

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



Українське релігієзнавство

№55

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

*Видається щоквартально з 1996 року.

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

* 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)

Українське релігієзнавство

Редакційна колегія:

А. Колодний, доктор філософських наук
(головний редактор)

Л. Виговський, доктор філософських наук

М. Закович, доктор філософських наук

О. Нельга, доктор соціологічних наук

П. Панченко, доктор історичних наук

М. Пірен, доктор соціологічних наук

О. Саган, доктор філософських наук

Р. Сітарчук, доктор історичних наук

Н. Стоколос, доктор історичних наук

О. Уткін, доктор історичних наук

Л. Филипович, доктор філософських наук

М. Чурилов, доктор соціологічних наук

В. Шевченко, доктор філософських наук

П. Яроцький, доктор філософських наук

П. Павленко, доктор філософських наук
(відповідальний секретар)

Рекомендовано до друку

вченою радою

Відділення релігієзнавства

Інституту філософії

імені Г.С. Сковороди НАН України,

Протокол № 21 від 10 грудня 2010 р.

© Українська Асоціація релігієзнавців, 2010

© Відділення релігієзнавства

Інституту філософії імені Г.С. Сковороди
НАНУ, 2010

© Автори статей

ЗМІСТ

I. ФІЛОСОФСЬКА І БОГОСЛОВСЬКА ДУМКА

- *Р.Множинська* «Теорія природного права у творах Станіслава Оріховського» (перша пол. XVI ст.) 5
- *В.Климов* «Скептицизм і проблема пізньосередньовічного тлумачення співвідношення знання та віри» 12
- *В.Мороз* «Концепція свободи і відповідальності людини у документах УГКЦ» 23
- *А.Яковенко* «Сутність еклезіо-онтологічного вчення С.Булгакова» 31
- *М.Галіченко* «Рецепція ідеологеми “Москва – Третій Рим” в російській богословській думці 20-30-х рр. XX ст.» 38

II. ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ В УКРАЇНІ

- *Н.Стратонова* «Роль волхвів у суспільному житті Київської Русі (за літописними матеріалами XI-XII ст.)» 46
- *Т.Длинна* «Свято Різдва Христового в народній релігійності українців» . 53
- *О.Буравський* «Римо-Католицька Церква в контексті міжконфесійних відносин на Правобережній Україні в другій половині XIX ст.» 63
- *Р.Шеретюк* «Набутки чину святого Василя Великого на Правобережній Україні в галузі книговидавництва та їх нищення російським самодержавством наприкінці XVIII – в першій половині XIX ст.» 71
- *Я.Стоцький* «Трансформаційні процеси Чину св. Василя Великого: від Добромильської реформи до наших днів» 82
- *Н.Цендра* «Допомога держави церквам і релігійним організаціям у налагодженні ділових контактів з міжнародними релігійними інституціями» 97
- *М.Петрович* «Східні й західні свята в дискусіях міжепархіальної літургійної комісії» 105

III. КОНФЕСІОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ

- *П.Яроцький* «Харизматичний рух в Католицькій Церкві: спрямованість і наслідки „харизматичної онови”, привнесеної в УГКЦ» 115
- *В.Рудейко* «Принцип *ad fontes* у сучасних літургійних реформах слов'янських церков візантійської традиції» 134
- *Н.Воронянська* «Зародження та особливості розвитку течії адвентистів-реформістів у Радянському Союзі» 141

- *Р. Скакун* «Євангельські християни святі сіоністи: особливості життя й побуту» 148
- *Я. Ювсечко* «Синтетичні неорелігії як прояв постмодерної парадигми» .. 157
- *О. Гура* «Зміни в релігійній мережі юдейських громад України (1944-1948 рр.)» 163

IV. РЕЛІГІЯ В СУЧАСНОМУ СВІТІ ТА УКРАЇНІ

- *В. Бодак* «Соціальне вчення католицизму: спонуки до модернізації» 172
- *М. Балаклицький* «Протестантське богослов'я комунікації» 179
- *В. Швед* «Контури ісламської політики нової адміністрації США» 187
- *С. Ковицуняк* «Релігійно-моральне формування особистості молодшого школяра: релігієзнавчий аналіз проблеми» 192

У СВІТІ РЕЛІГІЄЗНАВЧОГО ЖИТТЯ І КНИГ

- *С. Яремчук* «Провідні наукові товариства з соціального вивчення релігії» 204
- Християнство і платонізм: дискусія триває (*М. Черенков*) 213
- Етнічна історія українства (*А. Колодний*) 214

SUMMARY 216

ДО ВІДОМА АВТОРІВ 217

- ✓ Правила оформлення статей 217

Р. Множинська* (м. Київ)

УДК 21.31.41

**ТЕОРІЯ ПРИРОДНОГО ПРАВА
У ТВОРАХ СТАНІСЛАВА ОРІХОВСЬКОГО
(перша пол. XVI ст.)**

Під поняттям "природне право" прийнято розуміти сукупність правил, які випливають з самої природи буття людини і відображають загальнолюдські уявлення про принципи, на яких мають базуватися взаємовідносини між людьми, а тому є вічними та незмінними, як сама природа. Елементи концепції природного права зустрічаються вже в античних софістів, стоїків, Арістотеля, Цицерона, а пізніше у мислителів доби феодалізму, представники якої (напр., Тома Аквінський) розглядали природне право як різновид Божественного закону. Воно слугувало тоді обґрунтуванням феодального ладу. Представники ренесансної і новітньої філософії вкладали у поняття природного права інший, ніж античні і середньовічні вчені, зміст; вважали, що воно існує незалежно від Божої волі. Ідея природного права використовувалась в XVII–XVIII ст. для критики феодальних порядків, як таких, що суперечать природній справедливості, і лягла в основу новочасної буржуазної теорії держави і права. Найвідомішими представниками цієї теорії були Ю. Лінцій (1547–1606), Гуго Гроцій (1583–1645), Т. Гоббс (1588–1679), С. Пуфендорф (1632–1694).

*На вітчизняному ґрунті ще в першій половині XVI ст. ідею природного права розробляв С. Оріховський (1513–1566), який написав навіть окремий трактат "Про природне право" (*De iure naturae et gentium*). На жаль, ця праця не збереглась. Тому про погляди мислителя на природне право, про значення, якого він йому надавав, можемо судити хіба що з окремих висловлювань, які трапляються в інших його працях, зокрема у двох промовах "Про турецьку загрозу", в "Навученні польському королю", "Компасі", у листах тощо. Його твори з суспільно-політичної проблематики сприяли утвердженню теорії природного права у Польщі й Україні XVI ст. та наповненню її конкретно-*

* Множинська Р.В. – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та культурології Київського національного університету технологій та дизайну.

історичними реаліями.

Мислитель був добре обізнаний із поглядами античних мислителів на право, передусім Арістотеля, Цицерона, але не сприймав їх догматично. Зокрема, він відмовився від думки про сталість, незалежність права у державі від часу, в якому воно існує. Відтак С.Оріховський став предтечею утвердження новітнього погляду на природне право, яке в розглядуваний період лише здобувало собі визнання. Ось як говорить про це сам автор: "Бо як інших віків інші є звичаї, так права інших часів іншими бути повинні; і як ми звикли сміятися з дітей, коли батьківське взуття взувають на свої ноги, так саме слушно з тих сміятися треба, хто давні права до нашого часу пристосовує, хоч їх частково довге вживання псує, а почасти доба республіки перетворює на непотрібні" [Lichtensztul J. Poglądy filozoficzno-prawne Stanisława Orzechowskiego. – Warszawa, 1939. – С. 105–106] Наведена думка знаменна і свідчить про широку орієнтацію і вдумливий підхід мислителя до реалій політичного життя. Однак слід зауважити, що автор мав на увазі тут, певно, не тільки природне право, але і будь-яке інше (навіть закони), крім, звичайно, Божественного, яке вважалося незмінним. Природне право, на думку С. Оріховського, є тільки набутком зорганізованих у суспільство людей: "Бо людина завдяки природженому праву над бджолою і над кожним у череді бидлом, що купчиться, вищою є: не любить пустки, але людей і міста шукає. Згідно з природним правом людина, у своїй політїї на правах і звичаях вихована і наукою вдосконалена, є найдовершенішою поміж усіма тваринами на світі" [Lichtensztul J. Poglądy filozoficzno-prawne Stanisława Orzechowskiego. – С. 115].

Основний зміст статті. С. Оріховський знав не тільки природне право. Він розрізняв ще право Божественне та звичаєве, тт. людське чи земне право (закони, статuti), а також право сильної руки. Всеваддя права є у нього однією з найцікавіших і найпривабливіших рис науки про державу. Якщо будь-хто, навіть король, писав мислитель, буде оминати право, не тільки не всі будуть в однаковому становищі, але, що гірше, – право втратить повагу і остаточний авторитет у громадян. Однак, найбільше Оріховський розробляв і пропагував ідею природного права, яке, на його думку, вище від людських законів, котрі при потребі можна змінювати, а також сповідував основний принцип гуманістичної етики – принцип спільного блага (блага народу), основні ідеї якого – патріотизм, служіння державі, суспільна активність – ґрунтувалися на підпорядкуванні приватних інтересів спільному добру тощо [Литвинов В. Ренесансний гуманізм в Україні. Ідеї гуманізму епохи Відродження в українській філософії XV – початку XVII століття. – К., 2000. – С. 17].

Концепція поділу права С. Оріховського засвідчує не тільки його обізнаність з положеннями класичної науки, але й виявляє самостійність його мислення та оригінальність бачення цієї проблеми. І тут саме час зауважити про дещо хаотичне вживання Оріховським правничої лексики, коли значення одних термінів підміняються іншими, про що говорив у свій час польський дослідник

Й. Ліхтенштуль [*Lichtensztul J. Poglądy filozoficzno-prawne Stanisława Orzechowskiego.* – С. 103]. Це ускладнює сприймання концепції автора. Сказане не стосується хіба що Божественного права, яке автор визначає як вроджене, прищеплене першій людині й оголошене Богом у вигляді наказів. Тому це право тривале, незмінне. Порушувати його, на думку Оріховського, не має права ніхто зі смертних – навіть папа римський. Ганебним прикладом такого порушення, називає автор запровадження папою Сиріцієм целібату.

Що стосується звичаєвого права, то воно, як співзвучне українським традиціям, здавна існувало в Україні і відображене у працях вітчизняних гуманістів, які, вважаючи його вищим за закон, називали часом просто звичаєм, корелятивом статуту (закону). "Звичай, – писав С. Оріховський, – має першість перед статутом. Бо статут, то тільки надання звичаю зовнішньої правної, окресленої форми. Звичай ближчий людям, їхній психіці і правовим потребам" [*Lichtensztul J. Poglądy filozoficzno-prawne Stanisława Orzechowskiego.* – С. 105]. Полемізуючи з папою римським стосовно целібату, мислитель доводить, що безшлюбність католицького духовенства суперечить не тільки природному праву, але й людським звичаям.

Серед принципів природного права Оріховський називає передусім такі: право власності, рівних можливостей, дотримання договорів; право на життя, мир, злагоду в суспільстві; на справедливість, на шлюб. Право власності, зокрема, на його думку, – це утримання від зазіхань на чужу власність. Свідченням того, що Оріховський надавав йому великого значення, можуть бути слова, звернені до короля, де він попереджав останнього, що джерелом усіляких незгод у суспільстві стає поділ на "моє" і "твоє", через що виникають суперечки та судові позови, народжується ворожнеча, що приводить до заколотів, після чого настає вже неминучий кінець державі. Треба, вважає мислитель, "щоб ніхто на чуже не зазіхав, якщо своє втратив. Інакше з'являться в державі хитрощі, зрада, грабунки, чвари, насильство над слабшими" [Stanisław Orzechowski. *Wybór pism.* – Warszawa, 1966. – Str. 237].

Великого значення надавав мислитель також праву йти за вказівками власного розуму, переконання. Обов'язок держави, вважав він, надавати своїм громадянам такі можливості. Сам він у приватному житті намагався користуватися цим правом: будучи католиком, критикував догмати католицької церкви, відмовився від посади каплана і написав промову проти целібату. Якийсь час був навіть запеклим апостолом протестантизму і православ'я, про що недвозначно писав у листі до папського нунція кардинала Комендоні: «Я навіть капланством знехтував, уважаючи, що ця гідність нав'язана мені всупереч моїй волі... Прилюдно вихваляв міркування Лютера супроти римського целібату й оголошував вищість шлюбу священників грецького обряду» [Оріховський Станіслав. *Твори. Перекл. з латини.* – К., 2004. – С.584].

Оріховський мріяв про мир, якого "бажав усім, також сусідам", висловлював бажання, щоб війна поступилася "священним каменам". Мир, на їхню думку, є породжувачем і джерелом усього доброго. Без нього не може бути

і в людському житті нічого ані любого, ані тривкого. Під час миру квітнуть науки, мистецтва, література, багатства зростають, розвиваються добрі звичаї серед людей. Тому правителі повинні дбати про мир, його боронити, і лише в такому випадку, писав Оріховський, їх можна називати справжніми людьми, мудрими сторожами роду людського. Ті ж, хто ненавидить мир, є дикунами, непогамованими й жорстокими тиранами. Мета миру, продовжує мислитель, – життя, згідне з природою та її законами.

Думки про мир пронизують всі його твори. Але найбільше їх зосереджено у "Промові на похоронах Сигізмунда Старого" та у двох "Турчиках". Вихваляючи справжні чи уявні чесноти цього короля, мислитель наголошує постійно на його дбанні про мир у державі. "Одні в мирі перебуваючи шукають війни, – писав він у похоронній промові, – а цей у війнах нічого не шукав крім миру. Інші – мають державу, щоб сусідів непокоїти війною, а цей вважав, що держава без прихильних сусідів буде неміцною. Треті – укладають договори, щоб мати змогу підривати мир, а цей усі договори, які мав з турками, скітами, мосхами, волохами закінчував миром" [Цит. за: Литвинов В. Ренесансний гуманізм в Україні. – С. 311-312]. Польський король, на думку Оріховського, став речником миру не тільки для своїх підлеглих, а й для інших народів і держав Європи. Саме з його ініціативи відбулася нарада кількох королів, на якій було закладено підвалини взаємодопомоги у боротьбі з Туреччиною й ухвалення миру між християнськими народами.

Будучи відвертим апологетом миру, Оріховський водночас виступає у "Турчиках" завзятим пропагандистом війни на випередження з Туреччиною, яка в цей час загрожувала всім європейським народам. Тільки дурень вірить на слово тому, хто пропонує мир, дружбу, а робить щось інше. "Не вірь, – переконує мислитель короля, – ні угоді, ні союзові, ні вірності Сулеймана. Бо нічого не варті його брехливі присягання, якими домагався у тебе договору. Цим обманом хотів лише досягнути, чого ні Баязет від брата твого, ні Магомет від батька, ні Амурат від дядька твого по батькові не змогли досягнути зброєю". Для Сулеймана мирні угоди нічого не варті, бо коли хоче, тоді їх і порушує. Тому й Бог велить починати війну, і всі бачать, що порятунок у зброї, а не в мирній угоді з ним, яку він до того ж постійно порушує. З цього Оріховський робить правовий висновок: коли одна з договірних сторін ламає мирну угоду бодай частково, тоді й інша теж може договору не дотримуватися. Порушників договору мислитель зараховує до найбільших злочинців. Це стосується передусім турецького султана, якого він називає зневажальником угод, губителем природного права. Влада цього тирана тримається на брехливих присяганнях, хитрощах, обмані, віроломності! "І жодна річ не стримує його [султана – *М.Р.*]: ні угода, ні запевнення, ні сумління, ні громадянські закони, ні, нарешті, міжнародне право" [Оріховський Станіслав. Твори. – С. 101].

Концепція природного права ставила на чільне місце невідомі докапіталістичним епохам поняття вроджених для кожного індивіда особистих свобод. На цих позиціях стояли у нас С. Оріховський, який вважав, що людина в

неварварській державі повинна мати право на повноцінне життя, на свободу совісті, слова, на право керуватись власним розумом. Вирішення будь-яких справ має відбуватись на основі справедливості. Відсутність або порушення якогось із цих прав і свобод, на думку мислителя, є свідченням дикості, варварства, деспотизму і суперечить природному праву. До того ж, Оріховський розрізняв право і справедливість не тільки термінологічне, але й по суті. Право, на думку мислителя, одне для всіх: бідних і багатих, високих правителів і поспільства. Це твердження важливе, бо запроваджувало новочасний погляд про рівність усіх громадян стосовно права. Оріховський усвідомлював, що лише на такій zasadі можна забезпечити справедливість у державі, і пишався тим, що саме Польська держава з такої zasady виходила [Див.: Литвинов В. Ренесансний гуманізм в Україні. - С. 237, 256].

Цілком у дусі концепції природного права мислитель вимагав суворого, але справедливого покарання за скоєні злочини і винагороди – за доблесні вчинки. "...Оглядай провінцію, – звертається він до короля, – вислуховуй скарги, карай винних, звільняй пригноблених. І хай буде в тебе узаконене право позбавляти посад за утиски бідних і карати безчестям негідників". Оріховський був свідомий того, що одних декларацій і закликів дотримуватися в державі справедливості недостатньо, оскільки польське суспільство ще перебуває в полоні середньовічних стереотипів, коли "в судах нема справедливості; багато важить авторитет, звання; той у суді перемагає, хто або сам є сильним або адвоката має сильного". Тому мислитель удається до історії Польщі й інших народів, щоб показати небезпеку, яка чатує на держави, у яких нема "справедливих судів і не караються насильники". Без справедливості, на його думку, і мудрість мало чого варта в людських справах [Див.: Литвинов В. Ренесансний гуманізм в Україні. – С. 257, 279].

Порушником природного права мислитель уважав також несправедливі війни, ведені тоді турецьким султаном, "найзапеклішим, вже навіть не ворогом (це слово надто м'яке!), а осквернителем віри, презирливцем угод, губителем природного права; ганьбою і згубою всього, що є в людей святого, чесного, пристойного. Він хоче, щоб і сліду не зосталося від народу й роду нашого – навіть імені. Цього він хоче, цього прагне і думає лише про те, щоб турків тут розселити; щоб храми Магометові присвятити; щоб наші міста, наші села, наші містечка сарацинами позаселяти; щоб на руїнах держави нашої правити твоїми нащадками; щоб звідси, куди захоче, безпечно прямувати і, з ким захоче, війну вести. Якщо не зупиниш Сулеймана, якщо не вийдеш йому назустріч незабаром, – яку надію синові лишиш, яку нам, яку собі? [Оріховський Станіслав. Твори. – С. 105]

Теорія природного права юридично вперше була оформлена в "Кодексі Юстиніана", укладеному впродовж 528–534 рр. У ньому визнавалась рівність усіх людей, а рабство, засноване на підкоренні однієї людини іншій, визнавалось несумісним з людською природою. В епоху Відродження гуманісти часто декларували цей принцип рівності, зокрема й Оріховський, для якого було

очевидним, що визнання права і впровадження його в життя – різні речі. Треба прагнути, говорив він, до узгодження теорії і практики і створювати для цього такі закони, з якими б погодились усі. Це стане вирішальним у розв'язанні такої важливої проблеми, як втілення в життя принципу рівності всіх щодо права. Концепція природного права, що з'явилася в XVI–XVII ст., ставила на чільне місце невідомі докапіталістичним епохам поняття вроджених особистих свобод кожного індивіда. Чи не першим у Європі став пропагувати ці ідеї Станіслав Оріховський, який вважав, що людина в цивілізованій державі повинна мати право на повноцінне життя, на свободу совісті, слова, віри; право дотримуватися вказівок власного розуму.

Задовго до англійського мислителя Дж. Локка Оріховський визнавав обмеження свободи людини тільки нормами природного права. Всі люди, на його думку, повинні дотримуватися закону природи, який один є мірою як їхньої свободи, так і рабства, як прав, так і обов'язків. Дотримання законів є для мислителя не обмеженням, а запорукою справжньої свободи, гамівною сорочкою для свавільників, які вирішують судові справи на власний розсуд. «Відкрий вуха і нагостри їх, – звертається Оріховський до короля, – звідусіль почуєш жалібний плач і стогін своїх підлеглих, у яких відібрано також свободу – їхню силу, тому й не наважуються навіть поскаржитися...» [Оріховський Станіслав. Твори. – С. 46]

В цілому Оріховський засвідчував високий рівень свободи у Польщі, хоч бачив і негативи, які піддавав критиці: "Сейми були впроваджені нашими предками задля ширення громадянської свободи. А теперішні сейми ведуть до неволі, бо там багато нині лицемірів, які, волаючи: "Держава! Держава!", нищать державу, підносячи своє власне "дивним фортелем і практикою...". Ця критика окремих вад польської демократії носила конструктивний характер, на відміну від нищівної критики стану справ зі свободою у невільних державах: у татар, волохів, московитів, турків, литовців, де всяке "господарство" і князівство є справжньою неволею. У цих князівствах "супроти кривди зверхника-пана підлеглі не мають жодного захисту, бо володіє ними пан-зверхник як хоче, на горло підлеглого карає, коли хоче; продає його; віддає в заставу його, кому хоче; як хоче і коли хоче" [Оріховський Станіслав. Твори. – С. 382 – 437] А це веде до того, що раби супроти деспота, тобто свого князя, природну війну ведуть. Бо, згідно з природним правом, невільник ненавидить свого пана.

Природне право (закон), на думку Оріховського, є вищим за людські закони, тому останні при потребі можна змінювати. Відтак мислитель виступав проти целібату як такого, що суперечить "найкращим поведирям у житті: природі і здоровому глузду". З цього приводу він написав окремих трактат "Проти целібату", де, звертаючись до папи римського Юлія III, прямо говорить, що "взяв дружину, керуючись природним правом, яке наказує одружуватися так само, як і народжуватися і жити, а цього не можна змінювати людськими законами". Целібат, на думку Оріховського, "не від Бога, а від диявола, який того лише хоче, щоб люди у його царстві всупереч природному праву займалися розпустою". Для доведення безглуздості законів католицької церкви про

безшлюбність священників С. Оріховський покликається на природне право, автором якого він вважає Арістотеля: "як матерія вимагає форми, так і жінка – чоловіка; як форма без матерії не може існувати, так і чоловік не може жити без жінки". Цю думку Оріховський висловлює і в "Посланні до папи", де радить останньому визнати і прийняти як норму передусім природне право і Божественний закон. В інших випадках він часто послуговується терміном "закон природи", за яким закликає жити папу, бути його охоронцем. Порушувати цей закон, відмінити або зневажати його нікому не можна: "Існує найвищий закон природи: немає нічого випадкового, нічого такого, що, на нашу думку, не дано без якоїсь мети. Кожна частина нашого тіла призначена для виконання якоїсь функції, і навіть маленький нігтик. Тоді чому ж ті, що їх дала нам природа для розмноження, будуть без діла? Який тут сенс?" [Цит. за: Литвинов Володимир. Україна в пошуках своєї ідентичності (Історико-філософський нарис). – К., 2008. – С. 73, 391, 446]. Відтак, мислитель робить висновок: треба дослухатися законів природи, яка є поведатаркою життя, голосу своєї природи, її приписів.

Після Станіслава Оріховського українські мислителі продовжували займатися розробкою не тільки природного права, але й звичаєвого. Передусім, маємо на увазі Гербурта Щасного, (1567 – 1616), який писав: "Звичай – це право, яке через довге вживання й користування упроваджене й прийняте межи людьми. Звичай – це те, що потверджує й викладає право; але право писане – мертво, коли звичай його не оживляє" [Українські гуманісти епохи Відродження. Антологія у 2-х т. – Т.2. - К., 1995. - С. 175–176]. Залишається додати лише, що під "правом" автор розуміє, певно, і статути (закони), які мали підкріплювати звичаєве право. На звичаях, писав Щасний, наша вітчизна тримається. Якщо їх усунути, "нічого з нашої вольності на місці не лишиться". Під вітчизною він розумів і Польщу, і Україну-Русь, про що свідчить його заклик із трибуни Польського сейму зберігати права і звичаї руського народу". Що ж стосується природного права, то його продовжували розвивати пізніше такі українські мислителі, як Ю. Немирич (1612 – 1659), П. Орлик (1672 – 1742), Т. Прокопович (1681–1736) і М. Козачинський(1699 – 1755). Зокрема, Прокопович доволі своєрідно ототожнював природне право (закон) із заповідями Святого письма. На відміну від Гоббса, який говорив про "війну всіх проти всіх" до часу виникнення держави, тобто у природному стані, а Пуфендорф – що для цього стану характерний мир, наш мислитель вважав, що людям у той час був властивий і мир, і війна, добро і зло.

СКЕПТИЦИЗМ І ПРОБЛЕМА ПІЗНЬОСЕРЕДНЬОВІЧНОГО ТЛУМАЧЕННЯ СПІВВІДНОШЕННЯ ЗНАННЯ ТА ВІРИ

Проблема співвідношення знання й віри, їх вагомості у пізнанні та освоєнні світу супроводжувала людство впродовж усього його існування. Змінювалися віри, розширювався сегмент пізнаваного і пізнаного, накопичувалися нові знання та методи пізнання, а людство продовжувало шукати найбільш переконливе розв'язання проблеми знання – віра, переглядаючи у різних часових й інтелектуальних контекстах питому вагу в освоєнні світу одного чи другого підходів, піддаючи скепсису на різних етапах свого розвитку оголошені істинними і непомилливими уявлення про об'єкти, процеси та явища, отримані як емпіричним, раціонально-логічним шляхами, так і в результаті застосування ірраціоналістичного, містичного підходів і прийняті на віру.

На суперечливу і взаємовиключаючу природу цього співвідношення у християнському віровченні, на тлумачення його як кореляцію несумісностей, на різнопорядковість критеріїв, що діють у цих двох сферах неодноразово вказували вже біблійні тексти («Хіба Бог мудрість світу цього не змінив на глупоту. Через те ж, що світ мудрістю не зрозумів Бога в мудрості Божій, то Богові вгодно було спасти віруючих через дурість проповіді. Бо юдеї жадають ознак (тобто чудес. – В.К.), і греки пошукують мудрості, а ми проповідуємо Христа розп'ятого, – для юдеїв згіршення, а для греків – безумство. Але Бог вибрав немудре світу, щоб засоромити мудрих...» (1Кор. 1:22, 27). Як і все, що неоднозначно, неостаточно, суперечливо чи «темно» сприймається у канонічних текстах, питання співвідношення, ієрархії віри та розуму в християнстві було сприйняте середньовічними теологами й філософами як відкрите для обговорення, сумнівів, варіантності вирішення, як об'єкт скептично-критичного реагування, що мало увінчатися більш істинним чи достовірним розв'язанням. Це з невідворотністю породило розмаїття тлумачень характеру зв'язку розуму й віри, знань і віри, науки і віри.

Основний зміст статті. Зазвичай філософська, релігієзнавча, богословська думка на історичному відтинку від Тертуліана до Передвідродження і самого Відродження позначає вершини богословського та філософського інтересу до проблеми співвідношення віри та розуму, відображені найбільш фундаментально, універсально й сконцентровано в ідеях та концепціях самого Тертуліана (160–220),

* Климов В.В. – доктор філософських наук, провідний науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.

Августин Блаженний (354–430), Ансельма Кентенберійського (1033–1109), П'єра Абеляра (1079–1142), Сігера Брабантського (1235–1282), Фоми Аквінського (1226–1274), Вільяма Окама (1285–1349), Миколая з Отрекура (1320–1330), Миколая з Кузи (1401–1464), Еразма Роттердамського (1469–1536), Мартина Лютера (1483–1546) та деяких інших.

Інтелектуальна позиція багатьох з цих мислителів, незалежно від їх переконань і філософської самоідентифікації, в багатьох аспектах була за своєю суттю скептичним філософствуванням і, як така, включала скептичні ідеї, підходи чи методи: у одних цей скептицизм виражався в сумнівах, необхідності піддавати все перегляду, незважаючи на декларовану незаперечність й усталеність; у вірі в можливість пізнання істини на шляху раціонально-логічних шляхів пізнання (філософський скептицизм постпіронівської доби); у інших – у запереченні можливостей раціонального, в деклараціях про неможливість пізнання на базі чуттєвого досвіду й інтелектуальних потенцій людини (фідеїстичний скептицизм). Нам вже доводилось говорити про джерела скептицизму; тут нагадаємо одне з них: скептицизм як наслідок спроб осмислити трансцендентне за допомогою раціонально-логічного інструментарію, що при послідовному застосуванні раз у раз приводило теологів, філософів, логіків до суперечностей, сумнівів, неможливості узгодити догматизовані положення і т. ін. Те ж стосується й сприйняття теологічної спадщини отців і вчителів церкви. Середньовічна ортодоксальна церква всупереч думці багатьох досвідчених теологів інтерпретувала положення цих авторів як незаперечні, остаточні, безсумнівні такою ж мірою, як і канонічні твори, що зрештою породжувало недовіру, скепсис не лише до теологів-інтерпретаторів, а й до самих суджень святих отців та вчителів церкви, хоча останні самі виступали проти будь-якої канонізації своїх творів. Не випадково французький скептик XII ст. П. Абеляр, обґрунтовуючи своє право на скептично-критичне сприйняття спадщини отців і вчителів церкви, у своєму баченні співвідношення розуму та віри апелював до роз'яснень Августина Блаженного: «Не користуйся моїми книгами як канонічними писаннями... У моїх же книгах не запам'ятовуй добре того, що раніше не вважав за достовірне, якщо тільки не зрозумієш, що воно достовірне. Ми не повинні приймати роздуми будь-яких, хоча б [і] католицьких і поважних людей, за канонічні писання, так, щоб не мати права... засуджувати чи відкидати щось у їх творах, якщо ми випадково знайдемо будь-що, що вони розуміють інакше, аніж того вимагає істина» [Абеляр Петр. «Пролог» к «Да и Нет» // Абеляр Петр. История моих бедствий. – М., 1959. – С. 118–119]. Поділяючи такі підходи, П. Абеляр робив свій висновок: «Писання такого роду слід читати *не з обов'язком вірити їм, а зберігаючи свободу судження*» (курсив наш. – В.К.) [Там само. – С. 119]. Залишаючись логічно послідовним, французький скептик і у своїй резонансній у католицькому світі праці «Так і Ні», де були зібрані висловлювання святих отців, що суперечили одне другому, стверджував, що незважаючи на вагу авторитетів, традиційність та усталеність суджень, в пошуках істини першим ключем до мудрості є постійне і часте *затитування* (рос. вопрошание. – В.К.), оскільки лише «сумніваючись, ми приходимо до дослідження; досліджуючи, досягаємо істини» [Там само. – С. 121].

Особливо важливо це при розв'язанні принципово важливої проблеми про місце і вагомість розуму в пізнанні віросповідних постулатів, сприйнятті положень канонічних творів, складних для розуміння.

Сучасна релігієзнавча і філософська науки, ретроспективно оглядаючи діалектичний процес змін в середньовічному розумінні й витлумаченні співвідношення розуму й віри, виокремлює здебільшого три основні й найбільш поширені позиції бачення такого співвідношення, що цілком знаходяться у релігійно-церковній площині, базуються здебільшого на теологічній чи теологічно-філософській аргументації і більшою чи меншою мірою позначені скептичними складовими, – якщо не застосуванням скептичних підходів при формуванні самої моделі співвідношення, то скептичною інтерпретацією чи оцінками результатів такої побудови.

Хронологічно першою теологічною формулою, що відображала християнське тлумачення природи зв'язку розуму й віри було сентенція Тертуліана, яка розлого викладена ним у трактаті «Про плоть Христову» і яку, дещо перефразовуючи, можна було б подати так: «неможливість – найпереконливіший доказ віри». В редакції християнського філософа з Карфагену це звучить як: «Син Божий розіп'ятий – це не соромно, бо гідне сорому; і помер Син Божий – це цілком достовірно, бо неймовірно; і, похований, воскрес – це безперечно, бо неможливо» [Эриугена Иоанн Скот. О разделении природы / Антология мировой философии. – В 4-х т. – Т. 1. Философия древности и средневековья. – М., 1969. – С. 6] (згодом ці твердження набули розхожої інтерпретації: «вірю, адже абсурдно» (*credibile est quia ineptum*), що приписувалася Тертуліану. Ця теологічна квінтесенція не лише однозначно і категорично віддавала вірі першість щодо розуму, а й вказувала на природу віри: вона за своєю суттю вичерпна і не потребує ніяких раціональних доведень чи аргументації; предметом віри може бути навіть абсурдність (алогічність, безглуздя, неймовірність). Йдеться, таким чином, про сліпу, бездумну віру, що лежить поза раціональним, зрозумілим, осяжним розумом і базується на емоційній чи містичній довірі до авторитету (особи або джерела). Ймовірно, що максималізм цієї формули завадив їй перетворитися в загальноприйняте чи й офіційне церковне тлумачення про співвідношення розуму й віри. Але й воно переконливо засвідчує про місце, яке частиною теологів – однодумців Тертуліана – відводилося розуму в умовах неподільного панування релігійного світогляду, ментальності, християнського віровчення, ідеології та церкви. Крайнощі такого бачення не могли не породити потужного інтелектуального спротиву, скепсису, неприйняття такого маловартісного місця, що відводилося розуму, розумінню його потенціалу, можливостям логіко-раціонального пізнання, що й реалізувалося повною мірою в наступні століття європейської духовної історії.

З творчістю Ансельма Кентенберійського пов'язують інше поширене аж до закріплення на офіційному церковному рівні теологічне бачення віри у її співставленні з рацією. У трактаті «Додаток до розвідки» («*Proslogion*») англійський архієпископ з позицій раціоналізованого августиніанства сформулював своє розуміння місця розуму в набутті віри: «Не прагну, Господи, проникнути до глибин

твоїх, непосильних для мого розуміння; але бажаю хоча б частково зрозуміти істину Твою, у яку вірує і яку любить серце моє. *Не шукаю розуміння, щоб увірувати, а вірю, щоб зрозуміти* (курсив наш. – В.К.); оскільки вірю і в те, що якщо не увірую, [то] не зрозумію». І далі: «Вірую... і в те, що «якщо не увірую, не зрозумію!»» [Ансельм Кентенберийский. Прослогион / <http://www.humanities.edu.ru/db/msg/5745>]. Як бачимо, англійський схоласт вибудовує ієрархію відносин віри і розуму, де на першому місці віра, а розум виконує роль лише засобу роз'яснення, прояснення, а це знову ж таки можливе лише тоді, коли в людини вже є віра. Сфера Господнього, тобто всього видимого і трансцендентного, декларується загалом-то невіддільною і непосильною для людського розуміння, що лише за бажання хоча б частково зрозуміти Божественну істину може *привідкритися* віруючій людині для розуміння. Але й тут – спочатку віра, потім розуміння, підсилене вірою, що надзвичайно імпонувало офіційній церкві та теології, надовго закріпивши саме таке розуміння проблеми «віра – розум» як найбільш прийнятне в християнському віровченні. Хоча Ансельм як представник філософствування доби розквіту схоластики і певного поважливого ставлення до античних філософських традицій ще відводив розуму помітне місце в осмисленні істин віри, істин Одкровення, церковно канонізоване трактування ним підпорядкованого місця розуму, бачення його не більше як інструмента для розуміння віросповідних істин і утвердження домінуючого місця віри надалі, аж до пізнього середньовіччя і Передреформації поступово набувало дедалі більшого обмеження, в ряді випадків – аж до заперечення пізнавальних потенцій розуму, а в більш широкому значенні тлумачилося як обмеження можливостей використання філософії, знань, науки загалом. Закономірно, що пізньосередньовічний скептицизм з його критичним запалом і прагненням піддати сумніву догматизм, усталеність і довершеність теологічних істин, на піднесенні раціоналістичного підходу як загальноєвропейської культурної установки не міг оминати увагою таке суперечливе, хоча й догматизоване церквою і перетворене в офіційне бачення співвідношення віри й розуму.

Ще однією моделлю взаємодії предметних областей розуму і віри стала модель, окреслена в філософсько-теологічному спадку згадуваного вже французького теолога, філософа і логіка П'єра Абеляра. Його тлумачення було цілком протилежним Ансельмівському і в засвоєнні християнських догм, цінностей, біблійних положень надавало пріоритет розуму, самостійній думці, осмисленому сприйняттю віросповідної догматики: «...Наука розмірковування більше всього має значення для проникнення у будь-які питання, що є в Священному Писанні, і для вирішення їх». Посилаючись на Августина, французький філософ зазначав, що у порівнянні з іншими мистецтвами тільки мистецтво діалектики («науки наук»), мистецтво роз'яснення усіх сумнівів у раціональному дослідженні «дає можливість пізнання і тільки його слід би назвати знанням» [Абеляр Петр. Возражение некоему невежде в области диалектики // Абеляр Петр. История моих бедствий. – С. 90]. Логіка Абеляра послідовно зводиться до думки: незрозуміле у віросповіданні, Святому Письмі ми маємо осмислювати не лише через звернення в молитвах до

Господа, а й досліджуючи це з допомогою логічних міркувань. Більше того, однією із заслуг Христа П. Абеляр вважав те, що Христос «вирішив наставити нас власним прикладом [тому,] як ми маємо залучати до віри за допомогою розумних доказів тих, хто шукає мудрості» [Там само. - С. 94]. Саме ця несанкціонована церквою екстраполяція діалектичних підходів і методів (діалектичних, звичайно, у середньовічному розумінні цього поняття) на сакральну сферу чи не найбільше, як засвідчує листування французьких ієрархів з римськими понтифіками з приводу творів П. Абеляра, викликала роздратування проводу західного християнства аж до влаштування публічних судів над автором і примусу публічно, власноруч спалювати свої книги. Французький мислитель згадував у своєму щоденнику, як учасники собору 1121 р. в Суассоні (місцевий клір тут відзначався особливим фанатизмом; вісім років до того саме в цьому місті було публічно спалено кількох єретиків) «без будь-якого обговорення і розслідування мене примусили своєю власною рукою кинути у вогонь мою... книгу» [Абеляр Петр. «Пролог» к «Да и Нет» // Абеляр Петр. История моих бедствий. – С. 40] (мається на увазі трактат про Трійцю. – *В.К.*).

Беззаперечно домінантним представляється розум і в Абелярівському «Діалозі між філософом, іудеєм і християнином», де в поширеній для античності і середньовіччя діалоговій формі автор від імені філософа мав можливість сказати те, що побоювався стверджувати відкрито («Найголовнішим для філософа є дослідити істину з допомогою розуму і йти в усьому не за думкою людей, а за доказами розуму» [3, С.95]). Згідно Абеляру, віра постає як така, що потребує обґрунтування розумом, якщо вона хоче бути зрозумілою. Теза французького філософа: «розумію, щоб вірити», що була проголошена в трактаті «Християнська теологія», стала не лише прилюдним запереченням догматизованого церквою положення Ансельма Кентенберійського «вірю, щоб розуміти», а й висуненням розуму, раціонального мислення на перший план. Базовою при цьому була налаштованість пізнаючої і осмислюючої віросповідні істини людини на допитливість, на запитання, на сумніви у істинності проголошених догм, скепсис щодо їх довершеності, остаточності. «Не можна увірувати в те, чого попередньо ти не зрозумів... смішними є проповіді про те, чого ні проповідник, ні слухачі не можуть осягнути розумом, – писав П. Абеляр. – Сам Господь жалівся, що поводитися сліпих були сліпці» [Там само. - С. 34]. Не випадково, довголітній і затятий опонент П. Абеляра абат і очільник цистерціанського чернечого ордену Бернар Клервоський у листі до кардиналів та єпископів Римської курії (1140 р.), посилаючись на «Теологію» П. Абеляра, констатував (хоча й з певними перебільшеннями), що в тлумаченні автора «людський розум захоплює собі все, не залишаючи нічого для віри. Він (тобто розум. – *В.К.*) намагається осягнути те, що вище нього, він досліджує те, що сильніше за нього, він вривається в Божественне... Нерозсудливо обговорюються питання, що стосуються найвищого, піддаються приниженню опці за те, що вони обрали прийнятнішим про ці питання скоріше промовчати, аніж вдаватися до спроб їх вирішити» [Письмо Бернара Клервоського папе от лица архиепископа Реймского

и других. Письмо 191 / Абеляр Петр. История моих бедствий. Письма современников и участников Санского собора (1140 г.). – С. 129].

Таким чином, мислитель-скептик XII ст., цілком залишаючись в межах віри, традиційних християнських цінностей, поділяючи ключові теологічні ідеї та концепції, схоластичну методологію, насмілювався зробити об'єктом своїх досліджень самі засади християнства: католицьку віру, святу Трійцю, єдиносущність Бога, походження Святого Духа, первородний гріх, таємницю вівтаря та ін. Те, що офіційна церква розцінила як «незвичні новшества», «єресь», «сказ схизматиків», як спробу «знищити заслуги християнської віри, припускаючи, що можна з допомогою людського розуму осягнути все, що є Бог», насамкінець виявилось кроком у реалізації прагнення освіченої середньовічної людини *повірити осмислено*, повірити сумніваючись, запитуючи, шукаючи переконливих аргументів, не обмежуючись посиленнями на авторитети чи поясненнями типу «так сказано в Святому Письмі». Поза сумнівом, що скептичні підходи до декларованої незаперечності віросповідних догматів, реальної практики церкви, спроби незалежно мислячих учених (теологів, філософів, логіків) самостійно знайти відповіді на принципові теологічні питання, переступивши межі традиційного і дозволеного, аж ніяк не вкладалися в домінуючий для середньовіччя спосіб сприйняття релігійних ідей, духовних цінностей та поведінських установок і були, за своєю суттю, *інакше* думанням і *вільно* думанням.

Що породжені скепсисом прагнення вийти за межі бездумного сприйняття християнського віровчення, канонічних джерел, творів отців й учителів церкви були вже в XII ст. у тій же Франції не заняттям вузького кола зарозумілих елітарних інтелектуалів, засвідчують досить розпачливі листи місцевих ієрархів – єпископів, абатів, адресовані папі Римському Інокентію II, кардиналам – членам Римської курії про реакцію на твори П. Абеляра: «майже по всій Галії, в містах, селах і замках, не тільки в школах, а й на перехрестях доріг, і не лише освічені й зрілі, але і юні, прості й зазвичай неосвічені школярі розмірковують стосовно Святої Трійці, яка є Бог; ... вони висловлюють з приводу цього чимало єресей і багато вочевидь суперечливого католицькій церкві і авторитету святих отців...» [Татаркевич Владислав. Історія філософії. – 1. Антична і середньовічна філософія. – Львів, 2006. – С. 147]. За свідченням абата Клервоського, Абелярівську «Теологію» з її нетрадиційними тлумаченнями засад християнства з інтересом читали і в Римській курії [Письмо Бернара Клервоського папе от лица архиепископа Реймского и других. Письмо 191 / Абеляр Петр. История моих бедствий. Письма современников и участников Санского собора (1140 г.). – С. 129]. Недруги Абеляра визнавали, що «за ним пішов *цілий світ* і ми, не тільки не виграли, переслідуючи його, а ще лише збільшили його славу (курсив наш. – В.К.)» [Абеляр Петр. «Пролог» к «Да и Нет» // Абеляр Петр. История моих бедствий. – С. 46].

Таким чином неконформістськи налаштовані мислителі середньовіччя, творчо розвиваючи здобутки античності, спираючись нерідко на твори отців церкви, приходили до висновку, що проблема співвідношення розуму та віри в конкретизованій формі, на стику теології і філософії відображає по своєму ключове

для людини питання: приймати віросповідні догмати і канони беззастережно, безумовно, поза осмисленням, з довірою, тим самим засвідчуючи собі й іншим свою віру; чи обставляти свою готовність вірити умовами попереднього осмислення, потребою раціональної перевірки, співставлення, аналізом на достовірність і т.п., у всіх випадках так чи інакше обмежуючи декларовану зверхність віри розумом, раціонально-логічним, навіть якщо останні в теологічних інтерпретаціях носять божественне походження, позначені благодаттю і т. п. У кінцевому рахунку йшлося про прагнення одних вивести віру за межі раціонального, заперечити чи мінімізувати можливості мислячої людини в ареалі сакрального, утвердити її цілком залежною від Бога; і намагання інших, у тому числі мислителів-скептиків, апелюючи до розуму, логіки, здорового глузду, піддати скепсису, сумнівам, недовірі подібні теологічно-церковні декларації. Оскільки спір впродовж усього середньовіччя і Передвідродження відбувався в контексті наростаючої потужності політичних, економічних та духовних етнокультурних процесів, що охопили практично всю Європу, на тлі істотно мінливого становища християнської церкви, злетів і падіння авторитетності офіційної схоластичної теології, поступової секуляризації науки, культури, суспільства і особистості, то інтерпретація проблеми взаємозв'язку віри і розуму і похідних від неї проблем (релігії і науки, теології і філософії, ірраціонального і раціонального) коливалася в досить широкому діапазоні. На різних етапах розвитку європейської цивілізації характер взаємозв'язку (констатуючий і бажаний) віри і розуму сприймався і витлумачувався як:

1. Неможливість їхнього паритетного і гармонійного співіснування з обставин неспівставлюваних потенцій самодостатньої віри, божественного, благодатного, сакрального, трансцендентних за своїм походженням і буттям, – з одного боку і заземленого розуму, ересеутворюючої філософії – з другого. Дієздатність розуму, якщо й визнавалася, то не інакше, як вторинна, в статусі модусу віри, певного допоміжного інструмента, досить обмеженого у своєму застосуванні (здебільшого в межах буденності, теологічної дидактики тощо). У сфері ж сакрального божественні істини, істини Одкровення при такому тлумаченні або просто «вислизали» з компетенції безсильного розуму, або своєю вичерпністю і самодостатністю робили розум, філософію непотрібними. Допитливість «зайва після Ісуса Христа», як і пошук істини – після Євангелія, вважав Тертуліан. «Раз ми у щось віримо, то не бажаємо вірити нічому понад це». Хто повірив у Христа через «простоту серця», той мудріший за будь-якого філософа. Що ж до самої філософії, то вона, з погляду класика патристики, не більше, аніж «безрозсудна тлумачниця Божої природи і установок. Якраз від філософії власне ересі й отримують підбурювання. [...] Що Афіни – Єрусалиму? Що Академія – Церкві?» [Тертуліан Квинт Септимий Флорент. О прескрипции [против] еретиков / Тертуллиан Квинт Септимий Флорент. Избранные сочинения. – М., 1994. – С. 109-110].

2. Можливість єдності, синтезу цих двох складників з очікуваними чи реальними позитивними наслідками такого навзаєм збагачуваного зв'язку, виходячи з апологетичних щодо віри міркувань: істини віри не завжди самоочевидні, тому для їхнього утвердження допустимо застосовувати потенціал раціонально-логічного,

доказового заради того, щоб віросповідні догмати були зрозумілішими. Зазначимо, що середньовічні прихильники цієї позиції не були оригінальними і фактично лише реанімували ідеї, висловлені ще в III ст., зокрема одним із східних отців церкви Орігеном: «Та, власне, і християнське вчення (τὸ λόγῳ) віддає перевагу тому, хто приймає істини віри (τοῖς δόγμασιν) після розумного і мудрого дослідження (μετὰ λόγου καὶ σοφίας), а не тому, хто засвоює їх лише простою вірою (μετὰ ψιλῆς τῆς πίστεως). І Боже Одкровення (λόγος) захотіло допустити цей останній спосіб тільки з тих обставин, щоб не залишити людей зовсім без будь-якої допомоги» [Эриугена Иоанн Скот. О разделении природы / Антология мировой философии. – В 4-х т. – Т. 1. Философия древности и средневековья. – М., 1969. – С. 788].

3. Дуалістичні відносини, де пріоритет віри чи розуму мав динамічний характер, формувався на користь одного чи другого складника в залежності від ситуативного контексту (історичного, державно-церковного, релігійно-духовного, теократичного, церковно-канонічного та ін.).

4. Відносини двох якісно різних феноменів, між якими існує непереборна перешкода, що зумовлювала автономний спосіб існування кожного з них у своєму ареалі (найбільш виразно ця позиція втілювалася у поширеній в Європі концепції «двох істин»).

Існували й інші, «проміжні» варіанти тлумачення співвідношення віри та розуму, що відображали асиметрію цих двох загальнолюдських універсалій і в різний час ситуативно коливалися в досить широкому спектрі – від заперечення вірою потреби у будь-яких раціональних обґрунтуваннях до визнання інтелектуальної концептуалізації віри, істин Одкровення та ірраціонального взагалі; від утвердження істин віри незалежними від результатів раціональних досліджень і системи доказів до проголошення розуму, цілком незалежного від віри.

Не можна не помітити, що мотивація тлумачення проблеми співвідношення «віра – розум» в різних історичних контекстах зазвичай була відбитком досить різних цілей (ідеологічних, релігійно-догматичних, релігійно-апологетичних, наукових, скептично-критичних тощо) навіть за практично співпадаючих редакцій бачення змісту такого співвідношення. Той же Абельяр в умовах неподільного панування у суспільстві католицьких духовних домінант, йдучи від скептичного сприйняття теологічної інтерпретації віросповідних догматів, стверджував необхідність раціонального осмислення віри, тим самим добиваючись гранично можливого для свого часу, – легалізувати право розуму, логіки, раціонального на існування в сакральних координатах, зламати релігійно-церковний стереотип упослідженого модусу розуму при вірі. В досягненні цієї мети французький філософ і теолог бачив конструктивний результат своєї діяльності як мислителя. У зв'язку з цим, не можна не погодитися з думкою російського медієвіста С.С. Неретіної, яка зазначає, що акцент на раціоналізмі середньовічної філософії не мав за мету якість приниження значущості віри, а був спрямований на відновлення у правах розуму, безвинно оговореного в презирливих характеристиках [Неретина С.С. Возможности понимания // Антология средневековой мысли. – СПб., 2001 / Джерело: <http://www.krotov.info/acts/05/3/2001anto.htm>].

Пізніше ж, у період поступової втрати церквою своїх колишнього впливу на всіх напрямках, з настанням «декаденсу релігійного духу», коли у європейській релігійно-церковній інституції проступили риси «втомленої млявості» [Реале Джованни и Антисери Дарио. Западная философия от истоков до наших дней. – СПб.: Петрополис, 1996 /Джерело: http://www.krotov.info/lib_sec/17_r/rea/rea001.html], коли вона у різних сферах почала поступово втрачати позицію за позицією, вже для офіційної теології актуалізувалося питання перегляду співвідношення віри і розуму, теології і філософії у бік неоголошеного відступу від свого духовного монополізму, певних поступок розуму, готовності до більш-менш толерантного співіснування з ним: розпочалися пошуки консенсусних трактувань, використання потенціалу раціонально-логічного для захисту та зміцнення віри і церковних структур, активне залучення переосмисленої античної спадщини, використання філософсько-теологічних праць авторів, для яких була характерною позиція концептуальної компромісності віри і розуму тощо.

У порівнянні з недогматично думаючими теологами, філософами чи логіками неспівмірно потужнішу духовну силу, підкріплену владно (церковно і світськи) впродовж тривалого періоду європейської історії, представляли середньовічні прихильники позиції першенства віри над розумом, релігійно-містичного над раціональним, теології над філософією. Ансельм Кентенберійський, Петро Ломбардський, Альберт Великий, Гуго Сен-Вікторський, Бернар Клервоський, Фома Аквінський, Олександр із Гельса, Бонавентура (Джованні Фіданца), римські понтифіки, величезний загін різного рівня офіційних теологів-схоластів у великих і малих країнах Європи майже суголосно відстоювали тезу безальтернативної величч дарованої Богом віри та її самодостатності, яка розуму відводила незмінно допоміжне, інструментальне значення чинника, обмеженого в застосуванні. Якщо в патристичну добу ще вважалося за можливе поєднання християнських догматів із спадком античної філософії, то пізніше, коли, за словами Е.Жильсона, «філософія почала загрожувати вторгненням у область Одкровення» [Жильсон Этьен. Разум и Откровение в Средние века / Богословие в культуре средневековья. – К., 1992 / Джерело: <http://www.krotov.info/history/14/pigol/gilson.html>], дедалі виразнішою і актуалізованішою стає тенденція тертуліанівського протиставлення віри й розуму, християнської віри й античної філософської спадщини; у будь-яких спробах філософського осмислення релігійних догматів починають вбачати загрозу ересі.

З названої вище когорти провідних теологів і філософів одним можливо з найбільш показних у позиції щодо співвідношення віри й розуму в XIII і наступні століття був генерал францисканського ордену, кардинал, а пізніше – святий і вчитель римо-католицької церкви Бонавентура. В його численних працях і, зокрема, в трактаті «Співставлення» ("Collationes") послідовно відстоювалася точка зору другорядності розуму, філософії, логічних методів аргументації щодо віри, їх безсилля поза світом віри, приреченість розуму, філософії, науки на помилки без дороговказу віри. Мова не йшла про якусь принизливу мінімізацію теологами можливостей власне філософського пізнання: йшлося, по-перше, про чітке *окреслення меж* такого пізнання, про акцентуацію на неефективності або безсиллі

дослідницького, раціонально-логічного підходів і методів, які подавалися як абсолютно «не працюючі» у світі «вищих реальностей»; по-друге, про залежність розуму від Божої благодаті, від «світла Отця» за природою і походженням навіть у тій ніші, яка відводилась розуму теологами. У фрагменті трактату під назвою «Про повернення наук до теології» Бонавентура стверджував, що будь-яке пізнання відбувається завдяки внутрішньому осяянню, що має джерелом «Отця світла». Чотири світла, що осяють пізнання, не рівнозначні, як і потенції та рівень самого пізнання: світло зовнішнє – це світло технічного вміння; нижнє світло – світло чуттєвого пізнання; внутрішнє світло – це світло філософського пізнання; четверте, вище світло – світло благодаті і Святого Письма. Відповідно перше світло осяє форми рукотворні, друге – форми природні, третє – інтелектуальні істини, четверте – істини спасіння, істини Святого Письма, що тільки й можуть вести людину до виявлення вищих реальностей, які перевищують наш розум; це світло не відкривається розумом, а через одкровення випромінюється від «Отця світла» [Бонавентура. О возвращении наук к теологии / Антология средневековой мысли. – СПб., – 2001 / <http://www.krotov.info/acts/05/3/2001anto.htm>]. По за світлом віри розум, філософське пізнання, що намагаються осмислити, наприклад, що таке всемогутчий і всеблагий Бог у трьох особах, приречені впадати в помилки, нерозуміння. В подібному трактуванні справа виявляється не в розумі як такому, а розумінні різниці між християнською теологією і нехристиянською (язичницькою) філософією, між розумом, який спрямовується вірою до благословенного, і розумом, який наполягає на своїй самодостатності, розумом, що заперечує все надприродне [Реале Джованни и Антисери Дарио. Западная философия от истоков до наших дней. – СПб.: Петрополис, 1996 / Джерело: http://www.krotov.info/lib_sec/17_r/rea/reale001.html]. Якщо порівнювати ці судження з твердженнями, наприклад, теолога XII ст. Бернара Клервоського, для якого розум – безумовний антагоніст віри («Віра благочестивих вірить, а не розмірковує»; «припускають можливим з допомогою людського розуму осягнути все те, що є Бог» [Письмо Бернара Клервоського папе от лица архиепископа Реймсского и других. Письмо 191 / Абельяр Петр. История моих бедствий. Письма современников и участников Санского собора (1140 г.). – С. 135]), то, безумовно, відбулися істотні подвиги в теологічному трактуванні проблеми «віра – розум»: з реальною дієздатністю розуму відтепер теологи так чи інакше змирюються, більше того – сама схоластична теологія все ширше використовує по-своєму переосмислені раціонально-логічні конструкції та методик; проте і за нових умов теологи відводили розуму з його інтенцією до знань і емпіричність досить вузьку нішу заземленого застосування, обставленого численними твердженнями про його «обмеженість» поза вірою чи благодаттю. Фактично пізнання оголошувалося неможливим без осяяння вірою чи благодаттю.

Інтелектуальним кроком у напрямі виборення суверенності розуму стала концепція «двоїстої істини», що була рецепцією Аверроївського тлумачення співвідношення філософії і релігії, які обидві вчать істині; при цьому філософія не незалежна від теології, а їй володіє привілеєм володіти істиною. Аристотель посланий нам Божим Провидінням, писав Аверроес, тому його теорія співпадає з

вищою істиною і ми знаємо все, досягне знання [Реале Джованни и Антисери Дарио. Западная философия от истоков до наших дней. – СПб.: Петрополис, 1996 /Джерело: http://www.krotov.info/lib_sec/17_r/rea/rea001.html]. Зрозуміло, що ідея «двоїстості істини» з її язичницько-ісламським контекстом не могла бути перенесена у християнський світ без переосмислення з врахуванням європейських реалій. В адаптованому до панхристиянських пріоритетів вигляді вона досить швидко набула поширення в середовищі інакшесудуючих філософів, теологів – представників неортодоксальної гілки схоластики, і пропонувалася по суті як своєрідний концептуальний компроміс для прихильників обох таборів асиметричних універсалій – віри і розуму. Концепція, що проводила, хоча й імпліцитно, легалізацію гетеродоксальності переконань, мала свої історичні, суспільні, духовні і філософсько-теологічні корені та причини появи, відображала нові умови функціонування церкви в Європі, зміни в християнському світі, новий розклад інтелектуальних сил на континенті, який, незважаючи ні на що, залишався суцільно католицьким, а теологічна позиція в ньому – домінуючою. Власне пропонуваній варіант важко назвати й компромісом. Скоріше йшлося про пропозицію духовного співіснування віри і розуму в умовах християнської Європи, коли раціонально обґрунтоване знання чи положення могли витлумачуватися як істинні, хоча за правилами віри вони могли розцінюватися як хибні, неістинні; істинність чи хибність положень, тез у такому тлумаченні залежали, по суті, від ідейно-світоглядного контексту. Європейські прихильники ідеї «двоїстої істини» – латинські аверроїсти – вважали, що вони мають «проповідувати філософію, а церква подає істини віри» [Татаркевич Владислав. Історія філософії. – 1. Антична і середньовічна філософія. – Львів, 2006. – С. 317]; при цьому кожна сторона залишалася на своїх позиціях і переконаннях, перспектива переконливої перемоги віри над розумом сприймалася вже не такою очевидною, а тенденція наростаючої актуалізації в суспільстві загальнокультурної установки на раціоналізм вимагала гідного статусу людського розуму у всіх сферах буття, тим більше, що в обох інтелектуальних таборах – теологів-ортодоксів і їх опонентів були переконані (хоч кожен по своєму) в можливості досягнення достовірного знання. Спроби теології здійснити раціональну концептуалізацію трансцендентного, ірраціонального, більш широко використати раціонально-логічну канву аристотелізму не лише не посприяли переконливості й усталеності теологічних конструкцій, а обернулися виявами внутрішніх суперечностей самої теології [Можейко М.А., Щекин Н.С. Вера // Новейший философский словарь. – Минск, 2003. – С. 158] і в кінцевому підсумку стали чинником поступової дестабілізації, підриву духовного авторитету теологічних моделей.

Скептичне, «дисидентське» ставлення цілої низки мислителів до схоластично-ортодоксального розуміння співвідношення віри і розуму, до схоластичних методів доказу достовірності істин віри стали тим інтелектуальним імпульсом, що привів до формування концепції «двоїстої істини», якою допускалася досить смілива думка про можливість існування двох взаємозаперечних положень чи тез щодо одного об'єкту розгляду, що визнавалися істинними або розумом, або

вірою; іншими словами, одне й те ж положення чи теза визнавалися й істинними, і хибними. Це був виклик догматизму, схоластичній теології, офіційній церковній ортодоксії; виклик за змістом такий же резонансний, як свого часу Еріугенів трактат «Про поділ природи», де стверджувалося, що «для вирішення належних нам завдань слід звертатися перш за все до розуму і тільки потім – до авторитету», оскільки «авторитет є не що інше, як істина, знайдена силою розуму і в записаному вигляді передана святим отцям для повчання нащадків» [Ериугена Иоанн Скот. О разделении природы / Антология мировой философии. – В 4-х т. – Т. 1. Философия древности и средневековья. – М., 1969. – С. 788]. Що, згідно з концепцією «двоїстої істини», для філософського знання було істиною, те ортодоксально-схоластичною теологією сприймалося як хибне твердження, помилка, а за аксіологічною шкалою офіційної теології – як ересь. Рациональне, логічне ще могли використовуватися для доказу істинності віросповідних положень, але для її заперечення – ні в якому разі. Слідом за Аверроесом прихильниками концептуальної ідеї «двоїстої істини» виступили Сігер Брабантський, Іоан Дунс Скот, група мислителів, відомих як латинські аверроїсти та ін.

До сумнівів європейського наукового світу щодо претензій Розуму на єдино адекватне відображення світу було ще далеко: світ поки що закономірно рухався до ідеалу раціонально-емпіричного.

*В. Мороз** (м. Тернопіль)

УДК 21.41.25

КОНЦЕПЦІЯ СВОБОДИ І ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ ЛЮДИНИ У ДОКУМЕНТАХ УКРАЇНСЬКОЇ ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ

Розуміння та дотримання свободи людини є особливо актуальним для системи громадянського суспільства і демократії. Це суспільство є сукупністю взаємовідносин культурних та асоціативних ресурсів, що незалежні від політичної та економічної сфер. Умовою демократії є суспільна повага до вибору громадян у формуванні та функціонуванні органів управління державою.

Сучасне українське суспільство перебуває у стані трансформації та пошуку орієнтирів для розвитку, забезпечення свободи своїх членів та об'єднань. Пошук таких орієнтирів відбувається здебільшого не шляхом створення нових світоглядних парадигм, а через намагання проведення оновлення тих, що вже існують. Часто суб'єкти суспільних процесів, що природно в епоху глобалізації, шукать готові шляхи розвитку поза межами культурного континууму, до якого

* Мороз В.Р. – пошуківець кафедри стародавньої та середньовічної історії Тернопільського національного педагогічного університету ім. В. Гнатюка.

належать. Пропонує своє бачення вирішення проблеми вдосконалення суспільства і церква – інститут, який багато років поспіль користується великою довірою громадян. З огляду на вищесказане показовою у відношенні розуміння свободи є позиція Української Греко-Католицької Церкви (далі – УГКЦ). Досі не узагальнене у цій церкві, але імпліцитно присутнє у її документах вчення – приклад намагання зробити дієвою в українських реаліях концепцію свободи людини і суспільних процесів, яку розробили і застосовують в рамках Католицької церкви загалом. Основою соціальної думки УГКЦ є соціальна доктрина всієї Католицької церкви (далі – СДЦ), де першочергове значення має універсальне вчительство Папи і соборів. Їх доповнює вчительство єпископів, уточнюючи, роз'яснюючи і пристосовуючи окремі положення до місцевих ситуацій [Катехизм Католицької Церкви (Синод Української греко-католицької церкви). – Жовква, 2002. – С. 224-225; Компендіум Соціальної доктрини Церкви. – К., 2008. – С. 62; Paul VI. Octogesima adveniens. Apostolic letter // http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens_en.html; Недавня О. Історичні Церкви України і національні виклики глобалізаційної епохи // Релігія і нація в суспільному житті України і світу. – К., 2006. – Частина IV, розд. 3. – С. 234-235]. Таким чином, загальноцерковні документи Апостольської столиці є обов'язковими для УГКЦ, що, з одного боку, сприяє включенню католицького богослов'я в Україні у світовий богословський дискурс. З іншого ж боку, це може призвести до вестернізації і вихолощення власного богословського потенціалу.

СДЦ і суспільні наслідки, до яких може привести її дотримання, привернули увагу дослідників одразу ж після того, як впала “залізна завіса”. Вчення церкви у контексті його значимості для розвитку українського суспільства є предметом досліджень В. Бондаренка, С. Головаценка, В. Єленського, С. Кияка, А. Колодного, С. Ладивірової, О. Недавньої, О. Сагана, Л. Филипович, А. Юраша, П. Яроцького.

На сучасному етапі досліджень актуальним залишається розгляд та аналіз викладеної у документах УГКЦ концепції свободи, визначення внутрішніх імперативів, які повинні спонукати церкву і віруючих до активної суспільної діяльності, що й ставить автор цієї статті за **мету свого дослідження**. Для цього потрібно вивчити, яким є зміст поняття людської свободи у вченні УГКЦ, прослідкувати суспільні наслідки дотримання цих норм, зокрема у відносинах особи і влади, громадянина і держави; співвіднести поняття моралі і цивільного закону та висвітлити концепцію об'єктивності моралі і її потенціал для гармонізації життя суспільства.

Основний зміст статті. Як зауважив британський дослідник Л. Елісон, у релігійному світоглядному просторі функціонує сформований зразок суспільного життя, який впливає з існування природи та волі Бога. На його думку, було б важко бути справді релігійним у будь-якому значенні цього слова, якби релігія не визначала деяких політичних уявлень індивіда [Короткий оксфордський політичний словник. – К, 2006. – С. 590-591]. Таким чином, за церквою визнається право давати оцінку суспільним процесам, формувати ідеали громадського життя, суспільну

думку віруючих щодо політики. Підтвердженням цієї тези є поширене у документах УГКЦ твердження, що “державу не врятують наймудріші, найсправедливіші закони чи укази, реформи чи інші засоби, якщо не буде належного числа громадян, які ті принципи та закони будуть сумлінно сповнювати і справедливо використовувати” [Звернення єпископів Української греко-католицької церкви до вірних та всіх людей доброї волі про завдання християнина в сучасному суспільстві // Соціально зорієнтовані документи УГКЦ. – С. 157]. Йдеться про розуміння не тільки засадничої свободи людини як права робити щось чи утриматися від дії взагалі, а й про поширений у сучасній науці поділ свободи на негативну (свободу від) та позитивну (свободу для), на що вказав британський філософ І. Берлін. Адже у відповідному твердженні присутній ціннісний момент – означення законів та указів як “наймудріших та найсправедливіших” уже передбачає наявність певного орієнтиру, взірця, мети, до якої прагнуть. Як слідом за Ю. Габермасом зазначає С. Погребняк, позитивна свобода сприяє існуванню й оптимальному визначенню негативної свободи: саме право, формування якого залежить від вільного волевиявлення особи як члена суспільства, фіксує межі індивідуальної свободи як результат певного консенсусу в суспільстві щодо цього питання, гарантує відсутність свавільного примусу з боку державних керманців [Погребняк С, П. Негативна і позитивна свобода в умовах демократичної соціальної правової держави // Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. – Серия “Юридические науки”. – Том 21 (60). – 2008. – № 2. – С. 70]. Однак СДЦ не є політичною доктриною чи ідеологією, а релігійним джерелом для них. Вона пропонує етичні норми, адекватність яких, якщо не брати до уваги філософське осмислення, можна перевірити тільки суспільною практикою. Неможливість розбудови і повноцінного функціонування суспільства на основі лише прагматизму, утилітаризму та редукціоністської етики довели в часи СРСР, коли християнську етику намагалися замінити марксистсько-ленінською та класовими ідеалами.

Характерною рисою розуміння свободи у соціальній доктрині сучасного католицизму, що проектується і на документи УГКЦ, є аксіоматично оформлений пріоритет позитивної свободи над негативною, адже, згідно з ученням церкви, метою життя кожної людини повинен бути передусім пошук “царства небесного” і прагнення до єдності з Абсолютом – Богом [Звернення єпископів Української греко-католицької церкви до вірних та всіх людей доброї волі про завдання християнина в сучасному суспільстві. – С. 155; Катехизм. – С. 79-80, 93, 422]. Богословським обґрунтуванням такої позиції виступає твердження, що особа володіє правами і свободами уже внаслідок простого свого буття. Водночас церква наголошує, що людина не є самодостатнім джерелом своєї свободи. Таке поєднання акцентів – приклад дії регулятивної функції релігії [Саган О. Релігія як чинник політичного життя суспільства // Релігійна свобода: історичне підґрунтя, правові основи і реалії сьогодення. – 1998. – № 2. – С. 8]. Відтак у СДЦ присутня критика і тоталітарно-колективістських, і ліберально-індивідуалістичних тлумачень свободи. Обидва ці підходи відрізняються від викладеного у соціальному вченні церкви не тільки

обсягами допустимих меж свободи людини, а й розумінням її змісту. Зasadничою відмінністю тоталітарного підходу від сучасного католицького є те, що у ньому спрямована на певні інституції чи процеси позитивна свобода (у марксизмі це покликання до побудови комунізму) проявляє тенденцію до відміни негативної свободи взагалі. Натомість ліберальні підходи до свободи різняться від викладеного у документах УГКЦ тим, що вони, приймаючи обидва її види, позитивну свободу ототожнюють із “наявністю спектру реальних можливостей”, але не співставляють її із сферою моралі та етики [Сепетий Д. Відкрите суспільство: етика та раціональність. – К., 2007 // http://dsepetij.ho.ua/os_liberty.htm; Короткий оксфордський політичний словник, С. 619]. Тому й можливі випадки, коли те, що у ліберальному середовищі сприймають як свободу, як ось право на евтаназію, Католицька церква вважає гріхом.

У християнстві загалом та католицизмі зокрема свобода людини обмежена “волею Божою”. Однак свідченням того, що навіть богослов’я визнає ірраціональність цього поняття є те, що прийнятна на ірраціональному рівні “воля Божа” з огляду на конкретні обставини суспільного життя зазнала раціоналізації. У католицькому вченні з’явився концепт “Божого”, природного чи морального закону, який і постає регулятором людської свободи. Варто зазначити, що термін природний чи моральний закон у сучасному богослов’ї Католицької церкви залишається не чітко визначеним і при розгляді документів Ватикану чи УГКЦ за хронологією виявити якісь зусилля щодо його означення не вдається. Згадуючи про цей закон і зобов’язуючи вірних дотримуватись певних імперативів, що визначають поле їхньої свободи, церква відсилає і до біблійного Декалогу, і до Нагірної проповіді Христа. Навіть мораль, через закоріненість у природному законі, для Церкви набуває об’єктивного, а не договірного характеру. Природний закон, згідно з католицьким богослов’ям, людина пізнає навіть через совість [Катехизм. – С. 92, 411, 423, 455-457, 459, 481; Компендіум Соціальної доктрини Церкви. – С. 32, 47, 94]. Відсутність чіткого розмежування між поняттями “Божого”, природного і морального законів можна пояснити, зокрема, запасом динамічності у СДЦ. Адже у протилежному випадку, якщо б створили щось на зразок “Кодексу” вказаних законів, католицизм наразився б на небезпеку закостеніння, втрати чутливості до суспільних процесів і до появи нових, ще не актуалізованих у суспільній практиці свобод.

Природний закон у богослов’ї УГКЦ виступає зовнішнім, але належним до інтеріоризування регулятором свободи. Показово, що Іван Павло II наполягав на необхідності інкультурації християнства. Це передбачало засвоєння його окремими культурними середовищами, суспільною мораллю різних спільнот. Наслідки подібного процесу можуть бути доленосними не лише для окремих осіб, а й для суспільства в цілому. Позитивна свобода у світоглядному просторі християнства є визначеною як взірець, але не примусового: людина сама обирає те, рухатися їй означеним напрямком до перманентно трансцендентної мети, а чи ж не робити цього. Якщо обрано перший шлях, то перед віруючим одразу постають певні обмеження на зразок стриманості у накопиченні багатств, обов’язку дбати про

інших людей, довкілля, адже, згідно з заповідями християнства, віра в Бога та любов до Нього виявляються автентично тільки у ставленні до ближнього [Душпастирська конституція про Церкву в сучасному світі // Документи другого ватиканського собору. Конституції, декрети, декларації. – Львів, 1996. – С. 514-515; Звернення єпископів Української греко-католицької церкви до вірних та всіх людей доброї волі про завдання християнина в сучасному суспільстві. – С. 156; Катехизм. – С. 411-412, 479, 485].

Згідно з богослов'ям, природний закон повинен бути основою не тільки моралі, а й державного та міжнародного законодавства. У протилежному випадку богослов'я чітко вказує, що сумління зобов'язує громадянина не виконувати приписів цивільної влади, якщо ті суперечать вимогам морального порядку, основним правам людини або вченню Євангелія [Катехизм. – С. 114, 229-230, 455, 461, 473]. Показово, що глави УГКЦ періодично у своїх зверненнях нагадують вірним про цей обов'язок¹.

Щодо випадків недотримання природного закону, зловживання свободами, то саме їх богослов'я трактує як гріх, що спрямований проти людини і суспільного порядку [Катехизм. – С. 99, 102, 360]. Згідно зі вченням церкви, люди можуть співдіяти з Богом, адже світ, як і людина, продовжує прямувати до досконалості. У цьому процесі людина теж обдарована свободою [Душпастирська конституція про Церкву в сучасному світі. – С. 513-514; Катехизм. – С. 83-84, 411]. Проте у розумінні Церкви вона не є свавільним володарем світу, а розпорядником земних благ. Таке обмеження покладає на людину відповідальність, оскільки “усе, чим християнин володіє, він повинен уважати добром, яке йому належить спільно з усіма. Він повинен завжди бути готовим допомогти бідним і ближнім у потребі” [Катехизм. – С. 237]. Тут знаходимо важливе у СДЦ поняття *спільного блага*.

Корені активної суспільної позиції Католицької церкви, її поглядів щодо участі християн у політичному та економічному житті, полягають у богословському розумінні того, що, займаючись покращенням світу, людина прославляє Бога. Учасники Другого Ватиканського собору вказували, що слід ретельно розрізняти земний прогрес і зростання “Христового Царства”. Вони наголосили, що прогрес є важливим тією мірою для “Царства Божого”, якою він може спричинитися до кращого устрою суспільства. Тобто, церква виходить з того, що суспільні умови

¹ Заява єрархії Української греко-католицької церкви в Україні про її позицію відносно переговорів чотиристоронньої комісії щодо нормалізації відносин між православними і католиками східного обряду (греко-католиками) в Західній Україні // Соціально зорієнтовані документи УГКЦ. – С. 12; “Дороговказом для нашої праці буде Завіщення Патріярха Йосифа: завершити наше церковне новонародження патріархатом” // Соціально зорієнтовані документи УГКЦ. – С. 42; Звернення владик Української греко-католицької церкви з нагоди проведення референдуму 1 грудня 1991 року // Соціально зорієнтовані документи УГКЦ. – С. 51; Привітання Преосвященного Владика Любомира Гузара, єпископа-помічника Глави УГКЦ, на відкритті конференції „Аграрна реформа в Україні. Внесок Церкви” // Соціально зорієнтовані документи УГКЦ. – С. 151.

визначають самоусвідомлення людини, яка приймає рішення щодо свого життя і покликання [Душпастирська конституція про Церкву в сучасному світі. – С. 541; Катехизм. – С. 248-249, 259; Компендіум Соціальної доктрини Церкви. – С. 52, 95, 115-116]. Поєднання свободи та етики у СДЦ робить останню важливим чинником консолідації суспільства. Однак і тут є складнощі. Показовими “больовими точками” виступають питання абортів, евтаназії та інші важливі проблеми, які визначають рівень розвитку людської свободи.

Церква чітко стоїть на позиції, яку, до речі, підтверджують останні наукові дослідження, що людина здобуває свій антропологічний статус не з моменту народження, а від зачаття. Відтак постає питання про визнання прав ненароджених дітей на життя і заборону абортів. Церква трактує їх як вбивство. Складність, однак, полягає не у самій забороні, а в тому, що вона автоматично призводить до “абортного” туризму – поїздок для проведення операцій у країни, де вони дозволені. Зокрема, після запровадження у Польщі в 1989 р. кримінального покарання лікарів за їх незаконне проведення, відповідна статистика у цій країні скоротилася з 300-500 тис. до 14-15 тис. у рік. Натомість польські жінки, щоб позбутися небажаної вагітності почали масово їздити в Україну, зокрема у Львів [В Україні діє напівкорумпована машина абортів // <http://stattitablohy.ezreklama.com/pub/articles/kul-tura-suspil-stvo/v-ukrayini-diie-napivkorumpovana-mashina-abortiv-876.htm>]. Аналогічну вимогу заборонити аборти постійно ставить перед органами влади керівництво УГКЦ. Проте польський досвід показує декларативність подібного вирішення цієї проблеми. За таких умов відбувається формування *подвійної моралі*, яка є не тільки тиском на віруючого, але й не змінює суспільної практики, зумовлює падіння рівня авторитету церкви. Попри зусилля церкви, громадська думка, у тому числі й віруючих, негативно сприймає матерів, які, приміром, наважуються народити дитину поза шлюбом, після зґвалтування чи із синдромом Дауна.

Інший характер має задекларована М.-І. Любачівським проблема компетенції суспільства та держави у сфері самозахисту від деструктивних щодо них чинників. У соціальній доктрині Католицької церкви право людини чи спільноти на невтручання з боку об'єднань вищого порядку регулюється принципом *субсидіарності*, а право народів на незалежність богослови обґрунтовують, посиляючись на природний закон. Однак УГКЦ – церква східної традиції, а однією із безперечних особливостей східного типу духовності є надзвичайно тісний зв'язок із національним та державним тлом, на якому конкретна церква провадить свою апостольську місію [Юраш А. Церква і суспільство: рух однією траєкторією // Соціально зорієнтовані документи УГКЦ. – С. 627]. Практичним виразом цієї особливості, яку можна сприйняти як вимогу обмеження свободи, стали слова М.-І. Любачівського, який вважав, що негативні наслідки комунізму досі відчутні в Україні через помилкове розуміння демократії як дозволу на існування в країні всіх партій та організацій. Тому глава церкви поставив риторичне запитання: “Яке право на свободне існування мають ті партії, які за своїми гаслами і своєю працею прагнуть ту нашу державу угробити або не дозволити їй спокійно зажити на рідній землі?” [“Страшна пошесть навістила наших дітей в Україні : звернення патріарха

Мирослава-Івана // Соціально зорієнтовані документи УГКЦ. – С. 85]. Вбачати у наведеній позиції антидемократизм не доводиться, адже насамперед церква виступає тут не проти свободи у суспільстві, а проти загрози з боку сил, які вороже налаштовані щодо незалежності України і демократії загалом.

