиканство, відсутність усякого авторитету, мінімальна відпорність на впливи ворожі православію” [Річинський А. Проблеми української релігійної свідомості.- Володимир-Волинський, 1933.- С. 270].

Русифікаторська політика, конформізм у стосунках з владою та низький моральний рівень духовенства Автокефальної православної церкви руйнували її авторитет серед населення і, водночас, зумовлювали ріст популярності УЄРЦ. Проповідники євангельсько-реформованої церкви (Т.Довгалоук, Ф.Семенюк, В.Боровський та ін.), поряд із церковною діяльністю активно займались культурно-просвітницькою роботою. Аналізуючи етноконфесійну ситуацію на Волині та причини

успіхів Української євангельсько-реформованої церкви, відомий греко-католицький діяч І.Гладилевич вказував, що “реформовані громади, як під оглядом етично-релігійним, так і під національно-громадським, претендують на найкращі громади в окрузі”. В цьому велика заслуга пасторів, котрі були “не тільки глибоко релігійними людьми, але й правдивими українцями, націоналістами, що дорожать своєю національністю” [Гладилевич І. Реформована церква на Волині // Українські вісті.- 1937.- № 411].

Чітка національна орієнтація в діяльності УЄРЦ стала вирішальною передумовою поширення її впливу на Волині і Поліссі. Слід зауважити, що у зазначеному аспекті українські кальвіністи відрізнялися від інших протестантських конфесій, що діяли у Західній Україні в досліджуваній період. Громади баптистів, євангельських християн, християн віри євангельської, як правило, входили до інонаціональних конфесійних структур. Вони керувались пропольською чи проросійською орієнтацією у культовій та пропагандистській діяльності, не користувались українською мовою та україномовною літературою, цурались національних духовних традицій, стояли осторонь суспільно-політичного життя. Зазначені фактори визначали позицію УЄРЦ як унікальну для тих верств населення, які у своєму світогляді намагалися поєднати ідейно-доктринальні особливості протестантизму та принципи українського національного відродження.

Отже, поява Українського кальвіністського осередку на західноукраїнських теренах була органічною частиною процесу адаптації українського суспільства краю до умов конфронтації з польською державою, формування ним суспільних структур, здатних забезпечити захист від колонізаційних зусиль уряду Польщі. УЄРЦ зберегла українських прихильників кальвінізму від асиміляції в інонаціональних протестантських церквах, змагалась за ріст національної свідомості своїх adeptів, шляхом піднесення культурно-освітнього рівня українців закладала підвалини їх майбутнього духовного і політичного незалежнення. Слід наголосити, що націозберігаючий потенціал євангельсько-реформованої церкви ґрунтувався на постулатах кальвіністського вчення про походження і роль націй. Його основні ідеї розкриті у статті одного з засновників українського кальвіністського руху у ХХ столітті І.Бодруга “Віра і народність”. Автор стверджував, що особливі і неповторні риси кожного національного організму створені Богом. Тому всі члени етнічних спільнот повинні шанувати і плекати основні ознаки їх національної приналежності – мову і культуру. Спираючись на усталену кальвіністську традицію, Бодруг давав своєрідне сакральне обґрунтування для національно-свідомої життєвої позиції

кальвіністів. На його думку, той, хто “нехтує свою народність, грішить проти споконвічної Божої постанови і проти законів природи” [Бодруг І. Віра та народність // Віра і Наука.- 1929.- № 17-18.- С. 142]. Вся релігійна і позарелігійна практика УСРЦ будувалась у відповідності з тезою І.Бодруга про те, що українська реформація повинна відповідати релігійній ментальності українців, забезпечити збереження їх національної ідентичності.

Водночас однією з основних передумов розгортання кальвіністської церкви у Західній Україні були процеси, які проходили в міжвоєнний період у греко-католицькій і православній церквах. Целібатна реформа, умови конкордату між Польщею і Ватиканом, заборона живої української мови у богослужінні обумовили певне зниження раніше непохитного авторитету греко-католицької церкви у середовищі віруючих, спонукали їх до пошуку шляхів збереження церкви від латинізації. Суперечливий характер діяльності УГКЦ формував сприятливий ґрунт для поширення кальвіністського руху серед українського населення. Для частини віруючих перехід до національно зорієнтованого кальвінізму був засобом протесту щодо змін у греко-католицькій церкві. Аналогічна ситуація склалась на північно-західних українських землях. Невдачі у боротьбі за українізацію інституційно-культових аспектів діяльності Автокефальної православної церкви у Польщі сприяли росту популярності УСРЦ, проповідники і вірні якої вирізнялись високим рівнем національної свідомості. Звернення до кальвінізму частини православного населення Волині зумовилось і його спільними з православ'ям нормами церковного буття.



РІЧНИЦЯ ПАМ'ЯТІ Б.О.ЛОБОВИКА

Пам'яті Б.О.Лобовика присвячується

14 січня 2000 року у Відділенні релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України відбулися Лобовиковські читання, присвячені світлій пам'яті колеги і вчителя, друга, видатного вченого філософа й релігієзнавця, доктора філософських наук, професора Бориса Олександровича Лобовика. Своїми спогадами про нього ділилися близькі люди, а ними були для Бориса Олександровича рідні по крові і по творчій діяльності.

Серед багатьох добрих слів пам'яті та подяки хочеться відзначити ті, які лунали практично від кожного і які, власне, й характеризують цю людину, що плідно прожила велике і змістовне життя. Гармонійна особистість, самодостатня й водночас віддана родині, науковій праці як покликанню, дбайливому плеканню учнів та активній участі в громадському житті рідної України – ось яким назавжди запам'ятався нам Борис Олександрович Лобовик. Вже рік як нема його з нами, і як це гостро відчувається! Скільки встигав Борис Олександрович, на якому високопрофесійному рівні працював, скільки тепла він, істинно інтелігентна людина, вносив в колектив – це ми, його колеги по Відділенню релігієзнавства, усвідомлювали й раніше. Але тепер, працюючи в цей ювілейний рік над Українською Енциклопедією релігій, над присвяченим 1000-літтю християнства десятитомником "Історії релігії в Україні", готуючи наукові конференції, роздумуючи над нашими проблемами та відзначаючи (на превеликий жаль, без нього) наші свята, ми в кожній справі бачимо такі складні місця, які він долав швидко і натхненно. Водночас в усьому, що відбувається у Відділенні, так чи інакше видима його присутність. Кращі наші видання, що продовжуються, містять його труди – вони нас вчать, виховують, зобов'язують працювати над собою й писати гідно його прикладу.

Закарбовані на папері і в пам'яті уроки Бориса Олександровича Лобовика цінні особливо для наукової молоді. З якою увагою і повагою ставився він до молодих своїх колег! Борис Олександрович залюбки обговорював з ними чергові наукові проекти, свої і їх ідеї, навіть радився з ними в роботі. І, напевно, одним з найкращих шляхів вшанування його пам'яті будуть наші наукові дослідження у продовження й розвиток релігієзнавчих напрямків, над якими він працював.

Хай примножується земний вклад талановитого науковця досягненнями його учнів, і хай звеселяється ними його душа у житті вічному!

*О.Недавня** (м. Київ)

СТАНОВЛЕННЯ АКСІОЛОГІЧНИХ ОРІЄНТАЦІЙ НОВООХРЕЩЕНИХ УКРАЇНЦІВ

Серед наукової спадщини Б.О.Лобовика є особливо цікавий доробок – праці, присвячені вивченню дохристиянської релігійності українців та особливостям християнства Київської Русі, що формувалося. Зокрема, розділ III: Релігійні вірування літописних слов'ян і розділ IV: Давньоукраїнський політеїзм 1 тому десяти томника "Історія релігії в Україні" [Дохристиянські вірування. Прийняття християнства /За ред. Лобовика Б.О.- К., 1996.- С. 85-125], не тільки вражають шириною і глибиною охоплення проблеми, феноменальною енциклопедичною ерудицією та культурою слова автора, але й будять нові питання та спонукають до їх дослідження. Так, проведений Б.О.Лобовиком детальний аналіз релігійного комплексу українців в їх передхристиянський період та аналіз особливостей ранньохристиянської української думки висвітлює: в що вірили, чому поклонялися наші предки. Й одним з логічних напрямків продовження цих досліджень, на нашу думку, є з'ясування того, що цінували в світі й у собі українці перед християнізацією, та які трансформації аксіологічних орієнтацій зазнали українці-неофіти.

Від тої доби нас відділяє тисячоліття. Однак сьогодні

* Недавня О.В. – кандидат філософських наук, молод. наук. сп., вчений секретар Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

необхідність переоцінки цінностей в українському суспільстві, власне, й зумовлюється таким довготривалим його станом, який витворювався в завданих ще в період християнізації світоглядних та світоорієнтаційних координатах.

