

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



Українське релігієзнавство

№ 69

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

*Видається щоквартально з 1996 року.

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

* Адреса редакції: 01001 Київ-1,
вул. Трьохсвятительська, 4, кімн. 323-324.
Тел. (067) 466-97-03 – головний редактор,
(044) 279-04-18 – редакція бюлетеня.

E-mail: cerif2000@gmail.com

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

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

*Подані рукописи рецензуються, не повертаються.

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

*Редакція не вступає в листування з автором.

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

*Усі права застережені (с)

Українське релігієзнавство

Редакційна колегія:

А. Колодний, доктор філософських наук, професор
(головний редактор)

П. Павленко, доктор філософських наук
(відповідальний секретар)

А. Арістова, доктор філософських наук, професор
А. Васіляускене (Литва), докт. істор. наук, професор
Л. Виговський, доктор філософських наук, професор
К. Елбак'ян (Росія), доктор філос. наук, професор
В. Климов, доктор філософських наук
Г. Надтока, доктор історичних наук, професор
П. Панченко, доктор історичних наук, професор
О. Саган, доктор філософських наук, професор
Р. Сітарчук, доктор історичних наук, професор
Н. Стоколос, доктор історичних наук, професор
О. Уткін, доктор історичних наук, професор
Л. Филипович, доктор філософських наук, професор
Г. Хоффманн (Польща), докт. філос. наук, професор
В. Шевченко, доктор філософських наук, професор
П. Яроцький, доктор філософських наук, професор

*Рекомендовано до друку
вченою радою*

Відділення релігієзнавства

Інституту філософії

імені Г.С. Сковороди НАН України,

Протокол № 9 від 16 травня 2014 року.

ISSN 2306-3548

© Українська Асоціація релігієзнавців, 2014

© Відділення релігієзнавства Інституту філософії
імені Г.С. Сковороди НАН України, 2014

© Автори статей

ЗМІСТ

1. РЕЛІГІЯ В КОНТЕКСТІ ДУХОВНОГО ЖИТТЯ

- *Н.Куліш (Хмельницький)*. Проблема релігійної освіти і повнота забезпечення свободи совісті в Україні. 4
- *І.Клімук (Луцьк)*. Етапи формування релігійної ідентичності. 13

2. РІЗНОМАНІТТЯ КОНФЕСІЙНИХ ВИЯВІВ ІНСТИТУАЛІЗАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ

- *Ю.Борейко (Луцьк)*. Первинна громада сучасного Українського православ'я як форма церковної соціальності. 22
- *І.Тітовський*. Проблема адаптації/зміни канонів та церковних традицій у православ'ї сучасної України. 34
- *А.Колодний (Київ)*. УПЦ Московського Патріархату не засудила російський фашизм. 43
- *М.Кобрин (Львів)*. Симбіоз окцидентальної та орієнтальної греко-католицьких груп як вияв ідентичності УГКЦ. 49
- *Г.Трегуб (Київ)*. Протестантизм крізь призму концептуальних основ теорії диверсифікації. 60
- *Д.Шестопалець (Київ)*. Теологічні позиції ДУМУ в контексті інституалізаційних процесів в ісламі в Україні. 71

3. ІСТОРІЯ РЕЛІГІЄЗНАВЧОЇ І БОГОСЛОВСЬКОЇ ДУМКИ

- *А.Колодний (Київ)*. Московський загарбник під опікою Московської Церкви. 80
- *Р.Горбань (Косів)*. Тлумачення М.Бердяєвим основних питань християнської есхатології. 94
- *О.Шепетяк (Київ)*. Драматичне богослов'я К.Барта, Г.У. фон Бальтазара та Р.Швагера. 104
- *С.Присухін (Київ)*. Проблема шлюбу в соціальному вченні Католицької Церкви. 112
- *Л.Стасюк (Житомир)*. Проекція гуманістично-реформаційної рецепції в протестантській ортодоксії. 123
- *Л.Компанієць (Харків)*. В океані божественних інкарнацій, або «кола» еволюції А.Безант. 131

ДОДАТКИ

- План основних заходів Відділення релігієзнавства на 2014 рік. 144
- Таблиця стану релігійної мережі України 2013 року. 151
- Автори статей цього числа часопису. 152
- До відома авторів. Вимоги редакції УР щодо оформлення статей. ... 153

Н. КУЛІШ (Хмельницький)

ПРОБЛЕМИ РЕЛІГІЙНОЇ ОСВІТИ І ПОВНОТА ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ СВОБОДИ СОВІСТІ В УКРАЇНІ

Актуальність теми. Більш ніж двадцять років функціонування України як незалежної держави, формування громадянського суспільства, відновлення повноправної діяльності церковних інституцій актуалізували потреби розв'язання проблем удосконалення законодавства щодо державно-церковних відносин. Зокрема це стосується проблем, пов'язаних із створенням умов для запровадження релігійної освіти в Україні відповідно до практики і правових норм, що існують у світі.

Дослідженість проблеми. В силу своєї актуальності тема релігійної освіти та виховання в Україні неодноразово ставала предметом наукового аналізу релігієзнавців, філософів, соціологів, богословів, юристів, законодавців, представників виконавчих органів влади. Ця проблематика досліджувалася у працях М. Бабія, В.Бондаренка, В. Єленського, С. Здіорука, А. Колодного, О. Сагана, Л. Филипович, П. Яроцького та ін. За всієї значущості робіт цих авторів, дана проблема, на нашу думку, потребує подальшої конкретизації, особливо в контексті потреб поліпшення вітчизняного законодавства, створення правових умов для повного задоволення релігійних потреб сучасного віруючого в Україні. *Дана стаття має на меті* проаналізувати сучасні проблеми релігійної освіти та виховання в Україні, шляхи їх розв'язання як умови повноти забезпечення свободи совісті та віросповідання, прав і свобод сучасного віруючого.

Основний зміст статті. Можливість організації релігійної освіти в Україні базується на трьох визначальних засадах: по-перше, на праві особи на свободу совісті; по-друге, праві людини на вільний розвиток особистості; по-третє, на праві батьків виховувати і навчати дітей відповідно до власних переконань. Чинним Законом України “Про свободу совісті та релігійні організації” врегульовано значний масив положень, які стосуються забезпечення релігійної освіти. Так, релігійні управління і центри відповідно до своїх зареєстрованих статутів (положень) мають

право створювати духовні навчальні заклади для підготовки священнослужителів і служителів інших необхідних їм релігійних спеціальностей. Громадяни, які навчаються у вищих і середніх духовних закладах, користуються правами і пільгами щодо відстрочення проходження військової служби, оподаткування, включення навчання до трудового стажу та ін. (ст. 11 Закону України)¹.

Створення реальних умов для забезпечення права на релігійну освіту позитивно позначається на динаміці мережі релігійних навчальних закладів для підготовки кадрів священства та церковнослужителів. Якщо у 1991 р. в Україні було 9 духовних навчальних закладів, то в 2000 р. вже 121. На початок 2014 р. в країні налічувалось 206 духовних навчальних закладів з понад 26 тисячами слухачів². У сфері вищої освіти, в деяких університетах відкрито теологічні факультети, акредитовано спеціальність богослов'я. Відкриваються недільних шкіл, що можна розцінювати не тільки як прагнення релігійних організацій забезпечити своє відтворення, а й, певною мірою, як розширення каналу релігійного виховання підростаючого покоління. У 2010 р. в Україні діяло 12, 8 тис. недільних шкіл³, у 2013 р. – 13,4 тис.⁴

Незважаючи на можливості, надані Церкві для реалізації власного духовного потенціалу чинним Законом України “Про свободу совісті та релігійні організації”, донині у релігійно-освітній сфері залишається низка проблем, що потребують свого розв'язання, більш повної реалізації законних потреб сучасного віруючого.

