

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



## Українське релігієзнавство

№20

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***,

доктор філософ. н. ***М.Закович***,

доктор істор. н. ***О.Крижанівський***,

доктор філософ. н. ***В.Лубський***,

доктор істор. н. ***В.Пащенко***,

доктор філософ. н. ***О.Погорілий***

доктор істор. н. ***О.Уткін***,

доктор соціолог. н. ***М.Чурилов***

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 № 16 від 30 жовтня 2001 р.*

*А. Колодний\**

## РЕЛІГІЄЗНАВСТВО ДЕМОКРАТИЧНОЇ УКРАЇНИ

Українське релігієзнавство має глибокі коріння. Елементи його ми знаходимо у збережених нащадкам писемних творах доби Київської Русі. Починаючи з княжої пори, універсальним способом бачення, розуміння й оцінки світу для багатьох українських мислителів стають власні релігійні переживання. Основною метою їх праць виступає не прагнення створити певну цілісну систему богословських знань, а бажання передати своє особисте релігійно-містичне сприйняття божественного єства, гармонії, краси і довершеності Богом створеного світу.

Проте до XIX ст. релігієзнавство в Україні розвивалося переважно в його богословській формі. Помітною тут сторінкою є творчий доробок професорів Києво-Могилянської Академії. На основі порівняльного аналізу католицизму і православ'я вони доводили істинність саме православного віросповідання. В богословських курсах, що читалися в Академії, особлива увага приділялась апології християнського розуміння Святої Трійці, Святих таїнств тощо. Професори-могилянці прагнули чітко розмежувати, структурно відокремити філософію і теологію.

Українське світське релігієзнавство не має власної професійної традиції. Воно розвивалося переважно в контексті суспільно-політичної та філософської думки України XVII-XX ст. При цьому українські мислителі не прагнули з'ясувати, що таке релігія, в чому її особливість як духовного явища. Для них вона поставала як якийсь утаємничений феномен, природа якого не потребує або не може бути з'ясованою теоретично, звичними методами мислення. А воно в

---

\* КОЛОДНИЙ Анатолій Миколайович – доктор філософських наук, професор, заст. директора – керівник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

дійсності так і є. Бо ж релігія - це позалогічна форма освоєння людиною світу і своєї причетності до процесів, що відбуваються в ньому й знаходяться в залежності від якихось незбагнених Вищих Сил, Абсолюту. У вузькій своїй сфері релігія, власне, не залишає місця ні для філософії, ні для теології, ні для обрядодійства. Вона виражається тут через своєрідне внутрішнє одкровення чи озаріння, що не піддається навіть елементарній вербалізації. Її можна описати через її функціональність, але не можна осягнути через її сутність. Певно тому наші мислителі розкривали в своїх працях насамперед функціональну значимість релігії, з'ясовували її роль в національному розвитку України. Оскільки значення різних конфесій християнства в поступі українства було надто суперечливим, то це пояснює наявність різних оцінок українськими духовниками самого релігійного феномену, характеру його впливу на національне життя.

Зауважимо однак, що всі вони в той чи інший спосіб прагнули поставити християнство на службу національному розвитку. Якщо Г.Сковорода намагався втілити це через заклик до утвердження кожного зокрема в принципах християнського життя, пізнання "сродності" свого покликання в ньому, то кирило-мефодіївці обстоювали ідею місійної ролі українства в слов'янському світі. Якщо Т.Шевченко закликав Бога зглянутися на злидні та нещастя рідного народу, ладен був навіть "проклясти" його за бездіяльність й очікуваність, то І.Франко прагнув підпорядкувати релігію культурному розвитку українства.

Суспільну думку України характеризує також прагнення повернути релігійні інституції на шлях служіння інтересам народу, вивести їх із підпорядкування "сильних світу" цього, гнобителів українства. Так, Т.Шевченко закликає проповідників релігії за законами Апостолів любити ближнього свого, любити на ньому не шкіру, а душу. М.Драгоманов, розглядаючи релігію як справу сумління кожного, в такий спосіб обстоював ідею поліконфесійності українського народу, заперечував наявність в Україні якоїсь однієї національної релігії, що бучімо через це має право на якийсь особливий статус в політичному і духовному житті.

Тривалий час в різних публікаціях всіляко утверджувалася думка про домінування в поглядах українських мислителів антирелігійної орієнтації. Проте такі твердження швидше були даниною офіційній версії про матеріалізм як магістральний напрямок людського думання, ніж науковим відтворенням дійсного характеру світоглядних устремлінь суспільної думки України. Українських мислителів усіх часів дійсно характеризує наявність вільнодумчої

тенденції, втім до відвертої антирелігійності вона доходила хіба що в творчості М.Драгоманова, І.Франка й Лесі Українки. Що ж стосується попередніх століть, то тоді вільнодумство виражалося скоріше в формі антиклерикалізму, релігійного скептицизму, інакомислія й індіферентизму, у деякого – пантеїзму.

Пошуки шляхів виходу з національної кризи й деградації виводили українських духовників на загальнолюдські принципи співжиття. Оскільки останні найбільш чітко проявилися в релігійному світобаченні, то такі пошуки врешті-решт зводилися до думки про можливість ґрунтування національного поступу на підвалинах релігійного.

Як окрема сфера наукового знання релігієзнавство в Україні, на нашу думку, починається з творчого доробку ідеологів громадівського руху і насамперед пов'язане з іменами М.Драгоманова й О.Потебні. Саме у них знаходимо спроби дати визначення релігії, з'ясувати шляхи появи релігійних вірувань, розкрити функціональну природу релігійного феномена, його місце в духовному житті людства.

Хоч М.Драгоманов (1841-1895 рр.) й не залишив категоріального визначення релігії, проте аналіз написаних ним праць дозволяє зробити висновок, що релігію він розглядав, по-перше, як явище духовної культури, продукт культурно-історичного процесу; по-друге, як історичний феномен, що виник в певний період історії внаслідок здійснених людьми пошуків “пояснення причин життєвих явищ”, перед якими вони були безсилі; по-третє, релігія, на думку мислителя, – це перша “думка громадська, яка впорядковувалася”, тобто перша відносно самостійна форма суспільної свідомості; по-четверте, – це комплекс думок, який шкодив чи посував поступ, бо одні “придавлювали в людях повагу до себе, особливо до свого розуму, а другі – збільшували її” [Драгоманов М. Оповідання про задріх богів.- Львів, 1901.- С. 48].

Якщо до релігії загалом М.Драгоманов ставився по-філософському, то до конкретних конфесій, як правило, – негативно. Він не симпатизував православ'ю, яке, на його думку, погасило в XVI-XVII ст. надії України на поступ, культурний розвиток і зв'язок із порівняно вищою західною духовною культурою, сприяло втраті Україною самобутності. Не виявляв він і доброго ставлення до греко-католицизму, який розглядав як змову для навернення українців “у римську віру”. Особливо неприязно ставився вчений до галицького ультрамонтанства, що обстоювало право римського папи втручатися у світські справи будь-якої держави.

Дещо лояльнішим був М.Драгоманов до протестантизму, що,

на його думку, дозволяє утвердити людяність у громадському житті, національну мову в богослужбовій практиці, формує повагу до людського розуму, свободи думки. Абсолютну цінність протестантизму вчений вбачав у його обстоюванні принципу віротерпимості. Свободу людини в релігійних відношеннях М. Драгоманов шанував не менше, якщо не більше, ніж в економічних, політичних чи духовних справах. Мислитель обстоював ідею громадської церкви як еталон на той час всенародної релігії для України, як найпоступовішу з усіх релігійних організацій. Мислитель вважав громаду основою людського життя.

Особлива заслуга у з'ясуванні ролі мислення і мовних факторів у розвитку релігійності належить О.Потебні (1835-1891 рр.). Українського вченого по праву можна вважати родоначальником лінгвістичного релігієзнавства чи лінгвістики релігії. О.Потебня загалом стояв на позиціях релігійного вільнодумства. Його антиклерикалізм був зумовлений насамперед тогочасною позицією церкви щодо науки, підпорядкуванням її діяльності інтересам правлячих соціальних верств, утвердженням нею колонізаторської політики Росії щодо України. О.Потебня викривав ідею російського месіанізму як “божественного покликання”, обстоював свободу людини у виборі віросповідання.

З'ясовуючи чинники, які викликали появу релігії, О.Потебня зазначав, що важливу роль у цьому зіграли можливості людського мислення й пізнання: “Пізнавальна сила не доторкується безпосередньо до предмета. Віч-на-віч з тією зовнішньою природою стояв і дикун й діставав із неї не положення сучасної науки, а фетиші, богів. Поставимо й сучасну непідготовлену людину перед явищем природи й одержимо майже ті ж результати: байдужість або безглуздий страх і поклоніння” [Потебня А.А. Из записок по теории словесности.- Харьков, 1905.- С. 646]. Причини змін релігійних вірувань вчений вбачає у розвитку людського мислення, пояснюючи свої висновки подеколи суто лінгвістичними спостереженнями, зводячи все до етимологічної характеристики слів.

О.Потебня всебічно аналізує вербальну магію, розкриває гносеологічні мотиви формування релігійного культу, простежує роль асоціативного мислення серед гносеологічних чинників еволюції релігії. Не останнє місце він відводив проблемі міфологічних образів. До причин, які сприяли збереженню язичництва в християнстві, вчений відносить традиції і звички, запозичливу діяльність християнської церкви, заповнення язичництвом прогалин у християнському світогляді, що залишалися незаповненими, зокрема,

пояснення природи тощо. Практичну користь віри О.Потебня вбачав у тому, що вона приносить людині глибоке заспокоєння.

Помітною сторінкою в українському релігієзнавстві були релігієзнавчі дослідження велетня української думки Івана Франка (1856-1916 рр.). В оцінці ставлення мислителя до релігії не існує однозначності. Вчений не вірив в особистого Бога. Ідею Бога він вважав продуктом людської духовності, а біблійні оповіді – відображенням певного рівня розвитку уявлень людини. Релігію І.Франко розглядав не лише як віру в якісь “надземні вищі істоти, обдаровані вищою силою”, не лише як віру в душу: “До релігії належить також чуття, любов до тої вищої істоти, й до інших людей, любов до добра і справедливості, а в кінці також добра воля, постанови жити і самому так, щоб наближувати себе й інших до тої вищої істоти” [Франко І. Радикали і релігія.- Львів, 1898.- С. 3]. Бог для І.Франка – це не щось антропоморфне, зримає, досяжне. Він є прагненням людини до абсолюту, волі, справедливості, добра. Вчений закликав “через часове і тілесне проникати в духовне і вічне”, частинкою якого є людина. “Правдива релігійність” І.Франка ґрунтується на вірі у вищу справедливість, вартісність діяння людини відповідно до морального ідеалу, що є виявом розумного внутрішнього переконання й пізнання світу. Атеїст, на думку письменника, – не той, хто кидається в бій з релігією, а людина, що, не очікуючи постійної допомоги і сприяння Бога, оскільки наділена ним свободою волі, горить бажанням “добувати хоч синам, як не собі, кращу долю в боротьбі”. Провідною ідеєю у ставленні І.Франка до релігії було не якість заперечення цього сповненого загальнолюдського змісту духовного феномену, а прагнення виявити, наскільки віра, а також його інституції можуть слугувати інтересам народу, виконувати роль його духовного взірця, сприяти національному самовиявленню і розвитку. І.Франко чітко розмежовував релігію як вид духовності і церкву як організацію віруючих, вказував на їх різну роль в суспільному розвитку взагалі і в житті етносу зокрема. Значну увагу мислитель приділяв питанням історії релігії в Україні, політиці Ватикану щодо України, ролі в українській історії уніатства, критиці національного клерикалізму, обґрунтуванню принципів свободи віровизнання тощо.

Розгляд різноманітних проблем історії релігії в Україні бачимо у творчому доробку М.Грушевського, В.Липинського, А.Річинського, І.Огієнка. В Університеті св. Володимира на початку ХХ ст. працювали професори М.Боголюбов і М.Постнов, які залишили фундаментальні праці відповідно з проблем філософії релігії та історії

християнства [Боголюбов Н.М. Философия религии.- К., 1916; Постнов М.Э. История Христанской Церкви.- Брюссель, 1964].

З перших років радянської влади на українських теренах характер і зміст релігієзнавчих досліджень всеціло визначався документами комуністичної партії. Вони мали підпорядковуватися розробці стратегії і тактики антирелігійної роботи, зорієнтованої на повне подолання релігійності. При цьому ЦК Компартії робив установку на серйозне історичне висвітлення ідеї Бога, культу, релігії тощо. З травня 1925 р. став виходити щомісячник “Безвірник”, навколо якого в травні 1928 р. сформувалася Всеукраїнська Рада Спілок безвірників України.

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

1947 року в системі Академії Наук було відновлено Інститут філософії, у складі якого з 1957 року з'явився відділ наукового атеїзму, очолюваний відомим дослідником релігії стародавнього світу професором А.Аветисяном. До відділу тоді увійшли В.Антоненко, А.Єришев, П.Коробко, Ю.Охріменко. Хоча наукова робота протягом наступних чотирьох десятиліть вимушено провадилася в руслі виконання постанов та вказівок комуністичної партії про постійне поліпшення атеїстичного виховання, співробітникам відділу подеколи вдавалося розв'язувати, власне, й релігієзнавчі завдання: здійснювалися широкомасштабні конкретно-соціологічні дослідження стану релігійності населення України, вивчалася історія релігії та вільнодумства, досліджувалася сутність і структура релігійного феномену, особливості його суспільного функціонування та взаємодії з іншими компонентами духовної культури, зокрема побутово-обрядовою сферою, мистецтвом, наукою, філософією, простежувалася динаміка та спрямування еволюції релігії в умовах науково-технічного прогресу. У 70-80 рр. ХХ ст. практично вперше проводилося



комплексне дослідження атеїзму як духовного феномену, що певною мірою виходило за межі заідеологізованої апологетики, розкривало реальне підґрунтя атеїстичного світогляду, дійсні аспекти його впливу на духовну культуру суспільства та особи.

Дослідження в Україні релігійних явищ значно позвужилося після утворення 1959 року спеціалізованої релігієзнавчої кафедри на філософському факультеті Київського університету ім. Т.Г.Шевченка, очолюваної протягом тридцяти років професором В.Танчером, а опісля таких кафедр в інших вузах республіки.

Незважаючи на явну заідеологізованість релігієзнавчих досліджень радянської і перших років пострадянської доби, все ж заслуговують на увагу ряд праць науковців України того часу. Так, гносеологічну природу релігійного феномену досліджував Б.Лобовик, його суспільно-історичні характеристики – Є.Дулуман та В.Кулик, соціально-психологічні вияви – В.Доля і В.Павлюк, специфіку коренів релігії – Г.Лебединець, іррелігійні форми свідомості вивчали О.Онищенко, А.Колодний, В.Танчер, П.Саух, історію і конфесійну своєрідність богословської думки – В.Нічик, Ю.Калінін, Л.Конотоп, В.Стокяло, П.Кралюк, В.Фоміченко. Окремі проблеми філософії релігії розглянули в своїх дисертаційних працях І.Богачевська, О.Сарапін. Р.Трачук. Соціологічний аналіз особливостей релігійності сучасного віруючого дали в своїх працях А.Єришев, П.Косуха, М.Закович, А.Черній, О.Бучма. Питанням історії релігії та особливостям функціонування окремих конфесій присвячені праці П.Яроцького, І.Мозгового, В.Бондаренка, О.Сагана, П.Лобазова, В.Климова, А.Гудими, О.Недавної, П.Павленка, Н.Стоколос, Г.Надтоки Г.Баканурського, В.Лубського, В.Любашенко, В.Пашенка, М.Кирюшка. Запровадження християнства на Русі-Україні стало об'єктом дослідження М.Брайчевського, А.Глушака, П.Котляра. Сучасні богословські морально-етичні й есхатологічні концепції проаналізовані П.Гопченком, Ю.Терещенком, В.Щедріним, А.Гудимою. Проблеми свободи совісті, державно-церковних відносин досліджують М.Бабій, О.Уткін, М.Рибачук, П.Панченко, В.Єленський, О.Огнева, О.Шуба, В.Суярко. Історії християнських церков присвячені праці В.Ульянівського, С.Плохія, О.Крижанівського. Нові релігійні течії України й позавіросповідну містику досліджують Л.Филипович, А.Щедрін, Є.Мартинюк.

Значний доробок мають також богословські релігієзнавці української діаспори. І.Огієнко, Ю.Мулик-Луцик, І.Власовський основну увагу приділяли дослідженню історії Української церкви. Особливості греко-католицизму досліджують І.Музичко, А.Великий,

С.Мудрий, І.Ортинський, І.Шевців. В працях В.Олексюка аналізується філософія томізму. С.Ярмусь, В.Янів, І.Мірчук зосередились на проблемі особливостей релігійної духовності українців. У сфері філософії релігії плідно працює Д.Ляхович.

У незалежній Україні релігієзнавство як наука набуло нових рис. Ними є об'єктивність, історизм, позаконфесійність, відкритість. Вдалося здолати той "опійний підхід" до релігії, який протягом семи десятиліть був домінуючим єдино можливим. Здобутки світової релігієзнавчої науки стали надбанням дослідників нової України.

У Відділенні релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України, утвореному в 1991 році (фундатор – О.Онищенко), релігієзнавчих підрозділах вищих навчальних закладів триває активна й систематична робота з досліджень актуальних проблем філософії, соціології, історії, етнології релігії, сучасних релігійних процесів як в світі, так і в нашій країні. Свій розвиток в Україні у вищих духовних закладах різних конфесій дістало богословське релігієзнавство.

На базі Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАНУ в 1993 р. утворено Українську Асоціацію релігієзнавців. З того часу Асоціацію й Відділення очолює доктор філософських наук, професор Анатолій Колодний. При Асоціації з 2000 року діє автономно Центр релігійної інформації і свободи.

За 10 років свого існування науковці Відділення релігієзнавства провели дослідження з 15 наукових тем. Серед них, зокрема, "Методологічні принципи і категоріальний апарат релігієзнавства", "Феномен релігії: природа, сутність, функціональність", "Особливості і віхи історії українського християнства", "Сучасна релігійна ситуація в Україні: стан, тенденції, прогнози", "Релігійний чинник в контексті етносоціальних і політичних процесів в Україні", "Нові релігійні течії та культури в період соціально-економічної кризи посткомуністичного суспільства в Україні", "Свобода релігії в країнах постсоціалістичного простору" та ін.

Лише за останні п'ять років Відділенням видруковано близько 70 книжково-брошурних видань, як індивідуальних, так і колективних, більше 600 наукових статей. Регулярно з 1996 року виходить кварталник "Українське релігієзнавство", щорічник "Релігійна свобода". З липня 2000 року увагу широкого читача привернув щомісячник "Релігійна панорама". Вийшло в світ п'ять томів з десяти томної "Історії релігій в Україні", "Релігієзнавчий словник" (1996 р.) та підручник "Історія релігій в Україні" (1999 р.), ряд книг і

брошур із серій “Мислителі української діаспори”, “Конфесії і Церкви України”, “На допомогу викладачеві релігієзнавства”, “Духовні діячі України тощо. Готується до видруку в 2002-2003 роках третина “Енциклопедія релігій”. Проте найвагомішим своїм здобутком релігієзнавці України вважають книгу “Академічне релігієзнавство”, яка ввібрала в себе всі плідні наслідки їх творчих пошуків протягом останнього десятиліття.

Відділення провело в попередні роки широкомасштабні соціологічні дослідження особливостей релігійності сучасного віруючого, стану і тенденцій міжконфесійних відносин, поєднання релігійного і національного чинників в духовному відродженні України, характеру неорелігійного процесу тощо. Фінансова скрута змусила нас перервати ці потрібні наукові пошуки.

Лише за останні п'ять років Відділення разом з осередками УАР провело понад 40 наукових релігієзнавчих конференцій, зокрема до ювілею християнства, з проблем місця і ролі релігії та Церкви в суспільних і духовних реаліях нинішньої України, історії релігій на українських теренах, свободи буття релігії в постсоціалістичних країнах тощо.

Нині Відділення релігієзнавства – по суті єдиний науковий підрозділ з цього фаху в Україні. Перед ним стоїть завдання провести фундаментальні наукові дослідження релігійних процесів і явищ, координувати дослідницьку роботу з релігієзнавства в Україні, визначати пріоритети в дослідницькій тематиці, організовувати підготовку наукових кадрів.

Активізувалося останнім часом в Україні і богословське релігієзнавство. Тут потрібно відзначити праці кардинала Мирослава-Івана Любачівського, патріархів православних церков Філарета (Денисенка) та Димитрія (Яреми), митрополита Володимира (Сабодана), архієпископа Ігоря (Ісиченка), Д.Степовика. Вагомі теоретичні статті друкує баптистський часопис “Богомыслие” (Одеса). Українське Біблійне товариство здійснило новий переклад Біблії українською мовою.

То ж в незалежній Україні триває процес інтенсивного становлення релігієзнавства як окремої сфери наукового знання у всьому різноманітті його дисциплінарних утворень.

Важливим здобутком останніх років є те, що українська релігієзнавча наука вийшла в світовий простір дослідників релігії. Асоціація релігієзнавців України стала членом ряду міжнародних релігієзнавчих об'єднань. Українські релігієзнавці гідно репрезентують свої здобутки в своїх виступах на зарубіжних наукових

конференціях, в численних публікаціях в зарубіжних виданнях. Почесними науковими співробітниками Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАНУ є професори Г.Біддульф та К.Дюрем з США, І.Музичка з Італії, С.Фостун з Англії, С.Ярмусь із Канади та І.Шевців із Австралії.

Українське релігієзнавство розвивається не лише як одна із гуманітарних сфер знання. З повною підставою ми можемо говорити нині й про практичне релігієзнавство. Міжконфесійні і міжцерковні протистояння, спроби політизувати релігію і релігієзувати політику, намагання обмежити свободу буття віровизнань поділом їх на традиційні і нетрадиційні, “зрада” дітьми релігії батьків шляхом прийняття ними нових віросповідань, розгортання місіонерської діяльності в Україні різними зарубіжними релігійними центрами та ін. Ось ті реальні проблеми релігійного життя, які вимагають не лише теоретичного осмислення, а й практичного вирішення. Тому підготовка різних науково-експертних документів, аналітичних записок для різних структур влади є однією з невід’ємних ділянок роботи релігієзнавців України.

Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАНУ пропонує зацікавленим організаціям спільні дослідження з актуальних релігієзнавчих проблем, підготовку для них інформативних, аналітичних і прогностичних матеріалів про релігійну ситуацію в Україні, зокрема про стан і перспективи окремих конфесій, міжконфесійних і внутрішньоконфесійних відносин, про особливості сучасної релігійності, поширення нетрадиційних для України релігійних течій та рухів, еволюцію позавросповідно містики тощо.

# ТЕОРЕТИЧНЕ РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

*С.Свистанов\**

## ГЛОБАЛІЗАЦІЯ І МІЖКОНФЕСІЙНІ КОМУНІКАЦІЇ

В ХХІ століття світ ввійшов під знаком глобалізації: глобальні конфлікти, глобальні катастрофи, глобальна економіка, глобальна мережа Інтернет тощо. Польський дослідник Казимир Жигульський визначає глобалізацію “як свого роду процес, тобто цільову сукупність характерних змін, які розвиваються в часі й відбуваються в сучасному світі. Ці зміни в цілому зводяться до взаємного зближення, скорочення відстаней, швидкої появи великої кількості різних зв’язків, контактів, обміну, до підвищення залежності суспільства майже в усіх сферах його життя від того, що відбувається в інших, часто дуже віддалених регіонах світу” [Жигульський К. Проблемы глобализации – интеллектуальный вызов ХХІ века // Персонал.- №3.- С. 20-21].

Чи має релігія якесь відношення до глобальних проблем, створених людством? Як церкви використовують здобутки НТР, які подеколи називають ними диявольськими? Прагматично. Так можна сказати коротко, особливо коли це торкається необхідності практично використовувати їх для розширення своєї діяльності. Раціоналізм, покладений в основу іудео-християнської теології дозволяє всім течіям знаходити позитив в сучасних динамічних процесах пришвидшення переміщення людей, товарів, послуг та інформації. “На все воля Божа”, - твердять ортодокси й традиціоналісти. Проте погані здобутки (які саме – це вже залежить від особистості того чи іншого теолога) відносять до діяльності Сатани.

Модерністська теологія також не повністю відстороняє Бога від людської діяльності і спілкування. Згідно з теорією Тейяра де Шардена, “Христос як “вселенський животворчий Початок” іде на чолі

---

\* СВИСТУНОВ Сергій Вікторович – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

творчих змін релігійної і нерелігійної духовності, прогресивної людської думки взагалі, ноосфери. Він “завжди проводить справу зосередження у Собі, очищення, направлення й одухотворення загального процесу підйому свідомостей, у які Він увійшов Сам. Завдяки безперервній дії співпричетності й підвищення Він з’єднує Себе з цілковитим психізмом Землі. І тоді, говорить нам ап. Павло, “хай буде Бог у всьому” (1 Кор. 15:28). Воістину це вища форма “пантеїзму”, без будь-якого сліду отрути, що примішується, і без знищувального викривлення” [Тейяр де Шарден П. Феномен християнства // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности.- М., 1990.- С. 101].

За Тейяром де Шарденом, у світі, який духовно конвергує, енергія Христова покриває будь-які виникаючі потреби, - в тому числі й глобальні, і потребу в комунікаціях. Тому не дивно, що людський витвір Інтернет освячено і використовується практично всіма християнськими церквами світу. Для пропаганди своєї діяльності конфесії використовують і місцеві ЗМІ, і глобальні телекомунікаційні мережі.

Комунікацію з точки зору психології можна розглядати як найважливішу форму взаємодії людей в процесі спілкування, як її інформаційний аспект. Соціологи ж розуміють під комунікацією передачу соціальної інформації. Враховуючи позиції тих і других, комунікацію можна визначити як *процес передачі емоційного й інтелектуального змісту* [Зверинцев А.Б. Коммуникационный менеджмент.- СПб., 1997.- С. 10]. Отже, як це визначає А.Зверинцев, комунікація – це *процес* соціального зв’язку. Якщо не брати до уваги комунікацію свідомого з підсвідомим і трансцендентну, “вертикальну” комунікацію з Богом, з світом надприродного, то комунікативні зв’язки віруючих, в тому числі й міжконфесійні, повністю вкладаються в наведене визначення.

На межі тисячоліть головною сценою міжконфесійних комунікацій стала глобалізація, яка значно впливає на всі релігійні процеси в християнському світі. За аналогією з діяльністю гігантських транснаціональних концернів, основними цілями яких є створення світового ринка і, згідно з неоліберальною концепцією, послаблення національних держав, християнські церкви, які відповіли на глобальний виклик і мають значні комунікативні ресурси зацікавлені в практично необмеженій експансії й конкуренції. Так діє й Ватикан, і ринково зорієнтовані протестантські конфесії.

Католицька церква з приходом Кароля Войтили нарешті дійсно стала проявляти себе як вселенська церква. Вона стала

загальноновизнаним лідером в глобалізаційному процесі. Довгий час США противились такому статусу Ватикану і між ними навіть досить довго не було офіційних державних стосунків. Уряд найбільшої протестантської країни світу підтримував і просував на нові території свої американізовані деномінації. Проте за часів Рейгана США вимушені були визнати існуючі реалії. Безумовно, їм в цьому допомогла велика і заміжня католицька громада. Тим більше, що проявилась відносна бідність протестантів в Сполучених Штатах Америки щодо тамтешніх католиків. Цей факт, до речі, заперечує, точніше вносить певні корективи в теорію Макса Вебера.

Конкурентноздатність релігійних організацій передбачає нескінчену погоню за інноваціями, удосконаленнями, винаходами в своїй сфері діяльності. Тому зрозуміло, що сучасна адаптована до глобальних процесів людина буде відчувати себе комфортно в церкві, яка не відстає від вимог часу, де постійно відбуваються зміни й інновації. Всі церкви, залежно від своїх можливостей мають доступ до ЗМІ і глобальної мережі. Тож зараз ми стаємо свідками величезної міжцерковної конкурентної боротьби за контроль над глобальними каналами комунікації.

Зрозуміло, що за допомогою нових технологій господарі каналів комунікації отримують необмежену владу. За висловом відомого філософа З.Бжезінського, “шокуючі наукові можливості” нададуть причетним до влади людям нові важелі в керівництві. І єдиним обмеженням тут стає мораль [Див.: День.- 1999.- 17 серпня].

Так, глобалізація невпинно просувається вперед, виконуючи свою історичну місію. Разом з тим, в останні роки наростає активна протидія на всіх континентах з боку антиглобалістів. Їх демонстрації стали повсякденним явищем. Але найбільш гостро проявилось протистояння глобалізму в регіональних військових конфліктах. Ми стали свідками самовідданої озброєної боротьби таких маленьких країн як Лівія, Сербія чи Ірак. Жодна з них не стала на коліна перед Заходом. У всіх вищезгаданих конфліктних ситуаціях традиційні релігії зіграли велику консолідуючу роль в боротьбі з західною іудео-християнською цивілізацією. Знаменна ситуація відбулася в Югославії, коли католицько-протестантський Захід відірвав від країни протестантські і католицькі території, а потім в боротьбі з православною Сербією став підбурювати і підтримувати мусульман Боснії і Косова. Внаслідок цього міжцерковні відносини в регіоні загострилися, а міжконфесійні комунікації перервалися повністю.

Проте потрібно визнати, що загострення міжконфесійних комунікацій не зніме проблему транскультурних взаємин між

церквами потрошених країн і країн завойовників. Навпаки, саме релігія дозволяє маленьким націям протистояти глобальному тиску і навіть агресії. Про це постійно забувають в Америці, явно знаходячись в ейфорії від недосяжної економічної могутності.

Збігнев Бжезінський напевно добре розуміється в цій справі. В 1999 році він виступив на одній з конференцій у Відні і спрогнозував, що в інформаційному суспільстві XXI століття НТП надасть можливість політичній владі “бути ще більш неконтрольованій і динамічній”. Нові можливості будуть спонукати переходити від користування “владою на раціональній основі, а скоріше - на спонтанній основі шокуючих наукових можливостей удосконалення, перетворення і творення людини. Взагалі, це нова ера людства”. Нові виклики майбутнього примусили досвідченого політика і вченого сказати, що “з філософської точки зору, ми збентежені, а з релігійної – в стані невизначеності” [Див.: День.- 1999.- 17 серпня].

Так, протягом значної частини часу історії людство (переважно його іудео-християнська частина) намагалося “контролювати зовнішні фактори нашого існування”. Проте в наш час все більше проблемних питань, які “постають перед нами, будуть торкатися внутрішніх факторів існування, внутрішнього світу, а не зовнішнього” [Там само]. Трансформація виявів релігійної духовності все ж таки залежить значною мірою від церковного керівництва, від освіченості і цілеспрямованості діяльності священнослужбовців.

В минулих століттях при домінуванні ієрархічного управління в церквах процес трансформацій відбувався дуже повільно і майже непомітно. В сучасних умовах глобальної міжконфесійної конкуренції, переходу до горизонтального управління, до ринкових відносин у всіх сферах соціально-економічного життя країни різко збільшилося відставання релігійних організацій, в яких не відбуваються зміни. Тепер, щоб не відстати від темпу й потреб життя потрібно також впроваджувати творчі, інноваційні зміни.

Безумовно, релігійні почуття відносяться до найбільш сталих і релігія – найбільш консервативна сфера людської духовності. Проте, як доводить досвід, навіть тут інноваційність, творчість, відповідна підприємливість приносить користь. Адже головним об’єктом і суб’єктом релігійної дії є сучасна людина, рівень культурно-духовних потреб якої постійно змінюється. Кожне нове покоління соціалізується і виховується в умовах постійно зростаючого рівня культури, іншого інформаційного поля і нової конфігурації комунікаційних зв’язків.

Фактично зовнішнє щодо релігійної організації оточення впливає іноді більше на процес прийняття рішень в самій організації,



ніж воля керівництва. Особливо це помітно за умов стабільного й спокійного існування. За таких умов міжконфесійні комунікації “прив’язують” малі деномінації до процесів глобалізації в релігії.

Проте в умовах зовнішнього конфлікту й активної конкурентної боротьби релігійні організації сильно згуртовуються. Міжконфесійні комунікації обриваються і процес глобалізації зупиняється на цій території. Так відбулося, до речі, в Югославії, коли протестантсько-католицький Захід намагався приборкати православну Сербію. Країни НАТО навіть називали Сербію “чорною діркою”.

Можна стверджувати, що основним засобом, поруч з економічним, є культурний. Наявну перешкоду провідники глобалізації нищать всіма наявними засобами від морального заохочення до вульгарного підкупу, від дипломатичного тиску до бомбових ударів (Лівія, Ірак, Югославія). До останнього засобу вони вдаються, на мій погляд, від безсилля.

Тому, як бачимо, глобалізація – це не однозначне явище. Категорично висловився з цього приводу К.Жигульський: “Глобалізація – це процес, вигідний для небагатьох, але загрожує більшості” [Жигульський К. Проблемы глобализации – интеллектуальный вызов XXI века.- С. 21]. Потрібно прислухатись до слів відомого експерта країни, яка, і в прямому і переносному значенні цього слова, знаходиться ближче до Заходу. Цей висновок повністю відноситься і до сфери релігії як в світі, так і в нашій країні.

Глобалізація і відповідний розвиток комунікацій приводить до конвергенції в релігійній сфері, що об’єктивно відповідає інтернаціоналістичній сутності християнства. Цей процес активно підтримують країни Заходу й транснаціональні компанії, які там базуються. Розвиток міжконфесійного комунікативного зв’язку і транскультурні взаємини призводять до трансформацій, що пришвидшуються завдяки цілеспрямованим змінам і інноваціям. В середині релігійних організацій відбуваються швидкі зміни, опосередковані глобалізацією, зовнішніми культурними і соціально-економічними змінами. Такі зміни різко гальмуються при конфронтації.

## ОСОБА В СИСТЕМІ РЕЛІГІЙНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ

Особистість є складною динамічною системою: вона має властивість змінювати співвідношення структурних складових її підсистем, які мають широкі модифікаційні можливості. Відповідно й людську діяльність можна розглядати як динамічну систему різних видів і форм. Але «на кожному етапі людського життя один з видів діяльності є головним, провідним, і це, - як слушно зауважує М.Каган, - визначає своєрідність структури діяльності на даному етапі розвитку особи» [Каган М.С. Человеческая деятельность. - М., 1974. - С. 269-270].

Провідним видом життєдіяльності людини, що усім своїм єством увійшла до релігійного середовища, прилучилась до трансцендентного, поєдналась з Божественним таким можна вважати релігійну діяльність. Фактично релігійна діяльність - це духовно-практичне опанування світом віруючим індивідом. Відтак релігію можна розуміти як модель діяльності віруючої особи і відображення світу. Окремі види людської життєдіяльності, що засвоюють ті чи інші аспекти буття, звичайно, дозволяють сформуватися і реалізуватися певним особистісним компонентам, сприяють створенню цінностей культури особи. Але саме релігія - релігійні відносини актуалізовані в релігійній діяльності відображають буття в його цілісності, а не в окремих аспектах. Тоді з впевненістю можна твердити, що головне суспільне призначення релігії полягає в збереженні культури й життєвого досвіду людства. Засобом цього збереження саме і є релігійна діяльність. Цим пояснюється поліфункціональність релігійної діяльності. Останнє обумовлює необхідність і цінність релігії для всіх етапів історичного розвитку людства.

В системі суспільних відносин майже кожній з функцій релігійної діяльності (пізнавальна; виховна; мова, засіб інформації і комунікації та інші) можна відшукати аналогі: наукове пізнання, педагогіка, спілкування, праця та інші. Релігія не заміняє достатньо жодну із зазначених форм суспільної діяльності людини, оскільки вона веде, відновлює, моделює цю діяльність специфічно. Ключем до розуміння цієї специфічності є ті функції релігії, які практично ніщо не дублює і які є унікальною прерогативою релігійної діяльності. «Релігія немов би

---

\* БУЧМА Олег Васильович – кандидат філософських наук, науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

починає з відображення суцього, причому саме ущербного, невільного стану людського буття. Але не сама ця ущербність, не сам хід практичної діяльності веде до надприродного - рефлексія людини над станом і сенсом свого буття є одночасно пошуком надсуцього ... *релігія є таким практично-духовним входженням людини у світ, яке визначається станами її несвободи і полягає у вірі в надприродне вповнення цих станів культовим чином*» [Лобовик Б. Релігія як феномен і категорія релігієзнавства // Українське релігієзнавство, № 4.- К., 1996.- С. 4-5].

За певних обставин будь-який вид людської діяльності, здавалося б навіть такий, що до релігії має не зовсім близьке відношення, набуває релігійного значення, форм релігійної діяльності. Відомий дослідник релігії Е.Шюре писав, що «в первісні часи, коли письмо було виключною належністю священнослужителів, на нього дивились як на щось священне, як на релігійну діяльність, а з самого початку як на божественне натхнення» [Шюре Э. Великие посвященные. Очерк эзотеризма религий.- Калуга, 1914.- С. 28].

Через зв'язок з трансцендентним і специфічну релігійну насолоду в процесі релігійної діяльності відбувається і пізнання, й передача досвіду та інформації, і аналіз станів буття. Все це, безумовно, приводить до необхідності розкриття проблеми людини, яка саме й визначає специфічне призначення і природу релігії, - людина, що є центром світу.

Особа в процесі своєї життєдіяльності не тільки розкриває свої сутнісні сили, але й будує, збагачує, розвиває їх. Зміст сенсбуттєвих реальностей особи утворюють такі філософські категорії як віра, надія, любов, мрія, сенс життя і смерті тощо. Ці реальності поєднуються, перетинаються, групуються утворюючи вузлові категоріальні конструкції, в яких, незалежно від їх витлумачення, завжди відчутний безпосередній чи то опосередкований зв'язок з релігійною сферою. Вони нібито проходять, переломлюються через призму релігійного відношення, набуваючи нового смислового значення. Тому широко розповсюджений, часто і справедливо вживаний розподіл релігійної діяльності на культову і позакультову в соціології релігії [Див: Яблоков И.Н. Социология религии.- М., 1979.- С. 182] мабуть є не досить вдалим у застосуванні його до філософії релігії, яка має досягнути релігійний феномен у всій своїй єдності, сукупності, у всій тотальності взаємозв'язків і відношень. Мабуть все таки культовий, ритуальний, чи обрядовий елемент завжди є присутнім і в позакультовій діяльності, яку можна вважати релігійною, адже вона детермінується актом віри, зв'язком з трансцендентним, надприродною Божественною волею тощо.