Перед засвоєнням християнської релігії українці-язичники, як і інші сусідні європейські народи, що християнізувалися приблизно в той же хронологічний проміжок (IX-XI ст.), цінували, перш за все, волю, незалежність, життєвий успіх, славу – та необхідний їх матеріальний фундамент чи атрибути. Поклонялися ці язичники, відповідно, божествам таким, які, на їх думку, допомагали набути чи зберегти або могли не стати на заваді досягненню перерахованих бажаних благ. В небесному царстві, за язичницькою уявою, приймають людину так, як вона того варта за своїм земним життям: не спромігся бути вільним і успішним в дочасному світі – будеш рабом і в загробному.

На перший погляд, ця проста схема мала спрацьовувати на те, щоб стимулювати язичників до продуктивної успішної діяльності, а отже – сприяти поступу всієї їх спільноти. Можливо, так воно, до певної міри, й було, однак поруч набутоків, напевно, були і втрати. Адже подібні сакралізовані настанови відповідають можливостям і прагненням лише найбільш життєздатних членів соціуму, проте не завжди узгоджується з інтересами решти. А значить, ці настанови, по великому рахунку, все ж не є ідеальними для розвитку спільноти в цілому, оскільки вона практично не може складатися з самих лише “улюбленців фортуни” й функціонувати тільки для них і їх силами.

Що, наприклад, мало стимулювати до праці талановитого немолодого невільника, який не міг розраховувати на швидке звільнення, і був переконаний, що після смерті буде продовжувати вічне служіння іншим? Або, які шанси на життєвий успіх та позитивні релігійні переживання мала тогочасна людина високих інтелектуальних здібностей, але слаба фізично? Або ж, що могла думати про свою незавидну земну, а значить, і посмертну реалізацію людина посередніх здібностей й витривалості, котра, однак, була сумлінним працівником, корисним на своєму місці? Нарешті, як могли знаходити себе в рамках язичницьких вірувань і відповідно сакралізованих громадських відносин ті, на чю долю силою незалежних від них обставин тривалий час випадали лише страждання?

Врешті, в суспільстві з такими релігійними поглядами панував жорсткий закон: “пріоритетно реалізується сильніший”, що здебільшого виключав реалізацію багатьох потенційних здібностей й можливостей його членів. По суті, те ж саме можна сказати і про сусідське співжиття язичницьких народів.

Не будемо стверджувати, що християнство на практиці вповні скасувало цей закон. Але в тій системі суспільних відносин, які розбудовані християнами, є місце й іншим, постульованим християнськими заповідями цінностям, іншому цілепокладанню, іншим моделям поведінки й можливостям самореалізації окремих людей і людських спільнот.

Авторитет біблійного тексту уподібнює суспільство людському тілу, де різні члени не однакові, не рівні, виконують різні функції [Послання ап. Павла до Римлян, 12:4-8]. Проте всі вони в рівній мірі цінні, бо всі, кожен по-своєму – у своїй якості – необхідні. Кожна людина – творіння Боже, вона створена для чогось, і може реалізуватися в міру своїх Богом даних можливостей, треба лише їх зрозуміти й сумлінно застосовувати.

Кожному – своє. Ця теза може комусь здаватися жорстокою. Але справді жорстокими є гасла, котрі уселяють людині прагнення, що не відповідають даним їй від народження можливостям і здібностям – в усіх різним. Кожен, хто має за плечима життєвий досвід, погодиться: саме життя часто знецінюється при страшному відкритті, що ти не знайшов своєї справи, не реалізував свої таланти, знаходишся не на своєму місці.

В аксіологічній системі християнства – багатогранній, навіть видимо непослідовній, але ж на практиці працюючій – проблема цінностей для людини певною мірою узгоджується з проблемою цінності людини в суспільстві. В християнстві кожному може знайтися своє місце, в кожному стані можна знайти свої цінності. Вони, так би мовити, на загал більш чи менш зрозумілі й привабливі. Але, стверджуючи їх різноманітність, християнство кожному визнавецьві дає шанс рахувати своє життя, свій стан як не полишений цінності для нього і для суспільства. А це вже – перший крок до душевної рівноваги і до можливої продуктивної діяльності.

Блаженні стражденні (засмучені, вбогі духом) [Євангеліє від Матвія, 5:3-4] – їх страждання можуть бути цінністю, адже можуть відкрити двері небесного царства для них самих, а то й, присвячені іншим людям, церкві, спасенним ідеям, спроможні так чи інакше вплинути на вдосконалення духовного життя ближніх. Благословенні працюючі (на себе, господаря, Бога): “шануйте тих, хто працюють” [1 Послання ап. Павла до Солунян, 5:12], “як хто працювати не хоче, нехай той не їсть” [2 Послання ап. Павла до Солунян, 3:10]. Гідні похвали ті, хто вміло використав свої “таланти”; вони нагороджуються, між іншим, підвищенням свого соціального й матеріального статусу [Євангеліє від Матвія, 25:14-30]

Отже, християнство, стверджуючи обов'язкові й незмінні для всіх цінності, допускає в аксіологічний ряд також і такі якості й таку діяльність людини, які не виключають цінності універсальні, і які можуть бути основою чи складати самореалізацію особи: сильної і слабкої, здібної і убогої. Лише від сильних, щедро обдарованих, більше й вимагається: "від кожного, кому дано багато, багато від нього й жадатимуть" [Євангеліє від Луки, 12:48].

Таким чином, християни мають, так би мовити, певний вибір специфічних аксіологічних орієнтацій, який вони можуть здійснювати згідно індивідуальних схильностей і талантів, обставин особистого та суспільного життя, тощо.

Можливості такого вибору практично досягалися і окремими людьми, і цілими народами. Ставалося це відповідно до попереднього духовного досвіду й аксіологічних поглядів, що простежується в особливостях східно- та західнохристиянської ментальності, й, зокрема, на прикладах окремих народів-неофітів. Так, попри принципові відмінності язичницького і християнського світо- та самосприйняття, язичники, якими їх представлено у "Велес" – книзі, і новоохрещений народ, яким його бачив митрополит Іларіон, мають спільні риси у сфері духовного, у своїй практичній аксіології. Духовність їх життєлюбна, оптимістична, виявляє себе в суспільнозначущих діях, зокрема й в облаштуванні дочасного дому, який і є місцем для її розвитку, і який ними цінується.

Для того, щоб українці стали, "як та чайка при битій дорозі", треба було не просто жити біля "битої дороги", як жили й русичі в Київській Русі періоду її розвитку, а зазнати в даному геополітичному просторі багатьох політичних поразок. А для того, щоб недооцінювати у відносинах "людина - Творець" місце створеного світу, "миру", треба незатишно в ньому почуватися. Дійсно, людина пригноблена, ображена, слабка мусить втішатися переважно духовністю-в-собі, розраховувати виключно на цінності "горішні", якщо ця людина не може вільно виявляти свою духовність, реалізувати свої аксіологічні уподобання в цьому світі, та відповідно цей світ впорядковувати.

Подібна "компенсаторно-втішальна" духовна настанова, такі аксіологічні погляди вповні природні для народів, котрі переживали довгий досвід страждання та поневолення, для народів з архитипово деспотичними формами суспільної організації, для народів з такими кліматичними умовами проживання, котрі вимагають строгоорганізованого колективного господарства. Такими характеристиками відрізняються народи Сходу, зокрема ті, що увійшли у Візантійську імперію та склали ареал формування східного християнства.

Для людини східнохристиянської духовності світ Божественний і світ тварний різко розмежований, духовне часто протиставляється матеріальному, ціниться незрівнянно вище за матеріальне. Як відмічають сучасні релігієзнавці, при тому матеріальна невлаштованість вимагає все більших духовних подвигів, щоб протистояти елементарним негараздам буття. Убоге житло, брудні вулиці, мізерний побут допустимі, більш того, "вони можуть бути свідченнями зневажання світом земним, брудним в ім'я небесного, чистого" [Історія релігій в Україні.- Т. 1: Дохристиянські вірування. Прийняття християнства. /За ред. проф. Б.Лобовика.- К., 1996.- С. 311] Ідеал християнина в східному християнстві є екстремальним – це якщо не юродивий чи стовпник, то аскет, для якого містичне споглядання в усамітненні, самообмеження, роздуми про довічне, й життя тільки як приготування до смерті значно вартніші, ніж духовне зростання в повноті й радощах життя, в приватних і суспільних богоугодних справах, в продуктивній розбудові матеріального життя та в активній духовній допомозі ближнім.

Останнє більш характерне для людини західнохристиянської духовності, яка так не розділяє, чи не протиставляє Божественний і тварний світ. В цьому розумінні західнохристиянська духовність не відрізняється максималізмом, і її носії не пред'являють до себе таких крайніх вимог, які практично можуть виконуватися тільки одиницями, і є фактично неприйнятними для існування всієї спільноти віруючих. Можливо, максимально завищені (і реально мало ким досягнуті) духовні зразки в східних християн частково пояснюються тим, що в такому киплячому етнічному котлі, яким були, починаючи від Олександра Македонського, землі – майбутня батьківщина східного християнства, серед народів різних рас, релігій та звичаїв, серед завойовників і завойованих, духовний мир був можливий лише за умов повного самозречення, в містичному спілкуванні з трансцендентним у відстороненні від проблем у "миру".