Критикуючи ліве крило політичного спектру як спадкоємців тоталітаризму, церква, на її думку, сприяє захисту національних інтересів. Але водночас вона виступає проти об'єктивних процесів, що охопили країни колишнього соціалістичного блоку у Східній Європі, де політики вищого ешелону зникли, але до влади прийшла не опозиційна їм еліта, а кадри середнього рівня старого режиму. Саме ці суспільні сили часто і виступають чинниками консолідації нових держав, які політологи вважають демократіями не через відповідну господарську політику, а тому, що “інерційні сили за посткомунізму цінують плебісцитарно-демократичні механізми”. У таких країнах “порушуються не стільки права політичної участі, скільки права на свободу і права людини, що було цілком у традиції формальної конституційної системи комуністичних систем” [Байме К. Політичні теорії сучасності. – К., 2008. – С. 282, 288, 289]. Саме з порушеннями прав людини не може погодитися церква. Окрім того, вона розглядає націю передусім як духовну спільноту, члени якої повинні працювати для спільного блага. Тому очікувано, що у своїх документах, щодо виборів, УГКЦ закликає віруючих не голосувати за політичні сили і кандидатів, які не працюють на користь суспільства. У даному випадку проявляються інтегруюче-дезінтегруюча та легітимно-розлегітимлююча функції релігії [Саган О. Релігія як чинник політичного життя суспільства – С. 8].

Висновки. Масштаби реального впливу вчення церкви у її схваленні або неприйнятті процесів суспільно-політичного життя з огляду на забезпечення свободи людини – предмет окремого дослідження - соціологічного та політологічного. Загалом же можна підсумувати, що, пропонуючи суспільству власну концепцію свободи і відповідальності людини, УГКЦ спричиняється до поширення в Україні загальнокатолицького суспільного вчення з його наголосом на важливості демократії та громадянського суспільства. Проте УГКЦ досі не сформувала власного цілісного соціального вчення, що було б логічно з огляду на її прагнення отримати патріарший статус. Отож, постулюючи тісний зв'язок між свободою та відповідальністю за її використання, релігійністю та чесним і спрямованим на покращення суспільних умов життям, церква наражається на небезпеку механічного запозичення відповідних тез із західного католицького богослов'я. Аналіз документів УГКЦ показує, що розуміння свободи церквою відрізняється як від її тлумачення і реалізації в ліберальних колах, так і в тоталітарних. Від лібералізму її вчення відрізняє чітке співвідношення категорії свободи з етикою, зокрема поняттям мети свобод. Натомість від тоталітарних концепцій це вчення відрізняється як розумінням первинності прав людини щодо прав спільноти, так і богословським перенесенням мети свобод за межі земного життя. Рационалізація етизованого вчення церкви про свободу досягається за допомогою понять “Божого”, природного чи морального закону, через які віруючих відсилають до тверджень біблійних заповідей.

Описані виміри СДЦ, з урахуванням їхньої релігійної специфіки, можуть бути дієвим стимулом у розвитку громадянського суспільства, демократії та прогресу. Вони сприяють урівноваженню відносин людини і громади, громадянина та держави. Церква безпосередньо не займається розбудовою демократії, але здатна створювати світоглядні передумови для її розвитку і функціонування. Документи УГКЦ демонструють, що вчення церкви має у цій царині значний потенціал. Натомість конкретні приклади свідчать, що сама церква проявляє недостатньо розуміння та активності у реалізації власних доктрин з огляду на її можливості та довіру до її інститутів у суспільстві.

Анотації

Стаття **Мороза Володимира Романовича “Концепція свободи і відповідальності людини у документах УГКЦ”** присвячена аналізу меж людської свободи та її зв'язку з відповідальністю у соціально зорієнтованих документах УГКЦ. Автор досліджує відповідні аспекти вчення Церкви з точки зору їхнього потенціалу для розвитку громадянського суспільства і держави і робить висновки, що УГКЦ закликає християн бути суспільно активними і у своєму вченні тісно пов'язує орієнтацію віруючих на Бога із прагненням до впорядкування, покращення умов суспільного життя.

Ключові слова: УГКЦ, свобода, громадянське суспільство, природний закон.

Статья **Мороза Владимира Романовича “Концепция свободы и ответственности человека в документах УГКЦ”** посвящена анализу пределов человеческой свободы человека и её связи с категорией ответственности в социально ориентированных документах УГКЦ. Автор исследует соответствующие аспекты доктрины Церкви с точки зрения их потенциала для развития гражданского общества и государства и приходит к заключению, что УГКЦ призывает христиан быть общественно активными и в своем учении тесно связывает ориентацию верующих на Бога с стремлением к упорядочению и улучшению условий общественной жизни.

Ключевые слова: УГКЦ, свобода, гражданское общество, естественный закон.

The article of **Volodymyr Moroz “The freedom and the responsibility of human in social documents of UGCC”** is devoted to analysis conceptions of human freedom and responsibility in Social documents of Ukrainian Greek-Catholic Church. Author explores these under the point of view of their potency and role in development of the democracy and civil society in nowadays Ukraine. Author makes a conclusion that the Church encourages Christians to be socially active and in its teachings closely ties orientation of believers in God with the desire to streamline and increase the social life.

Keywords: UGCC, Freedom, Civil Society, Natural Law.

СУТНІСТЬ ЕККЛЕЗИО-ОНТОЛОГІЧНОГО ВЧЕННЯ С.БУЛГАКОВА

Постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок з важливими науковими та практичними завданнями. Останнім часом з'являється все більше досліджень, у яких розглядаються проблеми всебічної реалізації духовного потенціалу християнства, зокрема православ'я, у процесі виховання та самовиховання особистості. Але значення духовних цінностей євангельської онтології як методології виховання особистості в сучасних умовах залишається малорозробленою. Це передбачає включення до історії вітчизняної філософії цілого ряду мислителів, які раніше відносились до православних богословів (В. Несмелов, В. Кудрявцев-Платонов, М. Бердяєв, М. Лоський та інших). Поновлюється та поглиблюється у зв'язку з цим інтерес до спадщини філософів і богословів Київської академії (С. Гогоцького, П. Юркевича, О. Гілярова, Г. Челпанова, П. Лінницького, М. Грота й інших).

Досліджувана в статті проблема видається досить актуальною в світлі процесів, що відбуваються в релігійно-духовній сфері сучасної України та визначення можливих шляхів розвитку релігійної свідомості в умовах глобалізаційних змін і необхідності збереження етнокультурної та релігійної ідентичності.

Аналіз останніх досліджень, в яких започатковане розв'язання даної проблеми. Теоретико-методологічні засади дослідження проблем християнської аксіологічної системи розроблено в працях провідних християнських релігійних філософів-мислителів, зокрема таких, як І. Ільїн, Б. Вишеславцев, М. Грушевський, В. Зеньковський, О. Карташев, І. Мейєндорф, Г. Сковорода, В. Соловійов, Е. Трубецької, Ф. Достоевський, П. Флоренський, Г. Флоровський, С. Франк та інші. На нашу думку, певний інтерес має дослідження М. Грушевського "З історії релігійної думки на Україні", де автор, починаючи з передісторичних глибин і завершуючи ХІХ століттям, аналізує витоки релігійного світогляду українського народу, висвітлює обставини релігійного життя в Україні у різні історичні періоди, показує роль і місце релігійної ідеології у суспільно-політичному і культурному розвитку.

Першим викладом онтологічних основ вчення Григорія Сковороди можна вважати роботу „Початкові двері до християнської гречності”, де, описуючи свої принципи сприйняття християнства, філософ затверджує існування двох світів –

* Яковенко А.І. — кандидат філософських наук, доцент кафедри світової філософії та естетики Східноукраїнського національного університету імені Володимира Даля.

світу нетлінного, вічного, істинного або Бога, і світу фізичного, які складають єдине ціле. Таке розуміння світу не виходило за рамки вчення церкви про тваринне й істинне, нетваринне буття. Проте згодом Сковорода розвиває свої онтологічні ідеї, його бачення картини світу ускладнюється, доповнюється новими деталями, стає динамічнішим й помітно розсовує межі ортодоксального православного вчення.

Найбільш повно своє вчення про світобудову Сковорода подає в діалозі „Потоп Змійв”. У творі мислитель спробував викласти своє цілісне бачення світу, спираючись на тексти Біблії. Пізнання всіх трьох світів, на його думку, можливе лише в тому випадку, якщо людина, звернувши увагу на саму себе, прозріла в собі божественне начало або „іскру вічності”. Тільки тоді, зрозумівши, що є людина видима й людина істинна, духовна, можна проникнути в таємницю буття. Таким чином, виходячи з гносеологічного мотиву подвійності пізнання, Сковорода приходить до ідеї про двоїстість Всесвіту, а саме - шлях до поглибленого споглядання буття може бути знайденим насамперед у ставленні до самого себе. Український філософ зазначає, що самопізнання відкриває в нас два шари буття, тобто за тілесно-психічними переживаннями відкриває духовне життя, дає можливість бачити все у двоїстості буття. Гносеологія тут переходить у вчення про двоїстість самого буття.

Формування цілей статті (постанова завдання). Ціль нашого дослідження – на основі філософського аналізу виявити сутнісний взаємозв'язок пошуку людиною Бога і її творчо-особистісного самоздійснення та дослідити потенціал еkleзіо-онтологічного вчення С. Булгакова як важливої складової духовних цінностей християнства. З'ясувати водночас те, якими засобами і якими шляхами еkleзіологія християнського філософа впливає на виховання особистості. Методологічну основу пропонованої статті становлять слова видатного українського філософа. “Бог біля тебе, з тобою, в тобі, – писав Г.Сковорода, – всередині нас – священний дух”. Для досягнення цієї мети автор поставив таке завдання: розкрити і показати характер цього співвідношення, що розкриває загальний методологічний стрижень для дедуції сотеріологічних та онтологічних релігійно-філософських побудов С.Булгакова;

Виділення не вирішених раніше частин загальної проблеми котрим присвячується дана стаття. У своєму дослідженні ми виходили з того, що існують певні відмінності між звичайним, релігійним і філософським уявленням щодо еkleзіології в системі аксіології християнської духовності. Без чіткого розуміння цього поняття неможливий аналіз проблеми духовних цінностей. Постійне використання поняття "духовність" у засобах масової інформації зовсім розмиває його ціннісні характеристики й лише частково враховує діалектичний характер духовності як християнської, так і світської. Завдання філософського дослідження в майбутніх наукових пошуках полягає в розмежуванні законодамірного й сутнісного від випадкового та обмеженого розуміння аксіології християнської духовності. І саме тут дуже важливо звернення до християнської релігійно-

філософської традиції, у межах якої проблема духовного отримала систематичну розробку.

Основний зміст статті. Еклезіологія С.Булгакова є прикладом богословського синтезу церковної догматичної спадщини і традиції всеєдності. Учення мислителя про Церкву розвивається як софіологія. Софія, або світова душа, виступає тут іманентною основою суцього, онтологічною плотно церковного організму. Центральна проблема еклезіології богослова – відношення абсолютного і тварної Софії. Характер цього відношення є гранично загальною методологічною основою для дедукції сотеріологічних, есхатологічних і антропологічних побудов С.Булгакова.

Основну причину творіння щодо буття філософ вбачає в онтологічній недостатності абсолютного, у необхідності його поповнення творінням. Основою творіння мислитель вважає перш за все бажання абсолютного прилучитися до буття. Без творіння світу безумовне начало є „божественне ніщо”, таке, що не має якості буття. „Якби Бог був без світу, – міркує філософ, – залишаючись у собі, він був би те абсолютне, яке не існувало б ні для чого поза собою, а отже, і взагалі не існувало б, оскільки існувати – означає бути для іншого” [Булгаков С. Агнец Божий. О Богочеловечестве. Т. 1.– Париж, 1933. – С. 143].

Інша причина творіння пов’язана, на думку богослова, з тим, що абсолютне прагне відчути себе творцем, повелителем світу, хоче вважати себе Богом, а не „абсолютним нічим”. „Для величі Божої, – твердить мислитель, – недостатньо бути абсолютним, самозамкнутим і всевичерпним, хоч би заради самозамкнутого життя в собі йому необхідно бути Богом” [Там само. – С. 144]. Крім того, богослов вважає, що тільки творінням світу абсолютне розкривається як Бог і розгортається в Трійцю, „творіння сина вважається творінням світу” [Там само. – С. 151].

Необхідність безумовного начала в тварному бутті для розгортання в божественну стадію приводять С.Булгакова до думки про те, що „ми не мислимо Бога без світу, і буття світу тим самим входить у поняття Бога” [Там само. – С. 152]. Звідси випливає, що і Бог, і світ є модуси становлення абсолютного духу, теза і антитеза його діалектики. Виходячи з цього положення, С.Булгаков обґрунтовує думку про „іманентну божественність” світу, який є інобуттям абсолютного духу. „Позитивний зміст світового буття такий же божественний, як і його основа в Богові”, зазначає мислитель [Там само. – С. 148].

Тут С.Булгаков повторює основні позиції західного іманентизму від Плотіна до Гегеля, Шеллінга, Гартмана й Шопенгауера, де рушійним мотивом творіння виступає прихована в абсолютному необхідність розгортання в світовий процес, „божественний голод”, „жадання”, потреба вважати себе в іншому й через інше. Теза богослова про те, що тільки з покладанням світу „абсолютне ніщо” не реалізує себе як Бог, перекликається з філософією одкровення Шеллінга й метафізикою В.Соловйова. Тільки народжуючи світ, Абсолют здійснює свою потенційну троїстість, розгортається як Бог-Отець, Бог-Син і Бог-Святий Дух. Таким чином, з недостатності Абсолютного, необхідності його заповнення світовим процесом

слідуює основна теза метафізики всеєдності про іманентну божественність світу, який у філософії Булгакова виступає як інобуття абсолютного духу.

Тут для богослова виникає дуже важка проблема: як поєднати поняття творіння й утвердження онтологічної єдності світу та Бога? Як православний богослов, С.Булгаков не може відкрито відкинути реальність поняття творіння, оскільки це додало б зовсім неправославного звучання сотеріологічним і есхатологічним побудовам, виникла б проблема джерела світового зла, що зробило б неможливою теодицію. Однак, з іншого боку, філософ не може відмовитися від онтологічної концепції всеєдності. Це й приводить мислителя до наполегливих пошуків компромісу між трансценденталізмом і іманентизмом, творінням і еманациєю.

З одного боку, С.Булгаков твердить, що „творець перебуває трансцендентним творінню тому, що інакше це буде не його творіння, але власне його єство або природа” [Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М., 1917. – С. 148]. Проте, тут же богослов обмовляється, що „світ існує тільки в Богові..., немає й не може бути нічого, що лежить поза Богом і своїм буттям його обмежує” [Там само. – С. 149].

Бог не був би Богом і Абсолют не був би абсолютним, а відносним, якби разом з ним, але поза ним, був би зовні Бог або протибог, зазначає філософ. С.Булгаков висуває таку компромісну думку: „Між абсолютним і відносним пролягає грань творчого „хай буде!”. Тому світ не є пасивним плином, еманациєю абсолютного, але є творчо, ініціативно спрямована й здійсненна еманация, відносність як така” [Там само. – С. 177]. На цій підставі богослов робить висновок про те, що поняття творіння включає поняття еманациї. „...Творіння, – пише він, – є еманация плюс щось нове, створюване творчим „хай буде” [Там само. – С. 178].

Концепцію творіння С.Булгаков зводить до „виділення” з божества відносного буття, унаслідок чого необхідно впливає висновок про онтологічну тотожність Абсолюту і світу. Іншими словами, мислитель вкладає в поняття „творіння” інший сенс, ніж ортодоксальне православ'я. Традиційний напрям у церкві утверджує відмінність природи в Богові і світі, коли абсолютне творить відносно не зі своєї істоти, а з „ніщо”. Григорій Палама, один з найбільш авторитетних Отців церкви, писав, що „всяке єство украй видалене й є абсолютно чужим божественному єству. Бо, якщо Бог є єство, то все інше не є єство, і, навпаки, якщо все інше є єство, то Бог не єство. І Бог не є суще, якщо все інше суще. А якщо він суцільний, то все інше не є суще” [Цит. за: Економцев И. Православие, Византия, Россия. – М., 1992. – С. 176]. Бог присутній у світі не як його іманентна суть, а як енергія, що виливається з трансцендентального начала. Світ, твердить Отець церкви, не кинутий на призволяще тварі, але прямує Духом Святим. Проте самостійність тварної стихії світу є необхідною тезою в православній доктрині. Тільки ствердження свободи в самовизначенні до зла або духовного зростання додає традиційно церковного звучання догматам про гріхопадіння, подальший порятунок і перетворення. Тільки при відмінності природи в безумовному й умовному началах

можливо обґрунтувати центральну тезу православ'я про „синергізм”, як співтворчість людини й Абсолюту, вільне сходження тварі й поблажливість Бога.

С.Булгаков, стверджуючи онтологічну всеєдність абсолютного й відносного, вважає, що „Бог створив світ собою зі свого єства” [Булгаков С. Агнец Божий. О Богочеловечестве: Т. 1. – Париж, 1933. – С. 148]. Недосконалість і становлення світу при всій його божественності мислитель пояснює, вводячи поняття „кенозис”, яке він трактує як самовиснаження, применшення абсолютного, унаслідок чого Бог вважає себе відносним і таким, що постає. „Абсолютне, – пише богослов, – припиняє, відміняє свою актуальну абсолютність, робить її потенційною, щоб дати місце відносному...” [Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – С. 193]. „Абсолютне, – продовжує свою думку С.Булгаков, – залишає нічим не обурований спокій абсолютності своїй, уважаючи в собі інший центр, уводячи в себе початок відносності. Воно стає тим самим, своєю власною потенцією, даючи в собі й через себе місце відносному, але не втрачаючи в той же час і абсолютності своєї” [Там само. – С. 180].

Таким чином, на думку філософа, „світ є Бог, що постає” і в своєму саморухові актуалізує згорнуті в ньому потенції. Результатом подолання світом своєї відносності повинна стати його повна тотожність із прототипом, відновлення колись утраченої всеєдності. С.Булгаков дотримується основної тези метафізики всеєдності про те, що між Богом і світом немає відмінності по суті, інакше кажучи, суть у Богові і світі одна й та ж.

В.Зеньковський, оцінюючи онтологію мислителя, помічає, що, „з одного боку, Булгаков зі всією силою й сумлінністю захищає реальність поняття творіння, – і в цьому відношенні він досягає великого успіху, але з іншого боку, при його софіологічному монізмі, при ототожненні „суті” в Богові („усії”, Софії божественної) з „суттю” в космосі, – творіння є уявним поняттям, підмінюючись загадковим „кенозисом”, дивним перетворенням Абсолюту (у його повноті) на „Абсолют, що постає” [Зеньковский В.В. История русской философии. – Париж, 1950. – Т. 2. – С. 225].

С.Булгаков, визначаючи механізм виникнення тварного буття, говорить про істотну роль у цьому процесі „метафізичного „ніщо”, усвідомленого як хаос, зло, недосконалість. Початковою тезою тут для мислителя стала ідея В.Соловйова про те, що Бог „дає свободу хаосу й тим самим викликає світ з його небуття” [Соловьев В. Россия и вселенская церковь. – СПб., 1911. – С. 335].

На думку С.Булгакова, Бог дозволяє силам метафізичного зла увірватися в світ, він зрощує буття з „ніщо”, тим самим занурюючи його в становлення. Гріхопадіння й недосконалість тварного світу, на думку богослова, стало наслідком божественної волі, оскільки на цю „метафізичну катастрофу” наперед було дано дозвіл Бога.

Доконане в світі гріхопадіння абсолютне „відає як благо”. Для Бога „причина зла – суть сили, що творять добро”, оскільки саме потуранням до життя „ніщо”, хаосу, метафізичного зла абсолютне „самовиснажується” у відносне, недосконале, викликає до життя „інше”, уважає себе в „іншому”. І оскільки буття, що постає,

необхідно подолає свою відносність, неминуче переросте в тотожне своєму прототипу абсолютне, то, за Булгаковим, виходить, що світове зло необхідне Богові для свого поповнення світовим процесом.

Аналізуючи суть відношення абсолютного й відносного буття в метафізиці всеєдності, В.Зеньковський пише, що „дуалізм Бога і світу відмічений печаткою необхідності логічно непереборною...” [Зеньковский В.В. История русской философии. – Париж, 1950. – Т. 2. – С. 40].

Дійсно, якщо в трансцендентальному началі й бутті суть одна й та сама, якщо світ є Бог, що постає, то в світі немає й не може бути ніякого нового, самостійного змісту, якого б не було в Богові. „Іншого”, якого потребує Бог, як такого немає в системі Булгакова, оскільки світовий процес для нього є „одкровення абсолютного духу самому собі про самого себе”. За С.Булгаковим, весь історичний процес, усі сфери людської активності є дія божественної волі. Тому дуалізм світу й Бога в системі мислителя втрачає сенс і носить формальний характер. Весь процес „кенозису” абсолютного у відношенні, а потім його подолання до тотожності з самим же собою можна пояснити лише божественним „жаданням”, „спрагою”, як це робить Гартман, або примхою, свавіллям божественної волі, яка „хоче хотіти”, як твердить Шопенгауер.

Проблема перетворення „безумовного абсолютного” у „відношенні абсолютне” ставить перед Булгаковим завдання обґрунтувати як трансцендентальність божества буття, так і його участь у світовому процесі. Мислитель розумів, що без обґрунтування трансцендентальності абсолютного Богом виступатиме тільки сам світ, який постає, що істотно суперечить традиційній християнській доктрині. Вирішити цю задачу богослов намагається за допомогою вчення про Софію. Ідея Софії здавна розвивалася в християнському богослов'ї. Так, уже Григорій Богослов і Афанасій Великий ставили проблему відношення божественних прототипів і тварного буття божественній премудрості й премудрості в нас суцільної. Проте у трактуванні С.Булгакова ця тема набуває дещо іншого змісту, відмінного від ортодоксальної церковної традиції.

Божественна Софія, за Булгаковим, – це задум Бога про світ, який має самостійну онтологічну суть. „Те, що Бог... передвічно, позачасово представляє, треба мислити в сенсі реальності”, – твердить богослов. „Софія має особистість і лице, – продовжує він, – є суб'єкт, особа або іпостась...” [Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – С. 211]. Філософ намагається уникнути порушення догмата про троїстість Бога. Він заявляє, що Софія – четверта іпостась особливого порядку, і що вона „не бере участі в житті внутрібожественному, не є Бог, а тому не перетворює триіпостасність на чотириіпостасність...” [Там само. – С. 212]. Софія перебуває поза божественним світом, „не входить в його самозамкнуту абсолютну повноту”, але в той же час „допускається в нього через непроречену поблажливність” [Там само. – С. 213].

Тут можна помітити істотну відмінність концепції богослова від традиційного церковного підходу до проблеми „про Премудрість Божу”. По-перше, головна „ідея” С.Булгакова полягає у ствердженні самостійної онтологічної суті

Софії. Хоча богослов і говорить про те, що вона не має власного змісту й не бере участі у внутрішньотроїстому божественному житті, а лише допускається туди, проте онтологічний статус Софії порушує православний догмат про троїстість, оскільки вона наділена онтологічною самостійністю.

По-друге, утвердження онтологічності Софії, її буття у вигляді самостійної іпостасі призводить філософа до того, що він вважає власні думки Бога окремо від самого Бога. За С.Булгаковим виходить, що і свої ж думки й уявлення божество допускає до самого себе „через велику поблажливість”. Для усталеної в православ’ї концепції характерне ствердження невіддільності думок, уявлень Бога від його суті. Сама істота другої іпостасі трійці є логос, думка, слово, яке містить ейдоси, ідеальні парадигми буття.

Загальна логіка метафізики Плотіна, якої дотримується С.Булгаков, вводячи в онтологію самостійний світ ідей, об’єктивно повинна привести його до покладання Бога тільки як деміурга, заперечення його логосної суті. Подвоєння сфери божественних ідей, покладання її як у логосі, другій іпостасі Трійці, так і в Софії, онтологічно відособленій від Бога суті, логічно суперечливо й не обґрунтовано з погляду православної догматичної спадщини. Проте Булгаков, по суті, подвоює сферу існування ейдосів. Це відбувається тому, що, як православний священник, він не може не поділяти православний догмат про троїстість Бога й логосну суть його другої іпостасі, але в той же час мислитель не хоче відмовитися і від концепції онтологічності Софії, що й приводить до явної суперечності його метафізики.

Поняття Софії необхідне С.Булгакову для обґрунтування як трансцендентності Бога буттю, так і його іманентності світовому процесу. „Софія, – твердить філософ, – перебуває між буттям і надбуттям, не будучи ні тим, ні іншим, або може бути обома одразу” [Там само. – С. 214].

Онтологічна відособленість Софії від Бога дозволяє С.Булгакову твердити, що „Софія може знаходитися в площині тимчасовості, будучи до неї оберненою. Більше того, вона може її собою обґрунтовувати, даючи їй в собі місце”. Богослов вважає, що „саме з неї або в ній може закінчитися час, який не міг би безпосередньо починатися у вічності” [Там само. – С. 215]. Таким чином, виводячи світ не з Бога, а з його уявлень про світ, які мають онтологічну самостійність, С.Булгаков обґрунтовує Абсолют у його трансцендентності, а світ - у його божественності.

Висновки і перспективи подальших розвідок у даному напрямку.
Зазначається, що спадщина християнських філософів дає можливість теоретичного аналізу такого явища, як єдність духовного й природного через духовність. Однією з рис християнської філософії є онтологізація фундаментальних категорій і понять, зокрема таких як духовність. Осмислюючи цінність людської особистості та її духовність, морально-етичні принципи християнства, звертаючись до першоджерел християнської аксіології, апологети християнської філософії трансливали духовні цінності християнства, допомагали осмислити як сьогодення, так і минувшину.

Анотації

У статті **А.І. Яковенка** «Сутність екклезіо-онтологічного вчення **С.Булгакова**» висвітлено концепцію релігійного філософа **С.Булгакова**, як представника християнських метафізиків всеєдності, в якій поняття „Софія” і „софійність” мають сутнісну конкретизацію більш загального поняття „духовність”. Висвітлено й досліджено цікаве пояснення християнським релігійним філософом зв'язку між духовністю людини (суб'єкта) і духовною цінністю предмета або явища (об'єкта), що розкривається через духовність людини.

Ключові слова: християнство, релігія, духовність, духовні цінності, Софія, софійність, екклезіологія, онтологія.

В статті **А.И. Яковенко** «Сущность экклезио-онтологического учения **С.Булгакова**» рассматриваются и анализируются, религиозно-теологическая концепция христианского философа в соответствии с которой личность не имеет какого-либо внесофийного содержания, самостоятельной метафизической сущности, где человек лишь претерпевает действие божественной воли в себе, оставаясь пассивным. Экклезио-онтологическая необоснованность субъективного существования ставит под сомнение возможность полагать какую-либо противоположность софийного начала и воли индивида.

Ключевые слова: христианство, религия, духовность, духовные ценности, София, экклезиология, онтология.

«**Essence ekklezio-ontological studies of S.Bulgakova**» by **Yakovenko A.I.**: Conception of religious philosopher **S.Bulgakova** is reflected in the article, as a representative of christian metaphysics, in which concept „Sofiya” and „sofiyality” have an essence specification of more general concept „spirituality”. Interesting explanation is reflected and investigational by the christian religious philosopher of connection between spirituality of man (subject) and spiritual value of object or phenomenon (object) which opens up through spirituality of man.

Keywords: christianity, religion, spirituality, spiritual values, Sofiya, sofiyality', ecclesiology, ontology.

М. Галіченко * (м. Херсон)

УДК 281.93

РЕЦЕПЦІЯ ІДЕОЛОГЕМИ «МОСКВА – ТРЕТІЙ РИМ» В РОСІЙСЬКІЙ БОГОСЛОВСЬКІЙ ДУМЦІ 20-30-х рр. ХХ ст.

Постановка проблеми. Однією з важливих проблем, яка постала перед сучасною Росією, є пошук власної ідеології, яка б обґрунтувала місце та значення Росії в сучасному світі. Аналіз наукової та публіцистичної літератури дозволяє побачити зростаючу популярність ідеологемі «Москва – Третій Рим», яка має пов'язати між собою різноманітні періоди російської історії та утвердити віру в особливу місію Росії серед інших народів та держав світу. Це завдання робить

* Галіченко М.В. – викладач кафедри філософії та соціально-гуманітарних наук Херсонського державного університету.

актуальним не лише дослідження сучасного стану зазначеної ідеологемі та можливостей її практичного застосування, але й актуалізує дослідження джерел та процесу трансформації ідеологемі “Москва – Третій Рим” впродовж XVI – XX ст. Важливим періодом в розробці ідеологемі “Москва – Третій Рим” стали 20-30-ті рр. XX ст., коли в умовах еміграції російські богослови зробили спробу осягнути процес формування та трансформації даної ідеологемі з метою пояснення приходу більшовиків до влади в Росії. Було запропоновано низку положень, які сучасними дослідниками сприймаються як беззаперечні.

Стан розробленості теми. Аналіз сучасної наукової літератури засвідчує, що цей період вивчення ідеологемі “Москва – Третій Рим” є недостатньо дослідженим. В загальному вигляді аналіз ідей М.Бердяєва, А.Карташова, Г.Флоровського, М. Зернова подано в працях істориків Н.В. Сініціної, О.А. Бауер та Є.С. Шушпанова.

Об’єктом нашого дослідження є відображення ідеологемі “Москва – Третій Рим” в російській філософсько-богословській думці. **Предмет** – рецепція ідеологемі “Москва – Третій Рим” в російській богословській думці 20-30-х рр. XX ст. **Мета** роботи полягає у комплексному філософсько-релігієзнавчому аналізі основних підходів до розуміння ідеологемі “Москва – Третій Рим” в працях російських богословів діаспори 20-30-х рр. XX ст. Досягнення поставленої мети обумовило постановку таких **завдань**: з’ясувати, яке місце посідає ідеологема “Москва – Третій Рим” в спадщині російських богословів діаспори; встановити наступність та взаємовпливи в їх роботах, спільне та відмінне в сприйнятті ідей інока Філофея та тих наслідків, які вони спричинили.

Основний зміст статті. Після приходу до влади в 1917 році більшовиків значна кількість дореволюційних наукових кадрів суспільно-гуманітарного профілю та релігійних діячів були змушені мігрувати до країн Європи та Америки, створивши там діаспору, яка активно включилася в розробку ідеологемі “Москва – Третій Рим”. В 20-х роках м. ст. багато науковців, які опинилися за кордоном були змушені шукати для себе нову роботу, мандрувати з країни в країну, щоб гарантувати власну безпеку, шукати спонсорів та видавництва. Можливо цим можна пояснити відсутність в цей період значних праць присвячених проблемі “Третього Риму”. Лише в 1929 році в Гамбурзі (Німеччина) вийде перше видання праці Х.Шедер “Москва – Третій Рим”. Це видання буде сприяти появі та розвитку в Європі інтересу до середньовічної історії Росії, а також стане основним для цитування в багатьох наступних роботах з даної проблематики, зокрема, в Радянському Союзі робота стане відомою завдяки зусиллям Я.С. Лур’є в кінці 50-х років XX століття. Робота Х. Шедер продовжувала традицію російської дореволюційної науки, використовуючи ідеї М.О. Дьяконова, В.М. Малініна, П.П. Мілюкова. В ній окреслювались передумови появи ідеологемі, твори, які контекстуально збігаються з нею, а також розглядався розвиток зазначеної ідеологемі до кінця XIX століття. Автор

завершила працю питанням: Чи зник після 1900 року старий дух п'ятнадцятого століття? Таким чином актуальним залишилося питання щодо можливих трансформацій та перспектив використання ідеологеми “Москва – Третій Рим” в реаліях ХХ століття.

Центром розробки проблем, пов'язаних з ідеологемою “Москва – Третій Рим”, став Свято-Сергіївський православний богословський інститут. В ньому в різний час працювали усі найвизначніші богослови російської діаспори, праці яких з'являлися на сторінках православного журналу “Шлях”. Саме на сторінках цього видання вперше будуть надруковані основні ідеї російських богословів, присвячені ідеологемі “Москва – Третій Рим”.

В 1936 році в журналі “Шлях” була надрукована стаття доктора філософії Оксфордського університету М.М. Зернова “Москва – Третій Рим”. Він стверджував, що ідея “Москва – Третій Рим” є найбільш виразною характеристикою Російського православ'я. На цій ідеї зросли покоління православних християн, на ній побудовано Московське царство, в ній шукали своє натхнення старообрядці, вона досі має глибокий, хоча й неусвідомлений, вплив на російський народ. Ця ідея була мало дослідженою через нелюбов лібералів до візантійської спадщини, а офіційного богослов'я - до старовірів [Зернов Н. Москва – Третій Рим // Путь. – 1936. – № 51. – С. 4]. Можна побачити, що Зернов є незнайомим з досягненнями попередньої історіографії через своє упередження в тому, що справжнє дослідження історії церкви можливе лише в діаспорі. Появу ідеї “Москва – Третій Рим” спровокувало падіння Візантії та віра духовенства у єдність православної церкви та імперії. Саме тому ідеологема “Москва – Третій Рим” є результатом діяльності всієї церковної повноти. Проте її утвердження є результатом перемоги “йосифлян” над “нестяжателями”. “Йосифляни” проголосили необмеженість влади царя та вважали російське православ'я єдиним істинним варіантом християнства [Зернов Н. Москва – Третій Рим // Путь. – 1936. – № 51. – С. 10]. Саме їх трактування християнства призвело до переважаючої обрядовості, боротьба за збереження, якої призведе до розколу ХVІІ століття. Важливим аспектом даної статті є ідея Зернова щодо того, що ідея “Москва – Третій Рим” породила в російському суспільстві три течії наслідування: старовірів, слов'янофілів та Оптинських старців, а також народників та більшовиків [Зернов Н. Москва – Третій Рим // Путь. – 1936. – № 51. – С. 15-16]. Ідея про зв'язок між ідеологемою “Москва – Третій Рим” та старообрядництвом потім буде розвинена в працях А.В. Карташова, Г.В. Флоровського, М.О. Бердяєва. Головним завданням Росії на майбутнє є побудова такої моделі відносин, коли християнські цінності не будуть потребувати сильної державної влади та її використання для їх утвердження. Саме тоді Росія стане справді “Третім Римом”, останнім царством на землі.

Складне трактування ідеї “Третього Риму” можна побачити в праці Г.В. Флоровського “Шляхи російського богослов'я”, надрукованій в 1937 році в Парижі. Богослов розглядає історію російської церкви в її зв'язку з традиціями Візантійської імперії. “Русь прийняла хрещення від Візантії. І це одразу

визначило її історичну долю, її культурно-історичний шлях”,- пише він [Флоровский Г.В. Пути русского богословия. – К., 1991. – С. 9]. Нове відродження культури та релігійного життя у Візантії XIV століття за посередництва південних слов'ян починає впливати на Московське князівство, проте воно вже припадає на період кризи у відносинах між Москвою та Константинополем. На думку Флоровського, ця криза була пов'язана зі зростанням могутності Московської держави, пробудженням національної та політичної самосвідомості, а також прагнення до церковної самостійності. Вирішальним моментом у взаємовідносинах є Флорентійська унія. Саме вона дозволяє проголосити самостійність Російської церкви, важливість якої лише підкреслило падіння Константинополя. Саме в апокаліптичних переживаннях, які посирила загибель Візантії, вбачає Флоровський перші риси теорії “Москва – Третій Рим”. В Філофея вона постає винятково в есхатологічному змісті. Візантійська традиційна есхатологія пов'язує у собі апокаліптику та хіліазм, які у російському варіанті втрачають свою стрункність. Переважаючим настроєм російської церковної думки, за Флоровським, є апокаліптичний мінор, який у Філофея характеризується очікуванням швидкого завершення історії. Москва є не стільки “Третій Рим”, скільки останній, тобто з неї починається остання епоха в історію людства [Там само. – С. 14]. Саме тому і треба докласти всіх зусиль для збереження чистоти віри та правди, бо інакше царство не буде триматися довго. Це основний мотив його звернення до великого князя Івана III. Але згодом в трактуванні ідей Філофея починає домінувати хіліазм, за яким всі царства зійшлися в Московському, а московський правитель є єдиним «всесвітнім царем». Таким чином, стверджує Флоровський, Москва постає не як новий “Третій Рим”, а лише є заміною другому. Греки знаходяться у полоні турків, а тому їх віра є зіпсованою. Лише Російське православ'я є справжнім християнством. Таким чином, національне починає домінувати над вселенським. Внаслідок цього швидко зникає інтерес до Візантії. Головним стає національне утвердження перед Заходом. І Захід почне це використовувати у міжнародних відносинах, проголосивши Візантію спадщиною Москви.

Наприкінці XVI століття ідеологема “Москва – Третій Рим” знайде своє політичне втілення в обґрунтуванні запровадження патріархії. Це, на думку Флоровського, символізує остаточний розрив з Візантією, а також перемогу царства над церквою [Там само. – С. 28]. Остаточним завершенням активного використання ідеологеми “Москва – Третій Рим” стає XVII століття, коли в наслідок реформ Нікона російська православна церква переживає розкол. В очах старообрядців Москва перестає грати особливу роль останнього царства, адже цар, який має сприяти підтриманню чистоти віри, сприяє релігійним нововведенням греків, які є носіями зіпсованого православ'я. Старообрядці втілювали хіліастичну віру в «земне царство», яким є Московська держава. Таким чином “Третій Рим” перестав існувати, а четвертого вже не буде, отже свята історія завершена і наступає царство Антихриста. Есхатологізм сягає свого завершення тому, що Антихрист підпорядковує собі і царство і священство [Там

само. – С. 56]. В релігійному житті Росії з'являється нова тенденція – втеча з історії, ігнорування змін, намагання побудувати ідеальне суспільство. Ця ідея буде пізніше розвинена в поглядах М.О. Бердяєва.

Тема “Третього Риму” знаходить своє продовження в творчості професора Свято-Сергіївського православного богословського інститута в Парижі А.В. Карташова. В його творчості спостерігається ототожнення “Третього Риму” зі “Святою Руссю”. В 1936 році в журналі “Шлях” була надрукована стаття Карташова “Російське християнство”, в якій була висловлена думка проте, що особливістю російського християнства є беззаперечна віра в можливість побудови царства Божого на землі. “Російські християни всією душею прагнуть звести небесний Єрусалим на землю, аби усе земне життя – в добуванні хлібу, в їжі, побудові будинку, сім'ї, господарства, держави – було освячене молитвами та благодіяннями церкви... поступово в упорядкуванні своєї землі, в створенні на ній великого державного тіла, повністю вкритого храмами вони побачили втілення царства Христа на землі та назвали свою землю Свята Русь” [Карташев А. Русское християнство // Путь. – 1936. – № 51. – С. 28].

В 1938 році Карташов друкє лекцію “«Свята Русь» в шляхах Росії”, яка потім увійде до його праці “Відновлення Святої Русі”. В цій праці він вже показує на прикладі історії Російської православної церкви еволюцію уявлень про побудову царства Божого на землі – Святої Русі. “Свята Русь виправдала свою претензію на практиці. Вона взяла на себе героїчну відповідальність захисниці православ'я в усьому світі, вона постала в своїх очах світовою нацією, бо Московська держава раптово стала останнім носієм, захисницею та сосудом царства Христового в історії – “Третім Римом”, а четвертого вже не буде... Коли Свята Софія перетворилася в мечеть, а вселенський патріарх став рабом султана, тоді містичним центром світу стала Москва – Третій та останній Рим... Ініційована ієрархією Москва долає рештки татарського панування. Тема “Третього Риму” стає офіційною державною ідеологією. Вище цих висот та ширше цих широт російська національно-релігійна свідомість по суті ніколи і не підіймалася... Народ, який насмілився, ще остаточно не здолавши влади Орди, без шкіл та університетів... вже вмістити духовну ношу та всесвітню перспективу Риму, тим самим показав себе здатним стати внутрішньо великим” [Карташев А.В. Воссоздание Святой Руси. – М., 1991. – С. 29, 36-40]. Проте, як наголошує Карташов, ідеал Святої Русі не вдається втілити на практиці через слабкість розвитку культурних інституцій, їх розвиток забезпечать лише реформи Петра I, які в свою чергу остаточно порушують симфонію між державою та церквою. Головною подією, що забезпечує поразку ідеологеми “Москва – Третій Рим”, стає політика царя Олексія Михайловича, яка завершується розколом Російського православ'я, який одночасно виступає і розколом національної свідомості народу. Проблема полягала в тому, що ідея “Третього Риму”, як ідея російської есхатологічної обраності, поєдналася з сприйняттям російським християнством матеріальності втілення Бога у світі. Саме тому, коли в процесі реформи церковних книг Нікон розпочав запроваджувати грецькі

зразки, широкі суспільні верстви сприйняли це як спробу поставити під сумнів чистоту самої віри Російського православ'я, а відповідно і претензії бути Третім Римом. Таким чином, політичні мотиви царя щодо зближення з іншими православними з метою взяти їх під опіку наштовхуються на есхатологічні уявлення, які панують в національній самосвідомості. В цьому, на думку Карташова, і полягає неможливість подолання розколу через усунення патріарха Нікона. Таке втручання влади у справи церкви остаточно робить неможливою симфонію світської та релігійної влади. Карташов вбачає в розколі політику греків, які помстилися Москві за її претензії вважати себе останнім православним царством, а також церковну автономію від Константинополя. “В 1667 році, - наголошує він, - посадили на лаву підсудних всю російську московську церковну історію, соборно засудили та скасували її”.

В праці “Нариси з історії Російської Церкви” Карташов звертається до ідеї М.Зернова щодо ідеологеми “Москва – Третий Рим” як результату протистояння йосифлян та заволжців. Філофей в нього виступає послідовником традиції йосифлян. Ідея про “Москву – Третий Рим” є завершенням йосифлянської історіографії: “треба визнати творчий здобуток величного досвіду сублімації московсько-імперського ідеалу, як творчої форми та оболонки найвищої в християнській (а тому і всесвітній) історії дороговказної зірки – Третього та останнього Риму” [Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви. В 2-х т. – М., 1992. – Т.1. – С. 413-415]. Характерною особливістю праць Карташова періоду після другої світової війни є зміщення акцентів розгляду проблеми «Третього Риму» в напрямку розкриття в ній імперських устремлінь Москви.

Безперечно, в цьому можна побачити вплив імперіалістичного трактування ідеологеми “Москва – Третий Рим”, запропонованого М.О. Бердяєвим. Вперше в розгорнутому вигляді проблема “Третього Риму” постає в його праці “Витоки та смисл російського комунізму” (1937-1938 рр.), в якій він наголошує на існуванні взаємозв'язку між месіанськими ідеями “Москви – Третього Риму” та політичними ідеалами більшовиків. “І ось відбулося дивовижна в долі російського народу подія. Замість “Третього Риму” в Росії вдалося втілити “Третій Інтернаціонал” і на “Третій Інтернаціонал” перейшло багато рис “Третього Риму”. “Третій Інтернаціонал” теж є священне царство. Воно теж засноване на ортодоксальній вірі. На Заході погано розуміють, що “Третій Інтернаціонал” не є Інтернаціонал, а російська національна ідея. Це є трансформація російського месіанізму” [Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. – М.,1990. – С. 117-118]. Відтак Бердяєв йде в загальному руслі світоглядних орієнтирів діаспори, яка після шоку від приходу до влади в Росії більшовиків та спроб пояснення їх успіхів, приходять до думки про історичну обумовленість зазначеної події, а тому й необхідності її розгляду в контексті становлення російської державності. Із-за цього у вступі до праці “Витоки та смисл російського комунізму” мислитель зазначає, що доктрина щодо Москви як “Третього Риму” стає ідеологічним базисом створення Московського царства. Царство збиралося та оформлювалося під символікою месіанської ідеї.

Належність до російського царства визначалася за сповіданням істинної православної віри, а тепер належність до Радянської Росії визначається сприйняттям на віру постулатів комунізму. Московське православне царство у Бердяєва є тоталітарним, в якому церква виконує лише службову функцію. В цьому і є головна проблема, адже цар, за словами Івана Грозного, має не лише правити державою, але і рятувати душі підданих.

Актуальним в трактуванні ідеологеми “Москва – Третій Рим” Бердяєва є спроба пояснення її через дослідження елементів національної релігійної самосвідомості. Він наголошує, що для росіян характерним є догматизм, аскетизм та здатність до жертвності заради віри, а також переважання релігійної енергії над можливостями її реалізації в соціальному житті. Саме тому росіяни завжди постають або ортодоксами, або єретиками, вони - або апокаліптики, або нігілісти. Саме в цьому Бердяєв вбачає причину розколу XVII століття, а народників та комуністів розглядає як наступників старовірів. З цих роздумів Бердяєва можна запропонувати спробувати розглянути російську історію кризь призму протиборства двох суспільних систем, які однаково впевнені в своїй місії. Звідси постає питання, яке є актуальним для сучасного періоду вивчення ідеологеми “Москва – Третій Рим” й яке полягає в необхідності розмежування месіанізму та місії для розуміння трансформації змісту даної ідеологеми впродовж XVI-XXI століть.

Після другої світової війни відбудеться зміщення акцентів у сприйнятті Бердяєвим ідеологеми “Москва – Третій Рим” від тоталітарного до імперського змісту, який був відсутній в працях філософа 30-х років XX століття. Зокрема, в праці “Витоки та смисл російського комунізму” він писав: “Імперія із її західним типом державного абсолютизму найменше втілювала ідею “Третього Риму”... Зіткнення між ідеєю імперії, могутньої держави військово-поліційного типу, та релігійно-месіанською ідеєю царства, яке походило в прошарок народу, який згодом стане інтелігенцією..., зіткнення між свідомістю імперії, носієм якої буде влада, та свідомістю інтелігенції стане основним для XIX століття” [Бердяєв Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. – С. 14]. В 1946 році виходить друком праця “Російська ідея”, в якій зазначається: “В духовних віршах Русь – всесвіт, російський цар – цар над царями, Єрусалим – це Русь, а Русь там, де істина віри. Російське релігійне покликання, покликання виняткове, пов’язане з силою та величчю російської держави, з винятковим положенням російського царя. Імперіалістична спокуса входить в месіанську свідомість” [Бердяєв Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // Вопросы философии. – 1990. – № 1. – С. 79-82]. Зважаючи на популярність Бердяєва в науковому та публіцистичному середовищі Заходу, значну кількість перекладів його праць, а також наростання напруги між США та СРСР на фоні розгортання «Холодної війни» ідея про імперську сутність Москви та її месіанську свідомість спричинила широку дискусію як в середовищі діаспори, так і між радянськими та закордонними вченими. Таким чином, еволюціонуючи, ідеї російських

богословів продовжать визначати підходи до вивчення ідеологеми “Москва – Третій Рим” і в наступні десятиліття ХХ століття.

Висновки. Ідеологема “Москва – Третій Рим” посідає важливе місце в спадщині російських богословів діаспори 20-30-х років ХХ століття. Їх єдне сприйняття зазначеної ідеологеми як найважливішої ідеї російського православ’я, яка визначила розвиток російської православної церкви та Російської імперії. Саме через дослідження ідеї про Москву як “Третій Рим” можна осягнути причини російського церковного розколу, утвердження самодержавства, підпорядкування церкви державі, а також появу опозиційних рухів, остаточним втіленням яких стає російський комунізм. Відмінності у трактуванні ідеологеми “Москва – Третій Рим” пов’язані з різницею у сприйнятті взаємозв’язку між релігійними та політичними мотивами, закладеними у формулі Філофея, а також відмінностями розуміння співвідношення національного та вселенського у російському месіанізмі.

Анотації

Стаття Галіченка М. В. “Рецепція ідеологеми “Москва – Третій Рим” в російській богословській думці 20-30-х рр. ХХ ст.” присвячена дослідженню поглядів російських богословів щодо ідеологеми “Москва – Третій Рим”. Автор доводить, що ідеологема “Москва – Третій Рим” посідає важливе місце в спадщині російських богословів діаспори та дає можливість дослідити історіософію розвитку російської держави та церкви.

Ключові слова: православ’я, ідеологема, церква, есхатологія, месіанізм, імперія.

Статья Галиченко М.В. “Рецепция идеологии “Москва – Третий Рим” в русской богословской мысли 20-30-х гг. ХХ в.” посвящена изучению взглядов русских богословов относительно идеологии “Москва – Третий Рим”. Автор доказывает важное значение в наследии русских богословов диаспоры идеологии “Москва – Третий Рим”, которая позволяет изучить историософию развития российского государства и церкви.

Ключевые слова: православие, идеологема, церковь, эсхатология, мессианизм, империя.

*Н. Стратонова** (м. Рівне)

УДК: 930.29

РОЛЬ ВОЛХВІВ У СУСПІЛЬНОМУ ЖИТТІ КИЇВСЬКОЇ РУСІ (за літописними матеріалами XI-XII ст.)

Актуальність дослідження. Тема давньоруського жрецтва у пам'ятках літератури (переважно церковного походження) свідомо не розроблялась з огляду на їх антихристиянську позицію. Проте, постаті волхвів таки з'являлись на сторінках літописів, особливо в тих випадках, коли їхні виступи вели за собою цілі міста. Ті свідчення, які ми зустрічаємо в літописах XI-XII ст., позиціонують їх як могутніх діячів, що чинили бунт проти місцевої знаті, та проти князівського боярина. Сила волхвів в очах народу визнавалась навіть самими церковниками. Так, Іаків Мних, автор «Похвали Володимирові» XI ст., зазначав: «Много бо и волсъви чюдес сътвориша бесовьськым мечтанием...» [Голубинский Е.Е. История русской церкви: В 2 т., 4 кн. / Е.Е. Голубинский. – М.: Университетская типография, 1904. – Т.1. Кн. 1 (Период первый, Киевский или домонгольский) – 1901. – С. 243].

Мета даної розвідки – намітити підхід до осмислення своєрідної ролі давньоруського жрецтва у житті тогочасного суспільства крізь призму літописних пам'яток XI-XII ст. Дана мета є цілком правомірною з огляду на визначну роль літератури у вітчизняній культурі того часу, і на досить високий рівень цієї літератури як форми оповіді про давньоруське суспільство. Крім того, **в науковій літературі** окремих праць, присвячених волхвам та їх ролі в житті суспільства Київської Русі, немає. Лише окремі розділи, присвячені жрецтву, є у роботах Б.А. Рибаківа, О.М. Афанасьєва, Н.Н. Велецької та Ю.М. Кривошеєва. Зважаючи на це, **дана тема є актуальною** і потребує свого подальшого вивчення.

Завданнями даної статті є проаналізувати літописні пам'ятки періоду XI-XII ст., охарактеризувати роль жерців Київської Русі в житті тогочасного суспільства, а також показати місце фольклорних магичних вірувань в народному світогляді після прийняття християнства.

* Стратонова Н.О. — аспірант кафедри релігієзнавства Національного університету «Острозька академія».

Основний зміст статті. Волхвування в українських землях пройшло довгий і складний шлях свого виникнення й становлення, існувало довго в несприятливих умовах боротьби християнства з традиційною вірою та частково залишилося у синкретичному вигляді.

Розвиток волхвування мав кілька стадій. Першою волхвінею була мати - господиня дому, хранителька домашнього вогнища. Вона здійснювала функції головної жриці в родині. Домашнє вогнище (піч) було першим жертovníком, на якому готувалася їжа, біля якого говорилися магiчні заклинання. З переходом від матриархату до патріархату ці функції переходять на батька - голову родини, або найстаршого чоловіка (діда, прадіда). З виникненням суспільних відносин і плем'яних об'єднань, а згодом - і держав, виникає потреба у публічних богослужбах. Відносно цього О. Афанасьєв пише: «Подібно до того, як поруч з родовими вогнищами виникає уявлення про плем'яне і всенародне вогнище, полум'я якого вшановується однаково всіма окремими сім'ями і родами, так поруч з господарями, охоронцями родинної єдності і служителями батьківських Богів у тісному колі родичів, великий князь користується усіма правами верховного жерця, служителя перед вівтарем того священного вогню, який був очевидним знаменням народної єдності. При здійсненні громадського богослужіння він з'являється попереду, як пастир народу» [Афанасьєв А. Н. Древо жизни : Избранные статьи. – М., 1983. – С. 53-54].

Незважаючи на переслідування офіційною християнською церквою язичницької обрядовості, знищення волхвів, спалення релігійних книг, руйнування храмів і священних гаїв, потреба в них не зникла. З часом відбувся поступовий перехід язичницьких обрядів знову в сферу родини. Часто навіть після християнської служби в церкві батько родини вважав за потрібне виконати язичницький обряд вдома, в колі своєї сім'ї: Святвечір, освячення вогнем, освячення худоби, подвір'я, поля, зерна та ін. Відбувся також поступовий перехід знахарів, ворожок, чаклунів та відьом до зовнішнього двовір'я. Відомі випадки, коли знахарки, прикриваючись християнськими молитвами, відповідали на запитання етнографів, що вони нічого, крім молитов, не знають.

Якщо згадки про волхвів знаходимо ще в XVII, навіть на початку XVIII ст.оліття, то далі – переважно про чаклунів, чорнокнижників, відьом тощо. В цей час відбувся стихійний розподіл язичницьких знань між представниками різних сфер діяльності: мірошниками, лісниками, свахами, повитухами тощо. Ці люди за своїми знаннями і вміннями повинні були «спілкуватися» з тією чи іншою стихією, духами чи Богами, і кожен з них добре мусив знати властивості тієї сили, з якою йому доводиться мати справу внаслідок професійної діяльності. Перші згадки про «професійні дії» волхвів та їх вагому роль у суспільстві Давньої Русі зустрічаються в оповіданні про смерть Олега. Як відомо, пророцтво було здійснене одним із волхвів князя ще до походу на Візантію. Оповідання про смерть Олега, якщо підійти до нього з точки зору фольклорної символіки, є ворожим відносно князя-чужоземця: місцеве жрецтво, «кудесники» віщують

йому смерть від його власного коня. Відповідно, в переказах про смерть Олега явно відчувається, по-перше, засудження князя-тріумфатора, що виразилось у виборі причини смерті («кн̄же конь е̄гже любиши и ѓздиши на нем. ѿ то̄г ти оумрети.» [Лаврентьевская летопись // Полное собрание русских летописей, издаваемое Государственной Археографической комиссией Российской Академии Наук. В 43-х т. – Т. 1. – Ленинград, 1926. – С. 27]), а по-друге, утвердження могутності спільноти волхвів та чудесників: вони не побоялись напроорокувати йому таку непоказну смерть і їх пророцтво відбулось.

Крім того, за допомогою передачі віщування, автор «Повісті верем'яних літ» розмістив Олега у доволі зловісному світі, сповненому дивними та неочікуваними подіями. Парадоксально поводить себе не лише Олег, такими ж є й інші персонажі та предмети: те, що ти любиш, загрожує смертю («е̄гже любиши и ѓздиши на нем . ѿ то̄г ти оумрети»); те, що оберігають, гине («конь мои е̄гоже б̄ѣхъ поставиль . кормити и блюсти е̄го . ѡнъ же реч̄ оумерль е̄сть»); малоприємний, але, на перший погляд, безпечний предмет, стає небезпечним («ѿ льба см̄рть», «и в̄ступи ногою на лоб̄ь. и выникнучи зм̄ѣа») [Там само. - С. 28]) тощо.

Світ в цій розповіді виглядає потворним та смертоносним – бо це світ волхвів та їх передбачень, що кидає свій відблиск на Олега. Літописець ніяк це не узагальнює, проте судячи з інших оповідань з літопису, світ волхвів, а також бісів, справді уявлявся літописцям дивним, протиприродним та нелюдським, в тому числі і тварини в тому світі спотворювались та залучались до зловісних смертельних подій. Персонаж, що вірив волхвам чи бісам, піддавався смертельній небезпеці. Звичайно, аналогії оповіданню про смерть Олега від укусу змії в ногу тут не є близькими. Щоправда, так чи інакше, можна припускати, що автор «Повісті» обережно виставив Олега в несприятливому світі.

Передусім для вивчення релігійної історії Київської Русі надзвичайно важливим є аналіз літописних повідомлень про так звані «повстання волхвів». Літописи зберегли цікаві свідчення про події 1024 р. в Суздалі та про заворушення 1071 р. на території Верхньої Волги. Спробуємо проаналізувати «повстання волхвів» в контексті процесу християнізації. При цьому важливе значення буде мати не лише реконструкція власне язичницьких реалій, що відобразились в літописному тексті, а й можливість інтерпретації подій, що вивчаються, як фактів християнсько-язичницьких взаємовідносин.

Під 1024 р. «Повість врем'яних літ» містить наступний запис: «Ірославу суцу в Новѣгородѣ тогда . в се же лѣто всташа вѣльсви в Суждалцихъ избиваху старую ча̄д̄ по дьяволу наоученью и бѣсованію гл̄ше тако си держать гобино и матежъ великъ и голодъ въ всеи странѣ тои идоша по Волзѣ вси людѣ . въ Болгары и привзоша жито и тако ѡжиша слышавъ же Ірославъ вѣльхвы ты и приде к Суждалю изыма вольхвы расточи а другиа показни рекъ сиче Бѣ наводитъ по грѣхомъ на кою землю . гладомъ или моромъ . или ведромъ . или иною казью а члвкъ нѣ вѣсть ничто же . и възвративъса Ірославъ и

поиде Новугороду...» [Летопись по Ипатьевскому списку.// Полное собрание русских летописей, издаваемое Государственной Археографической комиссией Российской Академии Наук. В 43-х т. - Т. 2. – Ленинград, 1926. – С. 95].

Розуміння та релігієзнавче вивчення літописних повідомлень більшою мірою залежить від того, як перекладати древньоруський вираз «стара чадь». Один з варіантів перекладу – «старі люди». Він є відносно нейтральним в соціально-економічному плані; старість в даному випадку має загальнокультурний віковий характер. Історики радянських часів розглядали вищезазначені події як масове народне постання. І «стара чадь» була для них соціально-класовою категорією. Повстання волхвів було викликане насамперед внутрішніми протиріччями серед населення Суздальської землі, що особливо гострими були в районі, близькому до старої торгової Волги. Тут, очевидно, існувала якась заможня верхівка – стара чадь, яка виділилася із середовища місцевого суспільства; її накопичення у вигляді жита та господарських продуктів робили особливо гострим голод, що охопив цю місцевість. Те, що Ярослав нагально прибув з Новгороду і став на захист старої чаді, показує, що цей прошарок знаходився уже під покровительством князівської влади, будучи опорою її політики на місцях. Власне дії волхвів в Суздалі – це ритуальна акція, під час якої ніякі майнові питання (вилучення запасів зерна, тощо) не вирішувались і не повинні були вирішуватись. Проте, можливо, заколот, що охопив всю Суздальську землю, певним чином відобразив економічні протиріччя між різними групами населення. Не можна відкидати того факту, що великий вплив, який мали волхви на суспільство, яке щойно прийняло християнство: вони очолили народ та відкрито боролись з правлячими військами. Через століття в тому ж Новгороді знову відбулось повстання волхвів, яке повело за собою майже все місто. Даний загальновідомий епізод свідчить про силу впливу язичницьких жерців не лише в сільській місцевості, а й у місті, де давно було затверджено єпископську кафедру та збудовано Софійський собор.

Вільні, підтримані населенням дії волхвів свідчать про те, що в погостах не було постійних представників князівської влади та християнського духовенства. Приходячи в погости, волхви орієнтувались на наявну там адміністративно-територіальну структуру. Вони не беруть на себе владні повноваження або функції управління. Волхви, перш за все, виступають хранителями таємного знання, знають те, що іншим є недоступним.

Те, що на Білоозері волхви вбивали жінок, яких звинувачували у «приховуванні» продуктивних запасів, природно пояснюється архаїчними уявленнями про розподіл загальної життєвої енергії між природним світом та людськими колективами. Відтак, ймовірно, що волхви не приносили жінок, яких убивали, в жертву якимсь богам або міфічним істотам. Ці дії можна розглядати саме як ритуальні вбивства. Жителі не лише не хотіли чинити супротив волхвам, а слідували за ними натовпом. Волхви (навіть якщо припустити з їх сторони обман та корисливі розрахунки) діяли лише тому так відкрито та сміливо, що спирались на загальні уявлення свого періоду. О. Афанасьєв відзначив, що за

даними різних джерел, «жінок, яких підозрювали у чаклунстві та звинувачували у викраданні дощів та земної родючості, переслідували в давні часи жорстокими покараннями: спалювали, топили, закопували живцем у землю» [Афанасьев А. Н. Древо жизни: избранные статьи. – С. 394-395].

Той факт, що волхвів повісили на дубі, який стояв в усті Шексни, вже аналізувався в науковій літературі в контексті сприйняття дуба як сакрального дерева, пов'язаного зі світом мертвих та потойбічними силами. Дуб у слов'ян був найбільш шанованим деревом, пов'язаним з богом-громовержцем та символізуючим силу, міцність та чоловіче начало [Агапкина Т. А. Дуб // Славяноведение. – М., 1999. – С. 94]. Оскільки волхви були не гідні християнського поховання, то їх, очевидно, й поховали за язичницьким обрядом. Цей факт може говорити про почесність, яку віддали волхвам.

Не менше значення для реконструкції язичницького світогляду має згадка літописця про ведмеда, що вкрав тіла волхвів. Ще Є.В.Анічков припустив, що автор літописної статті 1071 р. натякає на вшанування ведмеда, розповідаючи про з'їдання волхвів, повішених на дубі [Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь. – С. 272]. Тему було розвинуто М.М. Вороніним у праці «Ведмежий культ у Верхньому Поволжі», який співставив різноплановий матеріал про вшанування ведмеда в культурах полетнічного населення Верхнього Поволжя та ведмежі свята народів Сибіру [Воронин Н. Н. Восстание смердов в XI в. // Исторический журнал. – 1940. - № 2. – С. 25-93]. До цього питання звернувся і І.Я.Фроянов, схиляючись до думки про те, що ведмідь не з'їв тіла волхвів, а заніс їх: «Ведмідь, будучи священною твариною..., переносить волхвів в інший світ, де на них чекає перевтілення та життя, але вже в іншому значенні» [Фроянов И. Я. О языческих «переживаниях» в Верхнем Поволжье второй половины XI в. // Русский Север. Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. – Л., 1986. – С. 159]. Під словом «оугрызъ» слід розуміти дещо інше, ніж з'їв, а саме: відгриз, перегриз. Тим більше, стверджує І.Я. Фроянов, «ведмеді не їдять мертвечину» [Там же. – С. 48].

Волхви також мали виняткові знання в медицині, астрономії та, фактично, були оберігачами древніх звичаїв слов'ян, включаючи і древньослов'янську писемність. Однією з найважливіших жрецьких функцій був календар, точне визначення спостереження, фіксувати їх для того, щоб, зрештою, створити бездоганний розклад магічних молінь. Для фіксації спостереженого матеріалу ними була придумана особлива знакова система. Прочитання календаря IV ст. дає можливість нам зрозуміти фразу чорноризця Храбра, який у X ст. писав: «Прѣжде убословѣне не имѣху кѣниг, но чрътами и рѣзами чьтяху и гатаху погани суще» [Куев К. Черноризец Храбр. – София, 1967. – С. 195].

Створення знакової системи було, очевидно, справою кількох поколінь жерців, що займались волхвуванням. Останні розглядались народом як особливі істоти, що вміли перетворюватись у вовків, повелівати хмарами та влаштовувати затемнення місяця чи сонця: «Облакогонештеи от селян влькодлаци нарицаються: егда убо погыбнеть луна иои слънце – глаголють: влькодлаци луноу

изъедоша или слънце». Магічним діям волхвів-чарівників приписувався вплив на всі сили природи, що забезпечували врожай. Серапіон Володимирський писав, дорікаючи своїй пастві: «От ких писаний се слышасте, яко волхвованиемъ глади бывають на земле и пакы волхвованиемъ жита умножаються?» [Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка. – М., 1958. – С.382].

Діяльність «повелителів хмар» іноді визначалась досить різноманітно: «... Глаголемья облакопрогоньники и чаровники и хранильники и вълшвьники...» [Там же. – С. 382]. Слово «хранильники» Б.А.Рибаків пов'язує з тими, хто виготовлював талісмани, а «вълшвьники» – з волхвами, що впливали на природу [Рыбаков Б. А. Языческое мировоззрение русского средневековья // Вопросы истории.- М., 1974. - С. 282]. Тут зрозумілим є склад жрецької спільноти древніх слов'ян: крім волхвів, які просто відправляли обряди, були ще й ті, хто впливав на природу, виготовляв талісмани та обереги, а також ті, хто робив магічні відвари. Слід також віднести до загального переліку чарівників і ковалів, які, знаючи язичницьку символіку, виготовляли не лише зброю та знаряддя праці, а й дорожочі прикраси-амулети.

Крім волхвів, чаклування здійснювали і відьми, «чаровниці», «обавниці», «потворниці», «наузниці». Можна припустити, що загальні магічні дії виконували чоловіки-волхви, а домашньою магією, питаннями передбачення власної долі, лікарськими відварами займались жінки. У літописі під 1071 р. говориться: «паче же женами бѣсовскага волхвованиа бывають . и сконѣ бо бѣсъ жену прельсти . жена же мужа . таковыи родъ много волхвуетъ . жены чародѣствомъ . и штравою . инѣми бѣсовскыи козньми» [Летопись по Ипатьевскому списку. – С. 169-170].

Отже, перерахування різних розрядів спеціалістів з тих чи інших видів передбачень та заклинань свідчить про багатоманітність та багатообразність жрецької спільноти Київської Русі XI–XIII ст..

Висновки. Підсумовуючи вищесказане, ми, таким чином, маємо можливість підтвердити вихідне припущення про неабияку роль волхвів в суспільному житті населення Київської Русі. Незважаючи на те, що самих жерців зображали в негативному світлі, реакція народу на їх пророцтва була в більшості випадках на користь служителів дохристиянського культу. Це свідчить про те, що :

1. в літописних джерелах волхви зображувались як могутні діячі, що могли чинити бунт проти місцевої знаті;
2. суспільство, спираючись на загальні уявлення того періоду не лише не чинило опору жерцям, а й було готове свідомо слідувати за ними, що свідчить про неабиякий вплив на населення, яке вже прийняло християнство;
3. незважаючи на усталені християнські вірування, магічним діям волхвів-чарівників приписувався вплив на всі сили природи, що забезпечували врожай;

4. світ жерців зображувався літописцями як протиприродний та нелюдський, а персонаж, що їм вірив, піддавався смертельній небезпеці, щоправда, про самих волхвів автори літописів згадували з обережністю, що свідчить про релікти дохристиянських вірувань в світосприйнятті населення Київської Русі.

Проаналізовані уривки літописних текстів свідчать про те, що в той час, коли християнізація йшла шляхом витіснення язичницького політеїзму християнським монотеїзмом, магичні вірування та власне сама віра в силу волхвів зберігали своє місце в народному світосприйнятті.

Анотції

Наталія Стратонова. Роль волхвів у суспільному житті Київської Русі (за літописними матеріалами XI-XII ст.). У статті окреслено підхід до осмислення ролі волхвів у суспільному житті Київської Русі на основі дослідження пам'яток давньоруських літописних матеріалів та їхніх релігійних домінант. Проаналізовано багатоманітність ролей волхвів у суспільному житті тогочасного суспільства, показано місце магичних вірувань в народному світосприйнятті після прийняття християнства.

Ключові слова: волхви, дохристиянський світогляд, літописи, синкретизм, Київська Русь, суспільство, магичні вірування.

Наталія Стратонова. Роль волхвов в общественной жизни Киевской Руси (по летописным материалам XI-XII ст.). В статье очерчен подход к осмыслению роль волхвов в общественной жизни Киевской Руси на основе исследования памятников древнерусских летописных материалов и их религиозных доминант. Проанализировано многообразие ролей волхвов в общественной жизни общества, показано место магических верований в народном мировосприятии после принятия христианства.

Ключевые слова: волхвы, дохристианское мировоззрение, летописи, синкретизм, Киевская Русь, общество, магический верования.

Nataliya Stratonova: «The Magi' roles in the Old Rus' social life (based on chronicles of XI-XII centuries)». In the article was made an attempt to analyze the variety of Magi' roles in Old Rus' public life of XI-XII centuries, based on the chronicles of Kyiv Rus literature, to show the place of magical beliefs in the national perception after the adoption of Christianity.

Key words: Magi, pre-Christian world view, chronicles, syncretism, Old Rus, society, magical beliefs.

СВЯТО РІЗДВА ХРИСТОВОГО В НАРОДНІЙ РЕЛІГІЙНОСТІ УКРАЇНЦІВ

Постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими, практичними завданнями. Актуальність теми зумовлена, по-перше, тим, що малодослідженою залишається проблема рецепції християнських смислів народною релігійною свідомістю, а саме особливості розуміння християнських свят. По-друге, вона пов'язана з новою парадигмою дослідження феномену народної релігійності у гуманітарних науках, у тому числі у релігієзнавстві. Її суть при існуючому різноманітті підходів можна окреслити так: відмова від теорії «двовір'я» як базової для інтерпретації явища в контексті духовної традиції східних слов'ян; розгляд народної релігійності як «народної версії християнства» (Ів Левін), а не як відхилення від церковної норми.

Новизна проблеми дослідження полягає у тому, що вперше проаналізовано народні релігійні погляди щодо значення свята Різдва Христового та їх втілення у різдв'яному фольклорно-обрядовому комплексі.

Стан розробленості теми в науці. В методологічному плані є важливими концепції «космічного християнства», «сакрального та профанного часу» М.Еліаде, феноменологічний підхід до традиційної релігійності Г.Федотова, праці представників російської школи «антропології релігії» О.Панченка, С.Штиркова, Ж.Корміної, розвідки угорських вчених М.Борош і Г.Барна у сфері етнології релігії. Серед українських вчених слід відзначити праці М.Грушевського і А.Річинського. Українські різдвяні традиції і фольклор у різний час вивчали О.Потебня, К.Сосенко, Ів.Огієнко, М.Номис, М.Сумцов, Хр. Яциуржисинський, В.І.Чічеров, В.Скуратівський, О.Курочкін тощо.

Формулювання цілей статті. Об'єктом дослідження є народна релігійність українців. **Предмет дослідження** – народні релігійні уявлення про роль та сутність свята Різдва Христового та їх втілення у різдв'яному фольклорно-обрядового комплексі. **Мета статті** - з'ясувати зміст свята Різдва Христового в народній релігійності. Для досягнення цілі необхідно реалізувати наступні завдання: розкрити значення посту та участі у церковних відправах під час підготовки і відзначення свята; виявити євангельські та апокрифічні мотиви різдвяних обрядів і фольклору.

Основний зміст статті. Різдво Христове – велике свято всього християнського світу. В його основі лежить таємниця Боговтілення (Ів. 1:14). Бог

* Длінна Т.І. – старший викладач кафедри суспільних дисциплін Миколаївського обласного інституту післядипломної педагогічної освіти.

став видимий, як говориться у Символі віри, «для нас людей і для спасіння нашого зійшов з небес, прийнявши тіло (плоть) від Духа Святого і Марії Діви, і став людиною». Спаситель людства і Всесвіту народжується у маленькому містечку Віфліємі або Бейт-Лехемі, що у перекладі з івриту означає «дім хліба». У євангельських оповідях наголошується на смиренності і людських аспектах народження Бога-немовляти (Мт. 1:18-25; Лк. 2:1-7) . Церковна традиція, західна і східна, підкреслює сотериологічне значення свята, називає його «другою Пасхою».

У слов'ян Різдво Христове заступило свято Коляди, що відкривало перехід до нового календарного року та розпочинало святки - особливий календарний період тривалістю від Святвечора до Водохрещі. Свято Коляди ґрунтувалося на міфі про народження сонця зимою, відлуння якого відчутне у слов'янській мові та народній поезії [Пропп В.Я. Русские аграрные праздники (Опыт историко-этнографического исследования). – СПб., 1995. - С. 116]. Гуцули вважали, що новий рік настає тоді, «йик сонейко зачинат змагати си в силу, а Божа дитинка зачинат рости» [Щербак І. Діти в традиційних обрядах українців // Народна творчість та етнографія. – 2003. - №3. - С. 9].

Як слушно зазначав М.Грушевський, християнські свята «приводять звідти різні християнські мотиви й подробиці до кола предхристиянських ідей, що лучились з цими святами раніше. Робиться це, однак, дуже довільно, не тримаючись стисло церковної науки. Елементи канонічні поєднуються з апокрифічними або з мотивами різних мандрівних оповідань» [Грушевський М.С. Творчість на теми релігійно-моральні // Історія української літератури. В 6-ти т. 9 кн. х.- Т.4, кн.2. – К., 1994. - С. 38].

Для вивчення змісту свята Різдва Христового в народній релігійній свідомості проаналізуємо релігійні погляди, властиві українцям у другій половині ХІХ - на початку ХХ ст. Під поняттям «народ» розуміється українське селянство. При дослідженні колективних уявлень людей традиційного суспільства постає питання джерельної бази відповідних студій. Життя традиційної колективу визначене річними трудовими циклами і ритмізоване календарною обрядовістю. Відлік часу в українській народній традиції ведеться переважно за календарними днями, а не за періодами, що сприяло закріпленню за кожним святом зимового циклу відповідних обрядів. Саме вони відображали всі сторони народного буття, робили зримою й народну релігію.

Також важливим джерелом реконструкції народної релігійності виступає фольклор, який у сучасних дослідженнях мислиться як знаково-символічне втілення етнокультури. На думку О.О. Панченка, фольклор в контексті селянської культури виконує приблизно ті ж самі функції, що й книжне догматичне вчення для церковної релігії [Потебня А.А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий // Символ и миф в народной культуре. - М., 2000. - С. 76].

До різдвяного фольклору відносять, в першу чергу, колядки або зимові обрядові пісні. Серед східних слов'ян колядки найбільш поширені в українців. Особливістю українських колядок, у порівнянні з російськими і навіть

білоруськими, є відчутні християнські мотиви, які народ традиційно черпав з Євангелія, апокрифічних творів, літургійного життя Церкви, іконопису тощо.

Додамо, що у вище означений період на українському ґрунті було зібрано значний емпіричний матеріал - фольклорні та етнографічні дані, що відображають українську народнохристиянську традицію.

З'ясуємо спочатку особливості народного розуміння посту. Як відомо, церковне святкування Різдва Христового побудовано за пасхальним взірцем, тому йому передує сорокаденний піст. Це період духовної підготовки до зустрічі великого свята. Харчові обмеження мисляться як «зовнішній вияв покаяння та покути» [Річинський А.В. Проблеми української релігійної свідомості. - К., 2000. - С. 96]. У цей час віруючі намагаються уникати у своєму житті всього того, що може віддалити їх від Бога.

Українські селяни суворо дотримувалися Різдвяного посту або, як його називали у народному побуті, Пилипівки. Піст тривав за новим стилем від 28 листопада до 6 січня включно. У народній культурі він виступав символом побожності та праведності. Дотримання пісних днів вважалося однією із найважливіших чеснот. Протягом посту заборонялося забивати худобу, не дозволялося вживати алкогольні напої, їжу частіше двох разів на день, співати світські пісні, свататися, грати весілля, мати сексуальні стосунки тощо. «Спорознити сі», тобто оскоромитися в піст, за народними уявленнями, це є смертельний гріх. Навіть хвора людина перед тим, як з'їсти у пісний день скоромне, промовляла: «Прости, Господи, гріха» [Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра. – М., 1997. - С. 208].

Турбували народ й морально-релігійні проблеми, відповіді на які черпали з духовних віршів і пісень. Наприклад, на Горличчині (Лемківщина) від початку посту на вечорницях співали тільки духовні пісні та балади. Під час співу учасники вечорниць не працювали, уважно слухали, а потім ділилися враженнями [Бодак Я. Календарні свята, обряди, пісні Горличчини (Лемківщина) // Народна творчість та етнографія. – 2010 - №1. - С. 67].

Підкреслюється значення різдвяного посту також у колядках, де його суворе дотримання витлумачується як передумова досягнення спасіння, «царства небесного». За відповідністю людських дій, на народну думку, наглядає сам Господь або ж Божа Матір. Найсвятіша Панна сидить у кам'яній церкві, колише Сина, «на папери пише, постійку гляде». Для тих, хто «зпостив по справедливості», чи «по ширості» буде рай, царство «отворено, а пекло замкнено» [Головацкий Я.Ф. Народные песни Галицкой и Угорской Руси. -Ч.2: Обрядные песни. – М., 1878. - С. 42].

Особливо піст посилювався з 2 січня, а найвищого ступеня досягав напередодні Різдва - 6 січня. За етнографічними джерелами, у цей день, готуючись до Святвечора, у селянських родинах не снідали і обходилися без обіду. Окремі послаблення були можливі лише для дітей. Про сталість традиції постування свідчать дані з життя української діаспори. Навіть у другій половині ХХ ст. в українських селах, на території Румунії, «благовірна челядь» починала суворий піст

ще із 4 січня: протягом дня вживали тільки воду, а ввечері могли дозволити собі дві-три картоплини і воду [Франко Іван. Людові вірування на Підгір'ю // Етнографічний збірник. – Т. 5.- Львів, 1898. - С. 24].

По всій Україні починали їсти скромне тільки по завершенню Різдвяної літургії. Відчуваючи себе відповідальним за все живе, український селянин міг накладати харчові обмеження навіть на свійських тварин. Так, на Чорномор'ї годували худобу на Різдво тільки після того, як прийдуть з церкви, пояснюючи це тим, «щоб і скотина знала, що тепер празник, і їсти гріх» [Мойсеїв І. «Рідна хата» в системі категорій української культури // Культурологічні студії.– К., 1996. - С. 8].

Центром селянського космосу була хата. В народній культурі вона виступає у ролі «колиски», «першосвіту» людини (Г.Башляр), її мікрокосмосу. Стара народна назва церкви – Божий дім [Іванов П.В. Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии. -Харків, 2007. - С. 190]. В той же час дім людини уподібнюється храму. Кожна оселя мала священний кут з іконами – покуття. Як зазначав І.Мойсеїв, покуття є представництвом Бога спільноти у хаті [Мойсеїв І. «Рідна хата» в системі категорій української культури // Культурологічні студії.– К., 1996. - С. 138]. Стіл з хлібом набував значення хатнього престолу.

Відтак, сакралізація хатнього простору вимагала підтримання ритуальної чистоти. Особливого значення цьому надавали напередодні великих свят. «Такі важливі, серйозні і великі приготування, які робляться до Різдва, у нашого народу бувають тільки двічі на рік: до Великодня і до Різдва», - писав І.Бенковський наприкінці ХІХ ст. у журналі «Київська старовина» [Беньковский И. Поверья, обычаи, обряды, суеверия и приметы, приуроченные к «Риздвяным Святам» // Киевская старина. 1896. - № 1. - С. 9]. У цей період виконували усі види хатніх робіт. За словами М.Номиса, «загальне омовіння» мало одну мету, «щоб було у хаті якомога менше бруду у час празників» [Номис М. Різдвяні святки // Основа. - 1861. – Июнь. – С.21-38. - С. 272].

Проте найважливішим спільним дійством, яким людина, сім'я, рід вітали прихід Бога у світ був Святий вечір. Йому передували обряди, що відображали євангельські мотиви народження Ісуса Христа.