Насамперед це стосується державного визнання суспільного статусу випускників духовних навчальних закладів. Нині вони залишаються фактично дискримінованими у порівнянні з випускниками інших навчальних закладів (державних і приватних), оскільки не вважаються такими, що мають вищу освіту. Це негативно впливає як на їхні можливості щодо продовження навчання, зокрема здобуття наукових ступенів, є певною перешкодою їхній суспільній інтеграції. Обмежуються

¹ Закон України “Про свободу совісті та релігійні організації. 23 квітня 1991 р. // Відомості Верховної Ради України. – 1991. - № 25. – С.283

² Інформаційний звіт Міністерства культури України «Про стан і тенденції розвитку релігійної ситуації та державно-конфесійних відносин в Україні» (Короткий виклад): [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://mincult.kmu.gov.ua/mincult/uk/publish/article/327651;jsessionid=C576ABCB3D48CB82182949A7237D6CDE>

³ Церковно-релігійна ситуація і державно-конфесійні відносини в Україні: підсумки десятиліття, тенденції і проблеми. Аналітична доповідь Центру Разумкова // Національна безпека і оборона. – 2011. - № 1-2. – С. 9.

⁴ Інформаційний звіт Міністерства культури України «Про стан і тенденції розвитку релігійної ситуації та державно-конфесійних відносин в Україні» (Короткий виклад): [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://mincult.kmu.gov.ua/mincult/uk/publish/article/327651;jsessionid=C576ABCB3D48CB82182949A7237D6CDE>

права не лише випускників, а й студентів та викладачів духовних навчальних закладів: на них не поширюються соціальні пільги та гарантії, передбачені законом для відповідних категорій державних та приватних навчальних закладів (пільговий проїзд студентів, надання відпустки у зв'язку із заочним і вечірнім навчанням, розмір відпустки для викладачів, нарахування їм педагогічного стажу тощо)⁵.

Безперечно, що така ситуація неоднозначним чином впливає не тільки на зазначені категорії осіб, а й на віруючих загалом. Адже незважаючи на загальне визнання важливості релігії та Церкви в країні та суспільстві, і надалі зберігаються норми обмежувального характеру, які ставлять під сумнів загальні декларації про забезпечення рівних прав усім громадянам.

Потребує юридичного унормування право релігійних організацій нарівні з іншими громадськими організаціями засновувати власні конфесійні навчальні заклади. Хоча варто зазначити, що у даному питанні в Україні склалася ситуація, коли реалії випереджають існуючі правові норми. У чинному Законі України “Про свободу совісті та релігійні організації” не передбачена норма для заснування релігійними організаціями конфесійних навчальних закладів, що в певному сенсі можна розцінювати, як позбавлення віруючих батьків можливостей для реалізації їх конституційного права на виховання своїх дітей відповідно до власних релігійних переконань.

Як практична реакція на цю несправедливість у ряді міст України громадськими організаціями, віруючими засновано чимало освітніх навчальних закладів, переважно приватних, під опікою релігійних спільнот, де ведеться конфесійно орієнтоване навчання. Найбільш показовим прикладом слугує Український католицький університет (м. Львів). Чимало закладів такого типу перебувають під патронатом греко-католицької церкви: школа I-II ступенів ім. Василя Великого (м. Івано-Франківськ), школа I-II ступенів ім. Св. Софії (м. Львів), колегіум ім. Священномученика Йосафата (м. Бучач, Тернопільської обл.), ліцей ім. Патріарха Йосипа Сліпого (м. Тернопіль), колегіум-інтернат “Знамення” (с. Зарваниця, Тернопільської обл.), ліцей ім. блаж. Климентія Шептицького (м. Львів). Хоча серед цих шкіл немає окремого навчального закладу з першого до третього ступеня, але існуючі заклади у всій сукупності охоплюють всі вікові групи⁶.

⁵ Решетніков Ю. Релігійна освіта в Україні та її правовий стан [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://old.risu.org.ua/ukr/study/research_conference/education_yresh_0710/

⁶ «Світськість освіти не полягає у її виключно атеїстичному характері» Інтерв'ю зі священником Романом Небожуком, керівником Бюро УГКЦ для зв'язків з державними органами влади: [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.khpg.org/index.php?id=1222183283> - Заголовок з екрану.

За такої ситуації перед законодавцем постає дwoяка проблема – унормування дозволу і легалізація діяльності навчальних закладів, що фактично діють явочним порядком. Тому чим швидше цей процес відбудеться, тим швидше конфесії та віруючі отримають реальне право інтегруватися в освітній простір країни, збагативши його новими експериментальними підходами, а віруючі батьки зможуть задовольнити свої прагнення, “щоби дитина виховувалася християнським середовищем, аби моральні і культурні цінності, якими живе християнська сім’я, не переривалися на порозі школи, але щоби школа продовжувала і доповнювала те, що дає родина і Церква”⁷. Тим паче, що 60% українців хочуть, щоб їх діти навчалися в загальноосвітніх навчальних закладах, заснованих Церквою (релігійними організаціями), у т.ч 18,1% – беззастережно, 41,9% – залежно від рівня навчання, який забезпечували б такі навчальні заклади⁸. Майже 32,2% респондентів підтримують можливість отримання Церквою і релігійними організаціями права на заснування загальноосвітніх шкіл; серед віруючих таких є 38,3%⁹.

Водночас варто зазначити, що безпосереднє вирішення цих проблем буде залежати не тільки “від ступеня демократичності суспільства, стану свободи, зокрема релігійної, в ньому, а й від рівня усвідомлення владою міри своєї відповідальності за духовний розвиток країни та її громадян, від переконання віруючих людей в необхідності освіти і самоосвіти, і не тільки духовної”¹⁰.

Іншим, не менш проблемним моментом, є питання впровадження в загальноосвітній школі предмету “Основи християнської етики”, що на практиці набула характеру відвертої пропаганди і поширення релігійної віри в світських навчальних закладах. Лише з появою відповідного міністерського нормативно-правового документу ситуацію вдалось спрямувати у нормальне русло. Створення такої ситуації неоднозначно характеризує українські Церкви, тому не можна не погодитись з релігієзнавцем С. Здіоруком, який відзначає, що “в розпорядженні релігійних організацій наявна чимала кількість власних духовних навчальних закладів, недільних шкіл, через які церкви при добрій волі та

⁷ Там само

⁸ Биченко А. Проблема релігійного навчання та виховання дітей і молоді в Україні очима громадян / А. Биченко, М. Міщенко // Національна безпека та оборона, 2005. - № 8. – С. 15.

⁹ Релігія і влада в Україні: проблеми взаємовідносин. Інформаційні матеріали Центру Разумкова до Круглого столу на тему «Державно-конфесійні відносини в Україні станом на 2013 рік: рух до партнерства держави і Церкви чи до кризи взаємин?». 22 квітня 2013 р. – Київ: Центр Разумкова, 2013. – С. 14.