До речі, максималістські риси східнохристиянської ментальності певною мірою проявляються і в тих, хто протиставляє східнохристиянську цивілізацію як таку, що має успішніший духовний досвід, ніж матеріальні надбання, західнохристиянській цивілізації, що успішніша у виробництві матеріальних благ, ніж у накопиченні духовних. В рамках західнохристиянської традиції таке різке протиставлення духовного й матеріального не підкреслюється теоретично й на загал не практикується. Цей світ, як створений Богом й населений його творіннями, заслуговує на увагу, вивчення, піклування і прикрашення. Серед католицьких святих, на відміну від православних, багато людей суспільно активних, енергійних, таких, що вдосконалювали

світ, а не відчужувалися від нього – мирян і священників, аж до наших сучасників.

В українській духовності як язичницькій, так і часів Київського християнства аж до посилення реального впливу візантійських наставників, тобто до 12-13 століть, спостерігаються аналогічні риси. Цей світ цінується як божественний витвір, вшановуються земні блага й набутки (зокрема честь і слава діяльних предків, хай навіть і грішних), звеличуються й навіть підносяться поруч "старих" – "нові" християни [Ларіон. Слово про закон і благодать // Історія релігій в Україні: в 10 т.- Т. 1: - К., 1996.- С. 351], а не меншовартісно применшуються як "худі неуки", не відкидаються радощі земного життя, на загал не приймається ригоризм та аскетизм. В "Ізборнику 1076" цінується читання книг, стверджується, що віра без натхненних нею справ мертва, що такі справи – правдивий шлях до спасіння, а благочестивий не той, хто проводить час у постах і молитвах, а той, хто добродіє і робить добро ближньому [Ізборник 1076 года.- М., 1965.- С. 151, 210]. У "Повчанні дітям" Володимир Мономах проповідує діяльне християнське життя: радить молитися і працювати, й також підкреслює, що милість Богу можна дістати добрими справами, а не затворництвом і голодуванням [Володимир Мономах. Поученія // Літопис руський.- К., 1989.- С. 401, 456]. Клим Смолятич відстоює перед опонентом цінність пізнання цього світу для пізнання його Творця. Премудрість Клим Смолятич називає Божеством, і Храмом – людство [Послание Климента Смолятича // Памятники литературы Древней Руси: XII век.- М., 1980].

Є думка, що в представників західнохристиянської духовності більше цінується розумова діяльність та практичні добрі справи, котрі наближають людину до її Творця, а для представників східнохристиянської духовності вартніші містичні переживання тому, що в перших богослов'я катафатичне (позитивне, певною мірою богопізнаване), а в других – апофатичне (заперечуюче пізнаваність Бога). В творах перших духовних-русичів, зокрема в Іларіона Київського, можна при бажанні відшукати приклади і першої, і другої аксіологічної орієнтації. Так, з одного боку, князь Володимир Великий увірував не тому, що бачив Христа чи апостолів, а з Божої ласки, з іншого ж боку, він достойний пошанування як святий не тому, що здійснював чуда, але тому, що був активним творцем богоугодних справ.

Однак все ж духовний розвиток русичів на певний час виразно проліг в східнохристиянському річищі. Відтак в писемних та священничих трудах представників та учнів візантійської школи започатковують сльозні "страданія по душе", високо оцінюється зневага до мирського [Житие Феодосия Печерского // Памятники литературы Древней Руси:

ХІІ век.- М., 1980; Стязание с латиной; Слово Святого Феодосия // Златоуструй. Древняя Русь X-XIII веков.- М., 1990; Послание митрополита Никифора о латинах // Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. История Русской Церкви: В 7 кн.- М., 1995, - Кн. 2].

Багато дослідників, підкреслюючи оптимізм та життєрадісність початкового християнства Київської Русі (80-ті рр. X ст. - перша пол. ХІ ст.), відносять привнесення похмурих аскетичних поглядів на адресу духовних наставників з Візантії та їх учнів, насамперед, монахів Печерського монастиря [Мавродин В.В. Образование Древнерусского государства.- Л., 1945.- С. 289, 335, 367; Никольский Н.К. О древнерусском христианстве // Русская мысль, 1913, июль.- С. 11-20; Приселков М.Д. Борьба двух мировоззрений // Россия и Запад.- Сб. 1.- Пгр., 1923.- С. 39-56]. Ці пропагандисти монашого аскетизму пропонували умертвлювати плоть для того, щоб наблизитися до неземних чистих істот, найбільш цінували не діяльну любов і мудрість, а послушенство і приниження. Відповідно, життєвими гаслами проголошувалися не конструктивні "любити і творити", чи не "молитись і трудитись", як в західному християнстві, а від'ємне – "убоятися й утриматися".

Треба відзначити, що слідування останній настанові більш характерно для психології "людини закону", тоді як перша настанова відповідніша для "людини благодаті" (як представляє людей закону і людей благодаті митрополит Іларіон). Натомість панорама гідного духовного життя, яку пропонують ідеологи східного християнства в Київській Русі, досить реакційна. Так, літописець Нестор закликає ревно наслідувати стовпа ідеології Печерського монастиря, Феодосія, в його ненависті до плотських пристрастей та насолод як джерел хвилювань (до речі, цікава аналогія з буддійським "бажання породжують страждання, позбутися бажань – це позбутися страждань"), в його відреченні красоти й бажань земного світу, в його любові до смирення та мовчання, тощо. Митрополит Никифор в посланні до Володимира Мономаха "О посте и воздержании чувств" наголошує взаємне противлення плоті та духу. В аксіологічних настановах Києво-Печерського Патерика, що склався приблизно до 20-х рр. ХІІІ ст., ще посилюються заклики до аскетизму, антиінтелектуалізму, пасивного невтручання в "мирські" справи.

Цікаво, що навіть ті ж церковні автори, що підносять "ідеальні зразки монастирських добродіт", відзначають їх деструктивну роль для суспільства, коли переважно в них єдиних, без пізнання інших "іпостасей" євангельської любові, вбачаються найвищі чесноти християнського життя. Так, А.Карташев визнає: те, що подібні аскетичні зразки вихвалялися без відповідної світської альтернативи, якою на

християнському Заході було лицарство, призвело до сумних наслідків. А саме: мирянин відчував фатальну неможливість бути гідним християнином, адже він був одружений, піклувався про надбання засобів для життя родини, прагнув розвивати у відповідній діяльності свої природні здібності, й нарешті, відпочивати посеред життєвих радощів і розваг [Карташев А. Очерки по истории Русской Церкви: В 2 т.- М., 1993.- Т.1.- С. 246-247]. Не даремно під кінець життя багато грішних мирян від князів Київської Русі до козаків прагнули прийняти постриг. Авжеж, після багатьох повнокровних років, проведених без особливих самообмежень, прожити залишок життя, як правило вже в поважному віці, в утриманні та роздумах про смерть, напевно легше, ніж весь вік працювати над собою у виконання хай і помірніших духовних вимог!

Антисоціальність пропонованих провізантійських крайніх у духовному житті настанов особливо яскраво проявилася в трансформації відношення до жінки. Адже аскетичний ідеал християнина вимагав умиртвлення плоті, якому явно заважає жінка. Відтак ліками від її принади пропонувалася огида. Презирство до жінки як до істоти нечистої і небезпечної було надто складно узгодити з повагою до неї як до члена релігійної спільноти, де проголошено рівними перед Богом обидві статі. Яким би не було становище жінки в язичницькому суспільстві (а було воно напевно різним в різних соціальних колах і родинних обставинах), в язичницьких переданнях нерідко зустрічається вшанування жіночості як джерела життя, і вже годі було б знайти в них таке злобне женоненависництво, яким насичені повчання популярних збірників, як от “Бджола”.

Церковні історики протиставляють положення жінки як раби в язичницькому суспільстві піднесення її гідності в християнстві як вільної дорадниці чоловіка, наголошують на врегулюванні її прав в законодавчих документах Київської Русі [Карташев А. Очерки по истории Русской Церкви: В 2 т.- М., 1993.- Т.1.- С. 250]. Однак, попри проголошене ідеальне християнське поцінування жінки та ймовірний певний прогрес у захисті її майнових інтересів та гідності від чужих і навіть від самодурних батьків, водночас практично пропагований з вищих амвонів погляд на жінку перетворював її із жаданої здобичі в нечисту спокусницю (не відомо, що образливіше для жінки, і що гірше для морального здоров'я спільноти), та обмежував можливості її самореалізації в суспільстві.