Насамперед, набув християнської семантики поширений в Україні звичай «ставити кутю на покуття». До появи першої зірки під образами робили з сіна кубельце, яке нагадувало ясла, що служили колискою Богу-немовляті. У цьому кубельці тримали кутю та узвар, тому в народі покуття ще називали «яслами».

Зауважмо, що сіно в різдвяній обрядовості мало двоїсте значення. З одного боку, сіно з-під куті надіялося «благодатними» властивостями. Його давали свійським тваринам, щоб ті краще росли; для плодючості підкладали у гнізда птиць; купали в ньому дітей для запобігання шкіряних захворювань тощо [Крамаренко М. Різдвяні святки на станції Павлівській Єйського відділу, на Чорномор'ї // Етнографічний збірник. – Львів, 1895 – Т. 1. – С. 23]. З іншого боку, з сіном чи соломною, яка розстелялася у хаті поводитися так, як прийнято у поховальній обрядовості: спалювали або закопували у недоступному місці [Элиаде М. Аспекты мифа. — М., 1995. - С. 73].

Сюжет про те, як новонародженого Христа зігрівають своїм диханням віл і осел був одним із улюблених у колядках. Увагу до «сільських» обставин народження Бога-немовля М.Сумцов пояснював впливом на народну свідомість відповідної оповіді з Четі-Міней Дмитрія Ростовського [Сумцов Н.Ф. Хлеб в обрядах и песнях. - Харьков, 1885. - С. 67]. Зустрічаються варіанти пісень, де воли «Божим духом дихали» над Христом-немовлям, в інших версіях – тварини перетворюються на ангелів [Жайворонок В.В. Знаки української етнокультури: Словник-довідник. – К., 2006. - С. 136].

Крім того, особливе місце займали ритуальні дії по відношенню до худоби. Наприклад, у гуцулів худоба першою, раніше за людину, споживала святу вечерю – суміш з усіх страв, приготовлених на Святвечір. Господар також благословляє худобу хлібом, доторкаючись ним до її голови, та мазав їй медом межі очима хрестик [Сумцов Н.Ф. Очерки истории южно-русских апокрифических сказаний и песен. – К., 1888. - С. 105]. Побутував звичай, що корови повинні бути нерозлучно з телятами на Різдво, а телята можуть їсти уприпуст, тобто скільки захочуть [Панченко А.А. Религиозные практики и религиозный фольклор // Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. – М., 2002. - С. 28]. По всій Україні шанобливо годували худобу, підслуховували у стайні, бо існувало вірування, що воли розмовляють про Різдво Христове [Шухевич В. Гуцульщина. У 5-ти ч. – Ч.4. - Львів, 1904. - С. 264].

Схід «вечірньої зорі» свідчив про народження Сина Божого, прихід у світ Спасителя. Як зазначав священик І.Снесарев, від Різдва Христового і до Богоявлення українці з четвертої години по обіді перестають працювати і вважають ці вечори святими на тій підставі, що Ісус Христос зійшов у плоті до нас на землю [Українське Різдво на Мараморощині / [упоряд. Бевка О.]. – К., 2008. - С. 76]. В основі таких поглядів лежить євангельське передання, що в момент народження Божественного Немовля, на небосхилі засяяла яскрава зірка, яка вказала шлях до Віфлеєма східним мудрецам (Мт. 2). Зірка символізувала зникнення профанного і появу сакрального часу.

За М.Еліаде, релігійна людина існує у двох паралельних вимірах часу: сакральному і профанному. Сакральний час постає як круговий, оборотний і відновлювальний, а буденний, «профанний» існує дискретно. Розриви у течії профанного часу позначені виходами у сакральний час. В народному календарі вони припадають на особливі періоди - свята. Слово «свято» походить від індоєвропейського «svkt», що означає ріст, благодатний розквіт певної животворної субстанції, який веде до визрівання плоду як завершення всього попереднього розвитку й прориву до нового, вищого стану [Горський В.С. Святі Київської Русі. – К., 1994. - С. 7-8]. Християнська релігія і народний календар мають лінійно-циклічну або історико-міфологічну модель часу. Збереження християнством міфологічного (циклічного) часу, дозволяє, віруючому християнинові проживати ту чи іншу подію священної історії. За вченням церкви, сутність християнського свята виявляється у богослужінні, або Божественній літургії. Церковна служба знаменує вихід у сакральний час – «це Час, в якому розгортається історичне життє Ісуса

Христа, Час, освячений його вченням, його страстями, його смертю і його вознесінням» [Ящуржинский Хр. Колядки религиозно-апокрифического содержания // Киевская старина. – 1895. - №2. - С. 50]. У народній культурі прорив у сакральний час уможливлений обрядами, завдяки яким у сучасному відновлюється певна міфічна чи релігійна подія.

Отже, Святвечір відбувався у сакральному часовому вимірі. У цей момент хата перетворювалася у храм, родина – у громаду віруючих, розпочиналося сімейне «богослужіння». Його складовими були : кадіння обійстя, ритуальний обхід дому та худоби, виголошення спільних молитов, спільна трапеза, якій, як правило, передував сакральний акт споживання куті тощо.

На Західній Україні побутувала образна назва Святвечора - «таємна вечеря». Про це дізнаємося перш за все з етнографічного дослідження В.Шухевича [29] та побудованих на ньому працях К.Сосенка [Сумцов Н.Ф. Очерки истории южно-русских апокрифических сказаний и песен. – К., 1888.], А.Річинського [Свидницкий А. Великдень у подолян (По поводу «Быта Подолян» - Шейковского. Выпуск 1-й, 1860 г.Киев) // Основа. – 1861. – ноябрь-декабрь.], М.Грушевського [Жайворонок В.В. Знаки української етнокультури: Словник-довідник. – К., 2006].

К.Сосенко і А.Річинський акцентують увагу на архаїчних основах свята Різдва, інтерпретують його як свято народження світу, відповідно Святвечір для них – це життєдайне свято, свято духовного, морально і фізичного оновлення людини, природи, всесвіту.

М.Грушевський вказував на євангельські мотиви свята. На основі аналізу різдвяного фольклору, вчений прийшов до висновку, що образ святої вечері, на якій невидимо присутні Христос і святі, зливається з образом «Тайної вечері» - останньої трапези Сина Божого з учнями. Ісус Христос лежить на покутті на сіні як новонароджена дитина, але він же «засідає разом з родиною господаря за святочним столом, наділяє їх щастям, прибутком в полі й оборі, - і се викликає образ «тайної вечері» євангельської» [Там само. - С. 146].

Синтетичною є концепції «космічного християнства» (народного християнства, «народної теології») М.Еліаде. Народне християнство виникло, на думку історика релігій, у результаті «охристиянювання» етнічних релігій народів південно-східної Європи. Селяни розуміли християнство як космічну літургію, природу – як творіння рук Господніх. Відновлення світу у первісній славі відбулося завдяки Втіленню Сина Божого. Тому релігійний фольклор містить чимало прикладів, де сакральні дієства також освячують природу [Элиаде М. Священное и мирское. — М., 1994. - С. 171].

На наш погляд, при вивченні змісту свята Різдва Христового в народній релігійності українців слід врахувати поминальний контекст «святвечірньої відправи». Такий розгляд дозволяє стверджувати, що народне розуміння свята обов'язково включало у себе уявлення про «таємницю Голгофи» - таємницю майбутніх хресних мук Месії, жертву Бога в ім'я любові до свого творіння – людини. Бог-немовля приходить у світ для того, щоб померти за людські гріхи. Втім його смерть веде до воскресіння і нового життя.

Колядки, деталізуючи обставини народження, описують найважливіші події земного життя Ісуса Христа: хрещення, «страсті», розп'яття, воскресіння і вознесіння. Отже, різдвяні пісні утворювали своєрідне «народне Євангеліє», яке народ проспівував і проживав протягом зимових свят.

Повернемося до «таємної вечері». Так, найголовнішою серед пісних страв Святвечора була обрядова їжа - кутя. Її варили з ячмінних або пшеничних зерен, заправляли, як правило, медом і маком. Кутя – це каша, яка була невід'ємною складовою весільної, родильної та поминальної обрядовості. Використання куті у якості різдвяного жертвопринесення хліба вказує на архаїчні основи свята [Уварова Н.И. Зимние календарные обряды в «Обыкновенных малороссиян Бирючинского уезда», записаних священником слободы Алексеевка Иоанном Снесаревым» (из рукописного архива РГО) // Народная культура и проблемы ее изучения. — Воронеж, 2009. - С. 72]. За словами В.Скуратівського, «власне, кутя з узваром є своєрідною ознакою смерті Христа, тому на поминках обов'язково готують цю страву, і її ще називають «четвертою страшною кутею» [Сосенко К. Різдво-Коляда і Щедрий вечір: Культурологічна оповідь. – К., 1994. - С. 175]. Зауважмо, що кутя є також символом воскресіння Сина Божого.

Ісус Христос прирівнює свою смерть до загибелі зерна, що у майбутньому дасть щедрий врожай (Ів. 12:24-25). В народній культурі зерно символізує життя і родючість. В релігійному контексті також важливою видається ідея народження життя через смерть, символом якої слугує зерно, що проростає. За В.Проппом, «зерно має властивість надовго зберігати і знову відтворювати життя, примножуючи його. Зерно – рослина - зерно складають одвічний колообіг, який свідчить про нескінченість життя. Шляхом споживання до цього процесу долучається людина». Кутя, на думку вченого, «знаменує сталість відродження життя, незважаючи на смерть» [Пуряева Н. Словник церковно-обрядової термінології. – Львів, 2001. - С. 26].

Зупинимося більш детально на сакральному акті споживання куті. У східних та західних слов'ян її обов'язково варили напередодні Різдва, Нового року і Хрещення. Відповідно святі вечори в українській традиції називали: Багата, Щедра, Голодна кутя. Три дні різдвяних свят обов'язково починали обід з куті. Кутя в народній культурі мала сакральний статус, належала до народних святощів. Її несли на покуття у рукавицях, розміщували під іконами, першою ставили на стіл-«престол». З її вживання починалася святкова трапеза. Їли її у невеличкій кількості обов'язково усі члени родини. Приєднувалися до цього сакрального акту, за народними уявленнями, й померлі члени роду. Для них ставили кутю і узвар на вікно або ж залишали немитим посуд до ранку.

На наш думку, «причащення» кутею усього роду за символічним значенням співвідноситься з християнським таїнством євхаристії. Фактично євхаристія – це спільна священна трапеза, серцевиною якої є померлий і воскреслий Ісус Христос. Християни у вигляді хліба та вина споживають Тіло та Кров Христову. Через це таїнство поєднуються з Христом і стають причасниками вічного життя. Таїнство євхаристії також підкреслює духовну єдність християн. Ритуал «причащення»

кутею не імітує безпосередньо церковне таїнство, проте архаїчними засобами виражає ідеї духовної єдності усього Божого творіння, відновлення зв'язку з Божественним Началом, вічного життя, а, отже, спасіння. Як відзначала О.Фрейденберг, у землеробських метафорах первісного світогляду, «спасіння» мислилося як нове життя, оновлення землі, урожай рослинності, приплід тварин, надмірне народження людей. У євреїв і християн «спасінню» відповідало «життя», і спаситель був подателем життя, «життєдайним» [Чубинский П.П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край, снаряженной Императорским Русским Географическим обществом. Юго-западный отдел. Материалы и исследования. В 7-ми т. - СПб., 1872-1878. - Т. 3: Народный дневник. – 1872. - С. 76].

Християнський вимір символіки зерна знаходимо у фольклорі. Я.Головацький наводить текст колядки, де Божа Матір сіє насіння. Воно трьох видів: одне – «зелене винце», друге – «яра пшеничка», третє – «ладан пахнячий». Пісня розкриває призначення кожного з них: «Яра пшеничка на Божу службу./ Зелене винце на причащення./ Ладан пахнячий до кадильниці» [Головацький Я.Ф. Народные песни Галицкой и Угорской Руси. - Ч.2: Обрядные песни. – М., 1878. - С. 39]. Можна доміслити, що з «ярої пшенички» випікають проскури. На користь такого бачення свідчить поява звичаю починати святкову вечерю проскурою, присланою місцевим священиком [Чубинский П.П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край, снаряженной Императорским Русским Географическим обществом. Юго-западный отдел: Материалы и исследования: в 7 т. / П.П. Чубинский. - СПб., 1872-1878. – С. 264].

Різдвяні свята – сприятливий період для прощення грішників. Унікальним елементом святої вечері у західноукраїнській традиції є закликання божих і грішних душ на святкову трапезу. Бючи поклони, господар і уся його родина просять Бога про милосердя, молять допустити до святої вечері незнайомі, пропаші, «бідні» душі, що «гірко в пеклі перебувають і цього святого вечора чекають, що від нас у цей вечір великі молитви ідуть, що такі душі найдуться, що ті душі спом'януть» [Щербак І. Діти в традиційних обрядах українців // Народна творчість та етнографія. – 2003. - №3. - С. 13]. Після молитви господар закликає померлі душі на спільну трапезу: «Я даю тим померлим душам, що на світі погибли, порятунку не мають. Хай Бог прийме перед їх душі» [Там само. - С. 14]. Починають їсти святвечірні страви у мовчанні. Під кінець уся сім'я співає колядки.

Очевидно, присутність на святій вечері наближає грішні душі, за народними уявленнями, до спасіння – «вічного життя». Важливими тут виявляються декілька чинників: по-перше, на «таємній вечері» присутній сам Ісус Христос і можна сподіватися на Боже милосердя, тобто прощення гріхів і спасіння душі. По-друге, споживання святощі – куті, яка має життєдайну силу і виступає символом спасіння від смерті, отже, є також символом воскресіння і «вічного життя».

Перейдемо до розгляду обряду з повісом, що так само побутував в західноукраїнському регіоні. Господиня виходить з повісом і перев'язує ним хрест, який держить голова гурту колядувальників. За народними віруваннями, Бог

дозволив Божій Матері виловлювати грішні душі з пекла сіттю, що сплетена з повісма, яким люди обвивають на Різдво хрест. Богородиця плете з нього собі ризи та сіть на Страшний Суд. [Там само. - С. 49].

Набув значного поширення на теренах України колядковий мотив «Богородиця випускає грішників з пекла». Його походження пов'язують з апокрифом «*Хождєніє Богородиці по мукам*» [Ящуржинский Хр. Колядки религиозно-апокрифического содержания // Киевская старина. – 1895. - №2. - С. 215]. Дотепер виконуються пісні, в яких Божа Матір просить у Сина ключі від пекла і раю для того, щоб визволити грішні душі.

Наприкінці зауважмо, що Різдво Христове сприймалося в народі як велика таїна. Це час чудес, коли розмовляють тварини, наповнюються вином колодязі, цвітуть сади тощо. Різдвяна ніч вважалася святою. Усю ніч не гасили світло, як правило, залишали одну свічу, що, ймовірно, було елементом родильної обрядовості українців. Спали мало. Вірили в те, що, хто у таку ніч спить, той «царство небесне», спасіння проспить [Беньковский И. Рождественские святки на Волыни // Киевская старина. - 1889. - № 1. - С. 228].

Етнографічні джерела скупко висвітлюють питання участі селян у різдвяній літургії. Етнографи і фольклористи налаштовані критично. М.Номис зазначав, що різдвяне богослужіння не мало такого відгуку у народній душі, як пасхальне [Панченко А.А. Религиозные практики и религиозный фольклор // Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. – М., 2002. - С. 34-35]. В.Шухевич підкреслював, що рідко хто після «тайної вечері» потрапляв до церкви на утрєню, а ще менше - на вечірню [Щербак І. Діти в традиційних обрядах українців // Народна творчість та етнографія. – 2003. - №3. - С. 16].

Разом з тим, усі члени родини, як правило, були присутні на різдвяному богослужінні - утрєні чи обідні. У храм не брали тільки немовлят, вважаючи, що на них немає гріха, та хворих. [Панченко А.А. Религиозные практики и религиозный фольклор // Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. – С. 25-27]. Народне ставлення до служби Божої розкривають колядки. Вони малюють чарівний світ, де з крові Христової постає церква, в якій служба правиться за господаря, свічі палають за господиню, дзвони дзвонять за їх дітей. Пісня закликає здоров'я, щастя на господарів, їх дітей, худобу, пасіку тощо. Бажається дочекати наступних свят у здоров'ї, з дружиною і дітьми, з Ісусом Христом і з святим Різдвом [Скуратівський В.Т. Місяцелік: Український народний календар. – К., 1992. - С. 61].

Різдвяні пісні відображують й морально-етичні погляди народу на сімейне виховання. Колядники вимагають від господаря приготуватися до зустрічі поважних гостей – до хати завітають Діва Марія і святий Миколай. Святі гості прагнуть перевірити, як виховують дітей у родині. Наведемо уривок з колядки: «Сядє Миколай у конєць стола / Книги читати, тебе питати, / Чи навчаєш ти діти малиі / Богу молитися, старшим коритися?/ Діва Марія стане питати, / Чи навчаєш ти діти малиі / Книги читати, в церков ходити, / Святе Рождество празником чтити./

Батька, матінку вірно любити?» [Шухевич В. Гуцульщина. У 5-ти ч. – Ч.4. - Львів, 1904. - С. 435].

Висновки. Духовне значення свята Різдва Христового в народній релігійності українців ґрунтується на розумінні викупної жертви Ісуса Христа. За народними релігійними поглядами, вшанування свята є важливим у справі спасіння людини, яке розумілося, в першу чергу, як «вічне життя». Ретельно дотримуючись ритуальних вимог церкви, піклуючись про власне благочестя, людина виступає як представник роду, член сім'ї, господар тощо. Вона несе моральну відповідальність перед Богом від імені усього творіння, в тому числі природного світу.

Перспективи подальших наукових розвідок. Пропонована у статті проблематика пов'язана із подальшим вивченням символіки Різдва, особливостей «народної христології» та «народної маріології» у зимовому фольклорі, а також християнських аспектів обряду колядування.

Анотації

Стаття Т.І. Длінної «Свято Різдва Христового в народній релігійності українців» присвячена актуальній проблемі міждисциплінарних студій – феномену народної релігійності. На основі етнографічних і фольклорних джерел проаналізовано народні релігійні погляди щодо значення свята Різдва. Підкреслено, що в народній релігійності Різдво Христове співвідноситься з ідеєю спасіння.

Ключові слова: свято Різдва Христового, народна релігійність, народна релігія, народне християнство, спасіння, Тайна вечеря, обряд, фольклор, колядки.

Статья Т.И. Длинной «Праздник Рождества Христова в народной религиозности украинцев» посвящена актуальной проблеме междисциплинарных студий - феномену народной религиозности. На основе этнографических и фольклорных источников проанализированы народные религиозные взгляды относительно значения праздника Рождества. Подчеркнуто, что в народной религиозности Рождество Христово соотносится с идеей спасения.

Ключевые слова: праздник Рождества Христова, народная религиозность, народная религия, народное христианство, спасение, Тайная вечеря, обряд, фольклор, колядки.

Article by T.I. Dlinna "Christmas Holiday in the folk religiosity of Ukrainians" is devoted to the urgent problem of interdisciplinary studios - the phenomenon of folk religiosity. On the basis of ethnographic and folklore sources traditional religious views on the meaning of Christmas are analyzed. The author stresses, that folk religiosity of Christmas correlates with the idea of salvation.

Keywords: Christmas Holiday, folk religiosity, folk religion, folk Christianity, salvation, Lord's Supper, ritual, Folklore, Christmas carols (kolyadky).

О. Буравський* (м. Житомир)

УДК 284(477.43)“17/19”

**РИМО-КАТОЛИЦЬКА ЦЕРКВА
В КОНТЕКСТІ МІЖКОНФЕСІЙНИХ ВІДНОСИН
НА ПРАВОБЕРЕЖНІЙ УКРАЇНІ
в другій половині ХІХ ст.**

Постановка наукової проблеми та її значення. Важливим питанням сучасної історії України є роль і місце різних конфесій у суспільно-політичному житті регіонів. У цьому контексті науковий інтерес має проблема міжконфесійних та державно-церковних відносин на теренах Правобережної України в другій половині ХІХ ст. Саме в цьому регіоні доволі виразно проявилися суперечності між католицизмом і православ'ям. В умовах розбудови Української держави актуальним є питання духовного єднання народів України, толерантних стосунків представників різних конфесій. Для цього потрібно мати правдиву історію релігійного життя.

Аналіз останніх досліджень із цієї проблеми. Проблема міжконфесійних відносин на Правобережній Україні в другій половині ХІХ ст. знайшла своє відображення в працях вітчизняних науковців. У дисертації Б. Бойка простежено динаміку та характер трансформаційних процесів у житті християнських конфесій Волинської губернії середини ХІХ – початку ХХ ст. [Бойко Б.Є. Трансформаційні процеси в житті християнських конфесій на Волині періоду її перебування у складі Російської імперії (1793 – 1917 рр.). Дис. ... канд. іст. наук. – К., 2009. – 225 с.].

Помітний внесок у вивчення історії міжконфесійних відносин у зазначений період зробила Н. Стоколос. Науковець проаналізувала конфесійно-етнічні процеси на Правобережній Україні під владою Російської імперії [Стоколос Н.Г. Конфесійно-етнічні трансформації в Україні (ХІХ – перша половина ХХ ст.). – Рівне, 2003. – 480 с.].

Предметом дослідження російського історика Д. Билунова стала політика російського уряду щодо Римо-Католицької Церкви в другій половині ХІХ ст. у контексті міжконфесійних відносин. Дослідник доводить, що головним змістом католицького питання на Правобережній Україні було зіткнення полонізму і російської національної ідеї [Билунов Д.Б. Правительственная политика в отношении римско-католической церкви (60-е годы ХІХ в.)//Вестн. Моск. ун-та. Сер. 8: История. – 1996. – № 4. – С. 19-43].

* Буравський О.А. – кандидат історичних наук, доцент кафедри всесвітньої історії Житомирського державного університету імені Івана Франка.

Основний зміст статті. У статті зроблено спробу на основі переважно документів Державного архіву Російської Федерації (Ф. 102), Російського державного історичного архіву (Ф. 821), Центрального державного історичного архіву України у м. Києві (Ф. 442) та Державного архіву Житомирської області (Ф. 178) простежити особливості міжконфесійних відносин між римо-католицизмом і православ'ям на Правобережній Україні в другій половині XIX ст.

На Правобережній Україні в другій половині XIX ст. гостро стояло питання про російсько-польське протистояння в конфесійних відносинах. Воно мало також і класовий характер: як правило католики-поляки були поміщиками, а православні українці – селянами. У Волинській, Подільській і Київській губерніях понад 90% римо-католиків були етнічними поляками й належали до дворянського стану. Після придушення повстання 1863 р. та розриву з Ватиканом російський уряд почав тут активно здійснювати антипольські заходи, успіхи яких в багатьох випадках залежали від етноконфесійного складу населення (див. табл. 1).

Таблиця 1

***Етнічний склад римо-католиків і греко-уніатів
у губерніях Південно-Західного краю в 60-і роки XIX ст.***

Губернії	Частка серед католиків у %	
	Поляків	росіян, українців і білорусів
Подільська	93,83	6,17
Волинська	97,03	2,96
Київська	99,2	0,8

[Билунов Д.Б. Правительственная политика в отношении римско-католической церкви (60-е годы XIX в.) // Вестн. Моск. ун-та. – Сер. 8: История. – 1996. – № 4. – С. 24].

Із наведених даних видно, що Римо-Католицька Церква серед своїх послідовників мала переважно поляків. Тому головним змістом католицького питання в Росії було зіткнення полонізму і російської національної ідеї, а ареною цього протистояння стала територія Правобережної України. Кількість римо-католицьких культових споруд по відношенню до незначного відсотка польського населення на Волині значно переважала, що й викликало незадоволення російських чиновників, зокрема П. Батюшкова. У доповідній записці, складеній ним на основі проведеної в першій половині 1860-их рр. інспекції західних і південно-західних губерній Російської імперії, зазначалося, що костьоли, монастирі, каплиці були побудовані в краї з метою ополячення та окатоличення місцевих жителів [Гаврилюк С.В. Еволюція українсько-польських стереотипів упродовж XIX – початку XX ст. (на прикладі Волині, Холмщини і Підляшшя) // Науковий вісник Волинського державного університету імені Лесі Українки. Історичні науки. – 2001. – №11. – С. 10].

Отже, наприкінці XIX ст. римо-католики на Волині мали кращі умови для задоволення своїх духовних потреб, ніж православні миряни.

Друга половина 1860-их рр. – період повного самостійного управління справами Римо-Католицької Церкви російським урядом. Це були напружені й найбільш драматичні роки за всю історію двосторонніх відносин. Заходи щодо русифікації Південно-Західного краю мали певний результат, про що свідчать статистичні дані (див. табл. 2).

Таблиця 2
Динаміка питомої ваги римо-католицького й уніатського населення правобережних губерній Російської імперії в 1860 – 1897 рр.

Губернії	Частка римо-католиків і уніатів у %		
	1860-1863 рр.	1866 р.	1897 р.
Подільська	12,15	12,08	8,70
Волинська	10,18	9,68	9,93
Київська	4,26	3,32	3,07

[Билунов Д.Б. Правительственная политика в отношении римско-католической церкви (60-е годы XIX в.) // Вестн. Моск. ун-та. – Сер. 8: История. – 1996. – № 4. – С. 42].

Як видно з таблиці, скорочення римо-католиків спостерігалось з 1860 р. до 1866 р., яке відбулося з причин переважно загибелі, еміграції, арештів та заслання учасників повстання 1863 р., а також у зв'язку з масовим наверненням у православ'я в деяких місцевостях. З іншої сторони, наведені дані за 1897 р. дають підстави стверджувати, що наприкінці XIX ст. на Правобережжі спостерігалось зростання віруючих католиків, головним фактором якого була позитивна загальна демографічна ситуація в регіоні.

Аналіз щорічних звітів волинського губернатора свідчить, що у другій половині XIX ст. народжуваність у римо-католиків постійно домінувала над смертністю. Приріст населення серед усіх конфесійних груп був найвищим серед католиків, що яскраво видно на прикладі Волині. Так, у 80-их рр. XIX ст. природний приріст на 1 тис. католиків краю складав 24 особи, а в протестантів – 23, православних – 17, старовірів – 11 осіб [Підраховано за: Державний архів Житомирської області (далі – ДАЖО). – Ф. 67. – Оп. 1. – Спр. 307. – Арк. 9-10; Там само. – Спр. 309. – Арк. 7; Там само. – Спр. 312. – Арк. 10-11].

На 1 січня 1896 р. на Правобережній Україні проживало 611 тис. 221 римо-католиків, зокрема у Київській – 92 тис. 210 осіб, Волинській – 266 тис. 046 осіб, Подільській – 252 тис. 965 осіб. Їх віросповідні інтереси обслуговували 250 ксьондзів (у Київській губернії – 55, Волинській – 99, Подільській – 96). У Луцько-Житомирській єпархії було зосереджено 243 костьоли, з них у Київській губернії – 52, Волинській – 95, Подільській – 96; 52 філії (на Київщині – 21, Волині – 25, Поділлі – 6); 349 каплиць (на Київщині – 77, Волині – 186, Поділлі – 86) [Підраховано за: ДАЖО. – Ф. 178. – Оп. 1. – Спр. 30. – Арк. 8-8зв.; Арк. 13-13 зв.].

Як видно із статистичних даних, у Волинській губернії була найбільша чисельність римо-католиків та римо-католицьких священників, а також церковних

установ. Це пояснювалося насамперед тим, що саме в цьому краї домінували великі польські землевласники, які були найактивнішими захисниками католицизму.

У звіті подільського губернатора за 1899 р. було зазначено, що римо-католицьке духовенство в останні роки поживило свою діяльність, спрямовану на збільшення кількості костьолів, каплиць, зростання чисельності священиків в приходах. Однак воно негативно відносилось до змішаних шлюбів католиків та православних. Губернатор застерігав, що там, де ксьондзи відкрито засуджували змішані шлюби, серед католицького та православного населення виникали неприязні стосунки. Тому збільшення чисельності римо-католицького духовенства в губернії, де православне населення становило 80 % та лише 8 % римо-католицького, погіршувало б міжконфесійні стосунки в краї [Центральний Державний історичний архів України у м. Києві (далі – ЦДІАУК). – Ф. 442. – Оп. 626. – Спр. 20 – Арк. 52].

Аналіз звітів правобережних губернаторів за 1898 р. дає можливість стверджувати, що вони активно впроваджували русифікаторську політику царизму та ревно боролися за насадження православ'я та викорінення католицизму в Південно-Західному краї. Так, у звіті київського губернатора наголошувалося на необхідності створення сприятливих умов у справі поширення православ'я та духовної освіти в губернії [Там само. – Арк. 22].

Волинський губернатор зазначав, що велика кількість збудованих (на кошти польської шляхти – прим. автора) добротних римо-католицьких костьолів у порівнянні з нашими (православними – прим. автора), переважно убогими церквами, в яких не вистачало місця для прихожан, змушувала останніх молитися в костьолах [Там само. – Арк. 39].

Подільський губернатор висловлював застереження, що “поляки, згуртовані релігією та відособленістю від усього російського, володіли половиною всієї приватно-власницької землі, а тому мали значний вплив на сільське життя в губернії. У всіх польських маєтках витіснялося все російське, навіть російську прислугу перевдягали та навчали розмовляти по-польськи [Там само. – Арк. 34].

Наприкінці XIX ст. зростала й соціальна база римо-католицизму в Україні. Завершальна фаза промислового перевороту супроводжувалася насамперед увезенням робочої сили в правобережні губернії та Новоросію. У загальній масі емігрантів була питома вага іноземного католицького елемента, який розглядався підприємцями як альтернатива непокірній частині місцевого селянства [Історія релігії в Україні: у 10-ти т. – Т. 4. Католицизм // За ред. П.Яроцького – К.: Світ знань, 2001. – С. 109].

Документи архівів розкривають нові факти про переслідування римо-католицьких священиків на Правобережжі, яких за навернення православних до католицької віри висилали у віддалені губернії. Так було вчинено із настоятелем Костелянського приходського костьолу ксьондзом Точицьким, який звинувачувався в спокушанні 40 православних осіб до католицизму. Тому, визнаючи перебування Точицького у Волинській губернії шкідливим, губернатор розпорядився про його вислання [ДАЖО. – Ф. 178. – Оп. 7. – Спр. 2398. – Арк. 390].

22 вересня 1866 р. волинський губернатор повідомив міністра внутрішніх справ, що Волинська палата кримінального суду надіслала йому справу про настоятеля Ушомирського костюлу Житомирського повіту Волинської губернії ксьондза Янчарського і вікарного ксьондза Нестеровича, засуджених за хрещення за католицьким обрядом дітей, які народилися від православних батьків. Суд визначив вікарного Ушомирського костюлу ієромонаха Героніма Нестеровича винним у хрещенні Григорія Виговського, і відповідно ст. 146 його було позбавлено посади на шість місяців, а настоятеля костюлу ксьондза Едуарда Янчарського суворо попереджено [Російський Державний історичний архів (далі – РДІА). – Ф. 821. – Оп. 125 – Спр. 1164. – Арк. 1-4].

30 червня 1867 р. Волинська палата кримінального суду надіслала міністру внутрішніх справ справу, у якій зазначалося, що протоієрей Кременецької православної церкви Клюковський звинувачував ксьондза Щепанівського в спокушанні мешканця м. Кременця Мартина Колтунова із православ'я в католицизм [Там само. – Оп. 1. – Спр. 1165. – Арк. 3].

Подільська палата кримінального суду від 17 серпня 1870 р. за № 8428 представила справу на селян Михайла Пальчика, Антона та Івана Фаранюків, звинувачених у відступі від православ'я та в переході до католицизму, а також на селян Антона Войткова і Франца Пальчика, звинувачених у вихованні православних дітей за католицьким обрядом. Вироком палата кримінального суду визначила: селянина с. Тростянця Антона Войткова за виховання православних дітей в римо-католицькій вірі ув'язнити в тюрму на 2 місяці; дітей Марії Пальчик – Йосипа, Антона, Марію і Юзефу для повернення в православ'я віддати на виховання родичам православного віросповідання або призначити їм від уряду опікунів православної віри; обставини про сповідання Антона та Івана Фаранюків у костюлі ксьондзом Войткевичем передати судовому слідчому Проскурівського повіту [Там само. – Спр. 1410. – Арк. 1; Арк. 21].

Розпорядженням міністра внутрішніх справ від 15 липня 1871 р. за № 1295 ксьондз Вінницького капуцинського монастиря Евсебій Будревич за здійснення обряду римо-католицької церкви над особами православного віросповідання був позбавлений духовного сану і відданий під нагляд поліції. Ще в 1847 р. Будревич також був відсторонений від посади терміном на 6 місяців за вінчання православних із католичками [Там само. – Спр. 1235. – Арк. 11, арк. 22].

Священикам також не дозволялося здійснювати обряди поховання померлих католиків на православних місцевих кладовищах, часто заборонялося хрещення дітей за латинським обрядом, а також шлюби православних із католиками [ДАЖО. – Ф. 70. – Оп. 1. – Спр. 89. – Арк. 144].

Церковне законодавство стосовно обряду поховання – приклад грубого втручання влади у приватне життя римо-католиків. У 1885 р. до судового слідства був притягнутий у Кам'янецькому повіті вікарний ксьондз Городоцького костюлу Дерчевич лише за те, що здійснив римо-католицький обряд хрещення, а згодом поховання дитини від змішаного шлюбу Андрія Карпінського (римо-католицького

віросповідання) та Анастасії Рицакової (православного віросповідання) [Там само. – Ф. 178. – Оп. 29. – Спр. 531. – Арк. 9-9 зв.].

Одним із дієвих засобів здійснення державно-православної місії було визнано так зване “розполячення костьолу”. Сама ідея виникла відразу після польського повстання 1863 р., а її першим провідником став Віленський генерал-губернатор К. П. Кауфман. За його розпорядженням була створена спеціальна комісія під головуванням відомого громадського діяча в Україні А. Стороженка. Однак пропозиція комісії щодо заборони використання польської мови в богослужінні й запровадження замість неї російської не зустріла одностайного схвалення громадськості. Вилучення польської мови з костьолу було вороже сприйнято передусім більшістю римо-католицьких священників. Їх бойкоту сприяла позиція шляхти, зусиллями якої зросло матеріальне становище ксьондзів, що здійснювали богослужіння польською мовою, і, навпаки, різко знизилося в тих, хто дотримувався нововведення.

Непримиримим противником мовної реформи в Римо-Католицькій Церкві виступив і Папа Римський. Та незважаючи на ці обставини, в 1867 р. Олександр II ухвалив план комісії, продовжуючи переговори з Римською курією [Історія релігії в Україні: у 10-ти т. – Т. 4: Католицизм // За ред. П.Яроцького – К., 2001. – С. 113-114].

Проти антикатолицьких заходів виступив Луцько-Житомирський римо-католицький єпископ Боровський, який у своєму відношенні від 30 жовтня 1867 р. до міністра внутрішніх справ зазначав: “Я отримав звістку, що православний священник Сутковецького приходу Подільської губернії Летичівського повіту з волосним старшиною того ж села насильно приводили в свою церкву людей римо-католицького віросповідання і примушували їх прийняти православ’я. Після чого, той же священник послав відношення до настоятеля Ярмолинецького костьолу, сповіщаючи, що багато з прихожан с. Сутковець приєднані до Православної церкви, і просив виключити їх із списків, що зберігалися при костьолі. Прошу Вас припинити таке зловживання”. Зважаючи на цей документ, київський, подільський і волинський генерал-губернатор 26 червня 1868 р. проіформував міністра внутрішніх справ, що “в селі Сутковець і в деяких навколишніх селищах є багато змішаних шлюбів. У цих місцевостях з’явилось прагнення до приєднання в православ’я. Православні священники та волосний старшина, бажаючи цим скористатися, приймали заходи до навернення селян католиків в православ’я (з 57 католиків прийняли православ’я 11 осіб). Про недоречні вчинки православних священників, я повідомив єпископа Подільського Леонтія, вказавши йому, що такий спосіб дій породжує тільки зневажливе ставлення до релігій (православ’я – прим. автора) і дає можливість католицькому духівництву політично деморалізувати народ, указуючи на посягання уряду навіть на його релігію. Бажано було б, щоб православне духівництво тих місцевостей, у яких є багато католиків, силою слова і переконанням успішно могло боротися з католицизмом” [РДДА. – Ф. 821. – Оп. 1. – Спр. 1229. – Арк. 1-4].

1870 р. єпископ Боровський за протидію розпорядженням уряду по впровадженню російської мови в богослужіння був висланий на проживання в м.

Перм під нагляд поліції [Державний архів Російської Федерації (далі – ДАРФ). – Ф. 102. – Оп. 77 – Спр. 1010. – Арк. 3].

Продовжуючи намагання русифікувати Правобережну Україну й викоринити все польське, самодержавство у 80-ті рр. XIX ст. заохочувало приплив сюди російських чиновників, вчителів, православного духовенства. Мета цих заходів – “...ліквідувати шкідливі дії польсько-католицької та української пропаганди про особливості даного краю” [Щербак М.Г. Щербак Н.О. Національна політика царизму на Правобережній Україні (друга половина XIX – початок XX ст.). – К., 1997. – С. 50].

Серед римо-католицького духовенства знаходилися й такі, які задовільняли своїми діями місцеву владу, чим викликали зневагу серед польського населення Правобережної України. Наприклад, із відомостей Департаменту поліції міністерства внутрішніх справ дізнаємося, що в польському костелі м. Києва ксьондзом Кржижанівським не допускалися обрядовості церковні, які б носили характер протиурядових демонстрацій у польському дусі. Хоча ксьондз Кржижанівський і перебував під наглядом поліції у справі заколоту 1863 р., але не був улюбленцем місцевих поляків, адже він невороже відносився до росіян і нічого не робив у угоду полякам. Завжди вільно вінчав як польок, що виходили заміж за осіб російського походження, так і поляків, що одружувалися на росіянках. Здійснив поховальний обряд над померлою полькою, що проживала в російському будинку (інші ксьондзи відмовили у похованні під приводом, що прихожанка декілька років не була на сповіді) [ДАРФ. – Ф. 102 – Оп. 79. – Спр. 445. – Арк. 4].

На початку 90-х рр. XIX ст. серед місцевих органів влади порушувалося ряд питань, зокрема: 1) про заборону з'їздів римо-католицького духовенства; 2) про переведення навчального процесу в школах Західного краю, який стосувався вивчення засад католицької віри та Закону Божого, на російську мову; 3) про продовження ліквідації костельців та монастирів; 4) про проведення латинським кліром богослужіння російською мовою. Ці заходи значно зменшували б важливу роль католицьких священників у справі пропаганди полонізму [Щербак М.Г. Щербак Н.О. Національна політика царизму на Правобережній Україні (друга половина XIX – початок XX ст.). – С. 46-51].

Римо-католицьким священникам заборонялося без дозволу місцевої влади відвідувати інші приходи. Так, київський, подільський і волинський генерал-губернатор повідомляв єпископа Луцько-Житомирської римо-католицької єпархії Козловського, що подільський губернатор доповів йому про настоятеля Рашківського римо-католицького приходу Ольгопольського повіту ксьондза Тіта Коцієвського, який у листопаді 1889 р. здійснив поїздку в м. Кам'янець без дозволу місцевого начальства; про настоятеля Уланівського римо-католицького приходу Літинського повіту ксьондза Людвіга Радзійовського, який, прибувши на десять днів у Кам'янець, відвідав без дозволу місцевого начальства м. Лянцкорунь Кам'янецького повіту. Генерал-губернатор просив єпископа зробити ксьондзам суворе попередження за самовільні поїздки, наказати їм у подальшому не допускати таких виїздів [ДАЖО. – Ф. 178. – Оп. 13. – Спр. 405 – Арк. 1-7; Арк. 19-19зв.].

Висновок. Підсумовуючи вищесказане потрібно зазначити, що в другій половині XIX ст. російський уряд так і не спромігся покласти край католицьким впливам на Правобережжі.

Православне духовенство підтримувало політику самодержавства, за що царський уряд надавав йому матеріальну й правову допомогу. Незважаючи на свою принизливу залежність від російського державного механізму, українське православне духовенство в основному справно виконувало ідеологічні домагання самодержавства, підтримувало урядову політику, а до патріотичного руху місцевої шляхти ставилося вороже. Православна Церква на Правобережній Україні в зазначений період розвивалася як державна інституція. Це визначало її специфіку й напрямки діяльності. Російська влада застосовувала поліційно-адміністративні методи, які супроводжувалися прагненням Православної Церкви домогтися панівного становища в суспільстві. Римо-Католицька Церква, навпаки, чинила супротив політичному тиску, причому робила це переважно з патріотичних мотивів.

Анотації

Буравський О.А. «Римо-Католицька Церква в контексті міжконфесійних відносин на Правобережній Україні в другій половині XIX ст.». У статті на основі вперше введених до наукового обігу архівних документів проаналізовано особливості міжконфесійних відносин між католицизмом і православ'ям на Правобережній Україні в другій половині XIX ст. в умовах панування в регіоні російського самодержавства.

Ключові слова: *Римо-Католицька Церква, Правобережна Україна, римо-католицьке духовенство, російське самодержавство.*

Буравський А.А. «Римско-Католическая Церковь в контексте межконфессиональных отношений на Правобережной Украине во второй половине XIX в.». В статье на основании впервые введенных в научный оборот архивных документов проанализировано особенности межконфессиональных отношений между католицизмом и православием на Правобережной Украине во второй половине XIX в. в условиях господства в регионе российского самодержавия.

Ключевые слова: *Римско-Католическая Церковь, Правобережная Украина, римско-католическое духовенство, российское самодержавие.*

Buravsky O.A. «The Roman Catholicism as viewed in the context of interdenominational relationships on the Right-Bank Ukraine in the second part of the XIXth century». Basing on the newly introduced documents, the article highlights the peculiarities of interdenominational relationships between the Roman Catholicism and the Orthodox Church on the Right-Bank Ukraine in the second half of the XIXth century as determined by the Russian Empire autocratic regime.

Key words: *Roman Catholicism, the Right-Bank Ukraine, the Roman Catholic clergy, the Russian Empire autocracy.*

**НАБУТКИ ЧИНУ СВЯТОГО ВАСИЛЯ ВЕЛИКОГО
НА ПРАВОБЕРЕЖНІЙ УКРАЇНІ В ГАЛУЗІ КНИГОВИДАВНИЦТВА
ТА ЇХ НИЩЕННЯ РОСІЙСЬКИМ САМОДЕРЖАВСТВОМ
наприкінці XVIII – в першій половині XIX ст.**

***Постановка проблеми.** Уніатська церква на теренах Правобережжя до її самодержавно-православної ліквідації набула значний потенціал у галузі книговидавництва. Ця діяльність ЧСВВ, справивши значний вплив на духовну культуру автохтонного населення, стала вагомим його внеском у плекання національної культури. Саме тому особливої уваги заслуговують ті фактори, які з часом призвели до нищення уніатського книгодрукування та його наслідків.*

***Стан розробленості теми.** Дослідження книговидавничої діяльності ЧСВВ знайшло фрагментарне висвітлення в російській історіографії XIX ст., представники якої не лише піддавали критиці видавничі набутки уніатів (А.Хойнацький), а й навіть ставили під сумнів функціонування василіанських типографій (Ю.Тиховський). У сучасній вітчизняній історіографії вказаної теми поважне місце займають ґрунтовна студія Я.Запаса і Я.Ісаєвича «Пам'ятки книжкового мистецтва. Каталог стародруків, виданих на Україні», а також же третій том «Українська культура другої половини XVII – XVIII ст.» фундаментального п'ятитомного видання «Історія української культури». Крім того, значимим для нашого дослідження став науковий доробок В.Білик, О.Булиги, А.Гудими, Н.Стоколос, П.Шкраб'юка, що проливає світло на становлення і розвиток окремих василіанських видавничих осередків. Водночас, відсутність комплексного дослідження про набутки ЧСВВ у галузі книговидавництва та їх нищення російським самодержавством наприкінці XVIII – в першій половині XIX ст. спонукала авторку звернутися до більш докладного студіювання вказаної проблеми.*

***Об'єктом** даної наукової статті є книговидавнича діяльність Чину святого Василя Великого, а **предметом** – її набутки та поступове нищення російським самодержавством наприкінці XVIII – в першій половині XIX ст. **Мета дослідження:** проаналізувати досягнення ЧСВВ у галузі книговидавництва та з'ясувати основні причини, методи та наслідки їх нищення. Відтак, **завданнями дослідження** постають:*

- *проаналізувати становлення і розвиток видавничих осередків ЧСВВ;*

* Шеретюк Р.М. — кандидат історичних наук, завідувач кафедри мистецтвознавства і культурології Рівненського інституту слов'янознавства Київського славистичного університету.

- дослідити трансформації у книговидавничій діяльності ЧСВВ, що були зумовлені геополітичними процесами на Правобережжі, та їх вплив на функціонування його видавничої мережі;
- з'ясувати причини, методи та наслідки поступової ліквідації василіанських видавничих осередків у контексті релігійно-церковної політики Російської імперії наприкінці XVIII – в першій половині XIX ст.

Основний зміст статті. Одним із пріоритетних напрямів діяльності Чину святого Василя Великого, що позначений вагомими здобутками у духовно-культурному житті Правобережжя, стала книговидавнича справа. Василіанські друкарні, які діяли у Вільні, Уневі, Почаєві, Супраслі та інших місцях, долучилися до внеску римо-католицьких чернечих орденів у справі радикальної зміни ставлення до книги на українських землях. У православ'ї вона продовж століть усвідомлювалася переважно як предмет культовий, сакральний, а з розвитком освіти поступово відбувалася її закономірна десакралізація – книга перетворювалася у необхідне знаряддя пізнання [Стоколос Н.Г. Освітня діяльність католицьких чернечих орденів в Україні (XVI-XVIII ст.): культурологічний аспект // Роль християнства в утвердженні освіти, науки та мистецтва: історія, уроки, перспективи: Науковий збірник. – Рівне, 2000. – С. 69].

Одним із перших уніатських видавничих осередків була друкарня у Вільні при монастирі Пресвятої Трійці. Про її діяльність вітчизняним дослідникам, на жаль, нині відомо дуже мало. Водночас з'ясовано, що з 1623 по 1829 рр. вона випустила 172 богослужбових друкованих видання, серед яких: «Наука яко вірити... от єдиного з отцов в монастирі виленском... видана» (1628), «Наука о седми тайнах церковних» (1630), «Часослов» (1670), великий «Служебник» (1692) [Шкраб'юк П. Монаший Чин Отців Василіан у національному житті України. – Львів, 2005. – С. 89-90].

Унівська василіанська друкарня впродовж першого періоду своєї діяльності (1648-1699) спеціалізувалася головним чином на виданні богослужбових книг малого формату. За твердженням Я.Ісаєвича, це пояснювалося тим, що її керівництво усвідомлювало, як складно буде конкурувати унівським виданням із літургійними друками більших видавничих осередків [Ісаєвич Я.Д. Монастирське друкарство Правобережжя: Унів і Почаїв // Історія української культури: У 5 томах. – Т.3. – С. 777]. Попит на малоформатні видання був досить значним, бо в них «тоді любувалися побожні панянки, пані й пани шляхта» через їх зручність, адже «весь такий молитовничок уміщався у легко видовженому кулакові лівої руки» [Початки книгопечатання на землях України: В пам'ять 350-ліття першої друкованої книжки на Україні у Львові 1573-4 р. – Жовква, 1924. – С. 44]. Думається, що орієнтація Унівської василіанської друкарні на видання молитовників невеликого формату була пов'язана не лише з попитом на них певних прошарків населення Правобережжя, а й свідчить про зв'язок уніатського книгодрукування з традиціями Римо-католицької церкви, зокрема її практикою використання саме цього типу книг.

Однак не лише розміри друків були прикметними у діяльності Унівської василіанської друкарні. Важливо наголосити, що видрук богословських, катехитичних та релігійно-моралізаторських творів відбувався переважно на українській мові. Такими були, зокрема, україномовні твори Феодосія Софоновича «Виклад о церкві» (1670) і Йосифа Шумлянського «Зерцало до преїзрінія і латвійшого зрозуміня віри святой» (1680), а також літературно-богословські студії Кирила Транквіліона Ставровецького «Зерцало богословїї» (1692) та «Євангеліє учительне» (1696) [Запаско Я.П., Ісаєвич Я. Д. Пам'ятки книжкового мистецтва. Каталог стародруків, виданих на Україні. Книга перша (1574-1700). – Львів, 1981. – С. 83, 96, 106, 110]. Крім того, 1685 р. з Унівської друкарні вийшло україномовне видання «Катехисіс албо наука християнская вкоротць з розных авторов зобрания, в дієцезіей Премыской за благословенієм... Іннокентія Винницького... оголошенная», у якому досить доступно за схемою «питання – відповідь» подавався виклад основних християнських віросповідних засад для пересічного парафіянина [Там само. – С.99]. Зрештою, унівськими василіанами було підготовлено до друку та двічі видано українською мовою «Буквар» (1681 і 1698 рр.) [Там само. – С. 96, 113].

Після тривалої перерви (1700-1732), Унівська друкарня продовжила видання україномовних релігійно-повчальних творів. У цьому контексті особливу увагу привертають її друки виразного місійно-практичного характеру: «Собраніє припадков краткое и духовным особам потребное...» (1732) та «Поученіє о святых тайнах, о добродітеліх богословских, о заповідіх божіх, о заповідіх церковних, о гріхах...» (1745) [Запаско Я.П., Ісаєвич Я. Д. Пам'ятки книжкового мистецтва. Каталог стародруків, виданих на Україні. Книга друга. Частина перша (1701-1764). – Львів, 1984. – С. 48, 69]. Водночас, додані до українських і деяких слов'янських видань паралельні переклади польською мовою, робили ці василіанські книги доступними не лише ополяченим українцям-уніатам, а й полякам – римо-католикам Правобережжя [Початки книгопечатання на землях України: В пам'ять 350-ліття першої друкованої книжки на Україні у Львові 1573-4 р. – Жовква, 1924. – С. 46].

На особливу увагу заслуговує питання художньо-мистецького оформлення василіанських видань. Варто зазначити, що декоративні оздоблення друкованих видань Унівської друкарні, їх шрифти та орнаментика, які, на думку окремих дослідників, за естетичним рівнем перевищували видання друкарні Львівського братства, є значним внеском у розвиток граверства в Україні. Загалом Унівська друкарня підготувала і випустила впродовж усього періоду свого функціонування під патронатом ЧСВВ 69 видань [Шкраб'юк П. Монаший Чин Отців Василіан у національному житті України. – Львів, 2005. – С. 92-93, 101].

За 116 років свого існування вагомими здобутками позначена видавнича діяльність ще одного видавничого осередку василіан - Супральської друкарні (1689-1805). Відомо, що нею було підготовлено до друку та видано 181 книга [Там само. – С. 93-95].

Та найбільш потужною з василіанських друкарень Правобережної України була Почаївська, заснована на початку 30-х рр. XVIII ст. За підрахунками

дослідників, у період з 1734 по 1800 рр., тобто в так звану уніатську добу свого існування, вона діяла найбільш активно: за цей час тут було видано 394 найменування книг церковнослов'янською, українською, польською та латинською мовами [Білик В. Видавнича діяльність почаївських василіан в період ліквідації Греко-Католицької церкви на Правобережній Україні (кінець XVIII – 30-ті рр. XIX ст.) // Волинський музей: історія і сучасність: Науковий збірник. – Луцьк, 2004. – С. 297]. Перевага в ній надавалася в першу чергу видрукам богослужбової літератури. Це були: «Служебник» (1734), «Псалтир» (1737), «Молитвослов» (1748), «Акафісти...» (1756), «Апостол» (1759), «Требник» (1760), «Часослов» (1793) та ін.

Важливим напрямом книговидавничої діяльності почаївських василіан було також видання літератури для мирян. До таких видань слід віднести твори догматичного і моралізаторського змісту, спрямовані на роз'яснення парафіянам основних віроповчальних засад церкви. Серед таких: «Слово к народу католическому чрез монахов чина св. Василия Великого в провинции Полской...» (1765, 1768, 1778), студія М.Ольшавського «Слово о святом между восточною и западною церковію соединеніи...» (1769), «Сімя слова божія, на ниві сердец человеческих сіянного...» (1772), «Краткое на краткія вопросы и отвіти способом катихизма...» (1776), «Поученіе о обрядах христіанских...» (1779), двічі видана праця Ю.Добриловського «Науки парохіальнія...» (1792).

Зауважимо, що всі ці друки укладені мовою, близькою до української народної мови «во удобное всякому того поразумініе» [Запаско Я.П., Ісаєвич Я. Д. Пам'ятки книжкового мистецтва. Каталог стародруків, виданих на Україні. Книга друга. Частина друга (1765-1800). – Львів, 1984. – С. 13, 27, 33]. На думку А.Гудими, переважання книг церковнослов'янською та українською мовами у видавничій продукції ченців-василіан Почаївського монастиря пояснюється тим, що серед них було чимало тих, хто прагнув підтримати в народі національну свідомість і традиції. Саме тому уніатські друки, зокрема, церковні проповіді українською мовою та інші видання богослужбового, проповідницького, катехизисного та господарського змісту мали виразний національний характер [Гудима А. Почаївський монастир в історичній долі українства. – Тернопіль, 2003. – С. 24-25].

Водночас із Почаївської василіанської друкарні виходили книги цілком світського характеру, зокрема poradник «доброго тону» для молоді «Політика свіцкая от иностранных ауторов вкратці собранная, младым приличная всім же обще благопотребная» (1770), праця І.Ленкевича «Книжица для господарства...» (1788) та польськомовна «Аптека домова...» (1788).

На особливу увагу заслуговує видання нею наукових студій з філології, педагогіки, філософії, математики, логіки, психології, космології, фізики та історії польською та латинською мовами. Ці книги користувалися значним попитом, оскільки їх потребувало все шкільництво на Правобережжі, незалежно від конфесійної приналежності учнів. Водночас вони були незамінною ланкою між тогочасною західноєвропейською наукою та культурно-освітнім простором України.

Аналіз динаміки видавничої діяльності Почаївської василіанської друкарні, проведений авторкою на основі ґрунтовної праці Я.Запаса і Я.Ісаєвича «Пам'ятки книжкового мистецтва. Каталог стародруків, виданих на Україні», показав, що в 30-50 рр. XVIII ст. вона здійснювала видання 1-2 друків на рік. У 60-ті рр. XVIII ст. їх кількість зросла до 4-5. Надзвичайно плідними були 70-ті рр. XVIII ст.: у цей час Почаївська друкарня готувала до друку щороку вже близько 14 назв книг. Приблизно такі ж показники її роботи збереглися і в наступні десятиліття. Зазначимо, що напередодні приєднання Правобережної України до Російської імперії внаслідок третього поділу Польщі (1795 р.), василіанська друкарня в Почасві працювала досить потужно. Так, у 1793 р. вийшло 18 видань, а в 1794 р. – 14. Відтак, по суті, це був час розквіту її діяльності.

Наголосимо, що почаївські друки уніатського періоду відзначалися високим рівнем поліграфічного виконання. Вони були прикрашені гравюрами відомих митців того часу: Йосипа та Адама Гочемських, Федора Стрільбицького, Івана Филиповича, Федора Охрімовського та інших відомих граверів. О.Булига, аналізуючи видання Почаївської друкарні зі складу фондової збірки Рівненського обласного краєзнавчого музею (всього в ній їх 45 примірників), зазначає, що після 1831 р. (тобто повернення Почаївської Лаври православним) вони не тільки кількісно, але й якісно поступаються своїм попередникам. На його думку, це ще раз підтверджує той факт, що монастирська друкарня найплідніше працювала саме у період юрисдикційної приналежності Уніатській церкві [Булига О.С. Друкарня Почаївського Свято-Успенського монастиря. Аналіз видань із збірки Рівненського краєзнавчого музею // Роль християнства в утвердженні освіти, науки та мистецтва: історія, уроки, перспективи. Науковий збірник. – Рівне, 2000. – С. 52-53].

Геополітичні трансформації Речі Посполитої у 70-90-х рр. XVIII ст. та їх вплив на становище Уніатської церкви призвели до радикальних змін і в галузі уніатського книговидавництва. На новоприєднаних до Російської імперії теренах починає діяти виданий 27 липня 1787 р. імператорський указ Катерини II, за яким «друкування книг церковних і таких, що до закону православного стосуються, присвоєно єдино типографіям духовним, що у веденні Святішого Синоду знаходяться» [Державний архів Житомирської області (далі – ДАЖО). – Ф.1. – Оп.1. – Спр.103. – Арк.7].

Водночас поступово розгортається спрямований тиск царизму та Синоду на видавничу діяльність та книгодрукування. Імператорський указ від 16 вересня 1796 р. запроваджував низку заходів, спрямованих «на припинення всіляких незручностей, що зустрічаються від вільного і необмеженого друкування книг» [Полное собрание законов Российской империи (далі – ПСЗРИ). – Т. XXIII. – №17.508. – С. 933-934]. За ним, у містах Санкт-Петербурзі, Москві, Ризі, Одесі і на Радзивилівській митниці Подільської губернії, «до яких виключно привіз іноземних книг по виданому знову тарифу дозволений», були засновані «цензури», куди входили одна духовна і дві світські особи. По-друге, ліквідовувалися приватні типографії, за виключенням тих, що отримали «особливий дозвіл» від уряду. По-третє, як зазначалося в цьому документі, «ніякі книги, написані чи перекладені в

державі нашій, не можуть бути надруковані в якій би то не було типографії, без огляду від однієї з цензур» і «схвалення, що в таких творах чи перекладах нічого закону Божому, правилам державним і моральності противного не знаходиться» [Там само. – С. 933]. Крім того, цей указ зобов'язував Синод і єпархіальних архієреїв встановити нагляд за типографіями, що знаходилися у їхньому підпорядкуванні, та здійснювати огляд книг, які вони видавали. Привертає увагу заключна теза указу російської імператриці, де наголошувалося на «точному і пильному нагляді, аби всі ці розпорядження виконані були обов'язково, щоб будь-які зловживання були відвернені і припинені, і щоб винні... законному судові і стягненню піддані були» [Там само. – С. 934].

Зрозуміло, що така політика російського уряду досить швидко позначилася на діяльності уніатських типографій. Так, зокрема, ще 15 листопада 1795 р. до Почаївського василіанського монастиря прибув титулярний радник Гладко, котрий, виконуючи урядові інструкції, здійснював опис уніатських церков і монастирів. Провівши ревізію продукції Почаївської уніатської друкарні, Гладко заборонив тамтешнім ченцям друкувати і розповсюджувати її [ДАЖО. – Ф.1. – Оп.1. – Спр.103. – Арк.2]. Головною причиною такого розпорядження чиновника було те, що «в ній (Почаївській друкарні. – Авт.) друкуються різні, в тому числі і такі, що вміщують сповідання уніатської віри духовні книги, які, поширюючись, можуть іноді, особливо серед простого народу, викликати заперечення, що не відповідають бажаному схилянню (переходу уніатів до Російської православної церкви – Авт.)» [Там само. – Арк.1].

З огляду на цю заборону, суперіор (настоятель. – Авт.) Почаївської обителі Амброзій Гнатович звернувся з проханням про вирішення цієї справи до Подільського губернатора М.О. Вердеревського. Той, у свою чергу, порушив клопотання про дозвіл почаївським василіанам видавати книги та продавати їх перед єпископом Подільським Іоаннікієм, підкріплюючи його каталогом «книг, надрукованих в типографії Почаївській» [Там само. – Арк.2-2,зв.]. Всього у представленому владиці Іоаннікію списку містилося 72 найменування книг. Вказані до них ціни дозволяють зробити окремі зауваження. Так, найбільш дорогими і ошатно виконаними були видання «Мінеї на весь рік» (120 злотих), «Євангеліє Велике» (84 злотих), «Біблія» (55 злотих). З найдешевших, а відтак, найдоступніших для пересічних парафіян, були «Обряди церкви східної» (1 злотий 10 грош), «Грамматика Російська» (2 злотих), «Акафіст російсько-польський» (2 злотих 15 грош) [Там само. – Арк.4, зв - 5].

Зрештою, як дізнаємося з листування між губернатором і єпископом, останній цю справу «сам собою» вирішити не міг. А тому він звернувся в Синод за відповідними «резолуціями». Однак свої міркування з цього приводу він все ж виклав у листі до губернського очільника Вердеревського. Цей клірик зокрема писав, що «означена Почаївська Василіанська типографія хоча й називалася духовною, та для видання в ній духовних книг ніякого не мала відношення до Святішого Синоду, а належала в тому до свого Уніатського єпископа Луцького і Острозького Стефана Левинського; а звідси і могли при друкуванні цих духовних

книг увійти до них Православної нашої церкви противні і суперечливі вислови» [Там само. – Арк.7]. Саме тому владика рекомендував Подільському губернаторові, щоб «до отримання від Святішого Синоду указу, попередити кого слід, аби друкування знову і продаж надрукованих книг у зазначеній типографії дозволені не були» [Там само. – Арк.7, зв.].

Хоча видавнича діяльність Почаївської друкарні була тимчасово заборонена, вона, тим не менше, активно видавала й поширювала серед населення уніатські друки. Зрештою, інакше в цей час не могло і бути, оскільки в них була повсякденна потреба: Уніатська церква станом на 1796 р. мала 1.398.478 вірних та 1.388 парафіяльних церков [Ленцик В. Українська католицька церква в Росії до її ліквідації (1772-1839/75) // Берестейська унія (1596-1996): Статті й матеріали. – Львів, 1996. - С. 98.]

10 березня 1796 р. у канцелярію православного єпископа Брацлавського і Подільського Іоанникія надійшов рапорт від благочинного Кременецької округи Леонтія Дверницького. У ньому до відома владики доносилося про надруковані «в монастирі Почаївському повчання, які у кожній церкві знаходяться, і священники уніатські щотижнево їх проповідували, і вмовляли народ, щоб Рим, і Папу, котрий в ньому перебуває, більше всіх шанували» [ДАЖО. – Ф.1. – Оп.1. – Спр.195. – Арк.1]. Як реакція на цей рапорт з Брацлавської духовної консисторії в Подільське губернське правління надійшло розпорядження про заборону видруку «цих уніатських повчань» «зادля припинення таких спокус», про що негайно був поінформований генерал-губернатор Правобережжя Т.І. Тутолмін [Там само. – Арк.1, зв. - 2].

Лише у травні 1800 р. вийшов указ імператора Павла I на ім'я митрополита С.Сестренцевича «про дозвіл в Почаївській духовній типографії та інших єпархіях, що підлягають відомству Юстиць-Колегії Римо-католицького департаменту друкувати книги, духовні під наглядом місцевих архієреїв, а світські – під наглядом Санкт-Петербурзької цензури» [Державний архів Волинської області (далі – ДАВО). – Ф.382. – Оп.2. – Спр.27. – Арк.49]. Згідно з ним, від С.Сестренцевича вимагалось, щоб він «від себе зробив розпорядження всім єпархіальним архієреям, котрі знаходяться в підпорядкуванні цього департаменту, аби вони найсуворіший мали нагляд, щоб книги церковні для Римо-Католицьких церков... не друкувались без їх дозволу і схвалення, а громадянські відсилалися б у цензуру» [Там само]. Водночас у цьому імператорському указі наголошувалося, щоб «усі типографії не осмілювалися самі собою друкувати книги церковні духовні православного Греко-російського сповідання, оскільки вони виключно представлені розгляду і опіці Святішого Синоду». За невиконання таких «височайших» приписів, як зазначалося в документі, «винні будуть підлягати найсуворішому стягненню» [Там само. – Арк.49, зв.].

Вже 13 травня 1800 р. з канцелярії митрополита С.Сестренцевича вийшло відповідне розпорядження «Луцькому уніатських церков Єпископу і Кавалеру» С.Левинському, яке містило вказівку, щоб «у всіх місцях..., де тільки випускаються книги, світські надсилалися в громадянські цензури, а для духовних поставлені були

в кожному особливій цензори, котрих можна всіх підпорядкувати одній головній цензурі під безпосереднім наглядом митрополита» [ДАВО. – Ф.382. – Оп.2. – Спр.27. – Арк.54-55].

Відтак, після майже п'ятирічної перерви (1795-1800), Почаївська уніатська типографія продовжила свою діяльність, що контролювалася відтепер цензорами і перебувала під пильним наглядом духовних ієрархів. Тим не менше, в окремих дореволюційних дослідників її книговидавничча продукція в цей період викликала нарікання, адже вона «друкувала зіпсовані уніатами богослужбові книги» [Тиховский Ю. Мнимая типография Почаевского монастыря (с конца XVI до 1-й четверти XVIII в.). – К., 1895. – С. 32]. Протилежних поглядів дотримувався А.Хойнацький, який, здійснивши ґрунтовний аналіз видань почаївських василіан, стверджував, що «за виключенням служебників і требників, інші богослужбові книги, що друкувалися в колишній Почаївській василіанській типографії, вміщують в собі досить незначні відступи від таких же православних книг» [Хойнацкий А.Ф. Православие и уния в лицах, или Преподобный Иов, игумен Почаевский и глаголемый униатский святой, Иосафат Кунцевич. – Почаев, 1883. – С. 20].

Важливо наголосити на тому, що хоча Почаївська друкарня була уніатською, вона нерідко передруковувала богослужбові тексти з православних видань. Більше того, виданий нею переклад твору Фоми Кемпійського «О подражаніи Христу» (1764) невдовзі був переписаний і відредагований російським православним священником – протопопом Стефаном Светлим-Забелкіним. Відтак, за висловом Я.Ісаєвича, «представники конфесій, які в публічному житті декларували непримиренність, цінували взаємну релігійно-культурницьку працю» [Ісаєвич Я.Д. Монастирське друкарство Правобережжя: Унів і Почаїв // Історія української культури: У 5 томах. – Т.3. – С. 781]. Показовими у цьому контексті є дружні стосунки та співпраця префекта (керівника) Почаївської друкарні Спиридона Коберського з керівником Києво-Печерської друкарні Іюстином наприкінці XVIII ст. Вони, «враховуючи свою належність до однієї нації і давнє знайомство», домовилися про спільні видання двох друкарень [Там само. – С. 782].

Саме тому, хоча Синод заборонив книгодрукування українською мовою, Почаївська типографія, контрольована уніатським ЧСВВ, у цей час активно друкувала й поширювала по всій Україні україномовні церковні видання. Київському митрополиту Г.Банулеско-Бодоні стало відомо, що чимало цих книг вигідно й без перешкод реалізується в Києві і по всій Центральній Україні. Розгляд цієї справи показав, що в Київ з Почаєва надходили впродовж тривалого часу великі транспорти книжкової продукції Уніатської церкви у вигляді аркушів без оправи, які брошурувалися в Києво-Печерській Лаврі, а потім розсилалися православними ченцями для продажу по всій Україні [Історія релігії в Україні: У 10 т. – Т.3. Православ'я в Україні / За ред. А.Колодного, В.Климова. – К., 1999. – С. 201-202].

Офіційний розгляд «почаївської справи» головний наголос зробив саме на проблемі «захисту православно-канонічної території від проникнення католицьких й уніатських впливів, на упорядкуванні продажу неправославних видань», обійшовши головне, що лежало в її основі, - величезний потяг українського народу

до книги рідною мовою, а також те, що офіційно й насильно переведені в російське православ'я українці Правобережжя не бачили будь-якої канонічної, обрядової різниці між православ'ям й уніатством, оскільки ці конфесії були однообрядовими [Там само].

Польське повстання 1830-1831 рр. змусило російський царат не лише вжити низку запобіжних заходів, спрямованих на подолання певної «відчуженості» правобережних теренів та надійне «прив'язання» їх до Російської імперії, а й пришвидшити реалізацію «наново перероблених», однак насправді - старих планів ще Катерини II знищити Уніатську церкву. Відтак, для російського самодержавства польське повстання стало не стільки причиною, скільки нагодою втілити у життя його давні наміри ліквідувати уніатство як силу, що заважала остаточному злиттю Правобережжя з Росією.

У маніфесті «Про новий порядок управління і утворення Царства Польського» від 14 лютого 1832 р. імператор Микола I заявив зокрема про свій намір, «щоб Царство Польське, маючи особливе, відповідне його потребам управління, не переставало бути нероздільною частиною Імперії Нашої, і щоб віднині жителі його складали з росіянами єдиний народ згідних братій» [ПСЗРИ. Собрание второе. – СПб., 1832. – Т. VII. - №5.165. – С. 84].

Одним із перших наслідків цілеспрямованих у цьому контексті кроків уряду стала ліквідація в 1832 р. Чину святого Василя Великого, маєтки якого були конфісковані на користь держави або призначені православним відомствам. Аналізуючи становище ЧСВВ у цей час, С.Мудрий писав, що з «великого Василянського Чину, що в середині XVIII ст. (1772) нараховував на цьому просторі 1235 ченців, з них 950 священників, залишилися хіба що рештки під австрійською займанщиною» [Мудрий С., владика ЧСВВ. Нарис історії Церкви в Україні. – Івано-Франківськ, 1999. – С.380]. «А вже 1839 р. осталися по них тільки монастирські тюрми у Тороканах, Битені, Ляді, Тадуліні, Орші, Любарі, Загорові, Тригір'ї тощо та своєрідний екзильний монастир в далекому Курську для найтвердіших з-поміж «опірних» василіан і згодом... розкинені по всій імперії місця їхнього повільного конання і забутих гробів», - так досить емоційно висловився у своїй монографії М.Ваврик [Ваврик, М., о.ЧСВВ. Нарис розвитку і стану Василянського чина XVII – XX ст. – Рим, 1979. – С. 61].

Серед репресивних заходів царату було також посилення контролю над видавничою діяльністю типографій в імперії. Зокрема, указ Миколи I від 25 березня 1831 р. висував вимогу, «щоб всім наглядачам державним і всім утримувачам приватних друкарень було покладено в обов'язок представляти в III-є Відділення Власної Його Імператорської Величності Канцелярії по одному екземпляру всіх у Імперії друкованих газет, журналів і альманахів, негайно по виході їх у світ» [ПСЗРИ. Собрание второе. – СПб., 1832. – Т. VI. - №4.451. – С. 266].

Згідно імператорського указу від 14 жовтня 1833 р., Російській православній церкві була передана Почаївська чернеча обитель, яка «в несприятливі для православ'я часи, зробилася Уніатським Василянським монастирем, і в цьому становищі довго користувалася терпимістю Російського Уряду, врешті, внаслідок

подій, що залежали від нових її мешканців, праведною долею Божою, ... повернена до первісного свого призначення» [ПСЗРИ. Собрание второе. – СПб., 1834. – Т. VIII. - №6.492. – С. 587-588]. Відтак, була ліквідована й Почаївська василіанська друкарня.

Ліквідація ЧСВВ на Правобережжі дала змогу проімперським силам здійснити наступний крок у знищенні уніатства – скасування його церкви. Під прикриттям «боротьби з латинством і полонізмом» урядом і уніатською ієрархією, очолюваною Й.Семашком, була проведена низка заходів, спрямованих на поступове «відновлення по Греко-Уніатських Церквах обрядів Богослужіння і постанов Греко-Східної Церкви у всій їх чистоті», зокрема замість уніатських «впроваджувалися богослужбові книги московського друку» [Стоколос Н.Г. Конфесійно-етнічні трансформації в Україні. – С. 33-34].

Безпосередній учасник тих подій архієпископ Антоній, котрий служив у Литовській єпархії, у своїх спогадах писав, що, виконуючи вказівку керівництва, «правління Литовської семінарії звіряло служебники московський і уніатський з грецьким». Як згодом виявилось, «з грецьким текстом було згідне молитвослів'я уніатське, за виключенням згадування про папу римського і додатку до символу віри: і від Сина; однак був незгідний опис обрядових дій, які уніати ще більше перекрутили на ділі, ніж вони були перекручені уніатськими служебниками; служебники ж московського видання згідні з грецьким текстом і в молитвослів'ї, і в описі обрядових дій [Антоний, архієпископ. О греко-униатской церкви в Западном крае // Русский вестник. – 1864. – Т.53. – С. 327].

Саме тому постанова 1834 р. зобов'язувала уніатських священиків користуватися лише служебниками московського видання 1831 р. Близько трьох тисяч таких книг було наказано відправити в Білоруську та Литовську єпархії за поміркованою ціною. З місць почали надходити масові протести проти введення нових служебників. Ці видання почали повертати назад, а ті, що прийняли, не використовували. Були навіть масові звернення уніатських священиків до самого царя з проханням про обладнання друкарень для видання уніатських духовних книг у 1838 р. Як писав архієпископ Антоній, «деякий рух» уніатського духовенства пояснювався тим, що воно цілком усвідомлювало підтекст цієї «заміни» та розуміло, що «прийняття московських служебників є акт приєднання до православ'я» [Там само]. Однак проти непокірних почалися репресії. Поліції було доручено неослабно стежити, щоб священики дотримувалися нових книг московського друку і від них не відступали. Кліриків, які не погоджувалися приймати нові служебники, переводили в дяки і навіть паламарі. 18 червня 1839 р. Литовська консисторія видала постанову про вилучення з церковного ужитку й спалення уніатської літератури, залишивши по одному-два примірники для бібліотеки єпархіальної семінарії [Стоколос Н.Г. Конфесійно-етнічні трансформації в Україні. – С. 35-36].

Висновки. Отже, книговидавнича справа стала однією з пріоритетних галузей діяльності ЧСВВ. Саме тому впродовж XVIII ст. на Правобережжі постала розгалужена мережа василіанських видавничих осередків (Вільно, Унів, Супрасль

та ін.), найпотужнішим із яких була Почаївська друкарня. Діяльність останньої виходила далеко за вузькоконфесійні межі, зокрема, почаївські видання розповсюджувалися не лише серед уніатського, але й православного населення України й навіть поза її межами. Більше того, розвинуті духовно-культурні зв'язки між уніатськими та православними чернечими осередками, що вели активну видавничу діяльність, сприяли налагодженню творчої співпраці та навіть появі спільних видань. Все це, безумовно, справило потужний вплив на розвиток української культури в цей час. Почаївська василіанська друкарня, звертаючи особливу увагу на запити й потреби автохтонного населення, видавала богословські та релігійно-моралізаторські книги мовою, близькою до народнорозмовної української. Відтак, свідомо чи несвідомо, але, по суті, керівництво цієї друкарні протистояло латинізації обряду і полонізації в регіоні. Саме у цьому полягає вагомість внеску василіанських видавничих осередків у плекання національної культури.

Геополітичні трансформації Правобережжя внаслідок трьох поділів Польщі (1772, 1793, 1795) призводять до радикальних змін у функціонуванні Уніатської церкви, зокрема й у галузі василіанського книговидавництва. Царат, реалізуючи низку заходів, спрямованих на надійне «прив'язання» правобережних теренів до Російської імперії, серед яких стояло питання знищення Уніатської церкви, здійснив репресивні акції щодо василіанських друкарень. Всі вони поступово були ліквідовані або переведені у підпорядкування православного духовенства. Відтак, набутки (особливо світський струмінь) уніатських видавничих осередків на Правобережжі, що діяли в контексті європейських тенденцій того часу, за декілька десятиліть панування російського самодержавства були майже знищені.

Анотації

У статті Руслани Шеретюк досліджено книговидавничу діяльність інтелектуального ядра Уніатської церкви - Чину святого Василя Великого (ЧСВВ), вплив на неї геополітичних трансформацій, пов'язаних з поділами Польщі, а також з'ясовано причини, механізми та наслідки поступової ліквідації василіанських видавничих осередків.

Ключові слова: *Уніатська церква, Чин святого Василя Великого, василіанські типографії, богослужбова література, цензура, Почаївська василіанська друкарня.*

В статтє Р.Шеретюк «Достояния Чина святого Василия Великого на Правобережной Украине в книгоиздательской отрасли и их уничтожение российским самодержавием в конце XVIII – в первой половине XIX в.» исследовано книгоиздательскую деятельность интеллектуального ядра Униатской церкви – Чина святого Василия Великого (ЧСВВ), влияние на нее геополитических трансформаций, связанных с разделами Польши, а также выяснены причины, механизмы и последствия постепенной ликвидации василианских издательских центров.

Ключевые слова: *Униатская церковь, Чин святого Василия Великого, василианские типографии, богослужбная литература, цензура, Почаевская василианская типография.*

Ruslana Sheretyuk: The possessions of the rank of Saint Vasylyi the Great on the right bank of Ukraine in the sphere of publishing and the destruction of them by Russian autocracy at the end of 18th century – the first part of the 19th century. In Ruslana Sheretyuk article «The possessions of the rank of Saint Vasylyi the Great on the right bank of Ukraine in the sphere of publishing and the destruction of them by Russian autocracy at the end of 18th century – the first part of the 19th century» examined the publishing house activity of intellectual nucleus of the Uniat Church – the rank of Saint Vasylyi the Great (RSVG) and the effect of geopolitical transformations which are connected with the allotment of Poland on it; cleared up the reasons, the works and the results of gradual elimination of Vasylian publishing centres.

Keywords: *the Uniat Church, the rank of Saint Vasylyi the Great, Vasylian printing houses, divine literature, censorship, Pochaiv-Vasylian publishing house.*

Я. Стоцький* (м. Тернопіль)

УДК 94 (477.83)

ТРАНСФОРМАЦІЙНІ ПРОЦЕСИ ЧИНУ СВ. ВАСИЛІЯ ВЕЛИКОГО: ВІД ДОБРОМИЛЬСЬКОЇ РЕФОРМИ ДО НАШИХ ДНІВ

Важливе місце - не тільки в церковному житті, але й в суспільному – займало й займає чернецтво. Його глибинну роль для розбудови тоді ще Унійної Церкви (З'єднаної Церкви) майже одразу після Берестейської унії зрозумів майбутній митрополит цієї Церкви Йосиф Велямин Рутський (1613-1637 рр.), який у першій чверті XVIII століття розрізнене (нецентралізоване) українське і білоруське чернецтво зреформував в один централізований Чин св. Василя Великого. Чин зайняв провідне місце як у церковній розбудові греко-католицизму, так і в суспільному житті українців і білорусів.