¹⁰ Филипович Л. І Знову про освіту ... в контексті ДЦВ [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://lfilip56.wordpress.com/2011/02/15/about-education/> - Заголовок з екрану.

бажанні, цілком спроможні проводити масштабну виховну й катехітичну діяльність і, головне, – на добровільних, дійсно, демократичних засадах”¹¹.

Корисним у цьому випадку видався б досвід Франції та Данії, де релігійні курси у державних школах відсутні, проте у шкільні програми введено змістові блоки, які знайомлять учнів з основними світовими релігіями.

Загалом, незважаючи на певну усталеність форм взаємодії між державою та релігійним сегментом у Європі, активні міграційні процеси останнього часу актуалізували й тут проблеми організації вивчення релігії у школі. З огляду на це, консультативною радою експертів з свободи релігії і переконань ОБСЄ було підготовлено концепцію релігійної освіти – “Толедські засадничі принципи навчання релігії в державних школах”. Автори цього документу підкреслюють, що наразі йдеться лише про *вивчення релігій*, а не про *навчання релігіям*. Основними принципами концепції стали: використання наукових методів викладання релігійних знань; повага до прав людини і громадянських цінностей; спеціальна підготовка викладачів відповідно до ідей релігійної свободи; співпраця з релігійними організаціями; повага до місцевих проявів релігійного і світського плюралізму¹².

Слід зауважити, що у різних європейських країнах по-різному ставляться до релігійних освіти та виховання, виходячи з традицій власної системи освіти. Скажімо, у Великій Британії в кожній державній школі основна навчальна програма включає релігійну освіту для всіх учнів¹³. Водночас, церкви мають можливість засновувати власні незалежні школи, в яких можуть використовувати конфесійні форми богослужінь і проводити релігійне навчання у відповідності до власних потреб¹⁴. У Швеції, незважаючи на те, що освіта в державних школах світська, вивчення релігії є обов’язковим як в початковій, так і середній школах¹⁵. А ось у Франції релігійне навчання здійснюється у приватних конфесійних школах. У школах, що заключили договір з державою, приймають учнів без розрізнення за ознакою раси чи релігії – релігійне навчання не

¹¹ Здіорук С. Проблеми і перспективи взаємодії світської і релігійної систем освіти в Україні / С. Здіорук // Українське релігієзнавство. – 2005. – №4. – С. 43.

¹² В Москві прошла презентація документа ОБСЄ «Толедские принципы по обучению вопросам религии»: [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.newsru.com/arch/religy/01apr2008/toledo.html> - Заголовок з екрану.

¹³ Мак-Клин Девид. Государство и Церковь в Великобритании // Государства и религии в Европейском союзе (опыт государственно-церковных отношений). Отв. ред. Красиков А.А. – М., 2009. – С. 80.

¹⁴ Там само. – С. 82.

¹⁵ Фриднер Ларс. Государство и Церковь в Швеции. // Государства и религии в Европейском союзе (опыт государственно-церковных отношений). - С.668.

обов'язкове¹⁶. Державна школа відокремлена від релігії у Бельгії та Швейцарії¹⁷. В Італії у державних школах існує чітке розрізнення між положеннями, які діють щодо Католицької церкви, і тих, які застосовуються до інших деномінацій. Так, у дитячих садках і початковій школі релігійна освіта складає дві години на тиждень, а в старших класах – один раз в тиждень; релігійна освіта не надається в університетах¹⁸. В окремих країнах пострадянського простору проблема релігійної освіти і надалі залишається не прописаною в законодавстві. У Законі Республіки Беларусь “Про свободу совісті та релігійні організації”¹⁹ існує норма про те, що зареєстровані релігійні організації вправі у відповідності зі своїми статутами створювати для релігійного просвітництва дітей і дорослих учбові групи і недільні релігійні школи. Створення загальноосвітніх навчальних закладів з релігійно визначеною системою не передбачається. Ця норма не обумовлюється і в законодавстві Російської Федерації.

Повертаючись до українських реалій, варто відзначити, що у вирішенні названих проблемних моментів зацікавлена держава і віруюча спільнота. Так, з боку держави в добу Незалежності здійснювалися неодноразові спроби на законодавчому рівні вирішити це питання. В проекті “Концепція державно-конфесійних відносин в Україні”, зокрема, зазначено, що право на свободу совісті передбачає право громадян на вільне отримання релігійної освіти та виховання, що означає, по-перше, що державна система освіти повинна забезпечувати можливість релігійного навчання учнів і студентів на добровільних (факультативних) засадах; по-друге, право церкви (релігійних організацій) на створення та утримання навчальних закладів, що надають релігійну освіту як професійну (релігійні (духовні) навчальні заклади) та загально-просвітницьку (конфесійні навчальні заклади)²⁰.

Прагнення врегулювати зазначені вище проблеми простежується і в новому проекті Закону України “Про свободу совісті та релігійні організації”, де за державною системою освіти в Україні підтверджується світський характер. Навчально-виховний процес у державних і

¹⁶ Бадеван-Годмэ Бриджит. Государство и Церковь во Франции. // Государства и религии в Европейском союзе (опыт государственно-церковных отношений). – С.609

¹⁷ Про “Християнську етику” без ілюзій // Голос України. – 2008. – 27 березня. – С. 19.

¹⁸ Феррари Сильвио Государство и Церковь в Италии // Государства и религии в Европейском союзе (опыт государственно-церковных отношений). – С. 270.

¹⁹ Закон Республики Беларусь “О свободе совести и религиозных организациях”: [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=119%3A1&catid=42%3Aaccount&Itemid=69&lang=uk

²⁰ Проект Концепції державно-конфесійних відносин в Україні від.18.07.2008: [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=114%3A1&catid=41%3Apl&Itemid=68&lang=uk

комунальних навчальних закладах ґрунтується на засадах світоглядного плюралізму та позаконфесійності (ст.6, ч.1). Релігійні організації нарівні з іншими юридичними особами приватного права мають право у встановленому порядку засновувати дошкільні, загальноосвітні та вищі навчальні заклади, зокрема з релігійно визначеною системою виховання (ст.6, ч.6)²¹. У проекті закладено засадничу норму сприяння реалізації прав громадян на свободу вибору характеру освіти як елемента свободи совісті.

Таким чином, державою, суспільством декларується позиція, що спрямована на якомога повніше задоволення релігійних потреб віруючих, врахування їх потреб та запитів.

Прискорити процес правової імплементації зазначених законодавчих ініціатив намагалася і релігійна спільнота на рівні звернень Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій. Пропонувалося визнати релігійні організації суб'єктами права заснування навчальних закладів державного стандарту освіти; вирівняти в соціальних правах студентів та викладачів духовних навчальних закладів зі студентами та викладачами державних і приватних навчальних закладів; комплексно вирішити питання щодо можливості акредитації духовних навчальних закладів²².