Крім того, нові законодавчі рішення щодо правного становища жінок не завжди були такими вже ідеальними. Наприклад, в умовах, коли чоловіки часто гинули в різних військових сутичках та далеко не безпечній навіть “мирній” трудовій діяльності, вдові під загрозою втрати всього майна (яке наживала вона разом з небіжчиком) пропонувалося

утриматися від другого шлюбу. Мотивувалося це необхідністю слідування високому християнському обов'язку вдови – бути відданою виключно вихованню осиротілої родини. Вимога не брати другий шлюб вдови з дітьми особливо підкреслювалася, отже раніше така природна житейська ситуація практикувалася. Так що навіть в теоретичних уложеннях до рівності жінки було далеко.

Східнохристиянські приписи також особливо підкреслюють і жорстко зобов'язують в церковній практиці дотримуватися очищувальної ритуалістики щодо жінки в цілком природних її станах, пов'язаних з відтворенням життя. Їх треба було спокутувати як гріх, котрий відсторонює жінку від Бога й складає якусь небезпеку для оточуючих. Мало того, що засуджувалася участь жінки в громадських справах і розвагах, так і в родині її статус фактично підривався в самих своїх основах. Адже, дійсно, цінувати можна жінку як корисний об'єкт статевого задоволення, як таку, що народжує нащадків та яка працює на сім'ю, але лише кохання робить те цінування цінним для самої жінки. Чи гідна ж любові нечиста істота, сам потяг до якої загрожує спасінню?

Подібні аскетичні ціннісні орієнтири різко суперечили дохристиянському світорозумінню українців з їх повагою до жінки, до всякого народження як до акту Божої волі, з їх переконанням про любов божества до своїх дітей, про цінність діянь в миру во славу Богу і свою власну. Українці в масі своїй не сприйняли цю “світопонижуючу” ідеологію, до котрої надто тяжіли їх східнохристиянські наставники, насамперед як таку, що не відповідає українській духовній, культурній традиції.

Хоч привнесені візантійськими впливами розглянуті непродуктивні елементи надалі присутні в аксіологічних поглядах певної частини більш-менш освічених українських християн декількох наступних століть, але, підкреслимо, так і залишаються малозрозумілими й фактично неприйнятими широким загалом українців – людей чутливих, але й практичних й дотепних, скоріше господарів-прагматиків й реалістів, ніж містиків-споглядальників. Не випадково і підпавши впливам східнохристиянської церковної традиції, українці залишалися здебільшого в європейській культурній традиції, зокрема, в побутовій своїй культурі не постулювали подібного “Домострою” практичного втілення виховних східнохристиянських настанов. Не випадково в Україні перманентно підносилося питання духовної орієнтації: християнський Схід чи християнський Захід, й нині лише в Україні східно- та західнохристиянські конфесії співіснують у співставній пропорції.

Чи актуально сьогодні вважати цінністю для особи і для народу простоту духовних запитів, аскетизм, невибагливість, тихість, певну пасивність і покірливість у переживаннях трансцендентного? Як писав греко-католицький єпископ Г.Хомишин, над такою характерною для чималої частини українців рисою, як мінімалізм запитів, в тому числі й в сфері духовного, "не знати, чи милосердитись, чи співчувати, чи гніватись" [Мельничук П. Владика Григорій Хомишин: патріот – місіонер – мученик.- Львів, 1997.- С. 46]. Нині можна констатувати, що подібні цінності є не лише сумнівно відповідні менталітету нації, але й очевидно безплідні для переважного числа українців, прагнучих чи й не прагнучих духовного відродження, для покоління, покликаного побудувати Україну сучасну й конкурентноздатну. Адже для українців упокорення й бідність явно не стали надійною основою високої духовності і щастя.

Із завоюванням свого суверенітету українці розпочали повернення до європейської цивілізації, аксіологічні погляди творців котрої плекалися, подобається це комусь згадувати чи не подобається, в лоні західнохристиянської традиції. В Програмі "Україна – 2010", розробленій на виконання розпорядження Президента України за участю спеціалістів міністерств, інших центральних і місцевих органів виконавчої влади, вчених Національної Академії Наук, наукових установ при Раді національної безпеки і оборони, а саме в розділі 1: "Національні інтереси України в контексті розвитку світової цивілізації", повернення до європейських цінностей проголошено основою розбудови відродженої української державності. Варто, відтак, усвідомити, що суверенний розвиток української держави та розпочата реінтеграція в європейську спільноту стане довершеним й помітно корисним вибором дальшого поступу України тільки в тому разі, якщо буде вибором послідовним. Для цього поновлювані природні українські – європейські – політичні, економічні й культурні орієнтири мають скріплюватися відповідними ідеологічними, світоглядними переконаннями, спиратися на адекватні духовну самоідентифікацію та аксіологічні орієнтири.

І дай, Боже, щоб аксіологічні погляди українців були такими, якими відрізнявся світлої пам'яті Борис Олександрович Лобовик. А він цінував і практикував, зокрема, оптимізм, активне й конструктивне включення в громадське життя, самовіддану духовну роботу не лише для себе, але і для ближніх вже тут, "в миру", не відкладаючи на життя потойбічне.

IV

ІНФОРМАЦІЇ

МІЖНАРОДНА НАУКОВО-ПРАКТИЧНА КОНФЕРЕНЦІЯ “РЕЛІГІЙНА СВОБОДА В ПОСТСОЦІАЛІСТИЧНИХ КРАЇНАХ: ПРАВОВІ І ДЕРЖАВНІ ГАРАНТІЇ”

Названа міжнародна конференція відбулася 21-23 жовтня 1999 р. Співорганізаторами її виступили Міжнародна Академія свободи релігії та віровизнань, Українська Асоціація релігієзнавців, Державний комітет України у справах релігій, а промотором – Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАНУ. Окрім українських науковців і практиків релігійної сфери, в роботі конференції брали участь гості із США, Іспанії, Норвегії, Швеції, Росії, Білорусі, Узбекистану, Казахстану, Киргизії, Естонії, Румунії. На секційних засіданнях були заслухані повідомлення про стан релігійного життя в постсоціалістичних країнах. Працювало 12 проблемних груп. Учасники конференції одержали збірник “Релігійна свобода: природа, правові і державні гарантії”. На адресу конференції надійшло привітання від Президента України.

Учасникам міжнародної науково-практичної конференції “Релігійна свобода в постсоціалістичних країнах: правові і державні гарантії”

Вітаю з початком роботи конференції!

Складна, а часом і драматична історія постсоціалістичного суспільства переконливо підтверджує, що свобода совісті, свобода релігій становить гуманістичну суть демократичних перетворень.

Із здобуттям незалежності Україна твердо і однозначно заявила про свою відданість принципам правової держави, поставивши на перше місце в ієрархії найвищих цінностей права і свободи людини, гідність особистості.

За короткий термін створено правове поле державно-церковних відносин. Забезпечується право на вільний релігійний вибір, створено

надійні гарантії свободи віросповідання. Держава на ділі довела готовність до плідної співпраці з церквою, всіляко підтримує її діяльність, спрямовану на зміцнення духовних і моральних основ нації.

Певен, що творчий доробок вашого представницького форуму послужить дальшому вдосконаленню правової бази відносин між державою і церквою як важливої передумови стабільного поступу українського суспільства шляхом гуманізму і демократії.

Бажаю конференції плідної роботи, а всім учасникам – миру, добра і щастя.

Л.КУЧМА

“Місіонерство в контексті свободи совісті” (керівники проблемної групи *М.Бабій та Г.Шаповал*). Основний акцент було зроблено на питаннях юридичного статусу місій, місіонерів, практиці законодавчого регулювання місіонерської діяльності в різних країнах, її відповідності вимогам міжнародних правових документів. В дискусії своє чільне відображення знайшов взаємозв'язок принципів свободи совісті, релігійної свободи людини з проблемами свободи розповсюдження і пропаганди релігії, місіонерської діяльності, невідчужуваним правом особистості на вибір будь-яких релігійних парадигм, релігійних координат свого буття.

Учасники засідання були єдині щодо того, що місіонерство – це важлива сфера релігійної діяльності. Відтак вона має бути чітко врегульована законом, будуватися на принципах толерантності, поваги до національних мовно-побутових, релігійних культурно-духовних традицій того чи іншого народу, норм і вимог законодавства держави, на території якої діють зарубіжні місіонери, місіонерські центри.

Обговорення показало, що проблема місіонерства, місіонерської діяльності в постсоціалістичних країнах потребує не тільки більш глибокого наукового осмислення, аналітичного опрацювання, а й більш чіткого законодавчого врегулювання, приведення правового поля діяльності місіонерів, місій, їх правового статусу у відповідність з вимогами міжнародних правових документів, у відповідність із принципами свободи совісті, релігійних переконань.