Але бездержавність українців, вплив на їхню долю держав-поневоловачів призвела до поступового занепаду церковного і монастирського життя. Останнє впродовж двадцяти двох років виправляла і відроджувала Добромільська реформа. На життя Галицької провінції ЧСВВ випали трансформаційні фази падіння і злетів. Особливо вони відчутні в XX столітті у Галицькому регіоні України де відбувалися зміни окупаційних режимів (австро-угорського, польського, німецького, більшовицько-радянського), етнічні й конфесійні трансформації, які повсякчас супроводжувалися людськими жертвами і матеріальними втратами. Цього не могли не уникнути й монахи василіяни Галицької провінції. В роки свого розквіту, як і в теперішній час, Чин зростає і числом ченців, і кількістю монастирів та резиденцій не тільки на території провінції, але й за її межами. В українському

* Стоцький Я.В. – доктор історичних наук, професор кафедри психології у виробничій сфері Тернопільського національного технічного університету ім. І.Пулюя.

територіальному контексті він суттєво динамізував розвиток Греко-Католицької Церкви дуїнастирською працею не тільки в монастирських храмах, але й у парафіяльних, запровадив і поширив молебні Марійські та до Серця Христового, засновував нові церковні товариства (Апостольство молитви і Марійські товариства), які піднімали практичну релігійність мирян, використовуючи для цього сотні місій і тисячі реколекцій, широко розвинув релігійну видавничу діяльність просвітницького й науково-освітнього напрямку, розбудовував і вів освітні навчальні заклади від початкових шкіл до колегіумів, гімназій, семінарій і навіть початкових теологічно-філософських курсів університетів, постійно дбав й про національно-патріотичне виховання українців. Ці перелічені аспекти актуальні і дієві для ЧСВВ й в наші дні. Василіянський Чин не є замонастирським, не замкнутим на своїх внутрішніх проблемах, а бере активну участь в розбудові як українського греко-католицизму, так і національної свідомості українського суспільства.

Дослідження цієї проблеми знайшло висвітлення як в закордонних, так і в українських науковців. Зокрема тут можна назвати таких дослідників, як Хотковський В., Гіщинський Я., Яцковський Г., Підлипчак-Маєрович М., Стриєвський Ч., Боцюрків Б., Ваврик М., Каровець М., Лукань Р., Назарко І., Патрило І., Підручний П., Васіляускеме А., Романик Й., Гайковський М., Паславський І., Колодний А., Яроцький П., Шкраб'юк П. та інші, які у своїх працях акцентують увагу на всій палітрі внутрішньої і зовнішньої життєдіяльності василіян і зокрема на трансформаційних процесах, пов'язаних із Чином не тільки в минулій історії, але й у сучасній Україні.

Тема дослідження також висвітлює компаративістику статистичних даних і трансформацій Провінції оо. Василіян Найсвятішого Спасителя в Україні за останні тринадцять років, а також зміни в назві Чину, які ще широко не введені в релігієзнавчу історіографію або є новими для неї. Водночас **тема далеко не вичерпана**, оскільки у провінції відбуваються внутрішні трансформації, пов'язані із групою колишніх василіян, т. зв. "єпископів-самосвятців", які проголосили утворення ними нової гілки Чину під назвою "Чин св. Василія Великого – реформований", а також заснували Українську Правовірну Греко-Католицьку Церкву, що направлено на розкол українського греко-католицизму. Цей аспект – окреме ґрунтовне дослідження, природою якого займаються фахівці-науковці Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України. Та, виходячи із авторської теми, слід відзначити, що досліджувана нами **актуальна проблема крізь призму ретроспективи і сьогодення визначає мету і завдання статті**, які зводяться до необхідності з'ясування причин, ходу, форм та наслідків трансформаційних процесів у Василіянському Чині наприкінці ХІХ ст. – на початку ХХІ ст. із врахуванням несприятливих впливів на них чужоземних внутрішніх і зовнішніх факторів через стійку і глибоку національно-патріотичну свідомість василіян і українського греко-католицизму.

Основний зміст статті. Внаслідок йосифінських “реформ” Галицька провінція отців Василіян опинилася в абсолютному занепаді. Катастрофічно зменшувалася кількість ченців, а з тих, які були на 1882 рік, третина мала літній вік і фактично була вже неспроможна до священничої діяльності. Одночасно майже не траплялося нових покликань. У монастирях не було дисципліни, духовні вправи не проводили: не було реколекцій, місій, монахи тільки 1–3 рази в рік приступали до св. сповіді та св. причастя, не забезпечували належного духовного вишколу. Зрештою, такий стан був характерний для всього галицького духовенства. Тому для зміцнення Греко-Католицької Церкви потрібно було зреформувати галицьке духовенство, насамперед Василіянський Чин, треба було впровадити інтенсивні реколекції та реформувати семінарії і теологічні студії.

Оскільки до цього періоду, останньої чверті ХІХ ст., інші провінції Василіянського Чину російський царизм ліквідував, реформа Чину безпосередньо стосувалася тільки василіян Галицької провінції.

Із метою отримання детальної інформації про становище василіянських монастирів у Галичині Конгрегація Пропаганди 19 липня 1881 р. доручила митрополитові Греко-Католицької Церкви Й. Сембратовичеві провести у Галичині візитацію всіх монастирів, в процесі котрої митрополит із 24 до 28 вересня 1881 року також відвідав монастир св. Хреста в Бучачі. Тоді ж звіт про стан монастирів і свої пропозиції щодо їхньої реформи надіслав до Конгрегації Пропаганди і до папи Льва ХІІІ протоігумен Галицької провінції о. К. Сарніцький – головний ініціатор реформи. Для накреслення оновлених пунктів відновлення Василіянського Чину папа Лев ХІІІ викликав у лютому 1882 року до Риму єзуїтського провінціала о. Г. Яцковського, котрому радив, щоб реформу починати якнайшвидше і надати Чині контемплативно-аскетичного характеру [Нарис історії Василіянського Чину Святого Йосафата. – Рим, 1992. – Т. 48. – С. 320].

Відтак на основі отриманих інформацій та рішення Конгрегації Кардиналів папа Лев ХІІІ 12 травня 1882 року видав Апостольський лист “*Singulare Praesidium*”, в якому накреслено основні пункти реформи Василіянського Чину, котру вирішено почати з Галицької провінції.

У цьому листі дано такі розпорядження: реформу мають провести отці Єзуїти, котрим для цього передали в тимчасове користування Добромильський монастир; впровадження одного новіціату на всю Галичину; виховання новиків на духовних засадах св. Василія, св. Йосафата та митрополита Й. Рутського; підготування отцями Єзуїтами нових правил в дусі св. Василія; у перспективі вихід василіян із-під юрисдикції єпископів та митрополита і пряме їх підпорядкування Апостольському Престолу [Там само. – С. 321].

Цим листом було розпочато велику реформу Василіянського Чину і цим самим не тільки врятовано Чин від занепаду, а й піднесено його на світлу вершину тих завдань, що завжди стояли перед ним – служіння З’єднаній Церкві та українському народові.

У Галичині в перші роки Добромильської реформи пройшли хвилі протестів проти неї. Галицьке суспільство і духовенство обряд ставили вище від віри, бо їх

дражнив факт того, що реформу Чину Василян проводили єзуїти. І це відразу ж викликало велику реакцію в галицькому українсько-московському середовищі, котре в отцях-єзуїтах бачило не католиків, а насамперед полонізаторів. Хибність цих т. зв. “обрядовців” переконливо показали наступні десятиліття, коли Чин зайняв своє гідне місце не тільки в лоні УГКЦ, а й в українському суспільстві взагалі, особливо – десятиліття катакомбного періоду УГКЦ, в котрому василіяни правдиво здали екзамен на вірність З’єднаній Церкві та українському народові.

Офіційно реформа вступила в дію 15 червня 1882 року – в день передачі Добромільського монастиря єзуїтам. Протоігумен василіян о. Сарніцький і добромільський ігумен о. Ю. Телішевський передали цей монастир провінціалові єзуїтів о. Г. Яцковському і настоятелю й магістрові новиків о. К. Щепковському – вихованцеві бучацьких василіян.

Новіціят у Добромилі відкрито 15 вересня 1882 року. Перед василіянами був вибір: або почати реформу, відбуваючи цей новіціят під проводом отців-єзуїтів, або ж залишитися в давньому способі життя, що більшість з них й зробила [Там само. – С. 325]. Першими новиками в новореформованому Чині були: бр. Віссаріон Кулик, бр. Володимир Стех і бр. Теодозій Куницький – вони стали ніби “зародком нового Чину” [Каровець М. Велика реформа чина св. Василя Великого 1882 р.. – Жовква – Львів, 1933-1938. – Частина друга. – С. 197]. Через два роки, в 1884-у, на новіціяті в Добромільському монастирі було вже 40 василіян [Jackowski H. Bazylianie i reforma Dobromilska / odbitka «Pregladu Powszechnego /.. – Kraków, 1884. – С. 22]. Після закінчення піврічної кандидатури і року та шести тижнів новіціяту клирики складали перші обіти і навчалися далі: рік риторики (для тих, які мали середню освіту), два роки філософії і два, а згодом три й навіть чотири (як коли) років теології [Нарис історії Василянського Чину Святого Йосафата. – С. 329].

У тому ж 1884 році Добромільську реформу почав перший монастир – монастир св. Онуфрія у Лаврові. Згодом прилучилися й інші “старі” василіянські монастирі: в 1886–1887 роках – св. Онуфрія у Львові, 1888 році – св. Юрія у Кристинополі, 1891 – Різдва Матері Божої у Жовкві та св. Миколая у Крехові (котрий був прилучений до Жовкви і тільки з 1897 року став самостійним), 1893 – св. Хреста у Бучачі та св. Івана Хрестителя в Улашківцях, у 1895 році – св. Петра і Павла в Михайлівці [Там само. – С. 332-335]. Таким чином, новозреформований Василянський Чин на 1896 рік мав 8 монастирів і 128 ченців, із них: 36 ієромонахів, 51 клирик, 41 брат [Catalogus Ordinis S. Basilii Magni. Reformationis Dobromilensis. Sub Regimine PP. Soc. Jesu., anno, 1896. – Zolkiviae, 1896. – С. 19]. Із кожним роком Чин невпинно зростав як числом ченців, так і кількістю монастирів, що до нього вступали, і діяльність Чину поширилася вже не тільки в Галичині, а й на місцях за межами Галичини.

Бачачи, що посаджене дерево реформи прийнялось і чудово розквітло, 18 квітня 1904 року Конгрегація Пропаганди вирішила, звільнивши єзуїтів із проводу Василянським Чиним, передати його василіянам, котрих єзуїти за 22 роки відновили й гідно приготували до цього завдання. З її подачі папа Пій X 12 липня 1904 року затвердив Управу Чину, котра складалася тільки із василіян, яких

очолював протоігумен о. П. Філяс. Отже, за цим розпорядженням і вказівками Конгрегації останній єзуїтський протоігумен о. П. Бапст склав свій обов'язок 10 вересня 1904 року проконсульторові о. Є. Маліцькому, оскільки новообраний протоігумен о. П. Філяс у цей час перебував на місії в Канаді [Нарис історії Василіянського Чину Святого Йосафата. – С. 342]. За весь час Добромильської реформи (1882–1904 рр.) на благо Василіянського Чину трудилися 47 ченців-єзуїтів, із них понад тридцять священників [Там само. – С. 343]. Василіянський Чин досі зберігає в своїй пам'яті глибоку вдячність за братську руку допомоги відданих реформі отців і братів Єзуїтів. Отож, на 1905 рік Чин нараховував 14 монастирів, у т. ч. монастир в Америці та колегію в Римі, й мав уже 195 ченців: 70 ієромонахів, 46 клириків, 79 братів [Catalogus Ordinis S. Basilii Magni anno MCMV et MCMVI. – Zovkva, 1905. – С. 27].

Нові василіяни не тільки вчилися самі, а й виховували і навчали молодших клириків. І вже з перших років Добромильської реформи активізували свою діяльність, надаючи нового імпульсу в релігійному житті Чину і Греко-Католицької Церкви. Вони розгорнули працю в церковних товариствах, започаткували травневі Марійські набоженства до Пресвятої Богородиці, провели до 1905 року понад 200 місій для народу і стільки ж циклів реколекцій для священників, семінаристів, студентів [Нарис історії Василіянського Чину Святого Йосафата. – С. 337], таким чином піднімаючи греко-католицький дух серед галицького суспільства і духовенства. Крім того, василіяни завжди приділяли велику увагу друкованому слову. Тому в 1895 році при монастирі в Жовкві заснували друкарню, котра випускала корисні релігійні видання для народу. Згодом василіяни почали випускати два дуже популярні періодичні видання: з 1897 року місячник “Місіонар”, а з 1901 – щорічний “Календар Місіонаря”. Відтак Добромильська реформа стала немовби цілющим бальзамом на рану Василіянського Чину.

На 1904 рік ще не були прилучені: тільки три монастирі в Гошові, Золочеві та Погоні. У них служили тільки 8 ієромонахів. Та в 1911 році ці монастирі приєдналися до Галицької провінції, а в 1913 році було відкрито новий монастир у Перемишлі [Там само. – С. 347]. М. Ваврик у своєму “Нарисі розвитку...” на с. 65 зазначив, що “молоді василіяни в 1913 р. обняли Золочів по давніх отцях, та в грудні 1911 р. започаткували працю в новій Перемиській резиденції” [Ваврик М. Нарис розвитку і стану Василіянського Чина XVII-XX ст. Топографічно-статистична розвідка. – Рим, 1979. – С. 65].

Отож, напередодні Першої світової війни Галицька провінція оо. Василіян мала 16 монастирів і 2 заморські місії, налічуючи 234 монахи: 88 ієромонахів, 61 клирика і 85 братів [Нарис історії Василіянського Чину Святого Йосафата. – С. 347]. Таку ж загальну кількість подав і о. М. Ваврик у згаданій праці.

Воєнне лихоліття 1914–1920 рр. стало гірким і для Чину. Окупаційні війська знищували монастирі, а ченців інтернували. Так, майже 40 ченців із Крехова і Жовкви польська влада інтернувала до Домб'ю біля Кракова, а їхні монастирі були пограбовані. Деякі монахи потрапили в російський полон і були вивезені на заслання в Сибір – така доля спіткала монахів Михайлівки, Улашківців. Усього в

Сибір царські окупанти вивезли біля 26 ченців, не всі з них звідти повернулися живими [Там само. – С. 347-350].

У 1920 р. Галицька провінція нараховувала лише 183 ченці: 88 ієромонахів, 27 клириків і 68 братів [Catalogus Ordinis S. Basilii Magni Congregationis Ruthenae SS. Salvatoris in annum MCMXX. – Zovkva, 1920. – С. 23]. Таким чином, кількість ченців наприкінці війни була на 51 монаха меншою, ніж до війни. Але кількість ієромонахів залишилася така сама, “бо врятувалися останні річники богословів, які змогли висвятитися” [Нарис історії Василіянського Чину Святого Йосафата. – С. 351].

Проте Чин швидко відновив свій передвоєнний стан і набрав нового росту. Вже у 1925 році нараховував 305 ченців: 106 священників, 100 клириків, 99 братів [Catalogus Ordinis S. Basilii Magni Provinciae SS. Salvatoris ineunteanno MCMXXV. – Zovkva, 1925. – С. 30]. 24 червня – 1 липня 1931 року в Добромільському монастирі відбулася перша після Добромільської реформи Генеральна капітула. На цій капітулі вибрано архімандритом о. Діонісія Ткачука і його консульторів. Новообрану Генеральну курію Апостольський Престол затвердив 14 липня того ж року своїм декретом і благословенням папи Пія XI. Незабаром Чин поділився на наступні провінції та місто-провінції: Бразильську місто-провінцію (1931 р.), Американсько-Канадську провінцію (1932 р.), Закарпатську провінцію (1932 р.), до котрої увійшли монастирі в Румунії, Угорщині та Югославії. Своє звичне і заслужене місце зайняла найчисельніша Галицька провінція, котра на час поділу нараховувала 17 монастирів і 322 ченці. Решта, 8 монастирів, 5 резиденцій і 143 ченці, склали згадані провінції та місто-провінції [Нарис історії Василіянського Чину Святого Йосафата. – С. 357].

Роль василіян у служінні Греко-Католицькій Церкві в цей період була дуже значною. Душпастирська праця василіян охоплювала не тільки монастирські церкви та біля 10 парафій із дочірніми церквами, а й велику допоміжну працю в сусідніх парафіяльних церквах. Василіяни запровадили, а згодом поширили на всю Галичину, набоженства: молебні Марійські та до Серця Христового; заснували нові церковні товариства: Апостольство молитви і Марійські товариства, котрі поділялися на Марійські дружини й на Марійські гуртки, які дуже позитивно впливали на духовну правдиву поставу мирян. Цьому допомагали місії і реколекції, котрі не тільки піднімали релігійний дух віруючих, а й поборювали такий моральний недолік, як пияцтво або інші прояви моральної деградації, особливо в галицьких селах. Деякі дані (приблизні) свідчать, що за останніх 50 років (до 1939 р.) василіяни провели майже 500 всенародних місій та біля 3000 реколекцій [Там само. – С. 366]. Набула широкого розвитку звично релігійна видавнича діяльність василіян, але не тільки просвітницького, а й науково-освітнього напрямку.

Для статистичного порівняння: в 1936 році Галицька провінція оо. Василіян мала 20 монастирів і 365 ченців: 112 священників, 113 клириків і 140 братів; тоді ж студити мали 6 монастирів і 164 ченці: 14 священників, 15 клириків та 135 братів, а редемптористи мали 4 монастирі й 72 ченці: 25 священників, 15 клириків і 32 брати [Stryjewski Cz. Zakony. – Warszawa, 1961. – С. 102].

Наприкінці 1938 року Галицька провінція нараховувала 378 ченців: 123 ієромонахи, 104 клирики, 151 брат, а весь Василянський Чин мав 652 ченці: 205 священників, 192 клирики і 254 брати [Catalogus Ordinis Basiliani Sancti Josaphat Provinciae Haliciensis SS.Salvatoris ineunte anno, 1939. – Zovkva, 1939. – С. 29].

Події Другої світової війни, а після її закінчення комуністично-атеїстична гегемонія в Центрально-Східній Європі суттєво вплинули на життя та діяльність Василянського Чину на цій геотериторії, не кажучи вже про незаздрісну долю василіян у кордонах Радянського Союзу.

Для порівняння Галицька провінція у 1944 році налічувала 17 монастирів, 66 ієромонахів, 78 братів, 17 клириків, усього: 161 чернець, тобто її чисельність порівняно з 1938 роком зменшилася на 217 монахів.

Галицька провінція офіційно проіснувала до рішень т. зв. Львівського собору 1946 року, який організував репресивний сталінський режим, заборонивши легальну діяльність Української Греко-Католицької Церкви в СРСР, хоча Гошівському монастиреві вдалось утриматися до 1951 року. Приблизно до цього часу втрималися монастирі в Добромилі, Крехові й Лаврові. Подібна доля спіткала греко-католиків і Василянський Чин у державах-сателітах Радянського Союзу.

Румунську провінцію св. Йосафата, утворену 1936 року з півсотнею ченців, у 1948 році прокомуністична влада заборонила. Мадярську (Угорську) провінцію св. Стефана з 25 ченцями уряд розпустив 1950 року, а її майно передали у державну власність. Чехо-Словацька провінція св. Кирила і Методія, утворена 1948 року на базі трьох монастирів із 28 ченцями, в 1950 році під тиском комуністичної влади перестала діяти. Засновану 1932 року, Закарпатську провінцію св. Миколая, яка на 1939 рік нараховувала 101 ченця, в 1947 році більшовицька влада ліквідувала. Переважна більшість монахів була репресована у місцевих в'язницях, а згодом вивезена в Сибірсько-Казахстанські табори НКВС або на спецпоселення, інші знайшли притулок у своїх рідних і ставали до світської праці. І перші, й другі не забували свого основного призначення а, переживши сталінські часи, нелегально відновлювали чернече життя.

Не всі повернулися з таборів та заслань і вже дуже мало залишилося таких, які дочекалися виходу УГКЦ з підпілля.

Статистика свідчить, що в Галицькій провінції було заарештовано 89 ченців, із них: 15 загинуло у в'язницях, таборах, на засланні; в Закарпатській провінції заарештовано 9 ченців; у Чехо-Словацькій – 22; в Румунській – 18, із них один загинув; в Югославії 2 ченці розстріляні в 1945 р. Усього було заарештовано 140 ієромонахів і братів, 18 із котрих загинули [Нарис історії Василянського Чину Святого Йосафата. – С. 606-617].

Та все ж у 1946–1989 рр. Василянський Чин не загинув. Зрозуміло, що він зберіг свої осідки і розвинувся найкраще в тих краях, куди не досягала рука репресивної Москви. Це стосується: Канадської провінції Пресвятого Серця Христового, утвореної 23 липня 1948 року із числом 98 ченців. Перші василіяни ступили на канадську землю ще в 1902 році; Американської провінції Успіння Божої Матері, утвореної цього ж дня з числом 57 ченців. Перші місії василіян у

США також припадали на початок ХХ ст.; Бразильської провінції св. Йосафата, заснованої 1948 року з числом 47 ченців, а перші василіянські місії в Бразилії сягають 1897 року; Аргентинської місто-провінції, створеної 1948 року з числом 12 ченців, загалом місії в Аргентині василіяни почали в 1908 р. У Польщі вдалося зберегтися утвореній 1946 року із числом 18 ченців Василіянській делегатурі, яка діяла впродовж усього відрізка комуністичного правління. Зберегла себе і заслужила на велику повагу Генеральна курія ЧСВВ у Римі, перенесена туди 1932 року. Бо незаперечним є її безцінний вклад у розвиток як Чину св. Василя, так і Української Греко-Католицької Церкви. Зрештою, ці святі поняття – нерозривні.

За майже півстоліття московсько-комуністичні окупанти Західної України загнали василіян Галицької провінції в небезпечні катакомби разом із підпільною УГКЦ. Усвідомлюючи своє покликання, василіяни навіть у таких складних умовах продовжували чернече життя. Чин не припинив свого існування, а постійно шукав, плекав, навчав нові покликання і поволі поповнювався ними.

За приблизними даними, в Західній Україні у 1960–1970 роках проживало біля 50 василіян, котрі в 1980-х роках значно поповнилися новими покликаннями. Тому, коли в листопаді 1989 року УГКЦ вийшла з підпілля, з нею вийшло 92 ченці ЧССВ, котрі діяли в катакомбах переважно у західних областях України [Архів Інституту Історії Церкви (далі – АІЦ). – Ф. 1. – Спр. 441.]. Протоігуменами Галицької провінції василіян у підпіллі були: о. В. Градюк до 1961 року, о. П. Борис – до 1972, о. Д. Богун – до 1987, о. В. Мендрунь – до 1996 року; на долю останнього, як бачимо, випало керувати провінцією в останні роки підпілля УГКЦ та розбудовувати Галицьку провінцію в перші роки легалізації.

Із виходом із підпілля почався період структурного відновлення Чину не тільки в Західній Україні, а й його поширення на всю Україну. Та насамперед це був період повернення своїх колишніх монастирів і храмів. Переважна більшість монастирів була майже знищена й потребувала капітального ремонту та реставрації, а також фінансової допомоги як держави, так і добровільного ктиторства.

Заслуговує на окреме вивчення аналіз використання в 1946–1989 рр. монастирських комплексів. Але є дослідження того, як використовували в цей період монастирі разом із замками. Дані такі: під музеї – 18,6%, заклади відпочинку і туризму – 4,2%, культосвітні установи – 6,4%, навчальні заклади – 7,7%, санаторії та лікарні – 4,9%, інтернати для перестарілих – 2,1%, спортивні споруди – 0,7%, проектні організації – 1,4%, виробничі підприємства – 4,9%, виправно-трудова колонія – 2,1%, військові частини – 1,4%, діючі монастирі – 4,2%, склади – 2,1%, незайняті – 39,5% [Лесик О. Замки та монастирі України. – Львів, 1997. – С. 110].

Поступ у поверненні монастирів їхнім законним господарям був позитивним. Усі василіянські монастирі передані у власність василіянам Галицької провінції. Вже на 1994 рік Чину було повернуто 15 монастирів повністю і 5 частково. Того ж року Галицька Провінція Найсвятішого Спасителя нараховувала 65 ієромонахів, 98 братів, 36 новиків, 55 кандидатів і 57 студентів [АІЦ. – Ф. 1. – Спр. 441.]. На виході УГКЦ з підпілля василіяни Галичини успадкували свою назву, котру мали на 1946 рік і якою користувалися в підпіллі. Але 30 жовтня 1991 року Постановою Ради в

справах релігій при Кабінеті Міністрів України (протокол № 9) Галицька провінція оо. Василян Найсвятішого Спасителя за поданням протоігуменату провінції та з погодженням протоархімандрита Чину св. Василя Великого о. І. Патрила і Блаженнішого Верховного Архієпископа УГКЦ кардинала Мирослава Івана Любачівського була перейменована в Провінцію оо. Василян Найсвятішого Спасителя в Україні. 23 грудня 1994 року ця назва отримала нотаріальне офіційне підтвердження з Риму. Зміна назви дає провінції змогу поширити своє служіння на всі простори України, тобто вийти за регіональні межі Галичини. А це і перспективно, і, водночас, зобов'язує.

*Кількість монастирів і ченців Провінції оо. Василян
Найсвятішого Спасителя в Україні за станом на 01. 01. 1997 р.
Монастирі в межах провінції*

№ за/п	Місцевість	Назва	Єпархія	Ієромонахи	Брати
1	2	3	4	5	6
1	Львів	св. Онуфрія	Львівська архієпархія	10	4
2	Крехів	св. Миколая		5	8
3	Золочів	Преображення ГНІХ		6	4
4	Жовква	Різдва Христового		3	3
5	Брюховичі	св. Йосифа		1	2
6	Івано-Франківськ	Царя Христа	Івано-Франківська	4	2
7	Гошів	Преображення ГНІХ		3	1
8	Погоня	Успення Матері Божої		-	-
9	Дрогобич	св. Петра і Павла	Самбірсько-Дрогобицька	3	-
10	Лаврів	св. Онуфрія		1	2
11	Доброміль	св. Онуфрія		2	-
12	Буково	св. Йосафата		-	-
13	Червоноград	св. Юрія	Зборівська	4	4
14	Підгірці	Благовіщення Пресвятої Богородиці		2	3
15	Краснопуща	св. Івана Хрестителя		1	1
16	Бучач	Чесного Хреста Господнього	Тернопільська	4	4

17	Улашківці	Різдва Матері Божої		1	1
18	Струсів	св. Миколая		-	-
19	Малий Березний	св. Миколая	Мукачівська	3	2
20	Бороняво	Благовіщення Пресвятої Богородиці		2	-
21	Імстичево	св. Михайла		1	1
22	Кам'янець-Подільський	св. Трійці	Київсько-Вишгородський екзархат	-	2
Всього:		22		56	41

Монастирі за межами України, котрі підпорядковані Провінції оо. Василіян Найсвятішого Спасителя [Каталог оо. Василіян провінції Найсвятішого Спасителя в Україні]

1	2	3	4	5	6
23	Вільнюс (Литва)	Пресвятої Трійці		1	1
24	Рим		Генеральна Курія	3	2
25	Варшава		Польська місто-провінція	-	2
Всього:		3		4	5
<i>Місійні станції</i>					
1	с. Званівка Донецької обл.		Київсько-Вишгородський екзархат	2	-
2	с. Покотилівка Харківської обл.			1	1
3	Херсон			1	1
4	Бар Вінницької обл.			1	-
5	Володимир-Волинський			1	-
6	Луцьк			-	1
7	с. Дністрик Дубовий	Серця Христового	Самбірсько-Дрогобицька	1	1
Всього:		7		7	4

Разом:	32	67	50
---------------	-----------	-----------	-----------

Провінція у 1997 році мала два новіціяти: Крехів – 48 новиків і 30 кандидатів, Малий Березний – 7 новиків і 9 кандидатів. Навчання – студенти: Золочів, семінарія ЧСВВ – 23; Львів, Львівська Богословська Академія – 2; Рим, різні університети – 9; Варшава, Папський відділ католицької теології – 28; Перемишль, Перемишльська католицька семінарія – 4; Загреб (Хорватія), Колегія Товариства Ісусового – 7; Глен Кова (США), Богословські студії – 2; Прудентополь (Бразилія), семінарія ЧСВВ – 2.

Отож, Провінція оо. Василян Найсвятішого Спасителя в Україні на 1 січня 1997 року нараховувала: 70 ієромонахів (із тими, які на новіціяті й на студіях у семінаріях та університетах), 5 дияконів, 53 брати, 73 студенти, 53 новики, 41 кандидата на новіціяті. Всього – 295 членів.

Протоігуменами Провінції оо. Василян Найсвятішого Спасителя в Україні після о. Василя Мендруня були: о. Віктор Батіг (1996–1997 рр.), о. Теодозій Янків (1997–2000 рр.), о. Йосиф Будаї (2000–2004 рр.), о. Григорій Гриньків (2004–2007 рр.), о. Йоанікій Чверенчук (від 2007 р. досі). Протоархімандритом-генералом ЧСВВ (на час написання статті – 2010 р.) є о. Василь Ковбич.

Кількість монастирів і ченців Провінції оо. Василян Найсвятішого Спасителя в Україні (у т. ч. єпископів) за станом на 01. 01. 2010 р.

Монастирі в межах провінції (у дужках – кількість студентів)

№	Монастирі й резиденції	Священ.	Диякони	Брати	Новики	Канд.	Разом
1	2	3	4	5	6	7	8
	Єпископи	1					1
	Апост. адміністратор	1					1
1	Бар, резиденція	3					3
2	Брюховичі, монастир	10 (1)	3 (2)	42 (37)			55 (40)
3	Бучач, монастир	5	2	2			9
4	Струсів, резиденція	–	–	–	–	–	–
5	Вільнюс, монастир	3		1 (1)			4 (1)
6	Володимир-Вол., резид.	2	1				3
7	Гошів, монастир	8		2			10
8	Дземброня, монастир	2		1			3
9	Доброміль, монастир	2					2
10	Дрогобич,	6		1			7

	монастир						
11	Жовква, монастир	6	1	2			9
12	Званівка, резиденція	3		1			4
13	Золочів, монастир	6	1	1			8
14	Івано- Франківськ, мон.	6		1			7
15	Кам'янець-Под., резид.	1					1
16	Київ, монастир	5		3			8
17	Краснопуща, монастир	–	–	–	–	–	–
18	Крехів, монастир	6	1	10	15	10	42
19	Лаврів, монастир	4					4
20	Луганськ, станція	1					1
21	Луцьк, монастир	4		1			5
22	Львів, монастир	12	1	9			22
23	Львів, храм св. Андрія	8		1		(1)	9
24	Підгірці, монастир	2		2			4
25	Погоня, монастир	2					2
26	Покотилівка, параф.	3					3
27	Улашківці, монастир	2		2			4
28	Херсон, резиденція	2	1				3
29	Червоноград, монастир	5		1			6
Всього у межах провінції:		121 (1)	11 (2)	83 (38)	15	10	240 (41)

*Кількість ченців за межами провінції
(у дужках – кількість студентів) [Там само]*

№	Місце розташування	Священ.	Диякони	Брати	Разом
1	Закарпаття (Україна)	1		2	3
2	Рим (Італія)	13 (9)	1	1	15 (9)
3	Едмонтон (Канада)	1 (1)		3 (3)	4 (4)
4	Вінніпег (Канада)	1			1
5	Варшава (Польща)	2 (2)			2 (2)
6	Париж (Франція)	1 (1)			1 (1)
7	США	1			1
8	Кула (Сербія)	1			1
9	Лісабон (Португалія)	3			3
	Канада			1	1
Всього:		24 (13)	1	7 (3)	32 (16)

Якщо порівняти наведені статистичні дані провінції на 2010 рік із даними на 1997 р., то видно, що чисельність членів провінції за 13 років зменшилася на 23 особи. Найбільше зменшення – серед кандидатів (41 у 1997 р.; 10 у 2010 р.), новиків (відповідно, до 53 і 15), студентів (73 і 57). Отже, протоігуменату провінції необхідно звернути увагу на ефективніші методи залучення в чернечу спільноту нових покликаних і, водночас, не випускати з поля зору освітньо-навчальний напрямок. Але спостерігається й позитивний бік зазначеного порівняння: так, якщо у 1997 р. провінція налічувала 70 ієромонахів, то в 2010 р. їх було вже 145, братів, відповідно, 53 і 90, дияконів 5 і 12. Це свідчить про подвійне збільшення за 13 років висвячених братів і є наявність резерву для нових свячень, але перехідна ступінь диякона не є значною. Напевно, це пов'язано з прискіпливішим із боку протоігумена провінції добором кандидатів братів на свячення. З цього міркування можна припустити, що протоігуменат провінції вже акцентує увагу не на кількість ієромонахів і дияконів, а на якість ченців, які мають відродити високий рівень освіченості Чину. Необхідно зазначити, що за цих 13 років чисельність монастирів і резиденцій у межах провінції залишається стабільною, хоча в лютому 2009 р. була відновлена Закарпатська провінція св. Миколая й відбулася трансформація: всі, хто з Провінції Найсвятішого Спасителя в Україні був на Закарпатті, повернулися в Галицький регіон, і – навпаки.

У 2001 році Василіянський Чин нараховував майже 650 монахів у всьому світі [Добротильська реформа і відродження Української Церкви: доповіді та матеріали учасників Міжнародної наукової конференції, присвяченої 120-літній річниці початку Добротильської реформи Василіянського Чину Св. Йосафата і 100-літній річниці перенесення василіянського новіціату з Добротилья у Крехів. – Л.: Місіонер, 2003. – С. 35]. Центральним керівним органом є Генеральна курія Чину св. Василя Великого з осідком у Римі. Їй підпорядковані провінції ЧСВВ усього світу. До Чину св. Василя Великого у 2010 році належало 8 провінцій, 2 віце-провінції, 1

делегатура. Кожна з цих структур налічує кілька монастирів і резиденцій. Наприклад, в Англії, Італії, Німеччині, Сербії і Чорногорії є по одному монастиреві, у Чехії – 2, в Аргентині – 3, у Польщі й Румунії – по 4, в Угорщині – 5, у Словаччині – 6, в США – 7, у Канаді – 10, у Бразилії – 16, а в Україні – 21 монастир і 8 резиденцій [Там само. – С. 39]. Таким чином, нині Чин св. Василя Великого має 82 монастирі і 8 резиденцій та приблизно 700 монахів.

6 липня 2009 року протоархімандрит Чину св. Василя Великого о. Василій Ковбич передав до Конгрегації для Східних Церков новий “Статут Василянського Чину св. Йосафата”. Із цього випливає, що назва Чину змінилася. Згаданий Статут остаточно відредаговано на Генеральній капітулі Чину в 2008 р. Конгрегація для Східних Церков Апостольської Столиці розглянула цей Статут, додавши деякі свої зауваження та виправлення. А 18 липня 2009 року вона повернула Статут (лист протоколу № 70/2004) зі звісткою: “Ця Конгрегація, omnibus bene perpensis (добре все зваживши), затверджує текст як офіційну версію ad septennium (на сім років). Генеральна виборча капітула 2016 року вирішить про можливі зміни або про остаточне затвердження” [Статут Василянського Чину Святого Йосафата: історія – правила – статут – додатки. – Жовква, 2010. – С. 6].

Декрет про освоєння та застосування нового Статуту Василянського Чину св. Йосафата, котрий видав у Римі 19 січня 2010 року протоархімандрит ЧСВВ о. Василій Ковбич зобов’язував: “Щоб кожен Протоігумен вжив усіх необхідних заходів для того, щоб до 31 березня 2010 року кожен окремий чернець, що йому підпорядкований, здобув ґрунтовне знання зобов’язуючого Статуту... Самі Протоігумени повинні дати відповідні розпорядження Вчителям новиків, щоб включити Статут, який став чинним, до програм виховання, щоб, таким чином, новики добре зрозуміли і прийняли, в духовному та буквальному вимірі, усе, що приписане Статутом” [Там само. – С. 7-8].

Отже, як випливає з нового Статуту Василянського Чину св. Йосафата, а, власне, зі Вступних правил: офіційна назва Чину – “Василянський Чин Святого Йосафата” (Ordo Basilianus Sancti Josaphat), традиційна – “Чин святого Василя Великого”, також вживають назву – “Отці Василяни”. У цивільному вжитку можна застосовувати будь-яку з цих трьох назв, але офіційною аббревіатурою Чину залишається – ЧСВВ [Статут Василянського Чину Святого Йосафата: історія – правила – статут – додатки. – Жовква, 2010. – С. 97]. Водночас, Василянський Чин св. Йосафата, будучи чоловічим, клирицьким і папського права, належить до візантійської традиції та присутній у різних Церквах свого права [Там само. – С. 98].

Із дослідження випливає, що за останні сто двадцять п’ять років Чин св. Василя Великого пройшов дорогою як падіння, так і відродження. У 1780-1880-их роках під впливом т. зв. йосифінських реформ австрійського уряду та ліквідації російським царизмом Греко-Католицької Церкви і ЧСВВ на Правобережній Україні і в Білорусі василяни опинилися в занепаді. Із цього стану їх у складі Галицької провінції вивела Добромильська реформа (1882-1904), яка дала їм поштовх до ренесансу і розквіту в усій полівекторності монашого, церковного і суспільного життя. Воєнні 1914-1920 роки принесли Галицькій провінції ЧСВВ людські і

матеріальні втрати (десятки ченців окупаційними владами як Польщі, так і Росії були інтерновані, а монастирі знищувалися).

Друга хвиля відродження Галицької провінції оо. Василян наступила у міжвоєнний період: Чин відновив свій передвоєнний стан і набрав нового імпульсу до розквіту. Але так тривало до рішень т. зв. Львівського собору 1946 року, який був спланований і організований сталінським режимом і на якому було заборонено діяльність УГКЦ в СРСР. Василянський Чин перейшов в підпілля. Подібна доля спіткала василян у державах-сателітах СРСР. Майже всі василяни Галицької провінції були репресовані більшовицькою владою, і не всі із них повернулися живими із в'язниць і таборів НКВС. Але ті хто вижив продовжили підпільне служіння в структурі катакомбної УГКЦ і Чину.

Третя хвиля ренесансу Василянського чину Галицької провінції наступила у листопаді 1989 року, коли з дозволу радянської державної влади УГКЦ вийшла з підпілля. Цей період хоча й не без проблем, як свідчать останнім часом внутрішні трансформації у провінції триває й досі. Василянський Чин за своєю традицією динамічно включився не тільки у відновлення і роботу своїх структур і УГКЦ, але бере активну участь в багатогранному суспільному житті незалежної Української держави.

Анотації

У статті **Ярослава Стоцького “Трансформаційні процеси Чину св. Василя Великого: від Добромильської реформи до наших днів”** досліджуються періоди занепаду і розквіту Галицької провінції ЧСВВ із останньої чверті XIX ст. – до першого десятиліття XXI ст., на які вплинули: наслідки йосифінських реформ XVIII ст., ліквідація греко-католицизму і Василянського Чину російським царизмом у XIX ст. на Правобережній Україні, відродження Чину у ході Добромильської реформи, людські і матеріальні втрати провінції під час Першої світової війни, відновлення василянського життя у міжвоєнні роки, заборона комуністичним режимом діяльності УГКЦ в радянський період, ренесанс Галицької провінції оо. Василян наприкінці XX ст. – на початку XXI ст.

The article of **Yaroslav Stotskyi “Transformational Processes of Order of St. Vasylij the Great: from Dobromylska Reform till Present Days”** gives a close look on the period of decline and prosperity in Galicia Province of OSVG in late XIX c. early XX c.; a period which had much been influenced by the outcome of Josephne’s Reforms of XVIII, liquidation of Greek-Catholicism and Vasylian Order by Russian czarism in XIX c. on the right bank territory of Ukraine, revival of the Order due to Dobromylska reform, human and material expenditures during the World War I, reestablishment of vasylian activity between the war period, prohibition of the Ukrainian Greek-Catholic Church activity by the communist regime during the Soviet period, renaissance of Galicia Province in late XIX – early XXI cc.

ДОПОМОГА ДЕРЖАВИ ЦЕРКВАМ І РЕЛІГІЙНИМ ОРГАНІЗАЦІЯМ У НАЛАГОДЖЕННІ ДІЛОВИХ КОНТАКТІВ З МІЖНАРОДНИМИ РЕЛІГІЙНИМИ ІНСТИТУЦІЯМИ

Релігійне відродження на Україні в першій половині 90-х років м. ст. поставило безліч завдань, пов'язаних з нормалізацією релігійного життя, оптимізацією державно-церковних відносин.

Дії держави у справі налагодження ділових контактів церков України з міжнародними релігійними організаціями були половинчастими. Суттєво обмеженим залишався міжрелігійний діалог. Політика церкви в міжнародній діяльності була переважно стихійною, ситуативною, несистемною, спорадичною. Державні органи влади фіксували головним чином дані про чисельність іноземців, які відвідали Україну з релігійною метою, та кількість українців, які виїжджали за кордон для проведення релігійної діяльності. Відсутність чітких державних вказівок релігійним організаціям поглиблювало тенденції їх замкнутості, не сприяло пізнанню духовності України. У світі діяло близько 50 організацій, які сприяли міжрелігійному діалогу і співпраці між релігіями.

Стримувала розширення присутності українських церков у міжнародному релігійному просторі низка канонічних і богословських, світоглядних і культурницьких, мовних, фінансових, людських можливостей. Сюди слід додати і заскорузлі стереотипи щодо своєї нездатності представляти Україну в світових організаціях.

Українська церква досить повільно входила в роль репрезентанта України в світі, пропагандистом унікальної культури українського народу, його історично вироблених рис характеру, філософії і стилю життя.

Основний зміст статті. Держава відносилася з прохолодою до ініціатив нецерковних громадських інституцій взяти участь у міжнародних заходах церковних діячів. Першоієрархи інколи включались до складу супроводжувального ескорту під час паломницьких візитів державних лідерів до християнських святинь [Филипович Л. Традиції Церкви України в системі міжнародного міжрелігійного діалогу // Історія релігій в Україні. – Львів, 2003].

Міжнародні зв'язки релігійних організацій ставали серйозним чинником відкриття України для світового співтовариства, утвердження її на міжнародній арені, подолання несправедливих стереотипів. Крім того, нагально поставала

* Цендра Н.М. — аспірантка відділу новітньої історії та політики Інституту історії України НАН України.

потреба захисту одновірців-українців за кордоном, які не повною мірою користувалися релігійними свободами, гарантованими міжнародними правовими актами.

Національних інтересів України торкалися також питання про місцезнаходження духовних центрів, яким були підпорядковані релігійні організації, що існували у ній. Історично склалося так, що більшість українських конфесій перебували під впливом центрів, які знаходилися за межами країни.

Забезпечуючи конституційне право на свободу світогляду й віросповідання та зважаючи на традиції релігійно-церковного устрою тих чи інших конфесій, українська держава надавала їм право на підпорядкування світовим зарубіжним духовним центрам. У Законі України "Про свободу совісті та релігійні організації" записано: "Релігійні організації, керівні центри яких знаходяться за межами України, можуть керуватися у своїй діяльності настановами цих центрів, якщо при цьому не порушується законодавство України" [Закон України "Про свободу совісті та релігійні організації" від 23 квітня 1991 року //Відомості Верховної Ради УРСР. – 1991. – №25].

Крім того, відповідно до чинного законодавства, релігійні організації та віруючі мали право співпрацювати із зарубіжними релігійними організаціями, встановлювати й підтримувати міжнародні зв'язки, особисті контакти, виїжджати за кордон для участі у релігійних заходах, паломництві, провозити з собою богослужбову літературу та інші інформативні матеріали релігійного змісту, предмети культу.

Надаючи право та створюючи віруючим громадянам умови для спілкування з одновірцями за кордоном, підпорядкування зарубіжним релігійним центрам, держава зважала на одну суттєву обставину – на території якої держави (дружньої чи недружньої) знаходився той або інший духовний центр. Це зумовлено передусім тим, що зарубіжні релігійні організації, їхні центри нерідко пов'язані з певними політичними силами тих держав, у яких вони знаходяться. Через свої канали вони можуть здійснювати на віруючих громадян України бажаний для цих сил не лише релігійний, а й політичний вплив. Наявність духовних центрів за межами України нерідко змушувало державу рахуватися з інтересами як цих центрів, так і держав, у яких вони існували.

У стабільних, політично незалежних державах питання підпорядкування церков зарубіжним центрам не було настільки актуальним, як в Україні. Нестабільність внутрішньої суспільно-політичної ситуації, конфліктність у релігійному середовищі, потенційна загроза національним інтересам з боку окремих релігійних центрів змушували українську державу до пошуку шляхів мінімізації їхнього впливу на своїх громадян.

Одним із явищ, яке набуло поширення в Україні і теж безпосередньо торкалося національних інтересів та безпеки, було збільшення числа іноземців серед священнослужителів окремих конфесій. Немало релігійних організацій, об'єднань в Україні очолювали особи, які не мали українського громадянства.

Чинне законодавство України не забороняло зарубіжним релігійним діячам, священнослужителям, проповідникам, наставникам та іншим особам прибувати в Україну. Проте для України було не байдуже, на яких позиціях (проукраїнських, неукраїнських чи антиукраїнських) стояли зарубіжні служителі культу, яка справжня мета їхнього приїзду в нашу країну. Крім того, важливе значення має відповідь на питання, чи здатні вони належною мірою враховувати у своїй діяльності політичні, національні та релігійні особливості України, менталітет українського народу.

Домінування в духовному просторі України російських, ватиканських, мусульманських та інших зарубіжних релігійних структур, наявність іноземного духовенства не завжди збігалось із національними інтересами української держави в релігійно-церковній та інших сферах.

Серйозну загрозу національним інтересам України, стабільності та безпеці держави у релігійно-церковній сфері становлять дезінтеграційні процеси й розшарування у релігійних організаціях, що останнім часом все більше даються взнаки.

Рада у справах релігій сприяла релігійним організаціям у налагодженні зв'язків з одновірцями за рубежом. Якщо в 1991 р. вона клопотала перед компетентними органами про поїздку 847 віруючих, то в 1992 р. – вже про 2513 або у вісім разів більше [ЦДАВОВУ. – Ф.4648. Рада у справах релігій при Раді Міністрів (Держкомрелігій України). – Оп. 7. – Спр.689. Документи по виконанню доручень Кабінету Міністрів, Верховної Ради України (інформації, довідки, доповідні записки) у 1993 р. - Арк. 29].

Протягом 1991 р. за кордон виїздило близько 500 церковних діячів з метою участі в релігійних форумах, для вирішення питань підготовки кадрів, одержання релігійної літератури, гуманітарної допомоги тощо. У зарубіжні духовні учбові заклади на навчання були направлені 104 громадяни України [ЦДАВОВУ. – Ф.4648. Рада у справах релігій при Раді Міністрів (Держкомрелігій України). – Оп. 7. – Спр.644. Документи по виконанню доручень депутатів Верховної Ради України, Президента України, Кабінету Міністрів України (довідні записки, інформації, довідки в 1992 р.). - Арк. 43].

Спектр зовнішніх зв'язків релігійних організацій залишався досить широким. Підтримка співпраці з українськими православними церквами в діаспорі була одним з напрямків державних органів. На межі 1980 – 1990-х років українські православні церкви: Канади – нараховувала три єпархії, 280 парафій, 162 священників; США – 108 парафій, 111 священників, 7 дияконів; Західної Європи – двох єпископів, відповідно 13 і 8 парафій і священників у Великобританії, 6 і 7 – у Німеччині, 5 і 3 – у Франції [Зустріч з православними єпископами української діаспори //Людина і світ. – 1997. – №9. - С. 25].

На початку 1990-х років почали значно активізовуватись обміни релігійними делегаціями, поїздки на навчання, звичною ставала практика проведення релігійних конгресів, конференцій та семінарів за участю іноземних священнослужителів і проповідників. Управління міжнародних зв'язків

Держкомрелігії офіційно погоджувало звернення, які стосувались в'їзду в Україну. В 1996 р. дозвіл одержало 2635 іноземців, 538 – надано підтримку в реєстрації і продовженні віз [Там само. - С. 26].

Іноземні релігійні представники опікались громадами і парафіями, що не мали пастора або священика, брали участь у будівництві церков і молитовних будинків. Приїздили вони до України і з метою супроводження та розподілення гуманітарних вантажів. В 1996 р. Держкомрелігій 87 разів надавав релігійним організаціям допомогу в оформленні безподаткового митного ввозу цих вантажів [Там само].

Україна, як і будь-яка інша держава світу, у релігійно-церковній сфері також мала зовнішні національні інтереси. Проте в досліджувані роки вона ще не навчилася ефективно використовувати релігійно-церковні чинники у своїй політиці.

Оскільки найвпливовіша в Україні релігійна організація – Українська православна церква – перебувала в юрисдикції Московського патріархату, національні інтереси нашої держави у релігійно-церковній сфері найбільшою мірою наштовхувалися на інтереси Росії.

Із здобуттям незалежності України вдавалося поступово позбуватися політичного тиску з боку Росії, але релігійно-церковного впливу Російської Православної Церкви вона остаточно не позбулася. Адже сфера цієї Церкви не обмежувалась територією Російської Федерації. Незважаючи на наявність визнаних державних кордонів, межу осілості українського народу, Московський Патріархат, як і раніше, вважав Україну своєю "канонічною територією" й утримував Українську Православну Церкву у своїй юрисдикції.

Московський Патріархат все робив для того, щоб не допускати набуття Українською Православною Церквою автокефалії та об'єднання всього українського православ'я в єдину Помісну церкву.

Загроза Московського Патріархату національно-державним інтересам України полягає у тому, що його керівництво стояло на позиціях відновлення колишнього Радянського Союзу чи створення "слов'янського трикутника" – Росія, Україна, Білорусь.

Українська держава приділяла значну увагу розвитку Україно-Ватиканським відносинам. Обидві сторони мали у цьому взаємний інтерес. Для України ця потреба була викликана кількома причинами: по-перше, входженням в Європу, в основі своїй католицьку; по-друге, зацікавленості у тісній співпраці з економічно високорозвинутими країнами [Шуба О.В. Релігія в етнонаціональному розвитку України: політологічний аналіз – К., 1999. - С. 265-267].

Попри розбіжності між Україною та Ватиканом у питаннях незалежного статусу УГКЦ, зволікання щодо беатифікаційного процесу стосовно митрополита Андрея Шептицького, Ватикан виявляв до України значний інтерес. Ці контакти мали вагоме позитивне значення у справі удосконалення системи державно-церковних відносин в Україні. Слід мати на увазі, що за

наявності спільних взаємних інтересів України і Ватикану у релігійно-церковній сфері, між ними існували деякі, інколи суттєві, розбіжності з тих чи інших питань. Так, якщо Україна була зацікавлена в отриманні максимально незалежного статусу Української Греко-Католицької Церкви, то в інтересах Ватикану – й надалі зберігати цю Церкву у сфері свого впливу. Тому римські первосвященики не підтримали відповідного рішення Синоду Української Греко-Католицької Церкви (1992 р.). Повна підпорядкованість УГКЦ Ватикану призвела також до того, що Папа Римський Іван Павло II без відома України вивів із підпорядкування Львівської митрополії Перемишльську греко-католицьку єпархію, передавши її главі Римсько-Католицької Церкви у Польщі варшавському кардиналу Глемпу.

Варто зазначити, що Ватикан об'єктивно не був зацікавлений не лише у підвищенні статусу УГКЦ, але й у зміцненні позицій православ'я в Україні, яке можливе шляхом об'єднання і створення єдиної Помісної церкви. Чималий спротив з боку Ватикану викликала також ідея об'єднання Українського православ'я з греко-католицизмом, яка визрівала у середовищі цих конфесій.

Безпосередньо національних інтересів української держави торкалася також проблема стану римо- та греко-католицизму, а також україно-ватиканських відносин. Активне входження України в Європу потребувало суттєвого розширення та зміцнення контактів із домінуючою на цьому континенті Католицькою Церквою та її світовим центром Ватиканом.

Необхідність поглиблення відносин з Ватиканом зумовлювалась також наявністю в Україні значної кількості храмів, мережі структур та прихильників Римсько-Католицької та Греко-Католицької Церков. І хоча вони мали в Україні здебільшого регіональне поширення (переважна більшість релігійних організацій знаходилась у Західних областях), їх вплив на українське суспільство був вагомим. Співпраця була вигідна і з огляду на те, що "католицькі" держави Європи (Франція, Італія, Австрія, Іспанія, Португалія та ін.), а також країни із значним католицьким компонентом у суспільному житті (Німеччина та ін.) були досить економічно розвинутими. Ватикан, із свого боку, виявляє до України чималий інтерес. Свідченням цього були зустрічі Папи Римського із Президентом України, відкриття посольства Ватикану в Україні. Ватикан направляв значні фінансові ресурси на матеріальну підтримку Римо-Католицької Церкви в Україні.

Україна, як держава, мала свої геополітичні та релігійно-церковні інтереси й на Півдні, де активнішу роль відігравала Туреччина, у суспільно-політичному житті якої досить вагоме місце посідала релігія, зокрема іслам. В українських землях іслам теж мав глибоке коріння. На його цінності орієнтувалося 26 тюркомовних етносів, що тут проживали.

У зв'язку з поверненням на свої історичні землі кримських татар, для яких мусульманство теж було традиційною релігією, на регіон активного відродження ісламу перетворився Крим. У зв'язку з цим він став зоною підвищених національних інтересів й об'єктом зовнішньої політики мусульманських країн,

передусім географічно близької Туреччини. Виходячи з того, що півострів понад два століття перебував у залежності від Османської імперії, мусульмани Туреччини вважали кримських татар "своїми братами", "гілкою турецької нації". Такий погляд поділяли також урядові кола Туреччини.

Розширення турецьких впливів в Україні стало можливим також і через спорідненість турків та кримських татар, які намагалися поєднувати у собі іслам з європейськими традиціями. Окрім того, підвищена увага Туреччини до відродження мусульманства в Криму зумовлювалась наявністю в ній 5-мільйонної кримськотатарської діаспори [Шуба О.В. Релігія в етнонаціональному розвитку України: політологічний аналіз – С. 268]. Зважаючи на ці чинники, Туреччина виявляла готовність сприяти Україні на міжнародній арені, надавати їй економічну допомогу для облаштування кримських татар та інших тюркських народів, які поверталися на свої споконвічні землі.

Заради забезпечення своїх власних інтересів у цьому регіоні Україна проводила активну внутрішню і зовнішню політику, враховуючи етнонаціональний склад населення, особливості релігійної ситуації в регіоні, всіляко намагались нейтралізувати впливи зарубіжних ісламських екстремістів та фундаменталістів. Кожний прорахунок української держави у розв'язанні проблем півострова, зокрема пов'язаних з поверненням, облаштуванням та задоволенням національних і релігійних потреб кримськотатарського населення, давав Туреччині можливість посилювати свій вплив у цьому регіоні, що створювало загрозу національним інтересам та національній безпеці України.

Умови нестабільності релігійного життя мусульман в Україні активно намагалися використовувати у своїх цілях зарубіжні ісламські центри та організації. Для цього їхня діяльність спрямовувалась на приховане підпорядкування керівних організаційних структур українських мусульман своїм об'єднанням, перенесенням із-за кордону на українські терени протистояння, яке існувало між різними напрямками і течіями в ісламі тощо. Відомі були навіть спроби використати Україну як платформу для експорту ідей ісламського фундаменталізму в інші країни СНД, а також у західноєвропейський регіон.

Україна нерідко ставала притулком для зарубіжних місіонерів, заборонених державними органами та засуджених громадськістю в інших країнах. Зустрічались непоодинокі випадки, коли зарубіжні місіонери зневажали чинне законодавство України. Надто часто вдавались до порушень чинного законодавства незареєстровані громади церкви Ісуса Христа Святих останніх днів (мормонів), об'єднання незалежних харизматичних церков України Півного Євангелія. В 1993 р. 80 ксьондзів перебували на території України без офіційного статусу [ЦДАВОВУ. – Ф.4648. Рада у справах релігій при Раді Міністрів (Держкомрелігій України). – Оп. 7. – Спр.689. Документи по виконанню доручень Кабінету Міністрів, Верховної Ради України (інформації, довідки, доповідні записки) у 1993 р. - Арк. 29].

В 1991–1993 рр. однією з найактивніших місіонерів була Церква об'єднання (Асоціація Святого Духа за об'єднання світового християнства).

Послідовники вчення Сан М'ян Муна, в основі якого догмат, що зводився до об'єднання християнства з іншими релігіями з метою "відбудови об'єданого ідеалу світу, де панує свобода, любов, спокій, щастя". Теологія містила сполучення псевдохристиянських, містичних, психологічних і філософських елементів. Центральним елементом вчення було обожнювання особи Муна, сліпе підкорення духовного і матеріального життя його послідовників вказівкам глави церкви. На Заході Церква об'єднання набула скандальної слави в зв'язку з тим, що новонавернені у першу чергу повністю відмовляються від своїх родинних зв'язків. Мета організації – якомога глибоке проникнення у державні структури. В 1991 р. за сприяння Міністерства вищої освіти України представники Церкви відібрали групу студентів з вузів і направили до США на семінар, де було запропоновано прийняти віру муністів [ЦДАВОВУ. – Ф.4648. Рада у справах релігій при Раді Міністрів (Держкомрелігій України). – Оп. 7. – Спр.689. Документи по виконанню доручень Кабінету Міністрів, Верховної Ради України (інформації, довідки, доповідні записки) у 1993 р. - Арк. 162].

Органи самоврядування часто належно не здійснювали контролю над діяльністю запрошених з-за кордону ксьондзів. Потрапляючи в Україну за гостьовими візами і маючи право на перебування тут кілька днів, як приватні особи залишалися на приході працювати впродовж двох-трьох місяців. Мали місце випадки, коли окремі представники католицького духовництва Хмельниччини вимагали знести пам'ятник У. Кармелюка. А служителі монастиря Босих Кармеліток в м. Бердичеві склалися виключно з полячок – монахинь [ЦДАВОВУ. – Ф.4648. Рада у справах релігій при Раді Міністрів (Держкомрелігій України). – Оп. 7. – Спр.644. Документи по виконанню доручень депутатів Верховної Ради України, Президента України, Кабінету Міністрів України (довідні записки, інформації, довідки в 1992 р.). - Арк. 140].

Переважна їх частина займалась місіонерською діяльністю без відповідної згоди місцевих органів влади. В 1992 р. в Україні перебувало 120 ксьондзів, з них близько 80 – без оформлення душпастирської діяльності. Польський клір інвестував кошти в економіку регіонів, брав участь у приватизаційних процесах [Там само. - Арк. 141].

Вражаючою була активність місіонерів з США Церкви Христової у Донеччині. У 1994 р. прибуло 258 місіонерів (40% від усіх запрошених); у 1995 р. – 279 (44,4% від запрошених); 1996 р. – 261 (42,3%) [6. С. 76]. З точки зору дотримання чинного законодавства України, саме місіонери цієї церкви вели себе бездоганно. Аналіз показує, що феномен досить легкого входження цієї християнської течії в український ментальний ґрунт саме на Донеччині (а жодна інша нова конфесія на Донецькій землі таких успіхів не мала) пояснювався класично: з одного боку, вчення і організація структури цієї Церкви в чомусь співпадала з нашим етноментальним тілом, а в чомусь його доповнювало і розвивало. Ця Церква репрезентувала такі цінності як Бог, сім'я, спорт, тобто духовність нації; сім'я як душа нації; фізичне виховання та здоровий спосіб життя як тіло нації. Влітку 1994 р. на Донеччину прибуло для євангелізаційної кампанії

близько 250 осіб з США, серед яких були як професійні місіонери, так і звичайні люди [Козловський І.А. Національна ідея та проблема релігійної духовності //Актуальні питання соціально значущої діяльності церков і релігійних організацій в Україні: зб. наук. і богосл. праць. – К., 2004. - С. 77].

Місіонерська діяльність неоднозначно сприймалась в українському суспільстві. Така хвороблива реакція була не чим іншим, як "реліктом тоталітаризму" – підозрою чужинецьких впливів. Мав місце і спротив іноземній місії з боку традиційних церков, які у свою чергу боялися конкуренції.

В Україні склалась специфічна модель поширення новітніх релігій та повернення в лоно релігійного середовища країни тих релігій, які були присутні тут традиційно, однак з тих чи інших причин зазнали винищення.

Отже, у досліджувані роки в Україні вітчизняні церкви і релігійні організації за підтримки держави почали розширювати міжнародні контакти і співпрацю, створювались умови для цивілізованої місіонерської діяльності, вибудовувались пріоритети у взаємодії традиційних церков і новітніх рухів.

Анотації

Надія Цендра. Допомога держави церквам і релігійним організаціям у налагодженні ділових контактів з міжнародними релігійними інституціями. Стаття присвячена проблемам державно-церковних відносин в першій пол. 1990-х рр., які є визначальними у формуванні громадянського миру, благополуччя та конфесійної толерантності в Україні. З'ясовано роль державних органів влади в налагодженні і врегулюванні ділових контактів між українськими та міжнародними релігійними інституціями.

Nadiya Tsendra. Supportive role of the State in establishing the official contacts of Ukrainian Churches and religious groups with foreign religious institutions. The article is devoted to the study of the relation between the state and the Church in Ukraine in the early 1990's. State actions in those years determined the current confessional tolerance in the country, the limits of civil-cleric activities and the economic situation of church groups. The role of the state in establishing and regulating the contacts between Ukrainian churches and foreign religious groups was assessed.

СХІДНІ Й ЗАХІДНІ СВЯТІ В ДИСКУСІЯХ МІЖЕПАРХІЯЛЬНОЇ ЛІТУРГІЙНОЇ КОМІСІЇ

Дискусії про обрядові питання загострились у Галичині з приводу майже одночасної публікації Требника у Львові з благословення митр. Андрея Шептицького 1925-1926, і у Жовкві з благословення перемиського єпископа Йосафата Коциловського у 1926. Ці требники були різні за характером у тому, що жовківський містив багато латинських запозичень, які від деякого часу увійшли у греко-католицьку практику, а львівський був спробою усунути деякі із цих запозичень. Справа дійшла до Риму, коли владики Йосафат поставив під сумнів право митрополита публікувати літургійні книги без апробати Риму. Літургійне питання активно дискутувалось на «Єпископських конференціях» (нарадах) наступних років, особливо 1927, 1929, 1932 і 1934 у Львові або в Римі. На конференції 1927 року єпископи ухвалили створити Міжепархіяльну літургійну комісію для обговорення й вирішення спірних обрядових питань. Комісія почала працювати щойно 1930 року. Вона включала в тому часі по одному делегатові-представникові від трьох галицьких єпархій, а також мукачівської, прясівської, крижевацької, американської філадельфійської та американської гомстедської (для русинів-закарпатців) та канадської.

Цінні описи й коментарі до цих конференцій та праці комісії (хоч не без дози русофільських поглядів на обрядові питання) подає близький співробітник митр. Андрея о. Кирило Королівський, який відтак був головним мотором римської комісії для *Recensio Ruthena*.² Старання за літургійні реформи при митр. Андреї описані В. Поспішилом³ та особливо, на основі архівних джерел, П. Галадзою⁴.

* Петрович М. – доктор богослов'я, завідувач кафедри літургійних наук Українського католицького університету.

² Sacra Congregazione per la Chiesa Orientale. La liturgia ed il rito praticati dai ruteni. Voto del P. Cirillo Korolevskij. [Sacra Congregazione per la Chiesa Orientale, Prot. N. 1219/28]. - Vatican, 1937.- С. 265-285. Український переклад надрукований у виданні: Рим і обрядово-літургійні дискусії у Патріаршій Київській Вселенській Церкві між двома Світовими війнами. (З Архіву Отців Василіян у Римі. Збірка спостережень та дискусій, зібрана та передана до Східної Конгрегації о. Кирилом Королівським. Ред. і пер. о. д-р Дмитро Блажейовський і о. Роман Тереховський. - Львів, 2002).

³ Pospishil Victor J. "Sheptyts'kyi and Liturgical Reform." In *Morality and Reality. The Life and Times of Andrei Sheptytskyi*, ed. Paul Robert Magosci and Andrii Krawchuk, intro. Jaroslav Pelikan, 201-225. - Edmonton, 1989.

⁴ Galadza Peter. *The Theology and Liturgical Work of Andrei Sheptytsky (1865-1944)*. - Rome, Ottawa, 2004.- С. 332-334, 353-55.

Щодо документації праці комісії, то у фондах Центрального державного історичного архіву м. Львова виявлено тільки звіт єп. Івана Бучка, голови комісії з 1932 року про сесії 1–27⁵ і доповідь ігумена Климента Шептицького про Тріоді⁶. В архіві Східної конгрегації в Римі зберігаються два варіанти протоколів: український текст засідань 1-12, надісланий з перемиського ординаріату⁷ та повний текст італійського перекладу протоколів всіх 70-и засідань, здійсненого єп. Іваном Бучком⁸; копії цих протоколів знаходяться і в бібліотеці Українського католицького університету у Львові. Решта українського оригіналу протоколів та тексти поодиноких доповідей і численних «окремих опіній», які були надіслані до Риму, не виявлено.

Комісія відбула 70 засідань від 16 червня 1930 до 15 червня 1935. До завдань Комісії входив перегляд практично всіх літургійних книг; до кожної теми один з членів комісії приготував доповідь-положення, яке було основою подальшої дискусії комісії. Оскільки комісію складали представники владик, комісія мала за завдання формулювати пропозиції для вирішення владиками. Шукання одностійності між членами комісії йшла з великими труднощами, особливо тому, що як прихильники латинських обрядових запозичень, так і їх противники апелювали до авторитету Риму. Вкінці владики зрештою вирішили передати цю справу на вирішення Риму, результатом чого була римська реформа, втілена в серії літургійних книг для Церков київської традиції під назвою *Recensio Ruthena*.

Питання святих у літургійному календарі комісія обговорювала на сесіях 11 та 13-15 (про місяцеслов як частина служебника), і на сесіях 62 та 64-68 (про мінею). Відповідні вступні доповіді та пропозиції на ці теми були підготовані о. Іваном Луциком (представником станиславівської єпархії) – про служебник, та о. Стефаном Рудьом (представником прясівської єпархії) – про мінею. Ці пропозиції й дискусії комісії про деяких східних, а головню західних святих, дають можливість пізнати різні духовні й богословські напрямки у Греко-Католицькій Церкві (в Галичині й поза нею), представлені її чільними богословами й літургістами, а також виявляють значну інформацію про міжцерковні відносини того часу.

1. Питання стосовно слов'янських святих. На комісії не представлено й не обговорено окремого загального положення про слов'янських святих в греко-католицькому місяцеслові, але деякі поодинокі випадки було розглянуто. Під час дискусії про Проскомидію (4-а сесія) о. Домет Садовський (представник Львівської архієпархії) пропонував додати поминання святих Антонія й Теодосія після

⁵ Центральний державний історичний архів м. Львова, фонд 201-4-4057: Реферат ревізії літургійних книг, єпископа Івана Бучка, предсідника Міжєпархіальної літургійної комісії, на Єпископській конференції в Римі 1932 р. С. 1-13.

⁶ Центральний державний історичний архів м. Львова, фонд 201-4-3919: Реферат о. Климентія Шептицького «О тріоди». Л. 1-86.

⁷ Архів Східної конгрегації в Римі. Протоколи засідань Міжєпархіальної комісії літургійної у Львові, 55 с. = Протоколи

⁸ Архів Східної конгрегації в Римі. Commissione liturgica intereparchiale di Leopoli 1930-1935. Protocolli delle adunanze, 323 с. = Protocolli.

поминання святого того дня. Пропозиція досить незвична, оскільки традиційне місце додавання місцевих святих у Проскомидії є у переліченні святих за їх категоріями при покладанні часточок третьої просфори. Отець Гавриїл Костельник (представник крижевацької єпархії) підтримав пропозицію, але інші члени комісії - ні. Причину заперечення не записано.⁹

При обговоренні місяцеслова службника (14-а сесія) ігумен Климент Шептицький (делегат гомстедської єпархії) запропонував перенести дату поминання св. Йосафата на 2 листопада – «день його смерті». Пропозиція є цікавою, оскільки смерть св. Йосафата задокументована на 12 листопада. Логіка пропозиції полягала в тому, що у XVII-му столітті 12 листопада за Григоріанським календарем було 2-им листопада за юліанським календарем. Оскільки Унійна церква від того часу безперервно святкує за тим же юліанським календарем, можна уважати саме цей день (2 листопада), а не 12 листопада за правильну літургійну дату його поминання. Комісія підтримала пропозицію одногосно.¹⁰

На 66-ій сесії Тит Мишковський (представник мукачівської єпархії) представив Комісії справу мукачівського владика, до якого звернувся декан його єпархії з проханням апробувати для вжитку літургійну службу св. В'ячеслава, князя-мученика Богемії (пом. 935 р.). Владика просив Комісію висловитись з цього питання. Мишковський радив прихильно відповісти, обґрунтовуючи пропозицію тим, що Закарпатська Русь у той час була у складі Чехословаччини. Він радив службу св. В'ячеславу (28 вересня) помістити в мінеї після поліелейної служби св. Харитона. Аргументом для прийняття служби і для загального вжитку він вважав давнину самої служби (XI-XII ст.) і «відповідає духові нашого обряду», і що існують підстави уважати, що князь В'ячеслав належав до Східного обряду. Отець Рудь додав, що в «Повнім місяцеслові Востока» архимандрита Сергія¹¹ задокументована служба В'ячеслава у слов'янських мінеях XII століття. Інший авторитетний дослідник східного календаря Н. Нілль¹² також згадував, що в той день слов'яни святкують св. В'ячеслава, який, можливо, був східного обряду, як і св. Людмила, його бабця (пом. 921 р.), й св. Прокопій (пом. 1053 р.), ігумен Сезавського монастиря біля Праги. Отці Садовський, Рудь та Костельник не підтримали пропозицію Мишковського про прийняття служби для загального греко-католицького місяцеслова, хоч не противились вжитку літургійної служби вірними в Чехословаччині. Відставлено питання до вирішення греко-католицькою ієрархією.¹³ Причина сумніву щодо рекомендування служби В'ячеслава для вірних в Галичині могла бути в тому, що комісія уважала, що все таки В'ячеслав сприймався як

⁹ Протокол. - С. 10.

¹⁰ *Protocolli* - С. 60.

¹¹ Сергий (Спасский), архиепископ. *Полный месяцеслов Востока*. - Томи. 1-3. - Владимир, 1910.

¹² Nilles, Nicolaus, SJ. *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiae Orientalis et Occidentalis: academiis clericorum accommodatum*. - Томи 1-2. - Innsbruck, 1896.

¹³ *Protocolli*. - С. 286-288.

Західний святий, Тому комісія не уважала доречним підносити це питання, головно після негативного рішення про західних святих на Львівському Соборі 1891 року.

Мишковський також пропонував не включати в мінею службу св. Ольги, тільки згадку про її поминання словами «Смерть блаженної княгині Ольги». Його мотивацією було те, що «історичні дані не підтримують думку про святість кн. Ольги». Позиція Мишковського не виняткова: наприклад, служба блаженної Ольги опущена у великому Часослові, виданому у Львові Ставропігійним інститутом 1888 року. Мартинюк підтримав пропозицію, коли інші чотири члени підтримали пропозицію Рудя залишити службу¹⁴.

З наведених прикладів видно, що Комісія не була наставлена на основнішу реформу місяцеслова. Комісія відмовилась займатися «чистками» місяцеслова з богословських чи історичних рацій¹⁵, але також не взяла під увагу можливість перевірити результати попередніх чисток, напр., митрополита Атанасія Шептицького 1738 року, де скасовано багато поминань слов'янських святих¹⁶. Натомість ширшу дискусію викликала пропозиція ігумена Климента Шептицького про включення деяких західних святих другого тисячоліття до греко-католицького місяцеслова.

2. Питання стосовно західних святих. Ігумен Климент вперше подав свою пропозицію на 13-й сесії (25 листопада 1931р.), пропонуючи, щоб «доповнити наш календар (місяцеслов) деякими важливішими святими Західної Церкви з часу роз'єднання. Ці служби, однак, мали б бути «у нашому східному стилі». Реакція Т. Мишковського була, що «теоретично це справа добра й похвальна, але практично вона небезпечна, бо православні би піднесли галас про латинізацію в нашій Церкві». Мартиняк заявив, що відповідним критерієм вибору таких святих могла б бути категорія «Вчителів Церкви». Садовський звернув увагу на те, що в минулому в Унійній Церкві були спроби таких уведень (напр., Ігнатій Лойолський), але вони не прижились. Костельник додав, що такі додатки до місяцеслова викличуть такі самі труднощі, як і введення григоріанського календаря. Про якесь рішення у цій справі протоколи не згадують.¹⁷

Комісія повернулася до цього питання через одну сесію, 9 лютого 1932 року. Тут згадали, що попереднє обговорення було неповне і що треба буде обширніше повернутись до цього питання. Луцик пригадав, що цим питанням колись зайнявся Львівський Собор (1891 р.), але безрезультатно. Для того, щоб справа мала більше шансу, треба би постаратись про написання служб цим святим, або хоч тропаря та кондака. Т. Мишковський додав, що як учасник того Собору, він був свідком того, що пропозиція про додавання нових західних святих до місяцеслова піднесла бурю спротиву, не меншу ніж у справі запровадження цілібату. Собор прийняв

¹⁴ *Protocolli.* – С. 296.

¹⁵ *Protocolli.* – С. 56; 60.

¹⁶ Обь исправленіи богослужебныхъ книгъ. Окружное письмо уніатскаго митрополита Афанасія Шептицкаго къ духовенству отъ 1738 года. - Почаевъ, 1905. - 35 с.

¹⁷ *Protocolli.* – С. 56.

посередню позицію, що «ми визнаємо всіх святих, яких почитає Католицька Церква, однак їхніх служб не упроваджуємо». Садовський повторив, що «після Замойського Собору були надруковані служби деяких Західних святих (св. Ігнатія Лойолського, Томи Аквінського, Антонія Падованського), але у пізніших виданнях ці служби опускались. «Видно – потвердив він – що не було піддрунтя для їхнього сприйняття». Костельник додав, що необхідно мати на увазі «добру опінію православних про Унію», на що Рим дуже наполягає; навпаки, подібна справа сприйметься православними як латинізація. Мартиняк закінчив дискусію ремаркою, що ще є час для цієї справи. Знову, протокол не згадує жодного рішення¹⁸.

Ремарка Мишковського цікава тим, що згадує бурну опозицію виявлену на Соборі на таку пропозицію. Королевський, навпаки, твердить, покликаючись на звіт папського легату, що пропозиція виходила «від єпископів і багатьох священників», і що саме легат відмовив загал від такої ініціативи, аргументуючи це тим, що це «здивує народ, разитиме православних, розрушить увесь календар і вимагатиме складання служб для всіх цих нових святих.»¹⁹ Королевський подає перелік всіх цих 42-х святих, «вибраних з-поміж відоміших сучасних, ті, які частіше згадуються у богословських та аскетичних творах, й інших випадкових, вибраних за не знати яким критерієм».²⁰ З усієї цієї групи до римських видань, під керівництвом Королевського, увійшов тільки св. Франціск Асизький.

Ігумен Климент втретє підняв цю тему на 62 сесії (29 січня 1935 р.). Цього разу більшість сесії була присвячена цій дискусії. Отець Климент запропонував текст формального звернення Комісії до єпископату. Односторінковий текст звернення поданий у протоколах повністю. Є три аспекти пропозиції, які варті уваги. Перше: основна мотивація Ігумена Климента для цієї справи є духовне життя Церкви: «Комісія вважає, що таке культове взаємопроникнення Західних і Східних святих є справа бажана й корисна для духовного зближення Сходу зі Заходом». Духовна потреба, на яку відповідає пропозиція о. Климента, є відчуження між Сходом і Заходом. Святі, природно, є гордістю і славою кожної Церкви, а тому взаємне почитання святих є виявом пошани до того, що найцінніше й найдорожче у кожній Церкві. Така практика неминуче зближить такі спільноти, святі при цьому стануть об'єднуючим чинником, замість того, щоб бути полемічною зброєю, яку одні скеровують на інших.

Друге: до такої ініціативи не можна братись «у поспіху, чи радикально», як то було раніше. Під «радикальним» Климент має на увазі пропозицію на Львівському Соборі упровадити одночасно 41-го святого. Навпаки він бачить, що таке упровадження має бути природно поступове. Воно вимагає широкої пастирської й духовної підготовки народу через публікації книжок, які розповідали б про життя цих святих і виготовлення їх «стилістично гарних» ікон, через які вірні запізнаються з цими святими. Тоді справа їх почитання «стане доступною для наших вірних».²¹

¹⁸ *Protocolli*. – С. 63-64.

¹⁹ Королевський, 93-94; укр. 148-149.

²⁰ Королевський, 93; укр. 148-149.

²¹ *Протоколи*. – С. 248.

Третє: щоб така ініціатива мала ефект, необхідно, щоб вона була дійсно взаємною. Тому Климент закінчує свою пропозицію проханням, «щоб єпископат вжив свій вплив для того, щоб поступово також у Західній Церкві розгорнулася теза про почитання Східних святих». Пропозиція ігумена Климента дещо невиразна в тому, що не уточнює, про яких східних святих йдеться – тих з першого тисячоліття (що у грецькому місяцеслові), а чи ж новіших, включно зі слов'янськими. З одного боку, ігумен Климент не уточнює, що він мав слов'янських святих на увазі, хоч напевне він був свідомий, що на Велеградських конференціях (починаючи від 1907 року) та в установчих документах Російської Греко-Католицької Церкви (особливо Петербурзький Синод 1917 року) росіяни-католики енергійно обстоювали дозвіл на почитання своїх слов'янських святих. З іншого боку, деякі з найбільш шанованих східних святих (особливо ієрархи) вже були у римському календарі. Відтак йшлося б про менш відомих святих (особливо мучеників і монахів).

Протоколи поміщують реакції всіх присутніх членів Комісії. Перший відповів Мартиняк. Його реакція подається повним текстом на чотирьох сторінках.²² Він уважав, що пропозиція отця Климента, так, як вона сформульована, «виходить поза ціль Комісії» і навіть образлива для єпископату. Ціль Комісії є перегляд літургійних книг, а не займатися «уніоністичною» акцією і повчанням єпископату щодо цього. Він вважає доречною пропозицію Львівського Собору про одночасне упровадження більшого числа Західних святих: вона в дійсності не така радикальна, бо йдеться про введення їх не в мінею з повною службою, а в місяцеслов, з простим поминанням, на кшталт багатьох менших поминань у часослові, які не мають служби. Так само вважає невідповідним пропонувати єпископату займатись пропагуванням у Латинській Церкві «почитання святих схизматичної Церкви (бо святі Східної Католицької Церкви є вже в почитанні в Латинській Церкві)». Він не бачить потреби чекати на поступове уведення цих святих через популяризування їх серед народу. Народ, каже він, їх сприйме, коли вони будуть включені у місяцеслов. Потреба в тому, щоб їх сприйняли єпископи й священники, «а найперше – делегати цієї Комісії», – каже Мартиняк. Він вважав, що включання західних святих у наш місяцеслов є справою «практичного визнання єдності Католицької Церкви», тобто фактично обов'язком нашої Церкви. Саме в такому розумінні треба розуміти пропозицію на Львівському Соборі. Тому є недоречним прив'язувати до цього «якесь право (східних) святих на канонізацію (в Римській Церкві)».