Орієнтирами у цій діяльності мають бути, на нашу думку, норми відповідних міжнародних правових актів: “Загальної Декларації прав людини” (1948), “Міжнародного пакту про громадянські та політичні права” (1966), “Першого протоколу до Конвенції про захист прав і основних свобод людини” (1950), Декларації “Про ліквідацію усіх форм нетерпимості та дискримінації на підставі релігії чи переконань” (1981) та інших документів, ратифікованих Україною. Важливими у цьому аспекті є й відповідні резолюції Парламентської Асамблеї Ради Європи. Звичайно, кожна держава по-різному регламентує процеси релігійної освіти та виховання. У площині даної теми важливим, на нашу думку, є розуміння законотворчих ініціатив у ставленні до релігії як до приватної справи, надання пріоритету прав особистості щодо державних інтересів, врахування значення просвітницько-моральної місії релігійних організацій.

Не до кінця вирішеним у сфері релігійної освіти питанням є, на нашу думку, питання права батьків виховувати своїх дітей відповідно до власних переконань та ставлення до релігії. Чинним Законом “Про свободу совісті та релігійні організації” прописано, що “батьки або особи, які їх

²¹ Проект Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації" (нова редакція): [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=784%3A1&catid=41%3Apl&Itemid=68&lang=uk

²² Звернення членів Всеукраїнської Ради Церков до Президента України Віктора Януковича від 22.03.2012: [Електронний ресурс] - Режим доступу: http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=1026%3A1&catid=50%3Azv&Itemid=78&lang=uk

замінюють, за взаємною згодою мають право виховувати своїх дітей відповідно до своїх власних переконань та ставлення до релігії” (ст.3). Якщо взяти до уваги той факт, що зазначена норма впроваджувалась на початку 90-х років ХХ ст. і виходила з радянських умов освіти та виховання, то цілком очевидно, що нині воно має бути переглянутим з врахуванням якісно нових суспільних, духовних, правових, сімейних умов та запитів, прав і свобод сучасного віруючого, прагнень законодавця максимально забезпечити задоволення потреб релігійних організацій і конкретного віруючого, захистити права усіх категорій населення.

Особливо це важливо щодо дітей. Останнім часом Україною ратифіковано велика кількість міжнародних документів, зокрема, Декларацію прав дитини, Конвенцію про права дитини, Європейську конвенцію про здійснення прав дітей. Конституція України, Закон України “Про охорону дитинства” уможливили зайняття дитиною нового місця в сучасному українському суспільстві, вона визнана повноцінною і повноправною особистістю, самостійним суб’єктом права. Здавалося б, оптимістичним підтвердженням зазначеного слугують дані соціологічного опитування, згідно з яким лише 1% дітей в Україні є такими, які ніколи не чули про права дитини²³.

Проте, по-перше, реалії виявляються дещо іншими: 48% дітей вважають, що порушується їх право висловлювати власну думку, кожен третій відмітив, що це право порушується батьками²⁴; майже 20% дітей заявляють про те, що не задоволені можливістю вільно висловлювати свою точку зору в сім’ї²⁵. Звичайно, зазначені твердження безпосередньо не стосуються реалізації духовних запитів дітей, проте, на тлі узагальнюючих даних можемо припустити, що такі тенденції можуть мати місце і у цій сфері.

По-друге, релігійний плюралізм, конфесійне різноманіття, яке характеризується певною сукупністю віросповідних істин, світоглядів, переконань, релігійного досвіду, уможливило існування в державі релігійних напрямків, течій, адепти яких можуть мати і мають своєрідне бачення різних аспектів суспільного життя, у тому числі стосовно виховання і навчання дітей. Якщо доросла людина зазвичай сама визначає ставлення до релігії, рівень та способи відтворення власних релігійних потреб, то дитина – це людина, яка тільки формується як особистість і перебуває під впливом дорослих людей – батьків, опікунів та ін. Досить часто вона просто приречена переймати релігійний досвід родини, а також

²³ Аналітична довідка за результатами опитування дітей віком 10-17 років у межах проекту «Права дітей в Україні: реалії та виклики після 20 років незалежності» – Київ, 2012 [Електронний ресурс] - Режим доступу : http://www.president.gov.ua/docs/information_children.pdf – С. 15.

²⁴ Там само – С. 3

²⁵ Там само – С. 12.

конфесійно забарвлене сприйняття різноманітних явищ суспільного життя, принаймні до повноліття. Якщо батьки дитини з релігійних мотивів вважають згубною освіту вище елементарної грамотності, заявляють, що "...будь-яке виховання й система освіти згубно впливають на розвиток дитини. Вони нічого не дають, тільки гублять все живе у ній"²⁶, то за такої ситуації навряд чи дитина, особливо у ранньому віці, зможе піти проти волі батьків, відстоювати свої права чи світоглядне бачення. Таким чином, переконання батьків виступають спонукальним мотивом, який не тільки гальмує можливість освіти їх дітей, а й применшує шанси їх повноцінної соціалізації у суспільстві. Відповідно, зазначені позиції батьків можна розцінювати як відверте нехтування основоположними нормами Конституції України (ст. 35, ст. 52, ст. 53), Закону України "Про освіту" (ст. 35.ч. 2), Закону України "Про охорону дитинства", Сімейного кодексу України тощо.

Зважаючи на цю проблему, новим законопроектом про свободу совісті конкретизується право батьків, усиновлювачів, опікунів та піклувальників дитини виховувати її відповідно до власного світогляду та релігійних переконань, обумовлюючи при цьому важливу складову виховання – забезпечення психічного і фізичного здоров'я дитини. Релігійне виховання та навчання дітей до досягнення ними чотирнадцяти років відбувається лише за згодою їхніх батьків або осіб, які їх замінюють. Релігійне виховання та навчання дітей у віці від чотирнадцяти до вісімнадцяти років здійснюється лише за їхньою згодою (ст. 3, ч. 4)²⁷. Зазначена норма проекту закону у разі її правової імплементації може стати гарантією реального забезпечення прав дитини, буде важливим стримуючим чинником для релігійно орієнтованих батьків.

Відтак аналіз питання правового унормування сучасних проблем релігійної освіти в Україні у всій її багатоаспектності виявляє, по-перше, невирішеність багатьох питань, життєзначущих як для сучасного віруючого, так і суспільства в цілому; по-друге, зволікання українського законодавця з вирішенням цього питання, хоча воно не потребує особливих зусиль чи коштів і досвід розв'язання якого апробований в Україні й за кордоном; по-третє, правове врегулювання питання релігійної освіти за своїм значенням виходить далеко за межі власне освіти і набуває загальносуспільного значення як таке, що стосується повноти прав і свобод людини, формування громадянського суспільства, реалізації конституційної норми побудови правової держави. Вирішення цього питання буде конкретним кроком, що засвідчуватиме рух України у напрямі європейського вибору.

²⁶ Нові релігії України. - Т.8. – К., 2010. – С. 525, 529, 720.

²⁷ Проект Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» (нова редакція): [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=784%3A1&catid=41%3Apl&Itemid=68&lang=uk

Анотації

У статті Куліш Н.С. "Розв'язання проблеми релігійної освіти в Україні як одна з умов повноти забезпечення свободи совісті та віросповідання" аналізується актуальність правового унормування релігійної освіти в країні, показуються шляхи і значення вирішення цього питання для сучасного віруючого і українського суспільства в цілому.

Ключові слова: релігійна освіта та виховання, державно-церковні відносини, сучасний віруючий.

В статье Кулиш Н.С. "Решение проблемы религиозного образования в Украине как одно из условий полноты обеспечения свободы совести и вероисповедания" анализируется актуальность правового урегулирования религиозного образования в стране, показываются пути и значение решения этого вопроса для современного верующего и украинского общества в целом.