“Забезпечення толерантності міжконфесійних і міжцерковних відносин” (керівники проблемної групи *П.Яроцький та М.Новиченко*). Наводилися і обговорювалися різні точки зору, але під одним кутом – як досягнути релігійної толерантності в поліконфесійних регіонах і країнах, як гарантувати релігійний плюралізм в теорії і практиці релігійно-

церковного життя. Основні тези, які висувалися і обгрунтовувалися в дискусії:

- головний принцип, що сприяє примиренню і співробітництву різних конфесій, - визнання свободи і гідності інших релігій; всі релігії повинні бути захищені законом (Т.Ліндхольм);
- влада вносить гостроту у взаємовідносини між конфесіями: державно-церковна політика подвійних стандартів ускладнює міжконфесійні відносини, а маніпуляція конфесіями унеможлиблює діалог між ними (Г.Михайлов);
- досвід діалогу християн і мусульман в Норвегії довів важливу роль жінок у цьому діалозі і досягненні позитивних результатів (Л.Ларсен)
- історія становлення толерантності в Європі і її можливі рефлексії в сучасній конфесійній ситуації в Україні: європейський розум довів, що тільки в правовому полі можна досягти міжконфесійного миру і толерантності (В.Дмитрієв);
- встановлення толерантності можна досягти поширенням істинного знання про інші релігії і здійсненням ними спільних проєктів соціального, гуманітарного, культурологічного плану – турбота про сім'ю, освіта молоді, соціальний захист бідних і хворих, боротьба з моральними деформаціями, - що дає майже 90% успіху в досягненні міжконфесійної згоди (Х.Мартінез-Торрон);
- у діалозі між релігіями не потрібно ставити питання про сотеріологічну цінність тієї чи іншої релігії; діалог повинен вестися між людьми, а не релігіями (У.Гібсон).

Висловлювалися й інші міркування: про ініціативу планетарного універсального руху (філософія, культура, наука, релігія) щодо шляхів досягнення діалогу, мирного співіснування, екуменічної співпраці між церквами (Личковах); про встановлення договорів толерантності між конфесіями в поліконфесійних країнах (Кучко).

“Питання реєстрації релігійних організацій” *(керівники проблемної групи В.Климов та Г.Споревий).* Учасникам проблемної групи було запропоновано ряд проблем, що стосувалися правового аспекту і практики реєстрації установчих документів релігійних організацій. Зокрема:

1. Чи відповідає сам інститут реєстрації документів релігійних організацій вимогам Загальної декларації прав людини?
2. Як поєднувати і узгоджувати право прагнення релігійних організацій, центрів, груп до реєстрації і обов'язок держави відгороджувати своїх громадян від негативних проявів у діяльності окремих релігійних організацій і груп, що суперечать чинному законодавству?
3. Хто повинен реєструвати релігійні організації?

4. Що є законною підставою для відмови в реєстрації документів релігійних організацій?
5. Яким експертизам мають піддаватися реєстраційні документи (статути) – правовій, чи ще й релігієзнавчій, соціологічній, психологічній та ін.?
6. Які перспективи і шляхи вдосконалення реєстрації релігійних організацій?

На обговорення було винесено й ряд інших питань, які викликають неоднозначну оцінку й варіанти розв'язання. Найбільший інтерес і обговорення викликали положення проекту Закону України “Про зміни і доповнення до Закону України “Про свободу совісті та релігійні організації””, що знаходиться на розгляді комітетів Верховної Ради України. Жваво дискутувалися питання наскільки процедури реєстрації в правовому аспекті не допускають дискримінації релігійних організацій; якими заходами (положеннями проекту) забезпечуються рівні права цих організацій у процедурі реєстрації; що нового у підходах до реєстрації пропонує проект та ін.

Учасники дискусії дійшли до висновку, що при всій декларованості демократичних, недискримінаційних підходів до реєстрації повинні бути вироблені ефективні правові механізми, які за будь-яких змін не дозволять державним чиновникам використовувати цю процедуру для тиску на релігійні організації, маніпулювання в позаправовому полі тощо. Учасників було поінформовано, що в Україні такими “запобіжниками” щодо зловживань при реєстрації є:

- реєстрація не релігійних організацій, а їх статутів;
- правова альтернатива існування і діяльності релігійних організацій чи груп як зареєстрованими, так і незареєстрованими;
- широкі повноваження Всеукраїнської ради церков і релігійних організацій у її реагуванні на кожен факт нерезаєстрації з порушенням Закону.

Як свідчення демократичного підходу до реєстрації в Україні наводилися цифри, згідно з якими у 1998 р. на близько 1 тис. зареєстрованих релігійних громад приходилося лише кілька статутів, які законно і аргументовано не були зареєстровані і повернені на доопрацювання.

Принципово дискусійним виявилось питання щодо ст. 24 Закону, яке хоч і не стосується реєстрації, але тривалий час не знаходить розуміння на Заході. Йдеться про статус перебування іноземних проповідників у релігійних організаціях в Україні. З дискусії випливає, що представники Заходу зацікавлені у меншій правовій регламентації

перебування таких проповідників в Україні і більш лояльному для них формулюванні цієї статті Закону.

Інформативно-інформаційними були виступи з питань реєстрації представників Казахстану, Туркменії, Росії. Учасники дискусії прийшли до висновку, що питання реєстрації має принципово важливий характер для державно-церковних відносин у будь-якій країні, потребує досконалого вивчення на прикладах законодавства конкретної держави, особливо щодо механізму реалізації правових норм. На жаль, узагальнена практика розв'язання реєстраційних проблем у країнах європейського і світового співтовариства поки що відсутня. Учасники дискусії прийшли до висновку, що з міркувань важливості предмету дискусії доцільно було б цьому питанню присвятити спеціальну конференцію.

“Співвідношення міжнародних правових документів і національного законодавства з питань свободи релігії” (керівники проблемної групи В.Єленський та Г.Костенко). Під час роботи проблемної групи висловлювалися різні, часом – протилежні думки з приводу вдосконалення чинних законодавств посткомуністичних країн у контексті їхнього співвідношення з міжнародними стандартами свободи релігії.

Зокрема, підкреслювалося, що національне законодавство повинне забезпечити надійний захист національної ідентичності та релігійних інституцій, які зробили вирішальний внесок у формування нації (А.Сігора). Відзначалося, що місіонерські зусилля іноземних місійних агенцій сприймаються часом суспільством, особливо ієрархією традиційних церков, як загроза усталеній релігійній конфігурації країн, що викликає серйозну соціальну напругу (Р.Підпригора). Доповідачі звертали увагу на те, що інколи закордонні місіонери не враховують особливості менталітету етносу, на який спрямовуються їхні місійні акції (С.Лагойкіна).

Визначаючи демократичність українського законодавства про свободу совісті, учасники конференції вказували на непоодинокі випадки порушення його з боку місцевих органів влади, намагання витлумачити його в якомога обмежувальній редакції. Це вимагає від Законодавця більш докладного і юридичного операційного викладу статей Закону “Про свободу совісті та релігійні організації”, які викликають найбільші утруднення при застосуванні (Ю.Корольов). Зазначалося також, що подекуди Закон не враховує внутрішні настанови релігійних організацій (К.Дюрем).

Водночас зверталася увага на те, що посткомуністичні суспільства знаходяться в транзитному стані, , а звідси законодавчі системи в галузі релігійної свободи лишаються відкритими для

вдосконалення і, очевидно, цей процес займе чималий часовий відтинок (М.Новиченко). Підкреслювалося також, що збереження національної релігійної традиції зовсім не обов'язково має бути здійсненим коштом приниження інших релігійних традицій (В.Єленський) і те, що обмеження релігійних свобод мають бути прийнятними для демократичного суспільства, абсолютно зрозумілими і чітко обумовленими законодавством (У.Гібсон).

“Релігійна свобода у війську” (керівники проблемної групи *О.Уткін та П.Калашник*). Було визнано, що для утвердження повної свободи релігії в армії, слід вирішити три групи проблем:

1. Організаційно-правові питання, пов'язані з прийняттям конкретних законів про введення капеланської служби, систему її організації, права і обов'язки військових священників, їх підготовку. Потрібно підготувати у зв'язку з цим нові військові статuti, накази Міністерства оборони, відповідні інструкції.
2. Питання міжконфесійних відносин. Перешкодою для вирішення питань релігійних свобод в армії є наявність міжконфесійних конфліктів в Україні, політизація релігійного життя, яка в разі розширення сфер своєї дії, може внести політичне протистояння у військові підрозділи.
3. Здолання традицій організації життя військових підрозділів. Керівництво військових частин насторожено сприймає діяльність церкви в армії у зв'язку з наявністю заяв солдат про відмову від участі в можливих бойових діях за релігійними мотивами.

Матеріали конкретних соціологічних досліджень, проведених в армії, окремі заяви військовослужбовців засвідчують те, що за введення штатних посад військових священників висловлюється частина солдат і офіцерів. Значна кількість їх водночас заявила своє категоричне проти. Але головне в тому, що ні армія, ні церква до введення капеланства не готові. До того ж, це потребує значних фінансових витрат, які держава не може нині дозволити.

Проте ідея капеланства не є суб'єктивною вигадкою окремих осіб чи ж наслідком якихось розмірковувань науковців або богословів. Вона відображає прагнення національно-патріотичних сил відродити традиції діяльності військових священників, що мало місце у Війську Запорозькому, армії Української Народної Республіки. Вона є виявом важливої тенденції розвитку виховної роботи з використанням релігії в сучасних підрозділах багатьох країн світу.