Складною діалектичною взаємодією зовнішніх надіндивідних, предметно-виражених і внутрішніх суб'єктивно-індивідуальних інтенцій

людського буття, що інтегруються в конкретній особистості постають релігійні відносини. Релігійні відносини, а саме їх певна система взята в конкретно-визначеному часово-просторовому відтинку детермінує релігійну діяльність як на загально-колективному, так і на індивідуально-особистісному рівнях. Тому у релігійній діяльності особою своєрідно персоніфікуються і виявляються відносини і цінності, визначальні для певної релігійної спільноти. Характер спілкування між віруючими індивідами детермінує якісний рівень їх взаємодії з релігійними спільнотами. В процесі цього спілкування відбувається обмін традиціями, цінностями, стереотипами поведінки.

Передумовами релігійної діяльності є релігійні стимули, що свідомо застосовуються окремими особами чи релігійними спільнотами для безпосереднього впливу на індивідуальних чи сукупних об'єктів.

Будучи виявом певних релігійних відносин, релігійне стимулювання безпосередньо чи опосередковано визначає форму релігійної діяльності, її спрямованість на реалізацію колективних чи особистих потреб, регулює її ефективність та якість.

Розглядаючи релігійну діяльність на двох рівнях - колективному й особистісному, необхідно підкреслити первинність саме особистісного рівня, його динамічну роль (особа є відправним моментом релігійної діяльності) на відміну від колективного, яке є статичним її чинником.

Індивід вступає в релігійні відносини, а значить постає як суб'єкт релігійної діяльності тоді, коли починає переживати, тобто ціннісно відноситися до процесу своєї життєдіяльності переживати всі свої життєтворчі компоненти в релігійній якості, яка виявляється як внутрішній критерій екзистенційного відношення особи до світу.

Будь-який творчий акт особи є не що інше, як творчість самого її життя, реалізація свідомо заданої її життєвої траєкторії. Але життєва траєкторія людини розвивається на фоні життєвої траєкторії соціуму і є певною мірою від неї залежною. Іноді їх несумісність позбавляє можливості особу реалізувати свій потенціал в безпосередньо життєвих, предметних формах і змушує її зосередитись на різних формах духовної творчості, зокрема в релігійному її вияві.

В релігійній діяльності цілісність особистості стверджується взаємопереходами світоглядних установок в реальні вчинки особи, перетворенням світоглядних питань в світоглядні проблеми і творчим вирішенням їх як в самому світогляді, так і в різноманітних особистих модифікаціях життєдіяльності.

Сутнісний вияв особи, її самореалізацію в релігії можна розглядати з точки зору і діяльності як такої, і предметної практики, й

духовного виробництва, й людської творчості, й спілкування, й вільної самореалізації тощо,

Релігійна діяльність постає як творча діяльність, що детермінована сутнісними якостями особи - прагненнями, бажаннями; вмотивована потребами самореалізації, самоактуалізації особистості в творчості.

Вона є водночас і як умова, і як спосіб буття творчого потенціалу віруючої особи. Індивід, реалізуючи в своїй діяльності свою сутність, стає творцем.

Творчий потенціал особи постаючи як сукупність можливостей, потенціалів, зокрема перетворювально-предметного (навички, уміння, здібності), пізнавального, аксіологічного, комунікативного, художнього, перебуває під активним впливом свідомих спонукань, духовно-моральних факторів, ціннісно-смыслових орієнтацій.

Релігійний феномен, як світоглядна позиція особи віруючого, пронизує всю її діяльність. Коли йдеться про релігійні відносини як засіб здійснення релігійної діяльності, то це не означає, що вони існують поряд з іншими відносинами (наприклад виробничими). Вони вмережені в усі компоненти життєдіяльності віруючого і визначають її зміст і спрямування, надають будь-якому її вияву релігійного забарвлення. В такому випадку будь-яку діяльнісну форму особи можна характеризувати як релігійну діяльність, адже вона - певна форма діяльності - санкціонована й натхненна божественною волею.

Релігія, як феномен, має свою ціннісно-смыслотворчу основу, свою ціннісну систему, яка реалізується засобом релігійної діяльності. Результати цієї діяльності утворюють системотворче ядро сутнісних якостей віруючої особи.

Саме тому релігійну діяльність можна розглядати як творчу діяльність, в межах якої відбувається не тільки духовне збагачення суспільства новими цінностями, а й самотворення людини як особистості.

Суттєвою рисою релігійної діяльності є доцільність. У виборі цілі суб'єкт релігійної діяльності керується не тільки особистими потребами, а й інтересами, які є вираженням залежності задоволення потреб від соціальних умов буття. Коли поняття «релігія» і «людська діяльність» відповідним чином збігаються, то слід говорити про релігійну діяльність, точніше про те, що людська діяльність на відповідному етапі свого розвитку стає релігійною.

Релігійну діяльність можна розглядати як діяльність з виробництва цінностей, що мають самодостатню значимість релігійності особи. Доречно було б пригадати концепцію цивілізаційного розвитку А.Тойнбі, який у основу цивілізації поклав саме релігійну належність.

Головним і визначальним елементом культури, її генеруючим і інтегруючим чинником, за Тойнбі, є релігія, що виконує роль «духовного начала», якому підпорядковані економічна і політична сфери життя.

Релігійна діяльність - особливий вид цілеспрямованої чуттєво-предметної діяльності людини. Але на відміну від інших форм людської життєдіяльності, змістом яких є аспект соціально-перетворюючий, спрямований на зміну суспільних відносин на засвоєння і перетворення природних і соціальних об'єктів, метою релігійної діяльності є засвоєння і усталене збереження інваріантності релігійних відносин. Якщо суспільна діяльність спрямована на перетворення природного середовища і соціальної дійсності у відповідності з цілями, інтересами і потребами людини, то, релігійна діяльність забезпечує підпорядкування цілей, інтересів і потреб людини певній системі релігійних відносин.

Релігійні відносини, як системне утворення, оперують сукупністю засобів для «переходу» віруючого індивіда у надреальне субстанційне буття за допомогою підміни раціонального світосприйняття інформацією, генерованою актом віри. Особа, будучи структурним елементом системи релігійних відносин, набуває здатності постійно переступати межі наявного, знаходити абсолютне вирішення абсолютно нерозв'язних в системі суспільних відносин протиріч, виявляти раніше невідомі їй людські властивості, відчувати додаткові можливості для подолання життєвих конфліктів і проблем, отримувати нові знання про свій внутрішній світ. В такий спосіб відбувається духовно-практичне освоєння світу через віру. Підсумовуючи вищевикладене, доходимо висновків, що сприйняття предметної буттійної діяльності в її релігійній якості є умовою перетворення життя індивіда в релігійних об'єкт. Людина лише з відповідною релігійною чутливістю може бути учасником релігійних відносин. Тоді індивідуальна життєва траєкторія особи в релігійному відношенні є тим смисловим стрижнем, навколо якого об'єднуються в цілісній системі всі реалії її буття. Такі особистісні якості індивіда, як його унікальність, кінченість, неповторність, спонукають людину до постійного нового погляду на навколишній світ, до пошуків у ньому виправдання свого перебування на Землі. При цьому будь-який предмет навколишньої дійсності може стати для людини релігійним об'єктом, який спричиняє зміни ціннісних орієнтирів, світопереживання.

Характер різних видів діяльності залежить як від об'єктивних умов їхнього перебігу, так і від ціннісних орієнтацій суб'єкта, які складають аксіологію діяльності, спонукають особу до вибору відповідних цілей та засобів її діяльності, тобто визначають спосіб організації процесу їх самореалізації. Буває тож, що один і той же вид

діяльності, на перший погляд, несе в собі різне ціннісно-сміслові навантаження. А тому цей вид діяльності взятий в абстрактному відношенні не співпадатиме з його конкретними виявами.

Прикладом цього може бути відома притча. Коли трьох робітників, що перевозили цеглу (фактично виконували одне й те ж завдання) запитали, що вони роблять, то перший відповів: «Вожу цеглу», другий: «Заробляю гроші», третій: «Будую Храм». Як бачимо у засобах та результатах, здавалося б, одного й того ж виду діяльності реалізуються специфічні особистісні системи життєвих сенсів. Змістом діяльності в першому й другому випадку є виробництво, а в третьому вже можна говорити про релігійну діяльність.

Індивід вступає в релігійні відносини, постає як суб'єкт релігійної діяльності тоді, коли починає оціночно ставитись до своєї діяльності, переживати всі свої життєвотворчі компоненти в релігійній якості, яка виявляється своєрідним внутрішнім критерієм екзистенційного ставлення особи до світу.

Будь-який творчий акт особи - не що інше, як реалізація свідомо заданої нею життєвої траєкторії. Але ця траєкторія розвивається на тлі всього соціуму і є певною мірою від неї залежною. Іноді їх несумісність позбавляє особу можливості реалізувати свій потенціал в безпосередньо буттійних предметних формах і змушує її зосередитись на різних формах духовної творчості, зокрема в релігійному її вияві.

Релігійні відносини вплетені в усі компоненти життєдіяльності віруючого і відзначають її зміст і спрямування. В релігійній діяльності цілісність особистості стверджується взаємопереходами світоглядних установок в реальні вчинки особи, перетвореннями світоглядних питань у світоглядні проблеми і творчим вирішенням їх як в самому світогляді, так і в різноманітних особистих модифікаціях життєдіяльності. Індивід, реалізуючи в своїй діяльності свою сутність, стає творцем, тому й релігійна діяльність постає і як творча діяльність, детермінована сутнісними якістьми особи.

## ДО ПИТАННЯ ПРО АД І ПЕКЛО

У наш час чомусь прийнято вважати, що в українській мові не живається слово “ад” з тієї причини, що воно, по-перше, буцімто є російським і в українській лексиці його ніколи не було, а по-друге, на тій підставі, що існує його відповідник – “пекло”. Іншими словами, обстоюється позиція, згідно з якою в українській мові еквівалентом грецького “гадес” (ад) виступає виключно слово “пекло”. Втім, відслідковуючи етимологію українського слова “пекло” (конкретніше про це мова бути йти дещо нижче), відзначимо, що воно за своїм змістом таким не завжди може виступати.

Так, згідно з ранньохристиянським віровченням, “гадес” (ад) означає місце посмертного перебування до часу Страшного суду всіх без винятку людей – і праведників і грішників, бо ж і “рай” (чи “лоно Авраамове”) і “геєнна огненна” (чи “місце мук”), представляючи кожна осібно дві його (гадесу) сфери, власне, й утворюють сам гадес як світ померлих.

Проте зауважимо, що початково ранньохристиянське вчення про потойбічне життя все ж не виглядало таким упорядкованим і остаточно визначеним. З одного боку, палестинські християни начолі з апостолами Петром, Іваном та Яковом обстоювали традиційне іудейське вчення про душу, загробне життя і суд, згідно з яким потойбічний світ хоч і називався “гадесом”, але не мав нічого спільного з “гадесом” греко-римської релігії, міфології та філософії. По суті, він був лише невдалим грецьким відповідником єврейського слова “шеол”.<sup>1</sup> Доказом цьому слугує передусім сам новозавітний канон, в якому ідея гадесу, як також і положення про вічність душі, повністю відсутня, за винятком хібащо Павлових послань і двох місць у синоптиків (Мт. 10:28; Лк. 16:19-26).<sup>2</sup> З іншого ж боку,

---

\* ПАВЛЕНКО Павло Юрійович – кандидат філософських наук, науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

<sup>1</sup> До речі, подібна ситуація має місце і в Септуагінті, де замість оригінального “шеол” також практично скрізь стоїть слово “гадес”.

<sup>2</sup> Ми навмисно не включаємо до цього переліку текст Лк. 23:43 і ось з якої причини. Виходячи з того, що “слова в рукописах Нового Завіту писалися без дихань, без розділових знаків” [Толковая Библия...: В 11-ти т.- Пб., 1911.- Т.8.- С. 13] (і в оригіналі Лк. 23:43 має наступний вигляд: “καὶ εἶπεν αὐτῷ ἀμὴν σοὶ



еллінохристиянство, патроном якого був апостол Павло, обстоювало вчення про вічність душі, у контексті якого положення про гадес було наближене до елліністичного.

До речі, деякі з сучасних західних богословів переконані, що саме палестинське християнство чи іудеохристиянство<sup>3</sup>, а не паулінізм, було у своїй основі тим справжнім, заснованим Ісусом Христом (Ісусом із Назарету), а згодом поширюваним його апостолами, християнством. Незважаючи на суворі засудження офіційною Церквою іудеохристиянства як ересі, тексти новозавітного канону, зауваги Апостольського Єрусалимського собору<sup>4</sup> (прибл. 49-50 рр.) все ж таки яскраво засвідчують, що справжнім, Ісусовим християнством було саме іудеохристиянство, яке, обстоюючи ідею єдності свого віровчення і культу зі старозавітним іудаїзмом, хоча й вживало грецьке слово “гадес”, але за смисловим наповненням подавало його як цілком синонімічне з іудейським поняттям “шеол”.

“Шеол” (староєврейське שְׁאוֹל (sh'ôwl) (чи שְׁאוֹל (sh'ôl)) можна буквально перекласти зі староєврейської як “місце мертвих”, “могила”, “яма”. Що “шеол” є дійсно “могилою”, а не якоюсь сферою потойбічного існування душ померлих, підкріплюють різні місця зі Старого Завіту. Зокрема: “Вийде дух його – і він до своєї землі повертається, - того дня його задуми гинуть!” (Пс. 145:4); “Краще собаці живому, ніж левові мертвому! Бо знають живі, що помруть, а померлі нічого не знають...” (Ек. 9:4); “А помре чоловік – і зникає, а сконає людина – то де ж вона? Як вода витікає із озера, а річка спадає та сохне, так і та людина покладеться – й не встане, - аж до закінчення

---

λεγω σήμερον μετ' εμου εση εν τω παραδεισω”), присутність чи відсутність в цьому вірші ідеї загробного життя залежить виключно від проставлення “дихання” відносно слова σήμερον (sēmēron) (букв. “нині”, “сьогодні”, “зараз”). Більшість перекладів (у тому числі й українські) тільки за рахунок маніпуляції розділовим знаком, а часом і взагалі порушення оригінальної послідовності слів, вкладають в уста євангельського Ісуса ідею посмертного буття душі. Як на нас, то суто іудеохристиянська Євангелія від Луки не може, всупереч своєму контексту, вчити тут ідеї загробного життя особистості. Зауважимо принагідно, що лише Rotherham Bible (1902 р.), певно що, єдина з усіх існуючих на сьогоднішній день перекладів Біблії, правильно (у відповідності до контексту Євангелії від Луки) проставляє розділовий знак (у даному випадку двокрапки) відносно відповідника слова σήμερον у тексті Лк. 23:43: “And he said unto him – Verily, I say unto thee *this day*: With me, shalt thou be in Paradise”.

<sup>3</sup> Ще одна назва – “петранізм” (за ім'ям ап. Петра).

<sup>4</sup> Дискусію Апостольського Єрусалимського собору містить 15 розділ Книги Дій апостолів.

неба не збудяться люди та не прокинуться зо сну свого” (Йов 14:10-12). Більше того, на це вказують і ті старозавітні цитати зі словом “шеол”, які наводяться в Новому Завіті грецькою (“шеол” тут подається вже як “гадес”) і які, згідно з контекстом, також не вказують на те, що в ньому (Новому Завіті) іудейський “шеол” абсолютно тотожний із грецьким “гадесом” (αδης (ha;dēs) (чи Αιδης)).

Так, у Діях апостолів (2:27) наводиться цитата з Книги псалмів (15(16):10): “Бо не позоставиш Ти в аду (у оригіналі стоїть αδην – П.П.) моєї душі, і не даси Ти Своєму Святому побачити тління!” Однак в єврейському оригіналі сказано інакше: “Бо Ти не опустиш моєї душі до шеолу, не попустиш Своєму святому побачити тління!” (Пс. 15(16):10) Як бачимо, хоча у Діях і подається замість “шеолу” грецьке слово “гадес” (αδης), проте кидається у вічі той факт, що в цьому гадесі навіть душа праведника зазнає *тління*, а не існує в стані свідомого посмертного блаженства.<sup>1</sup>

Що стосується тексту Євангелії від Луки 16:19-26 і Євангелії від Матвія 10:28, то вони (з огляду на те, що в цих Євангеліях геть-чисто відсутні положення про вічність душі й ідея гадесу як царства померлих душ) є просто винятками чи, можливо, пізнішими інтерполяціями переписувачів, бо ж з Лк. 16:19-26 і з Мт. 10:28 таки слідує, що душі всіх людей є вічними і, потрапляючи до гадесу, отримують там посмертний суд і вирок. Так, у 23 вірші Євангелії від Луки, до уваги зокрема кидається наступний уривок: “І, терплячи муки в аду... (у оригіналі стоїть “гадес” (αδης))”

Як на нас, то ці два тексти з’явилися в названих Євангеліях лише з часом і не виключено, що саме під впливом вчення апостола Павла, який, на відміну від палестинських християн, обстоював, на кшталт фарисеїв, до яких свого часу належав і сам, ідею вічності душі (чи духу) людини, а відтак, зрозуміло, і саму ідею гадесу в дусі еллінізму. Втім, як ми вже зауважили вище, ідея загробного життя в оригінальних книгах Старого Завіту повністю відсутня. Іудейське ж поняття “шеол” лише з III-II ст. до н.е. стає спорідненим із грецьким “гадесом”, і то завдяки зносинам іудеїв з єгиптянами, а особливо з греками на теренах Єгипту за часів Птолемеїв і Селевкідів [Беленький М.С. Что такое Талмуд.- М., 1970.- С. 66]. Саме в цей час з’являється

<sup>1</sup> Між іншим, Септуагінта також подає у Пс. 15(16):10 замість “шеолу” “гадес”: “οτι ουκ εγκαταλειψεις την ψυχην μου εις αδην ουδε δωσεις τον οσιον σου ιδειν διαφθοραν” (“because thou wilt not leave my soul in hell, neither wilt thou suffer thine Holy One to see corruption” (An English Translation of the LXX).

талмудистська література, яка починає подавати смерть, на відміну від книг Старого Завіту, не як зникнення особистості, не як протилежність до життя, а як післяземну фазу її буття. Хоча, треба сказати, такі уявлення ще довго залишалися чужими для іудейського загалу. Принаймні вони не були широко популярними, як то вже видно з Нового Завіту, у канун і в час первісної християнської проповіді.

Тенденція витлумачувати іудеями свій шеол як царство померлих душ, розмежування його на дві сфери не було оригінальним для них. Подібні уявлення обстоювалися ще стародавніми греками, які якраз і поділяли гадес на “тартар”<sup>2</sup> (сферу, де мешкають нечестиві) і “елізій”<sup>3</sup> (місце перебування душ праведників). Душі після смерті зазнають справедливого суду у відповідності до того, як вони жили на Землі, перебуваючи в тілі.<sup>4</sup> Отже, саме під впливом грецьких уявлень про загробне, іудейські поняття “рай” і “геенна” зазнають суттєвої смислової корекції, стаючи, відповідними смисловими еквівалентами грецьких понять “елізій” і “тартар”: рай і елізій – це божественно-прекрасні місця з пишною рослинністю для щасливого життя і втіх праведників, а геенна і тартар – місця жажливих катувань і нестерпних мук грішників.

Так, у Талмуді читаємо, що душі тих, хто помер, забирає володар підземного царства Дума, який відсилає душі праведників до престолу Божого, а грішників – до володаря мертвих (Шаббат, 152, б). Згідно з Талмудом, шеол стає поділений на дві відокремлені одна від одної сфери (рай<sup>5</sup> і геенну<sup>6</sup>), в яких перебувають, незалежно одні від

<sup>2</sup> Грецьк. *ταρταρος* (tartarōs) – за уявленнями греків, найглибша і найжажливіша безодня в гадесі, в якій перебувають у катуваннях і муках душі нечестивих.

<sup>3</sup> Елізій – грецьк. букв. *Ἔλυσιον* (ἔλυσιον) (Ēlysiōn (pediōn)) – буквально “Слисейські (поля)” – за уявленнями греків, посмертні помешкання душ праведників.

<sup>4</sup> *Обзорь мнѣній древнихъ...* - М., 1842.- С. 24.

<sup>5</sup> Староєвр. *גַּן* (gan) (від *גַּנָּן* (gānan)) – букв. “закритий, захищений, загороджений сад”.

<sup>6</sup> Геенна – староєвр. *הַגֵּנוֹן* (gay’ Hinnōm), *הַגֵּנוֹן* (gay Hinnōm) чи просто *הַגֵּנוֹן* (Hinnōm) – назва глибокої й вузької долини (долина Гіннома (єврейською “Ге-Гінном”) чи Гінномових синів (Бен-Гінном)) на південно-схід від Єрусалиму, в якій іудеї за часів царя Ахаза, відійшовши від заповітів своєї віри і ставши ідолопоклонниками, приносили на вогнищі в жертву Молоху своїх дітей (2 Цар. 16:3; 2 Хр. 33:6; Єр. 7:31, 19:2-6, 32:35). Пізніше цар Йосія, з метою осквернити долину Гіннома як місце колишнього ідолопоклонства, перетворив її на звалище, куди стали звозили й скидати для знищення у вогні з усього Єрусалиму сміття, нечистоти і трупи тварин (2 Цар. 23:10; 2 Хр. 34:4-5; Єр. 19:11-13). З тим, аби не

одних, душі праведних і грішних. При цьому, як зазначено в Талмуді, рай і геєнна розташовані так, що з одного з них можна бачити, що діється в іншому. Відтак “шеол” тепер вже не позначає символічно могилу людства, а є “підземним місцем, яке населене тінями померлих”, стаючи, по суті, вже “царством померлих” і тотожним поняттям із гадесом. Відображення цього талмудистського положення про шеол ми якраз і знаходимо в євангельській притчі “Про багатія та Лазаря” (Лк. 16:19-26) і у Євангелії від Матвія (10:28).

Проте грецький “гадес” ні за яких обставин не можна ототожнювати з традиційним старозавітним (а поруч й іудеохристиянським) “шеолом”, оскільки останній у Писанні виступає все ж таки символом могили, а не сферою потойбічного буття душ. Це важливо повсякчас пам’ятати, навіть попри ті зауваги християнської ортодоксії, що ідея потойбічного життя успадкована релігією Христа саме від старозавітного іудаїзму і, як така, була спочатку проголошена Всевишнім ще за часів Тори. Навіть в популярних виданнях допускається подеколи безпідставна неточність, що буцімто “стародавні євреї вірили, що смерть настає тоді, коли душа покидає тіло і оселяється в глибині Землі – Шеолі...”, продовжуючи там “своє звичайне життя”. Дійсно, той, хто помер, згідно з релігією Тори, після смерті потрапляє до “шеолу”. Однак старосєврейське “шеол” аж ніяк не може розглядатися місцем посмертного мешкання душ. І це на тій підставі, що, по-перше, душа не є вічною, оскільки сама людина й є тією душею, а по-друге – людина, помираючи, вмирає разом зі своєю душею: мертва людина – то мертва душа.

Дуже важко вже зараз сказати, яку позицію щодо смерті проголошував сам історичний Ісус із Назарету. Коли брати до уваги канонічні Євангелії, то, як ми переконалися, у його словах звучить суто іудейська традиційна концепція. Така ідейна зорієнтованість (і в першу чергу щодо душі з усіма висновками) була притаманна для так званого іудеохристиянства. Усі ж традиційно-християнські положення

перетворювати долину на осередок антисанітарії, тут постійно підтримувався вогонь. У передхристиянському іудаїзмі, а опісля також і в християнстві, долина Гінном стала виступати символом вічних посмертних мук, так що її назвою (Ге-Гінном) стали називати одну зі сфер видозміненого під впливом еллінізму шеолу. Так, у геєнні нечестиві душі грішників вічно страждають в огні за свої злочини. У цьому контексті стає зрозумілим і євангельський вираз “геєнна огненна” (Мт. 5:22, 18:9, Мк. 9:47). Зазначимо тут принагідно, що християнське слово-поняття “геєнна” (грецьк. γέεννα (гєєнна)) являє собою лише грекомовну передачу єврейського слова “Ге-Гінном”.

(вічність душі, загробне життя особистості, ряд організаційних положень щодо громади, морально-етичні норми) були впроваджені апостолом Павлом. Саме у Павлових посланнях ми вперше в християнських Писаннях зустрічаємо положення про вічність особистості, і головне, про гадес (ад), які наближені до традицій еллінізму, зокрема філософії Платона і які, у свою чергу, пізніше становитимуть характерні для релігії Євангелій риси. Так от, у розумінні Павла духи (в іншому контексті – душі) всіх померлих після смерті тіла переходять до гадесу і там чекають часу свого воскресіння.

Проте, коли спробувати звести всі протиріччя між іудеохристиянством і паулінізмом щодо потойбічного життя до якогось спільного знаменника, то *всі* померлі потрапляють до гадесу (аду) і там перебувають до часу воскресіння й остаточного суду. За християнським вченням, гадес (ад) поділений на дві незалежні частини – рай і “місце мук” чи геєнну (власне, “пекло”). У цьому він подібний до традиційного грецького “гадесу”, який також має дві частини – “елізій”, який в християнстві стає “раєм”, і “тартар”, який для християнства уособив місця катувань.

Вживання ж у такому контексті слова “пекло”, як відповідника грецького “гадес” (чи аду), може вщент спотворити саму ранньохристиянську ідею про гадес і ось з якої причини:

Українське слово “пекло” (як, до речі, і польське “piekło”, і сербське “pekел”, і литовське “pekla”, і старопруське “pickulis”, і угорське “rokol”) походить від слов’янського “пъкло”, яке початково означало “березову смолу”, “дъоготь” [Ларіон, митрополит. Дохристиянські вірування українського народу.- К., 1992.- С. 243] і яке, швидше за все, утворилося від латинського “picula” – “смола” чи “ріх” – “смола”, “дъоготь” [Пекло // Мифологический словарь.- М., 1990]. А оскільки цей дъоготь видобували за допомогою вогню, то “пъкло” у слов’ян з часом стало означати також і “жар”, “вогонь”, “варену смолу”, “вар” [Пекчи // Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка (современное написание слов).- М., 1998].

Грецьке ж слово αἴδης (ha;dēs) (чи Αἴδης) (утворене від поєднання частки Α (a) – “не” та слова εἶδω (ēidō) – букв. “знати”, “споглядати”, “розглядати”, “мати пізнання”, “спостерігати”, “відчувати”, “бачити”, “переконуватися”, “повідомляти”, “розуміти”, “бажати”) буквально означає “невидимий”, “невідчутний”, бо ж αἴδης, як світ посмертного перебування душ (чи духів) померлих, є за природою нематеріальним, а відтак невидимим для ока і закритим для чуттєвого пізнання.

На підставі вищезазначеного яскраво видно, що слово “пекло”, за своїм смисловим наповненням, аж ніяк не може бути відповідником “гадесу” (аду), оскільки воно за змістом, по суті, немає нічого спільного з такими поняттями як “жар”, “вогонь”, “смола”. Більше того, підмінюючи у контексті ранньохристиянського віровчення слово “гадес” (ад) словом “пекло”, ми тим самим утворюємо смислову нісенітницю. Так, називаючи “гадес” (ад) “пеклом”, ми в такий спосіб перетворюємо й поняття “рай” на місце посмертних тортур і мук, бо ж, згідно з ранньохристиянськими уявленнями, рай у нас починає перебувати у пеклі, тобто у місці, наповненому жаром, вогнем і смолою (іншими словами, за смыслом, у геєнні), а це – безглуздя.

Це вже у більш пізніший час, коли Церква істотно переглянула своє віровчення про смерть і загробний стан (а по суті, замінила початкове християнське положення про гадес новим і відмінним), перенісши рай на небо, у світ божественного буття, поняття “гадес” (ад) стало ототожнюватися з поняттям “геєнна”. Гадес став асоціюватися з посмертними тортурами грішників, із Сатаною та його демонами, бо перетворився, за церковним віровченням, на місце перебування всього нечистого.

Так, у англомовній “Енциклопедії релігії” зазначається, що у римо-католицькому і східно-православному християнстві “адом (гадесом – П.П.) вважається стан нескінченного покарання (грішників – П.П.)..., для якого характерні вогненні муки та катування...”, “ад – це доля вічного вогню та покарання, якої чекають прокляті” [Цит. за: Вечные мучения: почему эта доктрина вызывает беспокойство? // Сторожевая башня.- 15 апреля 1993.- С. 5]. Ад – це панування “мороку”, “тісноти”, “невиразних криків грішників”, “духів злоби”; це – “клекотання полум’я геєнні” та знуцання над грішниками “в адській радості” “жахливих демонів” [Дьяченко Г. Духовные посеы.- К., 1991.- С. 198-199]. Ад – “місцеперебування душ грішників, приречених на вічні муки” [Ад // Советский энциклопедический словарь.- М., 1982]. Ад “у християнських уявленнях – це місце вічного покарання знедолених ангелів та душ померлих грішників” [Ад // Современный энциклопедический словарь.- М., 1998]. Ад – “місце, яке деякі релігії вважають за помешкання померлих, чи диявола та засуджених грішників”; “місце чи стан страждання, зла, гріховності” [The Pocket Oxford Dictionary.- Oxford University Press, 1994].

З огляду на це, серед українського простолюдю навіть існує повір’я, що саме в аду чорти у казанах зі смолою варять грішників і примушують їх язиками лизати гарячі сковороди. Між тим, зауважимо на цьому особливо, українці традиційно вживали поруч обидва слова –

і “ад”, і “пекло”, які, до того ж, розводилися ними за поняттями. “Де сонце сходить, там буде рай; де сонце буває ополудні, там – пекло; а де сонце ніколи не буває, там – ад. За великі гріхи посадять в ад, за менші – в пекло, а безгрішних улаштують в рай. В раю жити добре – там добре п’ють і їдять; а в аду комашкаються (безперервно вовтузяться, як мурашки): той везе лозу; той кричить “пити!”, а в нього крізь горло вода летиться; той у смолі кипить” [Булашев Г. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях.- К., 1993.- С. 127]. За цим текстом, “пеклом” і “адам” називаються окремі рівні і стани покарання, а водночас і сфери посмертного перебування нечестивих, найжахливішими серед яких є навіть не пекло, а саме ад.

Таким чином, залежно від контексту, в українській мові слова “ад” і “пекло” не завжди можуть виступати синонімічними відповідниками, так би мовити, смисловими близнюками. На нашу думку, поняття “пекло”, з огляду на ранньохристиянський контекст, може вважатися відповідником виключно тільки поняття “геєнна огненна”. Будь-яка підміна “аду” чи “гадесу” словом “пекло” у ранньохристиянському контексті, а тим більше у контексті греко-римської релігії, міфології та філософії, неприпустима. Тих же, хто думає, що слова “ад” в українській мові ніколи не існувало відсилаємо до “Словаря української мови” Б.Грінченка, який, поруч зі словом “пекло”, подає й слово “ад” (у словнику вони виступають синонімами) [Грінченко Б. Словарь української мови.- К., 1907].

Зауважимо тут принагідно, що добрим доказом справедливості цієї позиції слугує ще й той факт, що найвідоміші українські переклади Нового Завіту (а це – переклади І.Огієнка, І.Хоменка та переклад 1997 р. Українського Біблійного Товариства), з тим, аби уникнути відомих нам абсурдних смислових ситуацій, навмисно не використовують слово “пекло”: вони вживають виключно “ад”, тим самим доводячи, що в українській мові це слово має право на існування.

## МЕТОДОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ПОБУДОВИ СЕМІОТИЧНОЇ МОДЕЛІ РЕЛІГІЇ

Символи в людській поведінці універсальні. Все повсякденне життя людини наповнене символами, що нагадують їй що-небудь, дозволяють чи забороняють, уражають і скоряють: «Все можна вважати тільки символом, за яким сховане ще щось інше» (Гете).

Сучасні теорії релігії бачать в ній символічну модель, котра формує людський досвід – як пізнавальний (когнітивний), так і емоційний. Т.Парсонс розглядає людську дію в цілому як систему, що самоорганізується, специфіка якої (на відміну від систем фізичної і біологічної дії) полягає насамперед у символістиці, наявності символічних механізмів регуляції. У складних системах взаємообмін здійснюється за допомогою узагальнених еквівалентів або символічних посередників. До їх числа Парсонс відносить на найзагальнішому рівні системи дії – мову; у взаємобміні між організмом і особистістю – задоволення; між культурою і соціальною системою – емоції; на рівні соціальної системи – гроші, владу, вплив, ціннісні прихильності. Особистість регулює свої дії за допомогою символічних уявлень об'єктів зовнішнього світу у свідомості, куди відносяться й образні, і словесні, і емоційні уявлення. Узагальненим посередником, укоріненим у поведінковому комплексі, виступає інтелектуальна здатність, когнітивна символізація.

У даній концепції виділяється три первинних центри культурної системи – конструктивна символізація, морально-ціннісна символізація та когнітивна символізація, що інституалізовані в суспільствах й інтерналізовані особистостями, поведінковими системами. Парсонс додає четверту - центральну категорію як на рівнях культури, так і на інших рівнях – експресивну символізацію, пов'язану з емоціями (афектами). Усі ці види символізації повною мірою представлені в будь-якій релігійній системі, відомій людству, незалежно від її «складності» чи ареалу поширення. Адже релігійний символізм – найважливіша риса релігійності як невід'ємної властивості людини.

У релігії символи незамінні, оскільки являють собою щось таке, що іншим шляхом, крім символів, не може бути виражене взагалі. Вони –

---

\* БОГАЧЕВСЬКА Ірина Вікторівна – кандидат філософських наук, науковий співробітник, вчений секретар Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.



єдиний спосіб виразити те, що «за визначенням» є невимовним: сакральне (sacrum), тобто те, що не є «річчю серед речей», а чимось особливим. Для Дюркгейма «священні речі» суть символи, значення яких не можна інтерпретувати в термінах властивостей, притаманних самим цим речам. Характерна риса релігійних символів – їх зв'язок з досвідом сприйняття особливої, відмінної від повсякденного профанного (profanum) життя реальності сакрального, священного. Проблему, що викликала тривалу і не закінчену донині дискусію, можна сформулювати у вигляді питання: символом чого є релігійні символи, й яка їх природа?

Релігійні символи забезпечують свідомість людської поведінки, співвідносячи її з розумінням сенсу життя в контексті світобудови і загального порядку буття. Релігійні символічні системи відносяться до макрорівня соціального життя. Релігія орієнтована не стільки на конкретні питання повсякденного існування, скільки на розуміння самого життя, його змісту перед обличчям смерті, стражданням, несправедливістю. Релігійні символи пропонують осмислений контекст – модель світу, що допомагає релігійним людям зрозуміти природу світу й зміст людського життя, вміщують життєвий досвід індивідууму в рамки загальної картини світобудови, у якій цей досвід одержує пояснення, даючи цим людині емоційну розраду. Багато хто, наприклад, вірить що життя є випробуванням, що дається Богом, і праведних чекає царство небесне. У релігійних символах усвідомлюється і досвід межовості, зустрічі з чимось «іншим», що виходить за рамки звичайного, «священним», зустрічі, що означає деяке особливе відношення до реальності і сама виходить за межі повсякденного (просвітління, осяяння і т.д.).

Релігія являє собою символічну модель, що формує людський досвід, ще й у тому розумінні, що в ній не тільки описується світ, яким він є, але і світ, яким він повинен бути. Тим самим релігійні символи визначають, яким має бути життя «по істині». Якщо людина розуміє своє життя як випробування, то вона прагне так поводитися, щоб це випробування витримати.

Релігійні символи повідомляють значення і допомагають формувати сприйняття (адже можна дивитися і не бачити, слухати і не почути) на відносно високому рівні спілкування, що виходить за межі конкретних контекстів досвіду і співставляючих людину з кінцевими умовами її існування (Р. Белла). Прийняття системи релігійних символів впливає на людську діяльність, її установки і мотивації, тобто глибину, інтенсивність світовідчуження, переживань і напрямок, орієнтацію людських дій. Наприклад, вона зобов'язує керуватися тим, що бути

християнином – значить не вдаватися в розпач і не втрачати надію навіть за найскрутніших обставин.

Релігійна система символів, нарешті, сприяє виробленню концепції буття, космології, що задовольняє потребу людини в інтелектуально спроможному поясненні світу. Це – система символів, що, в такий спосіб, зв'язує в щось цілісне визначений тип сприйняття і переживання реальності, певним чином мотивовану й орієнтовану поведінку і – розуміння світу, що обґрунтовує особливий погляд на світ і спосіб інтерпретації смерті, страждання, несправедливості, що пояснює їхній зміст. Релігійно-символічна система орієнтована на те, щоб дати пояснення, яке допомагає переносити страждання і дає сили жити, пояснення того, навіщо це все, тобто який зміст має людське життя...

У багатьох релігіях центральне місце займає не вірування, а ритуальна поведінка. Ритуальна дія є формою соціально санкціонованої символічної поведінки і, на відміну від звичаю, позбавлена утилітарно-практичних цілей. Її призначення інше: вона виконує комунікативну роль, символізує певні значення й установки у відносинах як повсякденного, так і офіційного життя, відіграє істотну роль у соціальному вихованні, контролі, здійсненні влади і т.д. Ритуал, на відміну від етикету, зв'язаний з переконанням у його глибинному ціннісному змісті. Ритуал з'являється як символічна реалізація тих чи інших вірувань не тільки у власне релігійних, але й у магічних діях. Міфологія архаїчних суспільств також може бути розглянута як своєрідне пояснення до символічних ритуальних дій.

Співвіднесеність із соціальною системою виражається насамперед у соціальному змісті релігійних символів. Учасники ритуалу дійсно відчують себе міфічними символічними істотами, дії яких вони відтворюють у ритуалі. І ще один рівень співвіднесеності релігії із соціальністю полягає в тому, що первинною функцією релігійного ритуалу є формування і зміцнення солідарності, в основі якої лежить загальний код ритуального символізму. Жоден предмет у ритуалі не є самим собою, він завжди виступає як символ чогось іншого; всі операції з предметами в ритуалі є операціями із символами, що відбуваються за встановленими правилами і мають значення для тих реальних предметів, символами яких вони є.

Тільки зрозумівши символічну структуру релігії, можна з'ясувати соціальні наслідки релігійної орієнтації. Щоб такі соціально значимі наслідки минулого були, тобто щоб релігійно-символічна система діяла досить ефективно, вона повинна мати специфічні властивості, що відрізняють її від інших когнітивних систем – філософської чи наукової. Вона повинна дати повне й остаточне, раз і назавжди значиме рішення:

істина і справедливість зрештою перемагають, страждання не випадкове і життя має сенс.

За допомогою символів, у яких він виражений, релігійний світогляд приймає особливу ауру, сприймається як єдино виправданий, щирий і реалістичний. До цього варто додати ще те, що відрізняє релігію від інших культурних феноменів: у релігії відбувається сакралізація цінностей, настанов, норм поведінки, що стають безумовними. Релігія здатна обґрунтувати соціально значимі цінності, наділяючи їх авторитетом, крім звичайних способів верифікації, підтвердженням досвідом так, що пропонувані нею рішення не можуть бути спростовані ніяким чином.