Другим взяв слово о. Г. Костельник. Він спочатку висловив похвалу і признання високим духовним намірам ігумена Климента, а також його застереженням щодо поспіху й радикальності у впровадженні західних святих. «Усе це є правильне, раціональне та зрозуміле, якщо глядіти на проблему з точки ідеаліста, як це в дійсності робить Преподобний Автор». Костельник менш ідеалістично очікує, що «той щасливий момент (Поєднання) прийде, коли цілість християн буде просякнута спрагою сповнення заповіту Христового... (і) тоді справа

²² *Protocolli.* – С. 248-253.

єдності втілиться сама собою не як проблема якоїсь церковної політики, або якоїсь релігійно-соціальної економіки, а як факт правди й любові». Костельник цікаво розуміє функціональний зв'язок між ідеалом і реальністю: «До такої єдності Церкви треба стреміти, а інша річ – вірити, що вона колись «воплотиться». Ідеали виконують свою просвячуючу роль в житті помимо того, що ніколи цілковито не сповняться. В цілій історії не було такої єдності, і це є знаком, що її ніколи не буде». Намір Костельника - не заперечити ідеалізм Климента, а поставити ідеалістичне питання про введення в греко-католицьку практику нових західних святих у правильну перспективу реальних церковних відносин між Сходом і Заходом.

Костельник перш за все доводить, що «взаємопроникання культури Східних і Західних святих» в нас вже є дійсністю: чи то в підручниках богослов'я чи аскетички, чи в популярних виданнях, чи в проповідях, чи навіть у формі літургійного поминання західні святі далеко більш присутні у нас, ніж східні в Латинській Церкві. Відтак він перестерігає, що обширне упровадження західних святих дасть «фракції православнофілів (партії схизмофілів)» і самим православним привід до оскарження греко-католиків в латинізації.

Однак головний наголос Костельник поставив на критеріях, за якими слід би вибрати тих святих: «Я з радістю повчаюсь у Західній Церкві, як вона в таких справах поступає, бо, власне, вона вміла розвинути й пропагувати свій тип (церковності), як це не вміла жодна інша Церква.»²³ Західна Церква, підкреслює Костельник, у своєму запозиченні святих вибирала тих, які підкреслювали й розвивали особливий стиль і характер цієї Церкви. Так, не удостоївся титулу «святого» у Західній Церкві патріарх Йоан Посник, який, хоч визнавав Римський примат, перший проти бажання Риму почав вживати титул «Вселенський патріарх». Навпаки, Кирило й Методій та Йосафат, які є провісниками або прикладом Унії з Римом, отримують від Риму широке визнання й прославу. Цей приклад, каже Костельник, вартий наслідування. Позичати треба «тих західних святих, які би ясно й виразно скріпляли й прославляли особливий характер нашої Східної Церкви, яка також хоче жити й має право на життя». Були такі постаті на Заході, що любили й захищали Східну Церкву (Костельник наводить приклад літургіста-орієнталіста Ренодо-Renaudot), «однак, я не знаю жодного такого святого в Західній Церкві в часі Другого тисячоліття»²⁴.

Крім негативного прикладу Йоана Посника, Костельник навів довгі цитати (латинською мовою, з посиланням на *Patrologia Latina Migne-a*)²⁵, як погрозами про викляття римські папи захищали свою юрисдикцію над Болгарами і викорінювали східний обряд з Моравії, Богемії, давньої Польщі й Паннонії. Костельник закінчує: «Найбільшою трагедією українського народу, як у своєму національному, так і у церковному житті, є те, що він не знав як захищати свою особливість, ні проти західних, ні проти північних сусідів. І в нинішньому часі й в нинішніх умовах

²³ *Protocolli*. – С. 257.

²⁴ *Protocolli*. – С. 257.

²⁵ *Protocolli*. – С. 258-260.

границі нашої Церкви є непевними майже в кожному селі. Ось під таким аспектом я розглядаю пропозицію Преподобного Ігумена Климента про пропагування культу святих Західної Церкви в нашій Церкві».²⁶

Слова Костельника сильні, але стримані, виважені; оскаржуючі, але без явної зневаги. Можна сказати, що, замість утопічного «ідеалізму» Климента Шептицького, у вічі смертоносної загрози для своєї церковної окремішності, Костельник пропонував прагматичний реалізм, закликаючи Греко-Католицьку Церкву до активного захищення своєї особливості, своїх «кордонів».

Третій вклад у дискусію - Т. Мишковського²⁷ - дуже короткий і зводиться до афоризму «*quieta non muovere*» (не зрушувати того, що спокійно лежить). Знову пригадуючи бурний спротив тій справі на Львівському Соборі, на якому «всі були проти пропозиції..., крім митрополита Сембратовича», він уважав її надто небезпечною, щоб пропонувати, «бо наш народ консервативний». Четверта реакція²⁸ на пропозицію ще коротша: о. Рудь підтримав пропозицію, додаючи, що владики й без такої пропозиції від Комісії можуть зайнятися такою справою.

П'ятим промовив о. Садовський.²⁹ Він схвалює духовний, екуменічний і душпастирський аспекти пропозиції о. Климента й наводить приклад, що в деяких видань часослова, поряд зі східними святими на кожен день, подавався список західних поминань цього дня. Однак він заперечує, що їхня Комісія без ширшої підготовки може пропонувати святих для місяцеслова й для мінеї (зі службою). Це справа надто складна, і може для справи церковного з'єднання мати небажані ефекти. Наводячи знову приклад служб західних святих, які колись друкувались у василіанських виданнях після Замойського Собору (служебник супрасльський 1758 року зі святими: Франціском, Домініком, Ігнатієм Лойольським, священномучеником Яном Непомученим і Казимиром, князем польським), повторив, що такі спроби відмерли, не принісши помітної користі. Цей приклад треба мати на увазі.

Мишковський ще коротко додав, що краще, щоб така ініціатива виходила не від комісії, а від єпископів, щоб не було приводу нарікати, що комісія їх намовила уводити літургійне почитання західних святих.³⁰

Останнім промовив президент Комісії, владика Іван Бучко,³¹ коментуючи всіх попередніх диспутантів. Він не згідний з принципом “*quieta non muovere*”, кажучи, що ця справа, як показав Львівський Собор і популярний попит греко-католиків на західних святих, далеко не «квієта». Для прикладу, він переповів, що наші вірні просять наших священників відправити літургію на честь одного чи другого латинського святого, як от св. Антонія, і що в храмах, головню на Поділлі, бачив ікони західних святих, поставлених на вимогу вірних. А тому краще, щоб

²⁶ *Protocolli*. – С. 260.

²⁷ *Protocolli*. – С. 260.

²⁸ *Protocolli*. – С. 260.

²⁹ *Protocolli*. – С. 260-263.

³⁰ *Protocolli*. – С. 263.

³¹ *Protocolli*. – С. 263-265.

комісія дала свою рекомендацію в тій справі. Задля того він і доручив о. Климентові підготувати цю пропозицію. Він також не згідний, що єпископат міг би образитись такими рекомендаціями, бо ця Комісія саме складається з «мужів довіри» тих же єпископів. Він відкидає закид Мартиняка, ніби слова о. Климента не вповні згідні з католицьким догматом. У свою чергу він вважає, що Костельникова інтерпретація історії слов'янської літургійної мови «не звучить по-католицьки», будучи «*riis auribus offensiva*» (образливою для побожних вух), і закинув йому безпідставну «латинофобію».

Костельник коротко відповів на закид, кажучи, що його «латинофобія» є якраз оправдана: в часі, коли поляки руйнують православні храми, щоб вичистити свій край із всякого «чужородного вигляду», було б абсурдним українцям почати будувати храми в польським стилі. «Уведення латинських святих у наше богослужіння, на мою думку, – каже Костельник, – є інновацією навіть більш небезпечною».³²

Після всіх промовив ще раз о. Климент.³³ Дякуючи владиці Іванові за різнобічний захист його позиції, він підкреслив *обов'язок* комісії висловитись з цього питання. Закид, що унійні справи не належать до компетенції комісії, він відкинув заявою, що «у всьому церковному житті й в усіх справах церковних пропагування і скріплення церковної єдності має бути метою, духом, який оживлює все». Ігумен Климент не поділяє побоювання Костельника, що почитання святих Західної Церкви послабне захисну загороду нашої національної окремішності. «Денаціоналізація характерна там, де панує темрява незнання, а національна свідомість зростає там, де вищий ступінь духовної культури», а культ великих святих Заходу, без сумніву, сприятиме тій духовній культурі. Він дає порівняння, що пізнавання чужої мови чи літератури не становлять небезпеку для власної ідентичності, а навпаки - зміцнить любов до свого. Так само Костельникові він відповідає, що хоч справді ідеали ніколи не справдяться в цілості, їх не можна стратити з поля зору чи перестати працювати, щоб віддаль до них ставала щораз меншою.

Для о. Климента уважнішою за поодинокого запозиченого західного святого є сама реформа місяцеслова, який через такі запозичення покаже свій відкритий, а не закритий характер. «Хто ж вибиратиме цих святих? На мою думку, це робитиме саме життя і його обставини, так як це робилось дотепер. Культ тих святих є вже присутній між нами й пропагується: йдеться про те, щоб авторитетно заявити, що такий культ скріплює внутрішню єдність католицького світу, і навпаки - взагалі не шкодить обрядовій окремішності».

Дискусія закінчилась голосуванням, на якому пропозицію о. Климента підтримали Рудь та Садовський. Проти пропозиції голосували Мишковський, Мартнюк і Костельник. У протоколі не згадано про голос о. Климента, і чи такий вислід голосування означав, що пропозиція не перейшла.

³² *Protocolli.* – С. 265-266.

³³ *Protocolli.* – С. 266-268

Висновки.

1. Хоч о. Кирило Королевський у 1936 році, підсумовуючи працю комісії, з намішкою згадує те, як греко-католицькі богослови й літургісти старались «за будь-яку ціну увести (у свій місяцеслов) латинських святих, які не мали жодного відношення до Сходу»,³⁴ для самих членів Комісії на цьому питанні згущувались фундаментальні наставлення щодо греко-католицької традиції, західної традиції й відношення між ними.

2. Хоч у пропозиції о. Климента про запозичення Західних святих прозвучала вимога, щоб і Захід прийняв східних (в розумінні не-католицьких) святих, цей аспект взагалі випав з поля зору диспутантів. Взагалі не бралось до уваги можливість запропонувати, щоб до греко-католицького місяцеслова додались святі, канонізовані не-католицькою церковною владою. Це постало у сильному контрасті до настирливості, якою російські греко-католики на Велеградських з'їздах (1909-1911 рр.) і на своєму Соборі 1917 року обстоювали своє право зберегти почитання всіх святих в Російській Православній Церкві – право, яке захищав також митрополит Андрей Шептицький. Виглядає, що галицькі греко-католики взагалі не уявляли своє право щось подібного пропонувати, хоч прозвучало побажання, щоб Захід їх прийняв.

3. Порівнюючи результати Римської реформи греко-католицького місяцеслова (*Recensio Ruthena* – 1940), із західних святих тут додано тільки одного відомішого (Франциск Асизький) і двох маловідомих (Мартин Турський і Юліян Кеноманійський), а з десяти доданих руських поминань майже всі були засвідчені як святі тільки у не-католицьких джерелах. Це відкрило богословам і літургістам Греко-Католицької Церкви нові можливості думання про запозичення рідних святих з православних джерел.

³⁴ Voto, 280.

П. Яроцький* (м. Київ)

УДК 21.41.31

ХАРИЗМАТИЧНИЙ РУХ В КАТОЛИЦЬКІЙ ЦЕРКВІ: СПРЯМОВАНІСТЬ І НАСЛІДКИ „ХАРИЗМАТИЧНОЇ ОНОВИ”, ПРИВНЕСЕНОЇ В УГКЦ

„Історія з угрупованням Догнала триває вже близько десяти років. Вони є прихильниками харизматичного підходу і твердять, що Господь-Бог спілкується з ними в особливий спосіб, що вони мають особливе об’явлення від Бога і на підставі цього вважають спроможними наставляти своїх наставників. Їх провина насамперед в тому, що вони не визнають чинної влади і творять конфронтаційні ситуації через поширення різних наклеїв на керівництво і членів Церкви. Популярність групи Догнала серед кількох сот їхніх прихильників можна пояснити тим, що вони вміють промовляти до людей” (із коментаря отця Бориса Гудзяка, ректора Українського католицького університету, до статті „Греко-католицька боротьба”, опублікованої в газеті „Галицький кореспондент”, м. Івано-Франківськ).

„Лавина відгуків про працю отців василіан із Підгірців (ОВЗП) наростає від початку 2004 року. Десятки публікації як у церковних, так і у світських виданнях свідчать: учасники реколекцій, що їх проводили ОвзП, прагнуть поділитися здобутим досвідом з іншими. Ось деякі назви цих публікацій: „На нас зійшов Святий Дух”, „Тут стають новими і кращими” („Нова зоря”), „Духовна фортеця у Підгірцях” („Арка”), „Свята благодать поруч” („Господар землі”), „Пізнай себе” („За вільну Україну) тощо. Учасниками реколекцій стали за два роки понад двадцять тисяч осіб із різних міст і сіл Західної України, серед них групи медиків, педагогів, військових, науковців. З ініціативи реколектантів почали діяти близько ста п’ятидесяти груп „Моливної сторожі” (у кожній по 24 особи). Відомі десятки свідчень про сцілення та навернення. До таких зрушень в Церкві причетні лише п’ятеро отців і два брати-василіани з Підгорецького монастиря; серед них - чотири українці, один словак, двоє чехів” („Між визнанням і поневірванням – один крок і ціла вічність. Справа отців-василіан ліквідованої Чеської делегантури

* Яроцький П.Л. – доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.

ЧСВВ”, аналітичний матеріал Петра Дідули, редактора часописа „Патріархат”).

Зробивши такий вступ, ми не маємо на меті протиставити ці дві рефлексії як суперечливі. Йдеться, очевидно, про феномен, який не можна оцінювати однозначно, в чорно-білому зображенні. Він потребує глибинного, комплексного, багатомірного дослідження, об’єктивного оцінювання. Потрібно йти від витоків харизматичного поживлення, плодом якого в 60-х роках минулого століття було заснування в Католицькій Церкві перших груп „Харизматичного Оновлення”, простежити еволюцію і можливу деформацію в практичному розвитку цього руху у світі та зокрема в католицьких Церквах (латинській та греко-католицькій) в Україні.

1. Особливості харизматичного руху в католицизмі. Відоме з апостольських часів харизматичне поживлення з’явилося на початку ХХст. одночасно в різних кутках земної кулі (Вірменія, Індія, США та інших країнах) незалежно одне від одного. Перше документально підтверджене свідчення про „хрещення в Святому Дусі” походить з методистської Біблійної школи пастора Чарльза Пархема в штаті Канзас (США), датоване першим днем нового 1901 року. Однак класичний п’ятидесятницький рух започаткував інший методистський проповідник, чорношкірий пастор М.Сеймур. Він доводив, що існує два хрещення: „водою” (на відпущення гріхів) і „в Дусі”, яке обов’язково супроводжуються „даром мов” та іншими харизмами (дарами) особливість яких описав апостол Павло (див.: І кор. 12:1-11).

Досвід „хрещення в Святому Дусі” неодноразово піддавався критиці, як з боку світських науковців, так і з боку богословів, в тому числі й католицьких., особливо після створення п’ятидесятницьких церков (до цього часу цей феномен неоднозначно пояснюється в сучасному протестантизмі, зокрема в баптизмі, адвентизмі, які не сприймають досвіду п’ятидесятницького „хрещення духом”).

Католицька Церква, спостерігаючи харизматичне поживлення в протестантських церквах, все ж не могла до цього феномену ставитися байдуже. Першим досвідченням „випливу Святого Духу” були події березня 1967 року, в яких брали участь студенти і наукові співробітники одного з американських католицьких університетів. З того часу „харизматичне відновлення” за короткий час охопило всі континенти. Ті, що отримували „хрещення у Святому Дусі”, у більшості своїй залишалися в Католицькій Церкві (хоча фіксується немало випадків, наприклад, в Польщі, коли не лише окремі особи, а й цілі групи так званих харизматиків з Католицької Церкви емігрують з тих чи інших причин у класичні п’ятидесятницькі церкви або ж зовсім залишають харизматичну практику).

„Відновлення у Святому Дусі” в Католицькій Церкві, відоме також як „Католицьке харизматичне Відновлення”, не є одноманітним рухом у світовому масштабі. На відміну від більшості рухів, католицьке „Відновлення” не має одного засновника або групи засновників, не має також списку членів. Це – дуже різноманітні об’єднання осіб і груп, які здійснюють різні види діяльності, часто

незалежно одна від одної на різних етапах розвитку і з різними акцентами. Часто цих осіб характеризує аномальна експресивно-емоційна чутливість, підвищена вразливість і навіть неадекватна поведінка в повсякденному житті.

Харизматичний рух спирається на постулати, що християни – „так, як у первісній церкві” – обдаровані харизматами, які служать будівництву церковної спільноти. „Відродження у Святому Дусі” згромаджує багато світських людей різного віку і з різних середовищ, які завдяки ньому знаходять своє місце в Церкві і в суспільстві. Ці люди створюють *молитовні* групи від кількох осіб до кількох сотень. Молитовні групи щотижня збираються на 2-3-годинні молитовні зустрічі, головним елементом яких є голосна, емоційна, спонтанна молитва, суть якої полягає у заклику до Святого Духа, щоб він „вів зустріч”. Такі заклики (у перемішку зі слуханням Божого Слова, особистими свідченнями про дії Бога в житті окремих учасників зустрічі) багаторазово повторюються і відповідно створюють харизматичну атмосферу. На молитовних зустрічах „відкриваються харизмати”. Найчастіше молитовні групи провадять спільно душпастир і група світських аніматорів начолі з лідером. Ці зустрічі, як правило, відбуваються при парафії.

Харизмати (від грецького *charisma* – дар благодаті) вважаються „надприродними дарами Святого Духа”. До них відносяться і так звані епіфанійні, тобто надзвичайні дари:

- *дар мов*, який часто з’являється в одночасній молитві всіх учасників. Виражається цей дар у беззмістовній словесній експресії, що виходить з уст учасників зустрічі, хоча трапляються випадки молитви мовами у „філологічному” сенсі, коли вимовляються слова, які існують у звичайному мовленні цих осіб;
- *дар тлумачення мов* тісно пов’язаний з даром мов і полягає в розумінні змісту щойно почутого під час отримання дару мовлення;
- *дар пророцтва* виражається не лише в здібності передбачати майбутнє, оскільки він в основному стосується промовляння від імені Бога з метою заохочення або нагадування, адресованного учасникам зустрічі;
- *дар духовного розпізнання* дозволяє, як вважають учасники і аніматори харизматичного дійства, „визначити дійсність харизмів і адекватне їх отримання і розуміння в процесі „духовних поривів” учасників зустрічі;
- *дар зміцнення* реалізується в процесі духовного, психічного і фізичного оздоровлення людини, яка просить про це Бога. Цей дар має особливе значення для багатьох осіб, які входять в молитовні групи.

„Хрещення Святим Духом” відбувається, за звичай, під час молитви всієї спільноти з покладанням рук на людину, яка просить про це. Часто такій молитві передує кількатижневий семінар „Життя в Дусі” (він також називається „євангелізаційними реколекціями Відродження”). Його особливістю є щоденні, самостійні роздуми над Божим Словом, слухання під час конференцій, а також обмін своїми досвідченнями молитви в малих групах. Семінар „Життя в Дусі” – основна форма євангелізації, яку пропонує рух „Відродження в Святому Дусі”.

Важливу організаційну, практичну роль у входженні в харизматичну атмосферу і харизматичне дійство з отриманням дарів відправляють так звані типові зустрічі, які мають кілька характерних елементів:

- *спонтанність молитви* найбільш типова для харизматичних груп. Учасники стоять або сидять колом і моляться, одночасно або по черзі промовляючи слова прославлення, подяки і прохання. Все це межується з піснями і так званою молитвою мовами, яка практикується у прославленні Бога голосом, як дитина, яка ще не навчилася говорити, а тільки може вимовляти звуки. Найважливішим елементом молитви є кількоразове читання зі Святого Письма підготовленого уривку. Після кількох хвилин тиші настає так зване „відлуння Слова”: зібрані відповідають на прочитаний текст, розповідаючи, як це Слово торкається їхнього життя;
- *групи діяння* формуються з членів харизматичної спільноти, поділених на менші групи, учасники яких діляться досвідченнями з власного життя. Під час цих зустрічей не проводиться дискусій, ніхто не навчає інших і не коментує розповідей. Головне на цих зустрічах – слухати;
- *заступницька молитва* відбувається за проханням окремої особи, кількох осіб або всієї групи про вирішення особистої життєвої проблеми або колізій, пов'язаних зі сприйняттям харизматичного дійства і входженням в харизматичне відродження. Проводиться заступницька молитва з покладанням рук. Той, хто просить заступницької молитви, стає на коліна або сідає на стілець, а молитовна група покладає руки на його голову або плечі й просить Бога про вирішення цієї проблеми. Досвід показує, що цей елемент „Відродження у Святому Дусі” особливо приваблює людей, які намагаються або подолати перешкоди в процесі осягнення харизматичного стану, або сподіваються на фізичне зцілення;
- *катехеза* в процесі харизматичного дійства проголошується священником або світською особою і сконцентрована на вирішенні духовних справ, повсякденних проблем, пізнанні Святого Письма, вчення Церкви. Тематикою катехез, за винятком тих, що проголошуються в рамках семінару „Життя в Дусі” (він також називається „Євангелізаційні реколекції Відродження”) повинні оволодіти всі члени харизматичної спільноти. Проте ця тематика тісно пов'язується з практичними проблемами, які виникають в процесі входження в харизматичний простір.

Кожна зустріч груп „Відродження” може чимось відрізнятися. Інколи на таких зустрічах проводиться адорація Пресвятих Дарів у мовчанні, біблійна медитація або спеціально для харизматичної спільноти відправляється свята Меса.

Головні цілі католицького харизматичного „Відродження у Святому Дусі” полягають у наступному:

1. Заохочення до рішучого особистого, постійного і зрілого прийняття Святого Духа, його особистостей і сил. Ці дві благодаті часто приходять в досвіді, яке в різних частинах світу називається „хрещенням у Святому Дусі”, інколи –

„вилитом Святого Духа” або „вiдновленням у Святому Дусi”. Найчастiше це розумiється як особисте прийняття благодатi християнської iнiцiативи i змiцнення у християнському служiннi церквi й суспiльству.

2. Сприяння прийняттю i практичному застосуваннi духовних дарiв (харизматiв) не тiльки в особистому „харизматичному вiдновленнi”, але й в усiй Церквi. Цi дари, iх правильне розумiння i застосування в гармонiї з iншими елементами життя Церкви виявляються серед свiтських мирян, ченцiв i духовенства як джерело i стимул на шляху до святостi i виконання особливих мiсiй.

3. Сприяння силою Святого Духа справi „евангелiзації як самої Церкви, так i свiту”, а також евангелiзації тих, хто тiльки номiнально є християнами, евангелiзації культури i суспiльних структур.

4. Пiклування про постiйне зростання в святостi шляхом поєднання харизматiв з повнотою життя Церкви. „Харизматичне вiдродження” повинно динамiзувати активну участь в sacramентальному i литургiйному життi, активiзувати молитовне i духовне життя, стимулювати постiйне засвоєння католицького вiровчення пiд керiвництвом Церкви, залучити харизматичних осiб до виконання душпастирських програм Церкви.

Названi цiлi й iнiцiативи, що з них витiкають, характеризують католицьке „харизматичне вiдновлення”, структуруючи його в молитовнi групи, спiльноти, об'єднання координаторiв на мiсцевому, єпархiальному i нацiональному рiвнях. Встановлення чiткої структури, запровадження практичного втiлення програми „харизматичного вiдновлення” мало на метi не спустити на самоплив харизматичнi дiйсва, протидiяти суб'єктивному використанню плодiв харизматизацiї та деструкцiї в церковному життi.

Для того, щоб створити чiтку систему контролю зверху, яка б дала можливiсть Католицькiй Церквi контролювати i управляти харизматичним рухом, налагодити зв'язок, спiвпрацю i координацiю, у 1978 році пiд патронатом бельгiйського кардинала Леона Суенеса, призначеного папою Павлом IV радником „харизматичного вiдродження на мiжнародному рiвнi”, створено Раду i Мiжнародне бюро. Члени Ради обранi серед лiдерiв з рiзних частин свiту, а Бюро засноване в Брюсселi i пiзніше перенесене до Риму. У травнi 1984 р. папа Иван Павло II призначив єпископа Павла Кордеса наступником кардинала Суенеса i своїм представником у Радi. З 1978 р. Рада затвердилася як мiжнародна органiзацiя, яка, з одного боку, забезпечує зв'язок i кооперацiю мiж структурами „Вiдродження” окремих країн, з другого боку, забезпечує зв'язок i спiвпрацю всесвiтнього „Вiдродження” з Святим престолом. Рада i Бюро нинi носять назву JCCRS – Мiжнароднi служби католицького Харизматичного Вiдродження (The International Catholic Charismatic Renewal Services). Мiжнароднi служби католицького харизматичного вiдродження (JCCRS) – це органiзацiя, завданням якої є розповсюдження досвiду харизматичного вiдродження в Римо-Католицькiй Церквi на мiжнародному рiвнi. Визнання ролi JCCRS в жодному випадку, як зазначається, не обмежує влади єпископа стосовно груп „Вiдродження”, якi знаходяться на території ввiреної йому єпархiї. JCCRS також не виключає можливостi

безпосереднього контакту окремих членів і груп „Відродження” з Апостольським Престолом.

II. Рух „Відродження у Святому Дусі” в Україні. Поява і широке розповсюдження цього руху в Україні стало можливим лише після відродження церковних структур Римо-Католицької Церкви на початку 90-років ХХ ст. Впровадження харизматичного руху в Україні відбулося за посередництвом польських латинських священників та богопосвячених осіб, які прибули в Україну, щоб відбудувати Католицьку Церкву після руйнації, завданої гонінням в умовах радянського атеїстичного режиму.

Перші групи католицького латинського „Відродження у Святому Дусі” створилися у таких містах як Бердичів, Вінниця, Київ, Івано-Франківськ, Красилів. Важливе значення для руху стало заснування „Школи християнського життя та євангелізації”, центр якої знаходиться у Красиліві (Хмельницька обл.), а її філії – в Дніпродзержинську (Дніпропетровська обл.), Вінниці, Києві, Івано-Франківську. Завдяки її діяльності в багатьох римо-католицьких парафіях стали виникати нові групи і спільноти „відновлених” християн-католиків.

Ідея заснування „Школи християнського життя та євангелізації” належить Петру Куркевичу, ченцю OFMСаp (брати менші капуцини), який дістав благословення на її створення від єпископа-ординарія Кам’янець-Подільської дієцезії Яна Ольшанського. Після цього почали активно діяти латинські ченці Брати менші капуцини і представники місіонерської Школи „Missio Christi” з Польщі. Школа має чотири ступені і розрахована на 4-5 років навчання, під час якого, по суті, відбувається входження в харизматичну атмосферу: зустрічі у малих групах, біблійні кола, молитовні зустрічі тощо.

Кількість бажаючих брати участь у „Школі християнського життя та євангелізації” у перші роки постійно зростала. У 1999 р. засновані два осередки цієї школи – у Дніпродзержинську та Івано-Франківську, куди мали змогу приїжджати віруючі, які були захоплені харизматичною ідеєю, зі східних та західних регіонів України. У Красиліві та інших містах, де діяли філії цієї школи, вже у 2001 році на її сесіях брали участь до трьох тисяч осіб. Для проведення сесій часто запрошувалися досвідчені харизмати із США, Канади, Словаччини, Польщі, Німеччини – лідери і засновники харизматичного руху і організованих на його постулатах харизматичних спільнот.

Проте з часом римо-католицькі єпископи і багато священників Католицької Церкви в Україні дуже скептично, навіть часто негативно почали ставитися до діяльності харизматичних спільнот, лідери яких і члени так званих „елітних груп мирян” подекуди фіксуються як психічно невірноважені чи надто експресивно-емоційні особи, які, оволодівши „мистецтвом” харизми, дозволяють собі конфліктувати з вищими ієрархами Церкви або ведуть себе неадекватно, впадаючи в харизматичний транс.

Дещо інша ситуація склалася із проникненням ідей харизматичного оновлення до Української Греко-Католицької Церкви. Як уже зазначалося на початку, піонерами запровадження харизматичного оновлення в УГКЦ стала група

приїжджих у 2004 році із Чехії братів-василіан (ЧСВВ), головною постаттю в якій був і залишається Антонін Догнал.

17 листопада 2004 р. в Івано-Франківську відбулася нарада провідників „Онови в Святому Дусі” з теренів Києво-Галицької митрополії УГКЦ, яка звернулася з проханням до Патріарха Української Греко-Католицької Церкви кардинала Любомира Гузара „висвітлити питання про ставлення УГКЦ до Онови в Святому Дусі на Синоді єпископів Києво-Галицької митрополії”. Учасники наради повідомляли Любомира Гузара, що на території очолюваної ним митрополії вже діють молитовні групи „Онови” в Івано-Франківську, Львові, Тернополі, Дрогобичі, Золочеві, Чорткові та інших містах і селах. Але ці харизматичні спільноти, як зазначалося, „не мають офіційного статусу і належної церковної опіки, а їхні члени часто стикаються з непорозумінням деяких церковних кіл, що дуже болісно відбивається на функціонуванні цих спільнот. Через відсутність розуміння і належної церковної опіки існує небезпека втрати католицької та східної ідентичності”. Любомира Гузара переконували у тому, що „помилковим є переконання тих, що відсовує Онову на маргінес пасторальних дій, щоб її висміяти і дискредитувати, коли з’являються проблеми і відхилення, яких можна було уникнути”. Його блаженство благали задля добра Церкви батьківського благословіння на подальшу працю „Онови у Святому Дусі”, його опіки і призначення єпископським радником над цією справою когось із владик митрополії.

Серед оприлюднених документів, які стосуються „Онови у Святому Дусі”, є постанова „Установчої конференції Української греко-католицької сервісної комісії Онови у Святому Дусі”, датована також 17 листопада 2004 р., яка відбулася в Івано-Франківську. У цій постанові зазначається, що „Українську греко-католицьку сервісну комісію Онови у Святому Дусі” (УСКО) вже засновано, статут УСКО прийнято, обрані особи на посади президента, віце-президента УСКО, а також 12 членів Малої ради УСКО, голова, заступник голови, координатор, скарбник, секретар, контактна особа УСКО при ICCRS (міжнародна служба католицького харизматичного відродження). Єпископським радником для УСКО просили призначити владика Софрона Мудрого, ординарія Івано-Франківського. Згодом за дорученням Синоду УГКЦ єпископським радником для „Онови у Святому Дусі” призначено о.Дмитра Григорака, ЧСВВ, Апостольського адміністратора Бучацької єпархії УГКЦ, яка безпосередньо опікується Конгрегацією Східних Церков у Ватикані, тобто знаходиться під юрисдикцією Святого Престолу.

Проте справи з „оновленням УГКЦ у Святому Дусі” почали складатися не так, як запевняли у своєму проханні до Верховного Архієпископа Києво-Галицького Любомира Гузара учасники наради провідників „Онови у Святому Дусі”. Ініціативу у розвитку харизматичного руху захопили отці-василіани із Підгірців (ОВзП) із угруповання Догнала. Вже 17 грудня 2004 р. учасники „Установчої конференції Української греко-католицької комісії взаємодопомоги Онови в Святому Дусі”, яка відбувалася в м. Золочеві, звернулися до учасників „Католицької Онови у Святому Дусі”, які не взяли участі в цій устатковій конференції. Їм пропонувалася „братня

рука приєднання” та участь в „Український греко-католицькій комісії взаємодопомоги Онови в Святому Дусі” для діалогу, порозуміння і співпраці.

Угрупування А.Догнала (ОВЗП), не займаючись бюрократичною справою творення різних адміністративних надбудов для оновлення УГКЦ, мали свої плани не тільки „Онови у Святому Дусі”, а й практичної реформи всієї УГКЦ, почавши від Василіанського чину (ЧСВВ) та його монастирів, греко-католицьких парафій та Синоду.

III. Спроба угрупування Догнала привнести „харизматичну онову” в УГКЦ. Про феномен ОВЗП (отців-василіан з Підгірців) необхідно сказати докладніше. З цією метою використаємо деякі матеріали, опубліковані під грифом Комісії УГКЦ у справах соціальних комунікацій в брошурі „Про тих, хто шматує Церковне тіло, або як угрупування Догнала намагається ввести в оману вірних УГКЦ, створивши секту” (Київ, 2009). Аналітично виповнений матеріал у цьому виданні належить о.доктору Мирону Бендику, ректору духовної семінарії блажен, свщмч. Северіана, . Іоакима та Віталія, ЧСВВ, ієромонахів дрогобицьких.

До групи „підгорецьких отців” належать священник Догнал Антонін (чернече ім'я - Ілля) - громадянин Чеської Республіки; священник Шпіржек Річард (чернече ім'я - Методій), громадянин Чеської Республіки; священник Роберт Обергаузер, громадянин Словацької Республіки; священник Гіпок Василь (чернече ім'я - Маркіян), громадянин України. Всі вони прибули в Україну на запрошення УГКЦ у 2004 р. після ліквідації Чеської делегатури отців-василіан Греко-Католицької Церкви. Конфліктна ситуація, пов'язана з діяльністю цих священнослужителів, виникла у 2003р., коли вони виступили проти призначення Ватиканом на посаду екзарха Греко-Католицької Церкви в Чехії словака Ладислава Гучку. 13 червня 2004 р. X Генеральна капітула (колегія керіних осіб Василіанського ордену) прийняла рішення про ліквідацію Чеської делегатури.

Приїхавши в Україну, ці особи поселилися спочатку у василіанському монастирі, а потім у приватному помешканні в селі Підгірці Бродівського району Львівської області, отримавши дозвіл на перебування, який для кожного із них не виходив за межі 2005 р. Найактивніший у цій групі є Антонін Догнал, 1946 р. народження, священник, висвячений у Римо-Католицькій Церкві, довголітній настоятель сільської парафії біля чеського міста Оломоуц. У цій парафії А. Догнал служив до 1991 р. У той період він ознайомився з харизматичним рухом, пережив, за його словами, „нове відкриття до Святого Духа” і „нове зречення, яке пов'язане з покиненням гріха”. Відтак, він став практикувати харизматичну молитву в молитовних групах. Там А.Догнал пройшов всі ступені харизматичної ініціації, здобуваючи дари пророцтва, мовлення мовами і розрізнення духів. Серед учасників харизматичних зібрань були брати Шпіржаки, один з них - Річард належить нині до підгорецької групи. Вони визнали о.Догнала як харизматичного пророка.

З часом о.Догнал змінив своє ставлення до реформ II Ватиканського собору. Приводом для переоцінки цього Собору стало введення в католицьких семінаріях і університетах новітніх методів викладання (так званої ІКТ - історично-критичної теології - академічного підходу до богословських питань, який підключає розум до

осмислення Святого Письма та інших текстів церковної традиції), поширення позитивного ставлення до нехристиянських релігій та спроб зближення між ними та християнством. Належачи до післясоборного харизматичного руху, о. Догнал позиціонував себе „консервативним" католиком. Імовірно, що ситуація післясоборних експериментів у Римо-Католицькій Церкві підштовхнула римо-католика Антоніна Догнала до стабільніших Церков християнського Сходу. Про те, чим приваблював до себе о. Догнала Схід, можна дізнатися з його книжки „Епиклеза. Святий Дух у візантійській традиції". Догналу імponує харизматичність прикликання Святого Духа (епиклеза) під час освячення літургійних дарів. Схід також вабить його постатями „духоносних" (харизматичних) старців, вихідців з монашества. Таке монашество стало його ідеалом. Заради наближення до цього ідеалу о.Догнал разом з декількома одностудцями зголошується до новіціату Словацької Греко-Католицької провінції ЧСБВ.

Під час новіціату в польському Венгожові настоятелі помічають, що харизматична духовність отця Догнала, братів Шпіржиків та інших розходиться з василіанською духовністю, оскільки ці новики своїм окремешнім практикам надають перевагу над спільним монашим правилом. Тому 1997 р. всіх новиків Словацької провінції ЧСБВ відсилають до Дрієнова у Словаччині, а у 1998 р. взагалі ліквідовано харизматичну спільноту в ЧСБВ.

Разом з намаганням провести „реформу" ЧСБВ на ґрунті власного розуміння догналівці з 1999 р. намагаються зреформувати Греко-Католицьку Церкву в Чехословаччині, очоливши її: о. Догнала висувують кандидатом на єпископа-помічника Пряшівського (Словаччина), а одного із Шпіржиків - на майбутнього екзарха Празького. У Чехії, до якої згодом переводять отців, до їхньої групи приєднується Роберт Обергаузер і Маркіян Гінок. Таким чином збираються майбутні „підгорецькі отці".

Як уже зазначалося, після гучного скандалу у 2003 р., коли догналівці не допустили до єпископської хіротонії у Празькій катедрі нового греко-католицького екзарха словака Л. Гучка, їх виганяють з Чехії. Тоді вони приїжджають в Україну на запрошення УГКЦ. Як бачимо, по суті, в цьому і була помилка керівництва УГКЦ, зокрема українських василіан, які, образно говорячи, на свою голову висипали гаряче вугілля або, по-іншому сказати, випустили джина із пляшки на терени Києво-Галицької митрополії УГКЦ.

Поселившись у стінах Підгорецького василіанського монастиря, приїжджі гості розпочали „український етап харизматичної онови", маючи відпрацьовану програму діяльності із залученню мирян у „харизматичну онову" шляхом реколекцій, описаних у їхньому виданні „Сім тижнів методики для аніматорів харизматичного руху". У такому ж дусі планувалося зреформувати ЧСБВ в Україні, повернути до „реформи" жіночі монастирі, а згодом і всю УГКЦ через входження до її єпископату.

Багаторічна участь в харизматичному русі привела Догнала і його послідовників, що прибули в Україну, до твердого переконання, що „без Святого Духа немає християнства, немає Церкви". Харизматично-покаянну молитву вони

практикували кілька разів на день - о 9.00, 12.00 та 15.00 і у „святу годину” - з 20.00 до 21.00 Набувши певності, що вже охрещені Святим духом і „прийняли Христа у свої серця”, вони вирішили, що мають виконати особлику апостольську і пророчу місію: протидіяти „іншому духу” в Церкві, ознаками якого є дух світу, ІКТ, релігійний синкретизм в рухах Нью-Ейдж і масонський рух. Детально кожен знак „іншого духа” вони описали в книжці „Чотири слова з України”. На думку „підгорецьких отців”, однією з причин внесення „іншого духа” в Церкву став II Ватиканський собор, у документах якого „немає життя”, оскільки, „відкрившись духу ІКТ і пошані до чужих релігій, Церква виганяє Святого Духа”. До речі, всі попередні опозиційні групи (покутники, лефевристично-ковпаківці) в такому чи іншому вигляді поширювали фанатичний негативізм з приводу „аджорнаменту” - шляху відкритості до сучасного світу і оновлення Католицької Церкви в дусі II Ватиканського собору (1962-1965 рр.).

Підгорецьке угруповання Догнала склало план „покаяння і духовного пробудження Церкви”, який, за їхнім задумом, мав оголосити Папа Бенедикт XVI першого січня 2008р. Коли у 2006р. провід ЧСВВ відмовляє їм у створенні окремого монастиря і в тому, щоб вони очолили процес богословської формації в Брюховецькій семінарії ЧССВ, спалахує конфлікт. Підгорецькі отці-харизматики звинувачують провід ЧССВ і окремих ватиканських достойників начолі з Держсекретарем А.Содано у „вбивстві всього живого в Церкві” у розповсюдженому ними „Проспекті внутрішньої реформи Церкви”.

Не отримуючи належної протидії, угруповання Догнала активно стало поширювати ідею „Харизматичної онови у Святому Дусі” через реколекції як у Підгірцях, так і в багатьох парафіях і монастирях. Одним з результатів їхніх реколекцій було рішення сестер-василіанок монастиря святого Іллі в Брюховичах відокремитися від проводу ЧССВ і оформитися в контемплятивний монастир папського права. Не чекаючи на рішення Римської конгрегації, сестри-василіанки на початку 2008 р. запросили на візитацію підгорецьких отців, а римського візитатора о. Г.Морані, попри декларацію свого „папського права”, 5 лютого 2008 р. до свого монастиря не впустили.

Крім „харизматичної онови” мирян і чернецтва УГКЦ, підгорецькі отці взяли за „обнову” єпископату і створення паралельної структури єпископів. На відміну від діючих єпархіальних єпископів УГКЦ, харизматичний „апостольський і пророчий уряд” паралельної структури мав би провести реформу УГКЦ через вигнання з неї „духа антихриста”. Ці міркування спричинили пошук „підгорецькими отцями” єпископської хіротонії. Але для досягнення цієї мети їм потрібно було скомпроментувати діючу колегію єпископів УГКЦ і насамперед верховного архієпископа Києво-Галицького кардинала Любомира (Гузара). „Дії антихриста” ними вбачаються у тому, що „вороги Церкви підспудно провели Любомира Гузара на голову УГКЦ і таким чином відбулася узурпація Верховного Архієпископства у 1966 р.”. Відтоді Любомир Гузар нібито під „сповідною чисткою обряду” робить „схизматичні заяви” про об’єднання з православними. Вважаючи це „схизмою”, вони вимагають заборонити називати вірних в Літургії православними. Прагнучи

реалізувати дискусію навколо поняття „православний” „правовірні підгорецькі отці” (зауважимо при цьому, що термін „правовірний” тісно ідентифікується з поняттям „православний”) написали „петицію ідентичності й правовірності Святійшому Отцю”, в якій звинувачують Любомира Гузара в тому, що він „здійснює політику Московського патріархату... розчинити УГКЦ у Московській Православній Церкві”, а тому папа повинен на його місце вибрати „особу, яка має правовірний і моральний характер”. Звинувачуючи главу УГКЦ, „правовірні підгорецькі отці” посилаються на східну традицію, в якій „монахи мають повинність совісті напоминати помилки єпископам”.

Зрештою, спроба дискредитації глави УГКЦ Любомира Гузара вилася у приписування йому „восьми єресей”, а саме: висловлювання наклепницьких поглядів щодо непогрішності і примату Папи; затемнення протилежними і двозначними твердженнями сутності влади Римського папи як спадкоємця апостола Петра; оцінювання Берестейської унії 1596 р. як „помилки і зла в Церкві”; порушення християнської віри гностичним поглядом на невідомі духовні енергії, які ототожнюються з якимись радіохвилями; що він практично не вірить у вічну погибель(пекло); займається віщуванням за допомогою маятника і не вважає за гріх проти першої Божої Заповіді; що Гузар дозволяє гомосексуальне співжиття і не вважає це за гріх; ставить під сумнів божество Ісуса Христа та дівоцтво Пресвятої Богородиці. Ця „єресіада” була сформульована на підставі книги А. Аржаковського „Бесіди з Блаженнішим Л. Гузаром. До постконфесійного християнства”, виданій видавництвом Українського католицького університету в 2006 р.

Ознайомлення з цією книгою дає можливість навіть прискіпливому читачеві оцінити виважені, мудрі, зрозумілі простій людині судження Любомира Гузара як богослова, глави Церкви, переконаного християнина, який намагається донести своєму співрозмовнику, автору книги, і її читачам сутність іноді складних для людського розуміння богословських, еклезіальних, догматичних понять і категорій.

IV. Від відлучення до творення власної церкви. 31 березня 2005 року рішенням Генеральної капітули Василіанського чину (ЧСВВ) Ілля Догнал, Методій Шпіржик та Маркіян Гітюк були видалені з чину „через непослух і впертість, згіршення та непорозуміння в чині та цілій Церкві”. Це рішення підтвердив 4 травня 2009 року Найвищий трибунал Католицької Церкви - Апостольська Сигнатура. 29 серпня 2008 року Колегіальний трибунал Верховного Архієпископа УГКЦ виніс Іллі Догналу, Методію Шпіржику, Маркіяну Гітюку та священику Роберту Обергаузеру кару великої екскомуніки, відлучивши їх від Церкви та заборонивши виконання священнодійства.

На звернення зазначених осіб після їх відлучення від Церкви до Найвищого Трибуналу з проханням „втрутитися у справу злочинного насилля над справедливістю в процесі карного провадження, який було розпочато тому, що ми публічно викрили єретичне вчення кардинала Л. Гузара (верховного Архієпископа Української Греко-Католицької Церкви, УГКЦ) та інші злочини всередині УГКЦ, за які він є повністю відповідальний”, отримана чітка відповідь з Риму: „Розглянувши Ваші звернення до Святійшого Отця та до Трибуналу

Верховного Архієпископа, додані до Вашого листа, Апостольська Сигнатура не знаходить жодних причин для того, щоб також втручатися у цю справу”.

Видалення з василіанського чину (ЧСВВ) і відлучення від Церкви не зупинило діяльності „підгорецьких отців”. Вони ще з більшим запалом і динамізмом почали новий раунд боротьби з Главою та єпископатом діючої УГКЦ. Зі свого боку, як уже „висвячені єпископи”, вони формують „правовірний Синод” і створюють „Правовірну Українську Греко-католицьку Церкву”. Як виключені (екскомуніковані) особи з Церкви, вони не припиняють своєї харизматичної діяльності, здійснюють свої функції „апостольських і пророчих єпископів” і виголошують масову екскомуніку: на Главу УГКЦ Любомира Гузара (15 червня 2008 р.) за те, що не допустив в Україну всю чеську харизматичну делегатуру; на Синод єпископів УГКЦ – за те, що не відступив від Глави Церкви; на префекта Конгрегації Східних Церков – за те, що підтримав їх відлучення; на префекта Римської Апостольської Сигнатури – Найвищого Трибуналу Католицької Церкви – за те, що залишив відлучення в силі; на всіх деканів УГКЦ – за те, що не визнали над собою їхньої юрисдикції; на протоархимандрита ЧСВВ – за те, що видалив їх з Чехії у 2003 року; на екзарха Кошицького – за те, що видалив о. Догнала і його прихильників зі Словаччини у 2004 р.; а останнім часом – на весь римо-католицький єпископат Чехії, Німеччини і навіть Індії, на всіх урядників Римської курії.

З цього приводу варто процитувати протоієрея Ореста Фредіни, пароха парафії Різдва Пресвятої Богородиці УГКЦ у Львові: „З найновіших ваших публікацій я дізнався, що ви „наклали анафему” не лише на весь наш єпископат, а також на 44 працівників папських декастерій, 228 католицьких єпископів Індії, інших 395 католицьких єпископів, 14 генеральних настоятелів, 7 керівників Фоколяре та 5 священників. Бачу, що для досягнення рекорду Гінеса за кількістю проголошених анафем вам замало кардиналів і єпископів, отож тепер ви взяли за священників. Ваша завзятість нагадує мені попередніх ненависників нашої Церкви та народу”.

Верховний архієпископ Києво-Галицький у листі Голові Державного комітету України у справах національностей та релігій від 4 червня 2009 року повідомив, що іноземні громадяни – колишні монахи Підгорецького монастиря Чину Святого Василя Великого (ЧСВВ) Ілля А. Догнал та Методій Р. та колишній священник Роберт Оберхаузер, а також ієромонах Гіпок Василь Степанович, громадянин України, визнані Верховним Трибуналом Верховного архієпископа УГКЦ винними у вчиненні церковних злочинів і піддані карі великої екскомуніки – вилучення їх з літургійного спілкування у всій Католицькій Церкві. Цей вирок був підтверджений листом Апостольської Сигнатури (Найвищого трибуналу Католицької Церкви) від 7 жовтня 2008 р.

Названі особи, як зазначає в цьому листі Голова УГКЦ Любомир Гузар, „самочинно, без рішення Синоду Єпископів УГКЦ та благословіння на те Римської Апостольської Столиці, як цього вимагає чинне церковне право Католицької Церкви, проголосили себе єпископами Української Греко-

Католицької Церкви, тим самим грубо порушили внутрішні настанови Церкви – норми Канонічного права”.

Голова УГКЦ одночасно повідомляв, що зазначені особи, незважаючи на їх виключення із літургійного спілкування, „продовжують на теренах України свою деструктивну для Церкви і держави діяльність, вносячи розбрат серед наших громадян, сіючи релігійну ворожнечу та здійснюючи спроби захоплення храмів та установ Української Греко-Католицької Церкви”. Звертаючись до Державного комітету України у справах національностей і релігій, Л.Гузар як Голова УГКЦ з метою недопущення подальшої ескалації виниклої конфліктної ситуації та ворожнечі між громадянами на релігійному ґрунті, просив „не допустити державної реєстрації цього антицерковного угруповання як релігійної організації”.

Харизматичні „підгорецькі отці” вже в ранзі „нововисвячених єпископів” (де, коли, ким – це поки що ними тримається в таємниці) і членів „Синоду Правовірної Української Греко-Католицької Церкви”, побачивши, що до них не приєднується жоден єпископ, декан чи священник діючої УГКЦ, заходилися з 2009 р. створювати власну церкву. Першим кроком у її створенні став вихід із юрисдикції УГКЦ монахинь Брюховецького монастиря Святого Іллі (19 грудня 2008 р). У листі до Президента України вони обґрунтовують можливість такої церкви: „В Україні є три православні церкви. Тут можуть бути і дві греко-католицькі”. Отже, погана ситуація в православних є прикладом для створення поганої ситуації в греко-католиків. З лютого 2009 р. вже як єпископи, група Догнала починає домагатися державної реєстрації для паралельної до діючої УГКЦ структури – УПГКЦ („Української Правовірної греко-католицької Церкви”)

У прес-релізі „Протест проти незаконної відмови в реєстрації УПГКЦ Державним комітетом України у справах національностей і релігій”, поданому від „Української Правовірної Греко-католицької Церкви”, зокрема зазначається: „Глава УГКЦ кардинал Л.Гузар разом з іншими ієрархами Католицької Церкви просуває ліберальну науку, не згідну з Євангелієм і Традицією Католицької Церкви... Шість років закликів до покаяння показали лише закоренілість в ересях та ворожий супротив УГКЦ. Щоб зберегти в чесноті католицьку віру, 9 єпископів УГКЦ 2008р. створили „Правовірний Синод єпископів” і повідомили про це Святійшого Отця Бенедикта XVI. Єретична ієрархія начолі з Л.Гузаром через інтриги та очернення намагаються ліквідувати правовірний синод... Щоб захиститися від переслідування єретичної ієрархії Л. Гузара..., правовірний синод УГКЦ 11 серпня 2009р. заснував адміністративно нове релігійне об'єднання традиційної греко-католицької Церкви під назвою Українська Правовірна Греко-Католицька Церква (УПГКЦ). УПГКЦ покликана зберегти віру і традиції католицької церкви. Головою нової Церкви став владика Кир Михайло Осідач, секретарем УПГКЦ – владика Маркіян Василь Гітюк, ЧСВВ”.

Далі у прес-релізі повідомлялося, що відмова Державного комітету України у справах національностей і релігій зареєструвати їхнє релігійне об'єднання як УПГКЦ викликала необхідність провести мирну молитовну демонстрацію перед спорудою Верховної Ради в Києві, яка відбудеться 25 листопада 2009р. від 9.00 до

18.00, у якій братимуть участь єпископи, священники, монахи та монахині УПГКЦ. Ця ж акція мала продовжуватися 26 і 27 листопада 2009 р.

Усім священникам УГКЦ ще раніше вони дали остаточний термін – до 14 вересня 2009 р. оприлюднити „визначення віри”, складене в Підгірцях, повідомивши про це Папу, а також Синод УПГКЦ”. Після цього терміну священники, які так не зроблять, будуть вважатися „апостатами” (відступниками від віри). „Апостольською і пророчою владою, – заявляють вони, – ми зв'яжемо сумління кожного католика, що не сміє слухати єпископа чи священника-апостата”. Римському папі Бенедикту XVI також ставиться ультиматум: „Якщо Папа Бенедикт XVI не відкине ІКТ і фальшивої поваги до поганських релігій, немає сенсу приймати його авторитет як охоронця правд віри і моралі”. Вітаючи Московського Патріарха Кирила з обранням, угруповання Догнала пропонувало йому приєднатися до їхньої оцінки папства: „Якщо Папа не виконає ці дві умови (заборону ІКТ і відмову від пошани до інших релігій), тоді по праву скажете: „Для чого Церкві папство?” Отже, „нововисвячені єпископи” так званої „Правовірної Української Греко-католицької Церкви” ставлять під сумнів правдивість і Папи, і папства, у вірності яких клялися. Вони вже посмертно відлучили від Церкви Папу Івана Павла II: „За публічну молитву зі слугами царства темряви і за велике згіршення в цілій Церкві є екскомунікованим”.

Який же вихід бачать підгірцівські „єпископи” в ситуації, коли, як вони заявляють, „Католицька Церква перестала бути католицькою”? У православ'ї! „Само по собі за певних умов об'єднання (з якоюсь православною Церквою) було б позитивним”, – запевнюють своїх прибічників харизматичні підгорецькі „пророки і апостоли”, – для нас є виходом з'єднатися навіть з Московським чи Константинопольським патріархатом, якщо б один чи другий визнав примат Римського єпископа екс-катедра”. Проте у світлі їх останніх висловлювань вже й визнання примату Папи з боку РПЦ не потрібне. Бо, як вважають вони, у православ'ї і тепер більше правдивості, ніж у католицизмі: „Православна Церква без Петра є правдивіша, ніж Західна Церква з Петром”. Водночас їх бентежить мовчання понтифіка Бенедикта XVI, який жодного разу їх не послухав і жодними словом їм не відповів: „Ваше мовчання, – погрожують вони, – буде розцінюватися як згода і співучасть у злочині проти Христа, Євангеліє і папства”.

Позицію Апостольської Столиці у справі „синаду єпископів української правдивої греко-католицької церкви” висловив папський представник, Апостольський нунцій в Україні Архієпископ Іван Юркович в офіційному листі до голови Державного Комітету України у справах національностей і релігій від 14 червня 2010 р. Він виклав таку „позицію Католицької Церкви у цій справі”:

1. Як Вам відомо, мова йде про осіб, які завдали великої шкоди Католицькій Церкві як в країні їхнього походження, так і в Україні.
2. Своїми образливими та позбавленими будь-якої поваги заявами, ці особи завдали значних моральних збитків ієрархам Католицької Церкви.
3. Зважаючи на поведінку так званих „підгорецьких отців”, компетентні відомства Святого Престолу наразі розглядають дану справу щодо

канонічності їхніх дій. Щойно Апостольська Нунціатура матиме результати цього процесу, ми відразу поінформуємо з цього приводу Державний комітет України у справах національностей і релігій.

Щодо звернень до Державного Комітету України у справах національностей і релігій з проханням про реєстрацію статуту „Правовірної греко-католицької Церкви”, то, як зазначив нунцій, „Апостольська Нунціатура вважає, що не можна ухвалювати будь-якого рішення щодо згаданих осіб, доки не стане відоме остаточне рішення Католицької Церкви, зважаючи на той факт, що ці особи продовжують наполегливо себе проголошувати як „греко-католицька церква”, використовуючи ім'я, яке належить вже існуючій історичній та канонічній Церкві України”.

V. Висновки. 1. Харизматичний рух в Католицькій Церкві ініційований консервативними силами, які почали втрачати свої позиції і авторитет після II Ватиканського собору (1962-1965рр.), з метою протидії соборному духові аджорнаменту (оновлення і осучаснення Католицької Церкви, наближення її до вирішення актуальних проблем світу й людини; модернізація ідейного арсеналу, культу, літургії, осучаснення теології, пом'якшення доктрин, які до цього часу різко протиставляли католицизм іншим християнським і нехристиянським релігіям). Проте в такі переломні періоди Церква завжди потребувала чуда (мироточення ікон і мощей, з'явлення образів святих і Богородиці, зцілення тощо), щоб долати релігійну байдужість, оживляти затухаючу віру, відновлювати і посилювати вплив на віруючих. Харизматія повинна була стати найдійовішим засобом у цьому напрямі.

2. Розуміючи можливість виникнення небезпеки з боку харизматичного руху для церковної ортодоксії й авторитету духовенства та ієрархії, керівництво Католицької Церкви з самого початку виникнення і швидкого поширення харизматичного руху намагалося тримати його під своїм контролем, управляти ним, скеровуючи у потрібне для Церкви русло. Для цього створювалася розгалужена адміністративна структура „опіки” (комунікації, координації, консультації) з метою адміністрування цим рухом – від низових його ланок до міжнародних установ. Проте реакція харизматів на таку жорстку „опіку” не була однозначною. У багатьох країнах харизматичний рух почав показувати своє жало „двосічного меча”: відмежування від духовенства та ієрархії, перехід від заданих стандартів католицького харизматизму до п'ятидесятницького його різновиду. Виявилася й інша негативна особливість харизматії: в результаті довготривалих молитовних реколекцій, виснажливих „зустрічей в малих групах” у багатьох випадках фіксуються експресивно-емоційні зриви, важкі нервово-психологічні розлади.

3. Харизматичний рух в Україну привнесено ззовні: до Римо-Католицької Церкви – з Польщі представниками деяких латинських чернечих орденів; до Української Греко-Католицької Церкви – після приїзду у 2004 р. вилучених з Чеської делегатури ЧСВВ групи монахів, які були прийняті керівництвом УГКЦ і українським чином василіан та розселені в Підгорецькому монастирі. Звідси назва

харизматичних пришельців – „отці-василіани з Підгірців” (ОВЗП). З самого початку запровадження ними харизматичної практики у василіанських (переважно жіночих) монастирях і окремих парафіях, ОВЗП набули визнання фаворизованої групи у василіанському монашому середовищі й серед екзальтованих вірян УГКЦ.

4. Очолювані найбільш досвідченим харизматиком Антоніном Догналом (звідси назва „догналівське угруповання”, поширене в офіційних заявах УГКЦ) ОВЗП свою харизматичну діяльність характеризували не інакше як „Онова у Святому Дусі”, „вилив Святого Духа” з метою „реформування” УГКЦ. Спочатку це спокійно сприймалося окремими ієрархами і духовенством УГКЦ, які не догледіли в харизматичних реколекціях ОвзП загрози для Церкви. Очевидно, в УГКЦ проігнорували той факт, що прийняті в Україні харизмати були виключені із Чеської делегатури ЧСВВ і вислані з Чехії як особи бунтівливі, амбітні і кар’єристи, які прагнули стати єпископами, очолити церковні структури – єпархію і екзархат Греко-Католицької Церкви в Чехії й Словаччині. Цю ж мету вони поставили перед собою, оселившись в Україні, – досягнення будь-яким чином влади в Церкві.

5. Привнесена ОВЗП в УГКЦ „харизматична онова” не стала б такою болісною і агресивною, коли б не було відповідного ґрунту для неї. Існують задовані проблеми ідентичності УГКЦ, новітні кризові феномени, зокрема такі „антоніми”, як „василіани-редемптористи”, „прозахідні” – „просхідні” течії; діаспорний – катакомбний клір; репресовані „мученики віри” – „перебіжчики”, які в скрутних умовах перейшли як колишні греко-католики до православних, а згодом повернулися в УГКЦ; постійні сектанські розкольницькі утворення – покутники, лефевристи-ковпаківці тощо. УГКЦ як церква уніоністичного походження постійно відчувала свою меншовартість з боку польського католицизму і російського (та й українського) православ’я. Баламандські домовленості ще більше принизили церковну вартість унії, спрацювали на задоволення прагнень Московського і Константинопольського патріархатів із запровадження стандартів регулюючих життєдіяльність східних греко-католицьких церков на „канонічних православних територіях”.

6. На богословському рівні і серед окремих груп вірян періодично виникають дискусії про так звану католицьку ідентичність УГКЦ. Постійно лунають пропозиції вилучити з назви Церкви, як іронічно говорять, „оте недоречне „греко-”. По суті, йдеться про прийняття винятково католицької ідентичності, що має відтворитися у самій назві – „Українська Католицька Церква”, яка фігурує у діаспорному її бутті. Забуття або ігнорування православних витоків її сутності у вірі, обрядовості, традиції, вилучення з літургії назви греко-католиків як православних – один із напрямків „реформи УГКЦ”, нав’язаної ОВЗП. Саме вони таврують ідентифікацію греко-католиків в Україні як православних по вірі „єресью” і духом „антихриста” і вимагають заборони називати в Літургії вірян УГКЦ „православними”. Дискусія навколо ідентичності УГКЦ і спроби надати нове найменування цій Церкві останнім часом точаться не тільки на приватно-дискусійному рівні, а й виносяться на обговорення Синоду єпископів УГКЦ.

Відтак, курс на витіснення традиційного ототожнення УГКЦ як Церкви православного коріння (який, до речі не сприймається Главою УГКЦ Любомиром Гузаром і більшістю єпископів) – це справжня загроза її ідентичності, яка має на меті вирити яругу для єднання (а не злиття) греко-католиків і православних в Україні як братів по вірі.

7. Харизматичне угруповання ОВЗП неоднозначно сприймали деякі єпископи, частина духовенства і вірних УГКЦ. Динамізм харизматичних ініціаторів „Онови Церкви у Святому Дусі” приваблює до їхніх харизматичних реколекцій немало вірян, особливо молодих. Популярність „підгорецьких отців” пояснюється тим, що „вони вміють промовляти до людей”, оскільки виходять за межі традиційно-прісної номінативної практики богослужінь, пропонують „вилитом Святого Духа” досягти не лише духовного і морального, а й фізичного і психічного оновлення та оздоровлення. І це імponує частині віруючих, які болісно переживають не простий процес виходу із жахливої драми ХХст. – політичної, соціальної, церковної, моральної. Травмоване населення звертається до тих, що „несуть харизматичну онову”. Соціальна, морально-етична ситуація, яка склалася в умовах перебування значної кількості українців з Галичини у закордонному заробітчанстві, яке часто спричинює довготривале розлучення чоловіків і жінок, батьків і дітей, викликає кризу сім’ї та інші вияви людської драми, – саме ці фактори сприяли пошуку „харизматичного лікування”.

8. Харизматична група ОВЗП після так званої „великої екскомуніки”, тобто вилучення їх із василіанського чину, стала ще більше екстремістською, добиваючись досягнення поставлених цілей – „реформування” УГКЦ і набуття владних позицій в Синоді єпископів. Зазнавши невдачі на цьому відтинку своєї харизматичної діяльності, вони взялися створювати свій „Синод Української Правовірної Греко-католицької Церкви”, до складу якого увійшли ОВЗП як „висвячені єпископи” і деякі поки що не оголошені особи (де, коли, ким відбулося це „висвячення” тримається в таємниці з натяком на те, що про це повідомлено папу Бенедикта XVI). Одночасно робляться наполегливі спроби зареєструвати „Статут УПГКЦ” у Державному комітеті України в справах національностей і релігій. Ці акції супроводжуються звинуваченням Голови УГКЦ Любомира Гузара як „носія єретичних вчень”. Харизматичні лідери вже „правовірної” УГКЦ сподіваються на сатисфакцію своїх діянь у Ватикані. Їхнє несприйняття „духу аджорнаменто” II Ватиканського Собору, негативне ставлення до соборних реформ і документів, зокрема нового курсу Католицької Церкви в оцінюванні нехристиянських релігій, а також категоричне таврування уведеної в католицьких семінаріях історично-критичної теології (ІТК) якоюсь мірою характерне для нинішньої консервативної частини Католицької Церкви. Неоднозначно ставиться і нинішній понтифік Бенедикт XVI до літургійних, доктринальних, еклезіальних реформ II Ватиканського собору, намагаючись по-новому їх осмислити, а по суті - вихолостити із них прогресивний дух соборного аджонаменто. Апостольська Столиця поки що не сказала свого слова саме про харизматичне діяння ОВЗП і не поспішає охарактеризувати зухвалі їхні випадки проти Голови УГКЦ Любомира

Гузара та звинувачення його у ересях. Ця справа знаходиться на початковій стадії вивчення у ватиканських дикастеріях.

9. У дієцезіях Римо-Католицької Церкви в Україні харизматичний рух є підконтрольним. Він не набув такого негативного, визивного спрямування щодо ієрархії і духовенства цієї Церкви, як в УГКЦ. Після початкового розквіту на початку 90-х років минулого століття цей рух в римо-католицьких дієцезіях і парафіях поступово спадає і набуває консервативного мирного і спокійного віяння „Святого Духа”, не виходячи за рамки церковних канонів і літургійної практики. Скептичне і навіть іронічне ставлення римо-католицьких єпископів до екзальтованих виявів харизматиї, неадекватних для дозволених Церквою норм канонічної ідентичності вірян-католиків стало перепорою на шляху виникнення харизматичних негативів. Хоча на особистому рівні є випадки харизматичних збочень і експресивно-емоційних зривів після довготривалих „зустрічей у малих групах” та харизматичних реколекцій. Зрештою, харизматичний рух у римо-католицьких парафіях набув формації „школи християнського життя та євангелізації”, нейтралізуючи його екстремістські вияви створенням „елітних груп” мирян, які діють у тісній співпраці з настоятелями у своїх парафіях.

10. Керівництво УГКЦ поки що не дало канонічної, еклезіальної оцінки харизматичному руху в цілому (поза інцидентом з ОВЗП). Та й ставлення до харизматичних ініціатив „підгорецьких отців” неоднозначне і доволі стримане в різних структурах і колах Церкви: серед ієрархії і духовенства, чернечого середовища, церковних, освітніх і видавничих структур. Можна почути і такі судження досить авторитетних в УГКЦ осіб на кшталт: „образ ОВЗП має багато відтінків – світлих і чорних”, „зверхне ставлення підгорецьких отців до авторитетних церковних документів (йдеться зокрема про соборну декларацію „Про ставлення до нехристиянських релігій”. – П.Я) та безапеляційний тон їхніх тверджень затьмарюють радість від їхньої проповіді, від їхнього вкладу у викорінення забобонів, магії та поверховості у християнстві”. Негативи від харизматичної прагматики ОВЗП іноді поблажливо характеризуються їхньою „пастирською невторопністю”, яка, поряд із захопленням, викликає осуд: „отці індоктринують людей”; „нав'язують їм своє, а не євангельське розуміння спасіння”; „вони витворюють чорно-білу картину світу”. Зрештою, ситуація навколо ОВЗП для декого нагадує „динаміку розвитку Церкви в часи Реформації і Контрреформації”, коли, „хоч як далеко відхилилася позиція протестантів від католицької доктрини, все ж їхня ініціатива привела до позитивних змін в Католицькій Церкві”.

У будь-якому разі феномен ОВЗП – це вияв кризи в УГКЦ, це – розкол, який „шматує церковне тіло” і дезорієнтує вірних цієї Церкви. Цей феномен вимагає системного і всебічного наукового вивчення і водночас вникливого розпізнання його витоків, еволюції і наслідків з боку самої Церкви.

Використані матеріали:

1. F.Sullivan. Charyzmaty i Odnowa Charuzmatyczna. - Warszawa, 1986.

2. J.Egan Uczestnictwo w grupowym treningu psychologicznym i rozwoju interpersonalny. –Warschawa, 1986.
3. Катехизація після євангелізаційних реколекцій (РЕО). – Івано-Франківськ, 2007.
4. Відродження у Святому Дусі // e-mail: antoni @kr.km.ua.
5. Прохання. Блаженнішому Патріархови Української Греко-Католицької Церкви Любомиру Гузарови. – Івано-Франківськ. – 17.11. 2004 р.Б.
6. Народження руху харизматичного оновлення в Католицькій церкві. – Переклав з польського і опрацював о. Олег Максималюк, духовний провідник харизматичного руху в Івано-Франківській єпархії.
7. Постанова Установчої конференції Української Греко-Католицької Сервісної комісії Онови в Святому Дусі.
8. Дідула Петро. Між визнанням і поневір'ям – один крок і ціла вічність. Справа отців-василіян ліквідованої Чеської делегатури ЧСВВ.
9. Відкритий лист так званим монахам підгірського монастиря ЧСВВ та всім людям доброї волі.
10. Вироки Колегіального Трибуналу апеляційного ступеня судочинства у карному процесі КС 03/08 священика Маркіяна В.Гітюка (ЧСВВ), священика Самуїла Роберта Обергаузера, священика Методія Р.Шпіржика (ЧСВВ), священика Іллі А.Догнала (ЧСВВ). – 29 серпня 2008 р.
11. Офіційне повідомлення Найвищого Трибуналу Апостольської Сигнатури про підтвердження Апостольським Престолом – Конгрегацією для Східних Церков видалення із Василіянського Чину священиків Шелепко Василя, Шпіржика Юрія, Шпіржика Річарда, Гітюка Василя, Догнала Антоніна.
12. Прес-реліз Української Правовірної Греко-Католицької Церкви. Тема: Протест проти незаконної відмови реєстрації УПГКЦ Державним комітетом України у справах національностей і релігій.
13. Про тих, хто шмагує церковне тіло, або як угруповання Догнала намагається ввести в оману вірних УГКЦ, створивши секту. – Видання комісії УГКЦ у справах соціальної комунікації – Київ, 2009.

ПРИНЦИП *AD FONTES* У СУЧАСНИХ ЛІТУРГІЙНИХ РЕФОРМАХ СЛОВ'ЯНСЬКИХ ЦЕРКОВ ВІЗАНТІЙСЬКОЇ ТРАДИЦІЇ

Історія літургійних реформ східних Церков, незважаючи на вже існуючі напрацювання, все ще чекає на своїх дослідників. Багато документів, котрі містять думки окремих єпископів чи локальних синодів щодо оновлення молитов часослову, все ще потребують критичного опрацювання. Те саме стосується і документів, в яких збережено думки та ідеї щодо стану та вигляду богослужінь добового кола звичайних рядових вірних тієї чи іншої церкви. Спробуємо зорієнтуватись у традиції літургійних оновлень у східнослов'янській візантійській літургійній традиції та показати приклади деяких таких оновлень у часи, ближчі до сучасності.

Історична довідка. Потреба єдності літургійних текстів та обрядів були у свідомості вірних слов'янських візантійських літургійних традицій правдоподібно завжди присутніми. Християнство візантійської церкви пододало довгий і важкий шлях становлення, перш ніж потрапило на терени слов'ян і вкоренилось там аж до нинішніх часів настільки, що стало частиною ідентичності великої частини цих народів. Наслідком було однак запозичення цілого різноманіття літургійних форм, котрі набули свого остаточного вигляду у самій Візантії, а також в інших землях, що потрапили під її літургійний вплив. Київська Русь християнізувалася поступово. На час християнізації державною силою у ній вже були присутні більш-менш християнські спільноти із вже сформованим літургійним обрядом (з Болгарії, Сербії, Греції та Єрусалиму). Ясно, що в такому розмаїтті впливів не могло йтися про якийсь однозгідний обряд, тим більше, що його не було і в самій Візантії.

Перші дискусії щодо обрядових питань сягають XII ст. [Дмитриевский А. Кто виноват? (К вопросу о причинах разнообразия богослужебных чиновъ и последований в наших старинныхъ церковно-богослужебныхъ книгахъ) // Руководство для сельскихъ пастырей 49 (1885). - С. 409]. Існує документ, лист Кирика до його єпископа, щодо розбіжностей у літургійному житті церкви, котрі цей побожний і ревний християнин зауважив [Там само. - С. 409]. Дещо більшу цікавість до літургійного життя проявив митрополит київський Кипріан (1389-1406) [Мансветовъ И. Митрополитъ Киприанъ в его литургической деятельности. — Москва, 1882. — 202 с.]. Він поставив собі за завдання ввести літургійну однозгідність через запозичення сучасних йому обрядів

* Рудейко В. — доктор богослов'я, викладач Українського католицького університету.

Константинопільської Церкви, задля чого він власноручно переписав “з правильних рукописів” правильну, на його думку, літургію Константинополя. Плоди його праці не були належно оцінені його наступником Фотієм (1408-1431), який теж прагнув відновити “літургійні славослів’я за приписами святих синодів” [Там само. - С. 409-410].

Між 1612 та 1619 роками знову з’являється потреба перегляду літургійних книг, у яких було виявлено виразні помилки - як уставні, так і текстуальні. Але працю ентузіастів цього було засуджено як ересь [Волков, А. Книгопечатание и книжная справа на Руси в первой половине XVII в. // www.liturgica.ru/bibliot/book_sprav.html (12.07.2004). - С. 2-3]. Наступними були реформи митрополита Петра Могили (1633-1646) та патріарха Нікона (1652-1658), про які вже існує багато історичних та літургійних досліджень.

Проблема всіх цих оновлень, за Дмитрієвським, полягала в методології [Дмитриевский А. Кто виноват? (К вопросу о причинах разнообразия богослужбных чинов и последований в наших старинных церковно-богослужбных книгах) // Руководство для сельских пастырей 49 (1885). - С. 441-443]. Всі хотіли оновлювати за сучасними добрими зразками літургійної традиції грецької церкви, яка сама на той час не знала, які з її зразків є добрими і сучасними [Волков, А. Книгопечатание и книжная справа на Руси в первой половине XVII в. // www.liturgica.ru/bibliot/book_sprav.html (12.07.2004). - С. 1].

Серйозна підготовча робота до літургійної реформи почалась на початку XIX ст. і пов’язана вона із діяльністю професорів Московської духовної академії О. Горського (1812-1875) та К. Невоструєва (1815-1872), які зробили спробу опису рукописного фонду синодальної бібліотеки в Москві. Їх працю продовжили Н. Красносельцев (1845-1898), А. Дмитрієвський (1856-1929), І. Карабінов (1878-1937), Б. Тураєв (1868-1920), М. Скабалланович (1871-1931) та ін. Їх дослідження покривали як історію, так і богослов’я літургії. Особливо велику увагу присвячували описанню та виданню літургійних рукописів, які пізніше мали лягти в основу богословських досліджень. Праця цих людей була особливо зосереджена довкола літургійного життя православної церкви і церков інших християнських традицій [Часослов Эфиопской Церкви // Б. Тураев, изд. и пер. Санкт-Петербург, 1897. — 175 с.]. Вражає, з якою швидкістю перекладались та досліджувались щойно відкриті західними науковцями документи ранньої церкви [Эгрия. Паломничество по Святым местам (Пер. И. В. Помяловского) // Православный Палестинский сборник, — Санкт-Петербург, 1889. — Т. 20, — С. 103-172; Красносельцев Н. Богослужение Иерусалимской церкви в конце IV в. // Православный собеседник. — Казань, 1888. — Т. 3. — С. 350–384].

Вся ця праця спонукала до виникнення цілого руху, подібного до літургійного руху у західній церкві, і спричинилась до ініціювання православного собору, котрий мав би відбутись у 1918 р.

Собор 1918 р. На початку XX ст. все частіше можна було почути голоси незадоволення сучасною літургійною традицією православної церкви.

Єпископат, священство, російська інтелігенція, звичайні вірні – всі відчували потребу нового літургійного життя відповідного до стандартів, котрі диктувала сучасність. Серед проблем, котрі розглядались на передсоборових зібраннях, зокрема були: Літургійна мова; монаше походження сучасного уставу літургійного дня; незрозумілість літургійних структур і формулювань; відповідність часу літургійних богослужінь; потреба дієвої участі вірних у богослужінні; Псалми та богослужбові тексти, що містять прокляття; відсутність власної літургійної творчості. Яка розвязка пропонувалась: переклад всіх чи частини текстів російською мовою; спрощення богослужбових структур; відновлення парохіального типу богослужінь; впровадження простішого студійського типікону; видалення невідповідної псалтирної та літургійної поезії; творення нових богослужбових текстів.

Якщо придивитись до зазначеного уважніше, то можна без особливих ускладнень побачити певну подібність до спрямовуючих, висловлених документами щодо літургійних реформ після 2-го Ватиканського собору, а подеколи і намагання радикальніших змін. В основі більшості цих намагань лежав принцип повернення до джерел чи то давнього катедрального богослужіння, котре прожило на Русі досить недовго і лише у більших містах, чи до простішого монашого богослужіння студійського уставу, що було домінуючим на слов'янських землях аж до XV-го століття.

Жовтнева революція 1917-го року перешкодила впровадженню цих змін і на довгий час конкретне оновлення богослужбового життя залишилось без уваги. Лише тепер у РПЦ відбувається відновлення зацікавлень щодо реформ богослужбового життя церкви.

Українська Лютеранська Церква. Все ж напрацювання російських літургістів, хоч і не в контексті богослужбової практики РПЦ, знайшли своє конкретне відображення. Створена у 30-х роках на Галичині та Волині Українська Лютеранська Церква візантійського обряду втілила багато пропозицій оновлення богослужіння, висловлених у передсоборових дискусіях. Службник УЛЦ, опублікований у 1933-му році, містить чин вечірні, структуру якого було пристосовано для кращої участі у ній вірних [Службник для україн. Євангельських громад Авґсбурзького Віросповідання. (Головні богослуження). — Станіславів 1933. - С. 9-16].

До основних особливостей реформи вечірнього богослужіння УЛЦ можна віднести: переклад вечірні народною мовою; спрощення структури за рахунок вилучення молитов предстоятеля та змінних піснеспівів монашого походження; включення у структуру вечірні регулярного читання із Святого Письма; включення україномовної літургійної поезії, запозиченої із Богогласника. Основними позитивами цієї реформи візантійського часослова можна назвати: звільнення богослужіння від зайвих повторень; попри збереження основної структури вечірні існує місце для євхологійних та піснетворчих новотворів.

Основні зміни щодо вечірні є наступними [Molytvoslov – Gebetbuch. Die Heilige Taufe, Die Krönung, Das Begräbnis, Das Abendlob, Das Morgenlob (Hgg R.

Thöle/V. Rudeyko). — Darmstadt 2006. - С. 4-17]: обмеження групи псалмів 140, 141, 116 лише до одного псалма, відповідно до давньої катедральної традиції; псалми 141 та 116 передбачені як додаткові; поєднання піснеспіву “Світло тихе” із обрядом запалення світла; додавання піснеспіву із Апостольських конституцій; зменшення числа пісень Богогласника; додавання кількох молитов предстоятеля.