Ключевые слова: религиозное образование и воспитание, государственно-церковные отношения, современный верующий.

The article of N. Kulish "Improvement of legal normalization of church-state relations in Ukraine - an important condition of the implementation of freedom of conscience and religion by believers" analyzes the impact of legal normalization of issues of the religious education on modern believer.

Keywords: religious education, church-state relations, the modern believer.

I. КЛИМУК (Луцьк)

УДК 2-1:303.094.4

ЕТАПИ ФОРМУВАННЯ РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

Постановка проблеми. Релігійна ідентичність – динамічне утворення, яке конструюється індивідом в залежності від індивідуальних особливостей та соціальних умов. Достатньо популярним на сьогодні постає дослідження проблеми формування релігійної ідентичності у філогенезі та онтогенезі. Співставлення вікових періодів з періодами культурно-історичного розвитку людини і суспільства дозволяють розкрити нові аспекти відомої проблеми. У цьому сенсі важливим є звернення до вікових етапів формування релігійної ідентичності. Відтак науковою проблемою роботи є дослідження етапів формування релігійної ідентичності особистості у різні вікові періоди життя.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблемі релігійної ідентичності присвячені праці закордонних та вітчизняних дослідників, зокрема П. Бергера, Х. Мола, М. Мчедлова, І. Інатової Р. Старка, Є. Шумілової, Є. Ходжаєвої, А. Арістової, М. Бабія, В. Єленського, А. Колодного, Г. Кулагіної, Н. Мадей, І. Папаяні, Л. Рязанова, Л. Филипович, М. Черенкова.

***Мета роботи** – дослідити процес формування та розвитку релігійної ідентичності у різні вікові періоди. Реалізація поставленої мети передбачає розв’язання наступних завдань: по-перше, проаналізувати етапи формування ідентичності особистості; по-друге, розкрити специфіку періодів формування та становлення релігійної ідентичності особистості.*

Основний зміст роботи. Ідентичність – це динамічне утворення, становлення та трансформації якого відбуваються впродовж всього життя людини. Як влучно відзначає вітчизняний дослідник П. Гнатенко, «індивідуальна ідентичність постає багаторівневим процесом безперервного становлення індивіда. Протягом всього життєвого шляху особа, переборюючи життєві кризи ідентичності, намагається на основі свого вибору досягнути цілісного стану або, інакше кажучи, «позитивної ідентичності» [Гнатенко П. И. Идентичность: философский и психологический анализ. – К.: ООО Арт-пресс, 1999. - С. 67-79].

Формування релігійної ідентичності особистості розпочинається ще з раннього дитинства і триває впродовж усього життя, набуваючи індивідуальних рис. Як влучно зазначає українська дослідниця Т. Воропай, ідентичність - це динамічна структура, яка розвивається упродовж всього людського життя, причому цей розвиток є нелінійним та нерівномірним: він проходить через подолання криз ідентичності, може йти як у прогресивному, так і в регресивному напрямі [Воропаєва Т. Формування національної та релігійної ідентичності громадян України (1993-2010 рр.): [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.etnolog.org.ua/index.php?option=com_content&task=view&id=17]. Вітчизняний дослідник М. Миколайчук підкреслює: «Фундамент ідентичності закладається ще в ранньому дитинстві з моменту відділення дитини від матері та в процесі соціалізації кристалізується в особистісних та соціокультурних формах» [Миколайчук М. І. Культурно-ціннісна та релігійна детермінація становлення ідентичності особистості // Практична психологія та соціальна робота. - К., 2008. – №12. - С. 68-70].

Вперше виокремив та проаналізував стадії розвитку ідентичності у співставленні з віковими періодами відомий психолог Е. Еріксон. Вчений зазначав, що формування ідентичності – це складний багаторівневий процес, що включає характерні для кожного рівня риси становлення самосвідомості та тожсамості індивіда. Як зазначила дослідник Н. Мадей: «Така схема формування ідентичності в соціології релігії отримала визначення «традиційного відтворення релігійності» [Мадей Н. Феномен конфесійної ідентичності в українському суспільстві // Духовність. Культура. Нація. Збірник статей. Випуск 4. – Львів, 2009. - С. 158-165].

Водночас професор О. Предко відзначила, що особистість проходить також певні стадії розвитку. Зокрема дослідниця констатувала, що «особистість розвивається відповідно з етапами, які детерміновані готовністю людського організму пробуджувати широке коло значимих індивідів і соціальних інститутів усвідомлювати і взаємодіяти з ними» [Предко О.І.

Психологія релігії: історія, теорія, релігієзнавчі виміри. Монографія. - К., 2005. - С. 68]. На сьогодні немає єдиного наукового підходу, який чітко визначив би етапи формування та фактори еволюції релігійної ідентичності. Дослідники найчастіше надають перевагу одному аспектові формування та розвитку релігійної самоідентифікації, не приділяючи при цьому увагу іншим чинникам. Зокрема, одним із найважливіших чинників формування релігійної ідентичності є процес розвитку та становлення особистості, закономірний розвиток її вікових етапів.

Розглянемо запропоновані Е. Еріксоном вісім життєвих циклів людини, кожному з яких відповідає окрема стадія побудови ідентичності особистості [Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. [2-е изд.]. – М.: «Прогресс», 1996. - С. 33-42].

Перший період розпочинається від народження. Немовля проходить стадію розвитку впізнавання. Фундаментальною передумовою вітальності є почуття базової довіри, що формується на основі досвіду набутого впродовж першого року життя. Під «довірою» розуміється власна довірливість і почуття незмінної прихильності до себе інших людей. Саме на цьому етапі формується установка по відношенні до себе і до світу. Е. Еріксон пропонує охарактеризувати даний період ідентичності найбільш коротким і точним формулюванням: «Я є те, що надіюсь, маю і віддаю». Другий період – це раннє дитинство. Характеризується становленням самостійності, автономії: воля бути собою. В цьому віці дитина набуває здатності до руху, розвитку мовлення: «Я є те, чого я можу вільно бажати». Третій період – від трьох до шести років. На цьому етапі дитина розпочинає сама ставити цілі, уявляти, мріяти, приміряти до себе ролі, придумувати різні завдання. Четвертий період визначається конфліктом особистості між творчістю та комплексом неповноцінності. На цьому етапі індивід набуває певних вмінь, усвідомлює необхідність та важливість визнання у суспільстві. Бере початок формування професійної ідентичності, співвіднесення з представниками різних професій.

П'ятий охоплює період 11-20 років. Це – головний етап у формуванні ідентичності особистості. В цей період підліток коливається між позитивним полюсом ідентифікації і негативним полюсом плутанини ролей. Перед підлітком стоїть завдання об'єднання всього, що він знає про себе як сина (дочку), школяра, спортсмена, друга і так далі. Все це він повинен об'єднати в єдине ціле, осмислити, пов'язати з минулим і спроектувати на майбутнє. Характеризується підвищеним інтересом до вірності. Остання визначається тим, як залишитись вірним своїм захопленням, обіцянкам, незважаючи на суперечливий стан у сфері цінностей. Шостий період – з 21 до 25 років. Відбувається формування власної ідентичності та можливість співвіднесення з ідентичністю іншої людини. Головним завданням виступає збереження своїх самобутніх рис при довірі себе іншим та прагнення уникнути крайнощів щодо повної замкнутості у власному світі. Сьомий період – від 25 до 64 років. Визначається суперечливими процесами розвитку та регресу особистості в

житті. Переважаючими потребами людини є піклування про інших. Проте залишається велика кількість осіб, які турбуються про задоволення лише власних потреб та бажань. Восьмий та заключний період настає після 65 років. Людина в цьому віці зазвичай підводить підсумки прожитого життя, набуваючи при цьому або спокою, як наслідок задоволення власною ідентичністю, або усвідомлює допущенні помилки. В цей період індивіду часто притаманні почуття безнадійності, очікування смерті.