Вірування, пов'язані зі священним, організовані, по суті, у термінах культурного коду. Категорія священного (*sacrum*) може бути представлена як синтез, або матриця, двох первинних універсальних категорій: категорій розуму (і пов'язаних з ним когнітивних рубрик) і категорій моралі. Символи – основа людського існування, релігійні символи, згідно з Дюркгеймом, за своєю суттю завжди (чи більшою мірою) соціальні. Значення символів священних речей у тому, що вони розкривають фундаментальні умови функціонування людського суспільства. Така, за Дюркгеймом, відповідь на питання: символами чого є релігійні символи?

Усе це дозволяє говорити про принципову можливість побудови семіотичної моделі релігії в цілому і конкретних релігійних систем, зокрема. Однак, незважаючи на те, що семіотика в нашій науці має давні та глибокі корені, семіотичні дослідження релігії зустрічаються досить рідко і стосуються, найчастіше, конкретних релігійних текстів. Очевидно, вивчення семіотики релігії є досить складним.

Труднощі вивчення семіотики релігії визначаються тим, що дана галузь наукового дослідження, насамперед, має потребу в серйозній методологічній розробці її головних понять. У спеціальній літературі суперечки ведуться з приводу визначення семіотики як науки. Семіотика визначається то як загальна теорія знаків, то як наука про знакові системи, то як загальна теорія знаків і мов. Дискусійністю трактування відрізняються такі поняття, як «мова», «знак», «модель», «інформація» і інші. Мета повної і всебічної розробки основних понять семіотики релігії чекає свого вирішення довгі роки.

Серед учених дотепер немає єдиної думки про те, що саме припускає семіотичне дослідження релігії. Одні стверджують, що релігія – це своєрідна семіотична система, тому знаковий розгляд її як феномена дозволяє дати вичерпну характеристику цього суспільного явища. Інші при вивченні релігії взагалі уникають будь-якого семіотичного аналізу,

ігноруючи цим ту суттєву роль, що виконує знак у її змісті. Таким чином, якщо перші автори перебільшують роль знака в релігії, зводять це поняття в абсолют, вбачаючи в ньому універсальний засіб, за допомогою якого можна дати вичерпну характеристику релігійних вірувань і культу, то другі – явно недооцінюють роль знака в релігії.

Зупинимося на основних моментах розгляду проблеми. Принциповим, гадаємо, є питання про те, чи є релігійний символ знаком у сенсі наявності в ньому усіх властивостей, які повинен мати знак у тому значенні, що вкладає в поняття «знак» семіотика. Але тут постає більш актуальне питання: а чи не має релігійний символ особливих, лише йому притаманних специфічних властивостей, що роблять його більш «змістовним», ніж звичайний семіотичний знак. Ніхто не стане заперечувати проти того, що знак відіграє значну роль у системі структурного змісту релігії: різні предмети і дії культових обрядів, що виступають для віруючих знаками надприродного, релігійні уявлення, образи, що позначаються за допомогою слів природної мови, безперечно, мають знаково-символічну природу.

Однак дослідження релігійного знака, що, за визначенням, повинен бути наріжним каменем семіотики релігії, у сучасному релігієзнавстві стикається з великими труднощами, тому що це питання, як це ні парадоксально, саме по собі недостатньо вивчене. Уточнення потребує, насамперед, саме визначення знака. У літературі з семіотики «знак» називають предметом, матеріальним об'єктом, матеріальним засобом, подразником і так далі. Таке різноманіття термінології і розмитість меж застосування кожного терміну вже саме по собі ускладнює можливість дослідження питання, вносячи додаткові труднощі та плутанину в і без того досить невизначене термінологічне поле семіотики, у якому й сьогодні наявна безліч «білих плям», причому в найпринциповіших питаннях.

Тривалий час каменем спотикання для вітчизняних релігієзнавців при осмисленні релігійного знаку була проблема «нереальності» релігії, релігійного знання і, відповідно, релігійних знаків і символів. У вітчизняній літературі прямо вказувалося на неможливість побудови семіотичної моделі релігії із-за того, що можна будувати модель тільки того, що існує в реальній дійсності, а оскільки релігія, як тоді визнавалось, являє собою свідомо помилкову картину світу, що несе своїми знаками і символами свідомо помилкову інформацію, то побудова семіотичної моделі цієї неправди розцінювалася як дія, еквівалентна зведенню неправди в квадрат, що надто нагадує “псевдонаукові постмодерністські філософські витребеньки”.

Специфіка гносеологічної природи релігійного знаку, як це вже зазначалося вище, визнається в сучасних релігієзнавчих теоріях основною ознакою релігії – розподілом буття на дві складові: сакральне (*sacrum*) і профанне (*profanum*). У пізнавальному відношенні релігійний знак, як знак сакральний, є джерелом неверифікованої на рівні профанного інформації. Однак це не є причиною, за якою можна позбавити релігійні знаки пізнавальної цінності, відмовити їм у наявності позитивних моделюючих здатностей у гносеологічному відношенні.

Релігійний знак – це матеріальний, конкретно-почуттєвий предмет, що представляє (репрезентує) сакральне явище, яке не існує в профанній дійсності, і несе інформацію про трансцендентне шляхом пробудження образу трансцендентних, релігійних змістів у свідомості віруючого суб'єкта. Релігійні знаки за своєю природою не несуть людині такого знання, яке можна було б верифікувати «у матеріальній площині».

Релігійне знання також не підходить під те уявлення про «знання», коли у філософській науці під «знанням» розуміється тільки корисна позитивна інформація, що дає суб'єкту, що її сприймає вірне уявлення про навколишню дійсність і її явища. «Сакральне» трансцендентне і, за визначенням, не може оточувати людину в профанному світі. У трансцендентну реальність людина входить актом віри, а не верифікації. При визначенні релігійного знаку вітчизняні дослідники воліли вживати термін «інформація», тому що вважалося, що в широкому філософському змісті це поняття не зводиться до переліку фактично достовірних знань про світ. Адже інформація може бути як правдивою, так і помилковою. Хоча вживання щодо релігії поняття «релігійне (сакральне) знання», сьогодні вважається цілком правомірним.

Релігія має у своєму розпорядженні величезну кількість знаків. Світ релігійних символів надзвичайно різноманітний і складний. Художньо-образна природа релігійної свідомості характеризується тим, що зміст релігії включає у свою структуру всілякі знаки, сутність яких можна вірно зрозуміти лише при всебічному, спеціальному їх дослідженні. Надзвичайно різноманітна та широка форма їх матеріалізації, конкретною формою вираження релігійних знаків виступають: звичайні предмети реальної дійсності (їх властивості, відносини, ознаки); різноманітні обрядові дії, ритуали, жести; колір і форма одягу служителів культу; слова (як графічна, так і звукова форма їх вираження); естетичні знаки релігійного живопису й ін.

Однак релігійним знакам відмовляли в можливості мати моделюючі властивості в пізнавальному плані. При цьому обґрунтовували це тим, що при такому підході поєднуються, не протиставляючись один одному, два різних у гносеологічному

відношенні поняття – «модель» і «знак». Останнє призводить до того, що при аналізі релігійних знаків не враховується сакральна специфіка їх гносеологічної природи.

Основним критерієм при визначенні того чи іншого явища як моделюючого виступає характер його відносин до профанної (об'єктивної) дійсності з її гранично широкими зв'язками, відносинами, властивостями. Хибність або істинність інформації, що несе розглянуте явище щодо цієї дійсності, - головне, що береться за основу при визначенні його як моделюючого поняття.

На відміну від знаку, що у своєму змістовному відношенні є конвенційним, похідним відносно того, що позначається, “модель” є засобом здобуття знань про оригінал у тому сенсі, що висновки, отримані при дослідженні моделі, можуть бути перенесені на оригінал» [Ленинская теория отражения и современная наука // Отражение, познание, логика.- София, 1973.- С. 369]. Специфіка гносеологічної природи знаку цій вимозі не відповідає, оскільки власна природа знаку на відміну від моделі, не розкриває сутнісної характеристики предмету, що позначається. Хоча, що дивно, знаки дорожнього руху прекрасно моделюють поведінку людей у «дорожній реальності» (і це не дивувало жодне з поколінь філософів, що користуються світлофором). А те, що релігійні знаки протягом тисячоліть моделювали духовне життя поколінь людей, причому висновки всіх членів конкретної конфесії, які вони переносять на «божественний оригінал» своєї віри, відрізняються при цьому виразною єдністю, незважаючи на величезні часові й територіальні, соціальні та етнічні дистанції між ними, очевидно, багатьма дослідниками і дотепер заноситься в гносеологічну рубрику «очевидне-неймовірне».

Релігійні знаки лише репрезентують надприродне, їх власний зміст стосовно нього є конвенційним. При розгляді даного аспекту проблеми вважаю важливим зауваження Д.Угриновича про те, що на рівні більшості релігій надприродне розглядається як незбагненна сила, а тому ідею надприродного не можна зводити до знаку, що його позначає. [Див.: Угринович Д.М. Релігія як предмет соціологічного дослідження]. Хоча, якщо поглянути на проблему «зсередини», з боку світу сакрального, то ніхто не зводить ідею Бога до букви Його імені (хоча й вона має невід'ємну властивість сакральності). Семіотична модель релігії, у тому невідрефлектованому вигляді, у якому вона існує в уявленні кожного віруючого, дозволяє йому взаємодіяти із сакральною реальністю, знати своє місце, роль і призначення в тій сакральній драмі, якою, зрештою, є життя кожної людини, що вірує чи не вірує, яка просто замінить слово (знак) «сакральна» перед словом «драма», на рідне її

серцю, але таке ж конвенційне слово «екзистенційна».

Моделювання в гранично широкому змісті припускає у своїй системі наявність гіпотетичних моделей, які, хоча і не є джерелом абсолютно вірної інформації, однак на певному етапі виступають проміжною ланкою на шляху до досягнення істинного знання. Це певний час вважалося закономірним для різних галузей наукового знання (фізика, математика, хімія й інші), але не для релігії. Хоча, наприклад, будь-який християнський катехізис являє собою досить алгоритмізовану модель християнської віри, що не претендує на те, щоб бути джерелом абсолютних Божественних істин, але достатньо конкретно виконує свої функції – бути «проміжною ланкою на шляху до досягнення істинного знання» про Бога. Релігія, згадуючи пізнього Вітгенштейна, не говорить «що», вона показує «як», а далі - по тексту: «Той, що має очі – хай бачить, що має вуха – хай чує». Якщо вже порівнювати релігієзнавство з сучасними «точними» науками, то навряд чи будь-яка сучасна теорія про природу мікрочастинок відрізняється більшим ступенем верифікованості у своїй системі верифікації, ніж догмат про потрійну природу Бога в християнстві.

Сучасне релігієзнавство згодне з релігійною філософією в тому, що релігія являє безсумнівну цінність у пізнавальному відношенні, володіє позитивними моделюючими особливостями в гносеологічному плані. Проблема лише в сфері, що пізнає релігія, а ця сфера, сфера сакрального, вимагає інших пізнавальних підходів. У ній не діє «об'єктивна» гносеологія, так само, як закони Евклідової геометрії застосовні лише на площині, а для опису більш складних поверхонь використовується геометрія Лобачевського-Рімана.

Семіотичний аналіз релігії, її семіотичне моделювання на різних рівнях, у релігієзнавчому вимірі є актуальним і надзвичайно перспективним, тому що дозволяє виявити нові аспекти у вивченні такого складного феномену, яким є релігія.

Здається, що побудова семіотичної моделі релігії, принципова можливість якої для нас виявляється очевидною, стане можливою тоді, коли релігієзнавці принципово відмовляться від найменшої спроби експлікувати за допомогою такої моделі сутність «сакрального». Це завдання потрібно з чистим сумлінням дозволити вирішувати богословам. Тому найбільші труднощі будуть утворювати семантичні, змістовно-значеннєві складові такої моделі, тому що, знову ж таки за Вітгенштейном, «про що не можна говорити, про те слід мовчати».

Семіотичний аналіз релігії, безумовно, не претендує на методологічну універсальність і може бути плідним у сполученні з іншими аспектами її розгляду. Саме тому слід чітко виявити та по

можливості коректніше обґрунтувати межі застосування семіотичної моделі до реалій релігійного життя. Подібно до будь-якої схеми чи моделі, словника, штучне семіотичне утворення ніколи не зможе (та й не може претендувати на таку можливість) вмістити в себе всю глибину, різноманіття й неоднозначність такої само організуючої сфери людського буття, якою є релігія.

Побудові семіотичної моделі релігії повинен передувати серйозний «термінологічний аналіз» сучасної семіотичної теорії, метою якого має стати можливо більш повне прояснення змісту і формулювання кожного поняття, що у застосуванні до феномену релігії, швидше за все, буде так чи інакше відрізнятись від загальноприйнятих у семіотиці значень (хоча коло таких дуже нешироке).

З погляду семіотики, релігійний знак – це матеріальний об'єкт реального (профанного) світу, що є носієм інформації про трансцендентне (сакральне) й забезпечує збереження і циркулювання цієї інформації в соціокультурному середовищі, яке й визначає його гносеологічні характеристики.

Специфіка гносеологічної природи релігійних знаків – бути знаками усього «сакрального» і повідомляти неперифіковану «профанними» засобами інформацію про трансцендентну реальність – пов'язана з основною ознакою релігії – вірою в існування двох складових буття: сакрального (*sacrum*) і профанного (*profanum*). Сакральна інформація, яку несуть знаки релігії віруючій людині, є для неї абсолютно правдивою і позитивною, але в пізнавальному відношенні вона не має нічого спільного з науковою інформацією. Релігійні знаки мають моделюючі властивості в рамках сакральної картини буття і дозволяють віруючим крокувати з їх допомогою по шляху збагнення Абсолюту.



## ДЖЕРЕЛА РЕЛІГІЙНОГО СИНКРЕТИЗМУ ХРИСТІЯНСТВА

Християнство – явище історично і територіально обмежене. Це ідеологія, притаманна певному часу і окремій території. Разом з тим для свого часу і території воно стало нормою і знаковою системою: будь-яка думка переводилася в образи християнського міфу, у традиційну фразеологію Святого письма і праць Отців Церкви. Подібно до інших релігій, християнство мало тенденцію до перенесення земних проблем до неземних сфер, однак його специфіка виявляється не в тому, що воно це робило, а в тому, як воно це робило. Іншими словами, недостатньо сказати, що християнство – релігія з усіма особливостями мислення, важливо з'ясувати, чим саме християнство виокремлюється серед інших релігій. Для з'ясування цього будемо виходити з співвідношення християнства з основними ідейними рухами пізньої античності, доби формування основних принципів християнського віровчення.

Якщо у перші століття існування християнства питання про ставлення до культурної спадщини язичницького світу дебатувалися достатньо гостро і тенденція відмовитися від “мудрості світу цього” мала силу, то вже у III ст., а ще помітніше у IV ст., особливо у Східному Середземномор'ї, утверджується думка, що знання не слугує перешкодою для віри, більше того - сприяє їй. У поданні своїх поглядів богословами використовувалися античні філософські поняття, правові й моральні норми, ораторські прийоми. Проте мова йшла не про сприйняття системи античного світогляду віровчення та культу, але про запозичення та використання їх окремих елементів (подібно тому, як вмонтовувалися в християнські храми окремі частини язичницьких капищ).

Всі вчення, що існували до і поряд з християнством, не могли не проникнути у християнські спільноти. Сукупність ідей про непізнаваність Бога та світу, створеного не вищими, а нижчими силами, про Логос, як посередника між божеством і світом, про людину, яка повинна збудити в собі справжнє знання про Бога і завдяки йому поєднатися з божеством, християнські ортодоксальні письменники називали гностичними ідеями. Важливим аспектом гностичного сприйняття людини було також уявлення про те, що вона складається з тіла, душі та духу. Перші два

---

\* КУЛАГІНА Ганна Михайлівна – кандидат філософських наук, молодший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

компоненти походять від нижчих сил і наділяють людину своїми властивостями. Дух (пневма) сходить від божества; це його відблиск. Тільки той, хто відкриває у собі цей відблиск, стає обраним, непідвладним діям космічних сил, може керувати тілесним світом.

Властивий гностикам підхід до світу та його рятівника виявився у деяких творах Нового Завіту. Характерним в цьому плані є Євангелія від Івана: "Спочатку було слово (у грецькому варіанті Логос) і слово було у Бога і слово було Бог (1:1). Цей Логос за Іваном й був Христос: "Слово стало плоттю, й існувало з нами..." (1:14), тобто Логос знайшов своє втілення в Ісусі. Образ Ісуса четвертої Євангелії істотно відрізняється від пророка іудео-християн, риси якого збереглися у перших трьох канонічних євангеліях. Основна вимога до послідовників нового вчення, висловлена Ісусом – знайти в собі духовне. Лише той, хто має у собі частинку божественного духу, може досягти царства Божого: "Якщо хтось не народиться від води й духу, той не може ввійти в царство Боже. Народжене від тіла є тілом, а народжене від духу є дух" (3:5-6). В цьому твердженні відчувається вплив гностичної ідеї про те, що ніщо тілесне не може врятуватися.

Елементи гностичного підходу можна виявити й у посланнях Павла. Для автора цих послань головне в Ісусі - перемога над світовими силами зла. Людська природа і людська біографія Ісуса його істотно не цікавлять. У Першому Посланні до коринф'ян згадується поділ усіх людей на тілесних, душевних і духовних. До останніх відносять лише апостолів та пророків, тобто тих, хто активно проповідує нове вчення. Деякі риси вчення гностиків яскраво виявляються у Посланні до ефес'ян, найпізніших з тих творів, авторство яких приписується Павлу. Однак і в Євангелії від Івана, і в посланнях існують важливі відмінності від тих вчень, які християнські письменники II ст. називали гностичними.

Головною відмінністю новозавітного християнства від вчення гностиків було несприйняття ним самого поняття гносису (містичного злиття з божеством), яким гностики замінювали віру у Бога. Іншим у християн було й сприйняття світу. У Євангелії від Івана, у посланнях Павла не заперечувалася можливість врятування у царстві Божому, навіть якщо його настання відкладається на невизначений час. У Євангелії від Івана сили зла неодноразово називаються "князем світу цього" (12:31; 14:30; 16:11). До того ж, тут зазначається, що "князь світу цього засуджений". У Павла є слова про "Бога віку цього", який засліпив розум віруючих (2 Кор. 2:12). Якщо уявлення про "Бога віку цього" скоріше пов'язані з уявленням про те, що світом керують злі сили, то обмеження його влади цим віком, цим світом, що буде засуджений, - вже чисто християнське положення, що ввійшло до ортодоксального вчення:

можливий прихід іншого віку й іншого світу. Істотною відмінністю було також положення про те, що врятуватися можуть всі віруючі в Христа (віруючі, а не ті, що оволоділи містичними знаннями про справжнього Бога). Тілесні люди також можуть прилучитися до Бога й стати духовними (автор Першого послання до коринф'ян докоряє християнам "Ви ще тілесні..."). Таким чином, ідейна побудова Євангелії від Івана й частково послання Павла, а також Євангелія Петра відображають перехід від есхатологічних сподівань іудео-християн, що очікували близький кінець світу, до містичних одкровень християн-гностиків. Під час боротьби ортодоксального напрямку з послідовниками гностичних сект відбувалося не лише розмежування, але й запозичення деяких моментів віровчення.

Християнські богослови називають декілька проповідників, які першими внесли гностичні ідеї у християнство. Одним з таких проповідників виступає Симон Маг. Сутність вчення симоніан зводилася до того, що основою світу є єдина Сила, що виявляє себе як Розум. Розум створює Думку, яка стоїть нижче за нього. Думка має творчі здібності й народжує ангелів, тобто сили, які створили світ. Під час створення світу Думка втратила контроль над своїми творіннями, вона знаходиться в їхньому полоні у "нижчому" світі, світі зла. Необхідно звільнити Думку з цього полону. У вченні симоніан абстрактні міркування переплелися з магією та містичними уявленнями про втілення божества.

Гностичні ідеї виявилися також у вченні деяких проповідників, які намагалися не відмежовуватися від основних напрямків у християнстві, а перетворити їх, не протиставляти вже існуючим "священним" книгам нові, а переписати їх. Особливе місце серед таких проповідників належить Маркіону. Він заперечував людську природу Ісуса. У цьому питанні його погляди були близькими до поглядів групи докетів, які вважали земне існування Ісуса уявним. Співвідносно з гностичним підходом до світу, Маркіон вважав неможливим, щоб цей світ було створено люблячим Богом. Згідно з його вченням, справжнє божество - абсолютне благо, - ніякого відношення до світу не мало. Певною мірою Маркіон пішов далі, ніж гностики. Останні вважали, що в людині є "відблиски" божественного світу, які вона може відкрити у собі. Маркіон же запевняв, що абсолютне божество не має зв'язків з людьми: вони повністю чужі йому. Місія Ісуса - врятувати цих чужих божеству людей. Христос "викупує" їх своєю кров'ю, а купити можна лише те, що тобі не належить. У цих міркуваннях Маркіон використовував окремі місця послань Павла. Так, у Посланні до галатів сказано, приміром: "Христос викупив нас від клятви закону" (3:13. Слово "викупив" має місце й у грецькому оригіналі). "Викуп" людей із світу, передача їх

справжньому божеству були наслідком прихильності та любові цього Бога, який врятував навіть повністю чужі йому істоти. Інтерпретуючи таким чином місію Христа, у своєму вченні Маркіон не знаходив місця ані Страшному Суду, ані Царству Божому. Відповідно до повного заперечення світу та божественного початку в людині, він проповідував крайній аскетизм. Маркіон не лише виступав проти повторних шлюбів (як більшість членів християнських общин), а й проповідував безшлюбність, до того ж не заради "врятування душі" окремої людини, а щоб не поповнювати людський рід у цьому світі, щоб "звільнити" "викуплені" душі від зв'язку зі світом.

Вчення Маркіона не могло перемогти, але вплив його на християнське богослов'я був великим. У зв'язку з його критикою Старого Завіту у християнські твори було внесено деякі зміни. Спроба Маркіона відібрати з християнських книг "справжні" повинна була підштовхнути християнських діячів до вироблення та узгодження списку Священних Писань, визначення можливості їх використання під час молитви в церквах або у домашньому читанні віруючих. Маркіон був одним з перших, хто критично намагався здійснити створення канону.

Іншого виду поняття проникають до іудейського середовища зі Сходу – з Ірану та Індії. До I ст. н.е. у Римі та Італії поширюються східні культу, серед яких особливо значної ролі набувають культу єгипетської Ісиди й малоазійської Кибели. Культ Ісиди з'являється при Августі після включення Єгипту до складу імперії. При Тиберії до Риму прибувають жерці, єгипетське богослужіння стає предметом захоплення не лише вищих верств римського суспільства, а й поширюється також серед моряків у різних містах Італії. Ісида вшановується як божество, що народжує, творить, охороняє життя. Вона вшановується поряд з її чоловіком Осирисом, смерть та воскресіння якого символізують щорічну зміну у природі розквіту та зів'яння. Багато спільного з культом Ісиди як матері-природи виявляв культ малоазійської Кибели - "великої матері Богів". Під час нашестя Ганнібала цей культ було вперше допущено у Рим, але значного поширення він набуває вже за Доміціана у кінці I ст. н.е. Тоді ж запроваджується його вшанування. Серед прихильників цього культу знаходилися найбільш бідні верстви населення – міський плебс та раби. Місце Осириса інколи посідав Аттис, долею якого було щорічне помирання й відродження, що відмічалось відповідними святами.

Не можна не бачити глибокого внутрішнього зв'язку між давніми східними релігіями й християнством. Християни були, певним чином, учнями єгипетської й малоазійської міфологій. Так, легенда про страждання, смерть й воскресіння Христа, викладена у Новому Завіті, має своїм джерелом міфи про Осириса, Аттіса, Адоніса, Таммуза – богів, що

символізують щорічне помирання й відродження у природному світі. У подальшому християнство сприймає різні елементи давніх релігій, одні заперечує, інші відроджує з новою силою. До числа останніх відноситься віра у рятівне значення для світу Богоматері. В культах Ісиди й Кибели Богиня-мати – могутній світовий початок, тоді як у Євангеліях Марія, мати Ісуса Христа, є простою жінкою. Перевага материнського права перед батьківським у давніх релігіях пояснюється відголосками в них матриархату, що за доби становлення християнства стає анахронізмом. Патріархальний початок відобразився на концепції євангелістів, які розмірковували з точки зору іудейського сімейного права. Для цієї концепції властиво, що спочатку передбачався родовід Марії, від Аврама й Давида, замінений пізніше генеалогією від тих самих пращурів Йосифа, чоловіка Марії. Поява образу Богоматері серед християнських вірувань була природним наслідком масового вступу до середовища християнських спільнот колишніх шанувальників Ісиди, Кибели, Астарти. Красномовний приклад тому – перехід у християнство жерця Кибели, Монтана, біля 140 р. Це навернення у християнство прибічників східних релігій було не стільки перемогою християнства над помилками та забобонами язичництва, скільки запозиченням до нього язичницьких понять та образів. У III ст. у катакомбах з'являються зображення Богоматері з немовлям Христом, що виступає відтворенням образу єгипетської Ісиди з народженим нею Гором. У IV та V ст. виробляється вчення про рятівну силу Богоматері як заступниці за грішників перед Всевишнім, як втілення милосердя – образ, що за значенням не менший за “Божеественного її сина”.

З Ірану йшов порушуючий необмежену владу Ягве дуалізм: уявлення про суперництво між Всевишнім Творцем світу та руйнівником життя, що приймає пізніше у християнстві образ спокусника. Розчарування в навколишній дійсності, що виявилось у вченнях про розумне облаштування світу, призводило до того, що у релігії та філософії все яскравіше проступає ідея про двоїсту природу світу, про безпосередню боротьбу в ньому добра та зла. Ця ідея зустрічається ще у кумранських сектантів, але пізніше вона стає панівною у соціальній психології найрізноманітніших верств населення: зло уявляється такою ж силою, як і добро. Згідно з давньоіранськими культами, добре божество Ахура-Мазда веде постійну боротьбу з духом зла Ангра-Манью. Обидва вони однаково брали участь у створенні світу: добрий дух створив все корисне і прекрасне, злий - все шкідливе та нечисте (хвороби, смерть, хижих звірів та ін.). У кожного з цих божеств є помічники, які ведуть боротьбу разом з ними, але врешті-решт перемогу отримує Ахура-Мазда. Одним з помічників Ахура-Мазди в іранських віруваннях виступало

сонячне божество Мітра, яке одночасно вважалося уособленням справедливості (його ім'я означає "договор"). На межі нашої ери культ Мітри відокремлюється від інших, а потім вже поширюється по всій території Римської імперії. У III ст. він започатковує одну із значних релігійних течій, стає особливим різновидом релігії під назвою мітраїзм. В останньому сонячне божество вважається воїном, що перемагає бика. Останній символізував злий початок, тому Мітру вшановували як рятувальника та творця світу. Шанувальники цього божества вірили, що після його остаточної перемоги встановиться царство справедливості, в якому послідовники Мітри будуть нагороджені. Його називали "непереможеним сонцем", справедливим божеством. Існували особливі свята-містерії, присвячені Мітрі, але найголовнішим святом було свято народження Сонця 25 грудня. Внаслідок того, що Мітра зображувався на зразок воїна, перемагаючого жадливого бика, він вважався заступником воїнів, а також моряків. Римські солдати розповсюдили культ Мітри у всі провінції імперії. Не лише на Сході, а й на Заході зустрічалися святилища на його честь. Навіть у далекій від Рима Британії, на території сучасного Лондона, вченими знайдено святилище цього Бога.

У мітраїзмі багато рис, спільних з християнством, а передусім - віра у Спасителя, долаючого зло, що народжувалася загальними духовними потребами народних мас того часу. Проте культ Мітри, незважаючи на популярність, не міг суперничати з християнством: у містеріях брали участь лише чоловіки; для вступу до спільноти мітраїстів слід було пройти серйозні випробовування; сам вступ супроводжувався складними обрядами. Тим не менш, вплив на християнство мітраїзму і взагалі іранських культів виявився значним.

Схожі ідеї були розповсюджені в інших релігійних вченнях, які проголошували містичне злиття з божеством як єдиний засіб врятування від зла. Одним з таких вчень був герметизм, пов'язаний з поклонінням Гермесу-Тричі-великому (Трисмегист), що поєднував образи грецького бога Гермеса та єгипетського бога Тота. У трактатах герметистів подається опис створення світу, визначається місце людини у цьому світі та вказуються шляхи возз'єднання з божеством. Згідно з цими віруваннями, Земля і весь тілесний світ - зло, "темний початок". Вони створені не Богом, який являє собою абсолютне благо, світ і життя, а силами, що виступають посередниками між добром і злом. З вищого божества походять Логос (розум), Деміург (творець) та людина, що теж складається з світу та життя. Душа окремої людини спускається через космічні сфери від світила до темряви і втрачає свою досконалість. Для врятування слід збудити в душі спалахи світла й возз'єднатися з божеством. Одним із засобів возз'єднання з божеством, згідно зі вченням

шанувальників Гермеса, було вживання магічних замовлянь, заснованих на "знанні" справжньої сутності та справжнього імені Бога. Для вчення гермесистів характерний дуалізм, але не витоковий, як у іранських культурах, а такий, що виник у процесі творення світу. Все тілесне, в тому числі й "тілесність" людського існування, уявлялося ними темрявою, яка прагне знищити світло.

Вплив на іудаїзм індійських вірувань та вчень помічається у всьому, що можна віднести до думки та поняття про потойбічний світ, про долю душ померлих. У давньому іудаїзмі немає уявлення про безсмертя душі, про її вищість як світлого початку, над тілесною смертю; існує лише уявлення про те, що тіні померлих мандрують безпритульно у якомусь підземному світі на зразок догрецького тартару. Пізньому іудаїзму притаманні зовсім інші погляди: фарисеї I ст. н.е. висувають вчення про те, що душі праведників після великого Божого суду потрапляють до раю. Про рай як справжню батьківщину душі, куди вона відлітає, звільнившись з темниці тлінного тіла, згадує перед масовим самогубством массадів їх голова – Елезар, спираючись на ідеї індійських самоспалювачів.

Всі найголовніші вірування подальшого християнства, за винятком легенди про земне перебування Христа, вже зберігаються в ідеології I ст. н.е., в тому числі й у пізньому іудаїзмі. Там знаходимо уявлення про протилежність царства Божого і царства нечистої сили, віру у рятувальну силу сотера – Месії. Не лише система християнського віровчення, але й побудова церковних общин, побут, обряди, управління християнською церквою були підготовлені попереднім розвитком релігійних вчень тих часів. Християнська еклесія відтворює риси грецьких та іудейських союзів більш ранніх періодів. Омовіння, священні трапези есенів – це обряди, відтворені пізніше християнами у таїнствах хрещення, причащення. Тією ж самою мірою грецькі фіаси можуть вважатися "організаційними" попередниками християнства. Іншими словами, немає такого факту, що можна було б назвати основоположенням християнства. Християнське вчення зростало повільно і поступово, шляхом переопрацювання різних елліністичних, іудейських й навіть індійських традицій та вірувань. Проте це зовсім не означає, що виникнення християнства можна зводити до еклектизму, до філіації різнорідних ідей. Якщо християнство, як організована секта, утворилося в іудейському світі, в Палестині чи у діаспорі, якщо воно відокремилася від іудейського сектанства I ст. н.е., то воно виступало породженням соціально-економічного та культурного розвитку Римської імперії, було зумовлено попередніми ідеологічними течіями та філософськими системами.

## **МЕТОДОЛОГІЯ НАУКОВОГО ВИВЧЕННЯ РЕЛІГІЇ В УМОВАХ НЕКЛАСИЧНОЇ РАЦІОНАЛЬНОСТІ**

Проблеми методології є одними з найбільш гострих в сучасному науковому вивченні релігії. В результаті кризи класичної раціональності, яка, зокрема, є кризою монологізму та універсалізму розуму, перед науковим дослідженням релігії постала необхідність вироблення нових парадигм та проблема єдності методології релігієзнавчих досліджень. Слід відзначити тенденцію подолання соціологічних регулятивів релігієзнавства, пошук нових підходів для осягнення сутності релігії. Використовуючи термінологію Т. Куна, можна сказати, що зараз відбувається процес формування нової наукової парадигми, яка орієнтована на усвідомлення не лише зовнішніх форм релігії (чим здебільшого займається порівняльне релігієзнавство), або на вирішення проблеми функціонування релігії в різних культурах та в суспільстві (соціологічний підхід, який бере свій початок у веберіанській школі), скільки на релігію, як один з сутнісних структурних елементів буття людини.

Чим є сьогодні наукове вивчення релігії — самостійною сферою дослідження або ж простою сукупністю різних дисциплін, кожна з яких по-своєму вивчає релігію, проте всі вони не об'єднані ніяким єдиним принципом? Висуваються все більш наполегливі вимоги вироблення єдиної загальноновизнаної методології, яка б поєднувала різні дисципліни, що вивчають релігію, що дозволило б виокремити релігієзнавство серед інших гуманітарних наук. Але разом з тим досвід філософії та методології науки дозволяє піддати сумніву правомірність вимоги вироблення такої єдиної методології. І хоча питання це досить широко обговорюється в спеціальній літературі (пошуки інтеграції філософії релігії та релігієзнавчих дисциплін присутні, наприклад, в працях Н.Смарта) і на різних наукових конференціях, проте такої методології так і не було вироблено, у зв'язку з чим була зрештою висловлена думка, що установка на формування єдності методології є хибною. Однак це, в свою чергу, заперечує єдність релігієзнавства як самостійної науки, розбиваючи його на комплекс нічим, окрім об'єкту дослідження, не пов'язаних дисциплін.

---

\* КІРЮХІН Денис Ігорович – молодший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.



Як зазначає професор С.Кримський, "метод — це завжди втілена раціональність" [Крымский С.Б. Философия как путь человечности и надежды.- К., 2000.- С. 118]. Повністю приймаючи цю тезу, ми звертаємось до теми кризи класичної раціональності не для того, аби розробити нову єдину методологію релігієзнавства, а для вивчення самої можливості (або неможливості) її створення в світлі тих змін в онтології мислення, які відбулись в минулому столітті, акцентуючи увагу на декількох ключових моментах в сучасній ситуації, які, на нашу думку, створюють умови для вирішення даного питання. Необхідно при цьому підкреслити, що мова йде перш за все (і лише!) про можливість такої методології в межах неklasичної онтології розуму, коли заперечується наявність метанаративності та утверджується тим самим можливість існування багатьох дискурсів про один предмет. Наскільки в цій ситуації є можливою єдність методології релігієзнавчих досліджень? Паралельно з цим стає зрозумілим і другий бік цього питання: чи може філософія релігії виступати в якості метатеорії релігієзнавства, бути своєрідною філософією науки про релігію?

Розвиток неklasичної науки починається на початку ХХ століття. Світ в ній описується не як субстанція, а як часова одинична подія. Завдяки цьому формується і нове розуміння істини, яка більше не є простою відповідністю речі та розуму. Вона усвідомлюється як функціональна та ціннісна. Саме буття розкривається зараз перед людиною вже не як абсолютна основа сущого, через співвіднесеність з яким та співпричетність якому функціонує розум. Виступ епістемологічного анархізму (П.Фейерабент) проти всіх типів універсальних норм, законів, ідей, допущення лише одного ключового принципу про відсутність всіх принципів ("все є дозволеним") породжує ситуацію не лише повного нівелювання меж між вірою (як переконанням, заснованим не на логічних доказах, а на безпосередньому спогляданні очевидностей) та розумом (як логічним осягненням істини), але й обумовлює їх рівнозначність в пізнанні істини, що, в свою чергу, викликає необхідність переосмислення епістемологічної значимості релігії.

З іншого боку, ця позиція співпадає з ще одним, не менш впливовим філософським напрямом ХХ століття, — прагматизмом, як методом, який дозволяє, говорячи словами У.Джеймса, зняти зі світу ту скам'янілість, в яку його занурює класичний раціоналізм. Відтак принципова плюралістичність деяких сучасних методологій створює умови для нового розуміння релігії. Історія релігії зараз розкривається не як єдиний всеохоплюючий процес становлення поняття релігії, як ми

бачимо в гегелівській філософії, а самі поняття лишається відтепер свого універсального характеру. Місце однієї релігії займає багато релігій.

Крім того, сьогодні змінилась й соціальна роль релігії. Вона вже більше не є єдиним і незаперечним детермінантом людської діяльності в суспільстві, вже більше не виступає як основна інстанція, що легітимізує соціальні інститути та відношення між ними. Можна спостерігати як втрату релігією "якості самоочевидної інтерсуб'єктивної вірогідності" (П.Беггер) – вона все більше замикається в сфері особистісного переживання, все більшу значимість набуває індивідуальний релігійний досвід, так і процес глобалізації соціальних відносин в сучасному світі, в який є включеною і релігія. Отже, фраза Ф.Ніцше про те, що "земна куля стала маленькою" знаходить своє підтвердження і в цьому. З принципу конституювання ціннісної структури, релігія переходить в принцип побудови індивідуального світу, стаючи сферою "суб'єктивної свідомості". Глобалізація релігії є одним з моментів процесу глобалізації людства, всезростаючої взаємозалежності та цілісності, становлення єдиного людського суспільства. Водночас це не лише не виключає, але й багато в чому сприяє розвитку особистісної релігійності як утримання себе в цій своєрідній тоталітаризації, а звідси – і розвиток нових локальних релігійних об'єднань, різних форм національних релігій.

Нова ситуація ставить проблему побудови єдиної методології для науки про релігію вже на принципах неklasичної раціональності. В такій гострій формі як сьогодні, проблема методології дослідження релігії, проблема єдності філософсько-дослідницьких та науково-релігійних підходів до релігії була неможливою раніше, коли панувало уявлення про апіорність універсальних структур розуму, завдяки чому історія індивідуальної свідомості була водночас і моментом історії всесвітньої. Становлення неklasичної раціональності (дослідження причин виникнення нової раціональності не є завданням цієї статті) пов'язане з деструкцією новоевропейського способу мислення, всієї новоевропейської метафізики, що є основою раціональності класичної. Нова раціональність є перш за все новою "онтологією розуму" (М.Мамардашвілі). Критиці піддається претензія класики досліджувати свій предмет з позиції абсолютного розуму. В свій час ще В.Дільтей наполягав на необхідності вироблення особливої методології наук про дух (*Geisteswissenschaften*), акцентуючи увагу на історичності розуму, що не приймається до уваги багатьма сучасними дослідниками релігії. В теперішній ситуації, як показують У.Куайн, У.Селларс, розкривається глибокий взаємозв'язок та взаємопереходи між спеціальними науками та філософією, що стало можливим лише після відмови вже і в методології природничих наук від протиставлення суб'єкту пізнання та незалежного

від нього об'єкту. Некласична онтологія розуму утверджує багатоплановість свідомості, завдяки чому в її сферу потрапляють феномени, що раніше були недоступні для раціональності класичної. Разом з тим, сьогодні є досить популярними стратегії елімінації епістемології (У.Куайн, Р.Рорті, Ж.-Ф.Ліотар), що своїм іншим аспектом мають неявне утвердження нової метанаративності відсутності всіх метенарацій, тобто відбувається разом з тим повернення до старої ситуації, але вже на новому рівні.