Подібні принципи реформування були застосовані і у створенні ранкового богослужіння, яке із невідомих причин відсутнє у Служебнику 1930-го року [Там само. - С. 18-28].

Українська Греко-Католицька Церква. УГКЦ 1930-х років теж перейнялася спробами оновлення свого літургійного життя. Тут воно, щоправда, перебігало у перспективі очищення від латинізації та апології візантинізації. Це свідчить дискусія, яка розвинулася між митрополитом Андреем Шептицьким (1865-1944) [Galadza P. *The Theology and Liturgical Work of Andrei Sheptytsky (1865-1944)*. — Roma 2004. — 524 с.] та його суперниками — єпископами Григорієм Хомишином (1867-1947) і Йосифом Коциловським (1876-1947).

Літургійні питання розглядались у контексті єпископських синодів у 1927-33 роках і не принесли конкретних практичних результатів. Питання літургійного оновлення не було погоджене у самій УГКЦ, і зрештою обов’язковим для неї стало видання в Гроттаферратті в Римі часослова [Часослов. — Рим, 1950. — 990 с.], який є значною мірою передруком часослова для вірних синодальної традиції.

Все ж певні критерії синодів були підсумовані Кирилом Королевським у дев’яти пунктах [Королевський К. Рим і обрядво-літургійні дискусії у патріаршій київській вселенській церкві між двома світовими війнами. — Львів, 2002. - С. 192-198]. Із них чітко видно намагання творити оновлення літургійного життя УГКЦ виходячи із принципу повернення до джерел. У певних випадках відчувається навіть певний вплив порівняльної літургії Антона Баумштарка [Taft R. / Winkler G. (ed.), *Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948)*. — Rome 2001. — 1020 с.]. Зокрема наголошувалось на: поверненні до богослужбових практик з періоду перед Берестейською унією 1596 р.; збереженню тих богослужбових обрядів, котрі є спільними для багатьох церков візантійської традиції; збереження цінних етнічних обрядів; усуненню накиннутих латинських практик, невластивих візантійській традиції; обережному проведенню реформ богослужбових обрядів.

New Skete. Продовження літургійних реформ часослова в УГКЦ стало можливим у період після II Ватиканського собору завдяки виникненню у Америці двох монаших спільнот New Skete [Brief history <http://www.newsketemonks.com/history.htm> (2010.10.22)] та Holy Transfiguration Monastery (Святопреображенський монастир) [Our History-Introduction <http://www.byzcath.org/monastery/history.htm> (2010.10.22)].

Монастир New Skete почав своє існування як маленька спільнота францисканців візантійського обряду у 1966 році. Проте у 1979 році вони, за рекомендацією Александра Шмемана та Йоана Меєндорфа, стали частиною Православної Церкви Америки.

Як вже зазначив у своїй статті о.Роберт Тафт, на реформу часослова у монастирі New Skete головним чином вплинули дослідження Хуана Матеоса та Мігеля Арранца, котрі особисто консультували монахів щодо історії виникнення тих чи інших богослужінь чи їх форм [Taft R. *The Byzantine Office in the Prayerbook of New Skete* // *ОСР* 48 (1982). - С. 337]. У цьому випадку можна дійсно говорити про науково обґрунтовану реформу богослужінь, яка більш-менш ґрунтується на принципі *ad fontes* [Brother Stavros of New Skete, *The Monastery and Applied Liturgical Renewal: The Experience at New Skete* // Erwine R. (Ed.), *Worship traditions in Armenia and the neighboring Christian East: an international symposium in honor of the 40th anniversary of St. Nersess Armenian Seminary*, —NY, 2006 — С. 307-323]. Перший оновлений часослов з'явився друком у 1976 році [A *Prayerbook*, New Skete. — Cambridge NY, 1976. — 246 с.]. Ось кілька прикладів їх реформ часослова: богослужіння північної служби та першого часу усунено взагалі, як такі, що виникли пізніше та являють собою подвоєння давніших богослужінь; у третьому, шостому та дев'ятому часі були відновлені т.зв. “тропарі часу”, котрі у сучасному богослужінні були витіснені змінними щоденними тропарями і використовуються лише у часі великого посту.; молитва малого повечір'я була пристосована до вечірнього часу моління і дуже скорочена. (у цьому випадку вони швидше орієнтувались на відповідну постанову II Ват. Собору, аніж на якісь джерела). Велике повечір'я, натомість, тут перетворилось на свого роду чування перед святами. Псалмічна частина із сталої змінилась на змінну, відповідно до свята чи літургійного періоду.; реформа вечірні у цьому часослові передусім полягає у відновленні обрядів запалення світла та принесення вечірнього кадила. Обидва обряди, як це довела у своєму дослідженні Габріеле Вінклер, становили основу катедральної вечірні у більшості ранніх катедральних чинах. Те саме стосується також і розподілу т.зв. тихих вечірніх молитов вечірні на їх природних місцях. Однією із особливостей відновлення чину вечірні стало впровадження псалма 85 як початкового у часі великого посту. Впровадження щоденного читання із Святого Письма та нового розподілу прошень у чині вечірні, щоправда, є дещо невдалим і не підтримується джерельною базою; Утреня теж зазнала певних змін, проте тут реформатори не дуже зверталися до джерел. Найважливішими є спроби усунути нашарування антифонних частин перед читанням Євангелія — ця зміна дуже збіднює воскресний/святковий характер богослужіння. Як основна проблема утреннього богослужіння, особливо буденного, було використання поетичного канону. Він тут зовсім не присутній. Натомість з'являється спроба створити певну тижневу систему співу біблійних пісень, запропоновану як гіпотетичну Хуаном Матеосом.

У 1988 році з'явився новий варіант часослова монастиря New Skete [A *Book of Prayers*, New Skete. — Cambridge NY, 1988. — 627 с.]. Основними особливостями богослужбових реформ тут стало перенесення обряду запалення світла на початок богослужіння вечірні. Богослужіння святкової утрени було розділене на дві частини: чування, котре включило в себе обряди утрени навколо

читання Євангелія, та властиво ранкового богослужіння, котре тут більш-менш відповідає щоденному. Чування також було перенесене в часі, тобто тепер воно відбувалося після вечірнього богослужіння.

Святопреображенський монастир. Ініціатором створення монастиря Святого Преображення у Каліфорнії став один із співтворців Конституції про божественну літургію II Ватиканського собору о. Боніфатій Люкс [Galadza P. Abbot Boniface Luykx as liturgist and “liturgisatel” // Chirovsky A.(Ed.), *Following the Star from the East. Essays in Honor of Archimandrite Boniface Luykx.* — Ottawa-Chicago 1992. — С. 31-40]. Як і в реформах часослова у монастирі New Skete, о. Боніфатій орієнтувався на досягнення сучасної історичної літургіки. Проте у своїх оновленнях він досить обережно поставився до побудови структур богослужінь добового кола і навіть намагався пристосувати принцип реформи часослова Конституції про святу літургію для візантійської традиції.

Сьогодні монастир, на превеликий жаль, не продовжує справи літургійної реформи, розпочатої його засновником. За життя архимандрита так і не з'явився друком реформований ним візантійський часослов. Все ж літургійну спадщину цього монастиря можна дослідити із маленької книжечки *Short Monastic Prayerbook: with music for use by the families*, виготовленої для приватного вжитку відвідувачами монастиря другом о.Боніфатія Полом Гілбертом у 1996 році [Gilbert P. (Ed.), *Short Monastic Prayerbook: with music for use by the families*, Redwood Valley, — California, 1996. — 96 с.]. Основні зміни у вечірньому богослужінні звелись до реставрації обрядів запалення світла та приношення кадильної жертви. Як і монахи з New Skete, у реконструкції він орієнтувався на присутні у візантійській Літургії Передосвячених Дарів уламки давніх катедральних обрядів.

Більше змін відбулось у богослужінні утрени. Тут важливим постав розподіл т.зв. тихих молитов у контексті богослужіння. У більшості випадків це є намаганням не стільки знайти давнє місце тій чи іншій молитві, скільки максимально розподілити їх у контексті богослужіння. Те саме стосується і розподілу псалмів шестипсалм'я. Цікавим тут є позиціонування псалма 50-го. Його додано до шестипсалм'я як псалом для п'ятниці, усунувши таким чином повторення 142 псалма в суботу та неділю, як це приписував у своїх постановах Львівський собор 1891 року.

Проблема канону у часослові о. Боніфатія Люкса розв'язана подібно до часослову New Skete, з тією лиш різницею, що він пропонує ширше використання новозавітніх біблійних пісень. Кожен день тижня має одну пісню зі Старого Завіту і одну з Нового Завіту. Центральною піснею цієї тріоди є пісня Богородиці з кадженням, котра таким чином ніби пов'язує Старий та Новий Завіти.

Структури малих часів у часослові монастиря св. Преображення зведені до однієї — структури 6-го часу. Відповідні псалми кожного окремого часу замінено почерговим читанням катехизм. У часах присутня молитва св. Якова Єрусалимського і практично єдиним елементом, котрий визначає конкретний

молитовний час, є завершальна молитва. У цьому часослові, як і у часослові монахів з New Skete, відсутня опівнічна молитва, а повечір'я пристосоване до молитви у вечірній час.

Висновки. На східнослов'янських землях практично від початку християнізації відчувалась потреба оновлення богослужбового життя. Це відновлення, наскільки можна простежити, завжди носило вимір перевірки існуючих традицій на джерельному матеріалі. Від початків оновлення богослужб добового кола відчувалась потреба дослідження цілості богослужбового надбання церкви і осмислення зв'язків між окремими елементами у конкретному богослужінні.

Літургійні дослідження джерел богослужіння візантійської традиції на початку XIX-XX ст.ст. дали поштовх до серйозного оновлення живої молитви церкви. І хоча безпосередньо у 30-х роках м.ст. на літургійну реформу у східнослов'янських землях спромоглася лише Українська Лютеранська Церква, у добу після II Ватиканського собору були спроби двох монастирів використати джерелознавчі надбання науки для реформи богослужб добового кола. Складність у проведенні таких реформ полягає у надзвичайній комплексності розвитку богослужбових форм візантійського часослова, на формування яких впливало кілька літургійних традицій як катедрального, так і монашого типу. Разом з цим, богослужбова реформа є не лише повернення до чогось попереднього. Літургійна реформа є насамперед переосмислення сучасної молитви церкви у світлі її джерел, а також у світлі потреб сучасності. Реформа не може бути кроком у минуле, але вона завжди є кроком із минулим.

Summary

Vasyl Rudeyko. **The principle *ad fontes* in modern reforms of the liturgical structures of horologion in byzantine slavic churches.** The article is devoted to the analysis of liturgical reforms in different slavic churches of byzantine tradition. The author outlines the principles of liturgical reforms in the churches of orthodox, greek-catholic and byzantine lutheran confessions. Particular attention is given to liturgical reforms done after the Second Vatican Council in two american monasteries as well as to the recent liturgical reform in the byzantine lutheran convent in Germany.

ЗАРОДЖЕННЯ ТА ОСОБЛИВОСТІ РОЗВИТКУ ТЕЧІЇ АДВЕНТИСТІВ-РЕФОРМІСТІВ У РАДЯНСЬКОМУ СОЮЗІ

Постановка проблеми. У сучасному поліконфесійному середовищі України важливе місце обіймають течії пізнього протестантизму, неодмінною складовою яких є адвентизм. Сьогодні Церква християн адвентистів сьомого дня (АСД) функціонує як частина світової структури з комплексом потужних інституцій соціального спрямування. Одне з досягнень адвентизму — цілісність, із якою він увійшов у XXI століття. Всупереч політиці радянських органів влади, які впродовж 1960-х — середини 1970-х років намагалися розколоти і знищити Церкву, її керівництво знайшло у собі сили подолати зовнішні негативні впливи і вберегти конфесію від руйнації. Виняток становлять події початку XX століття, викликані початком Першої світової війни. Тоді, внаслідок розбіжностей, що виникли навколо питання про участь адвентистів у військових діях, сформувався окремий напрям у адвентизмі, який ідентифікував себе як реформаційний.

Вивчення історії адвентизму в Україні не є цілісним без вивчення такої його складової як реформізм, однак, зазначений аспект поки що не знайшов належного відображення у дослідженнях вітчизняних науковців. Окрім того, основний масив архівних джерел із даної тематики до цього часу залишався не опрацьованим. У цьому і полягають **актуальність та новизна дослідження.**

Адвентистам-реформістам присвячена незначна кількість наукових досліджень, що, вочевидь, зумовлено нечисленною кількістю віруючих цього напрямку. Однак, реформізм є неодмінною складовою адвентизму в цілому, тому вивчення історії Церкви АСД не буде цілісним без вивчення реформістської складової. До того ж, за радянської доби адвентисти-реформісти поряд зі Свідками Єгови та іншими, як тоді їх характеризували, «бузувірськими» релігійними течіями входили до числа заборонених «сект», що зумовлювало ряд особливостей державної політики щодо них. Радянська історіографія відзначала релігійний екстремізм цього напрямку, його антирадянську спрямованість.

У науковій літературі діяльність адвентистів-реформістів вивчалася В. Горським [Горський В.Л. Адвентизм: історія і сучасність. — К., 1987], Л. Воронінін [Воронин Л.Е. Адвентизм и реформизм. — Ставрополь, 1983], Є. Зайцевим [Зайцев Е.В. История Церкви адвентистов седьмого дня в России. — Заокский, 2008], І.Саламахою [Саламаха І. Історія реформістського руху адвентистів сьомого дня в Україні (початок 1920-х років — 1960 рік) // Історія релігій в Україні: наук.

* Воронянська Н.О. — аспірантка кафедри історії України Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г. Короленка.

щорічник, кн. 1. – Львів, 2006. – С. 510-517], О. Лешко [Лешко О.В. Протестантські громади Закарпаття 1945-1991 років: автореф. дис. ... канд. іст. наук. – Ужгород, 2008.]. На сьогодні досліджені поява реформізму в Європі та проникнення його в Радянський Союз, світогляд реформістів, догматично-культурні особливості вчення, його трансформації в умовах радянської держави. Однак до кінця не з'ясованими залишаються причини утворення у русі радянських реформістів декількох течій, особливості співіснування адвентистів-реформістів та офіційної Церкви АСД, методи боротьби радянської держави з прибічниками реформізму.

Об'єктом дослідження виступає історичний розвиток Церкви АСД в Україні за радянської доби. **Предметом** — поява та розвиток такої її складової частини, як реформізм.

Метою дослідження є показати специфіку відносин течії адвентистів-реформістів на рівнях реформізм-держави, реформізм-офіційна Церква АСД.

Щоб досягти зазначеної мети слід визначити наступні **завдання**: співставити причини появи реформістського руху адвентистів у Європі та в Україні; з'ясувати, як ці причини вплинули на взаємозв'язки адвентистів-реформістів із державою; розкрити особливості відносин офіційної Церкви АСД та її реформаційного відгалуження.

Основний зміст статті. Як відомо, розкол у адвентизмі принесли Перша світова війна. У серпні 1914 року та в березні 1915 року керівництво Східно-Німецького уніону начолі з президентом Європейського дивізіону Л. Конрадті повідомило Генеральний штаб Німеччини про те, що адвентисти готові « з огляду на сучасне скрутне становище вітчизни чесно виконувати свої громадянські обов'язки на основі Святого Письма так само і в суботу, як це роблять інші воїни в неділю» [Зайцев Е.В. Названа праця. – С. 384-385]. Зазначені листи викликали хвилю обурення у багатьох адвентистських громадах. Віруючі наголошували на тому, що відбулося грубе порушення принципів, на яких будуються догмати Церкви АСД, а саме 4-а і 6-а заповіді. Щоб позиція незгодних не псувала позитивний імідж Церкви в очах влади, «екстремістів» почали виключати з громад. Згодом вони оформилися у реформістський напрям в адвентизмі, суворо налаштований проти офіційних адвентистів сьомого дня.

Після закінчення війни актуальність суперечки зменшилася, було відновлено адвентистські міжнародні зв'язки. Це дало змогу німецьким реформістам у 1920 році провести переговори з представниками Генеральної Конференції — найвищою структурою світової організації адвентистів, які наголосили, що в заяві, зробленій під час війни «... знайшли місце вислови, про які ми дуже жалкуємо» [Там само. – С. 388-389]. Водночас керівництво німецьких адвентистів сьомого дня публічно визнало свою помилку.

Незважаючи на кроки у бік примирення, розкол у церкві залишався, хоча кількість невдоволених зменшилася. То ж виникнення адвентистського реформізму в Європі було викликано ставленням керівництва АСД до участі віруючих у

бойових діях. Хоча не виключено, що війна лише загострила вже існуюче в Церкві протистояння [Там само. – С. 387]. До того ж, під час війни у суспільстві різко загострилися хіліастичні очікування, які серед віруючих людей супроводжувалися поглибленням аскетичного життя, що стало однією із основних вимог реформізму.

Події в Німеччині знайшли відображення і в Радянському Союзі. Але місцеве керівництво Церкви зайняло лояльну позицію, дозволивши віруючим керуватися в цьому питанні власною совістю. Напруги вдалося уникнути. І хоч реформісти тут все-таки з'явилися, їх кількість була незначною, вони не справляли серйозного впливу на релігійне становище і до середини 1920-х років їх рух не був організаційно оформлений. Ситуація суттєво змінилася після VI Всесоюзного з'їзду АСД, який відбувся у 1928 році. Серед кількох доленосних для Церкви рішень, прийнятих під тиском держави, керівництво церкви також ухвалило резолюцію, у якій зазначалося, що адвентисти будуть виконувати військовий обов'язок як і решта громадян країни [Саламаха І. Названа праця. – С. 514]. Радянських адвентистів-реформістів очолив колишній голова Північно-Кавказської конференції Г. Оствальд, пізніше — П. Манжура. Офіційна назва організації звучала як «Адвентисти сьомого дня реформаційного руху» (АСД РР) або «дунаєвці» (1925 року на з'їзді європейських адвентистів-реформістів в Німеччині було організовано 4 унії, територія СРСР увійшла до Дунайської). То ж, якщо поява реформізму в Європі була викликана початком Першої світової війни, у Радянському Союзі поширення та активізація реформістів відбулася внаслідок внутрішньої політики держави, яка вимагала від своїх громадян цілковитого визнання та послуху. Найбільшого поширення АСД РР отримали в Чернівецькій, Закарпатській, Хмельницькій, менше у Вінницькій, Одеській, Київській, Черкаській областях. Вони відмовлялися від військової служби, забороняли дітям відвідувати школу в суботу, всупереч радянському законодавству практикували організоване навчання дітей релігії [Центральний державний архів вищих органів влади України у м. Києві (далі – ЦДАВОВ). – Ф. 4648, Оп. 7, Спр. 74. Арк. 20]. Організаційно АСД РР входили до Європейського об'єднання адвентистів-реформістів, тому одразу стали звинувачуватися владою у зв'язках із зарубіжними буржуазно-клерикальними колами [Горський В. Л. Названа праця. – С. 25].

Із часом реформізм на Україні перестав бути однорідним. Окрім таких відгалужень, як «п'ятий голос», «третя частина», «християни суботи» у середині 1930-х років з'явився потужний напрям, представники якого називали себе «Вірні і вільні адвентисти сьомого дня» (ВВ АСД). Різновиди реформізму практично не мали релігійно-світоглядних відмінностей, але різнилися за історико-ідеологічною ознакою. Так, ВВ АСД виникли на місцевому ґрунті на основі їх відкрито ворожого ставлення до радянської влади і віруючих, що слухняно виконували її законодавство про культу. Були поширені в основному в Харківській, Дніпропетровській, Черкаській, Київській, Одеській областях. Акцентоване антирадянське спрямування цієї течії, на наш погляд, було зумовлене особистісним ставленням до Радянського Союзу її лідера — Володимира Андрійовича Шелкова. Біографічні дані свідчать про

те, що все своє життя він боровся в основному із самою радянською системою. Реформізм став засобом цієї боротьби.

В. Шелков народився 1895 року в родині заможних селян [ЦДАВОВ України. – Ф. 4648, Оп. 7, Спр. 131, Арк. 150]. Його сім'я, вочевидь, стала жертвою політики «розкуркулення», що стало причиною особистої ненависті В. Шелкова до радянської держави. Вже у 1930-х роках він був засуджений за антирадянську діяльність. Не відомо, коли саме В. Шелков став адвентистом, але, повернувшись із ув'язнення, він створив підпільний центр адвентистів-реформістів. У 1936 році став одним із засновників «Всеросійської унії адвентистів-реформістів», у якій займав провідне становище [Горський В.Л. Названа праця. – С. 25]. Під час війни лідер реформістів залишався на окупованій території, за даними радянських спецслужб співпрацював із німецькою розвідкою під прізвиськом «Старий» [ЦДАВОВ України. – Ф. 4648, Оп. 7, Спр. 131, Арк. 120]. 1945 року був засуджений до розстрілу, який у подальшому замінили 10-річним ув'язненням. Після звільнення у 1954 році він очолив Церкву ВВ АСД [Зайцев Е. В. Названа праця. – С. 399], продовжував антирадянську агітацію: закликав до відмови від вимог радянського законодавства, у своїх проповідях пророкував загибель Радянського Союзу в результаті третьої світової війни. Довгий час переховувався у бункері, жив під фальшивими документами на ім'я П. Павлова і навіть організував власне поховання [Воронин Л. Е. Названа праця. – С.59]. За період із 1954 року по 1978 рік був заарештований ще раз, але подробиці арешту не відомі. У цей час він познайомився з ідеологом руху за права людини академіком А. Сахаровим, звертався до президента США Дж. Картера за захистом щодо О. Гінзбурга, став відомий як автор багатьох книг, зокрема 8-томника «Священна війна за свободу совісті проти диктатури атеїзму», друкував проповіді, доктринальні трактати, історичні записки про церкву адвентистів тощо, видавав підпільний журнал «Вірний свідок» [Зайцев Е. В. Названа праця. – С. 398-400]. Відомо, що В. Шелков постійно прослуховував та записував на плівку передачі радіостанцій «Голос Америки», «Німецька хвиля», «Свобода». Виготовлену ним літературу передавав зарубіжним журналістам, у тому числі колишньому кореспонденту «Нью-Йорк таймс» Крістоферу Рену, пов'язаному з ЦРУ та кореспонденту Бі-бі-сі у Москві Кевіну Руюйну [Воронин Л. Е. Названа праця. – С. 59-60]. Із 1977 року під його керівництвом ВВ АСД почали видавати «Відкриті листи», які поширювалися в громадах АСД, відкрито виступали проти вимог радянського законодавства, заявляли про відсутність в СРСР свободи совісті, спотворення і забуття ленінських положень, незаконне засилля атеїзму та безсоромне свавілля посадових осіб [ЦДАВОВ України. – Ф. 4648, Оп. 7, Спр. 7, Арк. 2]. 14.03.1978 року В. Шелков був заарештований вже вчетверте, а в квітні 1979 року — засуджений до п'яти років позбавлення волі в колонії суворого режиму, де й помер 27 січня 1980 року. Прибічники В. Шелкова намагалися протестувати проти несправедливого, на їх погляд, засудження свого керівника, писали листи-скарги в усі можливі інстанції [ЦДАВОВ України. – Ф. 4648, Оп. 7, Спр. 107, Арк. 164]. В 1980 році реформістам на міжнародну зустріч із безпеки й співробітництва в Європі, яка відбувалася у

Мадриді, вдалося привезти звіт на 863 сторінках, у якому радянське керівництво звинувачувалося у порушенні Гельсінської угоди [Зайцев Е. В. Названа праця. – С. 401].

Для радянських владних структур саме діяльність течії адвентистів-реформістів, очолюваної В. Шелковим, була найнебезпечнішою. «Шелковці» демонстрували відкриту неприязнь, ворожість до влади в країні, намагалися дискредитувати радянську систему перед світовою громадськістю. Крім того, постійно порушували законодавство про культу: відмовлялися від служби в Збройних силах, не пускали дітей до школи по суботах, влаштовували несанкціоновані збори віруючих, відмовлялися від державної реєстрації, що після виходу Постанови РМ СРСР «Про боротьбу з сектантським підпіллям» у 1974 році стало для держави особливо небажаним. Контролювати реформістів було важко. Уповноважені Ради у справах релігій на місцях не лише не знали точної кількості громад та кількості віруючих, у деяких регіонах вони взагалі не здогадувалися про їхнє існування, хоча за даними компетентних органів вони там були [ЦДАВОВ України. – Ф. 4648, Оп. 7, Спр. 7, Арк. 3]. Влада намагалася дискредитувати реформістів у очах громадськості. З цією метою влаштовувалися публічні судові розгляди справ, антирадянська діяльність адвентистів-реформістів широко висвітлювалося у пресі. Розуміючи, що повністю знищити реформізм не вийде, його прибічників намагалися повернути до легальних громад АСД. Із керівництвом останніх існувала домовленість про допомогу щодо нейтралізації діяльності адвентистів-реформістів [ЦДАВОВ України. – Ф. 4648, Оп. 7, Спр. 271, Арк. 113].

Варто зазначити, що між Церквою АСД та адвентистами-реформістами не було дружніх стосунків. Догматичних відмінностей між ними практично не було, а розкол реформісти пояснювали тим, що частина адвентистів з'єдналася із державою, пішла на порушення заповідей, стала держадвентистами [Горський В.Л. Названа праця. – С. 28]. Церкву АСД реформісти називали «церквою-відступницею», «Вавилоном». Були агресивно налаштовані щодо її прихильників.

АСД по відношенню до реформістів були налаштовані більш лояльно. Але, вочевидь, щоб тінь реформізму не лягла на легальну Церкву АСД, що визнавала радянське законодавство, наголошували на тому, що їхня церква з реформістами не має нічого спільного. Ще під час VI з'їзду АСД, на якому обговорювалося питання про зародження реформізму, підкреслювалося: «Пропонуємо усім нашим членам рішуче відмежуватися від неправдивих реформістів... Вони не наші брати, а гілки, відламані від Божої маслини» [Воронин Л.Е. Названа праця. – С. 58]. Але конкретних кроків для подолання розколу не відбувалося. Керівники АСД в основному вели роз'яснювальну роботу зі своїми прихильниками у відповідь на «Відкриті листи» реформістів, у яких зазначалося, що Церква АСД відступила від фундаментальних основ адвентизму, а отже - стала віровідступницею. У відповідь позиція реформістів тлумачилася як «неадекватна оцінка деякими церковними керівниками свого становища в Церкві» [Бондаренко В. Ми існуємо, щоб дати людям надію... // Людина і світ. – 1991. – № 9. – С. 47], а рядових віруючих називали «душами, що заблукали». У середині 1970-х років один із лідерів АСД О. Парасей

наголошував на необхідності не лише оборонної, але й наступальної війни щодо реформістів [ЦДАВОВ України. – Ф. 4648, Оп. 7, Спр. 131, Арк. 109]. Однак згодом уповноважені Ради у справах релігій зазначали, що АСД роботу з нейтралізації адвентистів-реформістів ведуть не ефективно, майже через силу, хоч і постійно звітуються про неї у протоколах нарад. Уповноважений Ради по Чернівецькій області наголошував, що лідери АСД згадують про реформізм частіше всього тоді, коли він необхідний як прикриття для інших цілей [ЦДАВОВ України. – Ф. 4648, Оп. 7, Спр. 305, Арк. 51]. Часто під виглядом роботи з реформістами керівники Церкви АСД переїжджали в інші області, але реформістами там не займалися, а вирішували свої проблеми [ЦДАВОВ України. – Ф. 4648, Оп. 7, Спр. 305, Арк. 54].

Найбільш позитивно взаємодія відбувалася із представниками АСД РР, яких очолював Т. Черков. Вони не були настільки вороже налаштовані проти держави, як ВВ АСД, і самі прагнули легалізації. Ще у 1940-х роках, коли після завершення війни відновилася реєстрація церковних громад, Т. Черков намагався об'єднати реформістів Чернівецької, Закарпатської, Київської та Одеської областей та отримати право на реєстрацію у Раді у справах релігійних культів, однак безуспішно. Реформісти залишалися поза законом. Т. Черков на той час втратив підтримку свого румунського наставника Д. Нікуліча, відчував утиски з боку державних органів, віруючі від АСД РР переходили до зареєстрованих громад АСД. Шукаючи союзників, 1957 року Т. Черков прагнув об'єднатися із В. Шелковим. До прибічників ВВ АСД він направив лист-звернення із закликом приєднатися до церкви АСД, зазначав, що розкол в адвентизмі та виокремлення реформізму нічого не принесли Церкві, окрім шкоди [Новые тенденции в адвентизме // Вопросы научного атеизма. – М., 1979. – Вып. 24. – С. 133]. Але об'єднання не відбулося. Невдало завершилася і спроба відновити контакти з офіційною Церквою АСД. Після ряду невдач у діяльності керівника течія АСД РР практично припинила існування. Частина її прихильників перейшла до офіційних адвентистів сьомого дня, частина — до ВВ АСД. Так за даними дослідника В. Горського, в середині 1980-х років у Закарпатській області 80 % адвентистів сьомого дня були вихідцями з реформізму [Горський В. Л. Названа праця. – С. 27].

Не так успішно йшла робота з ВВ АСД. Але після смерті В. Шелкова активність віруючих також поступово знижувалася, зникало прагнення вплинути на діяльність зареєстрованих громад АСД, усе рідше проводилися молитовні збори [ЦДАВОВ України. – Ф. 4648, Оп. 7, Спр. 305, Арк. 54]. Після початку «перебудови» втратила актуальність протидія радянському законодавству. Течія розкололася на декілька угруповань.

У 1980-х роках адвентисти-реформісти зберігали невелику кількість прихильників. На цей час конфесія втратила активних лідерів, змінилася внутрішньодержавна політика, реформізм перестав бути актуальним. Він мало поповнювався молодими віруючими. Так, із 37 адвентистів-реформістів, які проживали у Харківській області в 1984 році, 14 осіб мали понад 70-річний вік [Там само. – Арк. 33]. В Одеській області з 15 членів церкви більше 70 років мали 6 осіб

[Там само. – Арк. 82-83]. Новонавернені віруючі походили, як правило, з віруючих сімей.

Після проголошення незалежності України адвентисти-реформісти легалізували свою діяльність. Всього станом на 1 січня 1992 року в Україні нараховувалося 18 їхніх громад: 2 – у Дніпропетровській, 2 – у Донецькій, 7 – у Закарпатській, 2 – в Одеській та 5 – у Чернівецькій областях [ЦДАВОВ України. – Ф. 4648, Оп. 7, Спр. 640]. Громад АСД у цей час нараховувалося 278. На початок 2010 року в Україні діяло 44 громади реформістів, 18 з яких не були зареєстровані. Водночас течія АСД в Україні нараховувала 1069 своїх організацій.

Висновки. То ж, перші адвентисти-реформісти з'явилися у Радянському Союзі внаслідок зовнішнього впливу. Вони називали себе Адвентистами сьомого дня реформаційного руху, були зосереджені на виконанні догматичних приписів адвентизму, що мали поглиблений аскетичний характер, зазначали про свою винятковість, основну боротьбу вели з офіційною Церквою АСД. У середині 1930-х років з'явилася нова течія адвентистів-реформістів, очолювана В. Шелковим. На відміну від АСД РР, вірні і вільні адвентисти сьомого дня виникли на місцевому ґрунті. Вони вороже ставилися до Радянської влади, не визнавали законодавство про культу. Особливу активність виявляв керівник ВВ АСД, що все своє життя здійснював антидержавну діяльність, був не лише керівником, але й активним натхненником течії. Той факт, що ВВ АСД з'явилися за його участі, постійно протидіяли органам влади, але втратили активність після смерті лідера, дає підстави зробити висновок, що поява і діяльність цього напрямку реформізму була пов'язана переважно з особою самого В. Шелкова і трималася на його особистому негативному ставленні до Радянського Союзу.

Адвентисти-реформісти та офіційна Церква АСД одразу відмежувалися одне від одного. При чому, реформісти займали більш агресивну позицію, у той час як керівники Церкви АСД намагалися вберегти своїх прихильників від їх негативних впливів.

Інше ставлення до реформістів було з боку держави. Органи влади прагнули зменшення кількості їх громад, визнання ними радянського законодавства про культу, нейтралізації активних керівників. Коли в середині 1970-х років змінилася державна релігійна політика, основним завданням стало об'єднання реформістів із АСД. Однак особливих успіхів не було досягнуто: офіційні адвентисти не були зацікавлені у співпраці, а реформісти не бажали визнавати законодавство про культу. Виняток становлять АСД РР, які більш схвально ставилися до легалізації, що було зумовлено їх відмінним від ВВ АСД ставленням до держави.

Анотації

У статті Н.Воронянської «Зародження та особливості розвитку течії адвентистів-реформістів у Радянському Союзі» розглянуто причини появи течії адвентистів-реформістів у СРСР, особливості взаємозв'язків реформістів із офіційною

Церквою адвентистів сьомого дня. Проаналізовано методи боротьби радянської держави з прибічниками реформізму.

Ключові слова: адвентисти сьомого дня, адвентисти-реформісти, розкол.

В статті Н.Воронянської «Зарождение и особенности развития течения адвентистов-реформистов в Советском Союзе» рассмотрены причины появления течения адвентистов-реформистов в СССР, особенности взаимосвязей реформистов с официальной Церковью адвентистов седьмого дня. Проанализированы методы борьбы советского государства со сторонниками реформизма.

Ключевые слова: Адвентисты седьмого дня, адвентисты-реформисты, раскол.

In the article of N.Voronyanska «Appearance and features of development of flow of Adventists-reformists in Soviet Union» opens the reasons of appearance of flow of Adventists-reformists in the USSR, features of coexistence of reformists with official Church of Seventh-Day-Adventists. The methods of fight of the soviet state with gradualists are analysed.

Keywords: Seventh-Day-Adventists, Adventists-reformists, dissidence.

Р. Скакун

УДК 2, 27-28

ЄВАНГЕЛЬСЬКІ ХРИСТІЯНИ СВЯТІ СІОНІСТИ: ОСОБЛИВОСТІ ЖИТТЯ Й ПОБУТУ

Сьогодні в Україні є багато відносно малочисельних релігійних груп, про існування й сутність яких ні державна влада, ні широка громадськість часто не має ні найменшого уявлення. Бувши загнаними в підпілля ще в часи радянських репресій, вони сьогодні не спішають реєструватися і взагалі „світитися”. Це, здебільшого, рухи місцевого походження, продукт місцевої „релігійної творчості”, навіть якщо в основі їх лежало православ'я або принесені з Заходу протестантські течії. Брак знання про ці рухи та їх сучасний стан позбавляє нас можливості скласти цілісну картину релігійної свідомості й релігійного життя нашого народу. Бодай частково розв'язати цю **проблему** й покликане пропоноване читачеві дослідження, присвячене дуже своєрідній секті так званих сіоністів-мурашковців (не плутати з поширеними на Поділлі п'ятдесятниками-сіоністами, послідовниками Леоніда Мельника).

Про мурашковський рух ще в радянський час з'явилася певна **література**. В основному це численні, але позбавлені наукової вартості статейки в пресі та „антисектантській” літературі, з яких можна відзначити хіба що статтю М. Медяника [Медяник М. Хто такі сектанти-мурашківці // Атеїст Ровенщини. — 1958. — № 1. — С. 31-36.]. Були, втім, і публікації більш наукового характеру, хоч і не позбавлені тих вад, що властиві майже всім радянським дослідженням релігії, а

саме праці брестського дослідника Болеслава Камейши [Камейша Б. И. Религиозная секта евангельских христиан святых сионистов и ее реакционная сущность. Диссертация... кандидата истор. наук.- Минск, 1971. — 285 с.; його ж: Кто такие мурашковцы. — Минск, 1970. — 39 с.]. Особливо цікава стаття Б. Камейши про особливості життя й побуту поодиноких мурашковців, які проживали під кінець 60-х років м.ст. на білоруському Поліссі (Камейша Б. И. „Асаблівасці матэрыяльнага і сямейнага быту сектантаў-мурашкаўцаў” // Этнаграфічны зборнік. — Мінск, 1973. — С. 129-138). З середини 70-х років м.ст. мурашковці надовго випали з поля зору дослідників. Тільки недавно, паралельно з автором цих рядків, їх історією та сучасним станом зацікавилася польська дослідниця Юстина Хмелевська, що опублікувала на цю тему кілька статей і книжку: *Chmielewska Justyna. Święta krew, święty czas, święci ludzie. Historia i mitologia Ewangelicznych Chrześcijan Świętych Syjonistów (Murazkowców)*. — Warszawa, 2009. — 178 s. Це, поки що, єдина праця, яка висвітлює, серед іншого, організацію життя, побуту й релігійний культ сіоністів-мурашковців на сучасному етапі. Але й цій праці чимало прогалин, чимало цікавих моментів залишено без уваги; зрештою, дана праця недоступна для українського читача. Дати більш-менш цілісний нарис сучасного мурашківського руху й звернути увагу на його найхарактерніші особливості — в цьому якраз і полягатиме головна **мета** даної статті.

Матеріалом для статті послужили передовсім особисті спостереження автора під час його перебування серед мурашковців у смт. Комінтернівському Одеської обл. у вересні 2009 та в серпні 2010 року, нотатки та аудіозаписи з розмов із Марією Лацук (1940 р.н.), Віктором Дзюбуком (1961 р.н.), Надією Дзюбук (1930 р.н.), Павлом Семенюком (1931 р.н.) та іншими сіоністами-мурашковцями з Комінтернівського.

Основний зміст статті. Секта мурашковців сформувалася на початку 30-х років навколо Івана Мурашки - „пророка Іллі, Ангела Завіту й Отця Сіону”, як його звали, і його духовної жінки-пророчиці Ольги Кирильчук - „Матері Сіону й Жертви Христової”. Ключовим моментом у творенні сіонської віри стало „зняття печатей” з Ольги Кирильчук, яке мало стати (згідно з одкровенням самої ж Ольги) спокутньою жертвою за гріхи світу й полягало в тому, що Мурашко за допомогою бритви робив на її шкірі глибокі надрізи, а кров, що спливала з ран, збирав у пляшки. Згодом ця кров використовувалась для різних ритуальних цілей: її виливали в річку Горинь для освячення світу, нею омивали всіх віруючих-сіоністів, її використовували для зцілення хворих тощо. Більшість послідовників цього руху, які називали себе евангельськими християнами святими сіоністами, були, як і самі Мурашко й Ольга, вихідцями з п'ятидесятництва, а сам рух відзначався характерним для п'ятидесятництва містично-екстатичним культом: радіння з танцями, плесканням у долоні, говорінням „незнайомими мовами” тощо. Ще однією характерною особливістю руху була юдаїстична старозавітна регламентація: сіоністи святкували, крім неділі, також і суботу; не вживали свинини й іншого „нечистого” м'яса; забій худоби проводив у них спеціальний різник за типово юдейським ритуалом тощо.

У 1936 році близько 100 сімей мурашковців (із загальної їх кількості близько 1000 осіб) утворили на хут. Зарічиця біля с. Бережниця теперішнього Дубровицького району комуну на засадах спільності майна та праці, що мала назву *Новий Єрусалим* і повинна була стати *зачатком Царства Божого*. Через протидію польських властей у 1938 році комуну була розпущена, а обоє „пророків” виїхали до Аргентини з наміром організувати еміграцію сіоністів туди і продовжувати там розбудову Нового Єрусалиму. Цим планам перешкодила війна. З приходом радянської влади сіонський актив, що й далі проживав на хуторі Зарічиця, був заарештований; арештів зазнали також і білоруські сіоністи, зокрема з с. Упирово Іванівського р-ну Брестської обл., де вони були зорганізували альтернативний сектантський колгосп на протигагу радянському. Репресії продовжились і після війни, коли серед сіоністів почалось „духовне піднесення”, зосереджене довкола „Матері Слави” Любові Ушенко і двох малолітніх унучок Ольги Кирильчук, через яких, як вважали сіоністи, промовляв Дух Божий. У 1948-1953 роках каральні органи заарештували як мінімум 96, а оціночно — 110-120 сіоністів. Діяльність секти надовго завмерла.

Після звільнення з таборів у 1955-1956 роках сіоністи начолі з Ушенко спробували відновити своє, як вони кажуть, „общество”, а водночас зайняли одну з небагатьох ніш, яка дозволяла їм у тогочасному радянському суспільстві дотримувати суботи й неділі, трудитися в колективі одновірців й жити в єдності майна: цією нішою стало бригадне будівництво за контрактом. У 1958 році біля 80 сіоністів з’їхалися в м. Ново-Анени в Молдавії. Тут вони будували будинок 10-річної школи; після викриття й вигнання звідти частина сіоністів влаштувалась на будову в м. Бельці, а коли й звідти їх було вигнано, то перебралися до м. Кустанай у Казахстані, де йшли будови, пов’язані з освоєнням цілини. В 1959 році кустанайська громада (максимальна чисельність 118 осіб) була викрита, її керівники засуджені. Сіоністи почасти повернулися в рідні краї, а почасти роз’їхалися невеликими бригадами по Сибіру та Середній Азії. Через кілька років новий осередок мурашковців виник у радгоспі Кенес Таласького р-ну Джамбульської обл., згодом частина мурашковців перебралась до розташованого в тому ж таки районі с. Уюк. Нарешті, в 1972 році вісім сімей мурашковців з Уюка переїхали з Казахстану до смт. Комінтернівське Одеської обл., де влаштувалися на роботу в місцеву ремонтно-будівельну дільницю. Протягом 80-х — поч. 90-х років м. ст. до них приєдналися ще 7 сімей мурашковців із придністровських Бендер, де ще з 60-х років м. ст. існував невеликий „сіон” (як називають мурашковці свої громади); приїхало також кілька сіоністів з Дніпропетровська. Це й стало початком єдиної на сьогодні в Україні сіонської громади.³⁵

³⁵ Поза Комінтернівським невелика громада з двох десятків сіоністів-мурашковців є сьогодні в м. Кустанай у Казахстані, одиничні сім’ї – в придністровських Бендерах та м. Білозерському Донецької обл., окремі літні сіоністи – в м. Дніпропетровську, деяких селах Рівненської обл. (Бережниця, Селець, Берестя), с. Камчик Одеської обл., м. Косові Брестської обл. на Білорусі. Донедавна кілька старих сіоністів було також у згаданому вище Кенесі, хоча тепер відомостей про них нема. Нарешті, дві

Станом на початок 2010 року комінтернівська громада налічувала 435 осіб включно із новонародженими. З часу свого заснування вона зросла в кілька разів, а це завдяки тому, що сім'ї сіоністів майже всі без винятку багатодітні: штучні методи контролю народжуваності серед сіоністів не практикуються. П'ятеро-шестеро дітей на сім'ю були й досі є нормою. Дуже показово, що серед 11 комінтернівських жінок, яким указом президента України від 3 лютого 2010 року присвоєно почесне звання „Мати-героїня” — 10 сіоністок. А якщо зважити, що по всій Одеській області з її двома з половиною мільйонами людності цього звання згідно з названим указом удостоїлися лише 45 жінок (і то майже винятково із сіл), то стає ще очевиднішим контраст між становищем серед сіоністів і загальними демографічними тенденціями. Динаміку зростання їхньої громади можна проілюструвати такими цифрами: протягом 2009 року в комінтернівських сіоністів народилося 16 дітей, справлено 7 весіль, а померло тільки двоє літніх сіоністок 1918 і 1950 року народження.

Сіоністи живуть компактним поселенням на західній околиці Комінтернівська, що знаходиться на узвишші й відділене від центру долиною, де протікає струмок. Дві довгі вулиці десь до половини — починаючи з межі міста — майже всуціль забудовані домами сіоністів. Ще на двох сусідніх вулицях сіоністи активно будуються. Усього сіоністський квартал налічує десь із п'ятдесят домів, у яких проживає 70-80 сімей. „Мирських”, як звать сіоністи усіх поза „Сіоном”, поряд із ними живе зовсім небагато. Там-таки, в сіонській дільниці Комінтернівська, в 2005 році спільним коштом і заходом сіоністів був збудований Молитовний Дім. Дуже скоро Дім виявився замалий, то ж у 2009-2010 роках він був розширений у два рази шляхом прибудови і тепер вміщує 300 крісел. Цього нині вистачає для всіх дорослих членів громади.

Сьогодні переважна більшість сіоністів, тримаючись започаткованої в радянський час спеціалізації, зайняті будівельно-ремонтними роботами в невеличких (3-5 осіб) сімейних бригадах; дехто має власний автокран або вантажний автомобіль. Така бригада, як правило, самодостатня і виконує всі будівельні роботи, починаючи від фундаменту й закінчуючи внутрішнім упорядкуванням, „під ключ”. Сіоністи твердять, що вони брали участь навіть у ремонті Одеської опери. Автору статті довелося чути тільки про двох жінок-сіоністок, які працюють не серед своїх. Поза тим навіть жінки, не зайняті в догляді за дітьми й по хатньому господарству, залучаються до будівельних бригад, виконуючи малярні та інші допоміжні роботи.

З огляду на близькість Одеси, де сходяться великі фінансові потоки, і в умовах недавнього будівельного буму такого роду діяльність забезпечувала сіоністам порівняно великий достаток, адже оплата самих тільки робіт при будові 2-3 поверхового особняка чи капітальному ремонті великої квартири може

сім'ї сіоністів з Придністров'я після початку там збройного конфлікту виїхали, як біженці, до Сполучених Штатів, але й досі тримають певний зв'язок з одновірцями.

досягати кільканадцяти або й кількох десятків тисяч доларів. Отож молоді сім'ї активно будують власне житло, а окремі будинки заможних сіоністів можна віднести до категорії „елітних”. З огляду на специфіку ринку будівельних послуг зайнятість сіоністів має сезонний характер: зимою замовлень менше. Крім того, в період економічної кризи 2008-2009 років далися взнаки й негативні сторони вузької спеціалізації: десь половина сіоністів довгий час була без роботи. Втім, у 2010 році, у зв'язку з поліпшенням кон'юнктури, ситуація дещо нормалізувалася.

Начолі сіонської громади стоять двоє внучок Матері Сіону Ольги Кирильчук: Марія Михайлівна та Любов Михайлівна, 1940 і 1941 р.н. Їх авторитет практично беззаперечний: саме за ними — остаточне рішення в усіх справах, що стосуються життя громади („як скажуть, так і буде”); до них сіоністи звертаються за порадою й по молитву у випадку якогось лиха. Їх, а також і їх дітей та внуків, у кому тече кров „Жертви Христової”, сіоністи величають „насліддям” або „остатком” Жертви. Це не означає якої-небудь дистанції в повсякденному житті, але проявляється в різного роду урочистих випадках: на зібраннях члени „насліддя” сидять по праву руку від столу головуючих, а всі решта — по ліву; на весіллях для них ставлять окремі столи; поріднитися з ними вважають за честь.

Ціле життя сіонської громади підпорядковане „заповідям”, які включають у себе десять заповідей Старого Завіту плюс так званий „сіонський закон”, об'явлений свого часу через Ольгу Кирильчук і оснований почасти на тому ж таки Старому Завіті, а почасти на нормах традиційної моралі. Вісню, навколо якої обертається ціле життя сіоністів, є субота. В цей день безумовно заборонена будь-яка праця, „навіть сечочки лузгати”, не повинно бути й розмов про роботу. Якщо субота — а „святий день” починається в п'ятницю з заходом сонця і кінчається з заходом сонця в суботу — застане сіоніста за кермом, він мусить зупинитись і „пересуботювати” там, де доведеться. Відповідно, на роботу — на об'єкти в Одесі чи під Одесою — сіоністи виїжджають у понеділок рано, а додому рушають у п'ятницю пообіді, щоб устигнути до заходу сонця.

Їжу на суботу-неділю сіоністи заготовлюють із п'ятниці і споживають її в ці дні, не розігріваючи. Навіть окропу звечора набирають у термос, щоб у суботу не доводилось кип'ятити воду на чай чи каву. Крім того, на суботу в сіоністів прийнято готувати кращі, м'ясні страви та в більшому асортименті порівняно з буднями. В зв'язку з цим у п'ятницю ввечері по домах сіоністів панує великий ажіотаж: слід встигнути приготувати їжу, помитися, прибрати в хаті тощо.

Неділі натомість сіоністи додержуються уже не так суворо: в цей день дозволяється приготування простих страв (наприклад, варіння, але не ліплення, пельменів чи вареників), розмови по телефону, поїздки не по роботі тощо.

У суботу сіоністи особливо суворо додержуються приписаної форми одягу: для жінок це хустка, довге плаття з фартухом, блузка на довгий рукав. Якщо в буденні дні молодим незаміжнім дівчатам дозволяється подекуди ходити без хустки й без фартуха, то в суботу вимога „сіонського вбрання” поширюється навіть на дітей. Щоправда, у випадку дівчат і молодих жінок, то фартух, як правило, зроблений з прозорої тканини типу тюлю й має чисто символічний

характер. Чоловіки — навіть у літню спеку — вдягають сорочку на довгий рукав. Крім того, сімейні чоловіки-сіоністи в обов'язковому порядку носять бороду й коротко стрижуть волосся на голові (тому-то сіоністів місцеві жителі звать „бородачами”).

Як уже було сказано, сіоністи абсолютно й ні під яким виглядом не вживають свинини (а також інших „нечистих” тварин згідно з Торою). Сіоністи також уникають використовувати чужий посуд, у якому могла варитися свинина або що, а тому навіть в поїздках завжди беруть із собою власний. Усі чисті тварини (телята, птиця), що їх споживають сіоністи, повинні бути забиті з додержанням відповідного ритуалу — для цього в громаді є три різники. Перед забоєм різник читає над твариною спеціальну молитву, яка, вважають сіоністи, допомагає душі, що перебуває в тваринному тілі, звільнитися від прокляття й у наступному втіленні знайти кращу долю. Після забою м'ясо вимочується й засолюється. Кров та нутрощі ретельно збирають і закопують; так само чинять із кістками та іншими рештками, що лишаються після споживання „моленого” м'яса. „Молене” м'яса сіоністи ні в якому разі не дають „мирським”, навіть гостям, що живуть у них удома: для них готують звичайне м'ясо. Так само й на весіллях для мирських гостей ставлять окремий стіл з окремо приготованими м'ясними продуктами. Це — поряд із хусткою й фартухом у жінок чи бородою у чоловіків — один із тих символічних бар'єрів, якими сіоністи відгороджують себе від „мирських”.

Релігійне життя сіонської громади зосереджується довкола молитовних зібрань, які раніше відбувалися по домах у кількох менших групах, а з 2005 – в Молитовному Домі. Зібрання відбуваються в суботу і в неділю о дев'ятій ранку і тривають близько двох годин. На них сіоністи співають псалми з виданого власним коштом пісенника [Сборник христианских псалмов. — Коминтерновское 2009. — 449 с.] та по черзі виступають: хто вміє — з проповідями, а хто не має хисту — зачитує уступи з Писання або інших релігійних текстів.

Тут цікаво відзначити, що сьогодні зібрання сіоністів проходять зовсім інакше, ніж те було за часів Івана Мурашка або в не таких ще й далеких 50-60-х роках м. ст., коли вони мали типово п'ятидесятницький містично-екстатичний характер. У 30-х роках сіоністів-мурашковців прозвали були „скакунами” за те, що їх моління супроводжувались танцями типу хороводів: сіоністи ставали в коло, брали один одного за плечі й пускалися в танок під оплески й „свою музику”, тобто ритмічний наспів. Моління супроводжувались також — як і в п'ятидесятників — говорінням незнайомими мовами. Сьогодні, натомість, „дари Духа” серед сіоністів практично вигасли. Старші сіоністи в розмові з автором визнавали, що тепер уже нема такого духовного піднесення, як було колись, і зібрання тепер інакші — „прийшли, поспівали, подрімали”: *«В те [давнє] врем'я: шо это було за сила, это не передать... Приезжаем на Гуту [Грушевську Рівненської області], село, люди — [а нам] ніпочом, тра-ля-ля-ля-ля, як пошлі, як пошлі, то люди вже збігаються: о, вже танцюють суботніки... „Не може бути, шо вони не п'яні, ну не може бути, щоб ви на своїом язичу без музики, без этого...*

і в кружка, і в кружка, і в кружка... Де воно те все? Вмерло, тепер нема, а було...»
[Розмова з Надією Дзюбук, 1930 р.н.].

„Ликування”, звісно, бували й після поселення сіоністів у Комінтернівську, хоча й рідко. Останній випадок говоріння іншими мовами мав місце десь у 2004 році, коли Дух хрестив близько чотирьох десятків чоловіка. Так чи так, а бачимо типовий для багатьох релігійних рухів процес поступового згасання початкового ентузіазму, процес, який Макс Вебер називав „рутинізацією”.

Поза молитовними зібраннями сіоністи моляться щодня рано і ввечері, як правило, всією родиною: спершу співають дане колись в одкровенні „Нове Отченаш”, тоді голова сім’ї проказує вголос імпрорізовану молитву, а далі кожен молиться вголос уже від себе. І вдома, і на зібранні сіоністи моляться, стоячи на колінах. Коротеньку молитву подяки промовляють також щоразу перед тим, як сідати до столу. Практикуються також пости із споживанням їжі раз на день увечері, після заходу сонця. Піст приймають, переважно, готуючись до важливих подій: день або три дні постять, наприклад, батьки наречених і самі наречені.

Щодо сіонської обрядовості, то сьогодні вона максимально редукована. Відпав навіть обряд хрещення, що зберігається в усіх протестантських течіях. Над новонародженими дітьми сіоністи „звершують заповідь” на юдейський манір. Виглядає це так: На недільному зібранні батько новонародженого виступає перед присутніми з подякою Богові за те, що „сохранив” жінку й дитину, прохає прощення в ближніх і Божого благословення. Після цього хтось із дівчат, хто виконує роль „хрещеної”, вносить дитину. Головуючий на зібранні бере її на руки й, тримаючи дитину на руках, виголошує коротку проповідь, читає з Євангелія про введення Ісуса в храм, а також Сіонський закон. Після цього разом з усіма присутніми опускається навколішки й молиться спершу „Новим Отченаш”, а тоді своїми словами. Нарешті, підвівшись із колін, він підносить дитину догори й оголошує: батьки, такий-то і така-то, нарекли дитину таким-то ім’ям, — і присутні оплесками „вітають нового жителя міста Єрусалиму”, себто нового члена сіонської громади.

Навернення нових віруючих, яке буває тепер надзвичайно рідко, не супроводжується ні хрещенням, ні яким-небудь іншим обрядом на зразок „омовіння кров’ю Жертви”, що практикував Мурашко. Скажімо, у випадку хлопця, який у 2010 році побрався, і виглядало „навернення” дуже просто: мирський хлопець, який подружився з дівчиною-сіоністкою, кілька місяців жив у домі своєї нареченої, знайомлячися з сіонськими порядками, після чого прийняв піст, склав на руки Марії Михайлівни розписку з обіцянкою додержувати заповідей. На одному із зібрань молодій парі був даний шлюб. Це відображення того факту, що для самих сіоністів головний елемент їх віри — не „віра” як така, не преображення під впливом „благодаті”, а певний триб життя, що ґрунтується на „заповідях”.

Поза двома випадками (один в 1995 і один у 2010 році), коли „мирські” хлопці оженилися з сіоністками за умови прийняття сіонської віри, і кількома випадками, коли дівчата, вийшовши за мирських, пішли „в мир”, сіоністи беруть

шлюб винятково зі своїми. Зрозуміло, що вибір пари тут дещо обмежений із-за близької спорідненості багатьох сімей. Шлюби з родичами в другому коліні на Сіоні не допускаються, а ось шлюби з троюрідними братами чи сестрами — коли нареченій не доводиться навіть міняти прізвища — мають місце досить часто. До шлюбу з одновірцями спонукує не тільки те, що дівчата й хлопці-сіоністи змалку знають одне одного, товаришують і спілкуються в своєму колі. Головним чинником тут є автоматичне виключення „падшого” чи „падшої” з родини та громади, а отже й з відповідних мереж взаємодопомоги та спілкування, а також неможливість зреалізувати в миру ту модель родинного життя, яку засвоєно змалку в родинному домі. Грає роль також і нещасливий досвід сімейного життя декого з тих, хто пішов «у мир». На Сіоні „людина не допускає думки про розлучення”, тоді як у мирських, кажуть сіоністи, одружуються завжди з думкою про таку можливість.

Щодо самого вінчання, то воно відбувається в два етапи: „сіонський шлюб” і весілля „по-мирському” (або, каже дехто, „по-грішному”). Шлюб по-сіонськи відбувається в молитовному домі і складається з кількох частин: На початку нареченій і обоє сватів прохають пробачення в Бога й ближніх за вільні й невольні гріхи, а далі, після співу псалмів, перед молодими стелять рушник, сходженням на який вони знаменують свій вступ у нове життя. Їх запитують: чи по любові вони одружуються? При цьому читають сіонський закон і питають, чи обіцяють молоді його виконувати. Читають також уступи з апостольських послань та псалмів і запитують, чи обіцяють вони шанувати одне одного й батьків своїх. Далі молодим зв’язують руки рушником, вони стають на коліна в молитві і, після благословення батьків, їх оголошують чоловіком і жінкою „за сіонським законом”. Батьки дарують їм квіти, присутні на зібранні по черзі підходять і вітають молоде подружжя.

Що ж до весілля „по-мирському”, яке відбувається в неділю, то воно своїм перебігом не відрізняється від звичайних мирських весіль, хіба що в випадку заможніших сіоністів — розмахом і пишністю. З характерно „сіонського” впадають в око тільки деякі деталі: як-от хустки й фартухи в заміжніх дівчат. Наречена вбрана в звичну білу сукню; звучить звичайна на весіллях популярна музика, під яку відбуваються такі самі танці; на столах — звичайний для весіль асортимент страв та напоїв, у тому числі алкогольних. Звісно, уся страва „кошерна” — з ритуально приготованого м’яса, без нічого молочного, а для мирських гостей, якщо такі є, ставиться окремий стіл. Ці весілля „по-мирському” з’явилися в сіоністів не так давно, як поступка перед мирською культурою. Старше покоління дивиться на них із певним осудом. Втім, навіть старші сіоністи визнають, що, наприклад, „молодьож без музики не може”, і вдовольняються тим, що молоді не відходять із Сіону «в мир».

Колись у Казахстані сіоністи жили, як вони кажуть, у „єдності”, тобто харчувалися за спільним столом, зароблені гроші складали в спільну касу. Сьогодні такої практики вже немає, та все одно громаду сіоністів характеризує сильна групова солідарність і взаємодопомога. Так, наприклад, сіоністи часто

звертаються один до одного по грошові позики, в тому числі й досить великі; особливо це стосується молоді, яка будує власний дім, або тих, хто тимчасово не має роботи. Серед молодих також прийнято допомагати товаришам при побудові дому, так що ця справа посувається досить швидко.

У сіоністів також багато в чому зберігається давня модель великої патріархальної родини: одружені сини з своїми сім'ями довгий час, поки не збудують власний дім, живуть у домі батька (або тестя), беручи участь у веденні спільного господарства й підпорядковуючись у повсякденному побуті розпорядженням голови родини. Так само й заміжні дочки та невістки, живучи в складі розширеної родини, розподіляють між собою повсякденні хатні обов'язки: догляд за дітьми, прибирання; готування їжі для поточного споживання й наперед, для бригади, що виїжджає на об'єкт. При цьому розподіл обов'язків між чоловіками й жінками, зрозуміло ж, чисто патріархальний.

Сьогодні сіоністи практично припинили проповідувати свою віру: нечисленні випадки навернення відбуваються винятково родинними каналами: через шлюб або через прийняття в сім'ю й бригаду дітей мирських родичів (колишніх сіоністів). „Ми нікого не зємо, — говорить одна з онучок Матері Сіону Марія Михайлівна. — Ми й не хочем, щоб ішли до нас. Ми ж не агітуємо, не проповедуєм, не говоримо, як другії вери, а просто самі собою” [Розмова з Марією Лащук, 1940 р.н.]:

Підсумовуючи, можна зауважити, що в сучасному суспільстві, поряд із секуляризацією більшості, триває й християнізація меншости. Поряд із традиційними Церквами, що їх члени зв'язані з релігією дедалі поверховішим, часто суто номінальним зв'язком, далі існує непомітна для загалу периферія в вигляді різного роду сект, де зберігається традиційна модель релігійності — релігійності, що охоплює й визначає ціле життя людини. Мало того, деякі з цих сект знаходять у сучасному суспільстві певні ніші, в яких реалізують власну соціальну модель, альтернативну супроти загальноприйнятої. І приклад мурашковців показує, що ця — досить архаїчна — соціальна модель, де зберігається традиційна для давнього сільського укладу патріархальна родина, засади солідарності й взаємодопомоги між членами громади тощо, цілком життєздатна навіть у сучасних умовах і дає змогу забезпечувати рівень життя й добробуту, досить високий навіть за „мирськими” мірками.

Анотації

У статті **Р. Скакуна** розглянуто, особливості життя, побуту й релігійного культу євангельських християн святих сіоністів („мурашковців”), громада яких існує в смт. Комінтернівське Одеської області.

Ключові слова: євангельські християни святі сіоністи, мурашковці, юдаїстичний культ, субота, заповіді, релігійна громада.

The article discusses a sectarian group of the Evangelical Christians Saint Zionists, also known as Murashkovtsi, which presently exists as a community of 435 people in the town of Kominternivske, Odessa region. The peculiar features of the group, which emerged in early 1930's from the popular Pentecostalism, include its mystical and ecstatic cult, which gradually declines, and its judaistic system of practical ritualistic prescriptions. The group is also characterized by endogamy, strong solidarity and the persisting model of traditional extended family.

Keywords: *Evangelical Christians Saint Zionists, Murashkovtsi, judaistic cult, Sabbath, ritualistic prescriptions, religious community*

Я. Ювсечко * (м. Хмельницький)

УДК 21.15.69

СИНТЕТИЧНІ НЕОРЕЛІГІЇ ЯК ПРОЯВ ПОСТМОДЕРНОЇ ПАРАДИГМИ

Сучасне стрімке поширення неорелігійних течій та значна зацікавленість ними у суспільстві, а також складність і неоднозначність процесів, що відбуваються у цій сфері, актуалізує необхідність надати відповідь на питання про причини та особливості цього процесу, що дасть можливість, до того ж, з'ясувати характер сучасної релігійності загалом й охарактеризувати майбутню релігійну картину світу та України, зокрема. Дослідження пропонує новий підхід у вивченні неорелігій як результату прояву постмодерністських тенденцій у релігієтворчому процесі, як відображення соціокультурної реальності тієї епохи, коли виникає і поширюється нове релігійне утворення, визначає вплив постмодерної парадигми на релігієтворчий процес, а це вже вказує на наукову новизну даної роботи.

Питання можливості розгляду новітніх релігій в контексті постмодерних трансформацій торкається у своїх працях досить незначна кількість дослідників, переважно в загальних рисах. Серед зарубіжних авторів певну увагу аналізу новітніх релігій, як прояву постмодерністських тенденцій, приділяли російський вчений Є. Балагушкін, датська дослідниця М. Варбург та англієць Дж. Чрайссідс. Необхідно відзначити й українських релігієзнавців Н. Дудар, О. Горкушу, Л. Филипович та В. Єленського, які у своїх працях зазначають можливість такої постановки питання. Проте, проблема взаємовідносин постмодернізму і релігії залишається на сьогодні ще досить слабо дослідженою, хоча вивчення цієї проблеми, виявлення позицій постмодерністської філософії стосовно релігії є вкрай важливим для адекватної характеристики духовної та культурної ситуації сучасної епохи, для аналізу трансформацій у сучасному суспільстві. Аналіз взаємозв'язку постмодерністських тенденцій та процесу поширення новітньої

* Ювсечко Я.В. – викладач Хмельницького національного університету.

релігійності є на сьогодні відсутнім у єдиному дослідженні, що дає підстави говорити про його явну необхідність, зважаючи на актуальність цієї проблеми для сучасного суспільства.

Мета даної статті - з'ясувати спільні положення, що присутні як у догматиці та діяльності новітніх релігійних рухів, так і у засадничих принципах їх постмодерністського світогляду й філософії, що дасть можливість визначити синтетичні неорелігії як постмодерний феномен у релігійному процесі. Задля досягнення поставленої мети, автор ставить перед собою такі завдання: проаналізувати причини й умови поширення неорелігій та показати їхній зв'язок із сучасною постмодерністською ситуацією, а також дослідити основні спільні риси новітніх синтетичних релігій та їх відповідність постмодерністським принципам. Об'єктом нашого дослідження є синтетичні новітні релігійні рухи, які ми розглядаємо через предмет дослідження – постмодерністські тенденції у релігійній сфері, що чинять вплив на функціонування даного об'єкта.

Основний зміст статті. Проблема неорелігій – це перш за все серйозна соціальна, суспільно-психологічна та соціокультурна проблема. Новітня релігійність небезпідставно може розглядатись як прояв глибоких кризових процесів у масовій свідомості людей, як результат суттєвих трансформацій, що їх переживає сучасне суспільство. На нашу думку, основними чинниками появи та поширення неорелігій на сучасному етапі розвитку людства стали загальноцивілізаційні зрушення, обумовлені переходом до нової соціокультурної реальності – постмодерного або постіндустріального суспільства. Таким чином, їх слід розглядати як єдину ідейну течію, як продукт сучасного розвитку суспільства, породжений спільними причинами. Новітні релігії мають безпосередню близькість з більшістю положень постмодерної парадигми і мають бути розглянуті саме як породження останньої. Найрепрезентативнішою з точки зору нашого дослідження є група неорелігій, названих релігієзнавцями синтетичними (або синкретичними), що й будуть базовими для нашого аналізу.

Природа новітніх релігій складна і неоднозначна, вона завжди наповнена конкретним історичним змістом, на ній позначаються всі процеси (економічні, політичні, культурні), що відбуваються зараз у світі. Новітні релігії вдало поєднують з ідеєю надприродного філософські, правові, політичні, моральні та культуротворчі елементи. До релігійних вчень долучаються наукові дані про природу, суспільство, людину з метою обґрунтування своїх положень. Особливість новітніх релігій і у тому, що вони прагнуть осмислити й інтерпретувати події сучасного суспільного життя, досягнення у сфері науки та техніки, виходячи з явищ і процесів дійсності.

Постмодерністська парадигма стала певною формою самоусвідомлення західної постіндустріальної цивілізації другої половини ХХ століття. Релігія, безперечно, також не змогла уникнути її впливу, що найперше проявилось у таких феноменах духовного життя як неорелігії. Лідери нових релігійних рухів вчасно відчули перепади в суспільних настроях і вміло зреагували на них. Вони різко

викривали вади цього “гріховного” світу, вдало рекламували себе як унікальних спасителів, проповідників вищої мудрості та моралі. Новітні релігії обіцяли спасіння кожному, безмежні можливості морального вдосконалення, самовираження і подолання безвихідності. Традиційні форми поклоніння абстрактному й віддаленому Богу, який обіцяє спасіння лише «колись», почали активно конкурувати із гарантіями порятунку та досягнення вищих станів людини вже тепер. Таким чином, особистість та її переживання постали як центр релігійного життя, посилювався й прагматичний відтінок віри. Це вже зовсім інша форма прояву ідентичності сучасного віруючого – важливо не те, що істинне, а те, що подобається.

В добу постмодерну мають місце специфічні релігійні інтерпретації, у яких здійснюється спроба "осучаснення" віровчення відповідно до світоглядних запитів сучасної людини, яка зважає передусім на власні бажання та потреби. Ці тенденції відобразились також і в догматичних засадах вчень синтетичних неорелігій, і в їхній повсякденній діяльності.

Проаналізувавши віровченневу догматику таких неорелігійних синкретичних утворень як Церква об'єднання, Віра Бахаї, Велике Біле Братство, Церква Саєнтології та Церква Останнього Заповіту, ми можемо побачити, що багато її аспектів є спільними або подібними у всіх цих течіях. У дусі постмодерної епохи, що не терпить абсолютних, беззаперечних істин, а шукає правду у різноманітності («радикальна плюралістичність»), і Церква Муна [Мун С.М. Учебник Мира во всем мире. – Б.м., б.г. – С. 20], і Бахаї [Віра Багаї // Релігійна панорама. – 2001. - № 6. – С. 68-76] вказують на необхідності досягнення єдності усього людства, базуючись на визнанні усіх релігійних пророків та на їх спільній ролі задля цієї єдності, щоправда, кожен саме себе бачить останнім із них. У той же час, ці синтетичні неорелігії (а так само це притаманно й Великому Білому Братству) вказують на необхідності поєднання релігії з наукою, що вже зближує їх із Церквою саєнтології, для якої наукові (часто власнотворені) знання є стрижневими у віровченні [Хаббард Р. Л. Саєнтологія: основи життя. – New Era, 1999].

Також вихідним в усіх цих постмодернових неорелігійних утвореннях є принциповий індивідуально-особистісний аспект віри. За їхнім вченням, саме від власних здатностей і зусиль людини залежить не лише індивідуальне удосконалення й спасіння, але й часто спасіння всього світу, чим творча роль віруючого – конкретної людини майже абсолютизується. Тут ми маємо справу з догматами, які відповідають провідним постмодерновим установкам, зокрема, в усіх цих теоретичних розробках поняття Бога фактично замінюється поняттям вищого ступеня розвитку людини.

Сьогодні людина сама прагне посісти місце посередника між Божественним та земним, стати межею природного та надприродного, творцем нової реальності. І постмодерністські неорелігії завжди готові допомогти їй у цьому. Сучасна постмодерна людина почуває себе цілком самодостатньою.

Нова постмодерна модель віри підкреслює динамічність Бога відповідно до запитів сучасної людини, Він здатен швидко змінюватися й навіть залучати до партнерства саму людину. У нових синтетичних релігіях заперечується вроджений гріх, ми не несемо відповідальності за нього. Неорелігійна модель віровчення вказує, що основною проблемою є незнання: ми просто не знаємо, як сильно Бог любить нас, і саме цього знання ми й можемо досягти через посередництво новітніх релігій. Ми навіть можемо дозволити собі сказати, що ця теологія часом перетворює Бога в доброго, веселого психотерапевта, який завжди прийде на допомогу, якщо тільки ми знатимемо вірний шлях до нього.

Таким чином, у ряді неорелігійних синкретичних течій, для задоволення світоглядних потреб своїх віруючих, відповідно до кардинальних постмодернових вимог, часто нівелюється смислове наповнення, а залишається лише чисто функціонально-діяльнісне, прагматичне та буденне [Горкуша О.В. Роль концепту Логос в загальнохристиянській парадигмі. – К., 2004. – С. 68].

Окрім цього, новітні віровчення характеризуються наступними особливостями, що є тотожними із засадами постмодерністського світобачення. По-перше, це проголошення своєї принципової відмінності від традиційної релігійної ідеології. Вони зорієнтовані на надприродне, на містифікацію віровчення, акцентують увагу на емоційно-психологічній стороні культово-обрядової практики. Іншими словами, вони просто спираються на те єдине, що об'єднує всі релігії – на віру у надприродне. Підкреслюючи свою сакральну природу, новітні релігії намагаються цим продемонструвати свою відмінність від традиційної релігійності, яка подається як така, що вже не здатна показати шлях до Бога.

Відповідно, нові релігійні рухи відкрито заперечують чи значно принижують сакральність традиційних релігій, хоча й, слід визнати, з повагою ставляться до їх діяльності, незважаючи на негативне ставлення щодо себе з боку традиційних церков. Це проявляється у проголошенні чи безособового надприродного начала, що характерно, наприклад, для неоорієнталістських чи саєнтологічних течій, чи можливості прямого містичного зв'язку з Богом (офіційна християнська церква виключає таку можливість з компетенції мирян), що характерно для деяких неохристиянських рухів та саєнтології, оскільки Рон Хаббард взагалі намагався заперечити загальнохристиянську парадигму [Хаббард Р. Л. Саєнтологія: основи життя. – New Era, 1999. – С.43].

По-друге, характерною рисою неорелігій є також наявність постійної модернізації, універсалізації та синкретизації як віровчення та культової практики, так і форм діяльності. При цьому підкреслюється, що йде процес перетворення у вищу релігійну віру, яка є всезагальною (універсальною) за змістом та формою, чим і обіцяє універсальний і вищий, “кінцевий” шлях спасіння.

Так, Церква Об'єднання протягом 1994-1999 років зазнала таких драматичних змін, що деякі дослідники навіть задаються питанням, а чи ж існує вона все ще як церква, чи ж не перетворилася на декілька окремих рухів об'єднання. Церквою було створено Федерацію Сімейства для Миру у всьому

світі, Міжнародний релігійний фонд, Асамблею світових релігій, Релігійну молодіжну службу, Академію Миру у всьому світі, Міжнародну культурну фундацію та інші організації. Також Церква зазнала стрімкого поширення у багатьох куточках світу, підлаштовуючи принципи своєї діяльності під умови конкретних регіонів.

Наступну особливість можна висловити фразою “Тут і тепер!”, яка є своєрідним лозунгом більшості неорелігійних рухів та одним із принципів постмодерністського світобачення. На відміну від традиційних церков, неорухи не обіцяють гарного життя на “тому світі”, а зобов’язуються привести своїх послідовників до щасливого життя саме “тут і тепер” – в реальному земному житті. Наприклад, С.М. Мун вважає, що Ісус Христос, засновуючи церкву, бачив у ній не посередницю між Богом і людьми, а організацію Царства Божого на Землі. Головна мета Церкви об’єднання якраз і полягає в тому, щоб побудувати рай на Землі. Оскільки перешкодою в цьому є расизм, війни, наркоманія, бідність та інші соціальні вади, то необхідно “оновити людство”, об’єднавши його в єдину сім’ю. Така сім’я повинна відзначатися високою моральністю, палкою любов’ю і справжньою вірою [Мун С.М. Учебник Мира во всем мире. – Б.м., б.г. – С.14].

Постмодерністські релігії часто не передбачають доказів або вірогідності свого вчення: воно просто зачаровує, стимулює уяву й навіть розважає. Собі за мету синтетичні течії ставлять повернути цілісність і гармонійність людині, чого, як вони вважають, можна досягти шляхом безпосереднього долучення до джерела істини або ж маючи у використанні дієву методологію самовдосконалення та самозростання.

Як слушно вказує Дж. Вейз, постмодерністська думка часто буває нетерпима стосовно трансцендентних духовних вірувань, увага концентрується на тому, що відбувається “тут і зараз”, на осягнутому. Людей тепер мало цікавлять небеса, вони хочуть бути здоровими й багатими зараз. Оскільки постмодерна людина орієнтована на силу, то вона з більшим задоволенням відвідує сильні церкви, де обіцяють вирішення усіх проблем за допомогою чудес, а заодно - і політичний вплив та нескінченний успіх в усьому [Вейз Дж. Э. Времена постмодерна. – М., 2002. – С.219].

Проте слід зауважити, що на сьогодні не лише adeptам неорелігійних рухів притаманні уявлення, які підвладні впливові постмодерних тенденцій. Певною мірою вони властиві більшості людей, що вважають себе віруючими. Основними змінами у свідомості, якщо їх розглядати з емпіричних позицій сучасної віруючої людини, є: амбівалентний стан релігійної свідомості віруючих, що відображається в еkleктичному синтезі догматів різних віровчень (часто – традиційних і новітніх чи нетрадиційних); втрата віруючими чіткої орієнтації відносно цілей свого духовного розвитку; соціальна індиферентність; відсутність у віруючих релігійних авторитетів у церковній ієрархії; недотримання традицій та обрядів; періодична зміна віросповідання і, відповідно, релігійної організації, або ж участь в діяльності одразу декількох церков, сект, деномінацій; сприймання релігійних поглядів лише як форми певного “способу життя” [Филипович Л.О. Нові релігійні течії в

українському соціумі: зміна стратегій. // Українське релігієзнавство. - № 50. – К., 2009. – С.49-50].

Можемо підсумувати, що спільність сучасних новітніх релігій у тому, що вони прагнуть осмислити й інтерпретувати події суспільного життя відповідно до ситуації, що склалась на даний проміжок часу. Віровченнева догматика та діяльність синкретичних неорелігій відображає ряд постмодерністичних принципів, зокрема: заперечення абсолютних цінностей; недовіра до трансцендентного; перевага «динамічної зміни» перед «статичною істиною»; спрага релігійного плюралізму – бажання того, щоб представники інших культур і релігій також знайшли порятунок; приниження авторитету Бога; атмосфера терпимості та толерантності до послідовників інших віросповідань. Вона також підкреслює динамічність Бога відповідно до запитів сучасної людини, що здатен швидко змінюватися й залучати до партнерства саму людину, яка тепер зважає передусім на власні бажання та потреби, на задоволення яких й спрямоване віровчення синтетичних неорелігій, що відображає ще один постмодерний принцип їхньої діяльності – людиноцентризм.

Зараз, коли вже підходить до завершення ера постмодерну, стає зрозумілим, що головне для нього – це подолання старого, аналіз деформації принципів розуміння людського життя, зміна суті, якою керувався раніше гуманізм, пошук нових моральних регуляторів та їх нове обґрунтування. Подальші наукові дослідження, процеси пізнання людини, пошук та досягнення її перспектив і майбутнього вже будуть пов'язані з розробкою нового духовного синтезу, що знаходиться за межами протистояння раціоналізму й ірраціоналізму. Спираючись на ці знання людство повинно здобути нові, різноманітніші форми самоствердження та беззаперечний доказ цінності власного буття. І навіть сучасний період криз, хаосу, переплетення різних архетипів культури не є перешкодою для розкриття нових людських можливостей.

Анотації

У статті **Ярослава Ювсечка «Синтетичні неорелігії як прояв постмодерної парадигми»** на прикладі синтетичних неорелігій досліджуються новітні релігійні рухи як продукт сучасного етапу розвитку суспільства, в якому панує постмодерністська парадигма. Автором проаналізовано догматику та світогляд віруючих неорелігій. Зроблено висновок, що віровчення та діяльність синтетичних неорелігій є тотожними основним постмодерним принципам.

В статті **Ярослава Ювсечко «Синтетические неорелигии как проявление постмодернистской парадигмы»** на примере синтетических неорелигий исследуются новые религиозные движения как продукт современного этапа развития общества, в котором преобладает постмодернистская парадигма. Автором проанализирована догматика и мировоззрение верующих неорелигий. Сделаны выводы, что вероучение и

деятельность синтетических неорелигий отвечают основным постмодернистским принципам.