Проаналізовані періоди розвитку ідентичності в співставленні з віковими етапами, запропоновані Е. Еріксоном, дозволяють відкрити нові підходи при дослідженні проблеми формування та становлення релігійної ідентичності. Як зазначає О.М. Крилов, «відповідно чи за аналогією з виокремленими стадіями розвитку ідентичності, у людини розвивається відношення до Бога, що визначає її ідентичність» [Крылов А.Н. Религиозная идентичность. Индивидуальное и коллективное самосознание в постиндустриальном пространстве. – М.: Издательство НИИ, 2012. - С. 46].

Перший період в формуванні релігійної ідентичності особистості є дуже важливим, проте він характеризується як нерелігійний, оскільки жодних релігійних виявів та ознак на даному етапі не виявлено.

Другий період є початком формування релігійної ідентичності особистості. В ранньому віці закладаються дитині (яка народилася та виховується у віруючій сім'ї) перші основи релігійного життя. Вперше вона чує молитви, отримує відомості про релігійні свята, відвідує разом з рідними церкву, дім молитви та ін. На основі такої закладеної інформації дитина починає формувати свої перші релігійні уявлення, що є основою конструювання її релігійної ідентичності.

Третій етап формування релігійної ідентичності, що охоплює період 3-7 років, можна охарактеризувати як появу фантастичних уявлень. В цей період дитина сприймає все образно, за допомогою фантастичних образів. В уяві дитини Бог нічим не відрізняється від казкових героїв, що володіють також надзвичайною силою та здібностями.

В молодшому шкільному віці релігійні уявлення дитини є більш реалістичними, оскільки будуються не лише на емоціях, але й осмислюються раціонально. Молитва виступає як індивідуальне звернення до трансцендентного. Дитина у молитві висловлює свої прохання та бажання і надіється, що вони будуть почуті та втілені в реальності. Важливу роль у формуванні релігійної ідентичності у молодшому шкільному віці відіграють «значимі інші» (батьки, вчителі, священники). Конструювання релігійної тожсамості відбувається за допомогою наслідування діям авторитетних осіб.

У підлітковому віці формується автономна релігійна ідентичність особистості. Саме в цей період відбувається активне звернення до релігії, або навпаки - повне її заперечення. Релігійна ідентичність постає вже як власний особистісний вибір. На формування негативного ставлення до релігії можуть впливати примушування батьками підлітка відвідувати храм, виконувати

релігійні практики у випадку, коли індивід явно заперечує та ухиляється від цього. Наслідком такого тиску часто є повна відмова підлітка від релігії, що призводить до формування нерелігійної ідентичності. Проте варто відзначити й протилежну ситуацію, коли індивіду в підлітковому віці забороняють дотримуватись норм і традицій конфесії та виконувати релігійні практики, що призводить до спротиву та формуванню релігійної ідентичності. Враховуючи те, що підлітковий вік характеризується підвищеною емоційністю, максималізмом та прийняттям особистих рішень самостійно, батькам необхідно ставитись з повагою до молодшої особистості та не нав'язувати їй силою власні переконання. Важливим є збереження підлітка від потрапляння до релігійних сект, що мають деструктивний характер, так як саме в цьому віці індивід схильний піддаватися будь-якому впливові. Ще однією важливою характеристикою підліткового віку є криза ідентичності, яка може переходити і продовжуватись і в наступних вікових періодах особистості. Особливий інтерес викликає проблема формування ідентичності в підлітковому віці як одного з найважливіших періодів життя, коли відбувається формування особистості. В такий спосіб в підлітковому віці відбувається формування ідентичності загалом та релігійної ідентичності зокрема. Це підтверджує Е. Старбек, наголошуючи, що «релігійне навернення – переважно феномен періоду юності, який в основному виникає від 10 до 25 років життя людини» [Предко О.І. Психологія релігії: історія, теорія, релігієзнавчі виміри. - С. 68].

В підлітковому віці відбувається процес розвитку та становлення особистісної та релігійної ідентичності, де індивід отримує можливість вільного релігійного самовизначення. Це проявляється в прагненні віднайти себе, побудувати власну ідентичність, яка може остаточно відрізнятись від успадкованої в дитинстві. В цей період індивід є найбільш відкритим для різного роду маніпулювання. Формування релігійної ідентичності відбувається на основі синтезу догматів традиційних та нетрадиційних вірувань, позавіросповідної містики.

В період юнацького віку проблема самовизначення постає особливо гостро. Особистість, яка зазвичай залишає домівку і починає самостійне життя здійснює активний пошук себе, формує свою ідентичність. В цей період релігійна ідентичність є самостійним вибором людини, проте ще є менш стабільною і постійно піддається трансформації. Визначальну роль в дорослому віці для підсилення релігійної ідентичності до рівня фанатизму, або ж навпаки її послаблення, відіграють життєві обставини та ступінь релігійної віри людини. Складні життєві обставини по-різному сприймаються віруючими людьми та впливають на формування і подальшу трансформацію її релігійної ідентичності. Звичайно, зростання віри та відповідно її релігійної самоідентифікації обумовлюють сприятливі умови життя, а також залагодження будь-яких проблем, що розуміються людиною, яка вірить в Бога, як наслідок Божого втручання в її життя. Послаблення релігійної ідентичності до низького рівня, або повне її заперечення можливе при розчаруванні в житті,

вирішенні складних життєвих проблем, що є наслідком розчарування віруючою особистістю в Богові. Проте така ситуація може й підсилювати рівень релігійної ідентичності особистості, коли віруюча людина будь-які труднощі та проблеми в своєму житті схильна вважати випробуванням Божим, що навпаки має укріпити її віру.

У період дорослості будь-які трансформації релігійної ідентичності є менш вираженими. Натомість у похилому віці люди схильні піклуватися за іншими, намагаються передати свій власний досвід. В такий спосіб дідусі і бабусі, якщо вони є віруючими, беруть активну участь у формуванні релігійної ідентичності своїх внуків. На цей вік припадає завершення життя, що часто сприяє наверненню людини до релігії. Саме страх переходу до небуття є поштовхом для активного звернення до релігії навіть людей, які до цього були атеїстами. Відповідно релігійні доктрини, які відзначають існування життя після смерті, дають особі надію на продовження свого існування, хай навіть в новому вимірі. Водночас віруюча людина в цей період аналізує та підсумовує власне життя, при цьому намагаючись спокутувати всі свої гріхи та зробити більше добрих справ. Такий стан речей дозволяє вести мову про підсилення релігійної ідентичності в похилому віці.