Однією з характерних особливостей академічного дослідження релігії, що відрізняє його від теологічного релігієзнавства, є проголошення в якості однієї з умов ідеального наукового пізнання принципу абсолютної об'єктивності, тобто незалежності від особистісних, світоглядних особливостей суб'єкту, що пізнає. Проте в дійсності дана вимога залишається не більше ніж вимогою, лише регулятивною ідеєю. І проблема тут не в недбалості вчених, а в принциповій неможливості для суб'єкту, що пізнає, як зайняти позицію абсолютної автономності по відношенню до об'єкту пізнання, так і, відволікаючись від всіх своїх особистісних рис, виступити в якості суб'єкту пізнання взагалі. У зв'язку з цим постає питання: а чи не є така вимога для академічного дослідження релігії, яка прирівнює його до природничих наук, з самого початку хибною?

Криза класичної раціональності означає для нас, в даному випадку, кризу універсальності методології дослідження релігії, методології, яка завдяки таким своїм постулатам як напередзаданість істини процесу пізнання, автономності мислення та єдності знання, не розрізняє природничі та гуманітарні науки. Криза свідчить не лише про нездатність застосування цих установок в сфері гуманітарних наук, але й про неадекватність наукового пізнання, заснованого на цих принципах. Тому питання, поставлене нами на початку, про єдність методології релігієзнавчих досліджень, зараз потребує деякого уточнення. Деструкція класичного гносеології з її протиставленістю суб'єкту та об'єкту встановлює принцип включеності суб'єкту пізнання в структури об'єкту, що пізнається, причому слід наголосити, що мова в даному випадку йде про ситуацію не в гуманітарних, а в природничих науках, яка склалася з розвитком квантової фізики, що виправдовує останнім часом досить часте звернення релігієзнавців до філософії науки. Суб'єкт утверджується в своєму праві на власну парадигму та критерії пізнання, які відповідають його уявленням про досягнення істини.

Нова ситуація виявляється відкритою для вивчення не лише всезагального, але й індивідуального, неповторного. Тому можна казати про те, що завданням дослідження релігії сьогодні має стати опис

одиночного феномену у всій його неповторності, а це протистоїть есенціалістській позиції класичної гносеології. Завдання полягає в збереженні специфіки предмету, а не в її ігноруванні, як ми можемо спостерігати в позитивістській версії наукового методу, який допускає можливість існування єдиної логіки формування теоретичного знання. Тому повинно піддати критиці і "взяття в дужки" онтологічного в методології феноменологічної соціології П.Бергера, А.Шюца, Т.Лукмана, яка разом з тим містить і позитивний момент, адже звертається до безпосереднього щоденного досвіду індивіду. Так само здається незадовільною прагматична методологія, в якій (і тут вона співпадає з методологічним анархізмом) релятивізується значимість буття як істини. Разом з тим це не означає, що ми займаємо позицію, подібну до символічного інтераціонізму П.Рока, яка заперечує, зокрема, можливість наукового осягнення суспільства. Просто виникає побоювання, що в ситуації, коли пізнання повинно орієнтуватися на одينية, буде неможливо характеризувати його результати як істинісні, адже вимога загальнозначимості істини не забезпечується в цих умовах.

Чи можливо нейтральне в ціннісному відношенні вивчення релігії, на що претендує більша частина дослідників релігії і неможливість чого часто закидають філософії релігії? На основі висловлених щойно зауважень можна зробити висновок, що ситуація абсолютно нейтральної позиції суб'єкту є неможливою не тільки в гуманітарних науках, але дана установка долається зараз і в науках природничих. Сучасна ситуація характеризується не тим, що утверджується якась одна нова методологія, чи то популярна зараз або феноменологічна, або історична, або герменевтична, або аналітична, а тим, що розкривається можливість співіснування всіх цих методологій разом, оскільки феномен релігії є така тотальність, яку не можна охопити в межах одного методологічного підходу. Водночас, досвід кожної з цих дисциплін повинен оцінюватись не як певний "внесок в істину", а як сама по собі істина, що не є напередзаданою, а конститується самим процесом пізнання.

При цьому слід визнати, що зараз особливо зростає значимість саме герменевтичної методології, яка активно розроблялась і продовжує розроблятись (про що свідчать матеріали конференції, що відбувалась у Нью-Йорку та Сан-Франциско в 1987 році за ініціативою Інституту Св. Трійці) протестантськими теологами, орієнтованими на подолання класичних установок, які, в даному випадку, виражаються як певна метамова, абсолютно істинна, позаісторична. Звернення до Священного тексту набуває форми діалогу людини та Бога. Воно збагачується та обумовлюється численними історичними, соціальними та іншими

передумовами, завдяки чому на місці метанаративності утверджується плюралістичність. Криза класичної монологічної раціональності в межах теології виражається в перш за все в подоланні "моно-". Зміст тексту розкривається не як позалюдський, а як обумовлений тим, хто його витлумачує. Тому можна погодитись із думкою дослідників, які стверджують, що герменевтична парадигма діалогічного спілкування замінює новоєвропейську парадигму суб'єкт-предметних відношень. Соціальний та історичний контексти є принципово плюралістичними у своїх можливостях, усвідомлення чого і приводить сучасних протестантських теологів до утвердження ідеї рівнозначності всіх інтерпретацій. Як вірно підкреслює Ж.-Ф.Ліотар, зміна легітимації дискурсів здійснюється як подолання "спекулятивної легітимації", яка притаманна модерну, що й стало причиною занепаду метанаративів. Нова ситуація, яка виникла внаслідок подолання вселегітимуючих метанаративів, стосується не лише мовних ігор, а пов'язана із подоланням спекулятивних основ легітимації знання.

Більшість дисциплін, що вивчають релігію, не рефлектують відносно основ власних методологій, тобто імпліцитно передбачають певну філософську позицію, яка виражає, якщо бажаєте, певну онтологію розуму. Тому саме філософія релігії може виступити в якості філософії науки про релігію та надати єдності методології релігієзнавства, уникнувши при цьому релятивізму та скептицизму і зберігаючи тенденцію по утвердженню полідисциплінарності та мультипарадигмальності релігієзнавства. Вище вже зазначалося, що проголошене Ж.-Ф.Ліотаром "подолання" метанаративності і утвердження полідискурсивності передбачає, в свою чергу, установлення нової метанаративності, а розуміння будь-якого дискурсу як дискурсу влади (М.Фуко) веде, після боротьби між дискурсами, до, знову ж таки, утвердження одного дискурсу, який на даний конкретний момент виступає як найбільш ефективної влади, утверджуючи тим самим абсолютну історичну детермінованість методологій.

В сьогоденній кризовій ситуації питання про буття, поставлене в західноєвропейській філософії, перетворюється на проблему буття, оскільки досліднику, як стало зрозумілим, зараз відкривається саме буття. Г.Башляр в праці "Новий раціоналізм" наголошує на необхідності розірвати з "мовчазною впевненістю", що буття необхідно означає єдність. Тобто буття не тільки вже не мислиться як єдине, але мова взагалі йде про поліонтичність. Водночас Ф.Гаттарі розкриває, через подолання онтологічного характеру "розрізнення", яке воно має в структуралізмі, що "інаковість" виявляється "однаковістю". Це дозволяє

зрозуміти релігію не просто як переживання присутності божественного, священного, а як базовий екзистенціал особистості.

Утвердження принципів некласичної раціональності в методології релігієзнавчих досліджень дозволить більш повно розкрити суть та значимість феномена релігії. В новій методологічній ситуації філософія релігії необхідно постає і як філософія науки про релігію, яка рефлектує з приводу загальних принципів методології релігієзнавства. Проте ця метатеоретичність одночасно передбачає відкритість для деконструкції, що не дозволить повторитись тій кризі людського духу, яка відбувається нині. Буття не може бути замкнене в межах однієї "картини світу" (М.Гайдеггер), бо ж воно значно багатше. Усвідомлення цього надасть можливості філософії релігії виступити в якості такої метатеорії, яка поєднує всі дослідження про релігію через їх співвіднесеність з цінністю буття, уявлення про істину як про саме буття, що відкривається людині в пізнанні.



*П.Яроцький\**

## ОСОБЛИВОСТІ РОЗВИТКУ СОЦІАЛЬНОГО ВЧЕННЯ КАТОЛИЦИЗМУ

Соціальна доктрина<sup>1</sup> католицизму формувалася протягом ХХ століття – спочатку як доповнення до моральної теології, а потім набула певної автономії, збагачуючись безперервним, органічним і систематичним розмірковуванням про нові й складні соціальні проблеми. Найважливішим моментом у розвитку соціального вчення є те, що воно, будучи доктринальним “корпусом”, з стійкою теологічною основою, не зводиться до замкнутої теологічної системи, але доводить свою пристосованість до еволюції суспільства залежно від ситуації в світі і людських здатностей відповідати на нові проблеми і виклики часу. Це витікає з неупередженого розгляду соціальних документів всіх понтифіків – від Лева XII до Іоанна Павла II – і стає ще очевиднішим від II Ватиканського собору. Отже, щоб зрозуміти історичний розвиток соціальної доктрини, потрібно осягнути соціально-культурний контекст кожного документу, зважити на економічні, соціальні, політичні й культурні умови, за яких вони (енцикліки, послання, інструкції) формувалися і застосовувалися.

Папа Лев XIII, стурбований “робітничим” питанням, тією скрутою, в якій опинився промисловий пролетаріат, виступив з енциклікою “*Regrum novarum*” - “Нові речі” (1891р.). Це – документ

---

\* ЯРОЦЬКИЙ Петро Лаврентійович – доктор філософських наук, професор, завідуючий відділом проблем релігійних процесів в Україні Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

<sup>1</sup> Між католицькими термінами “соціальна доктрина” і “соціальне вчення” особливої різниці немає. Проте кожний з них має певний змістовний відтінок. “Доктрина” більшою мірою підкреслює теоретичний аспект проблеми, “вчення” – історичний і практичний, хоча в обох випадках йдеться про одну і ту ж реальність. Попередиме використання цих понять має на меті вказати на їх взаємну рівнозначність.

сміливий і далекоглядний. Він підготував дальший розвиток соціальної доктрини католицизму. Він висунув і обґрунтував принципи, які мали служити “визволенню від соціального зла, прихованого в становищі робітників.”

Перелічивши помилки, які призвели до “незаслуженої бідності” пролетаріату і виключивши соціалізм як засіб вирішення робітничого питання, енцикліка “*Rezum novarum*” уточнила й актуалізувала католицьку доктрину про працю, право на власність, про принцип солідарного співробітництва – основний засіб соціальних перетворень, протиставлений класовій боротьбі, про право слабших, гідність бідних і обов’язки багатих, про вдосконалення соціальної справедливості шляхом справедливості, шляхом милосердя, про право на створення професійних спілок тощо. Змістовно-проблемний каркас цієї енцикліки – місце і роль церкви, держави і профспілок у робітничому питанні. Праця і земля – ця проблема була визначальною в “*Rezum novarum*”. Лев XIII вважав, що знищення приватної власності буде національним злом, оскільки це не здолає несправедливий розподіл багатств і злиденність пролетаріат а”. Він застеріг: “Подібна теорія, якщо вона буде втілена в життя, не лише не зможе виправити злиденний стан робітничого класу й всіх неімущих, але призведе до того, що самі робітники постраждають від неї.” [Leonis XIII.P.M.Acta, XI.- Roma,1892.- 103].

Розвиток індустріального суспільства привів до зростаючої концентрації ресурсів і влади, і конфліктів між робітничим класом і капіталом. Тому папа Пій XI вважав своїм обов’язком “пробудити християнську совість” більш точним тлумаченням і неухильним застосуванням морального закону, аби врегулювати класові конфлікти і досягти порядку, заснованого на справедливості та милосерді. Враховуючи історичний контекст, в його енцикліці “*Quadragesimo anno*” – “Рік сороковий”(1931) було доповнено соціальну доктрину новими аспектами: подано панораму індустріального суспільства науково-технічного поступу з їх позитивними і негативними наслідками; відзначено необхідний внесок, який і капітал, і праця роблять у виробництво і в економічну організацію; визначено умови відновлення соціального порядку; знайдено фокусування накопичених проблем, що несе розвиток економіки і соціалізму, аби не допустити більш негативних перемін”; задекларовано більш схвальну позицію щодо корпоративної системи соціальних відносин – “прихильність до солідарності і співробітництва класів” і водночас “повагу до свободи асоціацій” [Quadragesimo anno” (15.051931): AAS23.- Roma,1931.- 171-228]. Саме позиція захисту корпоративної системи була використана комуністичною



ідеологією для критики Пія XI за його нібито апологетику націонал-соціалізму і фашизму.

Упродовж довгого понтифікату (1939-1956) Пій XII не написав жодної енцикліки. І все ж, не пориваючи зв'язку з доктриною своїх попередників, він виступав стосовно проблем свого часу з цілою серією радіопослань, уточнюючи і відстоюючи етико-соціальні засади відновлення Європи після Другої світової війни. Пія XII вважають предтечею II Ватиканського собору. Він конкретизував і розвинув соціальну доктрину щодо таких аспектів: універсальне призначення й використання благ; права і обов'язки робітників і роботодавців; функції держави в економічній діяльності; необхідність міжнародного співробітництва для забезпечення більшої справедливості і миру; встановлення правових норм для регуляції взаємин між класами і між народами; прожитковий мінімум сім'ї.

Після Другої Світової Війни “геосоціальна проблема”, обмежена до того рамками робітничого питання, зазнала певних змін у зв'язку з процесом глобалізації, ввібравши в себе всі класи, всі країни і саме міжнародне співтовариство, в якому загострювалася драма “третього світу”. В енцикліці “*Mater et Magistra*” – “Матір і наставниця” (1961) папа Іоан XXIII оновив погляди і стимулював рішучість церкви “залучитися до розв'язки соціальних проблем всього християнського співтовариства”. В цій енцикліці висуваються на перший план, “соціальні проблеми” нерівності, диспропорції як між різними секторами економіки, так і між різними країнами й регіонами, фіксується явище перенаселеності і недостатнього розвитку. Причина останнього – відсутність узгодженості і солідарності між народами, що створює особливо нестерпну ситуацію в “третьому світі” [“*Mater et Magistra*”(15.05.1961): AAS53.- Roma, 1961.- 404-464].

Перед лицем загрози ядерної війни в найгостріший момент міжнародної кризи Іоан XXIII виступив з відомим посланням народам і главам держав “*Pacem in terris*” – “Мир на землі”(1963). Ця енцикліка стала нагальною настановою в справі побудови світу на підставі етичних вимог, які повинні визначати стосунки між людьми і державами. Авторитет Іоанна XXIII був настільки високий, що тодішні керівники СРСР прихильно поставилися до ініціативи Ватикану у справі захисту миру і міжнародної безпеки, мирного співіснування держав з різним соціально-політичним ладом, а комуністична пропаганда оцінила Понтифіка як прихильника і захисника миру.

Стиль і мова енциклік Іоана XXIII надає соціальній доктрині нову спроможність пояснювати широке коло соціально-політичних, глобальних проблем сучасності не пориваючи з попередньою

епістемологічного традицією. Водночас спостерігалася тенденція до емпіричної і соціологічної оцінки глобальних явищ, теологічної мотивації соціальної доктрини (в попередніх соціальних документах пап переважали філософські рефлексії, всаджени принципи природного права).

Насувалися тривожні явища. Оптимізм, породжений післявоєнним відродженням, заважав своєчасно помітити протиріччя системи, заснованої на нерівномірному розвитку різних країн світу. Процес політичної колонізації підмінювався іншим типом колоніального панування – економічним. Цей фактор знайшов пояснення в доктрині Іоана ХХІІІ. Вона визначила самоусвідомлення національно-визвольних рухів, особливо, особливо в Латинській Америці, де розгорнулася боротьба за подолання нерівномірного розвитку і стану економічної залежності. Внаслідок цього виникли різні течії “теології визволення”, ставлення до яких Святий престол згодом (при Іоані Павлі ІІ) виразив у відомих інструкціях Конгрегації в справах віри: “Серйозні ідеологічні збочення зраджують справу бідних” (1984), “Про Християнську свободу і визволення” (1986).

Звинувачення Ватиканом “теології визволення” ґрунтувалося на таких підставах: неможливо локалізувати зло виключно в несправедливих економічних та політичних структурах і становлення нової людини ставити в залежність від установа інших економічних і соціально-політичних структур; принципове зло полягає в тому, що необхідну боротьбу за справедливість і за свободу людини “теологія визволення” розуміє вузько – в економічному і політичному сенсі, а Євангелію подає у суто земній, соціально-політичній інтерпретації; “теологія визволення” пропонує новаторську інтерпретацію змісту віри і християнського способу життя, яка серйозно відрізняється від церковного розуміння віри, більше того, є прямим його запереченням; “теологія визволення” піддає сумніву сакраментальну та ієрархічну структуру церкви, заперечує необхідність церковної ієрархії, а віронавчальну владу церкви ототожнює з елітою пануючого класу, з якою треба боротися як класовим ворогом.

Ці “інструкції” Конгрегації в справах віри не змогли нейтралізувати і мінізувати вплив “теології визволення” в Латинській Америці та інших країнах так званого третього світу. ІІ Ватиканський собор (1963-1965) оприлюднив Конституцію “*Saudium et spes*” (“Радість і надія”), у якій засвідчив, що “людство чекає від Церкви нового послання” – відкритості до світу, примирення зі світом. В цій конституції, яка стала наглядним втіленням “духу арджонамента”, церква засвідчила глибоку чутливість до нерівності і несправедливості в країнах третього світу,

обґрунтувала вимогу “персоналістського виправлення економіки”, в якій має домінувати людина – кінцева мета, центральний об’єкт, головний чинник розвитку. Вводилося нове поняття “подвійного виміру і значення розвитку” – комплексного, всебічного блага, з урахуванням, з одного боку, потреб планетарного розвитку, а з іншого – інтелектуального, морального, духовного і релігійного розвитку. Вперше віронавчальна влада так широко і недвозначно висловилася про суто світські аспекти християнського життя.

Через кілька років після II Ватиканського собору Католицька церква подала нові, дуже важливі розмірковування з соціальної тематики в енцикліці “*Populorum progressio*” – “Прогрес народів” (1967), автором якої був папа Павло VI. Ця енцикліка може вважатися як розширення соборної конституції “*Saudium et spes*” з соціально-економічних питань. Водночас в ній з’являються істотні нові елементи. Ситуацію у світі почали ускладнювати нерівноправні економічні відносини “Північ-Південь”, між багатими та бідними країнами, демографічний вибух у третьому. На тлі конфліктів, що набули глобального масштабу, “*Populorum progressio*” запропонувала допомогу у використанні обох вимірів “інтегрального розвитку людства” – матеріального і духовного. Ці дві теми структурують зміст енцикліки. Павло VI висуває поняття “розвиток” як перехід від менш гуманного життя до більш “гуманних умов” досягнення гуманного життя – здобуття знання, надбань культури, поваги до людської гідності, визнання вищих духовних цінностей і Бога. Через чотири роки Павло VI оприлюднив Апостольське послання “*Oktodesima adweniens*” – “Наступають вісімдесяти” (1971), в центрі якого стояли проблеми так званого постіндустріального суспільства. Тому Павло VI розпочав розмірковування про нове розуміння “політичного виміру християнського існування” і “відповідальності у сучасному світі”, стимулюючи критичне осмислення ідеологій і утопій, “схильних до апологетики соціально-економічних систем”.

Року 1981 Іоан Павло II виступив з великою новаторською енциклікою “*Laborem exercens*” – “Займаючись працею”, в якій “центральним ключем” вирішення соціального питання оголошувалася “людська праця”. Базуючись на цьому фундаментальному вимірі людського існування, автор енцикліки розглядає всі інші аспекти суспільно-політичного життя, в тому числі технологічного і культурного. Іоан Павло II докорінно переглядає значення праці, щоб спонукати до більш рівномірного розподілу не тільки доходів і багатств, але й самої праці, уникаючи безробіття. Людство, на його погляд, потребує допомоги, щоб усвідомити необхідність стримати витрати, встановити добротність, поміркованість і солідарність, принести певні жертви для

виходу з кризи. Папа виходить із передумови, що світова ситуація вимагає всезагальної поваги до фундаментальних принципів і цінностей, які слід розглядати як незмінні. Без утвердження гідності людини праці та захисту її прав, без соціальної справедливості і солідарності між народами ні дальшого людського розвитку, ні нового суспільного порядку, зазначає папа, бути не може.

Стрижнем енцикліки “*Sollicitudorei socialis*” – Турбота про соціальну дійсність” (1987) – Іоана Павла II є міркування щодо поняття “розвиток”. В ній присутні два визначальні аргументи: драматична ситуація слаборозвинутих країн, з одного боку, і смисл, умови та вимоги гідного розвитку людини, – з іншого. Серед причин гальмування розвитку названо насамперед постійну різницю і наростаючу нерівномірність розвитку між “Північчю і Півднем”; протистояння між східними і західними блоками держав і безперервна гонка озброєнь; торгівля зброєю; різні труднощі політичного характеру, що стоять перепорою на шляху співробітництва і солідарності між народами. Роз’яснено тут відмінність між “необмеженим прогресом” і “розвитком”. Іоан Павло II беззастережно стоїть на тому, що справжній прогрес не може обмежуватися лише збільшенням матеріальних благ і послуг, тобто тим, що є у володінні, але повинен “сприяти повноті буття людини”.

Підсумовуючи вагомість внеску цієї енцикліки в соціальне вчення церкви, вкажемо на важливі її положення: Папа представляє розвиток як складний і неоднозначний процес, який викликає стурбованість за майбутнє людства; моральне почуття, пов’язане з релігією, може правильно скерувати розвиток до справжнього блага людства, виключити як його недостатність, так і його надмірність; якість і ієрархія благ, їх справедливий розподіл дають шанс для воістину людського поступу, здійснення “справжнього покликання” людини; розвиток є поняттям не лише економічним, “мирським”, “світським”, важливим є його есхатологічний аспект як “обов’язок довершення божественних планів людиною, яка прагне до спасіння”; людська активність повинна мати релігійні цілі, а не лише поцейбичні; економічні і політичні перепони розвитку породжуються “структурами гріха”, які кореняться у розділеному на блоки світі, але “спричинені особистим гріхом” конкретних осіб. Папа таврує “особисті гріхи” як причину “суспільних гріхів”. Щоб подолати “структури гріха”, треба, вважає він, “навернути” людей, зокрема усвідомити взаємозалежність всіх народів і кожного у світовому масштабі. Отже, способом подолання перепон до розвитку є суспільна солідарність, яка протистоїть концепціям боротьби класів і насильства, що суперечить християнській практиці соціального миру, цивілізації любові, загальнолюдській єдності всіх людей і народів.

“Centesimus annus” – “Століття” – так папа Іоан Павло II назвав свою дев’яту енцикліку від 1 травня 1991 р. – “послання братам по єпископству, духовенству, ченцям, віруючим Католицької церкви і всім людям доброї волі з нагоди тисячоліття. “*Rerum novarum*” – першої енцикліки, яка започаткувала соціальне вчення католицизму.

“Centesimus annus” можна назвати сучасним ідеологічним маніфестом Святого Престолу, своєрідним папським реквіємом по марксизму, комунізму, соціалізму. У цій енцикліці Іоан Павло II переважно аналізує події 1989-1990 років, пов’язані із зміною політичної ситуації в країнах Центральної і Східної Європи.

Аналіз стану в повоєнній Європі, характеристика визначальних світових процесів та явищ (тоталітаризму, милітаризму, класової, громадянської та ідеологічної боротьби, режимів марксистської ідеології, ринкової економіки, споживацького суспільства, соціального захисту людини, духовності, культури, релігії) передує в енцикліці ключовій її главі, названій лапідарно і промовисто: “Рік 1989”. Кульмінацією цього року, вважає Іоан Павло II, стали події, що відкрили шлях до політичних устроїв, які залишають більше місця для участі й справедливості. Церкві відводиться значна і навіть вирішальна роль у розвитку цих подій через активний захист свобод і утвердження прав людини.

Вирішальним чинником “падіння існуючих режимів” Іоан Павло II вважає “порушення прав праці”. Папа наголошує на тому, що “визначально криза системи, що вважала себе виразником управління і навіть диктатури робітничого класу, започаткувалася грандіозним рухом робітничої солідарності в Польщі. Маса робітників самі позбавили законності ідеологію, яка твердила, що виступає від їхнього імені. Вони (робітники в Польщі – П.Я.) визнали, відкрили і прийняли, внаслідок важкого пережитого ними досвіду праці й пригнічення, принципи соціального вчення Церкви [Centesimus annus (1.05.1991): ASS84.- Roma, 1991.- §23].

Папа наголошує на тому, що “боротьба, яка спричинилася до змін у 1989-1990 роках, народилася з молитви і була б немислима без безмежної віри в Бога, а сили, які виступили проти марксизму і соціалізму, виявили євангельське ставлення до ворога” [Ibidem.- § 25].

Понтифіка турбує, який моральний наслідок матиме для народів Європи, особливо колишніх соціалістичних країн, крах марксизму. Констатуючи, що протягом тривалого часу в цих країнах розладнувалися елементарні економічні відносини й нехтувалися такі визнані якості людини як чесність, старанність у праці, папа занепокоєний тим, що “виснажені тривалими нестатками народи вимагають від своїх правителів відсутніх і негайних результатів для свого добробуту, раптового і

невідкладного задоволення для своїх законних сповідань.” Авансуючи свою підтримку новим політичним силам, що прийшли до влади в колишніх соціалістичних країнах, він застерігає: “Необхідна матеріальна і моральна терпляча перебудова” [Ibidem.- § 27].

Іоан Павло II виступає за те, щоб “олюднити економіку.” Цей процес він розглядає в контексті християнського вчення про цінність особистості та осучасненого розуміння цінності і гідності людини праці. Папа висунув формулу “олюднення економіки”, квінтесенція якої випливає з такого судження: “Якщо раніше вирішальним фактором виробництва була земля, а потім – капітал, як сукупність механізмів та інструментів співробітництва, то сьогодні вирішальним фактором стає дедалі більше і більше сама людина, тобто її здатності до пізнання, які виявляються в науковому знанні, її готовність до солідарної організації та її здатність зрозуміти й задовольнити потреби інших” [Ibidem.- § 32]. Разом з землею як ресурсом сама людина є головним ресурсом для людини, резюмує папа.

Абстрагуючись від самих реалій сучасного світу, Іоан Павло II категорично заявляє: “Капітал не абсолютний.” Він пояснює свій імператив: “Можна цілком слушно твердити про боротьбу проти економічної системи, відомої як метод забезпечення абсолютного примату капіталу, приватної власності на засоби виробництва і на землю, системи, яка нехтує вільною працею, людською гідністю” [Ibidem.- § 35]. Такому економічному ладу, де “капітал абсолютний”, автор енцикліки протиставляє суспільство вільної праці, підприємництва й співучасті. Ця модель не протистоїть ринку, але вимагає, щоб він був належним чином контрольований соціальними силами і державою, щоб гарантувати задоволення головних потреб суспільства в цілому і людини праці зокрема, щоб зберігати високу гідність особистості [Ibidem.- § 35-36].

У “Centesimus annus” сформульовані для сучасного світу застереження:

По-перше, колишні різновиди і форми тоталітаризму і авторитаризму скасовані не остаточно, і небезпека їхнього відновлення ще не минула, що вимагає нових зусиль для співробітництва і солідарності народів.

По-друге, надмірна пропаганда утилітарних цінностей в розвинутих країнах може призвести до втрати істинних ціннісних орієнтацій у житті людини.

По-третє, в деяких країнах з’являються різновиди релігійного фундаменталізму, що завуальовано або навіть відкрито відмовляють у природних правах представникам конфесійних меншин.

По-четверте, після занепаду комуністичної системи в країнах Східної Європи є ризик розповсюдження радикальної ідеології капіталістичного типу”, яка не братиме до уваги правові, етнічні релігійні засади ринкової економіки, не зважатиме на вияви матеріального і морального вбозтва; розуміючи, що не справиться з цими проблемами, вона піде на “вільний розвиток сил ринку”. Тому цій небезпеці потрібні противаги, які б компенсували і пом’якшували соціальні і моральні втрати.

По-п’яте, у світі “нових речей” сьогодення необхідно переосмислити співвідношення між індивідуальною (або приватною) власністю і всезагальним призначенням благ; власність на засоби виробництва справедлива і законна тоді, коли вона стимулює розвиток плідної праці, сприяє загальному благу людей.

Роздуми, сентенції, повчання Іоана Павла II щодо ринкової економіки, ролі держави в цій сфері мають конкретну адресу – колишні соціалістичні країни. Папа намагається заохотити їх до ринку й водночас застерегти від ілюзій і радикальних поглядів, вказати на наявні “підводні рифи”. Ринкова економіка, як вважає Понтифік, неможлива без гарантії індивідуальних свобод і власності. Тому держава зобов’язана “наглядати й спрямовувати” процес захисту прав людини в економічній сфері. Підсумовуючи аналіз проблем ринку, Іоан Павло II акцентує увагу на тому, щоб у переплетенні складних і бурхливих ринкових відносин жила і розвивалася особистість, яка сьогодні часто придушена двома полюсами – державою і ринком. Людина сама по собі є унікальною цінністю, якій повинні служити і держава, і ринок. Папа закликає до “створення соціальної економіки, зорієнтованої на загальне благо”, обстоює необхідність “колективної відповідальності” за стимулювання розвитку.

“Людина є шлях церкви” – саме так названо останній розділ енцикліки “Centesimus annus”. Іоан Павло II вважає, що гуманітарні науки, зокрема філософія, допомагають зрозуміти, що “людина знаходиться в самому центрі суспільства”, вони дають людині краще пізнати себе як суспільну істоту. Але, на його думку, “лише віра розкриває людині її істинну ідентичність”. Оскільки людина є відправною точкою соціального вчення церкви, то остання простягає руку допомоги кожному на шляху до спасіння. Соціальне вчення церкви, використовуючи досвід науки, зокрема філософії, веде людину до спасіння.

Аналіз соціального вчення Католицької церкви свідчить, що воно все більше втрачає суто теологічний характер і дедалі більше набуває загальнолюдських цінностей, акумулюючи водночас політичну позицію, притаманну Святому Престолу й особисто Іоану Павлу II. Ця галузь

богослов'я нині все більше оперує економічними поняттями, соціальними оцінками, практичними висновками і пропозиціями.

*Л.Филипович\**

## **НЕТРАДИЦІЙНА РЕЛІГІЙНІСТЬ І ПРОЦЕСИ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИФІКАЦІЇ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ**

Підводячи підсумки десятилітньої державної незалежності України, потрібно відзначити певні позитивні зрушення в житті народу, зокрема в духовній сфері, що частіше за все пов'язується із національним та релігійним відродженням. Можна сперечатися щодо темпів і масштабів цих процесів, але вони, без сумніву, змінили напрямок історичного розвитку нашої держави, яка прагне переосмислити своє минуле, визначитися відносно нинішньої своєї присутності в культурному світі, зробити правильний цивілізаційний вибір.

Відомо, що за останнє десятиліття релігійна ситуація в Україні суттєво змінилася. В українському релігійному просторі поруч із відродженими традиційними релігіями (православ'ям, греко-католицизмом, католицизмом, протестантизмом, іудаїзмом та ісламом) з'явилися нові релігійні течії і рухи, які викликали, крім вже існуючих між церковних православних конфліктів, православно-католицьких та православно-протестантських суперечок, складні додаткові проблеми. Останні можна звести до гостро сформульованого питань: Як впливають нові релігійні течії і рухи на національне самовизначення українців? Як в умовах надзвичайної актуалізації національної, державної, мовної, а зрештою культурної ідентифікації українського народу виглядають нові релігії з їх акцентацією на універсальності і вселюдськості привнесених вчень? Сприяють чи шкодять неорелігії утвердженню молодій українській державі, формуванню національної свідомості її громадян, вихованню в них гуманізму й пошани до своїх і чужих культурних традицій?

Ще в 1994-1995 рр. співробітники Відділення релігієзнавства НАН України провели унікальне опитування більш ніж 500 послідовників нових релігій в різних містах України, прагнучи з'ясувати

---

\* ФИЛИПОВИЧ Людмила Олександрівна – доктор філософських наук, провідний науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.



причини вибору нової релігії, її значення в житті неофіта, характер ставлення до інших релігій та віруючих, як сприймає нетрадиційно віруючих людей суспільство (батьки, родичі, колеги, органи влади, мас медіа тощо). Особливо цікавилися дослідники формами релігійної діяльності, участю в громадському житті, рівнем конфліктності і шляхами їх подолання. На той час висновок щодо національних орієнтацій послідовників НРТ був невтішним, бо ж вони виявилися байдужими до суспільних проблем, були зануреними у свої особисті стани, зокрема духовного пошуку, форм спілкування з Богом. Якоїсь участі в національному відродженні, як виявилось, НРТ не брали, щодо національної ідентифікації виявилися навіть ворожо налаштованими. Основним для себе визнавали релігійну належність, якою надто дорожили.

Респонденти демонстрували космополітичні, інтернаціоналістські, іноді агресивно антинаціональні настрої, мотивуючи це тим, що "Бог не дивиться на національність"; "Бог не може бути національним"; "Релігія не може мати національних рис, оскільки вона втратить Євангельський смисл"; "Ми проти всякої національної релігії" тощо. Мову, як один із найважливіших культурних ідентифікаторів народу, представники НРТ оцінили лише як комунікативний чинник – спосіб передачі інформації між людьми: "Мова не важлива, важливо розуміння між нами", "Важлива не мова, а істина, яка несеться мовою", "Мова має бути християнською, євангельською".

Опосередковано був зроблений висновок про те, що для неовіруючих їх вибір релігії носив характер не культурної чи етнонаціональної, а аполітичної, дисидентської ідентифікації. Він був реакцією-втечею від комуністичної ідеології, від тоталітарності всього суспільства.

Антисоціальна діяльність деяких неорухів в Україні та світі призвела до того, що в них побачили загрозу національно-державному відродженню, певну ідейну і культурну опозицію традиції. Змінювалася ситуація, змінювалися й нетрадиційні релігії, які для того, щоб вижити в новому суспільстві, мали задуматися над питанням, хто вони є в Україні і чим є для України? Випадкові, непотрібні осколки іноземних місій, релігійних згромаджень чи учасники міжрелігійного діалогу, співпраці з історичними церквами? Ясно, що положення повноправного члена релігійної спільноти України, навіть в статусі релігійної меншини, більш комфортний, ніж "безкоштовні агенти спецслужб", "п'ята колона", "духовні збоченці".

Сьогодні по-різному можна оцінювати новітні релігійні процеси в Україні, наявність нетрадиційно віруючих людей, але очевидним є те, що

поява і поширення їх в нашій країні спричинені багатьма факторами як об'єктивного, так і суб'єктивного характеру, як глобального, так і локального масштабу. Аналізуючи суто українську ситуацію, відзначимо насамперед соціально-економічну та політичну нестабільність українського суспільства, що постійно провокує появу почуття невпевненості, соціальної і духовної незахищеності. Свідомість українців характеризує певна невизначеність, навіть індивідуалізм, які утворилися внаслідок краху комуністичної ідеології, діалектико-матеріалістичних поглядів на довкілля або ж відсепарованості значної кількості населення від автохтонної духовної традиції. В умовах девальвації системи цінностей тоталітарного режиму, зокрема декретованого світоглядного монізму, духовний та ідеологічний вакуум довгий час нічим не заповнювався. Духовна денационалізація в умовах соціалістичного буття значного масиву населення України призвела до втрати відчуття національної традиції, рідної батьківської віри, потреби збереження зв'язків між поколіннями через духовну традицію. Крім того, в комуністичні часи відбулася втрата традиційними церквами свого авторитету в очах народу, оскільки вони були елементом офіційного політичного істеблшменту. В результаті цілеспрямованої атеїзації суспільства суттєво похитнулося значення релігії і церкви взагалі. Новітні рухи, які відгукнулися на щоденні потреби особи, зокрема оволодіння фахом, навчання мовам, отримання гуманітарної допомоги, медичне обслуговування, надали можливість духовного пошуку, задоволення своїх інтелектуальних та пізнавальних потреб, пов'язаних із істинними уявленнями про Бога, світ, людину, її внутрішнє життя. Неорелігії, на визнання самих adeptів цих рухів, дають їм можливість відчуті свій зв'язок з трансцендентним, включитися в соціально корисну і духовно означену діяльність, зняти напругу у відношеннях із світом, іншими людьми тощо.

В українському поліконфесійному середовищі доля нових релігійних течій і рухів незначна. За даними Державного Комітету України у справах релігій станом на 1 січня 2001 року в Україні офіційно діяло 808 неохристиянських релігійних організацій (серед них 345 належить Церкві Повного Євангелія, 145 організацій харизматичного напрямку, 52 - новоапостольські організації, 70 організацій Церкви Ісуса Христа Святих останніх днів). В Україні офіційно діють 92 громади орієнталістського спрямування (серед них крішнаїтських - 40, буддистських - 35), біля 60 громад неоязичників. Серед загальної кількості діючих релігійних громад всіх конфесій в Україні (23543) організації новітніх рухів складають біля 3,4 відсотків.

Географічний розподіл нових течій за регіонами кардинально відрізняється від поширення традиційних конфесій. Захід, найрелігійніший район України, де розміщено більше половини всіх релігійних громад, найменше відчуває на собі вплив новітніх рухів. Південні та східні області України, місто Київ нині є регіонами найінтенсивнішого поширення нових течій. Найбільша кількість неорелігійних організацій діє в Донецькій (211) та Запорізькій (63) областях, в Криму (61), місті Києві (101), які значно поступаються західним областям за загальною кількістю релігійних громад. Водночас у Львівській області серед 2600 громад тільки 17 відносяться до неорелігійних утворень, в Івано-Франківській з 1182 - 5, в Закарпатській з 1399 - 8, в Тернопільській з 1527 - 3, у Хмельницькій з 1266 - 20. Основна мережа релігійних неорухів знаходиться на Сході й Півдні України й продовжує зростати тут переважно за рахунок цих в минулому затеїзованих регіонів. Неорелігії – це міський феномен, характерна ознака міст, де традиційна релігійність, як і взагалі традиційний уклад життя, зруйновані. Показово, що у Львівській області, де проживає біля 3 млн. громадян України, зареєстровано 2463 релігійних громади, а в Києві, який за населенням дорівнює Львівщині, лише 305.