“Свобода совісті в освіті” (керівники проблемної групи *М.Закович та В.Тітов*). При обговоренні проблеми підкреслювалося, що релігієзнавча і релігійна освіта в сучасних умовах є виключно

актуальною, оскільки вона пов'язана з процесом формування духовності і підвищенням культури народу. Було висловлено думку, що викладання релігієзнавчих і теологічних дисциплін повинно здійснюватись на основі об'єктивних даних і оцінок, що сприятиме порозумінню між представниками різних конфесій, забезпечить толерантне ставлення до інших думок і віросповідань. Наголошувалось, що релігієзнавча і релігійна освіта повинна проводитись у відповідності з принципами свободи совісті і суворим дотриманням діючого законодавства про освіту і конституційних установок про свободу світоглядів.

У виступах було окреслено такі найбільш актуальні проблеми: При викладанні релігієзнавчих дисциплін слід керуватися науковим підходом. Важливо чітко побачити різницю між теологією і науковим знанням про релігію; Релігієзнавча та релігійна освіта не повинні мати політичного спрямування, пов'язуватися з місіонерською діяльністю й евангелізацією; Вивчення релігії не доцільно виводити за межі навчальних програм загальноосвітньої школи, оскільки такий підхід виводить релігію за межі культури народу, збіднює духовний світ особи; Не допускати при вивченні релігії насилля, тобто запровадження обов'язкового вивчення якогось одного віросповідання всіма учнями школи, бо ж вони можуть належати до різних релігій і світоглядних орієнтацій. Держава повинна забезпечувати вільний вибір батьками релігії, яку можуть вивчати їх діти; Наголошувалось, що створення недільних релігійних шкіл і приватних релігійних навчальних закладів найбільш повно відповідає принципам свободи совісті і демократизації релігійної освіти. Підкреслювалась необхідність створення відповідних умов для релігійної освіти дітей національних меншин; Відзначалось, що програми з релігієзнавчих і релігійних дисциплін повинні мати педагогічну спрямованість і бути вільними від конфесійної заангажованості; Наголошувалось, що до релігієзнавчої і релігійної освіти необхідно залучати кадри високої кваліфікації, освічених і здатних виховувати молодь в дусі терпимості до різних релігій, толерантності і гуманізму. Професор К.Дюрем із Брігам Янгського університету (США) вніс пропозицію вивчити можливість включення в навчальні плани учбових закладів різних рівнів і форм освіти курсу "Релігійні свободи і толерантність".

“Правові гарантії свободи релігійних меншин” (керівники проблемної групи Л.Филипович та В.Середа). Актуальність зазначеної теми привернула увагу багатьох учасників конференції. Будь-яка країна зустрічається з проблемою релігійних меншин, оскільки останні стали неодмінною складовою релігійного життя. Виходячи з цього факту, важливим, на думку керівників сесії, було визначити, що таке “релігійна

меншина”, за якими показниками та чи інша релігійна група визнається меншиною, чи мають меншини якийсь особливий статус (в законодавчому полі, реальному житті, релігійній сфері), чи потрібно обумовлювати цей статус з боку держави, закону, релігійних організацій, громадської думки. Похідними від таких загальних питань постали питання більш конкретні – чи мають релігійні меншини якісь особливі права, чи потрібне якесь спеціальне законодавство, яке б обумовлювало ці права і регулювало їх діяльність, як на практиці забезпечити рівність всіх релігій в державі, якщо цей принцип визнаний в законодавстві країни. Запропоновано було особливо зупинитися на взаємозв’язку релігійних і національних меншин.

Учасники обговорення (Маліборський, Г.Лозко, Р.Подопригора, Ю.Полканов, Е.Чумаченко, У.Гібсон, Л.Филипович, В.Середа, Ю.Корольов, Р.Юркевич та ін.) висловили стурбованість долею релігійних меншин в світі, зокрема в Україні. Відзначаючи демократичність українського законодавства у підходах до релігійних меншин, представники деяких з них зазначали, що відчують деяку упередженість до них з боку окремих державних службовців, віруючих інших конфесій, простих громадян. Виступивший на сесії представник релігійної меншини караїмів, яка нараховує 800 чоловік (на історичній батьківщині), Ю.Полканов спростував думку про існування якихось утисків щодо їх громад з боку держави. Він не підтримав і ідею пільг чи привілей для релігійних меншин в законодавстві, оскільки вважає, що меншинам потрібні не особливі права, а повернути те, що у них відібрали.

Особливе неприйняття зустріла ідея можливості створення державної релігії, що призведе до додаткових складнощів в існуванні релігійних меншин в Україні. Одним із шляхів подолання суперечностей, на думку Ю.Корольова, є не те, як ми зв’яжемо націю і релігію, а те, як релігія буде зв’язана з людськими правами, коли держава буде опікуватися правами віруючих громадян незалежно від їх національності.

Справедливою видається думка учасника з Казахстану Р.Подопригори про те, що важко визначити релігійну більшість і релігійну меншість, вони для кожної країни – свої (причому кількісний підхід тут не завжди спрацьовує, головне – якісні показники релігійної меншини), але відпрацювати принципи об’єктивного і справедливого ставлення до меншин, спільні для всіх країн, можливо і необхідно.

“Національне відродження і свобода совісті” *(керівники проблемної групи А.Колодний та В.Маліборський)*. Наголошувалося, що кожна національна держава з необхідністю в контексті своїх життєвих і стратегічних інтересів формує та реалізує геоконфесійні інтереси нації.

Актуалізація питання про природу і сутність національної релігії і національної Церкви в Україні нині зумовлені зокрема прагненням національно орієнтованих сил використати релігію як засіб відродження українського етносу, його культури у всіх складових її компонентів. Було зауважено, що поняття “національна Церква” має охопити принаймні шість визначальних параметрів – історичний, географічний, етнокультурний, політичний, лінгвістичний та демографічний. Проте формування і функціонування національних церков в Україні у наш час немає нічого спільного з конфесійно-церковною автаркією чи релігійним шовінізмом, на чому подеколи спекулюють. Часи “єдино справедливої віри”, очевидно, відійшли в минуле, а поліконфесійність держав та націй є об’єктивною реальністю. “Національна Церква” – це не означає, що вона є єдиним виявником релігійності певної нації. Вона також не є аналогом державної релігії. Якщо перша постає складовою духовно-культурного розвитку нації, то друга – складовою соціально-політичного процесу.

Відзначалося, що поширення нових релігійних течій стоїть перепоною національного відродження, бо ж вони протистоять національним церквам, користуються російською або англійською мовою в богослужінні, відкрито заявляють про свою наднаціональність, хоч за логікою речей, прийшовши в чужу країну вони мали б поважати її закони і традиції, зокрема користуватися мовою її корінного етносу в богослужінні й видавничій діяльності, в підготовці місцевого кліру, характері організаційного підпорядкування зарубіжним центрам тощо. Україна ж виявилася невідпорною щодо зовнішніх релігійних впливів. Держава мала б сприяти відродженню національних релігійних традицій.

Проте ці міркування зустріли протилежну оцінку з боку зарубіжних гостей. Вони вважають, що свобода релігії несумісна з розвитком національних релігій і церков. Порушувалося питання визначення критеріїв віднесення церков до національних, повернення конфесіям національно-релігійних святинь. (зокрема, караїмам, кримським татарам), проведення богослужінь на державній мові, державного регулювання процесу поширення імпортованих релігій, заборони цивільної забудови священних для певних релігій територій, руйнування під різними приводами їх культових приміщень, об’єктивного вивчення історії національних релігій (українського язичництва, караїмства, кримчаківства, кримо-татарського ісламу та ін.), розв’язання державою питань національних церков за участю їх представників тощо. Представники кримських татар Я.Ісмаїлов та Е.Куртумеров порушили питання повернення їх народу приміщення їх університету “Зинджірли медресе” в Бахчисараї, могил святих, зокрема

“Салгір баба” в Сімферополі, кладовища в с. Малореченськ, створення мусульманських підрозділів у військових частинах.

“Свобода совісті і засоби масової інформації” (керівники проблемної групи *О.Саган та В.Любчик*). На засіданні групи були присутніми 24 особи, з яких виступили всі, хто виявив бажання, а це більше 15 осіб, серед яких відзначимо активну участь у роботі групи М.Гуськова (Росія), Д.Ганна (США), Н.Шадрової (Киргизстан), Ю.Полканова, В.Крупського, Є.Нартова, В.Личковах, В.Любчика (Україна) та ін.

Були підняті проблеми свободи совісті в державних засобах масової інформації, висвітлення релігійного життя в комерційних мас-медіа, проблеми утвердження релігійної толеранції в офіційних друкованих органах конфесій, ролі мас-медіа в розпалюванні міжконфесійної ворожнечі.