Українська дослідниця О. Крупська висвітлює наступні стадії розвитку релігійності, запропоновані польським науковцем Г. Гжималою-Мосчинською. «На основі еріксонівських стадій психосоціального розвитку виділяються такі етапи у становленні релігійної ідентичності людини: 1) Орально-сенсорна стадія (0-1 рік) – конфлікт між «довірою» та «недовірою» до світу. 2) М'язево-анальна стадія розвитку (1-3 роки) передбачає проходження конфлікту між «автономією» та «сумнівом». 3) Локомотроно-генітальна стадія розвитку (3-6 років) – конфлікт між почуттям ініціативності та почуттям провини. 4) Латентна стадія розвитку (6-12 років) – переживається конфлікт між «працелюбністю» та «неповноцінністю». 5) Підлітково-юнацька стадія (12-19 років) – відбувається конфлікт між «его-ідентичністю» та «рольовим змішуванням». 6) Молодість (20-25 років) – людина переживає конфлікт між «інтимністю» та «ізоляцією». 7) Дорослість (26-64 років) – конфлікт між «творчістю» та «стагнацією». 8) Зрілість (65 років і старші) – конфлікт між «цілісністю - его» та «відчаєм» [Крупська О. І. Психологічні аспекти формування релігійності людини // Проблеми сучасної психології 2012. - Випуск 16. - С. 630.].

Німецькі дослідники Ф. Озер та П. Гмюндер виділили сім етапів релігійної оцінки людини, згідно яких відбувається формування релігійної ідентифікації. Ступені релігійної оцінки за Ф. Озером та П. Гмюндером [Oser F., Gmünder P. Der Mensch - Stufen seiner religiösen Entwicklung: Ein strukturgenetischer Ansatz, in Büttner, Gerhard & Dietrich Veit-Jakobus (Hg.): Die religiöse Entwicklung des Menschen: Ein Grundkurs. Stuttgart: Calwer. - 2000. - С. 135-168.]: Нульовий етап, або дорелігійний рівень. Перший етап: орієнтація на абсолютній владі і авторитеті Бога. Бог безпосередньо втручається у світські

справи, наказує, заохочує (*Deus ex machina*). Індивід знаходиться в постійному очікуванні надприродного впливу. Цей період охоплює дошкільний та початковий шкільний вік. Другий етап - це шкільний та підлітковий вік. Перші спроби індивідом вплинути на Бога засобами ритуалів, обітниць, молитов і іншого. Початок суб'єктивного сприйняття трансцендентного. (*Do et Dei*), Третій етап розпочинається з юнацького підліткового віку та охоплює частково молодість. Цей етап характеризується автономністю персони. Підліток починає відокремлювати Бога від повсякденного (*Deismus*). Четвертий етап. настає в дорослому віці. Характерною рисою цього етапу є автономія персони, яка відбувається засобом прийняття апріорних причин всіх людських можливостей (апріорність). П'ятий етап зазвичай охоплює період зрілості. На цьому етапі притаманні уявлення комунікативно - релігійної практики, в якій Бог визначається причиною і смислом кожної дії, вища ступінь людської автономії (комунікативність). Шостий етап - похилий вік. Принципове визнання позитивного відношення Бога до людини, що стає основою всіх людських дій та сенсу життя.

Згідно з німецьким професором богослов'я У. Фаулером релігійна віра проходить шість стадій розвитку [Fowler, W. James *Stufen des Glaubens: Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn*. Gütersloh:Kaiser. - 2000. - С. 191-290]. Етапи розвитку були розроблені на основі спостережень, проведених досліджень. Проте кожному етапу не можна розглядати, як ізолюючу, існуючу у відокремленості одна від одної. У наступній стадії розвитку релігійної віри є яскраво представлені елементи попередньої. Рівні віри не слід розуміти, як статичні шкали, у відповідності з якими можна судити про людей. Крім того, вони не представляють освітні чи терапевтичні цілі, до яких ми повинні прагнути.

Початкову стадію (або нульову) автор визначає як «Дитинство і недиференційована віра». Це – попередній етап, що ґрунтується на боротьбі довіри, прихильності та любові проти страху втрати вихователя, де поняття Бога та батьків чи вихователів ще не розмежовані. Цей початковий етап є необхідною умовою для подальшого розвитку віри. Для сторонніх ця стадія залишається невидимою, тому що діти ще не можуть спілкуватися. Лише після набуття мовної здатності дитина переходить до наступного - першого рівня.

Перший рівень розвитку віри У. Фаулер називає «Інтуїтивно-проективною вірою». Такий етап розвитку характерний для дітей дошкільного віку (від 3 до 7 років). Для цієї фази розвитку віри сильний вплив мають батьки, вихователі та дорослі, що постійно знаходяться в образному мисленні дитини і фіксуються через їхні постійні нові враження. На місці логічного мислення переважають фантастичні умонастрої. В ході розвитку свідомості уявлення про себе будуються на основі закріплених у пам'яті картинок та емоцій, що в пізнішому розвитку відкриваються та верифікуються. Цей ступінь містить небезпеки, оскільки деякі картини будують страхи. Перехід до другої стадії розпочинається з розвитком конкретно-оперативного мислення.

Другий рівень - «міфічно-словесна віра». Як правило цей етап притаманний для дітей початкових класів, хоча бувають поодинокі випадки й в підлітковому віці. Центральну роль для розвитку дитини та її орієнтації в світі відіграють буквально розуміння міфів, оповідань, символічних текстів та історій. На цьому етапі розвитку віри відбувається формування антропоморфного розуміння Бога. Переваги цієї стадії полягають у відкритості до розуміння сенсу історії. Перші конкретні мисленнєві операції призводять до класифікації образів та емоцій, що виникали на першому етапі. Проте таке розуміння містить деякі небезпеки, оскільки розуміння історії є буквальною.

Третій рівень У. Фаулер називає «синтетично-конвенційною вірою». Цей етап розпочинається у підлітковому віці і є притаманним деяким дорослим. Сама віра є ще не усвідомленою і не підлягає критичним міркуванням. Віру ще не можна зарахувати до персоналізованої, оскільки частіше за все відповідає очікуванням релігійним переконанням батьків. Згодом віра підлітка починає набувати особистих рис, що стає помітним. Небезпеки на цьому рівні проявляються в придушенні будь-яких власних переконань, так як на першому місці є приписана релігійна приналежність. Перехід до четвертої стадії пов'язаний з багатьма факторами, зокрема такими, як постановка на перше місце власних цінностей та переконань і відхід від звичного середовища. Вироблення власної персональної віри та суперечність з приписаною раніше призводять до переходу на новий рівень розвитку.

Четвертий рівень - «індивідуально-рефлексивна віра». Цей етап, як правило, наступає в юнацькому віці. Проте, якщо попередній рівень людина освоює пізніше, то відповідно і дана фаза розвитку віри може наступати пізніше або ж взагалі бути недосяжною. Індивід сам формує свою релігійну самосвідомість, індивідуальну віру, яка все менше залежить від інших людей. Вперше людина має можливість взяти на себе всю відповідальність за власні релігійні переконання та дії. Головна особливість індивідуально-рефлексивного рівня розвитку віри полягає в здатності критично осмислити власний світогляд та ідентичність. В цій орієнтації на себе самого існують небезпеки, оскільки часто власні переконання не співпадають з переконаннями інших. Перехід до п'ятого етапу викликаний незадоволеністю переконань, що сформувались на четвертій стадії розвитку.