Відзначаючи надто мізерну долю нових релігійних рухів України серед офіційно зареєстрованих державою релігійних організацій, водночас не варто применшувати роль цих об'єднань в духовному житті країни. Завдяки їхньому існуванню українське релігійне життя урізноманітнюється. Сьогодні в Україні зареєстровано вже 67, а реально діє біля 100 релігійних течій. Порівнюючи ці дані з 1989 роком, коли їх було зареєстровано лише 9, відзначимо, що зростання кількості релігійних течій свідчить про плюралізацію суспільної свідомості, релігійного світобачення зокрема. Це в кінцевому рахунку сприяє демократизації держави, привчає українців до толерантного співжиття з іновірцями. Разом з тим немає підстав й перебільшувати значення нових релігійних течій для духовного розвитку України, хоча нові релігії активно займаються релігійною просвітою, в прямому сенсі цього слова несуть слово Боже до людей, привертають увагу простих людей до проблем духовного життя, стимулюють їх вивчати релігійну літературу, особливо Біблію.

Але не варто й переоцінювати можливості впливу нових течій на релігійне життя України. Відомо, що основна маса українців залишається все таки поза конфесіями, ставиться до релігії індіферентно, незважаючи на проповідницькі та організаційні зусилля як традиційних церков, так і нових течій. Загалом кількість прихильників нових релігійних течій і рухів, на нашу думку, наближається до 100 тис. осіб. Відтак в загальній

кількості населення країни десь в 50 млн. осіб вони становлять 0,2%. Але нам зрозумілі побоювання тих, хто в НРТ бачать загрозу для національної духовності українців, оскільки за соціологічними дослідженнями, в нових течіях більше половини їх членів (51%) становлять молоді люди віком від 20 до 29 років, значною є й середня вікова група (від 30 до 49 років) - 38,2%. Як бачимо, переважна більшість членів новітніх громад у віковому сенсі є соціально найактивнішою частиною українського населення. Саме цей віковий прошарок суспільства працює, створює матеріальні та духовні цінності, а отже тісно контактує із соціумом. Зрозуміло, що саме такі люди мають чималий вплив на оточуючих своїм життєвим досвідом, який, в разі його позитивності, є прикладом для наслідування і гарантом правильності обраного духовного шляху. Серед тих, хто не ввійшов до "молодих" (10%), знайдемо представників всіх вікових категорій. Все це дає підставу вважати появу нетрадиційної релігійності переважно молодіжним явищем. Але з часом, в процесі свого утвердження та функціонування в Україні, вік новітніх рухів може і змінитися в бік їх "постаріння" як за рахунок подорослішання піонерів течії, так і за рахунок включення до рухів старших за віком людей, переважно батьків нинішніх неофітів.

Основне середовище, де виникають неорелігії, і переважний склад неогромад – інтелектуалізовані верстви населення. Вони є мозком будь-якої неорелігійної організації, навколо якого групуються інші послідовники течії. Рівень освіченості неовіруючих достатньо високий. З вищою та незакінченою вищою освітою серед них є 54,1%. Найвищий відсоток тих, хто має вищу і незакінчену вищу освіту, спостерігаємо у багаї - 82%. Скажімо, серед буддистів такий рівень освіти мають 52,4% опитаних. Ясно, що лише високоосвічені люди здатні привнести в суспільство нові ідеї, утвердити нові погляди.

Неовіруючі займають відносно привілейоване місце в соціумі, виконуючи функції ідеологів, проповідників, духовників, оскільки серед них багато представників інтелігенції (педагоги, науковці, лікарі, художники, інженери та ін.) та студентів, які становлять відповідно 29,2% і 21,5% від числа усіх опитаних. Найменшим в новітніх рухах є прошарок робітників, службовців, працівників сільського господарства.

До проведення дослідження вважалося, що серед послідовників неорухів більшість складають росіяни. В силу часового збігу національного і релігійного відродження українці, на думку дослідників, мали б обрати національно орієнтовані, а відтак, традиційні церкви. Але виявилось, що у складі нетрадиційних громад їх половина, росіяни становлять лише третину.

Певний відсоток опитаних взагалі не дав відповідь на питання про національну належність, продемонструвавши цим неістотність етнічного фактору в системі їх цінностей. Більшість українців (крім неоязичників), що стали членами нових течій, не володіли українською мовою (відповіді в україномовних анкетах подаються російською мовою), ніяк не ідентифікували себе із українським етносом, виступали проти існування в Україні національних і державних церков, акцент робили на загальнонародських цінностях релігійних вчень, в більшості своїй не приймали ідею необхідності націоналізації культурної діяльності, видання богослужбової і богословської літератури обов'язково українською мовою тощо.

Але дослідники фіксують певні зміни за останні роки в статусі релігійних меншин в Україні, а отже й в розумінні членами цих спільнот своєї присутності в українському просторі. Негативний в цілому підхід до всього українського, який фіксувався ще в 1994-1995 рр., нині не так яскраво виявлений. Навпаки, неофіти, а особливо керівництво нових релігій, прагне продемонструвати свою лояльність, бажання хоч би ззовні виглядати цілком українським.

Сьогодні є сенс говорити про те, що нова релігійна належність не завжди заперечує національне самовизначення, не завжди нова, нетрадиційна релігійність означає денационалізацію, стара етносвідомість, етнокультура в процесі нової релігійної ідентифікації інколи трансформується в нову культурну ідентичність. Підстави зробити такі спостереження дають проведені в 2000-2001 роках інтерв'ю з представниками деяких релігійних меншин в Україні.

Більшість опитаних невіруючих ніяк не ідентифікують себе із українською традицією. Ні мова, ні релігія, ні самосвідомість, ні патріотизм, ні відчуття історичного зв'язку поколінь, ні інші показники не характерні для них. Визначення своєї національності як "українець" ще ні про що не говорить, це скоріше дань належності до держави, ніж до певного народу.

Як правило, члени НРТ - денационалізовані елементи колишньої комуністичної епохи. Вони народилися в типово радянських сім'ях, де розмовляли "общепонятним русским языком", не отримали ніякого національного виховання ні дома, ні в школі, були далекі від релігії та національних традицій. Вся система освіти виховала з них стійких інтернаціоналістів з елементами шовінізму (для росіян) і вторинності, меншовартості (для українців). Всім цим людям характерна скоріше за все так звана радянська ідентичність, яка розкривалася через певні показники: рідна і розмовна мова (незалежно від національності) - російська, змішані шлюби, формування радянських традицій і свят, всі

єдині в сім'ї братських народів, як правило, атеїстичні, соціально активні. Фактично культурна ідентифікація була зведена до ідеологічної і політичної (вірність і відповідність комуністичному ідеалу).

Характерно, що за часи перебудови поступово зруйнувалась і радянська ідентичність. На рік набуття державності Україною її народ прийшов двічі ніби знищеним: спочатку зруйнувалась традиційна національна ідентичність, а потім - сформована комуністична. Природно, що почались пошуки втрачених ідентичностей.

Вибір респондентами тієї чи іншої релігійної громади ніяк не пов'язаний з пошуками культурної ідентичності у формі національного самовизначення. Він опирається на внутрішні мотиви духовних пошуків, в т.ч. й релігійних. Нових віруючих не цікавить їх національна належність. Всі респонденти переконані, що їх група в процесах національного відродження участі не бере, бо ніяк себе з національним не пов'язують, вважаючи, що світове громадянство вище від національного, що метою життя є не мирське, а виключно духовне, потойбічне. Тому на питання чи приводить участь в НРТ до кризи і руйнуванню традиційної культурної ідентичності їх віруючих потрібно відповісти негативно: як можна зруйнувати те, чого не існує?

Враховуємо, що належність до НРТ все ще носить політичний характер, але колись неовіруючі були і дисидентами і протестували проти традиційної (радянської, комуністичної) ідеології, а зараз вони продовжують перебувати у стані опору, але не антикомуністичного, а фактично прокомуністичного. Вони єдині (крім православних УПЦ МП), хто в своїй організаційній структурі зберігає кордони радянської імперії. Їм потрібно бути проти когось, і тепер вони проти сепаратизму, за універсалізм, який переноситься на політичні терени. Скажімо, і багаї, і крішнаїти України тісно пов'язані з усіма колишніми радянськими республіками, підтримують контакти з віруючими цих країн, шкодують про втрачену єдність. І тут вони входять в суперечність з демократичними силами в суспільстві, особливо тими, які спираються на національну ідею, національні цінності (націонал-демократи).

Що стосується створення нового суспільства, нового порядку в ньому, то тут НРТ, без сумніву, сприяють формуванню нового образу планети. Існування нових релігійних меншин урізноманітнює релігійну та культурну реальність. Сам по собі цей факт не є загрозливим. Однак традиція і НРТ існують в одному інформаційному, економічному, політичному, ідеологічному та аксіологічному просторі, тому вони взаємодіють, створюючи нову Україну, як на рівні суспільства, суспільної свідомості (часто конкуруючи, тому виключаючи один одного, а не доповнюючи в соціальному полі), так і на рівні окремої людини, її

свідомості і душі (коли вона стоїть перед вибором: - традиція чи НРТ). Діяльність НРТ часто носить небажаний для домінуючої культурно-релігійної традиції характер. Це проявляється в тому, що розмивається і послаблюється традиція, на якій базується цілісність суспільства, його традиційні цінності, психологічна стабільність. Поруч з цим посилюється вплив чужих політиків і чужих ідеологій, зростає кількість потенційних віруючих - послідовників традиційної церкви, спостерігається певний відтік представників культурно-релігійної більшості в НРТ.

Чи варто боятися цих процесів? Перш за все відзначимо, що релігійні меншина ніколи не стануть більшістю. НРТ завжди будуть долею для небагатьох, інтелектуально сильніших від загальної маси людей, яких важко задовольнити традиційними церквами і релігіями, які здатні це відчуті, усвідомити, зберегти бажання духовного сходження, духовного пошуку і самовдосконалення, тобто духовно активних членів суспільства. Не забуваймо, що духовний розвиток людства неможливий без релігійних експериментів, нетрадиційних, опозиційних, альтернативних рухів. В такому разі НРТ виступають ферментом для релігійної традиції, яка вимушена переосмислювати себе в оновлених формах, тобто розвиватися.

Завдяки НРТ представники релігійної більшості знайомляться з іншими релігійними традиціями, але, приймаючи їх, вони втрачають свою власну традиційну культурну (етнічну) ідентичність, бо будь-яка НРТ в своїй основі має певну традицію (неохристияни - американську, багаї - іранську, крішнаїти - індійську). Молитви читаються чужою для українців, але рідною для інотрадиції мовою, неовіруючі мріють побувати в паломницьких центрах чужої святості. Зацікавленість до чужих святинь і цінностей - в принципі позитивний факт, але чи стане вона повштовхом для пізнання своєї власної культури, усвідомлення своєї власної ідентичності? Певно що ні. То ж це й веде до національної ???

Новітні рухи, з якими познайомила Україна в останні роки, не є наслідком внутрішнього розвитку українських релігій, модернізації традиційних церков. Вони переважно експортовані в Україну, бо є результатом діяльності проповідників та місіонерів з інших країн. Навіть неорелігії власного походження (наприклад, Велике Біле Братство) виникають як результат синтезу різних течій, містичних культів, езотеричних вчень, які в момент виникнення абсолютно не спираються на вітчизняну традицію. Та й найбільш національні Рідна Віра й Рідна Українська Національна Віра (Рун віра) з'явилися в українській діаспорі Америки й звідти були експортовані в Україну. Незважаючи на це, багато

з нових релігій прижилося в Україні, віднайшли тут своїх прихильників та послідовників. На перших порах особливо популярними були східні рухи та течії "Нового віку", оскільки вони виступали явною альтернативою традиційній релігійності. Однак з часом українські неовіруючі повертаються в русло звичних та зрозумілих символів - в християнство, хоч і в модерновому його прочитанні.

Поступово неорелігійні організації відмовляються від відреченості і несприйняття світу, від критицизму на його адресу. Вони, як правило, нині вже зацікавлені у своєму включенні в соціум. Соціалізація нових рухів відбувається через благодійницьку діяльність, просвітництво, видання і поширення релігійної літератури, пропаганду істин свого вчення в засобах масової інформації, через факт визнання їх державою - реєстрацію в органах влади, через бажання налагодити стосунки з традиційними церквами тощо. Нові течії все частіше прагнуть якнайповніше включитись в різні сфери суспільного життя. І це зрозуміло: щоб мати успіх серед населення, треба адаптуватися до конкретних умов свого функціонування,

Українське суспільство має підстави для незадоволення діяльністю тих релігійних течій, які не враховують історичну релігійну традицію українців, в непритаманній українській ментальності силовій формі нав'язують те чи інше вчення, вважають цінності деяких з них вищими за традиційно українські, безпардонно й примітивно проводять місіонерську роботу, не поважають українську мову тощо. Ясно, що і у нових течій до нашого суспільства є багато претензій. Серед тих, з якими найчастіше приходиться стикатися неовіруючим в Україні, слід назвати певну ворожість і упередженість людей щодо НРГ, невиконання державою конституційних і законодавчих норм з свободи совісті, необґрунтовані обмеження з боку держави пропаганди неотечіями релігійних знань тощо. Сподіваємося, що означені протиріччя будуть подолані і не стільки шляхом заборон, протестів, протистоянь, скільки через діалог, спільну працю над розв'язанням різноманітних, насамперед міжконфесійних і міжрелігійних проблем в Україні.



## УКРАЇНСЬКІ ПРАВОСЛАВНІ МОНАСТИРІ ЯК ЧИННИК НАЦІОНАЛЬНОЇ ІСТОРІЇ

За свою майже тисячолітню історію український монастир як специфічний релігійний інститут, націлений на реалізацію ідеї досконалого християнського життя через самоізолювані форми життєорганізації, пережив досить складну еволюцію. В умовах України ця складність далеко не завжди була продиктована іманентним розвитком самого чернецтва (чернець у перекладі з грецької – усамітнений) чи особливостями форм організації чернечого життя (анакоретством, скитством, лаврами, кіновіями), а немалою мірою визначалася зовнішніми позамонастирськими, позацерковними чинниками.

Це, звичайно, не применшує значення для розвитку чернецтва в Україні власне внутрішньомонастирських процесів і, зокрема, істотних за наслідками результатів зіткнення фундаментальної в концепції східнохристиянського чернецтва ідеї аскетизму з реаліями функціонування монастирів на українських землях. Прагнення до обособленого аскетичного життя, що було віднесене фундаторами чернецтва на Сході до значення керівного принципу і включене до всіх відомих монастирських статутів (єрусалимського Сави Освященного, афонського, константинопольського Феодора Студита та інших), у реальному житті виявили свою ідеальну, недосяжну сутність: українські монастирі, їх насельники на ділі виявлялися пов'язаними з історією, інтересами, прагненнями свого народу, нації, держави. При всій змінюваності історичної парадигми, принциповому і навіть демонстративному відстороненні від світського життя значна частина монастирів як зосередження інтелектуальних сил нації була своєрідними індикаторами суспільно-політичної і духовної ситуації в Україні, прямо чи опосередковано впливаючи на хід подій і процесів.

Впродовж тривалого часу національної історії України монастирі, чернецтво були вагомим фактором у духовному розвитку суспільства, політичній, економічній, церковно-релігійній розстановці сил, у формуванні науково-культурного потенціалу, громадської думки та пріоритетів у ній. При цьому провідні монастирі, незважаючи на свій декларований статус самоізолюваної корпорації релігійно-духовних

---

\* КЛИМОВ Валерій Володимирович – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

однодумців, не просто діяли, а задавали тон у численних напрямках національного самоутвердження: у ліквідації духовно-історичної перерваності, заподіяної татаро-монголами, у відродженні національної пам'яті, у наведенні мостів з культурами Сходу і Заходу, у дипломатичному унормуванні відносин між різними суспільно-політичними таборами всередині України та з державами-сусідами, у динаміці цілих культурних галузей – письменництва, перекладацької справи, літописання, освіти, книгодрукування, бібліотечної справи тощо. Саме монастирі репродукували для України інтелектуальний потенціал, ціле сузір'я церковних, громадських та культурних діячів, без яких важко уявити національне відродження XVII ст., вітчизняну барокову культуру XVIII ст. чи російську готовність до сприйняття європейських досягнень, що стало можливим, значною мірою, завдяки культурній діяльності в Росії “учительних”, тобто вчених, ченців – вихідців з України. За стародавньою християнською традицією тільки монастирі постачали кандидатів на вищі ієрархічні посади в церкві, тією чи іншою мірою визначаючи обриси і напрями церковної політики.

Через монастирі, чернецтво осмислювались, переосмислювались і поширювались фундаментальні християнські, соціальні, релігійно-філософські, релігійно-етичні та релігійно-естетичні ідеї й цінності.

Звичайно, не завжди і не у всьому діяльність вітчизняних монастирів співпадала з прагненнями мас віруючих, з національними інтересами, з позиціями самої церкви. Виборюючи собі автономію, економічні права та привілеї, переслідуючи при цьому насамперед свої власні інтереси, монастирі входили в складні колізії з церковною ієрархією, місцевим населенням. З міркувань власної вигоди вони маневрували у виборі канонічного підпорядкування між Москвою, Константинополем і Варшавою. І у чернецтва були складні й неоднозначні стосунки з освітою, наукою, національною культурою. Українські монастирі в прагненні зміцнити конфесійні позиції через догматизацію (канонізацію) православ'я, як це робилося у всіх монотеїстичних релігіях, по суті сприяли досягненню протилежного результату – звуженню потенцій розвитку церкви у змінюваному суспільстві, що зрештою спричинило до кризового стану в православ'ї, відходу від нього численних опозиційних напрямів чи груп тощо. Далекими від національно усвідомлених інтересів був і перехід вітчизняних монастирів з кінця XVIII ст. на позиції самодержавного православ'я, перетворення їх у знаряддя реалізації в Україні політики уніфікації, зросійщення, ліквідації етноконфесійних особливостей київської гілки православ'я.

При всій широті, масштабності діяльності українських монастирів поза межами власне монастиря головною сферою їх діяльності залишалася духовно-релігійна. Їй підпорядковувалося все інше. Український монастир поставав, перш за все, як духовне об'єднання однодумців, які, будучи движимими християнським ідеалом, обрали для себе життєвим кредо відречення від світу (миру), присвятили себе Богу, особисте спасіння, буття, за словами Василя Великого, “без граду, без дому, без багатства, без співтовариства, (буття) нестяжательне, без речей для життя потрібних, недопитливе, не зв'язане угодами (з миром)” [Нравственние слова святого отца нашего Василия Великого, архиепископа Кессарии Каппадокийского.- СПб., 1824.- С. 32-33]. Одна з важливих причин вибору такого шляху вбачається в усвідомленні релігійною меншістю, якою були перші християни на стадії свого становлення, неможливості духовної перебудови іновірного, інакшесудуючого суспільства у відповідності з бажаними цій меншості ідеалами. Звідси – прагнення створити відносно замкнуту спільність (в розумінні недії тут неприйнятних законів, ідей, цінностей), де панували б істинні, з точки зору цієї меншості, світоглядні ідеали, праведний спосіб життя тощо. Добровільне зречення світу (миру) кваліфікувалося як духовний подвиг очищення душі від земних помислів і передбачало досить конкретний шлях реалізації цієї мети: молитву, піст, бідність, безшлюбність, ізольовану від зовнішнього, “гріховного” світу спільножитність, некорисливість та ін. Квінтесенцією істинного чернецтва стали бідність, добродія, послух [Преподобного отца аввы Иоанна, игумена Синайской горы Лествица.- Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1898.- С. 1-13].

Зорієнтованість чернецтва на суворі, багато в чому екстремальні норми життя, на аскетизм не була самодостатньою, а являла собою лише прояв більш загальної зорієнтованості на подвижницьке утвердження християнських ідеалів. З цієї точки зору і західно- і східнохристиянські монастирі з їх насельниками в історії церкви постають як переконані і непохитні адепти свого бачення християнства, як його опорні пункти.

Не випадково опозиція християнству, зокрема православ'ю, у всі часи зосереджувала головний свій вогонь саме на монастирях, вважаючи, що перемога над ними буде запорукою загальної перемоги. Історія православної церкви в Україні дає непоодинокі приклади, коли православні монастирі, будучи оточеними пануючим іновір'ям, продовжували відстоювати свої релігійно-церковні позиції, стаючи тим самим підвалинами для майбутнього відродження в краї православ'я.

Поєднання таких стародавніх і авторитетних монастирів, як Києво-Печерський, Софіївський, Межигірський, Києво-Михайлівський

Золотоверхий, Києво-Кирилівський, Видубицький, чернігівських – Єлецького та Троїце-Іллінського, а також Новгород-Сіверського Преображенського й Почаївського Успенського з іншими православними монастирями на українських землях “під польським правлінням”, монастирями Чернігівщини, Переяславщини, Київщини, на землях Запорізької Січі створювало в Україні XVIII ст. досить густу мережу монастирів, що хоч і не були зведені в якусь централізовану систему, але істотно впливали не лише на релігійно-церковне, але й на соціально-політичне, економічне, духовне, національне життя в Україні. Користуючись припливом десятків і сотень тисяч паломників, у тому числі й із сусідніх православних країн, до таких шанованих у православному світі святинь, як Києво-Печерська лавра, Почаївський, Києво-Михайлівський Золотоверхий та інші монастирі формували не лише релігійну, а й громадську думку, поширювали оцінки, версії національно значимих політичних, історичних подій, соціальних відносин, актуалізували певну аргументацію щодо них тощо. При відсутності інших авторитетних джерел інформації ці можливості монастирів, окрім всього, робили їх впливовою суспільною силою, з якою доводилося рахуватися як церковним, так і світським діячам. Заполучення монастирів у союзники в політичній, релігійно-церковній, науковій та культурній боротьбі значною мірою гарантувало ідейно-релігійну, громадську, кадрову, матеріальну підтримку, забезпечувало успіх справи. З цієї точки зору історія українських монастирів XVIII ст. – це, певною мірою, історія спроб і прагнень російських світських властей, Синоду, посилаючись на рішення 1686 р., добитися безумовного підпорядкування монастирів України центру. Але при відносній незалежності, автономності монастирів (церковно-адміністративній, економічній, кадровій, духовній) досягти цього було важко. Звідси – антимонастирське спрямування політики російських імператорів, особливо Петра I і Катерини II, націлене на ослаблення монастирської могутності з тим, щоб згодом перетворити їх, як і Церкву загалом, у залежну інституцію, коли і церковні, і монастирські функції виглядали як державне доручення духовенству чи чернецтву. Серія петровських антимонастирських указів 1700 р., що розпочалася створенням Монастирського приказу, реформуванням монастирського управління, побуту і в сконцентрованому вигляді реалізувалася в Духовному регламенті 1721 р.; катерининські секуляризаційні акції щодо церковних та монастирських маєтностей 1764, 1786 років - переконливі свідчення такого курсу. Логіка державницького ставлення до чернецтва та монастирів, що мала виправдовувати насильницьке з боку держави реформування всіх сторін монастирського життя, була нескладною: чин

чернечий, що у стародавні часи був для всього християнського світу зразком, “дзеркалом покаяння і виправлення”, тепер сам впав “у многі безчиння, розпустився”, а тому потребує кардинальних державних заходів з виправлення [Див.: Духовний регламент.- СПб., 1820.- С. 140]. Об’єктивності заради зазначимо, що подібні оцінки далеко не завжди були безпідставними або виходили лише з конкретної політичної кон’юнктури.

У типовому для петровських документів категоричному стилі монастирі, під приводом наведення у них порядку, істотно обмежувалися Регламентом у своїй релігійній, фінансовій, господарській діяльності, підпадаючи під численні заборони. Хоч під Духовним регламентом недовірливий Петро I примусив підписатися багатьох українських церковних діячів, зокрема архімандритів, ігуменів київських, чернігівських, прилуцького, переяславського, золотоніського, ніжинського, мокошинського, лубенського та інших монастирів, проте про реальне дотримання вимог Регламенту в українських монастирях говорити не доводиться.

Причин цьому було багато. Вітчизняні монастирі прагнули зберегти свою традиційну незалежність, автономність як у внутрішньому укладі, так і в своїх позиціях та діях, і не лише щодо російської столиці, але й до місцевих ієрархів. Певною мірою цьому сприяли зовнішні причини: Україна майже постійно знаходилася в епіцентрі військових протистоянь та конфліктів, а наступники першого російського імператора далеко не завжди поділяли його погляди і політику щодо церкви й монастирів. У силу цих та інших обставин у першій половині XVIII ст. українські православні монастирі продовжували залишатися відносно самостійними у своїх діях, досягнувши як впливовий національний духовний інститут, такого рівня, якого, на наш погляд, вони надалі вже ніколи не досягали. При цьому ми, звичайно, враховуємо, що феномен монастирів з різних причин менше всього піддається узагальненим судженням чи оцінкам. Одна справа – Києво-Печерський монастир (з 1688 р. – лавра), що в XVIII ст. мав близько 300 тис. десятин орної землі, 400 тис. десятин лісних угідь, велику кількість промислових підприємств, монастирських хуторів, млинів, шинків, перевозів, рибних ловель, на яких працювало майже 76 тис. монастирських підданих [Див.: Очерки истории Киево-Печерской лавры и заповедника.- К., 1992.- С. 67], а інша справа, коли це був невеликий провінційний монастир, загублений десь в лісах та болотах, де в кількох звичайних українських хатах, критих соломною, які досить умовно називалися келіями, проживало кілька ченців, що своїми хліборобськими засобами для існування і своєю заможністю мало відрізнялися від навколишніх селян.

Досить диференційованим було становище різних православних монастирів і з точки зору їх місцезнаходження на адміністративно-політичній карті тодішньої України. Одні з них входили до складу Російської імперії і в церковно-адміністративному відношенні підлягали Синоду, другі, - знаходячись на землях Вольностей війська Запорізького і лише номінально, опосередковано – через Києво-Межигірський монастир – підпорядковувалися цьому церковному відомству, фактично діючи під безпосереднім керівництвом кошового отамана й Коша; треті, опинившись на території Речі Посполитої з її політикою католицької експансії, змушені були діяти або ж самостійно (як Скит Манявський чи Почаївський Успенський монастир до його переведення на унію), або майже самостійно, під патронатом київських митрополитів із вельми проблемним статусом “закордонних монастирів”.

Тривала боротьба українського етносу проти іноземних та іновірних загарбників (католицької Речі Посполитої, мусульманських Туреччини та Кримського ханства, плем'яних язичницьких релігій татаро-монголів) у буденній свідомості народних мас, духовенства та чернецтва по суті ототожнювала православну віру і народність, зробила ідентичними за змістом гасла боротьби за національну незалежність і віру. Звідси – релігійно- і церковно-патріотичний смисл і значення надзвичайно широкого спектру діяльності українських православних монастирів: від звичних богослужінь православного чину, проповідництва, поширення православно-церковної полемічної літератури до самопожертви ченців у відстоюванні своїх релігійних переконань за умов тотальних релігійно-національних переслідувань, гонінь, репресій з боку польсько-католицьких властей.

Звичайно, засоби і можливості монастирів були різними. Стародавні, авторитетні серед українського народу монастирі - Києво-Печерський, Межигірський, Михайлівський Золотоверхий, Києво-Кирилівський, Видубицький, чернігівські – Єлецький, Троїце-Іллінський, Новгород-Сіверський Преображенський та інші – сприяли утвердженню православ'я своєю богослужбовою, обрядовою, проповідницькою діяльністю, підготовкою кадрів духовенства та чернецтва, всілякою підтримкою периферійних монастирів, піднесенням на християнській основі культурно-освітньої справи в Україні, Росії, Молдавії. В 1721-1755 рр. у семінаріях Російської імперії, наприклад, вчителювало близько 170 випускників Київської академії, що в своїй діяльності спиралася на базовий Києво-Братський Богоявленський монастир. До початку царювання Катерини II педагогів-українців у Московській академії було втричі більше, ніж росіян. Православо-літургійна, богословська, віроповчальна, полемічна, історико-церковна, канонічно-правова

література, світські твори різноманітної тематики, що друкувалися київською, чернігівською монастирськими друкарнями, були добре знані не лише в Україні, але й на Балканах, в Московії, Молдавії, Волощині, Литві, Болгарії, Білорусії. Ця група монастирів дала православної церкві десятки визначних церковних діячів, проповідників, письменників-полемістів, перекладачів, діячів науки, культури та мистецтва.

Аналізуючи вклад у справу захисту і утвердження православної віри інших українських монастирів, менш знаних і авторитетних, більш віддалених від історично традиційних центрів православ'я, слід зазначити, що цей внесок визначався обмеженими в силу різних причин можливостями монастирів та їх насельників. І хоч не був він таким масштабним, як в іменитих монастирів, все ж по своєму був значимим і вагомим, сприяв майбутньому православно-церковному та національному відродженню в Україні. Польсько-католицька сторона не помилялась, вбачаючи, наприклад, у правобережних українських православних монастирях своєрідні етноконфесійні центри формування релігійно-патріотичної думки. За умов, коли майже всі православні церкви змушені тут були перейти на унію, православні монастирі перебрали на себе функцію парафіяльних церков, задовольняючи релігійні потреби православних українців. Більше того, в католицько-уніатському оточенні ці монастирі перетворилися, за словами церковного історика Ф.Титова, в майже єдині зосередження і вогнища руської (тобто, української – В.К.) православної освіченості, ставши і святимицями, і школами, і музеями, і притулками для бідних та хворих [Див.: Титов Ф.И. Русская православная церковь в Польско-Литовском государстве в XVII-XVIII веках.- К., 1905.- С. 143]. Не менш важливим було й те, що будь-який незаконний, репресивний акт польських властей, католицької шляхти щодо православних міг фіксуватися письменно і правосвідомим ігуменством, набувати розголосу, фігурувати як документальний факт у міждержавних переговорах.

Секуляризаційні заходи царського уряду 60-80 років XVIII ст. щодо монастирів не були власним винаходом, а лише запозиченням європейської практики, яке в російській інтерпретації в багатьох випадках втратило свій головний смисл і тільки зовнішньо нагадувало оригінал. Якщо на Заході небезпідставне державне обмеження надмірних монастирських багатств було використане значною мірою в інтересах народу і церкви, для створення різного роду освітніх фондів, то в Російській імперії ця акція перетворилася у звичайнісінький перерозподіл монастирських та церковних маєностей між можновладцями: вилучені з церковно-монастирської власності землі невдовзі опинилися в руках фаворитів, царських вельмож і т.п.

При всій своїй обмеженості й непослідовності, ті секуляризаційні заходи в Україні, які Катерина II наважилася провести в 1786 р., тобто через 22 роки після аналогічного указу щодо великоросійських монастирів, істотно змінили становище українських православних монастирів. Втративши основну масу маєтностей, вони опинилися в жорсткій матеріально-фінансовій залежності від державних субсидій, що на ділі означало їх приреченість на несамостійну, залежну від самодержавно-синодальних властей позицію і діяльність. З цієї точки зору накази-побажання, дані від Києво-Печерського, Межигірського та інших українських монастирів до катерининської комісії з підготовки нового зводу (уложення) законів Російської держави у 1766 році, були чи не останнім публічним і колективним виявом прагнень українських монастирів повернути собі стародавні права та вольності, досягнуті віковою боротьбою народу та духовенства [Див.: Сборник Императорского исторического общества.- СПб., 1885.- Т. 43.- Приложения].

Якщо доводиться констатувати звужені, обмежені можливості українських православних монастирів у другій половині XVIII-XIX ст. в національно-духовній сфері у порівнянні з попередніми періодами, то головними причинами такого становища, на нашу думку, було: по-перше, приведення діяльності православних монастирів в Україні до єдиної великоросійської моделі, яка, по суті, знищила або унеможливила своєрідну національно-культурну діяльність вітчизняних монастирів, обмеживши активність чернецтва вузько аскетичними чи суто релігійними цілями. По-друге, кадрово-інтелектуальне виснаження українських монастирів. Тривалий час найбільш підготовлені, молоді, перспективні ченці “благого, непорочного життя” забиралися великоросійським центром для церковного служіння, для викладання в навчальних закладах, роботи в дипломатичних місіях, в армії, на флоті, в “медико-хірургічну науку”, для місіонерства у Великоросії і навіть у Китайській державі. Сама ж Україна залишалася без найбільш цінних “вчительних” ченців, що невдовзі обернулося для неї “великою скорбію” [Див.: Голубев С. Киевская академия в конце XVII и в начале XVIII ст.- К, 1901.- С. 99]. Ті ж вихованці українських монастирів, що прослуживши свою найбільш продуктивну частину життя на чужині і зрештою поверталися на батьківщину, так чи інакше виявлялися вже носіями великоросійських релігійно-церковних ідей та підходів і вже мало чим могли допомогти Україні.

Але справа не лише в цьому. Аналіз змісту і характеру рішень і практичних дій великоросійського самодержавно-синодального центру щодо України впродовж всього XVIII ст. показує, що підрив і наступна



ліквідація під різними благими приводами культурних, наукових, освітніх, видавничих центрів в Україні, діяльність яких так чи інакше була пов'язана з вітчизняними монастирями, чернецтвом, перетворилися у сплановану, послідовно здійснювану соціально-політичну акцію, спрямовану на формування не лише релігійно-церковної, але й духовної та культурної залежності, меншовартості українського народу.

В цілому тенденції розвитку і діяльності вітчизняних православних монастирів у XVIII ст. співпадають з характером процесів, що відбувалися загалом у православній церкві України в цей період. Внаслідок систематичного насадження тут на значимі і впливові церковні та монастирські посади осіб російського або неукраїнського походження – на архієрейські кафедри, архімандритами, ігуменами в монастирях, ректорами духовних семінарій, в результаті зросійщення всієї системи освіти і виховання релігійно-духовних кадрів в Україні, запровадження тут довготривалих самодержавно-синодальних заходів антиукраїнського характеру основна маса чорного і білого духовенства, ієрархів поступово стала або національно деморалізована, або бездумно слухняною, ревно виконуючи синодальні укази, розпорядження, навіть якщо вони суперечили національним чи релігійним почуттям українського народу.

Ставши складовою частиною уніфікованої всеросійської церковно-монастирської структури, українські монастирі вже не лише підпадали під розпорядження самодержавно-синодальних властей, але й змушені були брати участь у реалізації стратегії і тактики великоросійського центру у сферах релігійного, культурно-освітнього та наукового життя в Україні.

Масштаби і наслідки антиукраїнської політики в релігійно-церковній сфері зі всією повнотою виявилися згодом, вже на початку XX ст., коли, навіть за умов відносної демократизації і лібералізації в державі, мало хто з церковних чи монастирських діячів в Україні наважувався подати голос за забезпечення повноправного релігійного життя віруючих українців.

## ОСНОВНІ ТЕНДЕНЦІЇ РОЗВИТКУ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ ПІСЛЯВОЄННОЇ УКРАЇНИ (1945–1988 рр.)

Після приходу на територію України радянських військ Православна церква тут зазнає якісних та кількісних змін. Їй було «повернуто» клір та віруючих обновленської Церкви, приєднано парафії Румунської православної церкви на територіях Ізмаїльської, Одеської, Чернівецької та інших областей. Розпочався складний процес ліквідації в Україні структур відродженої під час війни УАПЦ та «возз'єднання» з православ'ям греко-католицизму. Всі ці заходи не завжди мають однозначне пояснення. Окрім імперських амбіцій та намагання уникати конкуренції шляхом ліквідації самих конкурентів, Православна церква часто не мала вибору, виконуючи соціальне замовлення владних структур.

Постановою Уряду СРСР від 22 серпня 1945 р. були прийняті доповнення до Закону 1929 р. про церковні організації. Останнім, включаючи й монастирі, було надано права юридичної особи у справах оренди, будівництва і купівлі у власність для церковних потреб будинків, транспорту, знарядь праці. Знімалось багато обмежень у діяльності громад; місцевим органам навіть пропонувалося не перешкоджати діяльності монастирів. Це сприяло швидкому відродженню РПЦ. Для контролю за відродженою церквою при Раді Міністрів СРСР та союзних республік були створені окремі Ради у справах РПЦ, які були об'єднані з Радами у справах релігійних культів лише під час нового наступу на релігію в 1965 році.

Післявоєнна релігійна ситуація в Україні мала значну специфіку в порівнянні з іншими союзними республіками, оскільки тут багато громад з'явилося в період гітлерівської окупації. Окупаційна влада не заперечувала, а іноді навіть була й ініціатором відновлення діяльності закритих більшовиками церков. Адже перед Вітчизняною війною у Вінницькій, Кіровоградській, Донецькій, Миколаївській, Сумській, Хмельницькій областях не діяла жодна православна церква. У Ворошиловградській, Полтавській, Харківській областях – діяло по одному храмові [Дегтярев Ю.М. Еще раз об уполномоченных Совета // Религия в СССР. Ежем. бюллетень АПН.- 1991.- № 5]. Тому не дивно, що

---

\* САГАН Олександр Назарович – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

в Україні були такі області, як, наприклад, Ворошиловградська, де всі православні церкви відкрилися у 1942 р. – з приходом німецьких військ [ЦДА ВО України.- Ф. 4648.- Оп. 1.- Спр. 15.- Арк. 4]. У Чернігівській області всі 412 громад, що діяли тут на кінець війни, теж були відкриті у 1941-1944 рр. [Там само.- Арк. 53], у Київській – біля 370, Одеській – біля 500 [Религиозные организации в СССР в годы Великой Отечественной войны (1943-1945 гг.) // Отечественные архивы.- 1995.- № 3.- С. 59]. І такі приклади можна навести по всіх областях.

Після визволення України ці православні храми залишалися діючими. Крім того, після Львівського собору 1946 р. під контроль лояльної радянському режиму РПЦ було поставлено понад три тисячі громад. Загальна кількість парафій Православної церкви в Україні на 1 січня 1947 р. становила вже 8815 громад [Там само.- С. 43] (52 % з них були відкриті в період тимчасової окупації України) [Пашенко В. Православ'я в новітній час в історії України.- Ч. 1.- Полтава, 1997.- С. 239]. Загалом на той час в СРСР було зареєстровано 13813 громад. Нагадаємо, що в Російській федерації в той же час діяло лише 3082 православні громади [Религиозные организации в СССР в годы Великой Отечественной войны (1943-1945 гг.) // Отечественные архивы.- 1995.- № 3.- С. 43].