Учасники проблемної групи розповіли про досвід України, Росії, США та Канади у врегулюванні проблем, що виникають у зв'язку із порушенням засобами масової інформації свободи совісті, відзначили велику роль мас-медіа в формуванні суспільної думки і навіть їх впливу на процес реєстрації релігійних громад. Присутні прийшли висновку, що, не дивлячись на законодавчі акти, які регулюють питання свободи совісті, в мас-медіа досить часто допускаються порушення. Але, на думку більшості, ці порушення мають приватний характер і найчастіше пов'язані з низькою кваліфікацією журналістів (порушення за незнанням) або ж є спеціальними акціями (провокаціями).

Учасники обговорення дійшли висновку, що проблема дотримання принципу свободи совісті в мас-медіа настільки значна й актуальна в сьогоденних постсоціалістичних країнах, що є сенс звернутися з конкретними пропозиціями до організаторів і спонсорів нинішньої конференції: По-перше, запропонувати провести в наступному році міжнародну конференцію з назвою “Релігійна свобода в засобах масової інформації постсоціалістичних країн”, з широким залученням журналістів, які спеціалізуються у питаннях релігії. По-друге, розпочати пошук можливостей організації в Україні короткочасних теоретико-практичних семінарів (курсів) для журналістів, що дозволить зняти багато штучно організованих релігійних конфліктів, що виникли через неволодіння спеціалізованою інформацією. По-третє, ініціювати видання спеціального офіційного довідника про релігійні організації, що діють в Україні, який став би настільною книгою для журналістів і державних чиновників.

КАРТА РЕЛІГІЙ УКРАЇНИ

Україна – багатоконфесійна держава, де станом на 1 січня 2000 року діє офіційно зареєстрованих 23 543 релігійних організацій-громад, монастирів, місій, братств, навчальних закладів, що відносяться до 90 конфесій, напрямків, церков. (Для порівняння нагадаємо, що на початок 1991 року в Україні було зареєстровано таких організацій 9994, 1992 р. – 12962, 1993 р. – 15017, 1994 р. – 14962, 1995 р. – 16984, 1996 року - 18 111, 1997 р. – 19110, 1998 р. – 20 406, 1999 р. – 21 843 організацій). У їх власності або ж користуванні знаходиться понад 16 637 культових споруд. Конфесіями відкрито 250 монастирів, 184 місії, 49 братств, 121 духовний навчальний заклад, 7 165 недільних шкіл та пунктів катехизації, 194 періодичних видань. Релігійні потреби віруючих задовольняють 21 281 священнослужитель, серед яких 650 - іноземці.

Православ'я традиційно є найвпливовішою конфесією в Україні. Три основні його православні Церкви загалом мають 11 970 громад. Цікаво, що лише у грудні 1987 року в Україні зареєстрована перша після 1945 року православна громада, а на початок 1991 року кількість православних громад сягала уже 6 тисяч. Ця цифра певною мірою пояснює ту активну боротьбу, яку розгорнув Московський патріархат за утримання українських парафій - на початок 1991 року в Росії було зареєстровано всього 3451 православна громада. Домінуючою нині в Україні є Українська православна церква, що у юрисдикції Московського патріархату. На початок нинішнього року вона має 36 епархій і біля 8 500 громад, 113 монастирів, 15 духовних навчальних закладів, 55 періодичних видань, 2393 недільні школи та 21 братство. Церковну службу здійснюють понад 7 тисяч священників. Найбільша концентрація громад УПЦ у Вінницькій (723), Хмельницькій (740), Закарпатській (511), Рівненській (494), Волинській (475) областях.

Згідно офіційної статистики Українська православна церква Київського патріархату на початок 2000 року нараховує 28 епархій, біля 2,5 тис. громад, має 17 монастирів, біля 2 тис. священнослужителів, 15 духовних навчальних закладів, 16 періодичних видань та 704 недільних школи. Найбільше громад УПЦ КП у Львівській (382), Івано-Франківській (285), Київській (223) та Тернопільській (192) областях.

Українська автокефальна православна церква на початок 2000 року дещо втратила свою чисельність і має біля тисячі парафій, 75 % з яких знаходяться в трьох галичанських областях (Львівській, Івано-Франківській та Тернопільській). Церковну службу здійснюють десь 600 священників.

На початок року Істинно-православна Церква мала 30 громад. Майже без змін функціонують Старообрядницька Церква Білокриницької згоди – 53 громади, Безпопівської згоди – 12, Російська вільна православна Церква – 8 та ін. більш дрібні православні церкви.

Дещо пригальмувався і навіть почав падати ріст кількості громад Української греко-католицької церкви. Якщо у 1999 р. їх нараховувалося 3315, то на початок 2000 р. – всього 3240. Нині Церква перевищила свій довоєнний рівень (3237) і, на наш погляд, уповільнення її подальшого росту є закономірним. Переважна більшість парафій УГКЦ знаходиться у Львівській (1433), Тернопільській (739), Івано-Франківській (651) та Закарпатській (293) областях. Останнім часом помітне поширення греко-католицизму в інших регіонах України, але Церква існує все-таки як західноукраїнське, навіть галичанське явище. З моменту легалізації (1989 р.) УГКЦ відновила свою структуру, створила 16 єпархій, 78 монастирів, 12 духовних навчальних закладів, 22 періодичні видання. До цієї церкви відносяться також 19 греко-католицьких єпархій, що діють серед української діаспори. Зауважимо, що греко-католики Польщі знаходяться у безпосередньому підпорядкуванні Апостольської столиці, а Закарпаття - її нунція в Україні архієпископа Миколи Етеровича.

Серед церков, що активно розвиваються останніми роками, є римсько-католицька. Утворено Львівську архієпархію як її духовний центр, а також Житомирську, Луцьку, Кам'янець-Подільську дієцезії. У підпорядкуванні посла Апостольської столиці в Україні автономно діє структура РКЦ у Закарпатті. Відкрито духовний коледж, духовну семінарію та український римсько-католицький університет. На сьогодні біля 800 католицьких громад діють у всіх областях України. РКЦ має 38 монастирів, 337 недільні школи, 11 періодичних видань та більше 428 служителів культу, серед яких 278 – іноземці.

Широко представлені в Україні Церкви протестантського напрямку. Вони одні з найбільших в СНД, оскільки об'єднують 5590 організацій, в т.ч.: євангельські християни-баптисти – 2207; християни віри євангельської (п'ятидесятники) – 1523, свідки Єгови – 603; адвентисти сьомого дня – 743; реформати – 108; євангелісти – 74; лютерани – 61; адвентисти-реформісти – 55; послідовники Церкви Божої – 41; пресвітеріани – 28; назаряни – 10 та ін. Окрім названих, в Україні діють громади християн віри євангельської поза союзами, Союзу вільних церков християн євангельської віри та ін. - всього більше 300 громад різноманітних протестантських напрямів.

Баптистські громади найбільш поширені в Чернівецькій (142), Київській (139), Черкаській (132), Хмельницькій (132) та Вінницькій (126) областях; п'ятидесятницькі - в Рівненській (207), Волинській (130),

Чернівецькій (101) та Тернопільській (80) областях; єговістські - в Закарпатській (142) та Львівській (87) областях адвентистські - в Чернівецькій (85) та Вінницькій (70) областях. 104 громади реформатської церкви діють лише в Закарпатті.

В протестантських церквах є необхідні управлінські структури, в тому числі й республіканські духовні центри. Зміцнюється матеріальна база релігійної діяльності, широко ведеться релігійно-просвітницька, морально-виховна, місіонерська та благодійницька робота.

Значно зросла в Україні кількість мусульманських громад. Тепер їх 337. Проте єдиної церковної структури ця конфесія не набула. На сьогодні офіційно діють три зареєстровані й один незареєстрований центри. Зокрема у Києві – Духовне управління мусульман України (ДУМУ), в Донецьку – Незалежне ДУМУ, в Сімферополі – ДУМ Криму.

143 іудаїстські громади належать до шести об'єднань: Об'єднання іудейських релігійних організацій, Об'єднання хасидів Хабад Любавич іудейських релігійних громад та організацій, Всеукраїнський конгрес іудейських релігійних громад іудейського віровизнання, Релігійні громади прогресивного іудаїзму, Громади месіанського іудаїзму, Релігійні громади іудеохристиян..

В останні роки набули поширення новітні релігійні течії і напрями. Серед них громади харизматичного напрямку (139), Церкви Повного Євангелія (345), Новоапостольської церкви (55), Церкви Ісуса Христа святих останніх днів (мормонів) (57), а також Товариства свідомості Крішні (40), буддистів (35). Функціонує 51 громада РУНВіри.

Крім того в Україні діє більше 200 малочисельних (1-2 громади) об'єднань віруючих багатьох інших релігійних напрямів, течій і толків.