In the article of Yaroslav Yuvsechko «Synthetic religions as the display of postmodern paradigm» on the example of synthetic religions author analyzes a new religion movements as a product of the present stage of a society's progress, in which the postmodern paradigm dominates. Author analysed the new religion's dogmatic and a world-viewing of their believers. The conclusion is that the dogmas and the activity of synthetic religions are identical to the basic postmodern's principles.

*О. Гура** (м. Полтава)

УДК 2-774 (=411.16) "194"

ЗМІНИ В РЕЛІГІЙНІЙ МЕРЕЖІ ЮДЕЙСЬКИХ ГРОМАД УКРАЇНИ (1944-1948 рр.)

Актуальність теми. З середини 1940-х рр. поступово відновлюються юдейські громади, відроджується їхнє життя. Юдаїзм значно активізував свою діяльність, незважаючи на відсутність будь-яких національних громадських об'єднань і культурно-освітніх інституцій, а також тиск з боку влади. Тому дослідження цієї конфесії в означений період є важливим для сучасних науковців.

Розвиток юдаїзму в Україні після Другої світової війни був об'єктом пильної уваги різних дослідників. Щоправда лєвова частка у вивченні юдаїзму традиційно належала філософам. Історичні та соціологічні дослідження значно відставали, бо науковці повинні були аналізувати ще й особливості партійно-державної політики СРСР щодо юдеїв, а це було неможливим із-за відсутності доступу до спеціальних документів. Ця обставина позначилася як на радянській, так і на зарубіжній історіографії 1950-х — 1980-х років.

Радянська історіографія здебільшого негативно оцінювала роль юдаїзму. У працях таких дослідників, як М. Беленький [Беленький М.С. Материалы к лекции на тему: Происхождение и классовая сущность иудейской религии. — М., 1956. — 30с.], Ф. Маяцький [Маяцкий Ф. Иудаизм, его сущность и происхождение. — Киш., 1958. — 59с.], М. Шахнович [Шахнович М.И. Закат иудейской религии. — Л., 1965. — 243с.], Г. Лівшиць [Лившиц Г.М. Происхождение и реакционная сущность иудаизма. — Мн., 1962. — 39с.], М. Альтиулер [Альтиулер М. Что есть иудаизм?. — М., 1968. — 112с.], О. Москаленко [Москаленко А.Т. Происхождение и сущность иудейской религии // Заочные консультации по естественно-научным и научно-атеистическим вопросам. — 1958. — № 2. — С. 25-28;], Т. Кічко [Кічко Т.К. Іудейська релігія, її походження і суть. — К.,

* Гура О.А. — асистент кафедри історії України Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г. Короленка.

1957. — 48с;], А. Едельман [Эдельман А.И. Иудаизм: прошлое без будущего. — Ужгород, 1974. — 103с;] домінували войовничі підходи до вивчення конфесії. Автори переважно критикували юдаїзм, а такі важливі проблеми як динаміка розвитку релігійних громад, напрями їх місіонерської діяльності розглядали поверхово і тенденційно.

Суттєвою прогалиною в радянській історіографії було також те, що історію юдаїзму в Україні описували фрагментарно, у контексті Радянського Союзу або й зовсім не висвітлювали. Політика радянської держави щодо релігій національних меншин теж залишалася поза увагою науковців.

Зарубіжна історіографія 1950-х — 1980-х років була репрезентована, здебільшого, працями Б. Голдберга [Goldberg B.Z. *The Jewish problem in the Soviet Union. Analysis and solution* — New York, 1961 — 374p], Е. Томаса [Thomas E. Sawyer *The Jewish Minority in the Soviet Union* — Boulder, 1979 — 353p.], Б. Файна [Fain B., Verbit F. *Jewishness in the Soviet Union. Report of an Empirical Survey* — Jerusalem, 1984 — 132p], Б. Підкуса [Benjamin Pinkus, Jonathan Frankel *The Soviet Government and the Jews 1948-1967. A documented study* — Cambridge, 1984 — 612p]. На думку дослідників, радянська влада часто змальовувала євреїв як антисоціалістичних опонентів, ворогів марксистсько-ленінського вчення. Тому, на відміну від християн та мусульман, юдейські священнослужителі були більш обмежені у своїх духовних правах. Інструментом боротьби з ними була політика антисемітизму. Яскравим прикладом такої нерівності, на думку дослідників, є наступ на львівську та чернівецьку синагогу. Зарубіжні автори не мали доступу до документальних джерел, тому їхні дослідження не позбавлені наукового суб'єктивізму.

Більш об'єктивну оцінку розвитку юдейських громад (у контексті зазначеної проблеми) зробили **сучасні вітчизняні і зарубіжні дослідники**: В. Войналович [Войналович В.А. *Партійно-державна політика щодо релігії та релігійних інституцій в Україні 1940 — 1960-х років: політичний дискурс*. — К., 2005. — 741с.], В. Єленський [Єленський В. *Церква за комунізму: п'ять моделей* [Електронний ресурс]. — Режим доступу: <http://www.dt.ua/3000/3690/28133/>], Я. Хонігсман [Хонигсман Я.С. *Катастрофа єврейства Західної України: євреї Восточної Галичини, Західної Буковини и Закарпаття в 1933-1945 гг.* — Львів, 1998. — 312с.], С. Гершон [Гершон С. *Еврейская религия в Советской России / Книга о русском еврействе: 1917—1967 / Под ред. Я.Г. Фрумкина, Г.Я. Аронсона, А.А. Гольденвейзера*. — Иерусалим - М.; 2002. — 480с. — (Памятники еврейской исторической мысли)], В. Енгель [Энгель В.В. *Евреи в послевоенный период / Курс лекций по истории евреев России*. [Електронний ресурс]. — Режим доступу: <http://jhistory.nfurman.com/russ/russ001-18.htm>.], Ф. Винокурова [Винокурова Ф. *Иудейские религиозные общины в условиях антирелигиозной политики в СССР (вторая половина 40-50 гг.) (Обзор архивных источников: по документам материалам госархива Винницкой области) // Десять років єврейського національного відродження в пострадянських країнах: досвід, проблеми, перспективи* — К., 2000. — С.312-313]. Головна заслуга цих авторів полягала в

тому, що вони аргументовано довели існування у СРСР і УРСР репресивного антирелігійного механізму та його згубний вплив на розвиток релігійних об'єднань.

Мета статті — розкрити основні тенденції суспільно-конфесійного розвитку юдейських громад в Україні після Другої світової війни, визначити загальні закономірності та особливості державної політики (із врахуванням зовнішньополітичних і внутрішніх чинників) щодо них.

Основний зміст статті. З початком визволення України від німецько-фашистських загарбників відбувається поступове відновлення релігійних громад та відродження духовного життя. Перед державно-партійним керівництвом постало завдання не лише відбудувати зруйноване господарство, а й відродити довоєнний ідейний, етичний та побутовий клімат в суспільстві. Відтак, війна стала своєрідним каталізатором нового курсу в релігійній політиці. Останній був зумовлений внутрішньою еволюцією радянського режиму. Особливого статусу набуває Російська Православна Церква. Саме РПЦ стає частиною неоімперської радянської конструкції, в якій не було місця конкурентам на релігійній сцені. Дискримінації зазнають релігії національних меншин (юдаїзм, католицизм) та протестантські конфесії, що не вписувалися в панправослані задуми Кремля [Войналович В.А. Партійно-державна політика щодо релігії та релігійних інституцій в Україні 1940 — 1960-х років: політичний дискурс. — К., 2005. — С. 35].

З метою встановлення всеосяжного контролю над релігійними процесами в державі було створено два спеціальні органи при Раднаркомі СРСР: спочатку Раду у справах руської православної церкви (1943 р.), а потім — у травні 1944 р. — Раду у справах релігійних культів. Ці установи стали своєрідними посередниками між релігійними громадами й організаціями та Радою Міністрів [Лисенко О.Є. До питання про становище церкви в Україні у період другої світової війни // Український історичний журнал. — 1995. — №3. — С. 7]. Якщо компетенція Ради у справах РПЦ обмежувалася лише однією конфесією, то Рада у справах релігійних культів здійснювала “зв’язок між урядом СРСР і керівниками релігійних об’єднань мусульманського, іудейського, буддійського віросповідання, вірмено-григоріанської, старообрядської, греко-католицької, лютеранської церков, сектантських організацій, з питань цих культів, які вимагають дозволу уряду СРСР” [Войналович В.А. Партійно-державна політика щодо релігії та релігійних інституцій в Україні 1940 — 1960-х років: політичний дискурс. — С. 39].

Головою РСРК було призначено І.В. Полянського, а уповноваженим в Українській РСР П.Я. Вільхового. Відтак в Радянському Союзі у формі РСРК з’явився потужний орган, який фактично і навіть юридично керував діяльністю релігійних культів. 1944 р. ознаменував собою початок нового етапу у державно-церковних взаєминах.

Знищення німецького окупаційного режиму на території України сприяло масовому поверненню євреїв зі східних регіонів Радянського Союзу. У Львові, Станіславі, Дрогобичі, Луцьку, Володимирі-Волинському та інших визволених містах за підтримки влади почали відкриватися Бюро реєстрації євреїв. Точну

кількість зареєстрованих осіб, взятих на облік напівофіційними Бюро, встановити важко. За приблизними даними, до Львова прибуло близько 260 осіб, до Дрогобича — 120, Станіслава — 76, Тернополя — 88. Переважну більшість єврейського населення, яке прибуло в західні регіони країни, складали вихідці з Одеської, Вінницької, Київської, Житомирської, Дніпропетровської, Кам'янець-Подільської та Чернігівської областей. Значну міграцію євреїв можна пояснити не лише бажанням повернутися в рідні краї, а й намірами репатріюватися до Палестини через Угорщину, Польщу та Румунію.

До більш активних еміграційних процесів євреїв спонукала таємна директива “Про стримування реевакуації єврейського населення в західні райони України” [Там само.— С. 577].

В 1944 — 1946 рр. із території радянської України в рамках міждержавних угод були репатрійовані в Польщу та Румунію значні групи євреїв, що до війни мали підданство цих країн. Право на виїзд до Польщі надавали полякам та євреям, що відмовлялися від радянського громадянства.

Еміграція євреїв із України була прискорена проявами антисемітизму з боку місцевого населення та влади. Так, у Києві 4 вересня 1945 р. два військовослужбовці-антисеміти влаштували замах на старшого лейтенанта-радіооператора народного комісаріату державної безпеки УРСР І. Розенштейна. Захищаючись, Розенштейн застрелив нападників. Поховання убитих переросли в масовий безлад: натовп нападав і калічив перехожих євреїв. Постраждало близько 100 осіб, 36 з них померло того ж дня. 1 жовтня 1945 р. військовий трибунал засудив І. Розенштейна до розстрілу [Украина. Евреи в послевоенной Советской Украине (1945-1991 гг.): Санкт-Петербург, 1995. — Серия “Труды по иудаике”. — Вып.3 [Електронний ресурс]. — Режим доступу: <http://www.eleven.co.il/article/15413>].

Таким чином, штучне стримування можливостей вільної міграції та прояви антисемітизму змушували євреїв залишати межі країни нелегально. В 1945 — 1946 рр. в західних регіонах СРСР діяла підпільна організація “Бріха” (“Втеча”). Вона була створена в Польщі в січні 1945 р. групою єврейських партизанів із країн Східної Європи для переправи вцілілих євреїв до Палестини. За фіктивними польськими документами, здебільшого через Львів, країну залишили тисячі радянських євреїв. В 1946 р. більшість активу організації, зокрема С. Іоффе, Я. Янкелович (Янай), Е. Зайдін та З. Кроль, було заарештовано. В 1947 р. Особлива нарада при МДБ СРСР засудила їх до тривалих строків ув'язнення (7-25 років). На цьому “Бріха” припинила своє існування.

Перешкоджав вільній міграції єврейського населення і процес оформлення дозволів на виїзд. Владні зловживання на місцях були масовим явищем. Працівники обласних управлінь народного комісаріату внутрішніх справ УРСР брали хабарі, оформляючи виїзні документи як договори на купівлю квартир чи меблів.

Певне потепління державно-церковних взаємин у повоєнні роки не стосувалося юдейського культу. За відсутності свого духовного центру, юдейські громади та групи віруючих в Україні існували та діяли самостійно, на автономних засадах. Будь-які питання внутрішнього життя громади вирішували через свій

керівний орган, служителя культу (рабина), канторів (співців) чи групу осіб, що займалися похованням померлих. Проте абсолютно вільними у своїй діяльності виборні виконавчі органи релігійної громади не були. Уповноважений в справах релігійних культів, місцеві органи влади та атеїстичний актив постійно тиснули на юдейські конфесії [Войналович В.А. Партійно-державна політика щодо релігії та релігійних інституцій в Україні 1940 — 1960-х років: політичний дискурс. — С. 578].

Особливо гостро в повоєнний період стояло питання реєстрації юдейських релігійних об'єднань. Ще в листопаді 1944 р. Раднарком затвердив інструкцію щодо порядку відкриття молитовних будинків релігійних культів [Центральний державний архів вищих органів влади та управління України (далі — ЦДАВОВ України), м. Київ. — Ф. 4648, Оп. 5, Спр.19, Арк. 7-15]. Вона, зокрема, передбачала:

- клопотання віруючих релігійних об'єднань мало бути підписаним не менше ніж 20-ма повнолітніми громадянами із числа місцевих жителів, не позбавлених виборчого права, після чого його треба було надіслати до обласних або крайових виконавчих комітетів рад депутатів трудящих, а також до Раднаркомів Союзних і автономних республік, де немає обласного поділу;
- уся робота з прийому, обліку й попереднього розгляду заяв віруючих, перевірки документації, складання висновків, входила до компетенції уповноважених Ради;
- клопотання віруючих надсилали районні та міські виконкоми без рішення уповноваженого;
- якщо Раднаркоми республік (союзних і автономних) і виконкоми (крайові та обласні) вважали за доцільне задовольнити клопотання віруючих, то вони передавали всі матеріали із висновками в РСРК для остаточного розгляду;
- у своїх висновках Раднаркоми й виконкоми вказували: чи усі члени “двадцятки” повнолітні, мають виборче право, є представниками групи віруючих; у якому стані перебуває молитовний будинок і як його використовують; коли і за рішенням якого радянського органу цей молитовний будинок було закрито; число функціонуючих у районі чи місті молитовних будинків того релігійного культу, до якого належать заявники, і відстань від цих споруд до місця проживання заявників;
- якщо Рада погоджувала відкриття, то надсилала своє попереднє рішення до Раднаркому СРСР для схвалення;
- після схвалення Рада повідомляла своє рішення Раднаркому чи облвиконкому; останні реєстрували нову релігійну громаду й оформляли передачу віруючим молитовного будинку;
- якщо віруючим відмовляли, Раднаркоми й виконкоми (обласні і крайові) виносили про це вмотивоване рішення;

- якщо на території, де клопотали про відкриття молитовного будинку, проживали представники духовного центру цього культу, то уповноважені з'ясовували і їхню позицію [ЦДАВОВ України, м. Київ. — Ф. 4648, Оп. 5, Спр.19, Арк. 110].

Відтак закрити молитовний будинок було значно простіше, ніж відкрити його. Всі владні повноваження в таких питаннях належали РСРК.

Гостроту проблеми дещо зняла постанова РНК № 232-101с від 28 січня 1946 р. “Про молитовні будинки релігійних громад” [Вільховий Ю.В. Політика радянської держави щодо протестантських церков в Україні (середина 40-х — 70-х років ХХ ст.): дис. канд. істор. наук. — Полтава, 2002. — С. 90]. Вона передбачала надання релігійним центрам і громадам прав обмеженої юридичної особи. Це означало, що громади могли купувати транспорт, виробляти і продавати віруючим предмети культу, будувати й придбавати приміщення для церковних потреб. Церквам дозволяли мати рахунок у банку; зареєстрованим громадам передбачалося виділення державою будівельних матеріалів, хоча й у незначних розмірах [ЦДАВОВ України, м. Київ. — Ф. 4648, Оп. 5, Спр.19, Арк. 151, 156]. Водночас, ця постанова ще більше посилила повноваження РСРК щодо культурів.

Так, у складній ситуації опинилася відновлена наприкінці 1944 р. єврейська релігійна громада м. Запоріжжя. Не маючи молитовного будинку, вона залишилася незареєстрованою, хоча відповідну заяву подавали. Віруючі змушені були збиратися на орендованій квартирі і там “здійснювали треби по своєму культу” [ЦДАВОВ України, м. Київ. — Ф.4648, Оп.2, Спр. 12, Арк. 25]. Така ж доля спіткала звернення віруючих Харкова, Кривого Рогу, Богуслава, Станіслава.

У наступні роки подібні питання вирішувалися відповідно до постанови РНК СРСР “Про молитовні приміщення релігійних об'єднань” (січень 1946 р) та листа РСРК при РНК СРСР (квітень 1946 р.). Після переобладнання будівель під молитовні будинки їх мали передавати у власність держави, а не релігійних громад.

Таким чином, антирелігійні заходи радянської влади унеможлилювали відкриття нових синагог та сприяли закриттю існуючих. Кількісне ж скорочення юдейських громад визнавалося найголовнішим та найважливішим завданням [ЦДАГО України, м. Київ. — Ф.1 Оп.23. ч.2, Спр. 4555, Арк. 358]. Так, станом на 1 жовтня 1945 р. в Україні було взято на облік 59 діючих синагог. З них лише 5 було відкрито за рішенням Ради у справах релігійних культурів. Інші були зареєстровані ще до створення інституту Уповноважених Ради — у другій половині 1944 р. і на початку 1945 р., під час масового повернення євреїв із евакуації [ЦДАГО України, м. Київ. — Ф.1 Оп.23. ч.1, Спр. 1640, Арк. 102-105]. Загалом, впродовж 1946 — першої половини 1947 р., за рішенням союзних органів, було закрито 9 синагог [ЦДАГО України, м. Київ. — Ф.1 Оп.23. ч.2, Спр. 4555, Арк. 358].

Особлива увага партійних органів була прикута до боротьби з “націоналістичними проявами” в юдейських громадах. Синагозі м. Львова державні наглядачі приписували “яскраво виражене специфічно національне та суспільне забарвлення”, називали її “кагалом”. На думку партійно-державного керівництва, діяльність Львівської юдейської громади виходила далеко за межі релігійної.

Причиною занепокоєння Уповноваженого Ради по Львівській області стала добродійна діяльність синагоги. У своєму звіті він повідомив: “Виконавчий орган єврейської громади головним чином займається питаннями надання грошової допомоги бідним єврейським сім’ям, розшуком зниклих членів єврейських сімей, здійснює практичну допомогу в справі швидшої відправки євреїв, що бажають виїхати до Польщі” [ЦДАГО України, м. Київ. — Ф.1 Оп.23. ч.1, Спр. 1640, Арк. 176-180].

Практична діяльність юдейської громади м. Львова свідчила, на думку Уповноваженого Ради, про “абсолютно нерелігійний стиль роботи” та ігнорування існуючого законодавства. П. Вільховий, доповідаючи керівним органам, зазначав: “Ми змушені були прийняти найкатегоричніші заходи, спрямовані на припинення незаконних явищ в громаді, та ввести її в рамки, точніше “замкнути” все їхнє релігійне життя в межах лише синагоги, не допускаючи прояву поза її стін. Одночасно з цим поступово, але послідовно та твердо проводити очищення ритуалу від всього, що не пов’язане з релігією та є шкідливими пережитками крайніх елементів єврейської релігійної догматики” [ЦДАГО України, м. Київ. — Ф.1 Оп.23. ч.2, Спр. 4555, Арк. 325].

Як результат, правління релігійної громади розпустили, кантору та рабину заборонили виконувати їхні обов’язки, а голову Л. Серебряного заарештували і засудили на 5 років позбавлення волі. Подібні випадки зафіксовані і в юдейських громадах Тернополя, Чернівців, Дніпропетровська, Одеси, Харкова та інших міст України [ЦДАГО України, м. Київ. — Ф.1 Оп.23. ч.2, Спр. 4556, Арк. 131-134].

У контексті багаточисленних ідеологічних кампаній 1944 — 1948 рр., набула розмаху і боротьба з міньянами. Відповідно до єврейських законів, міньяни (з івриту — “підрахунок”, “число”) — це група з 10 дорослих чоловіків (старших 13 років), які брали участь у суспільному богослужінні і низці інших релігійних церемоній. В Україні у повоєнний період такі об’єднання налічували близько 60 осіб. Міньяни існували в багатьох містах: Києві, Одесі, Харкові, Полтаві. Перебуваючи у статусі напівлегальних та невизнаних державними органами, ці організації задовольняли духовні та культурні потреби єврейських громадян.

Найбільш поширеним методом боротьби з власниками будинків, де збиралися віруючі, були адміністративні стягнення у вигляді штрафу чи виселення в інші населені пункти. Обшуки квартир та переслідування служителів культу вважалися звичайною владною процедурою. Максимальною санкцією, що передбачалася адміністративним кодексом УРСР за недотримання законодавства про культу, був штраф в розмірі 100 крб чи 30 діб виправних робіт. Уповноважений РСРК П. Вільховий був схвильований тим, що “в даному випадку питання “грошового штрафу” для цих тузів є абсолютно невідчутним і безкорисним стягненням, яке дає можливість і в подальшому займатися цією дуже прибутковою справою” [ЦДАГО України, м. Київ. — Ф.1 Оп.23. ч.2, Спр. 4556, Арк. 131].

Щоб ліквідувати діючі міньяни у Києві, Дніпропетровську, Чернігові, Одесі та інших містах України, П. Вільховий запропонував “використати податковий прес, але в більш потужнішому його варіанті”. Як приклад, утримувач одного з

найбільших міньянів Києва Н. Неізвесний сплатив міськфінвідділу 9 тис. крб, після чого міньян припинив своє існування.

За активної підтримки органів міліції до організаторів міньянів застосовували також паспортний контроль. Проте, як виявляли масові перевірки: “всі вони прописані на законній підставі і застосувати до них закон про паспортний режим — неможна” [ЦДАГО України, м. Київ. — Ф.1 Оп.23. ч.2, Спр. 4556, Арк. 131].

Таким чином, міньяни, маючи значний вплив на віруючих, не вписувалися у запропоноване московськими кураторами законодавство щодо релігійних культів. Радянське керівництво свідомо надавало їм статус нелегальних релігійних об'єднань і підпільних зборищ, щоб мати підстави для їхньої ліквідації.

Незважаючи на штучне стримування реєстрації релігійних громад юдейського віросповідання означеного періоду, віруючим вдавалося довести своє право на відкриття синагог. На кінець 40-х рр. ХХ ст. вони з'явилися в Києві, Харкові, Львові, Ужгороді, Одесі, Вінниці, Чернігові, Дніпропетровську, Херсоні, Миколаєві, Житомирі, Ужгороді, Проскурові, Кіровограді, Полтаві та Рівному. Інші громади діяли в районних центрах та містечках. У липні 1947 р. на території України було зафіксовано 74 діючі релігійні об'єднання, 54 з них зареєстровано уповноваженим Ради. Духовне керівництво здійснювали 26 рабинів.

Висновки. Державно-партійна політика щодо юдейського культу в Україні у повоєнні роки мала такі тенденції:

- заборона вільної міграції єврейського населення;
- стримування процесу реєстрації релігійних громад та обмеження їхньої діяльності;
- закриття існуючих синагог, фабрикація кримінальних справ та арешти служителів культу, віруючих;
- використання адміністративного та податкового тиску на юдеїв;
- поступова ліквідація нелегальних релігійних об'єднань (міньянів).

Анотації

У статті **О. Гури** “**Зміни в релігійній мережі юдейських громад України (1944-1948 рр.)**” розглядається трансформація мережі юдейських громад в Україні у 1944-1948 роках. Аналізується політика радянської влади щодо юдейської конфесії та визначається становище її громад в Україні. Автор досліджує тактику радянського керівництва щодо юдаїзму у післявоєнний період, визначає наслідки антирелігійної кампанії тих років, форми боротьби з релігійністю.

Ключові слова: юдеї, громада, репресії, законодавство про культу, конфесія, Уповноважений Ради у справах релігійних культів, віруючі, клір, державна реєстрація, міньяни.

В статті **А. Гури** “**Изменения в религиозной сети иудейских общин Украины (1944-1948 гг.)**” рассматривается трансформация сети иудейских общин в Украине в 1944-1948 годах. Анализируется политика советской власти относительно иудейской конфессии и определяется положение ее общин в Украине. Автор исследует тактику

советского руководства относительно иудаизма в послевоенный период, определяет последствия антирелигиозной кампании, формы борьбы с религиозностью.

Ключевые слова: *иудеи, община, репрессии, законодательство о религиозных культах, конфессия, Уполномоченный по делам религиозных культов, верующие, клир, государственная регистрация, миньяны.*

In the article of **O. Hura “Change in the religious network of Judaic communities of Ukraine (1944-1948)”** transformation of network of Judaic communities is examined in the Ukraine of the 1944-1948. The soviet governmental policy as to the Judaic confession is analyzed; the state of the religious communities in Ukraine is defined. The author studies the soviet tactics as far as Judaism in the post-war period is concerned. The main consequences of the anti-religious campaign and the ways to fight against clergymen are touched upon.

Key-words: *Jews, repressions, cult legislation, confession, a representative of religious cult, believers, klir, state registration, min'yans.*

*В. Бодак** (м. Дрогобич)

УДК 2, 24-25

СОЦІАЛЬНЕ ВЧЕННЯ КАТОЛИЦИЗМУ: СПОНУКИ ДО МОДЕРНІЗАЦІЇ

В складну для християнства сучасну епоху модернізація змісту соціальних доктрин християнських церков відбувається відповідно до стрімких трансформаційних процесів в самому соціальному житті, в житті Церкви та свідомості її вірних. Соціальне вчення церкви, за визначенням кардинала Анжело Содано, державного секретаря Апостольської столиці, є її «власне слово» щодо питань суспільного життя [Компендіум соціальної доктрини церкви. – К., 2008. - С. 7], яке не просто відображує зміни конфесійних уявлень про місце і роль християнина в світі, але й є значущим інструментом формування конфесійної самосвідомості. Соціальна доктрина церкви — це одна із розповсюджених позицій богословської думки, що вчасно має адаптуватися до рівня віруючих, їх соціальних потреб та вимог, а також надати знання того, яким чином істини віровчення повинні бути реалізовані в житті кожного віруючого. Отже, соціальна доктрина виконує функцію поєднуючої ланки поміж двома рівнями релігійної свідомості - повсякденним та теоретичним (богословським), є найефективнішим засобом впливу на великі маси віруючих, одним з найавторитетніших джерел релігійної інформації.

Головною метою доктрини, яку формулюють творці соціальних концепцій християнських Церков, є евангелізація (ресеангелізація) сучасного суспільства [Там само. - С. 8]. Особливо актуальною для католицької церкви ця проблема постає на межі XIX-XX століть, коли католицизм поставлений перед необхідністю адекватно реагувати на модернізацію світу, людини, коли все частіше лунає критика на адресу релігійного консерватизму, невписаності історичної церкви в нові реалії. Саме в цей час з'являється так званий «католицький релігійний модернізм», який намагався узгодити церковні принципи із культурним станом

* Бодак В.А. – доктор філософських наук, професор кафедри філософії Дрогобицького педагогічного університету ім. Івана Франка.

тогочасного суспільства (філософією, природознавством, історичною наукою, соціальними проблемами тощо). Хоча він не отримав широкого розповсюдження, його не підтримали єпископат та провідні богослови, однак вплив останнього позначився згодом як на теоретичному осмисленні інкультурації, так і на обґрунтуванні католицького аджорнаменту.

Вже з другої половини XIX ст. ідеї ревізії догматики знаходять відгук у багатьох теологів – Г.Шеля, Д.Тірела, М.Блонделя, Е.Леруа, проти яких активно виступав Папа Пій X. Боротьба з модернізмом продовжувалася протягом усього понтифікату Пія X, внаслідок чого католицькій біблійній науці була нанесена велика шкода. В кінцевому рахунку екзегетика католицизму була врятована як від крайнощів модернізму, так і від крайнощів консерватизму.

Основний зміст статті. Модернізм, проти якого спрямував свою діяльність вищий єпископат церкви, не становив собою єдиної доктрини. Модерністи ревізували традиційні богословські положення. Релігію вони вважали справою совісті, стверджуючи, що вона створюється людиною. Деякі з них вважали церковні обряди далекими від християнства, біблійні одкровення – сказаннями, заперечували значення вічних істин за догматами, не приймали за божественну установу Церкву. Інші відкидали навіть божественність Христа і приписувані йому чудеса, відкидали догмат про первородний гріх, вчення про існування пекла і загробних мучень. Позиції модерністів і засновників «християнського соціалізму» Ф.Ламене, Ж.Бушеза, Д.Тапереллі, Т.Лібераторе, Д. Тоньоло, К. фон Фогельзанга та фон Левенштайна багато в чому були споріднені з позиціями протестантських богословів.

Ідеї модернізму були засуджені Пієм X в декреті 1907 року «Lamentabili», де піддавалися анафемі 65 модерністських позицій, і в розгорнутому вигляді – в енцикліці «Pascendi gregis» (1907). В останньому документі Папа зобов'язав створити у всіх єпархіях католицької церкви спеціальні «комітети пильності» зі стеження за діяльністю модерністів. У 1910 р. він увів спеціальну антимодерністську присягу («присягу на вірність вірі»), яку зобов'язані були прийняти професори католицьких богословських факультетів, духовні особи перед посвятою у наступну духовну ступінь, службовці єпископських курій, проповідники і глави чернечих конгрегацій.

Два наступних Папи – Пій XI (1922 – 1939) і Пій XII (1939 – 1958) – вирізнялися крайнім політичним консерватизмом. Церква продовжувала переслідувати католицьких діячів, винних у відході від консервативних установок церкви, що панували за понтифікату Пія XII. Цензурі й осуду на момент їх появи піддалися праці теолога і палеонтолога Тейяра де Шардена, який намагався примирити релігію з наукою. Незважаючи на це, число прихильників тейярдизму зростало навіть серед церковної ієрархії. Процес освоєння ідей Тейяра де Шардена Ватиканом є яскравим прикладом модернізації віровчення католицької церкви, пристосування її до реалій часу, що й зумовлює посилення впливу модерністського, гуманістичного крила в католицизмі.

Іван XXIII (1958 – 1963) увійшов в історію папства як церковний реформатор. Він відійшов від курсу свого попередника, був натхненником і главою прихильників церковної реформи, яка одержала перемогу на II Ватиканському Соборі. Зокрема, незабаром після обрання Івана XXIII папою наприкінці 1958 р. з'явилася праця Л.Мілані, який мав намір встановити, за допомогою яких засобів можна змусити невіруючих відмовитися від свого світогляду і повернутися в лоно релігії. Він прийшов до таких висновків: духівництво і тісно пов'язана з ним демократично-християнська партія захищають інтереси буржуазії; релігійні обряди виконуються механічно, без внутрішньої віри, церковна служба стала незрозумілою для більшості парафіян і не справляє на них колишнього враження; спроби духівництва зберегти свій вплив на паству нерелігійними засобами не тільки не зміцнюють авторитету церкви, але сприяють його подальшому падінню. Під нерелігійними засобами мається на увазі діяльність світських організацій при парафіях («Католицька дія» і т.ін.), а також кінотеатри, кафе і бари, спортивні клуби та подібні заклади, керовані парафіяльними священиками. За такі твердження книга Мілані була занесена інквізицією в Індекс заборонених книг, а сам автор знятий з посади настоятеля приходу.

II Ватиканський собор Католицької церкви проголосив ідею «aggiornamento» («осучаснення», «відновлення» Церкви), втілює у життя революційні літургійні і канонічні реформи, в результаті яких у лоні Римо-католицької церкви відбувся різкий поворот до модернізації богослужіння, до посилення тенденцій екуменізму в сучасному ліберальному католицькому богослов'ї. У центрі уваги учасників собору у Ватикані з першого і до останнього дня його роботи були проблеми відновлення (аджорнаменто) цього життя Церкви з урахуванням як її історичного досвіду і традицій, так і умов життя на межі тисячоліть. У Конституції про священну літургію собор висловився за розмаїтість літургійної типології відповідно до різних традицій і культур, а також за спрощення обрядів. Територіальні церковні влади одержали право виносити рішення про використання сучасних місцевих мов (при збереженні можливості служити месу і латиною). 7 грудня 1965 р. була прийнята Декларація про релігійну свободу, яка визнала право вибору релігії за кожною конкретною людиною. Такого сміливого кроку історія Церкви ще не знала. Визнання принципу свободи совісті далось католицизму нелегко. Саме на основі розширеного тлумачення свободи совісті стала можливою участь католицької Церкви в екуменічному русі.

Результатом II Ватиканського собору стала богослужбова реформа 1969 року. II Ватиканський собор дозволив перекладати традиційну латинську месу на національні мови з санкції місцевої єпископської конференції і замінити старі богослужбові тексти новоскладеними, що й було здійснено у наступні 10-15 років у всіх католицьких країнах. Богослужбова модернізація в Католицькій церкві обґрунтовується «місіонерськими цілями», прагненням наблизити службу до народу, поверненням до стародавньої практики Церкви.

Проте традиціоналістськи налаштоване католицьке духовенство на чолі з архієпископом М.Лефевром не прийняло модерністських реформ, які поривали з

півторатисячолітньою традицією західного латинського богослужіння. Лефевр активно виступав за збереження традиційного вчення і богослужіння, за неприпустимість модернізму, літургійних реформ, зокрема, перекладів з латини богослужбових текстів. Архієпископ Лефевр охарактеризував Ватиканський собор і все, що з нього виникло, як «церковний СНІД». Він відзначав, що після допущення в літургійну практику різних канонів меси, вже сама варіативність, анархічна можливість вибрати з усієї безлічі цих текстів «те, що більше подобається», руйнує побожне ставлення до богослужіння як до настанови Божої. Неможливо, на його думку, глибоко змінювати «закон молитви», не реформуючи «закону віри» [Цит. за: Безбородко Ф. Исповедник древней культуры. - М., 1998. - С. 1]. У 1974 році архієпископ відкрито засуджує неомодерністську і неопротестантську позицію Риму після II Ватиканського собору. У 1976 році Папа Павло VI забороняє архієпископу Лефевру робити рукопокладення, пізніше з'являється заборона й у священнослужінні. Однак і за наступного, «ліберальнішого» Папи Івана Павла II «реформований католицизм кінця нашого століття, як каже Ф.Безбородко, – виявився терпимим до кого і до чого завгодно, тільки не до тих католиків, які справедливо поставили під сумнів сутність «великих реформ» II Ватиканського собору: 2 липня 1988 року архієпископ М. Лефевр був відлучений від католицької церкви» [Там само. - С. 222, 231]

Після Собору католицькі теологи починають сприймати картину світу не лише у вигляді матерії, яка оживлюється духом Божим, а й у вигляді матерії активної і динамічної, яка діє і розвивається, визначаючи її по можливості в наукових поняттях. Цей атрибут «аджорнаменто» пов'язаний з філолофсько-теологічною спадщиною Тейяра де Шардена, про якого йшлося вище. Звісно, у витоків «аджорнаменто» стояв не лише Т. де Шарден. Філософські концепції таких католицьких мислителів, як Ж.Маритен (обґрунтовує концепцію «теоцентричного гуманізму»), Ш.Пегі, Е.Мульє також установлювали принципи духовного відродження католицької церкви, її гуманізації, звеличення людини.

II Ватиканський собор визначив нову політику Католицької церкви, яка передбачала оновлення наявних у католицизмі соціально-політичних доктринальних підходів при розв'язанні актуальних проблем суспільного життя. Зокрема, він критикував капіталістичну систему господарювання за нерозв'язаність проблем, пов'язаних з якістю життя людей, за зловживання і егоїзм власників засобів виробництва тощо, позитивно оцінюючи роль підприємництва, ринку і приватної власності. Нова соціально-політична доктрина католицизму одночасно виступала за можливість і легальність існування "різних форм власності". Політично важливим пунктом соціальної доктрини "аджорнаменто" є ідея асоціації праці і капіталу, забезпечення широкої участі працівників у здійсненні керівництва підприємствами. Визнаючи соціальні конфлікти неминучими, модернізований католицизм одночасно засуджував їх, рівно як і форми боротьби, які виключають розумний компроміс, а найприйнятнішою формою прогресивних перетворень у суспільстві вважають реформи.

Політика "аджорнаменто" запропонувала нові підходи до визначення місця і ролі людини в суспільному прогресі, до визначення загальнолюдських цінностей тощо. Зокрема, конкретизувалися підходи щодо визначання понять "війна" і "мир". Католицька церква відзначала, що за умов наявності зброї масового знищення "справедливої війни" як засобу розв'язання суперечок між державами взагалі не може бути, тому така війна недопустима, а справжній мир не може бути результатом військової перемоги.

Цікавою стала думка РКЦ щодо "планетаризації" сучасного світу, яка вимагає поглиблення міжнародної солідарності і співробітництва у розв'язанні глобальних проблем людства. І в цьому напрямку церквою було запропоновано декілька програм, які були підтримані іншими християнськими і не лише християнськими церквами.

Перспективним виявилось положення програми політики "аджорнаменто", яке передбачає дальшу модернізацію діяльності низових католицьких громад на ідеалах первісного християнства. Про серйозність намірів ідеологів католицизму реалізувати поставлену мету говорить концепція, яка одержала назву "теологія звільнення", яку вони розробляють і надалі. Великого поширення ця концепція набула в Латинській Америці. Згідно з концепцією "теології звільнення" всі справжні християни повинні вести боротьбу з соціальним злом і несправедливістю, з неоколоніалізмом та імперіалізмом. Причому цю боротьбу треба вести на трьох рівнях: соціально-політичному, історико-антропологічному і релігійному, або сакральному.

Аналіз соціально-політичних доктринальних підходів католицизму показує, що всі нововведення католицької церкви були покликані зміцнити її позиції в християнстві, щоб мати більше своїх прихильників у всіх регіонах світу. Нам залишається визнати той факт, що церкві це вдалося, адже сьогодні вона є найпотужнішою релігійною організацією у світі, а її Голова – визнаним духовним авторитетом у світі.

Ознакою сучасного католицького аджорнаменто є екуменічна політика Ватикану, її основи були також закладені на II Ватиканському Соборі. Але ж ідеї екуменізму, на нашу думку, тісно пов'язані з ідеями інкультурації і аджорнаменто. Руху екуменізму не б могло виникнути, якщо б не було легітимізованим все те, що ми зevamo інкультурацією та аджорнаменто. Діяльність римського Понтифіка Івана Павла II, безсумнівно, увійде в історію Католицької Церкви своєю екуменічною спрямованістю (Окружне послання про екуменічний обов'язок. – *Ut unum sint*. – 24). Католицькі принципи екуменізму, сформульовані в документах II Ватиканського Вселенського Собору (Ухвала про екуменізм «*Unitatis Redintegratio*» (Відновлення єдності), були розкриті ним у численних посланнях, виступах перед християнами всього світу, віроповчальних документах РКЦ. Окружне послання про екуменічний обов'язок «*Ut unum sint*» підбило підсумки екуменічної діяльності РКЦ напередодні третього тисячоліття і визначило мету – рухатися вперед шляхом екуменічного діалогу. Але через 35 років після оголошення «Декрету про екуменізм» складається враження, що християнські церкви знаходяться на шляху до єдності далі від

поставленої мети, ніж на початку екуменічного руху. Ейфорія перших років після II Ватиканського Собору, коли, здавалося, вже закінчилися будь-які непорозуміння, які розділяють християн, закінчилася.

Останнє десятиліття XX ст. католики вважають періодом «реалізму» в оцінці перспектив єднання. У цей період Католицька церква на практиці оцінила всю складність процесу єднання і, на думку видавця екуменічного щотижневика «Миротворець» бельгійського теолога Е.Лайна, усвідомила той факт, що відновлення єдності – це дарунок Божий, котрий не залежить від людських зусиль.

Нині ми можемо стверджувати, що процес єднання релігійних конфесій відбувається на ґрунті реформування їхніх релігійних доктрин відповідно до існуючих реалій суспільного життя. З цього приводу папа Іоанн Павло II зауважив, що зростання потреб нашої епохи та еволюція суспільства поставили перед римо-католицькою церквою "небезпечні питання", розв'язання яких треба знайти у світовому масштабі, на всіх рівнях: соціальному, політичному, ідеологічному, релігійному.

Модернізований католицизм визнає небезпеку процесів секуляризації всіх сфер суспільного життя, яка охопила світ наприкінці XX століття. Вихід з цього становища католики вбачають у зверненні до біблійних основ людського життя. З одного боку, це означає зміцнення віри серед жителів тих регіонів, куди християнство прийшло багато століть тому. Аджорнаменто має на меті нібито знову прилучити до релігійних норм ці народи, заново їх християнізувати. З іншого боку, спрямувати вибір невіруючих у русло християнства. Найважливіша роль у розв'язанні цих найголовніших завдань католицизму відводиться «проповідуванню соціального вчення Церкви», тому що, за висловом папи римського, «не існує істинного вирішення «соціального питання» поза Євангелієм».

Поза сумнівом, II Ватиканський собор надав легітимності процесу формування того складного феномену, який сьогодні ми маємо на увазі, коли говоримо про соціальну доктрину католицизму. Безумовно, соціальна доктрина Католицької церкви відображує стан взаємовідносин Церкви й світу і безпосередньо висуває потрібний ряд положень, що складають загальну систему:

1. положення, які стосуються суті зв'язків, що виникають між прагненням людини до Бога та її світською (політичною, економічною та суспільною) діяльністю;
2. положення, змістом яких є критичний аналіз існуючої соціальної дійсності;
3. рекомендації Церкви щодо узгодження соціально-економічної та політичної критики з нормами релігійної моралі.

Католицьке аджорнаменто виходить з того, що «основи природного права й істини Одкровення, як два ніякою мірою не протилежні, а рівноспрямовані водоспади, мають своє загальне джерело в Богові» і зустрічаються в одному – врятованій Христом людській особистості. Створена Богом конкретна людська природа буттєво співвідноситься з Христом і включається в лад спасіння, який охоплює природне і надприродне. Модернізація сучасного католицизму торкнулася

традиційного християнського розуміння Церкви як Боголюдського організму, замість якого виникає розвинуте офіційною «теологією культури» розуміння всіх культур людства як відносно рівнозначних у духовному сенсі.

«Теологія культури» є основою для католицького розуміння екуменізму, тобто політики зближення всіх релігій під егідою ватиканського престолу. Практично це виражається у надзвичайно високій в останні роки дипломатичній активності Ватикану, зокрема в нехристиянських країнах, де посланці Святого Престолу беруть участь у місцевих обрядах і церемоніях, віддають почесні святиням, шанованим у цих релігіях. Приклад цього – візит Папи Івана Павла II до Індії, де йому на обличчі зображували містичне відкриття «третього ока» і де він проголосив індуїста Махатму Ганді вчителем церкви. Вищенаведені факти не мають прецеденту в історії християнства. Нове вчення II Ватиканського Собору про природу Церкви викликало здивування багатьох католицьких богословів та ієрархів. На думку архієпископа Лефевра, як пишуть сучасні православні ортодокси, нова версія католицизму після нововведень II Ватиканського Собору вже не є християнством [Католицизм // Краткий антисектантский справочник // <http://www.nevskiy.orthodoxy.ru/center/spravochnik/katolicism.html>]. Найбільш повно принципи аджорнаменто викладені в Пастирській конституції про Церкву в сучасному світі, частіше називаної за першими словами «Gaudium et spes» («Радість і надія»).

Яскравим прикладом модернізаційного процесу «в дії» є діяльність римокатолицької церкви в Україні. Соціально активна католицька політика, що успішно розвивається та послідовно модернізується на українських теренах, виявляється досить привабливою для віруючих. Про це свідчить стійке зростання чисельності громад РКЦ та УГКЦ у країні протягом останнього п'ятиліття. Як зазначає А. Колодний, «Ми живемо за умов прискорення суспільного прогресу. Конфесія, яка хоче вижити, не відстати, має змінюватися відповідно до нашого часу, його потреб і перспектив... Звичайно, на більший успіх може розраховувати та Церква, яка має добру традицію, бо їй не приходиться все відбудовувати заново, повторяти минулі помилки, безперспективні дії... Католицизм як вагомий духовний рух сучасності і одна з найдинамічніших християнських конфесій має великі підстави для домінування в релігійному житті наступного століття. Гарантом цього слугує не лише притаманний йому дух аджорнаменто, відсутність закостенілості, а й відкритість до різних культур, висока оцінка прагнень розуму до пізнання достовірних істин Христа, заохочення активної діяльності мирян здолаття лицемірства, яке виявляється у формальному виконанні обрядових дійств» [Колодний А.М. Проблеми і перспективи християнства XXI ст. //Християнство: контекст світової історії і культури. - К., 2000. - С. 55-56]. Як слушно зауважив, підсумовуючи наслідки модернізації католицького вчення у XX столітті, П.Яроцький, «інкультурована» церква завтрашнього дня – це синтез великих культур і філософій, пристосованих до Євангелія. Якщо такий проект буде реалізованим, то людство в XXI ст. може зустрітися, по суті, з новою універсальною

релігією» [Яроцький П.Л. Етноконфесійна толерантність - морально-етичний дискурс третього тисячоліття // Християнство і мораль. - Тернопіль, 2002. - С. 90].

Таким чином, соціальна доктрина сучасного католицизму – це комплекс положень та принципів, у світлі яких церква здійснює пошук розв'язання проблем, що стосуються суспільного життя, зокрема його політичних, економічних, культурних, моральних аспектів. Модернізується світ, модернізується людина, суспільство, а це неминуче призводить до модернізації сучасної Римо-Католицької церкви, що будує свою діяльність, орієнтуючись на духовні запити нинішніх віруючих, пропонує своїм вірним сучасні форми прилучення до божественного — зрозумілі, соціально адресні, локально адаптовані, спрямовані на розв'язання конкретних і актуальних для людей духовних проблем.

Феномен модернізації соціального вчення католицької церкви є об'єктивно корисним для духовних і національно-державних інтересів народів, що сповідують дану релігію, в тому числі для українців, які прагнуть реінтеграції у природне для них європейське коло народів, вихованих у західнохристиянській культурній традиції. Адже у лоні РКЦ реалізується для них шанс бути співучасниками та співтворцями християнської конфесії, духовно їм не чужої, конфесії, яка активно оновлюється, розвивається згідно з викликами часу, потребами своїх вірних.

Анотація

Стаття присвячена вивченню факторів, які спонукають Католицьку церкву модернізувати свою соціальну концепцію. При цьому піддається аналізу положення II Ватиканського Собору про аджорнаменто та реальні кроки Церкви на їхнє втілення.

Ключові слова: соціальна концепція, католицизм, аджорнаменто, II Ватиканський Собор.

*М. Балаклицький** (м. Київ)

УДК 007:304:659.3:277(477)"1991/2011"

ПРОТЕСТАНТСЬКЕ БОГОСЛОВ'Я КОМУНІКАЦІЇ

Актуальність пропонованої студії обумовлена тим, що протестантів, поруч із православними й католиками, характеризує помітна активність щодо розвою церковних ЗМІ й участі у світському медіапросторі. Євангельські християни випускають сотні періодичних видань, кількість назв і накладу яких порівнянні з православними й католицькими часотисами. Вони також активно використовують можливості інтернету. Міжконфесійне (для консолідації зусиль і

* Балаклицький М.А. – кандидат філологічних наук, доцент, докторант Інституту журналістики Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

ресурсів) протестантське ТБ використовує кабельне, супутникове й інтернет-мовлення. Вітчизняні програми транслиуються українськими й міжнародними протестантськими телеканалами. Євангеліки мовлять у СХ і УКХ (FM)-діапазонах, надають можливість слухати регіональні радіопередачі в інтернет-подкастах.

Світська ж медіасфера в літньому разі ігнорує журналістські «голоси» релігійних спільнот: протестанти тут є одним із найпоказовіших прикладів. Найтонішою ця межа є на хвилях Національного радіо (через низький рівень комерціалізованості цього ЗМІ), де тривалий період «у прайм-тайм» виступають євангельські проповідники. Ера телепроповідництва 1990-х років західного походження чимало прислужилась до формування як масового уявлення про стиль протестантської риторики, так і подібних аспірацій українських мовців. Спробою «прорватись у публічність» можна назвати діяльність Сандея Аделаджі, однак скандал довкола фінансової структури «King's Capital» призвів до порушення проти цього пастора кримінальної справи й може зашкодити суспільному іміджу й інших протестантських церков.

Інформаційні інтенції церковних речників ніяк не є їх факультативною справою. Велелюдна демонстрація на захист міжконфесійної передачі на міському телеканалі [Християнська Таврія (Херсон). – 2004. – № 5. – С. 1–2], випуск аудіокниг про «божественне походження» піару [Масон Дмитрій: «Бог – автор PРа» (Електронний ресурс): Офіційний сайт Дмитрія Масона. – Режим доступу: http://dmitriymason.com/index.php?option=com_content&task=view&id=93&Itemid=39] та й журналістський фах Аделаджі [Кулигіна О. Сектантів по осені рахують (Електронний документ): Інтернет-видання «Телекритика». – 18.11.2008. – Режим доступу: <http://www.telekritika.ua/media-suspilstvo/view/2008-11-18/42060>] не пройшли повз увагу аналітиків.

Мета розвідки – вивчити особливості й роль богословських концепцій у формуванні протестантських ЗМІ України. **Об'єкт дослідження** – протестантські мас-медіа України. **Предмет розвідки** – теологічні підвалини функціонування євангельських ЗМІ України.

Ступінь розробленості теми. Відомі нам студії релігійних медіа України Василя Глаголюка [Глаголюк В. Релігійні та християнсько-моральні проблеми виховання на сторінках релігійно-церковної преси Покуття 20–30-х рр. ХХ ст. // Збірник праць Науково-дослідного центру періодики. – 2003. – Вип. 11. – С. 331–342], Сніжани Гурьєвої [Гурьєва С. Типологічні особливості релігійної преси Східної України // Вісник СумДУ. Серія Філологія. – № 1. – 2001. – Т. 1. – С. 21–25], Олени Канчалаби [Канчалаба О. Релігійно-церковна періодика ХІХ – першої половини ХХ ст. у фондах ЛНБ ім. В. Стефаника НАН України // Українська періодика: історія та сучасність. Доп. та повідомл. шостої Всеукр. Наук.-теор. конф., Львів, 2000 р. / НАН України, ЛНБ ім. В. Стефаника. Відділення «НДЦ періодики»; За ред. М. Романюка. – Львів, 2000. – С. 189–193], Ярослава Клачкова [Клачков Я. Протестантська преса для українців у Польщі (1918–1939 рр.) // Збірник праць Науково-дослідного центру періодики. – 2004. – Вип. 12. – С. 62–82],

Сергія Мірошніченка [Мірошніченко С. Релігія в українському телеєфірі // *Людина і світ*. – 1996. – № 9. – С. 32–33], Ігоря Скленара [Скленар І. *Сучасна релігійна преса України: типологія, характеристика, домінанти*. – Автореф... канд. наук із соц. комунікацій. – Львів, 2008. – 17 с.], Андрія Юраша [Юраш А. *Українська церква у контексті сучасних політично-конфесійних та комунікативних процесів (історико-політологічний аспект): Дисертація канд. політ. наук*. – Львів, 1996. – 245 с.] якщо і містять дані щодо протестантських ЗМІ, то обмежуються хрестоматійними загальниками або розглядають «зовнішні» аспекти функціонування цих видань. На наше переконання, подібні дослідження мають провадитись із застосуванням культурно-історичного методу, що розглядає факти журналістики на широкому суспільному тлі. У розгляді богослов'я комунікації протестантських медійників України полягає **новизна цієї роботи**.

Основний зміст статті. Протестантське богослов'я комунікації переважно розглядає проблеми місіології – методи донесення потенційно до кожного члена суспільства євангельської вістки (у тлумаченні церковної громади). Такий акцент пізнього протестантства, поширеного в Україні, спричинений тим, що анабаптистський рух XVII сторіччя, не зустрівши підтримки можновладців, мусів повернутися до статусу меншості – недержавної церкви, себто до статусу християнства до його легалізації римським імператором Костянтином у IV столітті хр.е. Ще одним фактором була відмова од хрещення немовлят. Ці фактори, серед іншого, обумовили феномен «церкви вірних», збудованої на фіксованому членстві обмеженої кількості осіб, відповідності їх поведінки нормативам церковного вчення. Ось як це питання постає у баченні найвидатнішого німецького соціолога: «Релігійна громада, «видима церква», за термінологією реформованих учень, розглядається вже не як... *установа*, самою природою своєю покликана охоплювати як праведників, так і грішників, будь то на вічну славу Божу (як у кальвінізмі) чи як посередник для передачі людям засобів порятунку (як у католицтві і лютеранстві), а винятково як співтовариство особисто *віруючих і відроджених*, і тільки їх. Іншими словами, перед нами вже не «церква», а «секта». Саме це мала символізувати сама по собі зовнішня вимога – хрестити тільки дорослих, що внутрішньо свідомо сприйняли віру та сповідували її. «Виправдання» за допомогою цієї віри, що постійно підкреслювалося у всіх релігійних бесідах перехрещенців, різко відрізнялось од ідеї «зовнішнього» розуміння заслуг Христа, що панувала в ортодоксальній догматиці старого протестантизму. (...) Одкровення доступне кожному: для цього досить перебувати в готовності і **не перешкоджати наближенню святого духа грішною прихильністю до мирського життя**» [Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма (Електронний документ): Портал Credo.Ru. – Режим доступу: <http://portal-credo.ru/site/index.php?act=lib&id=1180>] (останнє виділення моє – М.Б.).

Такий підхід обумовив неабияку напругу між громадою та її оточенням. Євангельське свідоцтво стало засобом виживання самозабезпечувальної релігійної спільноти через рекрутування нових членів, а також способом вияву її віри,

виконанням Христової заповіді «навчіть всі народи» (Мф. 28:19), шляхом самореалізації. Якщо речники раннього протестантизму (приміром, деякі російські лютерани) сьогодні засуджують практику прозелітизму [Заявление «Российского лютеранского центра по мониторингу СМИ и общественного мнения» (Електронний документ): Портал Credo.Ru. – 03.06.2004. – Режим доступу: <http://portal-credo.ru/site/?act=news&id=22547&type=view>], для більшості пізньоєвангельських течій необхідність місіонерської роботи не викликає сумнівів. Згадане доручення Христа проголошується останніми ледь не найголовнішою метою існування Церкви. (Цю ідею підхоплено й оновленим католицизмом.) Місія є екзистенційною потребою євангельських конфесій; заклик на доказ «чистоти намірів» протестантів заохочувати, скажімо, православних слухачів протестантських катехізаторських курсів ставати активними членами православної Церкви, що лунає з уст православних полемістів [Ответы патриарха протестантам (Електронний документ): Лютеранство в России. – 18.02.2009. – Режим доступу: <http://luther.ru/society/dialog/147-patriarch-otvety.html>] (такі випадки зафіксовано в місіонерській практиці американських протестантів серед французьких католиків [Віллем Ж.-П. Європа і релігії. Ставки ХХІ-го століття. – К., 2006. - С. 230]), у сьогоднішніх українських умовах є питомою абстракцією.

Міжпротестантську полеміку викликає не потреба у свідченні віри, а її методи. Ми виділимо «консервативний» й «прогресивний» табори диспутантів, викладемо суть їх суперечки, аргументацію обох сторін і вкажемо компромісні варіанти.

За винятком нетривалого періоду на початку ХХ сторіччя пізньопротестантські конфесії на теренах колишньої Російської імперії перебували під забороною та владним тиском. Відтак, історично раніше сформувалось «консервативне» крило віруючих. Неможливість здобувати вищу освіту, сповідувати свої погляди, брати участь у суспільному житті спонукали поглибити прагнення до відокремлення од «грішного світу», успадковане слов'янськими євангеліками від європейського анабаптизму. Традиційність розуміється як доведення самотності своєї конфесії, розробки герметичної субкультури: культурного рівня, манер, звичок, зовнішності, специфічних мовленнєвих зворотів, евфемізмів тощо. Субкультура абсолютизується, правлячи за ознаки спасенної людини (тут можливий зв'язок із кальвіністською вимогою врятованої людини перевірити/підтвердити свій статус нормативною поведінкою); субкультуру проголошують взірцем для всієї історії християнства, виводячи її джерела ледь не з апостольської епохи. Її випробування часом – самодостатня якість для традиціоналістів – підкріплюється важливим доказом, що *саме такий* спосіб життя дозволив Церкві вистояти в часи переслідувань. Ідеалом тут є мученик (Христос), вигнанець. Страждання упослідженої Церкви постають ознакою її істинності (згадаймо цю ідеологему з арсеналу православних полемістів середньовічної України).

У добу свободи совісті не всі віруючі змогли адаптуватись до нових умов. Багато кого дезорієнтувала відсутність «ворога», який, відбираючи церковну

незалежність, водночас надавав соціальні гарантії. Випадіння із сучасності поглибилось у зв'язку з непевним статусом релігійних громад, «антисектантською істерією» в світських ЗМІ, коли відмова од спілкування з пресою, намагання прояснити свою позицію поглиблюють конфлікт із суспільством. Наразі таким є статус свідків Єгови й герметичних течій на кшталт адвентистів-реформаторів, незареєстрованих баптистських і п'ятидесятницьких громад. То ж «консерватори» твердять, що надмірна відкритість до світу загрожує/обертається безоборонністю перед гріхом.

«Прогресисти» заперечують, що інкапсуляція конфесії позбавляє Церкву можливості користатись перевагами свободи для здійснення її призначення – свідчення про Христа й дискредитує євангеліків в очах громадськості. «Прапором» прогресизму є вчення латвійського пастора Олексія Ледяєва; терміни «харизматизм», «харизматія», «ледяєвщина» перетворились у ході полеміки на жупели для позначення методів церковної роботи, несумісних з уявленнями конкретного диспутанта. У своїй книзі «Новий світовий порядок» (2002) Ледяєв називає *вторгнення та експансію* головною стратегією Церкви останнього часу й закликає християн поширити свій вплив на сфери політики й спорту, мистецтва й моди, журналістики й маркетингу, юриспруденції. Найпоследовніше прогресистську ідеологію розвивають наймолодші напрямки протестантства – речники харизматичного руху. Парафіяни таких громад, як правило, не були в становищі гнаної меншості, бо прийшли до Церкви вже у пострадянські роки. Та й очолюють ці зібрання пастори, що змужніли у післяперебудовний час.

Предметом прогресистських міркувань є глибина інкультурації християнства (контекстуалізації, втілення [Henrich D. Internet Evangelism in the 21st Century: A Reader. – [Б. м.]: Handclasp International, 2007. - С. 87–179] – аналогія до земної місії Христа) з метою місіонерського, рятівного впливу на світ. Така стратегія має на увазі не створення штучної субкультури (гіпертрофованого виявлення святості), а максимального наслідування світських моделей («що не заборонено, те дозволено») з перетворенням храму на ареопаг суспільного життя: тут влаштовують дебати кандидатів у президенти [Химшиашвили П. Кандидатов в президенты США протестировал священник (Електронний документ). – Газета.gzt.ru. – 17.08.2008. – Режим доступу: <http://www.gzt.ru/world/2008/08/17/223031.html>], покази мод [В церкви Хрустальный Храм в США пройдет показ мод (Електронний ресурс): Християнський мегапортал «INVICTORY». – 09.02.2009. – Режим доступу: <http://news.invictory.org/issue21695.html>], театральні постановки [Турецкий А. Театр пантомимы в адвентистском храме (Електронний документ): Официальный сайт Западно-Российского Союза церкви христиан Адвентистов Седьмого Дня. – 18.12.2008. – Режим доступу: <http://www.zrsasd.ru/news/?id=289&sid=9583eca934a0b0f1eaf1cfa8ee0b6fba>], вечори гумору [В Харькове прошел вечер християнского юмора «HG club» (Електронний ресурс): Християнський мегапортал «INVICTORY». – 18.02.2009. – Режим доступу: <http://news.invictory.org/issue21826.html>] тощо. Змінюється розуміння способу самопожертвування ради Бога: замість потреби *меншості* зберегти вірність переконанням *навіть ціною життя* виникає

необхідність *будь-що-будь* досягати *максимальну* аудиторію вісткою спасіння. Ідеалом стає успішний місіонер (напр., апостол Павло).

Звичайно, більшість церков іде поміркованим шляхом, поступово засвоюючи апробовані світом і «прогресистами» методи й технології: вихід на нерелігійні ЗМІ, проведення прес-конференцій, звернення до послуг позацерковних спеціалістів, громадську активність: добротинну, політичну й правозахисну, тісніші контакти зі світською владою. В Україні, де панівною «релігією» є *матеріалістичний прагматизм*, наразі є неможливими крайні прояви ліберальної (благословення на одностатеві шлюби й аборти, рукопокладення (здійснюване англіканською Церквою) геїв у священство) чи фундаменталістської релігійності: авторитетних вимог видалення з навчальних програм світських вузів згадок про дарвінізм, бойкотів «гріховної» культурної продукції, використання політичних важелів для законодавчого протистояння секуляризації суспільного життя, а то й насильницьких методів для досягнення такої мети. Зазвичай акцентування своєї неправославної шкоди високосадовцям. Євангельські християни настільки чітко розмежовують свої професійні та церковні обов'язки, що деякі протестанти не визнають, приміром, Олександра Турчинова «своїм», не бачачи у його публічних діях повсюдного покровительства євангелікам, а в офіційних заявах – проповідей, звичних для зібрань київської громади баптистів, яку відвідує віце-прем'єр.

Для порівняння: в Росії такі суперечки стають протестантським аналогом дискусії «почвенників» і «западників». Перших позначити легше: для молокан – реформаційної течії православного походження – важливою ознакою «русскости» є борода й крій одяжі, взорований на російську фольклорну моду (косоворотка, etc.) [Бардина З. Кто такие молокане? // Протестант (Москва). – 2008. – № 6. – С. 14], для лютеран – не тільки відмова од прозелітизму, про що говорилося вище, а й ідеал протестанта як *підданого* Російської держави, що займає «позицію не конкуренції, а консолідації з Російською Православною Церквою... Росії сьогодні потрібен патріотичний протестантизм... що підтримує державу та її політику, яка має своєю місією сприяння духовному відродженню народу, що неможливо без підтримки місіонерських ініціатив традиційної для Росії Церкви. ... [необхідна] *добровільна й тісна взаємодія з домінуючою Церквою на правах меншості...* протестант, що дійсно думає про благо Росії, тільки виграє від того, що РПЦ зможе духовно жити підрастаюче покоління, майбутнє нації, прийшовши до *світських* шкіл, а також здійснюючи пастирську діяльність в армії, інших інститутах, несучи туди Слово Боже» [Заявление «Российского лютеранского центра по мониторингу СМИ и общественного мнения» (Електронний документ): Портал Credo.Ru. – 03.06.2004. – Режим доступу: <http://portal-credo.ru/site/?act=news&id=22547&type=view>] (курсив мій – М.Б.).

Українські протестанти, як правило, обирають серединний шлях – без загравання з владою, але й без її демонізації. Крайнощі редукуються обоюдно. З одного боку, дослідники фіксують зменшення есхатологічної напруги навіть у вченні свідків Єгови, яке зазвичай відрізнялось крайньою недовірою до світської влади [Яроцький П., Решетніков Ю. Інституалізація протестантизму як вихід у

світ // Християнство доби постмодерну. Колективна монографія. – К., 2005. - С. 250–256]. Одним із виявів переходу від «секти» до «церкви» є зміна акцентів проповіді: есхатологія змінюється моралізмом, той – суспільною тематикою: питаннями культури, патріотизму, мистецтва тощо.

З іншого боку, непоодинокими є зізнання євангельських лідерів про певне «розчарування в західних ідеалах демократії», скажімо, через тенденції а) вимирання європейського ліберального християнства і б) співчутливого ставлення фундаменталістських кіл Північної Америки до урядового обмеження громадянських прав населення, зокрема, під знаком «боротьби з тероризмом». Попри віртуальність «християнських» партій (як і будь-яких утворень у теперішньому українському політикумі, заснованих ідеологічними, а не фінансовими колами), зростає увага протестантів до дій уряду (загальновідомою є участь євангельських віруючих в акціях «помаранчевої» революції), підтримка демократичних засад суспільства, серед іншого, з потреби збереження її релігійного розмаїття на противагу патрональним проектам «київських» церков. Виникають спроби релігійного тлумачення національної ідеї: як духовного відродження, моралі [В Україні надругалась над десятьма заповідями Божьими (Електронний ресурс): Християнський мегапортал «INVICTORY». – 24.08.2008. – Режим доступу: <http://news.invictory.org/issue19357.html>], «християнського обличчя» країни [«Християнська Україна» провела общее собрание (Електронний ресурс): Християнський мегапортал «INVICTORY». – 29.01.2009. – Режим доступу: <http://news.invictory.org/issue21512.html>] (пор. з тезою Михайла Грушевського про те, що православ'я було національною ідеєю українців у козацьких війнах XVII сторіччя).

В основі дискусії «консерваторів» і «прогресистів» лежать дві антиномії. Перша з них стосується балансу між плеканням *особистої* святості й служінням *чужим* духовним потребам. Захисники першого погляду наполягають на тезі, що слід спершу особисто поклонитись Богу, щоб стати провідником Його благодаті для інших (особиста святість є джерелом натхнення для служіння – Дії 1:8, 13:2). Пропоненти другої позиції наголошують, що служіння індивіда *іншим* зміцнює і його *власну* віру (Мф. 25:34–40). Цю суперечність вияскравлює історія про Марію і Марту (Лк. 10:38–42), конфлікт якої є нерозв'язним в очах багатьох знайомих автору статті домогосподарок, включаючи його маму. Тут безумовний пріоритет духовного споглядання суперничає з обов'язком жінки щодо своєї сім'ї – ангажованості в безкінечні домашні клопоти. Напруженість такої дилеми викликала з'яву компромісного тлумачення: «У кожному з нас живе Марта – наша функціональна частина, й Марія – частина, що відповідає за взаємини... Марта готувала вечерю, у той час як Марія сиділа біля ніг Ісуса. Коли Марта поскаржилася, що Марія їй не допомагає, Ісус сказав: «Марія ж обрала найкращу частку, яка не відбереться від неї...» Ісус не мав на увазі, що Марта робила щось погане, Він просто хотів сказати, що вона робила це в невідповідний час» [Клауд Г., Таунсенд Дж. Барьеры. – СПб., 2003. - С. 69].

Друга антиномія полягає у відмінному баченні сутності зла й людської природи: які форми має зло (гріх, безбожжя), яких меж сягає його присутність у світі, чи має воно владу над наверненим християнином аж до того, щоб позбавити його віри (єдності з Богом) і, як наслідок, спасіння. Ключем до цих питань є протестантське розуміння науки про синергію – межі Божої та людської участі у спасінні індивіда. Складність цього питання полягає в тім, що воно не спирається на окремі біблійні свідчення, а виводиться із системного тлумачення Святого Письма. Кальвіністський догмат про подвійне передвизначення, яке поділяє людство на приречених на загибель і на вічність із Богом, породив багатомісячні дискусії, де прихильники ідеї свободи волі людини до спасіння примкнули до вчення голландського богослова Якоба Армінія (1560–1609) (армініанства). Пропоненти передвизначення не вірять у можливість утратити спасіння, тож уважають, що «хрестовий похід» у світ для його трансформації за євангельським зразком угодний Богу й нічим їм не загрожує (за версією цитованого вище Макса Вебера, саме кальвіністський пафос є джерелом капіталістичної свідомості). Відповідно, апологети свободи волі наполягають на пріоритеті «церковної» релігійності для акумулювання духовних сил: «Служіння секулярному світу небезпечно для вашого духовного здоров'я. ...таке служіння не для всіх. (...) Для багатьох адвентистів краще, заради власного ж блага, залишитись у себе «вдома», нічого не починаючи» [Паулін Дж. Библейская истина в современном мире. – Заокский: Источник жизни, 2000. - С. 32].

Висновки. У статті виявлено форми й методи церковної комунікації протестантських церков України; встановлено, що євангельські церкви розглядають розглядають комунікацію в річищі місіонерської роботи – свідчення християнської віри позацерковній громадськості; показано, що в постперебудовний час масово-інформаційна діяльність протестантів дедалі більше враховує особливості українського менталітету.

Анотації

У статті розкрито особливості й роль богословських концепцій у формуванні протестантських засобів масової інформації в Україні.

Ключові слова: комунікація, протестант, журналіст, мас-медіа.

The article describes the peculiarities and role of theological concepts in formation of Protestant mass media of the Ukraine.

Key words: communication, Protestant, journalist, mass media.

КОНТУРИ ІСЛАМСЬКОЇ ПОЛІТИКИ НОВОЇ АДМІНІСТРАЦІЇ США

Постановка проблеми має на меті визначити для України сутність та спрямованість корекцій і змін у політиці Сполучених Штатів щодо ісламського світу й врахувати висновки й узагальнення у формуванні власної зовнішньополітичної стратегії щодо ісламського світу.

Протягом останнього часу з'явилася низка перших публікацій з теми - статті українських, російських, американських та інших авторів. Серед них варто виділити наукові розвідки Є. Камінського, Г. Мірського, П. Саркісяна, Д. Брука, М. Индика, Р. Сетлоффа та інших.³⁶ Потрібно зазначити, що роботи зазначених науковців торкаються, як правило, лише окремих частин всієї проблеми, але відсутні наукові розробки, які б містили комплексний підхід до розкриття теми.

Автор, на основі аналізу широкого кола джерел, які вперше вводяться у науковий обіг, визначає перед собою наступні **завдання**:

- дослідити зміни у концептуальному підході адміністрації США до ісламської політики своєї країни;
- виявити основні, ключові пункти політики нового президента США щодо ісламського світу;
- проаналізувати роль основних мозкових центрів, які працюють із новим президентом США, у формуванні його ісламської політики;
- виробити рекомендації щодо врахування можливих наслідків нової політики США в ісламському питанні для реалізації стратегічних пріоритетів та завдань України в ісламському світі.

Основний зміст статті. Одним із головних завдань зовнішньополітичної стратегії нового президента США Б.Обама є відновлення довіри до США з боку ісламського світу та налагодження принципово нових відносин із ісламською спільнотою. Б.Обама отримав перемогу на президентських виборах в той час, коли

* Швед В. – кандидат історичних наук, доцент, радник директора Національного інституту стратегічних досліджень.

³⁶ Див.: Каменський Є. Америка і світ після перзидентських виборів у США // Зовнішні справи. - 2008.- №12. – С.11-15; Мирский Г. Барак Обама и мир ислама. – Електронний ресурс. Режим доступу: <http://www.politcom.ru/print.php?id=7191>; Haas R., M.Indyk. Middle East Needs Obama's Touch // Financial Times, December, 17; Satloff R. From Gaza to Tehran: Looking toward the Obama Administration and the Middle East. – Електронний ресурс. Режим доступу: <http://www.washingtoninstitute.org/print.php?template=CO5&CID=2889>

криза відносин США із державами ісламського світу, в першу чергу Близького і Середнього Сходу, стало незаперечним фактом. Безпрецедентно низький рівень довіри до США, високий ступінь небезпеки з боку тероризму, переорієнтація низки союзників на інші полюси і, у підсумку, значне послаблення впливу Америки на мусульманський Схід.

Так, на початку 2009 р. коаліція 12-ти мусульманських організацій США оприлюднила відкритий лист до обраного президента Б.Обами, закликаючи його відмовитися від зовнішньої політики Дж.Буша, яка мала своїм наслідком різке зростання антиамериканських настроїв в ісламському світі. «Ми бажаємо побачити, як Ви інструктуєте Вашу адміністрацію на предмет того, що необхідно відновити консультації з мусульманськими лідерами всіх рівнів і політичної орієнтації», – заявила американсько-мусульманська група з цивільних прав та виборів (American Muslim Task Force on Civil Rights and elections “AMT”). За даними АМТ, майже 89% американських мусульман, які взяли участь у виборах, проголосували за Б.Обаму і лише 2% підтримали Дж. Маккейна [Мусульмане США призивають Б. Обаму отвергнути політику предшественника. – Електронний ресурс. Режим доступу: // http://www_islam_ru/world/2009-01-06].

Команда Б.Обами одразу ж після президентських виборів розпочала інтенсивну роботу над концептуальними засадами ісламської політики новообраного президента. З урахуванням того чинника, що під час передвиборних переговорів неформальним керівником зовнішньополітичної частини команди Б.Обами був колишній помічник Президента США, він мав належним чином засвоїти ті критичні висновки й узагальнення щодо ісламської політики Дж.Буша, які висловив відомий американський політолог.

По-перше, підкреслював З. Бжезинський, війна з терором, без чіткого визначення ворога, але із сильним антиісламським змістом об'єднала прихильників ісламу у їхній ворожості до Америки чи Ізраїлю, яка постійно зростала. Вона посилювала звернення до екстремізму, розповсюджуючи політичну ворожість по відношенню до іноземців і загострюючи релігійний антагонізм по відношенню до «невірних» [Бжезинський З. Еще один шанс. Три президента и кризис американской сверхдержавы. – М., 2007. – С.151].

По-друге, зазначав З. Бжезинський, катастрофічну роль у зіпсуванні відносин США з ісламським світом відіграла війна в Іраку. «Війна в Іраку», – писав колишній радник з національної безпеки США, – «у всіх своїх аспектах перетворилась на нещастя – і у тому, як було вирішено про її початок, і щодо її початку, і у тому, яку зовнішню підтримку вона одержала і як велася» [Там само. – С. 158].

І по-третє, як зазначав З. Бжезинський, за Буша політика США на Близькому Сході і в цілому стала стратегічно сприятливою «проти самих себе». Вона не лише ігнорувала факт, що залишені наодинці ізраїльтяни і палестинці ніколи не будуть спроможними розв'язати сам-на-сам свої суперечки, а й проігнорувала, що Ізраїль, наскільки б його воєнна могутність не перевищувала могутність сусідів, ніколи не буде в змозі нав'язати міцне врегулювання, спираючись лише на силу. Таке врегулювання не буде сприйматися, а викличе обурення і провокуватиме періодичні

спалахи насильства, що зашкодить американським інтересам у регіоні. [Там само. – С. 165].

В опрацюванні концепції ісламської політики нового американського президента вирішальну роль відіграв такий відомий мозковий центр США як Інститут Брукінса та його Центр близькосхідної політики. Зазначений інститут традиційно має тісні зв'язки із Демократичною партією США. Протягом останнього часу Інститут Брукінса здійснив низку ініціатив, спрямованих на розробку основних пунктів ісламської політики нового президента США. Так, ще у розпал передвиборних змагань Центр близькосхідної політики зініціював 13-14 жовтня 2008 р. черговий форум «США–Ісламський світ» у Куала-Лумпурі. Понад 50 провідних лідерів Південно-Східної Азії, всього ісламського світу й Сполучених Штатів взяли участь у роботі форуму. На основі рекомендацій форуму у Куала-Лумпурі було розроблено аналітичний документ «Дохійська угода» (Doha Compact), який визначив нові напрями співпраці США із ісламським світом [The Doha Compact. New Directions: America and the Muslim World. The Brookings Project on U.S. Relations with the Islamic World. Saban Center at Brookings. - October 2008. – 26 P.].

В узагальненому вигляді Сполученим Штатам було запропоновано наступні напрямки корекції своїх відносин із ісламським світом:

- новий стиль зовнішньої політики, який фокусується більшою мірою на засадах будівництва «Партнерства рівних», аніж на «Вісі зла». Це допоможе спільними зусиллями відповісти на зростаючі виклики сучасності.
- Сполучені Штати та ісламський світ мають спільними зусиллями вирішити ті конфлікти, які їх розділяли й протиставляли одне одному.
- Сполученим Штатам потрібно краще розуміти велику силу ісламу у мусульманському світі, що було донедавна однією з ключових проблем, які вносили розкол між США та ісламським світом.
- Сполучені Штати та ісламський світ мають виступати партнером у розвитку та покращенні освіти, інвестування у людський потенціал [The Doha Compact. New Directions: America and the Muslim World // http://www.brookings.edu/reports/2008/10_doha_compact.aspx?p=1].

Наступним кроком в опрацюванні концепції ісламської політики нового президента США стала аналітична доповідь «Відновлення балансу: близькосхідна стратегія для наступного президента», яка була підготовлена під керівництвом директора Центру близькосхідної політики Інституту Брукінса М.Індіка та президента Ради з питань зовнішніх відносин Р.Хааса. Головною метою цієї науково-аналітичної розвідки було розробка нових стратегічних рамок просування американських інтересів у Близькосхідному регіоні [Restoring the Balance. A Middle East Strategy for the Next President. Richard N. Haas and Martin S. Indyk, Brookings Institution Press. 2008. – 288 P.].

5 січня 2009 р. зазначена доповідь була направлена до обраного президента США Б.Обами. У супроводжувальній записці до обраного президента США

керівники проекту нагадали основні положення передвиборчої програми Б.Обами стосовно Близькосхідного регіону: закінчити війну в Іраці, завершити боротьбу проти Талібану та Аль-Каїди в Афганістані, забезпечити остаточний мир в ізраїльсько-палестинському конфлікті. Також вказувалось на те, що найпершим зобов'язанням США на Близькому Сході має бути безпека Ізраїлю, а також зобов'язання США щодо прямої дипломатії з Іраном без усяких передосторог. У записці підкреслювалося, що Близькосхідному регіонові потрібно повернення до інтенсивної та креативної дипломатії [Memo to be President: Renew Diplomacy in the Middle East. – Електронний ресурс. Режим доступу: // http://www.brookings.edu/paper2009/0105_middle_east_memo.aspx?#1].

У своєму інавгураційному зверненні та низці інших останніх заяв, інтерв'ю та промов президент США Б.Обама визначив такі головні моменти ісламської політики США на новому етапі.

По-перше, США наголошують на визнанні зі свого боку інтересів та прав ісламського світу та на необхідності встановлення якісно нових взаємних відносин між США та ісламським світом. Як зазначив у своїй інавгураційній промові Б. Обама, «для мусульманського світу ми намагаємось знайти новий шлях просування вперед, заснований на взаємних інтересах і взаємній повазі» [President Barack Obama's Inaugural Address. January 2, 2009 // <http://www.whitehouse.gov/blog/inaugural-address/>].

Символічним посланням Б. Обами до ісламського світу є його рішення щодо закриття сумнозвісної в'язниці у Гуантанамо, існування якої так псувало репутацію США в ісламському світі. [Obama to Order Guantanamo Closed // <http://www.voanews.com/english/2009-01-22-voa7.cfm?renderforprint=1>].