Однак уже наприкінці 50-х років лідер компартії М.Хрущов висунув тезу, що висока релігійність радянських людей не має соціальних коренів, а зумовлюється незадовільною антирелігійною пропагандою, пасивністю партії у цьому питанні та надмірними свободами, наданими державою релігійним конфесіям. Така оцінка Церкви та релігії в цілому, на наш погляд, була пов'язана з тим, що радянська влада не потребувала сакралізації, бо комуністична ідеологія сама претендувала на те місце, що його до листопада 1917 р. займала Православна церква. Як влучно підмітив М.Бердяєв, «комунізм не як соціальна система, а як релігія, фанатично ворожий будь-якій релігії» [Бердяєв Н. Истоки и смысл русского коммунизма.- М., 1990.- С. 117,129]. Тому не випадково, що з перших днів більшовики взялася за знищення Церкви як суспільного інституту.

Зменшення репресій проти Церкви наприкінці 40-х років не означало повну відмову від них. Уже в середині 50-х років державний маховик із остаточного «викорчовування» релігії знову запрацював. Почалася чергова хвиля антицерковної істерії, яка звелася в основному до ліквідації матеріальних проявів релігійності – закриття і нищення монастирів, храмів, ікон. Окрім того, здійснювався економічний, політичний та моральний тиск на духовенство й віруючих. Рада у справах РПЦ домагалась прийняття певних обмежень на діяльність Церкви

самими ієрархами. Останні ж часто діяли за принципом, що краще поступитися малим для збереження великого. Саме так були прийняті рішення патріарха Олексія I про заборону святити воду в річках, озерах й проводити освячення її виключно в храмах [Пашенко В. Вказана праця.- С. 249], про закриття монастирів та ін.

Ще один напрям здійснення тиску на Церкву з боку Ради у справах РПЦ – всебічне гальмування розвитку системи церковної освіти. Слабка підготовка священнослужителів і порівняно мала їх кількість спричинялися обмеженнями з боку владних структур до вступу в духовні семінарії. Кожен, хто подавав заяву на вступ до семінарії, проходив «співбесіду» з уповноваженим у справах релігії відповідної області. Більшість абітурієнтів після таких співбесід, як правило, забирали свої документи.

Численні порушення місцевими органами влади законодавства про культу викликали обурення і опір віруючих. Попри свою лояльність до влади, не могли стояти осторонь цих настроїв і владики. Так, у червні 1953 р. єпископи Львівський і Тернопільський Панкратій, Станіславський і Коломийський Антоній, Дрогобицький і Самбірський Михаїл, Мукачівський і Ужгородський Іларіон послали скаргу на ім'я уповноваженого у справах РПЦ Г.Корчевого, в якій викривали факти неправильного обкладання священників податками (податки нараховувалися на всі зареєстровані у відділах ЗАГСів акти, незважаючи на те, що багато з них не супроводжувалися церковними обрядами), примусу при підписуванні позик, що значно перевищували можливості віруючих, виселення священників без надання житла, відмови дітям духовенства навчатися у вузах, цькування Церкви у пресі тощо [ЦДА ВО України.- Ф. 1.- Оп. 24.- Спр. 2741.- Арк. 234-237]. І такі скарги не були поодинокі. Своєрідною відповіддю на ці скарги стала постанова ЦК КПРС «Про великі недоліки в науково-атеїстичній пропаганді і заходи щодо її покращення» від 31 липня 1954 р., в якій партійні комітети зобов'язувалися до того, щоб покінчити із занедбаністю антирелігійної роботи, викривати реакційну суть релігії [Про великі недоліки в науково-атеїстичній пропаганді і заходи щодо її поліпшення // Про релігію і атеїстичне виховання.- К., 1961.- С. 125-130]. Але як насправді втілювалася в життя ця Постанова, свідчить інша, прийнята вже через чотири місяці – «Про помилки в проведенні наукової атеїстичної пропаганди серед населення», в якій говорилося, що замість копіткої ідейної роботи з релігією на місцях допускаються образливі випадки проти духовенства і віруючих, адміністративне втручання в діяльність релігійних об'єднань тощо [Там само.- С. 130-134. Див. також: Поспеловский Д.В. Русская Православная Церковь в XX веке.- М., 1995.-

С. 183].

Великий стримуючий вплив на розвиток Православної церкви і релігії взагалі в Україні мала широкомасштабна атеїстична робота, яку проводив ЦК КПУ. З періодичністю у 2-3 роки приймалися постанови, які ставали своєрідними санкціями у подальшому цькуванні церкви, спонукали відповідальних осіб до адміністративних заходів. Адже засуджуючи «голе адміністрування», деякі постанови вимагали від посадових осіб «скорочення релігійної мережі, вилучення культових будівель, закриття і зняття з обліку якнайбільшої кількості громад». Основним показником антирелігійної роботи влада вважала кількість церковних громад. Одразу ж після закінчення Вітчизняної війни було розпочате шукання будь-яких можливостей для зняття з реєстрації, заборони у відправленні культу православних громад. Реалізація цих ідей згодом почала приносити помітні результати. Починаючи з 1957 р. кількість православних в Україні постійно зменшується. На 1 січня 1960 р. загальна їх кількість становила вже 8679 парафій [Підрахунки автора за даними ЦДА ВО України.- Ф. 4648.- Оп. 1.- Спр. 413-415, 431-436 та ін., зведені статистичні таблиці]. Переломним для долі Церкви став 1960 р., коли було закрито 747 парафій [Пашенко В. Вказана праця.- С. 284]. Темпи «боротьби» зростали. Тільки за друге півріччя 1961 р. в Україні було закрито понад 850 храмів [Єленський В. Державно-церковні взаємини на Україні (1917-1990).- К., 1991.- С. 21]. А загалом же з 1960 до 1965 рр. було закрито 4165 (!) церков – 48% від їх кількості на початок 1960 р. [Підрахунки автора за даними ЦДА ВО України.- Ф. 4648.- Оп. 1.- Спр. 413-415, 431-436 та ін., зведені статистичні таблиці]. У найбільш «передових» областях було знято з реєстрації до 90 % загальної кількості громад. Так, у Запорізькій області із 108 церков залишилися діючими 9, на Дніпропетровщині – 26, в Криму – 14 [ЦДА ВО України.- Ф. 4648.- Оп. 1.- Спр. 433.- Арк. 1]. У Західній Україні, де був значний опір віруючих, ситуація було дещо іншою. Так, на Тернопільщині було закрито лише 36 % храмів, на Закарпатті – 17 %.

Функціонери від релігії ввели навіть спеціальний термін – «затухаючі» парафії і розробили детальну методику організації такого «затухання». Причому знімалися з обліку (з подальшим перетворенням у склади) навіть пам'ятники архітектури. Це і не дивно, оскільки на січневому (1961 р.) пленумі ЦК КПРС М.Хрущов назвав збереження подібних пам'яток непотрібною і марною справою. Вже у червні цього ж року Рада Міністрів УРСР виключила із списку пам'яток 364 об'єкти [ЦЗСД.- Ф. 5.- Оп. 30.- Спр. 289.- Арк. 88]. Незабаром було знято з обліку ще 378 храмів. Із загальної кількості вилучених у громад церков 1209 стояли пустками, хоч багато подібних акцій аргументувалися саме

нестатком приміщень для соціально-культурної сфери. І це при тому, що в державні інстанції було написано сотні звернень з проханням відновити богослужіння, які часто проводилися біля огорожі церкви. Наприклад, у Волинській області на 23 лютого 1963 р. із 168 вилучених церков 117 пустували, 44 були пристосовані під склади і лише 7 передані на баланс соціально-культурних установ [ЦДА ВО України.- Ф. 4648.- Оп. 1.- Спр. 415.- Арк. 5-16]. Така ситуація була типовою для всієї України.

Говорячи про Православну церкву в Україні, не можемо обминути і долю православних монастирів. Рада у справах РПЦ домоглася згоди патріарха Олексія I на ліквідацію протягом 1959-1960 рр. половини із 32 діючих в Україні монастирів і 8 скитів. Вже в 1959 р. було закрито 19 монастирів і скитів, 219 насельників з яких були переселені в інші обителі, а близько 256 змушені були роз'їхатися до родичів [Там само.- Ф. 1.- Оп. 70.- Спр. 2420.- Арк. 230]. Для тиску на монастирі влада широко використовувала не лише адміністративний, а й економічний тиск. Ще в жовтні 1958 р. Рада Міністрів СРСР ухвалила низку постанов, які максимально утруднювали подальше існування монастирських господарств і спричинялися до їх «самоліквідації». Зокрема, для монастирів були введені максимальні податкові ставки на використання земельних угідь, заборонено було використовувати найману працю. До монастирів не дозволялося приймати осіб молодших 30 років. Патріархії заборонялося надавати дотації тим обителям, які стояли на грані економічного краху. Такі дії влади привели до «самоліквідації» в Україні у 1961 р. ще кількох монастирів. Якщо на 1 січня 1961 р. тут продовжували діяти 4 чоловічих та 15 жіночих монастирів із загальної кількості насельників 2036 осіб [Там само.- Оп. 24.- Спр. 5408.- Арк. 65-66], то на початок 1965 р. в Україні їх залишилося тільки 9 (2 чоловічих та 7 жіночих) [Там само.- Ф. 1.- Оп. 24.- Спр. 6007.- Арк. 37].

Говорячи про Православну церкву післявоєнної часу, не можна обійти увагою її діяльність, спрямовану на ліквідацію структур Української греко-католицької церкви. Собор 1946 р. не знищив УГКЦ. Вона перейшла лише на нелегальне становище. З початком повернення репресованих за відмову «з'єднатися» з православ'ям греко-католицьких священників (у 1955-1956 рр. повернулося 286 із 344 репресованих) [Баран В. Україна 1950-1960-х рр.- Львів, 1996.- С. 270] пропаганда греко-католицизму в західних областях України зростає. Це викликало потребу регулярних нарад православних єпископів з проблем «зміцнення православ'я у возз'єднаних з уніатства парафіях». Як союзні, так і республіканські урядові структури докладали значних зусиль у підтримці РПЦ у її боротьбі з греко-католицизмом. Постановою ЦК КПРС у січні 1957 р. Раді у справах РПЦ було дозволено не реєструвати уніатські

релігійні громади і духовенство, рекомендувати московській патріархії через екзархат в Україні та архієреїв західних областей вести відповідну роботу серед православного духовенства для посилення їх роботи, спрямованої на об'єднання уніатів і православних. МВС і прокуратура республіки були попереджені про необхідність боротьби з незареєстрованим духовенством відповідно до Указу Президії Верховної Ради СРСР від 23 липня 1951 р. «Про заходи боротьби з антигромадськими, паразитичними елементами». Міністерство фінансів мало слідкувати за тим, щоб місцеві фінансові органи стягували податки з осіб, що здійснюють обряди без реєстрації і т.ін.

Проте таке сприяння Православній церкві не могли тривати довго. Стратегічний курс більшовиків на боротьбу з «релігійними пережитками», як уже зазначалось, реалізувалися у форсованому «подоланні» релігійності загалом. У січні 1960 р. ЦК КПРС, а у березні – ЦК КПУ прийняли постанову «Про заходи з ліквідації порушень духовенством радянського законодавства про культу», в якій діяльність Ради у справах РПЦ була оцінена як незадовільна. Її новий голова В.Курєдов у своїй програмній доповіді так визначив основні напрями «роботи» з Церквою: по-перше, перешкоджати тим діям духовенства, які будуть спрямовані на зміцнення матеріальної бази парафій; по-друге, боротися з благодійницькою діяльністю Церкви. Така діяльність розцінюється як замах Церкви на свободу совісті радянського громадянина; по-третє, боротися з опором духовенства заходам влади щодо посилення науково-атеїстичної пропаганди серед населення.

Наступним кроком боротьби з релігією були постанови Ради Міністрів СРСР (№ 263) від 7 лютого 1961 р. і ЦК КПУ (№ 590) від 1 квітня 1961 р. «Про посилення контролю за виконанням законодавства про культу». Нею передбачалося подальше скорочення в Україні кількості монастирів та церковних громад, послаблення матеріальної бази Церкви, перешкоджання вступу молоді в духовні семінарії тощо. Постановою ЦК КПУ передбачалося також створення при виконкомах Рад комісій з сприяння контролю за виконанням законодавства про культу. Силами цих комісій в Україні було проведено в 1961 р. облік релігійних об'єднань та майна Православної церкви. На цей час тут діяло 6464 православні громади, нараховувалося 5463 храми і 955 молитовних будинки (в цей же час 1470 типових церковних будівель були закриті, з них 372 планувалося взагалі знести). З кліру в республіці діяли 15 архієреїв, 4114 священників, 236 дияконів, 3634 псаломщики, 38358 осіб обслуговуючого персоналу. Крім того, було відомо про діяльність 89 незареєстрованих громад (у Львівській та Станіславській областях) греко-католицького напрямку. На 1961 р. в Україні залишилося 13 православних

монастирів з 1474 насельниками та дві духовні семінарії.

В 1961 р. влада організовувала значний тиск на Синод РПЦ з метою розмежувати обов'язки із духовного керівництва громадою і господарсько-фінансовою діяльністю. З квітня цього року господарськими питаннями мав опікуватися виключно виконавчий орган парафії (парафіяльна рада, членом якої священник бути не міг). За священником було залишене лише духовне керівництво громадою. Ця постанова Синоду автоматично скасовувала «Положення про управління РПЦ», згідно з якою священник, як глава приходу, ніс відповідальність за всі сфери життя церковної громади. Окрім того, така розірваність у діяльності пастиря не лише послаблювала первинну ланку, а й відкривала широкі можливості для маніпулювання священниками.

Значна опозиція в середовищі кліру (особливо в Україні) цій постанові Синоду змусила владу домогтися від керівництва РПЦ підтвердження даного рішення на Архієрейському соборі, що відбувся у липні 1961 р. Собор прийняв відповідні доповнення до «Положення про управління РПЦ». Аналіз цих доповнень виявляє справжню причину зацікавленості владних структур у розмежуванні обов'язків у діяльності громади. При такому розмежуванні священник настільки обмежувався в громаді у своїх правах, що перетворювався на требовиконавця. Його душпастирська місія була зведена до мінімуму. Крім того, духовенство було не тільки усунуте від керівництва парафією, але юридично – і від самих громад. Парафіяльне життя завмерло, незважаючи на те, що «духовенство отримало можливість сконцентрувати свої зусилля на духовному керівництві парафіями» [Поместный собор Русской православной церкви, 30.05.-2.06.1971 г.: Документы, материалы, хроника.- М.,1972.- С. 41]. Всі свої дії священник мав узгоджувати з уповноваженим у справах РПЦ і регулярно звітувати про здійснення таїнств хрещення, вінчання та ін. Навіть закон 1929 р. про церковні організації не заходив так далеко. Логічним продовженням цієї постанови Собору було переведення у 1962 р. священників на постійні оклади та закріплення за ними лише однієї парафії [ЦДА ВО України.- Ф. 4648.- Оп. 1.- Спр. 431.- Арк. 92]. Тільки через 27 років, на ювілейному Помісному соборі РПЦ у 1988 р. Церквою була дана офіційна негативна оцінка рішень Архієрейського собору 1961 р.

Гоніння на віруючих в Україні було найбільш ретельним, бо ж рівень релігійності тут був одним із найвищих у СРСР, особливо у Західній Україні. Більшість слухачів Московської та Ленінградської духовних семінарій та академій десятками років становили переважно абітурієнти з України, які, стаючи семінаристами, перетворювалися, згідно з партійними документами, на «ідеологічних супротивників»



режиму. Тому українські начальники всіх рівнів іноді навіть змушували Раду у справах РПЦ сприяти антицерковним акціям в країні. Але коли в 30-х роках такі дії мали відкритий характер, то в 60-70-ті роки гоніння вже маскувалися. З навчальних закладів виключали, як правило, не за релігійні переконання, а за «незадовільні» оцінки. У вузи дітей священнослужителів не приймали не за походження, а через «слабку підготовку» і т.п. Тому діти кліриків мали один шлях для навчання – духовні училища чи семінарії. Так мимоволі народжувалися священницькі династії.

Деяке полегшення в житті православ'я в Україні настало після усунення у жовтні 1964 р. М.Хрущова від керівництва партією та країною. Саме полегшення, бо були переглянуті лише найбільш brutальні підходи до вирішення церковних питань, уповільнено, але не зупинено «антицерковщину» в реалізації внутрішньої політики держави. Про визнання чи виправлення помилок у релігійній сфері мова не йшла і скорочення церковної мережі продовжувалося. Це підтверджується й цифрами – у 1965-1974-х роках у Союзі щорічно закривалося по 48, а у 1974-1987-х роках – по 22 церкви [Єленський В. Вказана праця. - С. 32].

Не можна сказати, що в православ'ї не було опозиційних настроїв щодо погромної політики влади і що ієрархія Церкви відмовчувалася. У травні 1959 р. патріарх Олексій I надіслав лист М.Хрущову, в якому вказував на факти зневажливого ставлення до почуттів віруючих, наводив приклади втручання у справи Церкви. У 1965 р. вісім архієреїв на чолі з Гермогеном (Голубевим) подали патріарху вимогу відмінити рішення Архієрейського собору 1961 р. (Гермоген після цього був позбавлений сану). Проти угодовства Церкви виступили священники М.Ешліман та Г.Якунін, які у своєму листі до вищих керівних партійних та державних органів звинуватили Раду у справах РПЦ у незаконних переведеннях духовенства з місця на місце, в маніпулюванні персональним складом парафіяльних рад і дозволі останнім контролювати фінансові справи церковної громади. Але широкій громадськості зміст даного виступу залишався невідомим. Такі відкриті протести були рідкими. Платою за них були кар'єра, а то й життя. Більшість православного кліру мовчала, пам'ятаючи концтабори та в'язниці, через які багато хто з них пройшов.

Мовчала і православна богословська думка, яка у 40-х роках була зорієнтована виключно на апологію нової «симфонії» Церкви і сталінщини та на всебічну підтримку останньої. Проте вже на початку 60-х років з'являються значні зміни в розробці ідеології діяльності Церкви. Саме в той час в працях деяких богословів обґрунтовуються перспективні напрями розвитку Церкви, головним з яких визначалося повернення Церкві права на участь в суспільному житті країни. І це, на думку

православних богословів, було виправдано, оскільки «...християнське життя має ніби два виміри: вертикальний – містичний зв'язок людини з Богом і горизонтальний – піклування про людину і світ» [Филирет, митрополит. Доклад председателя Комитета продолжения работы Христианской Мирной Конференции, 14.X.1980 г. // Журнал московской патриархии (далі - ЖМП), 1981.- № 2.- С. 47]. Церкву не можна відділяти від світу, оскільки вона не є якоюсь замкнутою в собі сутністю, що не має внутрішнього зв'язку з навколишнім світом.

Нове бачення Церкви в суспільно-історичному процесі відобразилося також у концепції «богословських мостів», яка теж зародилася у 60-х роках і була направлена на налагодження тіснішого зв'язку між богословствуванням та практичною діяльністю Церкви. Ця концепція набула другого дихання вже в 90-х роках, оскільки вона пов'язана з принципово новим осмисленням місця і ролі Церкви у суспільстві, а саме – обґрунтуванням необхідності "літургії після літургії". Тобто служіння Церкви – це не лише євхаристичне служіння, а й християнське служіння світові, місія свідчення і служіння в сім'ї, суспільстві, державі – у світі в цілому [Дет. див: Заболотский Н.А. Церковь исповедующая община // ЖМП.- 1978.- № 12; Развитие и совершенствование – экуменическая тема // ЖМП.- 1979.- № 6 та ін.].

На пройняття духом християнських цінностей нецерковної діяльності віруючих була направлена й актуальна донині концепція контекстуальності (чутливості) богослов'я до всього, що відбувається в світі. Наслідком контекстуальності є пристосування «форм служіння до соціального оточення, до суспільного оточення, до прийнятих норм у суспільстві чи державі» [Заболотский Н.А. Общество будущего - справедливость, всеобщее участие и жизнеустойчивость // ЖМП.- 1981.- № 1.- С. 68]. Це служіння світові, на думку православних богословів, можливе на двох рівнях: мікродияконії (зусиль, направлених на самовдосконалення як віруючого, так і його сім'ї) та макродияконії (політичної дияконії) – «служіння світові і людському суспільству з метою миру, справедливості для його правильного розвитку і самовдосконалення» [Заболотский Н.А. Диякония и социальная ответственность Церкви // ЖМП.-1979.- №8.- С. 61-62]. А тому завдання і відповідальність Церкви виявляється в тому, щоб збуджувати «в своїх членах «мікродияконію», благословляючи «макродияконію», вбачаючи в тому й іншому шлях до вдосконалення особистості, суспільства, сім'ї. людства, світу...» [Там само].

Таким чином, за умов антагоністичного до неї суспільства, Православна церква з допомогою нових богословських концепцій «богословських мостів», «літургії після літургії», контекстуальності

богослов'я та інших намагається не втратити соціальну базу, намагається довести свою потрібність суспільству.

Але вже наприкінці 70-х років церковно-богословські кола Православної церкви втрачають активність теологічного пошуку, стають на шлях теоретизування та помірного оновлення. Цьому великою мірою сприяв Помісний собор РПЦ 1971 р., який, поряд з виборами нового патріарха, розглядав також і питання стратегії Церкви на майбутнє. Собор висловився за проведення процесу модернізації в більш спокійному руслі [Бондаренко В.Д. Современное православие: тенденции эволюции.- Симферополь, 1989.- С. 22]. Модернізація Церкви була невігідна і владі, яка вбачала в цьому тенденції до посилення впливу Церкви. РПЦ переходить на позиції «поміркованого динамізму» – засудження як «непомірного консерватизму, так і непомірного новаторства». В черговий раз у богословських колах актуалізуються ідеї «неправославності», «відриву від традицій» у характеристиці нових тенденцій, пристосуванні Церкви до суспільного розвитку. Загалом правильно визначивши головний напрям розвитку Церкви – активізація парафіяльного життя заради повнішого включення парафіян у соціально-історичний процес, богословські пошуки на практиці, за умов всебічного всезростаючого контролю, не могли реалізуватися.

У 70-х роках у багатьох віруючих з'явилася надія на покращення своєї долі у суспільстві «гарантованої свободи совісті». У 1972 р., після двадцяти років перерви, вперше почалася реєстрація нових православних громад і відкрито кілька храмів. З 1975 р. була спрощена процедура реєстрації релігійних об'єднань, відкриття культових споруд. Цими питаннями почала займатися Рада у справах релігій, а не місцеві органи. Рада отримала можливість контролю за додержанням законодавства про культури центральними і місцевими державними органами. У 1976 р. було прийняте «Положення про релігійні об'єднання в Українській РСР», згідно з яким з релігійних громад знімалася дріб'язкова адміністративна опіка і дещо розширилися їх права. Але, на жаль, більшість її законодавчих статей залишилися лише деклараціями.

У 1977 р. була прийнята ще одна «найдемократичніша» Конституція СРСР, яка хоч і гарантувала свободу совісті, проте не мала позитивного значення для розвитку православ'я в Україні. На відміну від інших республік Союзу, де з 1977 по 1987 роки було зареєстровано 64 православних громади, в Україні в цей час присікались найменші спроби до такої реєстрації. Так уповноважений по Вінницькій області О.Собко, який згідно з законом намагався зареєструвати православну громаду, був негайно звільнений з роботи. Справа в тому, що українські партійні функціонери у своїх постановах неодноразово висловлювали

занепокоєння непропорційно високою питомою вагою релігійних громад України в загальносоюзному масштабі (принцип так званої «достатньої насиченості») і своїми рішеннями намагалися змінити стан справ.

Всупереч законодавству вводилося багато заборон. Так з'явилися заборони нести хреста перед похоронною процесією, проводити служби Божі у жнива і таке ін. Двозначність становища Церкви у радянському суспільстві усвідомлювалася не лише релігійними, але й радянськими та партійними працівниками. Тому з початком Перебудови необхідність істотних змін у державно-церковних відносинах прокламувалася більшістю центральних та місцевих газет і часописів. Проте інерцію попередніх років подолати було не так просто. Владні структури на місцях дуже непросто засвоювали нові принципи демократичного суспільства з його громадянськими свободами. В Україні продовжували знімати з реєстрації громади. Так, в 1986 р. їх було знято 15, а в 1987 р. – ще 6.

Про перелом у державно-церковних відносинах можна говорити лише з часу зустрічі патріарха Московського із Генсеком КПРС М.Горбачовим у квітні 1988 р., незадовго до початку святкування 1000-річчя хрещення Русі. Горбачов у своєму виступі чи не вперше за часи радянської влади поставив знак рівності між Церквою та іншими суспільними інституціями, висловив готовність юридично закріпити позитивні зрушення у державній політиці щодо Церкви [Дет. див: Встреча Генерального секретаря ЦК КПСС М.С.Горбачова с Патриархом Московским и всея Руси Пименом и членами Синода РПЦ // ЖМП.- 1988.- № 7]. Проте ми повинні бути свідомі того, що програмні положення зустрічі не відразу стали керівництвом до дії на всіх рівнях влади і у всіх регіонах радянської імперії. Адже, наприклад, забезпечення принципів реальної свободи совісті в Україні загрожувало не лише «релігійним бумом», а й породжувало нові проблеми для православ'я в Україні. Серед них, зокрема, проблема інформації про істинну історію та реальний стан Українського екзархату, православ'я в Україні в цілому, проблема національної Церкви. Зачіпати ці проблеми боялися як ієрархи РПЦ, так і партійні та державні працівники. Вони добре розуміли, що вирішення цих питань може стати одним із чинників розпаду не лише церковних, але й політичних та економічних союзних централізованих структур.

Швидке збільшення наприкінці 1980-х років кількості православних громад в Україні та РПЦ в цілому поставило на порядок денний низку організаційних питань, до яких Церква була не зовсім готова. Це, зокрема, налагодження ефективної господарської діяльності новоутворених парафій. Принципово нових підходів вимагав і розвиток

місіонерської та видавничої справи, вдосконалення органів церковного самоуправління. В Україні, окрім того, додавалася своя специфіка. РПЦ, пам'ятаючи український церковний досвід 20-х та 40-х років, намагалася максимально обмежити будь-які самостійні дії українських єпископів.

Підводячи підсумок характеристиці післявоєнного розвитку православ'я в Україні до кінця 80-х років, зазначимо, що, попри суттєві відмінності стану Церкви в різні часи життя країни, означений період характеризується тим чи іншим ступенем несвободи церкви. Політика радянської влади щодо Православної церкви була якщо не сприятливою, то хоча б нейтральною не більше десятиліття – до початку 50-х років. Це був час очікування Церквою великих змін. Священик Гліб Якунін писав з цього приводу, що «патріарх Олексій I та його найближче оточення, очевидно чекали, що скоро настане момент, коли Сталін – «новий Костянтин» – розпустить або повністю реформує компартію, проголосить країну панслов'янської імперією і, взявши в Московського патріарха вінчання на царство, введе православ'я як державну релігію» [Якунін Глеб. В служении культу (Московская патриархия и культ личности Сталина) // На пути к свободе совести.- М., 1989.- С. 191-192]. Наперекір цим сподіванням нові репресії проти Церкви не могли не розпочатися, оскільки ортодоксальні комуністичні оцінки релігійності як реакційного явища компартійними та владними структурами не були зняті. Особливістю їх був завуальований характер.

Архетипи, сформовані владними структурами у ставленні до Церкви у минулі роки, були лише приховані нашаруванням нових завдань, які ставила перед Церквою влада. Адже потенціал Церкви максимально використовувався спецслужбами СРСР у зовнішньополітичній діяльності РПЦ, для контрпропагандистської роботи за кордоном. Потенціал Православної церкви з великою ефективністю використовувався і у внутрішній політиці. Зокрема, в Україні її основним завданням було проведення державної політики русифікації і викорінення національних особливостей не тільки у сакральній сфері, а й у всьому суспільно-культурному комплексі існування народу (офіційно це називалося «зближення націй» та виховання нової «радянської» людини).

Таке своєрідне «одержавлення» Церкви, яке було неминучим, оскільки стало наслідком «одержавлення» всіх сфер життя радянського суспільства, допомагало Церкві не тільки виживати, але й розправлятися з конкурентами за допомогою влади. Цілком логічним є і те, що в самій Церкві встановилися порядки, дуже близькі до суспільних, тобто тоталітарні. Позитивним для Православної церкви наслідком такого одержавлення було пом'якшення у 70-80-ті роки репресивної політики

влади щодо неї, хоча репресії щодо релігійних організацій не були відмінені зовсім. На той час уже був відпрацьований жорсткий механізм контролю над церквою – ніяке рукоположення в сан, кадрові переміщення не могли бути здійснені без узгодження з державними органами. Духовенство класифікувалося за ступінню його «лояльності соціалістичному суспільству», готовністю проповідувати радянський патріотизм і брати участь у всесвітньому русі за мир [Дет. див.: Якунин Глеб. Подлинный лик Московской патриархии.- М., 1995.- С. 11-14]. Тобто у 70-х роках радянська влада не збиралася повністю знищувати Православну церкву як інституцію, але хотіла мати її слухняним елементом своєї як внутрішньої, так і зовнішньої політики. Проте це не знімало, а навпаки – нагнітало напруження у православному релігійному середовищі України, яке наприкінці 80-х років досягло свого апогею, оскільки наклалося на піднесення національно-визвольного руху, який потребував національно зорієнтованої Церкви.

Помпезне святкування 1000-ліття хрещення Русі (яке розумілося як хрещення сучасної Росії, адже основні урочистості проходили в Москві) не зняли, а навпаки, загострили ситуацію в Україні, оскільки часткові заходи влади, спрямовані на покращення становища Церкви, не виходили за межі старого розуміння суті й ролі релігії в суспільстві. На тлі зростаючого плюралізму думок та ідей наприкінці 80-х років таке розуміння було вже анахронізмом.



## СВОБОДА БУТТЯ РЕЛІГІЇ

*М.Бабій\**

### ПРАВОВЕ РЕГУЛЮВАННЯ ДІЯЛЬНОСТІ РЕЛІГІЙНИХ МЕНШИН В УКРАЇНІ В КОНТЕКСТІ ВИМОГ МІЖНАРОДНОГО ПРАВА

Проблеми, пов'язані з релігією, завжди були і залишаються одними з важливих у контексті організації державного і суспільного життя.

І сьогодні для України вельми актуальними є питання гарантування, повноцінного забезпечення, захисту права на свободу совісті, релігії, діяльності релігійних організацій, в тому числі і релігійних меншин.

Це зумовлено передусім тими, історичної ваги, процесами, які відбуваються впродовж останнього десятиріччя в усіх сферах суспільного буття, зокрема і в духовній, релігійно-світоглядній його площині.

Все це, а також принципово нова атмосфера, яка склалася в нашій державі у ставленні до релігії та церкви, їхня демаргіналізація, практичне забезпечення свободи совісті:

- **сприяли** значному посиленню релігійного компоненту в структурі українського соціуму, його функціонального і рольового вияву;
- **постали** важливими чинниками кількісних і якісних змін у релігійній сфері;
- **створили** сприятливі умови для активної регенерації релігійних конфесій, груп.

Саме релігія, як свідчать результати масштабних соціологічних досліджень, стала для багатьох громадян України домінуючою ціннісною орієнтацією: *віруючими себе ідентифікували 57,8 відсотка громадян України* [Див.: Національна безпека і оборона.- К., 2000.- С. 58-59].

---

\* БАБІЙ Михайло Юхимович – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

Поліетнічність населення України, діяльність зарубіжних релігійних місій, процеси активного особистісного пошуку якісно інших світоглядних цінностей спричинили появу нових релігійних організацій, конфесій, течій.

Їх поширення набуло динамічного характеру. Лише в 1999 році кількість релігійних громад новітніх напрямів зросла на 15 відсотків. *Сьогодні в Україні функціонує 25 000 релігійних організацій майже 105-ти конфесій, течій, груп.*

Поряд з домінуючими (*чисельно*), традиційними для України церквами активно діють й інституалізовані структури так званих релігійних меншин.

Перш ніж вести мову про права, правовий статус релігійних меншин в Україні варто визначитися і щодо самого поняття "релігійна меншина".

В правових документах міжнародного, національного плану, а також і в науковій релігієзнавчій, юридичній літературі цей термін вживається рідко. Частіше всього фігурують поняття "національна", "етнічна" меншина.

Проте, як засвідчує аналіз, "чіткості та однозначності у застосуванні цього терміну немає" [Див.: Шульга М.О. "Міжнародний досвід захисту прав національних меншин // Права людини в Україні. Інформаційно-аналітичний бюлетень. Вип. 21.- К., 1998.- С. 18].

У своїй основі частіше всього зустрічається розширений, описовий підхід до визначення цього поняття.

Зауважу, що термін "національні меншини" зустрічається більше ніж у 15 міжнародних документах, які постають як фундаментальне узагальнення сучасних уявлень про стандарти у сфері забезпечення і захисту прав національних, етнічних меншин. Лише в окремих з них, зокрема в проекті документу Центральноєвропейської ініціативи про захист прав національних меншин, зроблена спроба дати визначення поняття "національна меншина".

І хоча цей термін конституційований в міжнародному праві, а також у Конституції, інших законодавчих актах України, з боку представників окремих політичних сил, національних меншин він викликає неоднозначну реакцію і гострі дискусії.

Аналіз підтверджує, що термін "релігійна меншина" в контексті міжнародних і вітчизняних правових актів постає, по суті, як дериват поняття "національна меншина".

Вперше вислів "релігійна меншина" вжито в 1992 році в "Декларації ООН про права осіб, що належить до національних або етнічних, **релігійних** (*виділено мною - М.Б.*) та мовних меншин, а потім в



1995 році в Резолюції комісії з прав людини ООН "Права осіб, що належать до національних або етнічних, релігійних та мовних меншин".

У законодавчих актах України цей термін відсутній. Останніми роками він став зустрічатися епізодично в пресі, виступах на релігієзнавчих наукових конференціях. Частіше йдеться про релігії "національних меншин", або ж про "релігійну самобутність національних меншин", як це, до речі, записано у ст. 10 Конституції України.

І в цьому є своя логіка. Адже в усіх міжнародних правових документах, що стосуються забезпечення і захисту прав національних, етнічних меншин обов'язково зафіксовано положення про гарантування їхнього права на збереження і розвиток своєї релігії, її своєрідності.

Скажімо, в Рамковій конвенції Ради Європи про захист національних меншин (*у преамбулі, в ст. 6, 7, 8*) йдеться про те, що держави-члени Ради Європи та інші країни, які підписали цю конвенцію, зобов'язуються визнати за кожною особою, яка належить до національної меншини, право сповідувати свою релігію, створювати релігійні установи, організації та асоціації. Вони не можуть бути об'єктом дискримінації, ворожого ставлення чи насильства на підставі їхньої релігійної самобутності.

Виходячи із зазначеного, поняття "релігійна меншина" можна було б описати як *певну конфесійну спільноту, яка за своєю чисельністю, рівнем розповсюдженості, впливу в релігійному середовищі територіально не посідає домінуючого становища, а віросповідна і культова практика якої має свою самодостатність і самобутність.*

Хоча, правду кажучи, в науковому плані нас цікавить сам факт існування національних, релігійних меншин, а не визначення. У контексті такого понятійного підходу до релігійних меншин, які функціонують в Україні, варто було б віднести:

- по-перше, релігії (*релігійні організації*) національних меншин (*іудаїзм, караїмське віросповідання, іслам, вірменську церкву, релігійну віру циган*);

- по-друге, історично традиційні для України релігійні спільноти *старобриджців, молочан, а також деяких протестантських конфесій, зокрема реформаторської церкви, лютеранів;*

- по-третє, нетрадиційні релігійні новоутворення: *неохристиянські рухи, релігії орієнталістського напрямку, езотеричні об'єднання, неоязичницькі вірування, синтетичні неорелігії, саєнтологічні рухи;*

- по-четверте, так звані регіональні релігійні меншини домінуючих, традиційних в Україні конфесій (*наприклад, общини УАПЦ, УГКЦ, РКЦ в східних областях України*).

Зрозуміло, що такий поділ є дещо умовним. Однак він уможливило аналіз "стану речей в просторі дихотомії "держава-релігійні меншини".

Тепер, щодо суті означеної проблеми. Важливим, принциповим у міжнародному правовому прочитанні є положення про те, що держава, яка визнає правомірність і необхідність існування релігій (як і будь-якого іншого світогляду), реальність релігійного розмаїття та інституалізованих форм його вияву, в тому числі і такого виду останніх як релігійні меншини, має забезпечити правові основи, гарантії їхнього функціонування, незалежного від чисельності, конфесійної приналежності, традиційності чи нетрадиційності, форм і ступеня залежності від зарубіжного центру.

Це дуже важливий як в теоретичному, так і практичному аспекті методологічний принцип, базова основа правового оформлення буття релігії, функціонування релігійних організацій, зокрема і релігійних меншин, в українському суспільному просторі.

В принципі йдеться про правові засади політики нашої держави щодо релігії та церкви, релігійних організацій і передусім про правовий статус останніх, про умови та можливості, які забезпечували б їх вільну, повнокровну діяльність з виконання сутнісно притаманних їм функцій та ролі.

Українська держава, проявляючи свою суверенність, пріоритет у відносинах до релігії, релігійних організацій, які діють на її території, визначає свої позиції щодо їхньої діяльності, законодавчо оформляє систему правовідносин з ними, забезпечує їхню правоздатність та правовий статус. Це специфічна сфера політики держави.

Щодо поняття "правовий статус" (від лат. **status** - стан, положення) слід сказати, що воно характеризує становище юридичної особи - суб'єкта, і об'єкта правових відносин, (у нашому випадку релігійних організацій віросповідної меншини), межі їх функціонально-рольових можливостей в правовому полі держави.

Зауважимо, що правовий статус релігійних організацій (в т.ч. і релігійних меншин) в історичному, соціально-політичному прочитанні, а також за формою і ступенем своєї практичної реалізації є "величиною" змінною. Він значною мірою залежить від природи держави, змісту суспільних відносин, від рівня розвитку суспільства, його демократичності, від місця і ролі в ньому релігії, від суспільного визнання її цінності, від певних традицій, що стосуються релігійної сфери буття особистості чи релігійних спільнот.

Відомо, що всі *правовідносини* в Україні, які торкаються сфери свободи совісті, свободи релігії і церкви, (*діяльності релігійних*

*організацій*) регулюються Конституцією України і цілим рядом інших законодавчих актів.

До останніх відноситься, насамперед, базовий закон "Про свободу совісті і релігійні організації", прийнятий ще в 1991 році, з внесеними в нього відповідними змінами і доповненнями в 1992-1996 роках, а також інші правові акти, які видані в розвиток положень цього Закону.

Конституція України, законодавчі, нормативні акти, що стосуються проблем свободи совісті, релігії і церкви закріпили оптимальні демократичні параметри державно-церковних відносин які, як показує практика і засвідчують висновки міжнародних експертів, відповідають у своїй основі, базових положенням, нормам і стандартам міжнародного права.