Таким чином, протягом 1999 року релігійне життя України продовжувало урізноманітнюватися. Помітний ріст православ'я, але він часто проходить із-за поділу існуючих громад за принципом підпорядкування Патріархам. Стабільним є збільшення протестантських організацій, особливо євангельського напрямку, харизматичних спільнот. Дещо стабілізувалися зміни в сфері орієнталістських течій. Внутріконфесійні суперечки стали будоражити іудеїв і мусульман. Все більше незалежних об'єднань з'являється в різних конфесіях. Стабільно ростуть громади раннього протестантизму. З'явилися навіть англікани. Все більше з'являється християнських громад різних національних меншин (греків, чехів, корейців). Проблемою для конфесій є кадри священнослужителів і культові споруди, для власне Українського православ'я – насельники в монастирях (нині в 19 всього 89).

Підготували А.Колодний та О.Саган

V

SUMMARY

In the 13th issue of the Bulletin “Ukrainian Religious Studies” in the rubric “Anthropology of religion: Personality’s religious spirituality” there are published papers: “The transformation of the religious spirituality” by S.Svystunov, “The Impact of the religious surroundings on the growing of the Personality’s religious spirituality” by O.Buchma, “Religious Language of Ukrainian Orthodoxy as growing factor of the National spirituality” by I.Bohachevska, “Religious values as a basis of the Personality’s spirituality progress” by L.Chupriy, “Ontological root of the spirituality” by I.Petrova.

In the rubric “History and Historiosophia of religion in Ukraine” there are in particular the following papers: “The tendencies unity and separatism in the Ukrainian Baptism's history” by Yu.Reshetnikov, “Statehood and *Sobornist'* as a features of the first Kyivan Temples” by M.Nikitenko, “Socio-political context and confessional preconditions of the Ukrainian Evangelical Reformed Church rise's in Western Ukraine” by R.Soloviy.

In the rubric “B.Lobovyk Memory Anniversary” there are published paper: “The process of formation of the axiological orientation of the new-baptize Ukrainian’s” by O.Nedavnya.

In addition the Bulletin presents information on the International Scientific and Practical Conference “The Religious Freedom in Post-Socialist Countries: Legal and State Guaranties”



РЕДАКЦІЯ ПОВІДОМЛЯЄ

До відома авторів статей

Рукописи для публікації у наступних числах бюлетеня подаються до редакції в одному роздрукованому примірнику (через 1,5 інтервали) і у вигляді doc-файлу на дискеті 3,5" у форматі Microsoft Word 7.0 (95) чи 97 обсягом 0,5 друк. арк. (прибл. 18-20 тис. знаків з пропусками). Шрифт: Arial, 12 чи Times New Roman, 12.

Посилання в статті на використані джерела слід наводити прямо в тексті в квадратних дужках у відповідності з існуючим бібліографічним стандартом. (Список використаних джерел в кінці статті не подається.)

Приклад оформлення посилання:

Цитата в тексті: “Станом на 01.01.99 р. в Україні діє 21,8 тис. релігійних організацій, в т.ч. майже 21,1 тис. громад 80 конфесій, течій і напрямків” [Бондаренко В. Релігійна ситуація в Україні і перспективи її розвитку // Релігійна свобода: природа, правові і державні гарантії: Науковий щорічник.- К., 1999.- С. 73].

На першій сторінці тексту статті автор обов’язково подає короткі відомості про себе. А саме:

1. Прізвище, ім’я, по батькові;
2. Науковий ступінь, вчене звання;
3. Місце роботи / навчання (повна назва установи), посада;
4. Контактні поштова адреса і телефон.

На останній сторінці тексту статті мають бути розміщені короткі (3-4 речення) анотації українською та англійською мовами. Анотації повинні обов’язково містити ім’я та прізвище автора статті (1), її назву (2) та стисло інформацію про основні ідеї та висновки статті (3). Україномовна і англійськомовна анотації мають бути ідентичними за змістом.

Адреса редакції: 01001, Київ-1, вул. Трьохсвятительська, 4. Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України; тел.: 229-48-12, 229-04-18

ДО ВІДОМА ДИСЕРТАНТІВ

Зверніть увагу на ті мотиви, з яких ВАК відмовляє у видачі дипломів. Ними насамперед є:

- Коли більшість публікацій надруковано у співавторстві.
- Коли буде виявлено хоч якийсь запозичення матеріалів із праць інших авторів без посилання на них.
- Коли докторська дисертація тематично і змістовно наслідує кандидатську, повторює її новизну.
- Якщо праці дослідника видруковані не у фахових виданнях, визначених експертними радами ВАК.
- Не чітко визначено особистий науковий здобуток дисертанта.
- Відсутня вагомість наукової новизни докторського рівня.
- Відсутній критичний аналіз наявної наукової літератури з теми.
- Відсутність праць дослідника в провідних наукових бібліотеках.
- Захист дисертації в інших країнах, коли є спеціалізовані ради з цього фаху в Україні.
- Наявність в тексті багатьох граматичних помилок і стилістичних огріх, простіше — неграмотність пошукача.
- Визначені дисертантом положення новизни не утримують чогось нового, а лише лаконічно визначають зроблене ним.
- Більше цитувань і запозичень в такий спосіб чужих думок, ніж опонувань і критичних міркувань щодо праць інших авторів.
- Ненауковість, а популярність в формі есе тексту дослідження.
- Захист проводиться раніше як через місяць після опублікування повідомлення про нього.

Новим при захисті є:

- обсяг автореферату з докторської дисертації 1,2-1,4, а з кандидатської — 0,7-0,9 друк. арк.;
- обсяг однієї анотації (російською чи англійською мовою) в авторефераті має бути до 2 сторінок, решти — 0,5 сторінки;
- праці видруковуються за два місяці із захисту докторської і за місяць — з кандидатської дисертації;
- автореферат друкується українською мовою, але частина тиражу може бути видрукована й іншою мовою.

ОБОВ'ЯЗКОВА КООРДИНАЦІЯ

Згідно Закону України “Про основи державної політики у сфері науки і науково-технічної діяльності”, прийнятого Верховною Радою 1 грудня 1998 р., Національна Академія наук координує здійснення фундаментальних досліджень в наукових установах та організаціях незалежно від їх підпорядкування (стор. 15). Для цього створюються в ній фахові координаційні ради. Тематика всіх дисертаційних досліджень з релігієзнавства узгоджується в Координаційній раді з релігієзнавства НАН України, яку очолює доктор філософських наук, професор Яроцький П.Л. Вона буде видрукувана в наступних числах нашого бюлетеня.

Адреса: 01001, Київ-1, вул. Трьохсвятительська, 4, кімн. 324; тел. 229-04-18.

ВРАХУЙ ЦИТУЮЧИ

Повідомляємо науковців, що автором довідки про Г.В.Ф.Гегеля, видрукованої на стор. 141-171 в книзі *Лубського В.І., Козленка В.М. та Горбаченка Т.Г. “Історія світової релігієзнавчої думки”* (К.: Тандем, 1999) є *Кірюхін Д.І.* В наукових посиланнях слід враховувати це.

ЗМІСТ

I. АНТРОПОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ:

РЕЛІГІЙНА ДУХОВНІСТЬ ОСОБИСТОСТІ

| | |
|--|-------|
| <i>Свистунов С.</i> Трансформація релігійної духовності | с. 3 |
| <i>Бучма О.</i> Вплив релігійного середовища на становлення релігійної духовності особи | с. 13 |
| <i>Богачевська І.</i> Релігійна мова українського православ'я як чинник формування національної духовності | с. 26 |
| <i>Чупрій Л.</i> Релігійні цінності як основа розвитку духовності особистості | с. 34 |
| <i>Петрова І.</i> Онтологічні корені духовності | с. 42 |

II. ІСТОРІЯ ТА ІСТОРІОСОФІЯ РЕЛІГІЇ В УКРАЇНІ

| | |
|---|-------|
| <i>Решетніков Ю.</i> Об'єднавча тенденція та сепаратизм в історії вітчизняного баптизму | с. 50 |
| <i>Нікітенко М.</i> Державно-соборний характер першохрамів Києва | с. 60 |
| <i>Соловій Р.</i> Суспільно-політичні та конфесійні передумови зародження Української євангельсько-реформованої церкви у Західній Україні (20-30 рр. ХХ ст) | с. 67 |

III. РІЧНИЦЯ ПАМ'ЯТІ Б.О.ЛОБОВИКА

| | |
|--|-------|
| Пам'яті Б.О.Лобовика присвячується..... | с. 76 |
| <i>Недавня О.</i> Становлення аксіологічних орієнтацій новоохрещених українців | с. 77 |

IV. ІНФОРМАЦІЇ

| | |
|---|-------|
| Міжнародна науково-практична конференція "Релігійна свобода в постсоціалістичних країнах: правові і державні гарантії | с. 87 |
| Карта релігій України (<i>Підготували А.Колодний та О.Саган</i>) .. | с. 97 |

| | |
|-------------------------|--------|
| V. SUMMARY | с. 100 |
|-------------------------|--------|

| | |
|----------------------------------|--------|
| РЕДАКЦІЯ ПОВІДОМЛЯЄ | с. 101 |
|----------------------------------|--------|