По-друге, новий американський президент дав зрозуміти, що Сполучені Штати продовжують боротьбу з найбільш екстремістськими формами ісламського радикалізму та використанням мусульманської релігії для ідеологічного обґрунтування та виправдання існування таких структур у політичному ісламі. «Тим лідерам з усього світу, які намагатиматимуться посіяти зерна конфлікту або звинувачують у всіх бідах свого суспільства Захід, ми говоримо; знайте, що ваш власний народ судитиме про вас не по тому, що ви зруйнували, а по тому, що ви спромоглися збудувати» [Там само].

По-третє, США готові сприяти трансформації авторитарної, диктаторської влади у деяких країнах ісламського світу, в тому числі й тим елітам, які тримають владу в цих країнах. «Тим, хто утримується при владі завдячуючи корупції, обману й придушеного інакодумства, ми говоримо: знайте, що ви не на тому боці вулиці, але ми простягнемо вам руку, якщо ви вирішите розжати кулак» [Там само].

По-четверте, відбудеться зміщення центру уваги й зусиль США у регіоні Близького і Середнього Сходу з Іраку до Афганістану. Як зазначив Б.Обама, США будуть «з відповідальністю виходити з Іраку, передаючи його до рук іракського народу, а також зміцнювати мир в Афганістані...» [Там само]. Б.Обама запропонував вивести американські війська з Іраку протягом 16 місяців, виводячи по одній або дві бригади щомісячно, і завершити вивід військ до літа 2010 р.

Водночас, новий американський президент запропонував значно зміцнити американський військовий контингент в Афганістані, збільшивши його на 20-30 тис. військовослужбовців, які мають бути направлені до літа 2009 р. [Barack Obama's priorities for 2009 // <http://newsrte.bbc.co.uk/mpapps/pagetoolis/print/news.bbc.co.uk/2/hi/american/7793...>].

По-п'яте, особливу увагу Б.Обама приділятиме просуванню близькосхідного мирного процесу. Незабаром новий президент США має виступити з новою американською ініціативою щодо Близького Сходу. Як зазначив новообраний американський президент, він розпочне серйозно займатися близькосхідним мирним процесом практично з першого дня свого перебування у Білому Домі. Буквально наступного дня після прийняття присяги Б.Обама зробив декілька важливих призначень. Так, колишнього сенатора Дж.Мітчелла, який свого часу відіграв конструктивну роль у врегулюванні міжобщинного конфлікту в Північній Ірландії, було призначено спеціальним представником адміністрації на Близькому Сході. Проблеми Близькосхідного регіону для Дж.Мітчелла добре знайомі, адже він у 2000 р. очолював міжнародну експертну комісію, яка шукала шляхи врегулювання палестинсько-ізраїльського конфлікту. Відомого дипломата Р.Холбрука було призначено, далі, спеціальним представником адміністрації по Афганістану та Пакистану. Р.Холбрук відомий як один із архітекторів Дейтонських угод, що підвели ризик під війною у Боснії, очільник делегації США в ООН [Obama to Close Guantanamo, Selects Envoys for Mideast and South Asia // <http://www.voanews.com/English/2009-01-2302003.cfm?renderforprint=1>].

Як зазначав Б.Обама, Дж.Мітчелл мусить прибути якнайшвидше до Близькосхідного регіону з тим, щоб допомогти у зміцненні досягнутої угоди між Ізраїлем і ХАМАСом, та запустити мирний процес у нових умовах. Новий американський президент підкреслив, Афганістан та Пакистан – є на сьогодні центральним фронтом у боротьбі з тероризмом та екстремізмом [Там само].

Перші напрацювання у напрямі формуванні цілісного концептуального бачення ісламської політики нової адміністрації США мають знайти своє подальше поглиблення під час запланованої Б.Обамою промови в одній із провідних столиць ісламського світу протягом перших 100 днів свого президентства [Roy O. How to Win Islam Over // The New York Times, 2008, December, 21].

Висновки. Таким чином, прихід до влади нового президента США супроводжується значними змінами у змісті, спрямованості та концептуальних засадах політики США стосовно ісламського світу.

Україна має ефективно використати зазначені зміни в ісламській політиці свого найважливішого стратегічного партнера – США – з тим, щоб значно активізувати і розширити багатосторонню співпрацю з країнами ісламського світу і найповніше використати наявний потенціал такої співпраці у вирішенні своїх стратегічних завдань.

Анотації

У статті **В. Шведа** «**Контури ісламської політики нової адміністрації США**» розглядаються стратегічні орієнтири ісламської політики нової адміністрації США, її завдання, основні напрямки та механізми.

Ключові слова: ісламська політика, адміністрація США, ісламський світ, Близькосхідний регіон.

В статье **В. Шведа** «**Контуры исламской политики новой администрации США**» рассматриваются стратегические ориентиры исламской политики новой администрации США, ее задачи, основные направления и механизмы.

Ключевые слова: исламская политика, администрация США, исламский мир, Ближневосточный регион.

In the article of **V. Swed** "**Contours of Islam policy of new administration of the USA**" are examined strategic reference-points tasks, basic directions and mechanisms of Islam policy of new administration of the USA.

Keywords: Islam policy, administration of the USA, Islam world, Near-Eastern region.

*С. Ковцуняк** (м. Івано-Франківськ)

УДК 37.034+2:373.31

РЕЛІГІЙНО-МОРАЛЬНЕ ФОРМУВАННЯ ОСОБИСТОСТІ МОЛОДШОГО ШКОЛЯРА: РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АНАЛІЗ ПРОБЛЕМИ

Постановка проблеми, аналіз останніх досліджень. В українському суспільстві спостерігається зменшення авторитету моральних орієнтирів та моральності. Гостро постають питання духовності. Одним з найбільш дієвих засобів розвитку духовних цінностей в Україні є запровадження в загальноосвітніх школах навчальних курсів духовно-морального спрямування. Сензитивним періодом для цього вважається молодший шкільний вік.

В умовах трансформації українського суспільства проблема релігійно-морального виховання, а відтак і навчання дітей, викликає жваві дискусії в середовищі релігієзнавців, конфесійних ієрархів, педагогів, батьків, громадськості. Суперечливим, насамперед, постає сприйняття чи несприйняття потреби в релігійній освіті учнів світських навчальних закладів. До того ж, функціональність релігійного виховання неоднозначна.

* Ковцуняк С. – кандидат філософських наук, доцент Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

Ці та інші реалії спонукають до детального розгляду питання про доцільність релігійно-морально виховання, зміст його організації й забезпечення в початковій школі.

Релігійно-моральне виховання і навчання в Україні набуває гостроти обговорення. Проблеми і перспективи взаємодії світської й релігійної систем освіти в Україні висвітлюються в сучасних дослідженнях релігієзнавців: Бабія М., Заковича М., Здіорука С., Колодного А., Кислого А., Кралука П., Сагана О. та інших. Психолого-педагогічні пояснення доцільності релігійного й духовного виховання висвітлюються в наукових працях Беха І., Вишневського О., Сухомлинської О., Тхоржевської Т., Мицишин І. та ін.

Серед теоретико-методичних доробок небагато чисельними, але відомими є посібники й підручники для учнів молодшого-середнього шкільного віку та вчителів, за авторством Андрухів І., Вихруца А., Влад М., Жуковського В., Огірка О., Каліберди Г., Сохань Г. та інших.

Дослідники по-різному розглядають побудову концепції роботи з релігійно-морального виховання дітей. В наукових колах активно обговорюються проблеми викладання християнської етики в світських школах. Обговорення питань морально-релігійного виховання відбувається на наукових конференціях, практикумах, семінарах, що організуються на базі вищих навчальних закладів, обласних інститутів післядипломної педагогічної освіти, обласних та районних управліннях освіти. Взаємозв'язку моралі–релігії–свободи віросповідання–освіти присвячуються численні публікації в наукових вісниках релігієзнавчої тематики. Іноді простежується тенденційне бачення дослідниками й практикуючими педагогами процесу організації морально-релігійного виховання. Відтак, проблема релігійно-морального формування особистості, починаючи від сензитивних періодів, потребує ґрунтовного вивчення.

Об'єкт дослідження – релігійно-моральне виховання в загальноосвітніх навчальних закладах.

Предмет дослідження – теоретико-методичне забезпечення релігійно-морального виховання учнів початкових класів загальноосвітньої школи засобами християнської етики.

Метою статті є релігієзнавчий аналіз стану й перспектив ефективності релігійно-морального виховання молодших школярів, що вивчають християнську етику.

Досягнення мети спонукає до розв'язання наступних **завдань**:

- визначити актуальні проблеми, що супроводжують процес вивчення християнської етики в школі;

- здійснити компаративний аналіз найбільш відомих чинних програм, передбачених для організації релігійно-морального виховання учнів початкових класів загальноосвітніх шкіл України;

- виокремити ефективні релігієзнавчо-педагогічні підходи до уроків християнської етики на основі ознайомлення з провідним досвідом роботи в

Україні; узагальнити здобутки й окреслити перспективи їх оптимізації в процесі творення світогляду дитини молодшого шкільного віку.

Для реалізації завдань керувалася релігієзнавчими та загальнодидактичними принципами. В ході дослідження використовувались загальнонаукові методи, а також метод зіставлення, що стосувався змісту альтернативних програм навчання християнської етики в школі.

Основний зміст статті. Історія відродження релігійно-морального виховання дітей і молоді України простежується, починаючи з 1992 року, коли у загальноосвітніх навчальних закладах Галичини рішеннями органів місцевого самоврядування введено експериментальний факультативний предмет "Основи християнської моралі".

У подальшому, з поступовим наростанням зацікавлення до предмету, в ряді адміністративно-територіальних одиниць країни продовжують впроваджуватися курси духовно-морального спрямування.

У 2005 р. Міністерство освіти і науки України видає наказ "Про вивчення у навчальних закладах факультативних курсів з етики віри та релігієзнавства". З метою дотримання статті 35 Конституції України щодо "права кожного на свободу світогляду і віросповідання", батькам надано правову можливість вільного вибору факультативних курсів морально-етичної проблематики.

Традиція вивчення християнської моралі набуває поширення. У 2008/2009 навчальному році вивчення християнської етики відбувалось у 37,4 % шкіл України [Про підсумки розвитку загальної середньої, дошкільної та позашкільної освіти у 2008/2009 навчальному році та завдання на 2009/2010 навчальний рік: Інформаційно-аналітичні матеріали до підсумкової колегії Міністерства освіти і науки України 26 серпня 2009 року. [Електронний ресурс] – Режим доступу до джерела: http://209.85.129.132/custom?q=cache:3EUJO2FoeFEJ:www.mon.gov.ua/newstmp/2009_1/19_08/inf]. На сьогодні динаміка продовжує зростати.

Разом із географічним поширенням кількісно збільшується змістове багатоманіття навчальних курсів морально-релігійного напрямку: "Розмаїття релігій і культур світу", "Історія релігій", "Історія релігій світу і духовна культура", "Історія світових релігій", "Християнська етика в українській культурі", "Етика християнської моралі", "Основи православної культури", "Християнська етика", "Християнська культура", "Етика: духовні засади", "Основи Православної культури Криму", "Основи мусульманської культури Криму" "Біблійна та християнська етика", "Етика і мораль", "Моральне виховання", "Основи християнської моралі та етики", "Психологія духовного розвитку", "Православна етика", "Добротолубіє", "Криниці духовності. Біблія як текст: морально-етичний канон та естетичний феномен", "Основи релігієзнавства", "Цікава Біблія" тощо.

Попри кількісні показники запровадження релігійно-морального виховання в школі, науковці релігієзнавці й практикуючі педагоги, що викладають християнську етику в школі, говорять про значні труднощі.

Методологічна та теоретична основа дослідження. Концептуальні засади вивчення предметів духовно-морального спрямування в загальноосвітніх навчальних закладах схвалено колегією Міністерства освіти і науки України [Про концептуальні засади вивчення в загальноосвітніх навчальних закладах предметів духовно-морального спрямування [електронний ресурс] / Колегія Міністерства освіти і науки України. Рішення 29.06.2006 Протокол № 8/1-2. – Режим доступу до джерела: <http://uazakon.com/document/fpart16/idx16792.htm>].

Зміст та спосіб вивчення предметів релігійно-морального спрямування, згідно Концептуальних засад, формується на наступних принципових положеннях:

- свободи совісті та світогляду, що передбачає право вибору на підставі світоглядних переконань учнів та їхніх батьків у рамках вивчення предметів духовно-морального спрямування. Навчальні курси духовно-морального спрямування не є безпосереднім навчанням релігії або атеїзму, не включають релігійні обряди (зокрема, здійснення колективної молитви), не ставлять за мету залучення до певної конфесії, не нав'язують учням релігійних або атеїстичних переконань, а слугують фундаментом для усвідомленого вибору дитиною духовних та моральних норм;

- доступності, що передбачає врахування вікових та психологічних особливостей кожного учня і доступність матеріалу, його адаптованість до вікових особливостей;

- практичної цілеспрямованості, що передбачає орієнтування учнів на свідоме використання набутих знань, цінностей та моральних принципів у реальному житті;

- випереджального духовно-морального розвитку особистості, коли духовні надбання мають посідати провідне місце порівняно з інтелектуальними здібностями, а останні виступають засобом розвитку духовності людини; коли отримані знання слугують для профілактики негативних проявів поведінки дітей та учнівської молоді, вироблення імунітету до шкідливих впливів соціального середовища;

- культуровідповідності та полікультурності, що передбачає знання особливостей духовної, моральної і культурної традиції українського народу, шанобливе ставлення до духовних і культурних цінностей та традицій, відмінних від власної нації, релігії, культури;

- системності та інтегративності, що передбачає наступність і безперервність, постійне ускладнення та урізноманітнення змісту і напрямів розвитку моральних чеснот. Комплексність та інтегрованість, які полягають у наявності широких міжпредметних зв'язків, використанні напрацювань вітчизняної та світової педагогіки, у взаємодії навчання і виховання, об'єднанні усиль сім'ї, школи, позашкільних закладів, дитячих об'єднань у вищезгаданому процесі.

Особливістю програми курсу "Основи християнської етики", згідно положень вищезгаданих Концептуальних засад, має стати акцентування у вивченні предмета на традиційних для України християнських духовних, моральних і культурних цінностях, поглиблене вивчення Біблії як однієї з фундаментальних

основ християнського світогляду. Разом з тим, повинно бути передбачено інформування учнів про основи духовності, моралі та культури інших світових релігій. Особливістю програми курсу "Основи релігійної етики" є акцентування у вивченні предмета на визначених (християнських, мусульманських, іудейських тощо) духовних моральних і культурних цінностях, поглиблене вивчення першоджерел відповідних релігій. Разом з тим, передбачається інформування учнів про християнські духовні, моральні і культурні цінності.

Зміст занять передбачено наповнювати матеріалом країнознавчого, загальнонаціонального, регіонального та місцевого рівнів, широко використовувати індивідуальний досвід учня, залучати та використовувати матеріали з життя. Важливим є формування у батьківської громадськості позитивного сприйняття набутих учнями знань, спільної організації з батьками різних форм виховної роботи. Окреслені засади взаємопов'язані і складають систему побудови відповідних курсів та методів їх вивчення.

Таким чином, ці та інші положення Концептуальних засад щодо впровадження навчальних курсів духовно-релігійного спрямування є важливим чинником у подальшій роботі з окресленої проблеми.

Однак, постає виразна потреба створення типових програм з релігійно-морального виховання й навчання дітей, на які зможуть орієнтуватися практикуючі педагоги, батьківська громадськість. Безпосередньо на цьому наголошують як науковці-релігієзнавці, так і вчителі християнської етики.

О. Саган констатує, що є проблеми зі змістом методичних напрацювань та підручників для вчителів і дітей, а тому для даних курсів слід підготувати відповідні підручники або ж розробити одну, проте значно розширену, програму, яка дасть можливість вчителю адаптувати її відповідно до власних реалій і знань. Релігієзнавець переконаний, що уроки з релігійного навчання й виховання повинні залишитись в статусі факультативів, однак ці факультативи не повинні ставати об'єктом маніпулювання з боку дирекції шкіл чи місцевих відділів освіти, не можуть вирізнятися вузько церковним характером [Саган О. Запровадження "християнської етики" як актуальна проблема релігійного життя // Українське релігієзнавство. - 2005.- №4. - С. 46].

Програма навчання й виховання з християнської етики визначає цілеспрямовану систему роботи в даному напрямі. Її актуальність набуває гостроти впровадження й в умовах міжконфесійної конкуренції в Україні. Говорячи про це, П. Кралюк зауважує, що деякі конфесії, щоб вистояти в конкурентній боротьбі й, по можливості, розширити свою сферу впливу, не обмежуються традиційними засобами, а вдаються до нових форм. Фактично такою новою формою для них є викладання християнської етики в школі. Завдяки цьому предмету вони сподіваються закріпити свої позиції серед підростаючого покоління [Кралюк П. Викладання християнської етики як проблема українського суспільства // Там само. - С. 91-96]. Найбільш активними в даному плані, за спостереженнями П. Кралюка, є греко-католики й протестантські Церкви. Для перших християнська етика фактично перетворилася в своєрідний засіб катехизації в умовах світської школи; для

протестантів, що займаються активним місіонерством у різних регіонах, з допомогою викладання християнської етики в школах представники цих конфесій сподіваються прищепити молодим людям певні погляди, стереотипи сприйняття, які є близькі їм і в перспективі могли б спрацювати на їхню користь. Зокрема, вони орієнтують викладання християнської етики на біблеїзм, власне, вивчення біблійних текстів, на критику деяких наукових теорій.

В даному аспекті, на захист відокремлення школи від Церкви виступають Бабій М., Колодний А., Яроцький П. та інші, наголошуючи, що робляться спроби клерикалізувати заклади освіти, перенести у загальноосвітню школу, а подекуди й у вищі навчальні заклади атмосферу міжконфесійного суперництва, міжцерковного протистояння православних Церков в Україні (зокрема Московського і Київського патріархатів), Греко-Католицької, Римо-Католицької чи протестантських Церков. Це негативно позначається на морально-психологічній атмосфері самих дітей, відносинами між педагогами й учнями, батьками учнів і вчителями християнської етики [Бабій М., Колодний А., Яроцький П. Про дотримання принципу відокремлення школи від Церкви // Там само. – С. 140-147].

Отже, поліконфесійність українського суспільства задає одну з важливих тем для дискусій відносно спрямованості й змісту релігійного виховання. Лідери релігійних організацій відстоюють положення про конфесійне навчання й виховання в світських школах, що може спричинити ангажоване розуміння релігії й унеможливити екуменічні настрої учнів. З цим положенням може не погоджуватись сім'я, школа, громадська думка.

Для гостроти тлумачення можна наводити приклади участі не лише священнослужителів традиційних християнських конфесій, але й релігійних лідерів, що приходять в школи від неохристиянських релігійних течій, наприклад харизматичних рухів, світогляд яких може більшістю батьками категорично заперечуватись. Ось тут, вважаю, дійсно проявляється свобода вибору та свобода віросповідання з боку батьків, дітей.

Помітним моментом в роботі вчителів є співпраця з певною конфесією. Іноді, вже в початкових класах, проводяться "бінарні" уроки за активною участю представників духовенства (священнослужителів, монахів чи монахинь). Очевидно, на такі виняткові уроки батьки погоджуються, але уявімо: як можуть зреагувати окремі з них, коли до учнів в клас прийде зі специфічним викладом уроку хтось із неочікуваних конфесійних представників, відповідно – вчитиме про вузько-конфесійні догмати. Ймовірно, "золотою серединою" в даному випадку, можливо певним виходом із критичного становища, є використання окремих методичних прийомів навчання дітей, що застосовуються багатьма релігійними організаціями. Так, катехизаційно-методичним інструментарієм, що до вподоби дітям, є релігійні пісні (на уроках – це християнські пісні, або пісні, зміст яких наближений до теми); діти охоче виконують фізичні хвилинки під музичний супровід чи цитовані слова; залюбки використовують зображувальну діяльність для вираження морально-релігійних емоцій. Очевидно завдяки цьому слід посилити індивідуальну та гурткову роботу з учнями в цьому напрямі.

Аналізуючи джерела й матеріали, дотичні до проблеми даного дослідження, слід констатувати, що на сучасному етапі (порівняно з 1992 роком) йде мова як про здобутки, так і про недоопрацювання чи помилки у впровадженні християнської етики в школі. Беззаперечний позитив полягає в намаганні працювати з даним предметом; баченні наявних проблем; використанні методичних навиків недільних шкіл релігійних організацій.

Найпомітніша роль в навчально-виховному процесі відводиться вчителю. Значним мінусом в цьому контексті є домінуюча проблема кваліфікації вчителя християнської етики. Так, на жаль, у практиці шкіл спостерігається, що уроки християнської етики проводять вчителі початкових класів, вчителі фізичного виховання, української мови й літератури, вчителі з будь-якого іншого предмету, які, в кращому випадку, - пройшли 3-х місячні конфесійні курси (зазвичай на заході України це греко-католицькі курси), а в протилежному випадку – викладання уроків християнської етики для таких вчителів-предметників – це формальне довантаження до повного забезпечення годин вчительської роботи з дітьми (в такому разі, будь-які світоглядно-релігійні засади – не закон, робота носить хаотичний характер).

Таким чином, постає питання кваліфікованої роботи з християнської етики. Спостереження на таких уроках в школах дають підстави стверджувати, що вчителі надзвичайно мало уваги приділяють їх якості (змісту, методам і засобам едукації відповідно до релігійно-дидактичних, загальнохристиянських основоположних засад), а відтак вважаємо, що існує важлива проблема напрацьовування ефективно нового досвіду роботи.

Вчителю християнської етики, потрібно, в порівнянні з іншими вчителями, усвідомлювати, що саме він є особливим взірцем для наслідування, а норми, про які говорить, є життєвими орієнтирами в його життєдіяльності.

Оскільки урок християнської етики носить факультативний характер, а керівники школи іноді не вимагають попередньо підготовлених планів-конспектів уроків з християнської етики, відповідно – останні часто відсутні. Очевидно, в педагогічній діяльності вчитель християнської етики повинен керуватися креативними підходами, водночас свобода його вчинків не може приводити до безсистемності в навчанні, не маніпулює довірою батьків і дітей. На допомогу вчителю може прийти провідний педагогічний досвід роботи. Для прикладу звернемо увагу на активну творчу діяльність в цьому контексті педагогів Влад М., Сохань Г. та ін. Викликають зацікавлення авторські оригінальні розробки, наприклад, "Морально-релігійне виховання дітей за педагогічними ідеями Софії Русової" (Г. Дяків-Михайлюк) тощо.

Основним орієнтиром роботи і передачі досвіду з християнської етики є чинні типові програми навчання й виховання, брак яких, а також створених на основі них підручників для учнів і навчально-методичних посібників для вчителів в Україні помітно відчувається. Оскільки сензитивним періодом для морально-релігійного виховання й навчання є молодший шкільний вік, який є основоположним у подальших кроках в даному напрямі, то насамперед йому

приділимо увагу в даному дослідженні, визначимо вимоги навчальних програм з християнської етики для учнів початкових класів.

На Заході України, в Галичині, дієвою є програма «Християнської етики», первинно укладена у Львові (1997 рік) (подібною до неї є Програма, що діє на Буковині). В її пояснювальній записці **декларується** (жирний шрифт – С.К.), що складена без конфесійної тенденційності, носить екуменічний характер, адаптована до багатоконфесійності. Зміст програми пристосований до національної основи, в ній використаний педагогіко-виховний досвід українського народу, враховуючи його менталітет. Очевидно, декларативні положення вимагають адекватного застосування.

Враховуючи те, що на уроках християнської етики дітям прищеплюється низка добрих моральних почуттів (співчуття, милосердя, любов та ін.), керуючись навчальними Програмами вчителі християнської етики катехитично-дидактичним методологічним інструментарієм: читання Святого Письма, слухання духовної музики, ознайомлення з елементами іконографії, спів, малювання, поезія, конкурси, інсценізації тощо [Християнська етика: Програма предмету: 1-11 класи (з додатком програм для I – IV класів, 2003 рік). – Львів, 1997. – С.5]. Вивчення християнської етики у кожному класі розраховане на 30-32 години, а вкінці курсу передбачені узагальнюючі уроки.

Християнська етика в означеній програмі представлена для молодших школярів (1-4 класи) за розділами, що мають оригінальне звучання: "Дивосвіт", "Родина, рід, народ", "Добро і зло". На жаль, програма упускає план навчання для четвертого класу (в практиці школи розділ "Добро і зло" часто триває і в наступному навчальному році); зміст навчального матеріалу часто дублюється; спостерігаються невиразні диференціювання змісту навчального матеріалу між початковими класами.

Отже, реалізація декларованих положень програми залежить від багатьох факторів, важливим з яких є належна релігієзнавча освіта вчителя християнської етики.

У формуванні духовності дітей не слід орієнтуватись на хвилинний успіх чи швидко віддачу, а на результати, які можливо не одразу яскраво помітні, та про які буде говорити життя дитини в наступних її вікових періодах. Відомо, що організація навчання здійснюється і в позаурочний час. До таких видів роботи відноситься гурткові та індивідуальні заняття.

Нашу увагу в цьому контексті привернув Методично-практичний посібник з етики віри та релігієзнавства – "Духовно-моральне виховання молодших школярів", створений на допомогу вчителю (вихователю) з метою кращого засвоєння змісту книги для дітей "Біблійні історії" під час гурткової та індивідуальної роботи [Духовно-моральне виховання молодших школярів: методично-практичний посібник з етики віри та релігієзнавства) / Упорядники: Г.А. Каліберда, Л.А. Лисяк. – Полтава, 2005]. Рекомендації посібника є прикладом альтернативних підходів до вирішення питання морально-релігійного виховання в позаурочний час. Автори рекомендацій зауважують, що цю роботу слід виконувати поетапно з

ускладненнями завдань. Особливий наголос потрібно робити на естетико-етичному факторі. Пропонується засобами театралізації, образотворчого мистецтва (через зовнішні видимі форми рослинного, тваринного світу, красу людини), та засобами музики, співу, ремесел, літератури навчити дітей спостерігати і відтворювати Вічну Красу як первообраз естетичних форм. Проводячи урок, слід широко використовувати наочність: відео, компакт-диски, картини, слайди, ікони, вироби декоративно-прикладного мистецтва, Біблію, художню літературу, музичний супровід та ін., що збагачує педагогічну майстерність з викладання християнської етики. Дітям пропонується різноаспектна самостійна робота. Для учнів 3-їх, 4-їх класів рекомендують проводити тести як одну з цікавих форм перевірки засвоєних знань і мотивації навчання.

Окремої уваги заслуговують й інші навчальні програми. Ймовірно, вони стануть результатами подальших дослідницьких розвідок. Однак варто зупинитися на аналізі найбільш популяризованої на сучасному етапі методики навчання християнської етики в українській культурі в початкових класах. Навчально-методичне забезпечення курсу апробується як експериментальна програма навчання в школах Київщини та інших областей України і доступне великій аудиторії бажаючих завдяки підручникам, педагогічній періодиці та їх електронним версіям, розміщеним в Інтернет-мережі.

До матеріалів викладання "Християнської етики в українській культурі" (Київ, 2006-2008 рр.) відносяться: Концепція і Програма навчання й виховання в загальноосвітніх навчальних закладах; підручники і зошити з християнської етики для учнів 1-4 класів; музичний супровід для уроків з християнської етики; методичні посібники для вчителя християнської етики; методичні розробки уроків та сценарії тематичних свят (з багатьма варіантами ускладнення й різноманітності змісту).

В інтернет-мережі представлена веб-сторінка під аналогічною назвою, яка містить наступні активні рубрики: "Батькам; Вчителям; Дітям (оповідання та вірші; вікторини та конкурси; християнські свята; християнські ігри; цікаві посилання; історія християнства); інше - підручники; відео та аудіо матеріали; нормативно-правові підстави; презентації; співпрацю; служба довіри" [Християнська етика в українській культурі [Електронний ресурс] – Режим доступу до джерела: <http://shkoladobra-edu.org.ua>]. Підручники й робочі зошити для учнів 1-4 класів підготовлені за розділами: "Дорога добра", "Дорога милосердя", "Дорога добротності", "Дорога мудрості". Так, "Дорога добра" доповнюється змістовими підрозділами – "Божий світ навколо нас", "Україна благословенна", що в сукупності охоплює 34 години для вивчення. Подібна структура зустрічається й в інших класах.

Таким чином, детальне ознайомлення із матеріалом "Християнська етика в українській культурі" дозволяє виокремлювати інноваційні прийоми християнського навчання. Приклад узгоджених активних зусиль науковців і практикуючих педагогів Києва допомагає зрозуміти, що за відносно невеликий період цілеспрямованої роботи, тобто декілька років посиленої праці в цьому напрямі, можна більш ефективно вдосконалити діючу в західноукраїнському регіоні систему забезпечення морально-релігійного виховання учнів, апробувати її в

школах, подати на розгляд й затвердження відповідними інстанціями, впроваджувати для посилення ефективності навчання в цій площині. Дослідно-експериментальна робота змогла б активізувати всіх учасників навчально-виховного процесу з питань релігійно-морального виховання учнів: сім'ю–учнів–школу–церкву–громадськість–вищі навчальні заклади–наукові інститути.

Отже, ця та інша методично-практична база може слугувати додатковими орієнтирами для урочної й позаурочної (гурткової) роботи з християнської етики в початкових класах. Серед сукупних наукових досліджень матимуть місце праці з вікової та інших галузей психології, методики викладання релігієзнавчих й філософських дисциплін, історії християнства, християнського мистецтва, морального богослов'я, християнської та світської педагогіки тощо.

Висновками досліджуваної проблеми є наступні положення:

- Філософія і методологія освіти відіграють важливу роль у формуванні свідомості молодого покоління, тому для гармонійного розвитку учня важливо планувати освітній процес і на основі наукового осмислення дійсності, і на засадах духовно-релігійного, морального й культурного надбання українського народу. Криза моральності, умови полікофесійності та інше мотивують актуальність впровадження навчальних курсів релігійно-морального спрямування.

- Запровадження в загальноосвітніх школах навчальних курсів релігійно-морального спрямування – без внутріконфесійної диференціації дієве і необхідне. В Україні християнство є домінуючою релігією з багатовіковою традицією позитивного впливу на людину, тому християнська етика і мораль є основоположною у в даному контексті, а отже її слід вивчати й популяризувати.

- Проблема відокремлення школи від Церкви в плані навчання й виховання дітей розуміється через призму відсторонення конфесійного ангажування, нав'язування конфесійної нетерпимості, нетолерантності по відношенню до представників інших конфесійних віросповідань. Часто християнські конфесії за посередництвом школи реалізовувати вузькоконфесійні цілі.

- Релігієзнавчі, загально християнські та дидактичні підходи – основа викладання християнської етики й моралі. "Основи християнської етики" – дисципліна християнсько-світоглядного, культурологічного та освітньо-виховного значення. Фахівець-релігієзнавець має на те підстави й можливості, щоб впроваджувати в життя уроки християнської етики для учнів різних вікових категорій, в тому числі й початкових класів.

Зміст курсу "Основи християнської етики", що майже два десятки років апробується в українських школах, спрямований на впровадження в систему освіти традиційних для України християнських цінностей: істини, благочестя, добра, любові, краси, гідності, обов'язку, совісті, честі. Навчальна програма – орієнтир втілення релігійно-морального виховання особистості, що забезпечує поетапність роботи. В Україні на сучасному етапі підвищення якості змісту потребують як навчальні програми, так і навчально-методичні комплекси роботи з молодшими школярами на уроці (підручники, зошити, дидактичний матеріал на допомогу вчителю, вказівки й послідовність роботи педагога на уроках християнської етики).

Зміст та спосіб вивчення предметів релігійно-морального спрямування, згідно Концептуальних засад, ухвалених колегією МОН України, забезпечується на основі принципів: свободи совісті та світогляду; доступності; практичної цілеспрямованості; випереджального духовно-морального розвитку особистості; культуровідповідності та полікультурності; системності та інтегративності.

Сензитивним періодом релігійно-морального виховання дітей є молодший шкільний вік. Зміст, методи, форми релігійно-морального виховання молодших школярів засобами християнської етики дають можливість здійснювати міжпредметні зв'язки з іншими дисциплінами, покращувати результати успішності з інших уроків. Уроки християнської етики формують моральну свідомість, переконання; збагачують дітей моральними почуттями; виробляють навички моральної поведінки; сприяють самовихованню та самовдосконаленню.

Виконане дослідження є одним з етапів до розв'язання окресленої проблеми. **Подальшої розробки заслуговують** надзвичайно багато дотичних питань, окремими з яких є: вирішення питання відокремлення; визначення пріоритетних шляхів організації тісної взаємодії школи з сім'єю та громадськістю в справі духовно-морального виховання учнів засобами християнської педагогіки; забезпечення спеціальної підготовки майбутніх спеціалістів з викладання курсу "Християнська етика" в загальноосвітній школі; підвищення професійної компетентності вчителів; детальний аналіз провідного досвіду роботи в даній галузі педагогічної діяльності; підвищення ефективності та якості викладання християнської етики в школі.

В контексті морально-релігійного виховання особистості дитини імпонують, з-поміж іншого, слова о. Миколи Вишівського – "**Заклик Твоїї дитини**". Це уявне образне звертання дитини до дорослого, що розцінюється як один із орієнтирів подальших виховних дій. "... Не давай мені все, про що я Тебе прошу, бо це мене розбещує. Іноді я просто випробовую тебе; Не бійся бути зі мною рішучим і вольовим. Це потрібно мені, бо дає відчуття власної безпеки; Не дозволяй мені набувати поганих звичок. Надіюся, що Ти допоможеш мені виявити мені їх ще у зародку; Не нехтуй мною, коли ставлю тобі питання, бо тоді я перестану Тебе питати, а відповіді шукатиму в іншому місці; Не забувай, що я швидко расту. Напевно тобі важко іти зі мною крок у крок, але прошу тебе, постарайся..." [Витівський Микола. Християнське виховання і навчання дітей: Порадник для батьків, вихователів, учителів-катехитів / Микола Витівський. – Трускавець. Катехитична комісія Самбірсько-Дрогобицької єпархії УГКЦ. - 2001. – С. 63-64].

Як бачимо, існують різноманітні спонуки до послідовності впровадження принципів релігійно-морального виховання. Релігієзнавчий аналіз проблеми дає підстави констатувати потребу громадськості в релігійно-моральному вихованні дітей та молоді. Теоретико-педагогічні засади забезпечення морально-релігійного виховання є важливими до впровадження у практику роботи з дітьми в умовах поліконфесійного українського суспільства.

Теоретичне і практичне значення статті пов'язане з релігієзнавчим осмисленням методики викладання християнської етики в початкових класах і може бути використано при детальній розробці навчальних курсів (для початкових класів ЗОШ).

Анотації

Світлана Ковцуняк. Релігійно-моральне формування особистості молодшого школяра: релігієзнавчий аналіз проблеми. Дослідження присвячене релігієзнавчому аналізу проблеми впровадження системи релігійного навчання й виховання в сензитивному періоді формування моральності особистості - молодшому шкільному віці. Автор висвітлює місце та роль альтернативних підходів у системному впровадженні релігійно-морального виховання засобами християнської етики.

Ключові слова: *духовність, релігійність, поліконфесійність, християнська моральність, християнська етика, молодший шкільний вік.*

Светлана Ковцуняк. Религиозно-нравственное формирование личности младшего школьника: религиоведческий анализ проблемы. Исследования посвященное религиоведческому анализу проблемы внедрения системы религиозного обучения и воспитания в сензитивном периоде формирования нравственности личности - младшем школьном возрасте. Автор освещает место и роль альтернативных подходов в системном внедрении религиозно-нравственного воспитания средствами христианской этики.

Ключевые слова: *духовность, религиозность, поликонфессиональность, христианская нравственность, христианская этика, младший школьный возраст.*

Svitlana Kovtsunyak. Religious and moral formation of personality junior student: religious analysis of the problem. Studies devoted to theological analysis of the problems of introducing a system of religious education and upbringing in a sensitive period of formation of a moral person - the primary school age. The author covers the place and role of alternative approaches to implementing a system of religious and moral education by means of Christian ethics.

Key words: *spiritual, religious, confessional, Christian morals, Christian ethics, the junior school age.*



С. Яремчук* (м. Чернівці)

УДК 316.74:2

ПРОВІДНІ НАУКОВІ ТОВАРИСТВА З СОЦІАЛЬНОГО ВИВЧЕННЯ РЕЛІГІЇ

Релігія є одним із основних соціальних інститутів, що робить її дослідження актуальним у будь-який період історії кожного суспільства. Втім будь-яке суспільство має вагомі відмінності в цій царині, а сама релігія з часом набуває певних трансформацій. Це спонукає науковців до нових пошуків. Із метою координації їх роботи та обміну інформацією в світі функціонують наукові товариства та асоціації з вивчення релігії.

Питання функціонування вищезначених товариств **недостатньо вивчено у вітчизняній бібліографії**. Невелика інформація, в якій лише згадуються назви цих товариств, подається Л.Филипович у підрозділі 5 („Українське релігієзнавство в контексті світової науки про релігію”) розділу 1 („Українське релігієзнавство в його розвитку і нинішньому стані”) колективної монографії Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України [Релігієзнавство України. В 2-х книгах. Книга друга: Релігієзнавча наука років незалежності. – К., 2010. – С. 73–74] та в деяких раніших публікаціях [Филипович Л. Зміст західної соціології релігії як науки і навчальної дисципліни // Українське релігієзнавство. – 2003. – № 25. – С. 98–102]. Це обумовлює більш ґрунтовне вивчення питання діяльності наукових товариств із вивчення релігії.

Об'єкт статті – наукові товариства з вивчення релігії, а **предмет** – основні аспекти функціонування цих товариств, їхні цілі та засоби реалізації. Відповідно, **мета цієї статті** – провести аналіз функціонування основних наукових товариств, які вивчають соціальні аспекти релігії. Досягнення поставленої мети передбачає **вирішення таких завдань**: описати загальні аспекти діяльності наукових товариств із вивчення релігії; розглянути основні наукові товариства з вивчення релігії в контексті їх основних засобів функціонування; охарактеризувати специфіку наукового вивчення релігії в різних країнах світу.

* Яремчук С.С. – кандидат історичних наук, доцент кафедри соціології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Основний зміст статті. Більшість наукових товариств (асоціацій) мають дещо подібну свою структуру, функції та види діяльності. Їх керівництво (рада або виконавчий комітет) обирається на певний період (частіше – на 4 роки) і складаються з президента, віце-президента, генерального секретаря і скарбника. Основні функції товариств зосереджені на створенні широких можливостей щодо обміну інформацією. Для цього використовують такі засоби, як організація зустрічей (конгреси, конференції, зібрання, літні школи); видання друкованої продукції (книг, журналів, інформаційних бюлетенів); підтримка веб-сайтів; надання премій, стипендій і грантів; поширення інформації про вакансії та навчальні програми. Зауважимо, що більшість науковців, які досліджують релігію зі світських позицій, – соціологи та історики. Тому основні наукові товариства з вивчення релігії – соціологічні та історичні.

Провідним світовим соціологічним товариством із вивчення релігії є „Міжнародне товариство соціології релігії” (International Society for the Sociology of Religion, ISSR) [International Society for the Sociology of Religion [Electronic resource]. – Mode of access: <http://soc.kuleuven.be/ceso/sisr>]. Воно засноване в Льовені (Бельгія) в 1948 р. як „Міжнародна конференція соціології релігії” (International Conference for Religious Sociology). Зауважимо, що за час існування центр досліджень товариства змістився з вивчення церковної структури на дослідження ролі релігії в суспільстві.

ISSR передусім займається сприянням інтелектуальних обмінів між ученими з усього світу. Для цього понад півстоліття товариство організовує зустрічі учених і дискусії між ними, які відбуваються у формі конференцій (раз на два роки). Зокрема, останнім часом, у Будапешті (1993), Квебеку (1995), Тулузі (1997), Льовені (1999), Ікстапан-де-ла-Саль (2001), Турині (2003), Загребі (2005), Лейпцигу (2007), Сантьяго-де-Компостела (2009). Остання, тридцята за рахунком конференція, має назву „Виклики релігійного плюралізму”.

Із 1953 р. у видавництві „Sage Publications” щоквартально видається журнал „Соціальний компас: міжнародний огляд соціології релігії” (Social Compass: International Review of Sociology of Religion) [Sage Publications [Electronic resource]. – Mode of access: <http://scp.sagepub.com>], який надає можливість обміну думок між ученими. Він вважається журналом „Міжнародної федерації інститутів соціальних і соціорелігійних досліджень” (International Federation of Institutes for Social and Socio-Religious Research (FERES)). Журнал – міждисциплінарний, публікує статті (англійською та французькою) з соціології, антропології, релігійних студій і теології. Щорічно „Соціальний компас” вміщує міжнародну бібліографію відповідних статей, які з’явилися у понад 130 джерелах на восьми мовах. Також кожен рік один випуск журналу присвячений матеріалам, які розглядалися на попередній конференції ISSR.

Члени товариства (членський внесок складає 54€ на два роки) отримують (безкоштовно) журнал „Соціальний компас”, інформаційний бюлетень (2 рази на рік) і знижку на реєстраційний внесок на конференції. Зауважимо, що науковці України в цьому товаристві не представлені, хоч отримують його часопис.

Продовжуючи тему, зазначимо, що лідерство в соціальних дослідженнях релігії тримають США, де функціонують три потужні наукові товариства з вивчення релігії: „Асоціація з соціології релігії” (з 1938 р.), „Товариство наукового дослідження релігії” (з 1949 р.) та „Асоціація релігійного дослідження” (з 1951 р.). Останні дві співпрацюють у багатьох проєктах. Члени цих товариств мають змогу отримувати річну підписку (онлайн і друковану) на журнали; приймати участь у щорічних зустрічах із понад півтисячею колег; долучатися до грантів товариств, які підтримують дисертаційні дослідження; мати право на отримання міжнародних поїздок; отримувати інформаційний бюлетень, який містить періодичну інформацію щодо пропозицій про роботу, конференції та інше. Членський внесок у трьох описуваних товариствах складає \$35. Хоча ці товариства – міжнародні, більшість їхніх членів – американці, і всі зустрічі відбуваються на території Сполучених Штатів. Українські науковці також не представлені в цих товариствах.

„Асоціація з соціології релігії” (Association for the Sociology of Religion, ASR) [Association for the Sociology of Religion [Electronic resource]. – Mode of access: <http://www.sociologyofreligion.com>] заснована в 1938 р. як „Американське католицьке соціологічне товариство” (назва була змінена на нинішню в 1971 р.). Це міжнародна наукова інституція, що нараховує понад 700 членів з різноманітними науковими інтересами, і націлена на підвищення дієвості теорії та дослідження в галузі соціології релігії. Вона заохочує і співпрацює у дослідженнях, які охоплюють багато тем і підходів до вивчення релігії, а також є координаційним центром для порівняльного, історичного та теоретичного співробітництва на місцях. Крім того, ASR сприяє обміну інтересів своїх членів з соціологами з інших об'єднань вчених та науковцями з релігії в інших дисциплінах. Із цією метою, зокрема, проводяться щорічні зібрання, зокрема останнє – „Релігія, ідентичність і простір”, відбулося в Атланті 12–13 серпня 2010 р.

Також асоціація щоквартально видає журнал „Соціологія релігії: щоквартальний огляд” (Sociology of Religion: A Quarterly Review) [Sociology of Religion: A Quarterly Review [Electronic resource]. – Mode of access: <http://www.sorjournal.org/>; Oxford journals [Electronic resource]. – Mode of access: <http://socrel.oxfordjournals.org/>]. Він виходить лише англійською мовою і періодично присвячений різним темам.

„Товариство наукового дослідження релігії” (Society for Scientific Study of Religion, SSSR) [Society for Scientific Study of Religion [Electronic resource]. – Mode of access: <http://www.sssrweb.org>] засноване в 1949 р. у США. Воно стимулює і заохочує соціальні наукові дослідження про релігійні інституції, а також сприяє міждисциплінарному діалогу і співробітництву поміж науковцями з соціології, релігійних студій, психології, політології, економіки, міжнародних, гендерних студій та багатьох інших.

Щорічно восени, в США відбуваються спільні зібрання науковців із дослідження релігії „Товариства наукового дослідження релігії” (SSSR) і „Асоціації релігійного дослідження” (RRA).

Основне видання SSSR – „Журнал наукового дослідження релігії” (The Journal for the Scientific Study of Religion) [Wiley-Blackwell [Electronic resource]. – Mode of access: [http://onlinelibrary.wiley.com/journal/10.1111/\(ISSN\)1468-5906/issues](http://onlinelibrary.wiley.com/journal/10.1111/(ISSN)1468-5906/issues)], який виходить щоквартально у видавництві „Wiley-Blackwell”. Він міждисциплінарний і є одним із найбільш цитованих ресурсів у галузі релігії (Impact Factor: 0.929).

„Асоціація релігійного дослідження” (Religious Research Association, далі – RRA) [Religious Research Association [Electronic resource]. – Mode of access: <http://rra.hartsem.edu/Default.htm>] була організована в 1951 р. у США. Нині це міжнародна та міжконфесійна асоціація, яка включає понад 600 членів – наукових і релігійних фахівців, що працюють на стику наукових досліджень і практичної релігійної діяльності.

Асоціація заохочує дослідження по багатьох темах і підходах до вивчення релігії, в тому числі: нові релігійні рухи; динаміка зростання деномінацій; індивідуальні та організаційні зміни в віруваннях і практиках; співвідношення між особистою духовністю та інституціональною релігійною діяльністю; конфлікт усередині громад та конфесій; релігійний досвід; етнічні релігійні групи; релігія і сімейне життя; релігія та політична поведінка; порівняльний аналіз релігійної поведінки та інститутів.

RRA відкриває нові можливості для взаємодії з іншими вченими і практиками в релігійних дослідженнях; сприяє обміну, інтерпретації та використанню результатів релігійних досліджень серед членів релігійних організацій та в інших зацікавлених групах, а також являє собою форум для публікації та презентації досліджень.

Асоціація проводить свої зібрання щорічно восени спільно з «Товариством наукового дослідження релігії» (SSSR). Крім цього, RRA має спільний із SSSR сайт, на якому зберігаються архіви цих двох організацій [SSSR/RRA Electronic Archives [Electronic resource]. – Mode of access: <http://rra.hartsem.edu/sssr/index.htm>].

RRA видає щоквартальний журнал „Огляд релігійних досліджень” (Review of Religious Research) [Review of Religious Research [Electronic resource]. – Mode of access: <http://rra.hartsem.edu/reviewof.htm#articles>] та інформаційний бюлетень „Контекст релігійних досліджень” (Context of Religious Research) [Context of Religious Research [Electronic resource]. – Mode of access: <http://rra.hartsem.edu/newsletter.htm>]. Особливість журналу в тому, що в ньому представлені методологія, методи та результати конкретних релігійних досліджень.

Далі, виходячи з того, що більшість світських дослідників релігії в світі – соціологи, розглянемо їх діяльність через призму соціологічних товариств і асоціацій.

Найстарішою і найпотужнішою з них є „Американська соціологічна асоціація” (American Sociological Association (ASA), яка була заснована в 1905 р. і об’єднує зараз понад 14000 членів, збирає на щорічних конференціях понад 6000 учасників і видає 10 журналів. Вона має „Секцію соціології релігії” (section 34) [Section on Sociology of Religion American Sociological Association [Electronic

resource]. – Mode of access: <http://www2.asanet.org/section34/>], яка заохочує і підтримує наукових працівників, викладачів та інших дослідників у вивченні релігії і суспільства. Завдяки своїй діяльності, секція сприяє комунікації, співпраці і консультаціям між ученими в цій галузі, а також налагодженню зв'язків між соціологією релігії та іншими соціологічними спеціальностями.

Ця секція: організовує проведення пленарних, секційних засідань і круглих столів під час щорічних зібрань „Американської соціологічної асоціації”; видає інформаційний бюлетень, який включає інформацію про останні виданні монографії, збірники статей, тексти, іншу інформацію та новини секції; інформує про події та публікації споріднених організацій, про які вище писалося; веде електронні розсилки для надання допомоги співробітникам у спілкуванні безпосередньо один з одним; призначає стипендії і нагороди за кращі книги, статті і дисертації; закликає аспірантів та викладачів до обміну ідеями про проведення дослідження.

Значне місце в соціологічному співтоваристві займає, „Міжнародна соціологічна асоціація” (International Sociological Association, ISA), яка була заснована в 1949 р., а через десять років в її складі з'явився „Дослідницький комітет із соціології релігії” (Research Committee on Sociology of Religion, RC22) [Research Committee on Sociology of Religion International Sociological Association [Electronic resource]. – Mode of access: <http://www.isa-sociology.org/rc22.htm>]. Основна мета його діяльності – створення широкого спектру можливостей для роботи ISA в галузі соціології релігії. Для цього RC22 здійснює такі заходи: підтримує і розвиває особисті та організаційні контакти між соціологами релігії в усьому світі; заохочує міжнародне поширення і обмін інформацією про важливі події в соціології релігії, а також сприяє розвитку наукової діяльності в соціології в усьому світі; розвиває міжнародні зустрічі й наукові дослідження в галузі соціології релігії.

Подібно до інших наукових організацій, RC22 бере участь у роботі конференцій, випускає публікації (свого окремого журналу у комітеті немає) та інформаційний бюлетень. Практично вся друкована продукція ISA і, відповідно, комітеті та багато іншої соціологічної літератури виходить в одному з найбільших у світі видавництв – „Sage Publications” (вище згадувалося). Щорічно видавництво видає каталоги з описом надрукованої продукції [Sage Publications [Electronic resource]. – Mode of access: <http://www.uk.sagepub.com/sageCatalogues.nav>]. Членський внесок в комітеті для представників України складає \$10, який дає можливість доступу до різноманітної інформації ISA, зокрема журналів, статей та ін.

Виходячи з географічного розташування України, основним є аналіз соціологічних товариств європейських країн. Одразу зазначимо, що напрямок соціології релігії не представлений серед дослідницьких мереж (секцій, комітетів, груп) „Європейської соціологічної асоціації” (European Sociological Association, ESA) [European Sociological Association [Electronic resource]. – Mode of access: http://www.europeansociology.org/index.php?option=com_content&task=category§ionid=1&id=3&Itemid=29]. Цим самим хибують більшість соціологічних

товариств європейських країн. Водночас є країни, в яких соціологія релігії представлена окремим напрямком: у „Російському товаристві соціологів” [Российское Общество Социологов [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.ssa-rss.ru/departament.html?p=2>] та „Швейцарській соціологічній асоціації” [Schweizerischen Gesellschaft für Soziologie [Electronic resource]. – Mode of access: <http://www.sagw.ch/de/soziologie/Organe/Forschungskomitees/Religion.html>] існують дослідницькі комітети з соціології релігії; у „Німецькому соціологічному товаристві” [Deutsche Gesellschaft für Soziologie [Electronic resource]. – Mode of access: <http://www.soziologie.de/index.php?id=103>] та „Польському соціологічному товаристві” [Polskie Towarzystwo Socjologiczne [Electronic resource]. – Mode of access: <http://www.pts.org.pl/strona/pl/104/spis-sekcji-tematycznych-pts>] – секції соціології релігії; у „Французькій асоціації соціології” – дослідницька група з соціології релігії (RT 43) [Association Française de Sociologie [Electronic resource]. – Mode of access: <http://www.afs-socio.fr/rt43.html>]. Наразі в більшості випадків результати їхньої роботи значно скромніші за американські. Зокрема, в „Соціологічній асоціації України” також існує секція соціології релігії, але вона носить суто номінальний характер („оживає” лише на конференціях асоціації).

Винятком із цієї ситуації можна вважати Велику Британію. З часу заснування в 1975 р. дослідницька група з соціології релігії (Sociology of Religion Study Group) стала другою за чисельністю дисциплінарною дослідницькою групою в „Британській соціологічній асоціації” (British Sociological Association, BSA) [Religion Study Group British Sociological Association [Electronic resource]. – Mode of access: <http://www.socrel.org.uk/>]. На сьогодні вона налічує понад 140 членів, які отримують інформацію про конференції, публікації, новини. Щорічно проводиться перереєстрація членів групи, що включає оновлення інформації про членів, їхні публікації та наукові інтереси (членський внесок складає £15).

Щорічні квітневі конференції дослідницької групи залучають багато спеціалістів із сучасних релігійних питань і соціології релігії. Тематика конференцій досить актуальна: 2010 р. – „Мінливе обличчя християнства в XXI ст.”; 2009 р. – „Релігія і знання”; 2008 р. – „Релігія і молодь”; 2007 р. – „Релігія, медіа і культура”; 2006 р. – „Релігія і особистість”; 2005 р. – „Релігія і гендер” тощо. Конференції надають трибуну не лише для всесвітньо відомих учених, але й для молодих науковців і аспірантів. Дослідницька група особливо зацікавлена в заохоченні молоді і збільшенні напрямку соціології релігії в соціології. За результатами конференцій видаються публікації – книги (у видавництві „Ashgate”) та статті.

Провідне світове історичне товариство із вивчення релігії – „Міжнародна асоціація історії релігій” (International Association for the History of Religions, IAHR) [International Association for the History of Religions [Electronic resource]. – Mode of access: <http://www.iahr.dk/>], була заснована в 1950 р. на VII Міжнародному конгресі історії релігій в Амстердамі. Нині IAHR – це міжнародна організація національних і регіональних асоціацій із наукового вивчення релігії і член „Міжнародної ради філософських і гуманітарних досліджень” (The International Council for Philosophy and Humanistic Studies, CIPSH) під егідою ЮНЕСКО. Під час

XIX Конгресу в Токіо в 2005 р., IAHN складалася з 37 національних і 5 регіональних асоціацій (члени останніх одночасно є членами IAHN). Зокрема, Україна представлена в IAHN „Українською Асоціацією релігієзнавців”, її науковці брали участь в роботі трьох останніх конгресів. IAHN прагне розвивати діяльність науковців, які займаються історичними, соціальними та порівняльними дослідженнями релігії. Вона конфесійно не заангажована і являє собою міжнародний форум для критичних, аналітичних і міжкультурних досліджень релігії в минулому і на сучасному етапі.

Конгреси IAHN відбуваються кожні 5 років. Останній, XX Конгрес, відбувся 15–21 серпня 2010 р. у Торонто (Канада). Україну на ньому представляли проф. А. Колодний, проф. Л. Филипович, проф. М. Бабінов, О. Борух. IAHN також бере участь в організації регіональних і спеціалізованих конференцій та зібрань у різних частинах світу з метою підтримки співробітництва між науковцями.

Асоціація видає журнал „Numen”, інформаційний бюлетень та підтримує веб-сайт. Крім цього, ряд журналів видають партнери IAHN (національні асоціації): „Bandue” (Spanish Association for the Sciences of Religions), „Chongkyo Yonku” (Korean Association for the Study of Religion), „DISKUS” (British Association for the Study of Religions), „Journal for the Study of Religion” (Association for the Study of Religion in Southern Africa), „Journal of Religion in Africa” (The African Association for the Study of Religions), „Method & Theory in the Study of Religion” (North American Association for the Study of Religions), „Przeład Religioznawczy” (Polskie Towarzystwo Religioznawce), „Religions” (Nigerian Association for the Study of Religions), „Religio. Revue pro Religionistiku” (Ceska společnost pro studium náboženství), „Shūkyō Kenkyū” (Japanese Association for the Study of Religion), „Svensk Religionshistorisk Årsskrift” (Svenska Samfundet för Religionshistorisk Forskning), „Temenos” (Suomen Uskontotieteellinen Seura), „Zeitschrift für Religionswissenschaft” (Deutsche Vereinigung für Religionsgeschichte) (тут згадуються лише журнали з кодом ISSN).

Також існують регіональні міждисциплінарні наукові організації з дослідження релігії, які об’єднують соціологів та істориків. Приклад такої організації – „Асоціація міжнародного вивчення релігії в Центральній і Східній Європі” (The International Study of Religion in Central and Eastern Europe Association, ISORECEA) [The International Study of Religion in Central and Eastern Europe Association [Electronic resource]. – Mode of access: <http://www.isorecea.net/>].

Це міжнародне наукове товариство, засноване в грудні 1995 р. на основі серії конференцій (мали місце з 1991 р.), присвячених релігійним змінам в Центральній та Східній Європі. 16–18 грудня 1995 р. на першій науковій конференції ISORECEA, яка відбулася в Ягелонському університеті (Краків, Польща), тридцять людей провели установчі збори, прийняли програму і обрали правління, а в березні 1998 р. його було офіційно затверджено. Першим президентом ISORECEA була І. Боровик (Польща), директор польського видавництва «NOMOS», яке видає багато літератури з релігійної тематики (зараз вона займає посаду видавничого редактора асоціації). Зауважимо, що скарбником у першому правлінні була представниця

України – Л.Филипович (хоча на сайті ISORECEA вона зазначена чомусь як представниця Росії).

Серед членів ISORECEA є представники Білорусі, Бельгії, Хорватії, Чехії, Данії, Фінляндії, Франції, Великої Британії, Угорщини, Литви, Польщі, Росії, Словенії, України, США. Фактична кількість оплаченого членів коливається від 30 до 60 на рік, зокрема у 2009 р. їх було 59. Членський внесок для представників України складає \$20 (на рік), а організаційний внесок (на конференції) – \$40.

Основні цілі діяльності ISORECEA такі: обмін науковою інформацією з предмету релігії, особливо про діяльність релігійних спільнот і наукових центрів із вивчення релігії в Центральній і Східній Європі; організація регулярних міжнародних наукових конференцій; публікація літератури, включаючи матеріали конференцій; сприяння публікаціям членів ISORECEA; підтримка молодих науковців і студентів із різних країн, які займаються дослідженнями і публічною діяльністю в науковому співтоваристві.

Конференції асоціації відбуваються кожних два роки в грудні: у 1997 р. – у Кракові, у 1999 р. – у Будапешті, у 2001 р. – у Загребі, у 2003 р. – у Львові, у 2004 р. – у Будапешті, у 2006 р. – у Будапешті, у 2008 р. – у Кракові. У грудні 2010 р. конференція ISORECEA під назвою „Двадцять років потому: секуляризація і десекуляризація в Центральній і Східній Європі” відбудеться в Брно (Чехія). Серед організаторів конференції, крім самої ISORECEA, виступають „Чеська асоціація вивчення релігії” (партнер „Міжнародної асоціації історії релігій”), кафедра з вивчення релігій філософського факультету Університету Масарика (Брно), кафедра соціології факультету соціальних наук Університету Масарика (Брно).

За підтримки Фулбрайтівської наукової програми, асоціація з 2005 р. видає електронний журнал „Релігія і суспільство в Центральній і Східній Європі” (Religion and Society in Central and Eastern Europe) [West Virginia University [Electronic resource]. – Mode of access: <http://rs.as.wvu.edu/>].

Висновки. Дослідження релігії як соціального інституту суттєво представлене в науковому середовищі світу, переважно соціологами та істориками. Гілка першості в цьому питанні належить США, на теренах якої працюють три потужні наукові асоціації з вивчення релігії. Крім цього, її соціологічна асоціація має інтенсивно працюючу секцію з соціології релігії. В європейському контексті найбільш продуктивними центрами із дослідження релігії є міжнародні товариства з соціології релігії та історії релігії, дослідницький комітет „Міжнародної соціологічної асоціації” та дослідницька група „Британської соціологічної асоціації”. Приємно, що інтенсивно працюють дослідники релігії в країнах Центральної та Східної Європи, які створили своє товариство та мають ряд значних здобутків.

Водночас необхідно зазначити, що українські науковці практично не представлені в міжнародних наукових товариствах із вивчення релігії, не беруть участі в конференціях, відсутні їхні статті в профільних журналах і т.ін. Цьому є ряд причин, як об’єктивного, так і суб’єктивного характеру, які є предметом окремої дискусії. Але, при всій проблематичності цього питання, українські науковці мають

активніше працювати в напрямку міжнародного співробітництва зі своїми колегами.

Анотації

Стаття **Яремчука С.С. „Провідні наукові товариства з соціального вивчення релігії”** присвячена аналізу діяльності наукових товариств світу із вивчення релігії. Особлива увага звертається на функції вищеназваних організацій та основні напрямки їхньої роботи. Наголошується на ключовій ролі американських науковців у розвитку соціології релігії, що обумовлено специфікою американського суспільства. Стверджується, що наукове вивчення релігії в регіоні Центральної та Східної Європи має, як значні здобутки і перспективи, так і ряд проблемних аспектів.

Ключові слова: *релігія, соціологія релігії, історія релігії, наукове товариство, соціологічна асоціація.*

Статья **Яремчука С.С. "Ведущие научные общества по социальному изучению религии"** посвящена анализу деятельности научных обществ мира по изучению религии. Особое внимание обращается на функции вышеназванных организаций и основные направления их работы. Отмечается ключевая роль американских ученых в развитии социологии религии, что обусловлено спецификой американского общества. Утверждается, что научное изучение религии в регионе Центральной и Восточной Европы имеет, как значительные достижения и перспективы, так и ряд проблемных аспектов.

Ключевые слова: *религия, социология религии, история религии, научное общество, социологическая ассоциация.*

Article **Yaremchuk S.S. "Leading scientific societies for the social study of religion"** initiation analysis of the scientific societies of the world from studying religion. Particular attention is drawn to the aforementioned organizations and functions of the main directions of their work. Emphasized the key role of American scientists in the development of the sociology of religion, due to the specifics of American society. Ostensibly, the scientific study of religion in Central and Eastern Europe has, as significant achievements and prospects, and a number of problematic aspects.

Keywords: *religion, sociology of religion, history of religion, the scientific society, sociological association.*

ХРИСТІЯНСТВО І ПЛАТОНІЗМ: ДИСКУСІЯ ТРИВАЄ

Про книгу І.П. Мозгового «Неоплатонізм і патристика, або Світло в приємках великої цивілізації»

(Мозговий І.П. Неоплатонізм і патристика, або Світло в приємках великої цивілізації: монографія. - Суми : ДВНЗ "УАБС НБУ", 2009. - 471 с., 38 д.а.)

Від самого початку історії християнства античність як тип духовної культури відіграла подвійну роль сусіда, супутника, який буває то одностороннім, то опонентом, «іншим». Багато в чому християнство продовжувало філософську лінію античності, але не менше було й відмінностей. Однаково хибними можна вважати теорії, які вписували християнство в контекст античності, наче воно тим контекстом повністю обумовлене; і ті типізації, що категорично розводили в ідейному та історичному плані античність та християнство як несумісні парадигми. В історії все складніше - не можна ототожнювати близькі за часом і духом феномени, але й не можна не бачити зв'язку навіть між віддаленими подіями чи процесами. Прояснити характер цього очевидного, хоча й проблематичного, складного зв'язку намагались багато філософів і теологів. Саме в цих дискусіях народжується православна неопатристика, розвивається протестантська ліберальна та неоортодоксальна теологія.

Не дивно, що і конфесійні теологи, і академічні релігієзнавці України предметно розглядали означену проблематику, відшукуючи духовні коріння християнської традиції, вирізняючи її серед багатого культурного надбання минувшини.

Книга Івана Мозгового продовжує віковічну дискусію про платонізм в християнстві, про платонічні впливи на віровчення, про християнство до християнства, врешті про взаємини філософії і теології.

Що нового сказав український фахівець, в чому полягає новизна, теоретична та практична користь його багатосторінкового творчого доробку?

Християнська патристика та неоплатонізм розглядаються в книзі як відповіді на духовну ситуацію часу, продиктовані суспільною проблематикою, кризою античної культури, занепадом традиційної духовності. Спільність відшукується не всередині розглянутих світоглядних парадигм, а в оточуючому контексті.

Неоплатонізм і патристика представляються як частини одного світогляду доби пізньої імперії, її занепаду і загибелі. Пізня антична філософія запліднюється християнським духом, захоплюється проблематикою особистісного та космічного спасіння, просякається етичним пафосом, есхатологічними очікуваннями. Антично-християнський синтез створює духовну культуру на руїнах великої цивілізації; культуру, яка переживе не одну імперію.

Не дивно, що виникають аналогії з сучасністю, приємками Заходу, Просвітництва, модерну-постмодерну, кризою класичної раціональності і традиційної культури. На тлі сучасних алармістських тез про загибель звичного

світу та кризу його метанарацій автор пропонує у край актуальну тематизацію давньої дискусії.

Вже в назві книжки можна побачити можливі шляхи виживання духовності та філософського розуму, які проходять через кризу, але на ній не зупиняються; на яких зберігається і примножується духовне багатство християнської цивілізації - шляхи синтезу, діалогу, духовної культури в її різних, але взаємодоповнюючих типах.

Для широкого загалу студентства книга Івана Мозгового надзвичайно корисна багатим енциклопедичним матеріалом, систематизованим і доступно викладеним. Текст має окремі підрозділи, цікаві для вузьких фахівців, але в цілому виконує і просвітницьку, і узагальнюючу роль, збираючи в одному томі факти, концепції, особистості з різних дослідницьких територій, пропонуючи читачеві цілісну картину антично-християнської духовної культури.

Отже, давня дискусія про антично-християнський синтез знаходить продовження на сторінках книг українських дослідників. В широкому історико-культурному контексті, окресленим автором, нові зустрічі християнства та платонізму відбуваються без конфліктів, в режимі плідного та висококультурного діалогу.

Коли дискусія переходить від руйнівної критики та емоційних звинувачень до зацікавлення іншим та заглиблення у його внутрішній світ, народжується діалог як якісно новий, вищий тип спілкування.

Іван Мозговий відтворює детальну картину історії і культури, в якій не має місця спрощенню, схематизму, категоризму, а отже немає місця й конфлікту, відносини двох духовних традицій набувають діалогового і творчого характеру.

*М. Черенков,
доктор філософських наук*

ЕТНІЧНА ІСТОРІЯ УКРАЇНСТВА

Про книгу Святослава Семенюка «Історія українського народу»

(Львів: «Апріорі», 2010. – 608с., 49,4 д.а.).

Ця книга є першим в українській історіографії дослідженням не стільки історії самої України, як глобальної історії українського етносу з моменту його народження і до сучасності, загальних закономірностей розвитку українства. Становлення української історичної науки відбувалося в роки, коли українці були поділені між різними державними утвореннями на теренах Центральної та Східної Європи. Відтак не були вироблені спільні критерії оцінки їх історії. Увага науковців зосереджувалася переважно на історичній долі українства лише в межах кількох

губерній Російської імперії на її південному заході. Величезні масиви українських етнічних та історичних земель залишалися поза вивченням, а це виключало можливість простежити еволюцію українства у просторі і часі протягом усієї його історії. Відбулося зміщення акцентів з історії українців як етносу на обмежену в історичних рамках історію української державності. Етнічна історія була підмінена територіальною. Це не давало також можливості для визначення справжнього місця українського народу серед індоєвропейців та інших народів світу.

Першою, найбільш фундаментальною формою суспільної свідомості, наголошує С. Семенюк, була етнічна. З її появи й починається історія людства. Етнічна свідомість являє собою системну якість, що включає у себе цілу гамму етнічних почуттів, систему поглядів, правил і норм, культуру і мистецтво, виробляє свій, характерний лише для цього етносу стереотип мислення, психологію і ментальність, цілу низку традицій і звичок. Найхарактернішою і чи не найпершою етнічною ознакою є мова. Вся етнічна інформація записана в геномі людини.

Витоки всіх індоєвропейських археологічних культур йдуть від Дунайського регіону. Тут був центр, своєрідне ядро індоєвропейського етногенезу, тобто те, що вчені називають архетипом. Що стосується слов'ян, до яких належать і українці, то на користь їх дунайської прабатьківщини свідчить найстародавніший із всіх культур, притаманний людському рівню свідомості, культ Роду. Саме тут ми, українці, доводить наш історик, маємо шукати свої коріння, а не за примхами російських істориків там, де їх напочатках не було, зокрема у Подніпров'ї, бо ж сюди поляни прийшли лише в VII столітті. Із-за територіального, а не духовного підходу до історії українства, ми практично нічого не знаємо про найдавніший період своєї історії, бо ж тисячоліття нашого історичного розвитку було відкинуте і історія стала писатимся лише з IX століття – з моменту завоювання Рюриком новгородських слов'ян. Прабатьківщину українства дехто з дослідників став навіть локалізувати у Причорноморських степах, виводити українство з іранських трипільців, арійців, хозар, скифів.

Проте оскільки всі індоєвропейці походять із регіону Середнього Подунав'я, то ані слов'яни, ані українці не можуть бути тут винятком. В 10 році до н.е. римські джерела вперше згадують про загадкових осів, яких десь на північ від Середнього Дунаю підкорив римський консул Марк Візіній. Про «карпатських Оросів» згадує Птолемей у своїй «Географії». На запитання: «Звідки пішла Руська земля?» Нестор-літописець відповідає «По давніх же часах сіли слов'яни на Дунаєві, де єсть нині Угорська землі і Болгарська. Од тих слов'ян розійшлися вони по Землі і прозвалися іменами своїми, - від того, де сіли, на котрому місці». Книга С.Семенюка відповідає на питання, чому українці оспівали Дунай, а не Дніпро. Автор не зводить поняття «українство» до поняття «український народ». Останній є лише завершальним етапом розвитку українства.

*А. Колодний,
доктор філософських наук, професор*



SUMMARY

The 55th issue of the Bulletin "Ukrainian Religious Studies" consists of such thematic blocks:

1. Philosophical and theological thought
2. History of Religion in Ukraine
3. Confessiology of Religion
4. Religion in the modern world and Ukraine
5. In the world of Religious Studies life and books

In the rubric « Philosophical and theological thought» there are in particular the following papers: R. Mnozhynska «Theory of natural law in the works of Stanisław Orzechowski" (the first half. XVI century), V. Klimov «Skepticism and the Problem of Late Medieval interpretation of the ratio of knowledge and belief», V. Moroz «The freedom and the responsibility of human in social documents of UGCC», A. Yakovenko «Essence ekklezio-ontological studies of S.Bulgakova», M. Halichenko «Reception ideology"Moscow - the Third Rome "in the Russian theological thought 20-30's of the twentieth century».

In the rubric «History of Religion in Ukraine» there are in particular the following papers: N. Stratonova: «The Magi' roles in the Old Rus' social life (based on chronicles of XI-XII centuries)», T. Dlinna «Christmas Holiday in the folk religiosity of Ukrainians», O. Buravsky «The Roman Catholicism as viewed in the context of interdenominational relationships on the Right-Bank Ukraine in the second part of the XIXth century», R. Sheretyuk «Gains the Order of St. Basil the Great on the Right Bank Ukraine in the field of publishing and destruction of Russian autocracy in late of XVIII - the first half of the nineteenth century», Ya. Stotskyi «Transformational Processes of Order of St. Basil the Great: from Dobromylska Reform till Present Days», N. Tsendra «Supportive role of the State in establishing the official contacts of Ukrainian Churches and religious groups with foreign religious institutions», M. Petrovych «Eastern and Western Saints in inter-diocesan Liturgical Commission discussions».

In the rubric «Confessiology of Religion» there are in particular the following paper: P. Yarotskyi «The charismatic movement in the Catholic Church: the direction and consequences of "charismatic refreshes" in UGCC», V. Rudeyko «The principle ad fontes in modern reforms of the liturgical structures of horologion in byzantine slavic churches», N. Voronyanska «Appearance and features of development of flow of Adventists-reformists in Soviet Union», R. Skakun «Evangelical Christian Zionists holy: specific way of life», Ya. Yuvsechko «Synthetic religions as the display of postmodern paradigm», O. Hura «Change in the religious network of Judaic communities of Ukraine (1944-1948)».

In the rubric «Religion in the modern world and Ukraine» there are in particular the following papers: V. Bodak «Social Doctrine of Catholicism: a stimulus to modernization», M. Balaklytskyi «Protestant theology of communication», V. Swed «Contours of Islam policy of new administration of the USA», S. Kovtsunyak «Religious and moral formation of personality junior student: religious analysis of the problem».

In the rubric «In the world of Religious Studies life and books» there are in particular the following papers: S. Yaremchuk «Leading scientific societies for the social study of religion» and two reviews of two books – «Christianity and Platonism» (M. Cherenkov), «Ethnic history of Ukrainians» (A. Kolodny).



ПРАВИЛА ОФОРМЛЕННЯ СТАТЕЙ

Згідно з постановою Президії ВАК України від 15.01.2003 р. №7-05/1, до друку приймаються лише наукові статті, які мають такі необхідні елементи:

- постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими чи практичними завданнями;
- аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання даної проблеми і на які спирається автор, виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується означена стаття;
- формулювання цілей статті (постановка завдання);
- виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів;
- висновки з даного дослідження і перспективи подальших розвідок у даному напрямку.

Рукописи для публікації в наступних числах бюлетеня подаються до редакції в одному роздрукованому примірнику (через 1,5 інтервали) і в електронному варіанті (формат RTF³⁷) на дискеті 3,5" (чи CD) обсягом 0,5 друк. арк. (прибл. 20 тис. знаків із пропусками).³⁸ Роздрукований примірник статті та її електронний варіант мусять бути ідентичними. Шрифт: *Arial*, 12 чи *Times New Roman*, 12. Автоматичних переносів по тексту не розставляти.

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.

³⁷ Через свою текстову структуру формат RTF (Rich Text Format) набагато безпечніший із погляду поширення комп'ютерних вірусів, у той час як файли формату DOC є одним з інструментів передачі вірусів між комп'ютерами. Таким чином, створений і збережений Вами в редакторі MS Word текст у форматі DOC (або в текстовому редакторі LibreOffice/OpenOffice.org Writer у форматі ODF (.odt)), Ви мусите «зберегти як...» формат RTF.

³⁸ Точну кількість символів із пропусками у статті в Microsoft Word визначає опція «Статистика» (у версіях MS Word 95-2003 див. меню «Сервіс»), а OpenOffice.org Writer – «Кількість слів» (див. меню «Сервіс»).

5. Через декілька відступів, з крайнього лівого боку зазначається індекс УДК.³⁹
6. Далі, через один відступ по центру, подається назва статті.

Основному тексту статті передують **коротка преамбула**, в якій автор чіткими блоками викладає:

- 1) «**Постановку проблеми у загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими чи практичними завданнями**», розкривається *актуальність* та *новизну* проблеми дослідження.
- 2) «**Стан розробленості теми в науці**», подає *аналіз останніх досліджень і публікацій*, в яких започатковано розв'язання даної проблеми і на які спирається автор, *виділення невирішених раніше частин загальної проблеми*, котрим присвячується означена стаття.
- 3) «**Формулює цілі статті (постановку завдання)**», зазначає *об'єкт та предмет дослідження*, а також *мету і завдання дослідження*.

Обсяг вказаних блоків статті мусить бути коротким (щонайменше 2-4 речення), але обов'язково виділеним окремими абзацом.

У викладі основного матеріалу дослідження (з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів) зазначається *методологічна* та *теоретична* основа дослідження, *теоретичне* і *практичне* його значення

«**Висновки**» оформляти такими чином, щоб чітко відстежувалися *результати дослідження*, а також *перспективи подальших наукових розвідок* з означеної у статті проблематики.

На останній сторінці тексту статті мають бути розміщені короткі (3-4 речення) **анотації** українською, російською та англійською мовами, а також ключові слова (українською, російською та англійською). 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, російськомовна та англійськомовна анотації мають бути *ідентичними за змістом*.

Анотації починаються фразами: «У статті такого-то автора [прізвище, ім'я, по батькові] «[назва статті]»...», «В статтє такого-то автора [фамилия, имя, отчество] «[название статьи]»...», «In the article of...»;

Або: «Стаття такого-то автора [прізвище, ім'я, по батькові] «[назва статті]» присвячена (і т.п.)...» і т.д.

Оформлення посилань:

✓ **Посилання в статті на використані джерела слід наводити прямо в тексті у квадратних дужках** за їх наскрізною нумерацією у відповідності з

³⁹ Див.: на сайті Національної бібліотеки України імені В.І. Вернадського (www.nbuv.gov.ua): Універсальна десяткова класифікація (УДК): [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://www.nbuv.gov.ua/libdoc/udc.htm#3>] або в 53 числі «Українського релігієзнавства» [Кодування дисертацій: УДК. 21 Релігія, атеїзм. – С. 196-197].

існуючим **бібліографічним стандартом**⁴⁰ (якщо цитована праця в оригіналі не є україномовною, то в посиланні її автор (автори), назва та місце видання подаються мовою оригіналу і на українську не перекладаються). (Список використаних джерел у кінці статті не подається.) **Цитати з іншомовних джерел (у тому числі й з російськомовних) наводяться автором в українському перекладі** (або з офіційного україномовного видання, або ж у випадку відсутності останнього автор здійснює переклад сам).

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]. Посилання наводити у відповідності з існуючим стандартом. *Або:* [Центральний Державний історичний архів України у м. Києві (далі – ЦДАУ). – Ф. 442, Оп. 642, Спр. 497]; [Державний архів Львівської області (далі – ДАЛО). - Ф. 3, Оп. 1, Спр. 71, Арк. 17].

- ✓ **Посилання на тексти Біблії подавати прямо в тексті в овальних дужках** згідно з прийнятим міжнародним стандартом⁴¹ (скорочена назва книги Біблії, розділ, двокрапки, вірш / вірші).

Наприклад: (Мк. 1:9) (де «Мк.» – Євангелія від Марка, «1» – розділ 1, «9» – вірш 9. Скорочені назви всіх книг Біблії наводяться в 21 числі бюлетеня (див.: Бібліографічний стандарт назв книг Біблії // Українське релігієзнавство. – № 21. – 2002. – С. 138-140).

Можливий виняток: Доцільно наводити посилання на літературу не в тексті, а оформляти їх як підрядкові (тобто під рисою на нижньому колонтитулі сторінки) в разі, коли автор відсилає читача до якогось масиву джерел або ж посилання є надто великим за обсягом чи подається всередині речення. Такі підрядкові посилання наводяться арабськими цифрами за наскрізною нумерацією (1, 2, 3, ...) і створюються, приміром, у Microsoft Word опцією «Виноска» (у версіях MS Word 95-2003 меню «Вставка»; в MS Word 2007 і вище – закладка панелі інструментів «Посилання») або ж виведеною на панель відповідною кнопкою «Вставити виноску».

Неправильно оформлені наукові статті до розгляду не приймаються і не друкуються

⁴⁰ Див.: Приклади оформлення бібліографічного опису у списку джерел, який наводять у дисертації, і списку опублікованих робіт, який наводять в авторефераті // Українське релігієзнавство. – № 51. – 2009. – С. 202-208.

⁴¹ Це стосується і посилань на тексти інших священних книг, наприклад, Корану, Книги Мормона, Бхагавад Гіти та ін.