Відзначимо, що міжнародні документи з прав людини, починаючи з "Загальної декларації прав людини" і завершуючи "Європейською хартією прав людини", прийнятої нещодавно, розглядають свободу совісті і релігії як право, яке має *індивідуально-суб'єктивну площину вияву*, а право релігійних організацій, груп, постає як похідна від права особистості на свободу совісті. Це положення дуже важливе в аспекті розгляду даної теми.

Скажімо, "Декларація *про права осіб*, які належать до національних чи етнічних, релігійних чи мовних меншин" фіксує важливий принцип - зобов'язання держави "захищати самотність національних чи етнічних, релігійних меншин заохочувати створення умов для розвитку цієї самотності".

В "Декларації про ліквідацію всіх форм нетерпимості та дискримінації на підставі релігії чи переконань" [ООН, 1981 р.- Ст. 6] і в підсумковому документі Віденської зустрічі [Нарада з безпеки і співробітництва в Європі 1989 р.- Ст. 16] чітко виписані міжнародні стандарти - вимоги, що стосуються не тільки права на свободу совісті особи, а і надання "об'єднанням віруючих, які сповідують відповідну віру в конституційних межах своїх держав, правового **статусу**, передбаченого для них у відповідних країнах". Положення цих документів мають особливе значення для релігійних меншин.

Майже всі пункти зазначених вище документів зорієнтовані на забезпечення автономії і самовизначення релігійних організацій, в т.ч. і релігійних меншин.

Узагальнюючи, можна було б віднести до цих стандартів такий важливий **принцип** як **егалітарність** всіх без винятку віровизнань та їх інституційних форм вияву в межах законодавчого поля, без огляду на їх чисельність чи приналежність.

Іншими словами, всі релігійні організації (релігійні громади) повинні мати право вільної діяльності в будь-якій країні. Вони не можуть бути об'єктом не виправданих обмежень, переслідування, навіть тоді, коли вони захищають релігійні постулати, що конфліктують з домінуючими в суспільстві релігійними парадигмами.

В цьому контексті і Конституція України і Закон "Про свободу совісті та релігійні організації" встановлюють рівність усіх церков, релігійних організацій, релігійних напрямів перед законом. Незалежно від того чи це домінуюча конфесія, чи релігійні меншини традиційного і нетрадиційного напрямів. Всі вони в законодавчому плані мають однаковий правовий статус, рівні у своїх правах і обов'язках та відповідальності, а також необхідні і не завжди залежні від держави умови для повноти своєї функціональної діяльності та конфесійної самоактуалізації. Закон України не допускає встановлення будь-яких переваг або обмежень як на загальнодержавному, так і регіональному й місцевому рівнях одних церков (релігійних організацій) щодо інших.

Держава однаковою мірою має захищати права і законні інтереси всіх релігійних організацій будь-якого віросповідання, звісно, якщо їх діяльність не виходить за рамки, встановлені чинним законодавством.

Важливо відзначити, що принцип рівності релігійних організацій, в т.ч. і релігійних меншин передбачає й заборону втручання одних релігійних спільнот у справи та діяльність інших, спроб перешкоджати виконанню ними своїх функціональних обов'язків.

Принципово важливим є те, що законодавство України у сфері свободи релігії і церкви не обмежує свою регулюючу роль тільки щодо традиційних релігійних організацій. Воно є цілісно оформленим правовим полем для всіх релігійних організацій в Україні суцільно.

У ставленні до релігійних меншин наша держава виявляє послідовну толерантність і повагу до вільного вибору совісті своїх громадян.

Як уже наголошувалося, проблеми правого регулювання діяльності, у *нашому випадку* релігійних меншин, витікають з основних принципів поваги, повноцінного забезпечення релігійної свободи особистості.

Кожна людина має право сама визначати свій шлях, способи, форми пізнання істини, розуміння і реалізації сенсу свого буття свого єднання з Богом. Це - справа її совісті.

Це – внутрішній вимір релігійної свободи. Він є абсолютним. З цього постає важливий міжнародновизнаний принцип - різні світоглядні чи релігійні концепції, різне світобачення повинні мати право на суспільне буття. А це означає, що кожна релігійна меншина має право не

лише на сприйняття її як такої, що існує як "соціальний факт", а передусім на чіткий, юридично оформлений справедливий правовий статус.

Отже, правові засади буття релігійних організацій, релігійних меншин та їх adeptів знаходяться в нерозривному взаємозв'язку. Порушення, ігнорування прав релігійних меншин прямо веде до порушення, дискримінації прав віруючих людей, які їх зорганізували.

Зрозуміло, що рівень релігійної свободи релігійних організацій в їх рівності перед законом не є безмежним. Він має свої рамки вияву, детерміновані факторами державної безпеки, моралі, культури, здоров'я людей. Критерії меж релігійної свободи в міжнародних правових документах зафіксовані лише в принциповому плані. А це означає, що кожна держава виробляє свої точні критерії і принципи відповідних обмежень у сфері діяльності релігійних організацій, не забуваючи, що кожна з них, приналежних до домінуючої конфесії чи меншини, повинна мати повноцінну свободу і умови для виконання своєї місії.

Однак слід сказати і про наявні проблеми в сфері правового регулювання діяльності релігійних меншин в Україні.

Вони мають як загальнодержавний, так і регіональний вимір.

**По-перше**, окремі положення законодавства про свободу релігії, рівності у ставленні до різних релігійних конфесій певною мірою ще залишаються на рівні декларацій. Особливо це проявляється на регіональному і місцевому рівнях.

**По-друге**. Гострою є проблема формування і забезпечення толерантності у ставленні домінуючих традиційних конфесій до релігійних меншин, особливо нетрадиційного віросповідання.

Наступальність місіонерської діяльності нетрадиційних релігійних новоутворень, невизнання ними понять канонічної території та прозелітизму – все це породжує різко негативне ставлення до них з боку традиційних церков.

Ця позиція певною мірою знаходить свою підтримку певних політичних сил, окремих державних установ, в громадській думці. Все це підживлює конфліктність у релігійному середовищі, поглиблює дестабілізаційні процеси в суспільстві.

При цьому забувається відома істина, що розвиток різних форм життєвої і світоглядної орієнтації нерозривно пов'язаний з еволюцією людства. Звідси з очевидністю постає об'єктивна необхідність забезпечення рівноправності нових релігійних форм у відношенні до традиційних. Тим більше, що останні у свій час теж були новими і теж сприймалися, м'яко кажучи, неоднозначно.

Зрозуміло, що проблеми, які виникають, мають бути врегульовані законодавчо в контексті загальноприйнятих норм міжнародного права і принципу, задекларованого ще в XVII столітті відомим філософом Д.Локком. Він стверджував, що "там, де держава поважає релігійні вірування й практику різноманітних груп, там це веде до зростання політичної стабільності".

Є цілий ряд інших проблем, що стосуються правового регулювання діяльності релігійних меншин, гармонізації державно-церковних відносин, виключення із їх сфери так званої політичної детермінанти і регіональної специфіки.

Ці питання певною мірою мають бути врегульовані з прийняттям проекту змін і доповнень до Закону України "Про свободу совісті і релігійні організації". При цьому важливо не забути про фундаментальний принцип: *всі люди і групи людей мають невідчужуване право відрізнятися одні від одних, бути різними, рівними і самодостатніми в правах і можливостях на свободу вибору свого шляху до Бога, свободу самореалізації в координатах цього вибору.*

*В.Єленський\**

## **ПРОБЛЕМИ ДОСЛІДЖЕННЯ ДЕТЕРМІНАЦІЇ ТА ЕВОЛЮЦІЇ МІЖЦЕРКОВНИХ КОНФЛІКТІВ (НА ПРИКЛАДІ ПРАВОСЛАВНО-ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКОГО КОНФЛІКТУ В УКРАЇНІ КІНЦЯ ХХ – ПОЧАТКУ ХХІ ст.)**

Наприкінці ХХ ст. усвідомлення того, що невичерпаність конфліктогенності релігії стосується не лише меншою мірою заторкнутих модернізацією цивілізаційних ареалів планети, але й головних регіональних суб'єктів цього процесу, отримує дедалі більшу підсилюваність. Після появи праці С.Гантингтона навіть найбільш послідовні критики теорії зіткнення цивілізацій як головної конфліктної осі сучасного глобального розвитку все-таки вимушені визнати серйозність релігійного чинника і звільнити йому якусь частину простору у власних теоретичних конструкціях і у своєму розумінні сучасності. Йдеться передовсім не про здатність мобілізації великих, часом

---

\* ЄЛЕНСЬКИЙ Віктор Євгенович – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

колосальних людських і матеріальних ресурсів під релігійними гаслами і/або силами релігійно-інституційних структур. Принципово тут є конфігурація цивілізаційно-культурної матриці, сформованої в руслі певної релігійної традиції: її внутрішній код в дуже складний і, нерідко, неочікувано гострий спосіб демонструє здатність до вибухової самоактуалізації і супротиву змінам, що, здавалося б, не є кардинальними. Вплив релігії на суспільно-політичний і соціально-економічний розвиток суспільств й країн, на їхнє геополітичне й цивілізаційне самовизначення, тенденція до применшення ступеню якого ще порівняно недавно була очевидною, визнається дедалі ширше. Головні цивілізації людської історії зазвичай міцно пов'язували себе з великими світовими релігіями; народи з тією ж етнічністю та мовою, але різними релігіями здатні на братовбивство, як це трапилося в Лівані, колишній Югославії та в Гіндустані [Див.: Хантингтон С. Столкновение цивилизаций и переустройство мирового порядка (отрывки из книги) // Pro et Contra.- Т. 2.- Весна 1997.- <http://pubs.carnegie.ru/P&C>].

Водночас не лише академічні автори, але й релігійні діячі говорять про вкоріненість конфлікту на релігійному ґрунті в самій природі релігійного феномену, в прагненні релігій, до яких належать сотні мільйонів землян, зробити "своїм" увесь "світ цей" за впевненості у завоюванні вже для себе "того світу", а відтак – і про незнищеність релігійного конфлікту. На Всесвітньому самміті тисячоліття релігійних й духовних лідерів (Нью-Йорк, серпень 2000 р.) представник РПЦ протоієрей В. Чаплін заявив, що зрозуміти цих «дивних людей», котрі готові жертвувати своїми й чужими життями заради певного комплексу переконань «неможливо з точки зору сучасного секулярного гуманізму, який схильний оцінювати будь-яке суспільне явище на предмет його корисності для земного життя людської особистості, її безпеки, самореалізації, матеріального добробуту» [Чаплин В., протоієрей. Религия и конфликт: истоки проблемы и пути разрешения.- <http://www.sobor.ru/randp.asp?id - 129>].

Митрополит Кирило (Гундяєв) взагалі проводить лінію конфліктного поділу між ліберально-гуманістичною ідеєю (який він пророкує занепад попри її сучасне піднесення) та, з іншого боку, абсолютним сприйняттям світу та істини, яка притаманна релігії. Він наполягає на тому, що численні протиріччя кінця ХХ ст., які описуються в категоріях міжрелігійного конфлікту, насправді віддзеркалюють глибоку суперечність між секуляризмом та цілісним, традиційним релігійним світорозумінням. Визнаючи валідність гантингтонівської теорії "конфлікту цивілізацій", митрополит вбачає його головний зміст у зіткненні релігійних й світських принципів улаштування земної

реальності. По суті справи, він пропонує таке бачення світоустрою, в якому західна ліберально-гуманістична домінанта протиставляє себе всім іншим моделям світосприйняття, що неминуче веде до конфлікту, котрий вже розгорнувся в Нігерії, Алжирі, Єгипті, Ізраїлі, Греції, Туреччині, Афганістані, країнах Центральної Азії, на Філіппінах, на Північному Кавказі тощо [Див.: "Через гармонізацію ліберально-светского и религиозно-традиционного подходов к решению межэтнических и межрелигиозных проблем". Доклад митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла, председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата, на Межрелигиозном миротворческом форуме (Москва, 13-14 ноября 2000 года).- <http://www.russian-orthodox-church.org.ru/nr011133.htm>].

Що ж стосується безпосередньо міжцерковних конфліктів в Україні, то аналізуючи їхні генезу, зміст і напрямки розвитку необхідно, на наш погляд, окреслити коло системотворчих їх чинників. З більшою або меншою доказовістю можна стверджувати про належність до цього кола історичних факторів, похідних від них етно-національних, культурних і соціо-психологічних характеристик українського суспільства, тенденцій його розвитку *після комунізму* та, власне, комплексу проблем, що визначають релігійно-соціальний дискурс України кінця 1980-90-х рр.

Передовсім вкажемо на унікальність посткомуністичного простору, який просто не знає аналогів у людській історії (хоча певні паралелі з постоталітарними та постколоніальними країнами тут і можливі, вони, зрозуміло, не можуть претендувати на те, що можуть описати посткомуністичну ситуацію). І якщо феномену тоталітаризму присвячено велику кількість праць, то дослідження посткомуністичних суспільств - це звичайно книга все ще з відкритим фіналом. Ми використовуємо термін "посткомунізм" як великою мірою операційний, як, за визначенням Є. Бистрицького поняття, що ним позначається ситуація переходу від однієї епохи політичної організації суспільного життя до іншої [Див.: Быстрицкий Е. Политическая философия посткоммунизма: горизонты методологии // Политическая мысль.- 1995.- №1.- С. 4]. У цьому контексті не є принциповим навіть наявність на посткомуністичному просторі «відкатних» елементів, об'єктована в масовій ностальгії за визначеністю пізньокмуністичної доби та успіхах на парламентських виборах представників комуністичних партій, а також те, що для правлячої політичної еліти багатьох пострадянських країн зазначений перехід об'єктивно виявився переходом, як зазначає В. Полохало, від «комуністично-номенклатурного тоталітаризму до посткомуністично-номенклатурного посттоталітаризму» [Див.: Україна:



лідерство-еліта-влада / Матеріали дискусії відкритого засідання Київського міжнародного клубу «Политологическая мысль» // Політологічна думка.- 1994.- №3.- С. 16].

Зрозуміло, що важко визначити посткомуністичний простір у поняттях, цілком ідентичних, скажімо для Естонії, з одного боку, і Таджикистану, - з іншого, оскільки ми маємо справу не просто з відмінними політичними та соціокультурними, а й з цивілізаційними навіть моделями. Водночас більшість суспільств країн колишнього СРСР демонструють тотожні і константні процеси, на які необхідно вказати у контексті аналізу означеної теми.

1. Тоталітаризм базується на повному пригніченні інтересів окремих політичних, соціальних, етнічних, демографічних та інших груп через пряме і перманентне насильство (тоталітаризм - від лат. totus - весь, цілий, сукупний). Така насильницька "соціальна організація" можлива за рахунок в zasadничення "надзвичайного стану", що структурує суспільство у свій спосіб. Вивільнення дотепер пригнічених, а тому багато у чому латентних зацікавлень – суспільних, конфесійних, кланових, зрештою, яка на тлі втрати жорсткості соціальної структурованості ("переструктурованості"), призводить до соціальної атомізації, останнім щаблем якої є конфлікт усіх з усіма, а подекуди - війна всіх проти всіх. Очевидно, елементи такого стану не вичерпуються доконечно навіть після формування нової соціальної структури.

2. Детоталітаризація суспільства супроводжується ерозією і поваленням моноїдеї, яка повністю втрачає свою універсальність, лишаючись вартісною лише для окремих соціальних груп. Це призводить до більш або менш розвинутих елементів світоглядної кризи, масштабність якої залежить від низки чинників. (Тривалість перебування суспільства під тоталітарним режимом, наявність анклавів громадянського суспільства, розвиток національно-визвольного руху тощо). Дослідники звертають увагу на ряд обставин у русі від тоталітаризму до демократії, притаманних тільки радянському соціумові. Йдеться про тотальність соціального руйнування, коли разом з архаїкою було знищено паростки самосвідомості особи, автономної від держави, а на розчищеному полі склалася по-своєму унікальна система цінностей радянської людини з Державою-богом, що дає всім і все, як вищою цінністю . Саме ця система фактично блокувала формування на пострадянському просторі громадянського суспільства й ринкових відносин [Див.: Пантин В., Лапкин В. Ценностные ориентации россиян в 90-е годы // Pro et Contra.- Т. 4.- Весна 1999.- <http://pubs.carnegie.ru/P&C>].

За умов тривалого пригнічення суспільства системою насильницького політичного панування, яке охоплювало всі сторони його

життя, виразного формування ним своєї бази, власної етики, способу життя, при нинішній різновекторності зацікавлень соціальних груп посттоталітарному соціуму загрожує певний період втрати взагалі будь-яких надійних інтеграторів загальнонаціонального масштабу, окрім військової небезпеки з боку сусідів.

Транзитний стан суспільства значною мірою утруднює, а подеколи й унеможливує врегулювання конфліктних ситуацій. Локалізація, конфлікту, яка є необхідною передумовою його розв'язання, дуже часто виявляється неможливою і ситуація продукує “ефект доміно”, коли накопичення конфліктогенного матеріалу випереджає можливості його нейтралізації, а сам конфлікт породжує ланцюгову реакцію.

3. Початок демонтажу тоталітарних режимів припав на усвідомлення вже не лише університетськими інтелектуалами, але й більш широким загалом на Заході, подальшого загострення кризи євроцентричної цивілізації, яка спирається на іудео-християнську традицію. Ця криза досягла орієнтаційних вимірів, тобто етапу, коли втрачаються глобальні орієнтири, розуміння того, що, власне, відбувається, і куди треба йти. Глобальна криза вбирає в себе агонію доіндустрійних форм соціально-економічної й духовної організації; тенденції до розпаду індустрійних форм людського співжиття з їхніми гігантськими індустрійними комплексами, що призвели до екологічного колапсу; внутрішню соціокультурну проблематичність [Див.: Рашковський Є. Індія і Росія: виклик фундаменталізму // Дух і Літера.- 1997.- №1-2.- С. 196-197]. Однією з відповідей на глобальні загрози, пошук яких, треба визнати, не припиняється, є спроби повернення до сталих архетипів, “перевіднайдення” ідентичностей, яке часом супроводжується актуалізацією агресивних націоналізмів, ксенофобії, скерованістю на конфлікт. Розвиток громадсько-політичної ситуації в Україні в період і після розпаду СРСР робив вивільнення конфліктного потенціалу і наступне багатобічне зіткнення різновекторних зацікавлень і віднайдених ідентичностей практично неминучим сценарієм.

Передовсім, суспільно-політичні зміни в країні, які супроводжувалися радикальним розширенням меж релігійної свободи і, внаслідок цього, можливостями реставрації структури Греко-Католицької церкви, гостро поставили перед населенням трьох галицьких областей та дещо меншою мірою – Закарпаття питання власної конфесійної ідентичності. Коріння цієї проблеми, в насильницький спосіб “знятої” з порядку денного після псевдособору 1946 р., лишалася актуальною для галичан по суті справи впродовж усієї доби національного пробудження. Відповідь на запитання, ким вони зрештою є: польським відгалуженням, “руськими” в самому широкому сенсі чи членами унікального етносу

русинів, чия територія обмежується Східною Галичиною, Закарпаттям й Буковиною, знаходиться в центрі доволі гострої громадської дискусії. Греко-Католицька церква відіграла серйозну роль в процесі кристалізації етно-національної ідентичності галичан, відкинувши зрештою три гіпотетичних моделі її розвитку – москвофільський, польський та австро-русинський і підтримавши народовство – тобто власне український рух [Див.: Химка І.-П. Греко-Католицька Церква і національне відродження у Галичині 1772-1918 // Ковчег. Число І.- Львів, 1993.- С. 77, 80-81].

Але за кардинально нових умов формування незалежності держави, розвитку національно-визвольного руху та появи самоврядної української православної церкви (а пізніше навіть церков), Східна Католицька церква візантійсько-українського обряду (в даному випадку не місце аналізувати літургійно-обрядові особливості, які реально склалися в Греко-Католицькій церкві – йдеться про принцип та символи, інтеріорізовані групувою свідомістю), вже не виглядала безсумнівним ядром етно-національної ідентифікації. Наявність православної церкви, що артикулює свій загальноукраїнський, “соборний” характер і незалежність від будь-яких позаукраїнських центрів в якості сутнісних цінностей не могла не спричинитися за конкретних історичних обставин (спроби “оправославлення” краю, які здійснювалися, хай і з “зав’язаними руками”, впродовж сорока років та “тиха українізація” галицького православ’я), до виникнення виразної лінії поділу. Цілком схематично її можна було б провести між тими, хто імпліцитно робить наголос на католицькості церкви і не вважає за можливе піддавати сумніву самодостатню цінність належності до Вселенської церкви на чолі з Римським архиєреєм (за всіх відомих відмінностей у поглядах на місце в цій церкві самої УГКЦ) й тими, для кого східний обряд є цінністю превалюючою. (Зазначимо, що проблема ідентичності лишається для УГКЦ однією з центральних і доволі хворобливих. Про це виразно свідчать дискусії навколо назви церкви, питання про зміну якої постало 1999 р. вже на рівні Синоду єпископів; проблема території церкви, яка давно перейшла з площини канонічних розвідок до сфери громадської полеміки; вимоги греко-католицької інтелігенції щодо полишення церквою “галицького загомінку” і рішучого прориву на Схід; питання місця УГКЦ в Католицькій церкві та в просторі, який не дуже коректно визначається як “між Сходом і Заходом” та інші.) Зазначимо, що навіть через понад десять років після виходу з катакомб керівництво УГКЦ мусило визнати наявність ідентифікаційного поділу в церкві – між тими, хто орієнтується на західне богослов’я й духовність й тими, хто скерований на переважно слов’янсько-візантійські витоки. Цей поділ посилюється розділенням між чотирма виразними церковними групами:

“катакомбниками”; тими, хто перейшов з православ'я; священниками й чернецтвом, що прибули в Україну з Заходу в 1990-х рр. та нововисвяченим молодим духовенством [Див.: *Contra spem spero* // День.- 4 лютого 2000 р.] “Нині у нас виникла величезна проблема – шукання своє ідентичності – “Ким ми, власне, є?”, - наголошував у середині 2001 р. кардинал Л. Гузар. - Ми уніати, так звані католики східного обряду, чи хто ми є? Може справді було б краще, якби ми розплилися цілковито в православному чи латинському, як нам радять?” [Блаженніший Любомир Гузар. Ми й досі не представили Христа людям // Політика і культура.- 2001.- 28 серпня – 3 вересня].

Безперечно, розвиток УГКЦ відбувається у цілком визначеному суспільно-політичному, соціокультурному і соціо-психологічному контексті, де існує значна кількість суб'єктів, чий інтереси не співпадають або знаходяться в антагоністичних відносинах. Водночас реалії цього ряду (сприяння партійно-радянських органів створенню православних громад в Галичині 1989 р. на противагу греко-католикам; міжособистісні й групові конфлікти тощо) не в змозі вповні пояснити формування численної православної громади на території, яка до Другої Світової війни була практично суцільно греко-католицькою під конфесійним оглядом.

Визнання цієї реальності довгий час видавалася неможливою для частини греко-католиків. ”Якщо простежити карту, - пише греко-католицький автор, намагаючись пояснити високий ступінь присутності православних на Львівщині, - і позначити, в яких населених пунктах було особливо активним московфільське товариство імені Качковського, то зараз там, як не дивно, домінує Українська Православна Церква Московського патріархату. Хоча в окремих селах є священники, котрі заявляють, що вони належать до УПЦ Київського патріархату чи до УАПЦ. І ці райони, як правило є гірськими. Сюди належать села Сколівщини, особливо Турківщини, частина Старосамбірщини, Самбірщини і аж до Мостищини. Центром цього сучасного московфільства, яке прикривається під релігійною оболонкою, є місто Добромль. І не дивно, що в тих районах на останніх виборах (йдеться про парламентські вибори 1994 р. - В.Є.) до влади прийшли одверто прокомуністичні сили” [В центрі уваги – проблеми життя Церкви // Мета. – 13 лютого 1995]. Мав пройти деякий час, щоби кардинал Мирослав Любачівський зауважив, що “насправді, в Західній Україні ми змирилися із тим, що в багатьох випадках історично греко-католицькі церкви сьогодні стали православними” [Кардинал Любачівський. Если Иисус может прощать и любить, то и я могу это делать // Киевские ведомости.- 1995.- 10 июня].

Ми вимушені визнати, що проблема «переважно православної» і «переважно греко-католицької» ідентичностей населення Галичини залишається, попри наявність різних робочих гіпотез, не з'ясованою автором до кінця. Очевидно і перша, і друга постають дуже складним результатом взаємодії й взаємозіткнення великої кількості чинників, де переплітається історична пам'ять, культурні орієнтації, етно-національні усвідомлення, нинішній і минулий, «радянський» статус, політичні переваги, ступінь церковної залученості і широкий спектр особистісних і колективних настроїв.

Треба зазначити, що вказана проблема з неодмінністю опиняється в центрі уваги тих дослідників, які розглядають процеси націє- й державотворення в інших релігійно поділених країнах. Відзначимо, зокрема, працю Х.В.Сміта “Німецький націоналізм і релігійний конфлікт: культура, ідеологія, політика. 1870-1914”, де автор доводить, що об'єднана політично 1871 р. Німецька імперія, виявилася країною, де католики й протестанти жили у різних світах. Зіткнення світів призвело до конфлікту, в якому німецький націоналізм не тільки згладжував протиріччя, але й надавав конфліктуючим сторонам свого роду нову мову для артикуляції обопільних відмінностей [Див.: Smith H.W. *German Nationalism and Religious Conflict: Culture, Ideology, Politics, 1870-1914*. Princeton, Princeton University Press, 1995.- 256 p.] Дещо подібне можна спостерігати і в Україні, де суб'єкти православно-греко-католицького конфлікту звертаються до ідеології класичного українського націоналізму, який в даному випадку покликаний ще й зміцнити їхню конфесійну ідентичність.

Не зупиняючись тут на перебігу подій цього конфлікту, який хоча станом на початок 2000-их років і пройшов найбільш гостру свою фазу, але був ще дуже далеким від розв'язання, звернімо увагу на принаймні дві обставини.

Перше, це кристалізація абсолютистської конфліктогенної парадигми сприйняття “іншого” в свідомості суб'єктів конфлікту взагалі й лідерів конфліктуючих груп зокрема. Впродовж десяти років різної інтенсивності етапи конфлікту не переконали церковні еліти в необхідності відпрацювання неконфліктних форм взаємодії й визнати реальність конфесійної карти країни, яка більше не є гетерогенною. Досить показовою у цьому сенсі виявилася ситуація навколо візиту в Україну папи Івана Павла II. Вже на початку 2001 р. в листі до папи Івана Павла II митрополит Київський і всієї України Володимир (Сабодан) фактично визнає, що його пропозиція Понтифікові відкласти візит в Україну мотивоване небажанням закріпити “існуючий стан речей, вкрай несприятливий для нашої Церкви” [Див.:

Прес-реліз засідання Священного Синоду та Собору єпископів Української Православної Церкви від 22 січня 2001 року.- К., 2001.- С. 1-2]. Характеристиками цього стану можна вважати: втрату УПЦ в єдності з Московським патріархатом сильних позицій в Галичині; заміну її як головного суб'єкту православно-греко-католицького конфлікту з православної сторони УПЦ КП ТА УАПЦ; відсутність явного насильства, що визнається в листі; наявність реальних проблем у громад УПЦ, які повинні і можуть бути вирішеними. Очевидно, ці проблеми і могли б стати предметом переговорів в процесі підготовки папського візиту, але УПЦ і, перш за все Московську патріархію, візит не влаштовував як визнання втрати позицій на своїй “канонічній території”; як ознака нормалізації православно-католицьких відносин; визнання УГКЦ як рівноправної дієвої особи української конфесійної сцени; визнання релігійних інституцій України як мінімально самостійного суб'єкту міжцерковних відносин. “Відразу погодимося, - пише співробітник Відділу зовнішньоцерковних відносин Московської патріархії, - що такого конфлікту, як десять років тому, з побиттям православних, насильницькими захопленнями храмів и погрозами, дійсно немає. Все, що було тоді захоплено, так і утримується, православних успішно маргіналізовано, тому причин для конфлікту немає. Все тихо и спокійно. А візит Папи лише тільки закріпить цей вкрай невигідний для УПЦ МП статус-кво” [Выжнанов И. Перспективы межцерковных отношений // НГ-религии.- 2001.- 14 февраля].

Єпископ Тульчинський і Брацлавський Іполит (Хилько) беззастережно визначав проблеми, які виникли навколо папської подорожі до України, в геополітичних категоріях: «Візит Івана Павла II задуманий як демонстрація історичного тріумфу католицизму і історичної поразки православ'я, бо саме Південно-Західна Русь являла собою щит православ'я проти войовничого католицизму... Планується також перетворити візит Папи на не лише тільки в конфесійний, але й цивілізаційно-культурний тріумф католицизму – тріумф нової ідентичності, покликаної повалити традиційну православну самосвідомість Південно-Західної Русі – Малоросії» [Ступит ли туфля папи на землю Малоросии? Интервью с епископом Тульчинским и Брацлавским Ипполитом 13.02.2001 г.- <http://www.pravoslavie.ru/guest/ippolit2.htm>].

Треба особливо підкреслити, що “уніатська проблема” має для Московської патріархії очевидний політичний і навіть геополітичний вимір. На тому, що жорстка позиція РПЦ в цьому питанні покликана не допустити відторгнення України від Росії, відкинути самосвідомість *українців*-католиків до тих історичних меж, коли вони

усвідомлювали себе *русинами*, наполягають не лише російські православні фундаменталісти, але й богослови з репутацією “лібералів-єкуменістів” [Див. хоча б: Боровой В. Примирение – между православными и католиками: необходимость очищения памяти // Примирение: Сборник материалов Коллоквиума в Крестовоздвиженском монастыре (Шеветонь, Бельгия).- М., 1997.- С. 126-127]. Водночас, антикатолицька і, особливо, антиуніатська риторика в церковних проповідях і ЗМІ лишається дуже серйозним чинником формування ідентичності і вірних всіх трьох Українських православних церков і підтримання конфесійної мобільності. Ця риторика, що часом межує з істерією, активно використовується лівим спектром українського політикуму, в т.ч. й достатньо відомими в країні політичними діячами [Див. зокрема: К Вселенському Патріарху обратились депутаты ВР Украины // Новый век.- 2001.- 20 января]

Очевидною тенденцією релігійно-політичного розвитку країни в 1990-ті рр. стала її регіоналізація за конфесійною ознакою, формування зон не беззастережного, але сильного домінування однієї з найвпливовіших церков не лише в історико-культурному сенсі, але й, де-факто, – в політико-правовому. Влада, в абсолютній більшості випадків підтримувала більшість, що в умовах соціально-економічної кризи і міжцерковного конфлікту означає дискримінацію меншості. Достатньо, до прикладу, проаналізувати як саме розподіляються культові споруди в трьох галицьких областях, щоби пересвідчитися до кого місцева влада ставиться упереджено і кого вона фаворитизує. Так, у Львівській області греко-католикам станом на початок 2001 р. передано у власність 79% храмів, у яких вони здійснюють богослужіння, а православним – 73%; однак у Тернопільській області це співвідношення дорівнює вже 85% та 27%; а в Івано-Франківській – 93% проти 8,4%. У кількох селах Івано-Франківській області православні не могли навіть отримати у власність щойно зведені ними ж храми [Див.: Назарчук В. Блаженні миротворці // Робітничка газета.- 1998.- 26 лютого].

У свою чергу, мас-медіа неодноразово повідомляли про особливе ставлення обласних адміністрацій Сходу й Півдня країни до УПЦ в єдності з Московським патріархатом і, відповідно, негативне – до її конкурентів [Див. зокрема: Дніпропетровщина – не Філаретова обитель // Україна молода.- 1996.- 15 травня; Рыкова Н. Как христиане друг друга били. Креста ради // Киевские ведомости.- 1999.- 15 мая].

Необхідно визнати і те, що ані сторони конфлікту – за винятком, можливо, “Концепції єкуменічної позиції Української греко-католицької церкви” (2000 р.), ані суспільство і лідери

громадської думки не запропонували впродовж десятиліття реальної і задовільної програми врегулювання міжконфесійного конфлікту. Хоча саме зовнішня (позацерковна) домінанта стосовно конфліктів між церквами визнавалася не лише в Україні, але й світовим співтовариством. Так, на засіданні комітету із знищення расової дискримінації ООН (2 березня 1993 р.), де слухався звіт України, зазначалось: "Міжконфесійний конфлікт є наслідком потужного втручання колишніх тоталітарних чинників у релігійні і церковні справи, а також зусиль різних політичних сил зміцнити власні позиції шляхом отримання підтримки віруючих" [United Nations. Press Release RD/357.- March 2, 1993 (Morning).- P. 3].

Разом із тим, сучасна конфліктологія пропонує достатньо дієві теоретичні моделі врегулювання міжетнічних та міжконфесійних конфліктів, які б могли стати базисними для відпрацювання ефективних підходів до врегулювання конфліктів на релігійному ґрунті в Україні. Так, американський соціолог Е.Нордлінджер висновує, що таке врегулювання виключає можливість опори тільки на інститут більшості, оскільки це лише загострює конфлікт. Врегулювання конфлікту шляхом досягнення за короткий термін однорідної етнічної чи якоїсь іншої ідентичності також неможливо, навпаки таке спрямування веде до насильства. Необхідними умовами є тут деполітизація конфлікту, надання обопільного права вето носіям конфлікту і компроміс [Див.: Nordlinger E.A. Conflict Regulation in Divided Societies.- Cambridge, Mass., 1972.- P. 117-118].

М.Дейч та С.Шикман в своїй моделі врегулювання конфлікту особливу увагу приділяють дотриманню таких принципів: відокремлення проблем від особистостей; фокусація на безпосередньо наявних проблемах, а не на принципах, що їх сповідують сторони; створення широкого набору можливих рішень; опертя на об'єктивні критерії, а не на партійні позиції [Див.: Бекешкіна І.Е. Конфліктологічний підхід до сучасної ситуації в Україні. - К., 1994. - С. 22].

Не важко побачити, що чи не всі згадані принципи й передумови було свого часу проігноровано. Владні структури брали бік більшості у міжцерковних конфліктах у переважній більшості випадків, носії конфлікту дуже довгий час були скеровані на церковну монополію і не завжди були схильні до визнання конфесійної конфігурації країни, конфлікт виявився гранично політизованим – точніше, “партизованим”. Суб'єкти громадсько-політичного процесу не відмовилися від спроб досягти одноманітності в конфесійній ідентичності навіть через десять років після початку новітньої фази



розгортання конфліктів на релігійному ґрунті [Див. зокрема звернення Львівської крайової ради Конгресу української інтелігенції до керівництва країни з вимогою припинити діяльність РПЦ в Україні видрукуване в газеті “Молода Галичина” від 29 серпня 2000 р.].

Водночас, дуже високий рівень політичної активності, який демонструвало населення Галичини наприкінці 1980-х – на початку 1990-х рр. не міг не відбитися на напрузі православно-греко-католицьких взаємин, а триваюче ослаблення владної вертикалі не дозволило локалізувати конфлікт чи застосувати ефективні превентивні заходи.

При визначенні гостроти конфлікту кінця 1990-х – початку 2000 рр. і перспектив його урегулювання важливо взяти до уваги висновки, які сформулювали дослідники в результаті виміру напруженості конфлікту в “гарячих точках” колишнього СРСР. На певній стадії психологічний фон протистояння начебто застигає. Люди не здатні витримати переживань вище якоїсь критичної позначки. Іншими словами, найбільш серйозні суспільно-психологічні зміни відбуваються на первинних стадіях розгортання конфлікту. Тут вже формується готовність до боротьби, причому найжорстокішими засобами. Потім події, які реально є набагато небезпечнішими, аніж вони були на початкових етапах, не виглядають такими страшними. Тобто врегулювання конфлікту залежатиме від того, чи вдасться пройти цей шлях у зворотному напрямі, "до того часу, доки спад протистояння не досягне найнижчої позначки, тобто торкнеться глибинних шарів суспільної свідомості, призведе до появи і поступового посилення ... об'єднуючої злагоди" [Михайлов В.А. Принцип “воронки” или механизмы развертывания межэтнического конфликта // Социологические исследования.- 1993.- №5.- С. 63].

## ВІЗИТ ПАПИ В УКРАЇНУ ЯК ТЕСТ НА ІНТЕГРАТИВНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ХРИСТИЯНСЬКИХ ЦЕРКОВ

Полеміка довкола візиту в Україну Папи Римського Івана Павла II послугувала змістовним тестом для виявлення інтегративного потенціалу всіх діючих в державі Церков, і зокрема їх відкритості чи ксенофобії, готовності чи фактичної відмови від співпраці, реального визнання і плекання чи практичного ігнорування духовних складових демократичного суспільства.

Вже перша реакція всіх церковних чинників в Україні була цілком передбачуваною. Якщо Українська Православна Церква Московського підпорядкування продовжила критику католиків за “розгром” православних парафій в Західній Україні, “прозелітизм” та “незрозуміле” відношення до “розкольніцьких” УПЦ КП і УПЦ, в чому вбачала перешкоду схвалення візиту Папи й зустрічі з ним [Лист митрополита УПЦ МП Сабодана до Папи Івана Павла II // Бюлетень релігійної інформації (далі - БРІ).- 2001.- №2], то Українська Православна Церква Київського патріархату та Українська Автокефальна Православна Церква, як і ряд протестантських Церков, продемонстрували толерантне, доброзичливе налаштування щодо приїзду Понтифіка. При цьому керівники УПЦ КП та УАПЦ зайняли найвиграшнішу з можливих позицію, заявляючи про свою впевненість у збереженні вірності своєї православної пастви [Там само.- С. 27, 66-67]. Римо-Католицька Церква у відповідях опонентам та “співчуваючим” отримала сприятливу нагоду не лише засвідчити своє розуміння співпраці [Лист Папи Івана Павла II до митрополита УПЦ МП Володимира // Арка.- 2001.- № 9], а й взагалі ширше “розкритися” українському суспільству. Українська Греко-Католицька Церква, оприлюднюючи на рівні керівництва та духовного й світського активу різні пов’язані з приїздом Папи міркування, означила проблеми й надбання власної самоідентифікації, розуміння свого місця й ролі в Україні та християнському світі.

Отже, зосередимося на попередніх уроках історії, що активно твориться на наших очах. Як і чим саме, говорячи про релігійні питання, виявили речники християнських Церков в Україні характерне для них культуротворче спрямування?

---

\* НЕДАВНЯ Ольга Володимирівна – кандидат філософських наук, науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

Керівники РКЦ в Україні і УГКЦ як окремо, так і спільно підкресливали в першу чергу духовну мету приїзду Папи для своїх вірних, потім - можливість активізації духовного відродження для всіх громадян, зрештою - виразно викладали політичну користь для держави [Пастирський лист католицьких єпископів... // Мета.- 2001.- №1.- С. 7; Звернення з нагоди пасторального візиту... // Мета.- 2001.- №3.- С. 1; кардинал Мар'ян Яворський: Паломництво Папи змінить обличчя України // Парафіяльна газета.- 2001.- №12.- С. 1, 3].

Католики визнавали, що приїзд Папи в Україну – це майже диво [Андрій Сапеляк, владика. Приїзд Папи в Україну – це чудо // БРІ.- 2001.- № 1.- С. 16-17; кардинал Мар'ян Яворський, кардинал. Паломництво Папи змінить обличчя України // Парафіяльна газета.- 2001.- №12.- С. 3], але від візиту Папи не чекали миттєвого чуда, а розглядали його як стимул для роботи над собою. Як зазначив у одному з інтерв'ю Глава УГКЦ Любомир Гузар, “Перш за все, ціль його приїзду є духовною, це пожвавить релігійне життя. Ми вже почали роботу над тим, щоб провести солідну духовну підготовку, щоб зрозуміти, хто є Папа для нас. Ми мусимо людей приготувати, щоб приїзд Папи, моління разом з ним чи його слова, звернені до нас, були завершенням певного процесу – тоді буде ефект. Тільки чекати, що Папа приїде, і щось зміниться, - було б нереалістично” [БРІ.- 2001.- № 1.- С. 60].

Також серед набутоків від візиту католицькі речники називають розповсюдження по світу правдивої інформації про релігійну ситуацію в Україні, про діяльність і відносини в ній християнських Церков [БРІ.- 2001.- № 1.- С. 16-17]. При всій важливості такої інформації у світі, не менш важливо її ширше і глибше знати самим українцям. Візит Папи, зокрема, привернув увагу громадськості до РКЦ в Україні, про яку загалу наших співвітчизників досі було відомо дуже мало і сприйняття якої в багатьох було спотворене давно застарілими, а то й взагалі хибними стереотипами. Принагідне висвітлення життя римо-католиків в Україні в численних пресових публікаціях і в ряді наукових статей [Яроцький П. Папа Іоанн Павло II // Віче.- 2001.- № 5.- С. 125-131; Кирюшко М. Римо-католицизм і проблема європейського вибору України // Християнство: контекст світової історії і культури.- Київ, 2000.- С. 223; Недавня О. Римо-католицизм в контексті релігійних шукань українців // Вісник НАН України.- 2001.- № 4.- С. 46-55] “відкрило”, що тут серед РКЦ вже більше не поляків, а українців й інших представників “нетипових” католицьких національностей, що динаміка відносного стабільного зростання найвища саме в цій Церкві, що методи і форми її “нової євангелізації” продуктивні для сучасної людини, що її інкультурація виражається в українізації куди помітнішій, а головне, сучаснішій, ніж в деяких “найтрадиційніших”

конфесіях. А відтак, можливий вплив Голови такої Церкви справді може бути корисним не лише її вірним, але й багатьом прагнучим духовного самовдосконалення.

Нарешті, візит Папи для речників РКЦ та УГКЦ став черговою нагодою продемонструвати їх готовність та здатність до співпраці з усіма Церквами. Іван Павло II зустрівся з представниками Всеукраїнської Ради Церков, членами якої є представники найчисельніших українських церков різних конфесій та юрисдикцій. Й знову відкритість до діалогу, взаємоповагу, розуміння проблем та завдань сьогоденішнього дня виявили всі представники Всеукраїнської ради церков, крім відсутніх - з Московського патріархату.

Тим самим було засвідчено, що православні національні Українські церкви можуть бути духовно ближчими до екуменічно мислячого західного християнства, ніж до ексклюзивного православного. Даремно російські оглядачі прогнозували, що “небезпека” впливу Папи згуртує всі три православні Церкви в Україні [НГ-релігії.- 2001.- 31 янв. // БРІ.- 2001.- № 2.- С. 35], й мусили констатувати, що “розкольницькі УПЦ КП та УАПЦ... фактично підтримують приїзд Івана Павла II” [Там само.- С.36].

Керівництво УПЦ КП та УАПЦ зазначило [БРІ.- 2001.- № 2.- С. 28, 34-35, 36, 66-67], що воно не проти візиту, тому що:

1. визнає право віруючих зустрітися зі своїм пастирем (що є мінімумом визнання демократичної свободи совісті);
2. не вважає візит Папи загрозою православ'ю (зокрема патріарх Філарет відзначив, що Іван Павло II побував “в країнах православних, ...Румунії чи Грузії, і нічого з православ'ям там не сталося. Не станеться і у нас”);
3. вважає, що прийняття Папи допоможе становленню Української держави, її авторитету, її входженню в європейську спільноту;
4. сподівається, що візит сприятиме налагодженню належних відносин між церквами (тут, крім надії на встановлення християнських відносин, читай: коли православні Церкви матимуть статус відповідно до заявленої в Україні своєї ваги внаслідок прискорення визнання УПЦ КП і УАПЦ після спілкування їх лідерів з Папою, бо ж тоді приїде швидше й патріарх Константинопольський Варфоломей);
5. очікує піднесення християнських чеснот в суспільстві.

УПЦ КП і УАПЦ також оборювалися негативною реакцією на візит Папи Московської патріархії, й зокрема УПЦ МП, як

антидержавницькою, недемократичною, спрямованою і проти справді українських православних Церков [БРІ.- 2001.- № 2.- С. 12, 34-35]. Проте впадає в око деяка ситуативність вітання Папи й засудження РПЦ й УПЦ МП, де друге чималою мірою спонукає перше. Адже не важко припустити, як би реагували українські православні на приїзд Івана Павла II, коли б йому пощастило хоч би частково домовитися з Московським патріархом та офіційно зустрітися з митрополитом Сабоданом, але не з речниками двох національних Церков. Філарет, говорячи про приїзд Папи, не забуває підкреслити, що Україна – православна країна. Такий нюанс не пропустили російські ЗМІ, зауваживши, що хоч “розкольник” і не бачить необхідності отримання на папський візит дозвіл від Глав православних Церков України, проте вважає, що це питання треба було узгодити з православною церквою, оскільки Україна – традиційно православна держава, а православ’я – панівна конфесія” [НГ-религии.- 2001.- 31 січня // БРІ.- 2001.- № 2.- С. 36]. То ж не можна перебільшувати й зрілість та послідовність демонстрованої назустріч Понтифіку демократичності українських православних Церков.

Водночас, оцінюючи суто екуменічне значення візиту, речники УПЦ КП та УАПЦ були відвертіші й вповні реалістичні. Так, Філарет відзначив, що, хоч його церква й вітає приїзд Папи Римського в Україну, однак не бачить ніякої можливості для екуменічного діалогу [БРІ.- 2001.- № 2.- С. 36].

Значення й наслідки візиту в Україну Івана Павла II, що все ж відбувся попри всі складнощі, ще будуть осмислюватися, аналізуватися й дискутуватися, але навіть тієї інформації, яка накопичилася під час його підготовки, вже достатньо для оцінки духовної аксеології та культуротворчої діяльності християнських Церков в Україні.

Для того, щоб рельєфніше висвітлити культурні парадигми заангажованих в дискусію навколо візиту церковних чинників, скористаємося також відповідними коментарями найобізнаніших журналістів із українських ЗМІ. Так, Клара Гудзик пише, що серед багатьох наших проблем “знаходяться люди, які створюють ... ще й псевдопроблеми, котрі існують лише в уяві тієї чи іншої суспільної групи. Носії цих проблем-фантомів складають ... мізерну меншину, яка, проте, піднімає так багато галасу, що відволікає увагу суспільства від проблем реальних”. “Неймовірно, - наголошує вона, - скільки викривленої теології, звинувачень, параноїчних підозр можна нагромадити навколо такої буденної для нормальних людей обставини, як приїзд в Україну іноземного гостя. Гуманіста, філософа,

людини, котру поважають навіть іновірці, до того ж – архіпастиря б мільйонів українських громадян... Московська ж патріархія надсаджується так, начебто до нас іде небезпечний супертерорист, який загрожує їй негайним знищенням, - фраза “катастрофічні наслідки” вже стала класичною” [БРІ.- 2001.- № 2.- С. 55].

Проте, проблема сприйняття візиту Папи, а відтак і всього, що він в очах наших співвітчизників презентує, таки є, й, на жаль, не лише для Московської патріархії. Але почнемо з неї.

Цілком зрозумілими є побоювання щодо “катастрофічних наслідків” візиту Папи в Україну для РПЦ. Адже катастрофою для неї може справді стати хоча б часткова втрата українських парафій, яка могла б надалі продовжитися й “перекинутися” на інші неросійські провінції Федерації. Це загроза кінця для російського шовіністичного “Третього Риму” – розпаду після “імперії Горбачова” ще й “імперії Алексія”.

Іронізуючи, К.Гудзик в іншій своїй статті задається питанням, які ж то можуть бути для нас “катастрофічні наслідки”, що ними вже довгий час Московська патріархія залякує українське суспільство? “Найгірше, що можна передбачити, це натовп розгніваних братчиків УПЦ МП на вулицях Києва” [БРІ.- 2001.- № 2.- С. 6]. На жаль, такі екстремальні вияви, як справді відбулі подібні антипапські демонстрації, де поруч братчиків йшли священники й монахи, а також комуністи, для України не є найбільшим злом. Їх учасників було дуже мало, як і взагалі тих, хто виступав категорично проти візиту (4-5% згідно з соціологічними опитуваннями). Значно важчою проблемою для скріплення суверенної української держави, для її інтеграції в європейську спільноту та розбудови в Україні демократичного громадянського суспільства є сили, які повсякчас продукують, репрезентують та передають наступним поколінням досить чужий цим цілям менталітет, культуру, поведінку авторитарного, агресивного, шовіністичного “Третього Риму”.

“Дивні, однак, справи діються в нашому східному світі, бо яке право має Московський патріарх втручатися в наші внутрішні справи?, - продовжує журналістка. Чи в Москві, - обурюється вона, забули, що Папу Івана Павла II запросили не тільки українські католики (на що вони, до речі, мають повне право), але також Президент, уряд і парламент України? То який треба мати кураж, аби так... безцеремонно й настирливо втручатися?”

Варто було б після справді стимулюючих думку читачів риторичних запитань донести до них інформацію, що таке положення речей якраз не “дивне”, а характерне для православних (як

цезаропапістських) Церков у стосунках з їх власною світською владою та їх стосунках між собою. І дивуватися тут годилося б не московським світським та церковним можновладцям, а тим, кому не подобається подібний стиль спілкування, але хто не спробується перевірити, чи справді “наш” отой “східний світ” відносин сакральної і світської влади та міждержавних відносин, витворений у суспільствах східних деспотичних традицій.

“Україна – ... країна багатонаціональна й багатоконфесійна. Хотілося б, - бажає К.Гудзик, - щоб кожна етнічна група, кожна церква, кожна община відчували себе тут як удома, й могли б у будь-який час запрошувати до себе в гості будь-яку гарну людину. А всі інші виявляли б щодо гостя якщо не люб’язність, то принаймні ввічливість” [БРІ.- 2001.- № 2.- С. 28-29]. Але треба усвідомити, що, попри всю шляхетність, подібні примирливі заклики не спрацьовують і не спрацюють, бо “відчувати себе як удома” для МП – значить монополюю диктувати всім свою волю, своє бачення побудови відносин в миру і свого шляху до спасіння. А це значить: повернення від паростків інтеграції “совка” в особу персональної ініціативності й відповідальності перед Богом і людьми за свою долю й долю ближніх - до колективної безвідповідальності і деперсоніфікації, повернення вектору інтеграції українського суспільства від успішної демократичної й відкритої цивілізаційної моделі - до деспотичної імперської структури Левіафану і його безправних, хитруючих, заздрісних рабів.

Знайомство з висловленими речниками РПЦ та УПЦ МП думками щодо умов діалогу з католиками та “розкольниками” змушує погодитися з принциповою оцінкою можливостей співпраці християнських чинників, висловленою відомим богословом Робертом Тафтом. Він, єзуїт з багаторічним досвідом екуменічної праці, міг собі дозволити такі рефлексії: “Думати, що чесність, ввічливість, взаємна пошана, об’єктивність, справедливість, незаплямованість ... будуть спрацьовувати у взаємодії з християнським Сходом – це жити у мріях... Ви можете бути чесними з ними, але не вони з вами; ви не будете брехати про них, але вони можуть про вас; вони можуть зображати вашу Церкву й традиції в карикатурному вигляді, але не ви їхню... Якщо ви допускаєте, що християнський Захід робив помилки в поведінці з іншими Церквами, вони не скажуть: “Гаразд, і ми це робили”. Замість цього вони скажуть: “Бачите, ми про це весь час вам говорили” [Тафт Роберт, Т.І. Товариство Ісуса та християнський Схід: сприйняття, реалії, перспективи // Знаки часу. До проблеми порозуміння між Церквами.- К., 1999.- С.378-379.] Скільки треба мати

не лише самодостатності й впевненості в своїх можливостях, але й ангельського терпіння, щоб завершити таке визнання висловленням не досади, а розуміння: “Це не лицемірство чи нещирість, а просто нездатність мислити про такі речі об’єктивно через відмінні історико-культурні причини і невиліковні рани минулого”.

Врешті Роберт Тафт робить висновок, що для співпраці з християнським Сходом потрібні великодушність, покірність, безкорисливість аж до неочікування не лише вдячності, але й результату. При тому католицький богослов відзначає як одну з причин “того, чому православні так параноїчно реагують на католицьку активність: вони просто не здатні змагатися з католицьким папським впливом...”, адже “навіть ті суспільства, де Православ’я є таким сильним, що деякі з них відчують себе над законом, проявили себе чітко неадекватно щодо завдань, які стоять перед сучасним світом” [Там само.- С. 380].

Авжеж, людині “з боку”, яка зросла і сформувалася у вільному світі, де кожен при бажанні може зробити свідомий вибір, легше духовно прийняти та намагатися застосовувати накреслену альтруїстичну жертвовну настанову, тим паче що така настанова навряд чи може зашкодити його Церкві та її пастві.

Принципово в іншому становищі є українці. Вони зараз спостерігають подібну, яскраво описану Тафтом, реакцію від рафінованої східнохристиянської потуги – Москви. І хто знає, скільки громадян суверенної України піддадуться впливові такої далекої від християнського духу позиції (прямо – переконані вірні УПЦ Московського підпорядкування, а опосередковано ті, хто знаходиться в зоні впливу відповідної якщо не церковної, так залежної від неї культурної традиції).

Наголосимо, що кожна культура й кожна духовність є самодостатня, цінна для вселюдського скарбу ноосфери, варта поваги й тих чи інших запозичень. Однак кожна найплідніша саме там, де народжувалася і природно розвивалася. Християнство стало світовим явищем. Але хіба не тому, що його головні настанови змогли втілити у своїх культурах різні народи? Нинішній Понтифік Іван Павло II визнає рівноцінність та взаємодоповнюваність східно- та західнохристиянських традицій, в чому, до речі, до нього приєднуються не всі протестанти та не приєднується більшість православних. Дійсно, ці традиції виходили з одних і тих самих – Христових – настанов, однак розвивалися в очевидно суттєво відмінних культурно-цивілізаційних ареалах. Тому ніхто не може стверджувати, що східно- та західнохристиянські традиції ідентичні.



Отже, задаймося нарешті кардинальним питанням: наскільки схоче і зможе бути успішним учасником створення демократичного громадянського суспільства ментальний тип, якому притаманні орієнтація на європейські культурні цінності, духовною цементам котрих виступила західнохристиянська традиція, та водночас – духовна орієнтація на аксіологію східного християнства, що сакралізує принципово відмінну від європейської систему культурних цінностей в суспільстві? Відповідно, правомірним є сумнів, чи продукуючі таку ментальність інституції можуть бути послідовними і надійними інтегративними чинниками в розбудові суверенної України – європейської країни, котра розпочала повернення в своє природне культурне коло.

Оцінюючи з огляду на ці міркування інтегративний потенціал Церков, треба підкреслити тісний взаємозв'язок духовної й культурної орієнтації з економічним і політичним розвитком спільноти. Україну часто називають країною між християнським Сходом і Заходом. Справді, по ній проходить не просто межа між ними. Принаймні частина України належить до складного духовного й культурного простору - так званого перехрестя між християнським Сходом і Заходом. При тому під вживаними в такому контексті термінами “християнський Схід” і “християнський Захід” розуміються впливові східно- та західнохристиянські чинники: не тільки й не стільки керівні церковні авторитети, скільки суспільства і держави, розбудовані вихованими на відповідних традиціях народами. Християнський Схід і християнський Захід являють собою спільноти, котрим притаманні свої особливості не тільки в релігійній сфері. Власне, відмінності інтерпретації та інституалізації християнських ідей східно- та західнохристиянськими спільнотами обумовлені відмінними архетипами суспільного, духовного життя народів, що склали християнський Схід та Захід. Отже, знаходиться між ними - значить знаходиться також між різними ідеологічними, політичними, соціально-економічними системами, уособленими для українців з часів Берестейської унії 1596 року і до сьогодення насамперед сусідніми народами: російським та європейськими.

В першій половині 90-х років минулого століття ідея, що Українська Греко-Католицька Церква є своєрідним містком для порозуміння і зближення українського православ'я з центром Католицької Церкви – Ватиканом, здавалася такою, яка може дати близький духовний врожай для України і всього християнського світу. Такі можливості гаряче обговорювалися в греко-католицьких колах, вивчалися науковцями. Зрозуміло, найперше підкреслювалася цінність

головної мети “щоб всі були одно” - так би мовити, глобальної духовної інтеграції. Але наведемо також характерні аргументи ймовірної “світської” користі, наприклад, висловлені львівським релігієзнавцем І.Паславським: “...відроджена Україна має гідно посісти належне їй од Бога й історії місце генератора в політичній єдності всій Європи. Але політичній єдності європейських націй неминуче повинна передувати єдність духовна. І цьому значною мірою може прислужитися єдність церков” [Паславський І. Між Сходом і Заходом. Нариси з культурно-політичної історії Української Церкви.- Львів, 1994.- С. 40].

Напевно, політична і духовна єдність українців з іншими європейськими народами - це мета, котра в очах прагматично мислячих свідомих українців є не менш бажаною, ніж успіхи всехристиянського екуменізму взагалі. Тому варто зважити, по-перше, чи повноправно об'єднатися з родичами-європейцями для українців є складніше, ніж східним і західним християнам домовитися між собою, і по-друге, чи доцільно надавати перевагу досі здебільшого потенційним інтегративним можливостям УГКЦ “єднати” християнський Схід і Захід перед вже реально діючими можливостями УГКЦ інтегрувати українців в європейську духовну спільноту.

Така інтеграція з більшим чи меншим успіхом, можливо не без втрат, але точно – не без переважаючих втрати набутків, триває вже чотириста років. Стверджувати нині, що українці греко-католики піднялися над особливостями православних і католиків, синтезувавши їх в своїй конфесії - значить, скоріше, видавати бажане за здійснене. В ХХ столітті український греко-католицизм (в праці кліру, в свідомій, часто жертовній активності мирян, у впливі на ширші кола молоді) наблизився до такого застосування на національному ґрунті католицької теорії, яке є продуктом європейської історії і практикується в наш час європейськими народами. Це очевидно як з аналізу документів і матеріалів діяльності Церкви: першої половини ХХ століття [Конференції Архиєреїв Української Греко-Католицької Церкви (1902-1937).- Львів, 1997], підпільного періоду [Мартирологія українських церков: В 4 т.- Торонто; Балтимор.- 1985.- Т.2: Українська Католицька Церква: Документи, матеріали], сучасних, що публікуються в греко-католицькій пресі, так і з доступного всім бажаним споглядання сьогоденного життя парафій, Згромаджень УГКЦ, учбових закладів, прицерковних організацій та рухів.

Культурні плоди такої інтеграції очевидні – не лише у шанобливому збереженні, але й у відповідному часові розвитку українських духовних традицій, у самовідданій боротьбі за українську

національну незалежність, у активній громадянській позиції в розбудові суверенної Української держави, нарешті в політичних симпатіях, господарському мисленні та й у побутових звичаях. Або ж, з голосу пересічного дописувача греко-католицької газети: “Українські католики - народ західної культури, і не вертаймо до Сходу... Схід - це... для нас Росія... Того Сходу - досить!” [Бараболяк М. До джерел // Нова зоря.- 1993.- № 28-29.- С. 5].

Отже, в клопотах радісного очікування і прийняття Папи чи у спробах перешкодити чи зкомпроментувати його візит, всі чинники духовного процесу в Україні дали багато прямих та опосередкованих свідоцтв своєї реальної культурної ідентичності та відповідних інтегративних можливостей. Обидві католицькі конфесії в Україні показали не лише готовність, але й конкретні вже досягнуті успіхи у справі духовної, культурної реінтеграції українських громадян в європейську і світову спільноту. В такому ж напрямку фактично діють багато протестантських Церков. Українська Православна Церква – Київський патріархат та Українська Автокефальна Православна Церква засвідчили, що практично не проти такого процесу, хоч і не дуже виявляють в цьому відповідної систематичної активної діяльності. Натомість Українська Православна Церква Московського патріархату особливо яскраво продемонструвала на тільки антиукраїнськість своєї шовіністичної проросійської зорієнтованості, але й категоричне відкидання демократичних цінностей, духовних засад європейської цивілізації, невизнання актуальних вимог сучасного розвитку людства “в єдності у різноманітті”. І допоки цією проблемою будуть цікавитися лише переважно релігієзнавці і, принагідно, преса, допоки в ній не намагатимуться розібратися пересічні українці і не наважаться – влада, до того часу не можна вважати забезпеченим ані державний суверенний, ані культурний європейський, ані суспільний демократичний вибір України.

# IV

# ІНФОРМАЦІЇ

## НАУКОВА ПРОДУКЦІЯ КНИЖКОВОЇ ФОРМИ Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України 1996-2001 років

### I. ЗАГАЛЬНЕ РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

1. Релігієзнавство: предмет, структура, методологія (за ред. А.Колодного і Б.Лобовика) – К., 1996.
2. Академічне релігієзнавство (за ред. А.Колодного) – К., 2000.
3. Релігієзнавчий словник (за ред. А.Колодного і Б.Лобовика) – К., 1996.
4. Феномен релігії. Збірник.- К., 1996.
5. Колодний А. Феномен релігії: природа, структура, функціональність, тенденції.- К., 1999.
6. Бодак В. Релігійна обрядовість: соціальні функції.- К., 1999.
7. Єленський В. та ін. Релігія. Церква. Молодь.- К., 1996.
8. Віра і розум – двоє крил людського духу. Наук. збірник.- К., 2001.

### II. ЕТНОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ

9. Етнос і релігія. Збірник.- К., 1998.
10. Християнство і національна ідея. Наук. збірник (за ред. А.Колодного і А.Гудими).- К.-Т., 1999.
11. Филипович Л. Етнологія релігії.- К., 2000.
12. Богачевская И. Язык религии в контексте национального самосознания.- К., 1999.
13. Саган О. Національні прояви православ'я: український аспект.- К., 2001.

### **III. ХРИСТІЯНСТВО**

14. Християнство: контекст світової історії і культури. Наук. збірник (за ред. А.Колодного і П.Яроцького).- К., 2000.
15. Християнство в контексті історії і культури України. Наук. збірник (за ред. А.Колодного, П.Яроцького, О.Сагана).- К., 1997.
16. Християнство і культура. Наук. збірник (за ред. А.Колодного, А.Гудими).- К.-Т., 1998.
17. Християнство і духовність. Наук. збірник (за ред. А.Колодного).- К., 1998.
18. Християнство і особа. Наук. збірник (за ред. А.Колодного і А.Гудими). К.-Т., 2000.
19. Християнство і проблеми сучасності. Наук. збірник (за ред. А.Колодного і П.Яроцького).- К., 2000.
20. Християнство і мораль. Наук. збірник (за ред. А.Колодного і А.Гудими). К.-Т., 2001.
21. Павленко П. Платон і християнство.- Біла Церква, 2001.

### **IV. РЕЛІГІЯ НА ТЕРЕНАХ УКРАЇНИ**

22. Колодний А., Филипович Л. Релігійна духовність українців: вияви, постаті, стан.- Львів, 1996.
23. Боги Тавриди. История религии народов Крыма. Сборник (под ред. А.Глушака и А.Колодного).- К.-С., 1997.
24. Лобовик Б. Вірування давніх українців та їх пращурів.- К., 1996.
25. Українська Церква між Сходом і Заходом (за ред. П.Яроцького).- К., 1996.
26. Колодний А., Бодак В. Український Східний обряд.- К., 1997.
27. Історія релігії в Україні. Підручник (за ред. А.Колодного і П.Яроцького).- К., 1999.
28. Історія православної церкви в Україні (за ред. П.Яроцького).- К., 1997.
29. Надтока Г. Православна Церква в Україні. 1900-1917 рр.- К., 1998.
30. Історія релігії в Україні. Збірник.- К.-Львів, 1996.
31. Історія релігії в Україні. В 2-х кн.- К.-Львів, 1999.
32. “Берестя – 1596” в контексті історії українства (за ред. А.Колодного і А.Гудими).- К.-Т., 1996.

33. Недавня О. Греко-католицизм в контексті духовного самовизначення українців між християнським Сходом і Заходом.- К., 2000.
34. Филипович Л. Нові релігійні течії та організації в Україні.- К., 1997.
35. Колодний А. Релігія і Церква в демократичній Україні (англ. мовою).- К., 2000.
36. Єленський В. та ін. Релігійне життя в Україні: стан, проблеми, шляхи вирішення.- К., 1996.
37. Феномен Петра Могили (за ред. В.Климова).- К., 1996.
38. Петро Могила і сучасність. Збірка.- К., 1996.
39. Петро Могила: богослов, церковний і культурний діяч. Наук. збірка (за ред. А.Колодного і В.Климова).- К., 1997.
40. Климов В. Святитель Димитрій (Данило Туптало) – Львів, 1996.
41. Огієнківські читання. Наук. збірник.- К., 1997.
42. Арсен Річинський – ідеолог Українського Православ'я. Наук. збірник.- К.-Т., 1998.
43. Филипович Л., Дудар Н. Нові релігійні течії України: огляд, документи, переклади.- К., 2000.
44. Колодний А. Релігія і Церква в демократичній Україні.- К., 2000.
45. Нові релігії в сучасній Україні. Наук. збірник.- К., 2000.
46. Історія релігії в Україні: В 5-ти вип.- Львів, 1997.
47. Історія релігії в Україні: В 2-х кн.- Львів, 1998.
48. Історія релігії в Україні: В 2-х кн.- Львів, 2000.
49. Історія релігії в Україні: В 2-х кн.- Львів, 2001.
50. Колодний А., Филипович Л., Бідулф Г. Релігія і Церква в сучасній Україні.- К., 2001.

## **V. ДЕСЯТИТОМНИК “ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ В УКРАЇНІ”**

51. Том I. Дохристиянські вірування. Прийняття християнства (за ред. Б.Лобовика).- К., 1996 (Передрук тому в Канаді в 1998 р.).
52. Том II. Українське Православ'я в Україні (за ред. П.Яроцького).- К., 1997.
53. Том III. Православ'я в Україні (за ред. А.Колодного і В.Климова).- К., 1999.
54. Том IV. Католицизм в Україні (за ред. П.Яроцького і О.Недавньої).- К., 2001.

55. Том V. Протестантизм в Україні (за ред. П.Яроцького).- К., 2001.
56. Том VI. Протестантизм в Україні (за ред. П.Яроцького).- К., 2002.
57. Том VII. Релігійні меншини України (за ред. А.Колодного і О.Бучми).- К., 2002.
58. Том VIII. Нові релігії України (за ред. А.Колодного і Л.Филипович).- К., 2002.
59. Том IX. Релігія в українській діаспорі (за ред. А.Колодного і О.Сагана).- К., 2002.
60. Том X. Релігія і релігійність в незалежній Україні (за ред. А.Колодного і П.Яроцького).- К., 2001.

## **VI. БІБЛОТЕЧКА “КОНФЕСІЇ УКРАЇНИ”**

61. Саган О. Українське православ'я: історія і сьогодення.- К., 2002.
62. Російське православ'я в Україні.- К., 2002.
63. Саган О. Старообрядництво.- К., 2003.
64. Надтока Г. Римо-католицизм.- К., 2002.
65. Недавня О. Український греко-католицизм.- К., 2001.
66. Гаюк І. Вірменське християнство.- К., 2002.
67. Вандишев В. Лютеранство України.- К., 2003.
68. Реформатська Церква.- К., 2003.
69. Решетніков Ю. Баптизм України.- К., 2002.
70. Франчук В. Християни віри євангельської (п'ятидесятники).- К., 2002.
71. Колодний А., Докаш В. Адвентисти сьомого дня.- К., 2002.
72. Яроцький П. Свідки Єгови.- К., 2002.
73. Титаренко В. Харизматичне християнство.- К., 2002.
74. Новоапостольська церква.- К., 2003.
75. Колодний А. Церква Ісуса Христа Святих останніх днів.- К., 2001.
76. Церква Єднання.- К., 2003.
77. Свистунов С. Богородична Церква.- К., 2003.
78. Павленко П. Церква Христа.- К., 2003.
79. Капранов С. Буддизм в світі й Україні.- К., 2003.
80. Матвеев В. Товариство свідомості Крішни.- К., 2002.
81. Филипович Л. Віра Багаї.- К., 2002.
82. Филипович Л. Всесвітня Чиста Релігія.- К., 2003.
83. Єленський В. Іудаїзм України.- К., 2002.

84. Кирюшко М. Іслам України.- К., 2002.
85. Полканов Ю. Караїми.- К., 2002.
86. Лозко Г. Українські язичники.- К., 2002.
87. Колодний А. Рідна Українська Національна Віра.- К., 2001.
88. Богачевська І. Церква саєнтології.- К., 2003.
89. Васильєв О. Церква Нового Єрусалиму (сведенборгці).- К., 2003.
90. Гринько В. Велике Біле Братство.- К., 2003.

## **VII. УКРАЇНСЬКА РЕЛІГІЄЗНАВЧА ДУМКА** *(наукове редагування Відділення)*

91. Олексюк В. Християнські основи української філософії (за ред. А.Колодного).- К., 1996.
92. Музичка І. Християнство в житті особи і народу (за ред. А.Колодного).- К., 1999.
93. Річинський А. Проблеми української релігійної свідомості (за ред. А.Колодного і О.Сагана).- Т., 2000.
94. Шевців І. Християнська Україна (за ред. А.Колодного).- К., 2000.
95. Ярмусь С. Досвід віри українця.- К., 2001.

## **VIII. СВОБОДА БУТТЯ РЕЛІГІЇ**

96. Про свободу совісті, релігії і переконань. Збірник документів (за ред. М.Бабія).- К., 1996.
97. Свобода совести, вероисповедания и религиозных организаций. Сб. документов (под ред. М.Бабия).- К., 1994.
98. “Плід правди сіється творцями миру”. Збірник.- К., 1998.
99. Релігійна свобода: моделі державно-церковних відносин. За ред. В.Єленського.- К., 1996.
100. Релігійна свобода: історичне підґрунтя, правові основи і реалії сьогодення. За ред. А.Колодного.- К., 1998.
101. Релігійна свобода: природа, правові і державні гарантії. За ред. А.Колодного.- К., 1999.
102. Релігійна свобода: гуманізм і демократизм законодавчих ініціатив у сфері свободи совісті (міжнародний і український контекст). За ред. А.Колодного і О.Сагана.- К., 2000.
103. Релігійна свобода: мас-медіа, школа і Церква як суспільні фактори утвердження. За ред. А.Колодного.- К., 2001.



104. Екуменізм і проблеми міжконфесійних відносин в Україні. Наук. збірник.- К., 2001.
105. Актуальні проблеми державно-церковних відносин в Україні. За ред. А.Колодного.- К., 2001.

## **ІХ. ПЕРІОДИЧНІ ВИДАННЯ**

- 106-126. Бюлетень Української Асоціації релігієзнавців і Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України “Українське релігієзнавство”.- 1996-2000.- №№ 1-20.
- 127-139. Часопис “Релігійна панорама”.- 2000-2001.- №№ 0-12.

\* \* \*

## **Х. ВИДРУКИ 1991-1995 років.**

1. Історія християнської церкви на Україні (за ред. О.Онищенка).- К., 1991.
2. Релігія в духовному житті українського народу (за ред. А.Колодного).- К., 1994.
3. Сучасна релігійна ситуація в Україні (за ред. П.Косухи).- К., 1994.
4. Любчик В. Біблійні пророцтва в світі катаклізмів ХХ століття.- К., 1993.
5. Колодний А., Кирюшко М., Филипович Л. Митополит Іларіон (Огієнко).- Львів, 1993.
6. Бабій М. Свобода совісті: філософсько-антропологічне і релігієзнавче осмислення.- К., 1994.

## V

## SUMMARY

This 20<sup>th</sup> issue of the Bulletin “Ukrainian Religious Studies” is dedicated to 10<sup>th</sup> anniversary of The Department of Religious Studies of H.S.Skovoroda Institute of Philosophy of The National Academy of Sciences of Ukraine. The Bulletin opens introductory paper «Religious Studies of Democratic Ukraine» by A.Kolodnyi – Doctor of Philosophy, Professor, Deputy Director – Chief of The Department of Religious Studies of H.S.Skovoroda Institute of Philosophy of The National Academy of Sciences of Ukraine.

In the rubric «Theoretical Religious Studies» there are in particular the following papers: «Globalization and Inter-Confession Communications» by S.Svystunov, «Person in System of Religious activity» by O.Buchma, «For the Problem on *Ad* and *Peklo* by P.Pavlenko, «Methodological Aspects of Construction of Semiotic Model of Religion» by I.Bohachevs’ka, «Sources Religious Syncretism of Christianity» by H.Kulahina, «Methodology of the Scientific Analysis of Religion at Conditions of Non-Classical Rationality» by D.Kirouhin.

In the rubric «Confession Religious Studies» there are published papers: «Features of Development of the Social Doctrine of a Catholicism» by P.Yarots’kyi, «Non-Conventional Religiosity and Processes of National Identification in Modern Ukraine» by L.Fylypovych, «Ukrainian Orthodox Monasteries as Factor of a National History» by V.Klymov, «Main Tendencies of Development of the Orthodox Church in Post-War Ukraine (1945-1988)» by O.Sagan.

In the rubric «Freedom of Religion Life» there are published papers: «Legal Regulation of Activity of Religious Minority in Ukraine in a Context of the Requirements of the International Law» by M.Babii, «Problems of research of a determination and changes of aircraft attitude of the interchurch conflictings (on an example Orthodox-Greek-Catholic conflict in Ukraine of the end XX - beginning XXI of centuries)» by V.Yelens’kyi, «Visit the Pope in Ukraine as the Test for an Integration Potential of Christian Churches» by O.Nedavnya.

In addition the Bulletin presents «Scientific Production of the book form 1996-2001 years of The Department of Religious Studies of The H.S.Skovoroda Institute of Philosophy of The National Academy of Sciences of Ukraine».



## РЕДАКЦІЯ ПОВІДОМЛЯЄ

### ОСНОВНІ ПРАВИЛА ОФОРМЛЕННЯ СТАТЕЙ

Рукописи для публікації у наступних числах бюлетеня подаються до редакції в одному роздрукованому примірнику (через 1,5 інтервали) і у вигляді дос-файлу у форматі Microsoft Word 7.0 (95) чи 97 на дискеті 3,5" 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 у квадратних дужках за їх наскрізною нумерацією у відповідності з існуючим бібліографічним стандартом. (Список використаних джерел у кінці статті не подається.) Цитати з іншомовних джерел (у тому числі й з російськомовних) наводяться автором в українському перекладі.

*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]. *Або, наприклад, якщо джерело знаходиться в Інтернеті:* [Хантингтон С. Столкновение цивилизаций и переустройство мирового порядка (отрывки из книги) // Pro et Contra.- Т. 2.- <http://pubs.carnegie.ru/P&C>].

Посилання на тексти Біблії також подавати згідно з прийнятим стандартом (скорочена назва книги за Біблією І.Огієнка, розділ, двокрапки, вірш / вірші). *Наприклад:* Ів. 3:16 (де “Ів.” – Євангелія від Івана, “3” – розділ 3, “16” – вірш 16. Скорочені назви всіх книг Біблії у перекладі І.Огієнка завжди наводяться у її змісті.

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 (а за наявності й електронна) 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 стислу 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;

**Телефони:** 229-48-12 – головний редактор; 229-04-18 – відповідальний секретар;

**E-mail:** [cerif@alfacom.net](mailto:cerif@alfacom.net)

## ЗМІСТ

<i>Колодний А.</i> Релігієзнавство демократичної України .....	3
<b>I. ТЕОРЕТИЧНЕ РЕЛІГІЄЗНАВСТВО</b>	
<i>Свистунов С.</i> Глобалізація і міжконфесійні комунікації .....	13
<i>Бучма О.</i> Особа в системі релігійної діяльності .....	18
<i>Павленко П.</i> До питання про ад і пекло .....	24
<i>Богачевська І.</i> Методологічні аспекти побудови семіотичної моделі релігії .....	32
<i>Кулагіна Г.</i> Джерела релігійного синкретизму християнства .....	41
<i>Кірюхін Д.</i> Методологія наукового вивчення релігії в умовах неklasичної раціональності .....	48
<b>II. КОНФЕСІЙНЕ РЕЛІГІЄЗНАВСТВО</b>	
<i>Яроцький П.</i> Особливості розвитку соціального вчення католицизму .....	55
<i>Филипович Л.</i> Нетрадиційна релігійність і процеси національної ідентифікації в сучасній Україні .....	64
<i>Климов В.</i> Українські православні монастирі як чинник національної історії .....	73
<i>Саган О.</i> Основні тенденції розвитку Православної церкви післявоєнної України (1945-1988 pp.) .....	82
<b>III. СВОБОДА БУТТЯ РЕЛІГІЇ</b>	
<i>Бабій М.</i> Правове регулювання діяльності релігійних меншин в Україні в контексті вимог міжнародного права .....	95
<i>Єленський В.</i> Проблеми дослідження детермінації та еволюції міжцерковних конфліктів (на прикладі православно-греко-католицького конфлікту в Україні кінця ХХ – початку ХХІ ст. ....	102
<i>Недавня О.</i> Візит Папи в Україну як тест на інтегративний потенціал християнських церков .....	114
<b>IV. ІНФОРМАЦІЇ</b>	
Наукова продукція книжкової форми Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України 1996-2001 років .....	124
<b>V. SUMMARY</b> .....	130
<b>РЕДАКЦІЯ ПОВІДОМЛЯЄ</b> .....	131