П'ятий рівень У. Фаулер називає «пов'язуюча віра», що досягається в дорослому віці. На цій стадії людина визнає різноманіття релігій та переконань, а також виробляє діалогічне ставлення до інших. Індивід розуміє, що існують інші ідентичності, а тому можливим є повна відмова від власної попередньої релігійної ідентичності та прийняття іншої. На цьому етапі небезпеку становить розвиток пасивності, що призводить до парадоксального саморозуміння істини, самовдоволення. Шостий рівень, який Фаулер означає, як «універсалізування віри» притаманний лише визначним людям в історії релігії, як, наприклад, М. Лютеру, М. Ганді, Матір Терезі. Вони повністю живуть згідно своєї віри.

Варто відзначити те, що немає чітко визначених вікових періодів, які відповідали б кожному етапу формування релігійної ідентичності. Проте більшість дослідників виділяють рівні формування та еволюції релігійної ідентичності відповідно до виокремлених вище семи життєвих циклів.

Висновки. Релігійна ідентичність людини – складний динамічний феномен. Однозначного підходу щодо формування, розвитку та трансформації релігійної ідентичності не існує. Водночас можна виділити онтогенетичний розвиток: зростаючи, людина проходить певні вікові етапи, в силу яких здатна релігійно самовизначатись та формувати власну релігійну самоідентифікацію.

Анотації

I.M. Klimuk. Etapy formuvannya religijnoi identychnosti. В статті аналізуються особливості формування релігійної ідентичності особистості. З'ясовується специфіка релігійної ідентичності індивіда на різних етапах вікового розвитку. Розглядається співвідношення еволюції ідентичності особистості з її релігійною ідентичністю.

Ключові слова: релігійна ідентичність, розвиток, формування, вікові періоди.

I.N. Klimuk. Etapy formirovaniya religioznoy identychnosti. В статті аналізуються особливості формування релігійної ідентичності людини. Виявляється специфіка релігійної ідентичності індивіда на різних етапах вікового розвитку. Розглядається співвідношення еволюції ідентичності людини з її релігійною ідентичністю.

Ключевые слова: религиозная идентичность, развитие, формирование, возрастные периоды.

I.M. Klimuk. The stages of formation of religious identity. This paper analyzes the features of formation of religious identity of personality. The specificity of the religious identity of individuals at different stages of age are found out. The author considers the evolution of the interrelation of the individual identity with its religious identity.

Key words: religious identity, development, formation, stages of age.

Ю. БОРЕЙКО (Луцьк)

ПЕРВИННА ГРОМАДА
СУЧАСНОГО УКРАЇНСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я
ЯК ФОРМА ЦЕРКОВНОЇ СОЦІАЛЬНОСТІ

Постановка проблеми. Сучасні традиційні церкви часто виявляються відірваними від повсякденного життя, нездатними запропонувати форми релігійності, які виражають індивідуальність та духовні прагнення віруючих. Індивідуалізація релігійної діяльності є елементом приватного життя людини й зумовлює бажання віруючих самостійно вибирати моральні норми та практики, адже приналежність до Церкви не означає прийняття всіх приписів, що стосуються членів церковної громади. Водночас Православна Церква вважає, що природа богоспількування передбачає співучасть, спілкування з одновірцями, без чого людина може опинитися в полоні ілюзій. З огляду на недостатній рівень дослідження соціальної складової індивідуальної релігійності, **актуальною** науковою проблемою постає з'ясування повсякденного впливу релігійної громади на свідомість і поведінку сучасних віруючих Українського Православ'я.

Стан розробленості теми в науці. Серед українських вчених, праці яких присвячені питанням витоків та основних форм вияву, сутнісних особливостей, структури й функціонування релігійних громад, впливу релігійної свідомості на особистість і релігійну громаду вирізняються дослідження А. Колодного, П. Павленка, В. Теремка. Оцерковлений тип релігійності та його носіїв характеризує Н. Дудар. На втраті церковними громадами виміру об'єднання людей, що стали просто «парафіянами» внаслідок низького рівня згуртування віруючих, наголошує Ю. Чорноморець. Л. Филипович аналізує досвід моніторингу громадської думки в США щодо релігійності та інших питань, пов'язаних з релігією, корисний для використання в дослідженні аналогічних проблем на українському релігійному полі.

В наукових дослідженнях російських вчених здійснюються спроби типологізації різноманітних форм внутріцерковної православної релігійності (Л. Іпатова, М. Митрохін, О. Морозов, А. Митрофанова). А. Тарабукіна описує погляди й цінності сучасних православних віруючих на парафіяльному

рівні в середовищі прицерковного кола. Деякі дослідники альтернативною поняттю «релігійність» вважають термін «оцерковлення» як приналежність індивіда до православної конфесії та ступінь вимог до нього з боку цієї конфесії (В. Чеснокова, І. Синеліна). Дослідженню православних громад і парафій присвячені наукові статті збірки «Приход и община в современном православии: корневая система российской религиозности» (М., 2011) в рамках російсько-французького проекту «Двадцять років трансформації: релігійні та соціальні практики російських православних парафій» (2008-2010).

Вагомий внесок у вивчення соціальної складової релігійності зробили американські вчені. Зокрема, Дж. Фіхтер акцентував увагу на необхідності включення в поняття релігійності соціальної складової – «спільноти», на думку Р. Патнема й Ч. Ліма, частота відвідування релігійних служб помітно підвищує кількість друзів у парафії / всередині конгрегації. Вагома наукова школа дослідження католицьких парафій, започаткована в 1950-ті роки Габріелем Ле Бра, склалася у Франції.

Постановка завдання. Однак соціальні аспекти повсякденного життя релігійних громад рідко постають об'єктом наукових досліджень, залишаючись малодослідженими в українському релігієзнавстві. Невирішеність питань щодо системи цінностей, які створюються й відтворюються у православних парафій та громад, існування останніх як особливих субкультур, влаштованих, однак, в систему цінностей та зв'язків соціального середовища, спонукає до дослідження релігійної громади як соціальної опори для віруючих, форми їх добровільної солідарності та взаємодопомоги. Відтак **об'єктом** дослідження є функціонування громад православних віруючих в українському суспільному просторі, натомість **предметом** – сучасні громади українського православ'я як первинні форми церковної соціальності. **Мета** статті полягає у з'ясуванні соціальної складової повсякденності релігійних громад сучасного українського православ'я. **Завданнями** статті є визначення громади як соціального явища й парафії як церковного інституту, характеру соціальних зв'язків у повсякденному житті первинних громад Українського Православ'я, співвідношення громади й парафії як форм релігійних об'єднань православних віруючих.

Основний зміст статті. Релігійна громада найчастіше постає як незольоване утворення, елемент більш складної системи – релігійної організації, що об'єднує значну кількість громад, пов'язаних між собою спільними віруваннями та ритуалами. На рівні громади, як основної ланки діяльності релігійних організацій і важливого компонента релігійного середовища, відбувається вплив на особу, виховання в неї релігійного світогляду, що позначається на загальному рівні релігійної активності організації. Відтак релігійна громада є одним з найважливіших чинників

формування релігійності індивіда, особливою соціальною групою, в рамках якої людей об'єднують відправлення релігійного культу, спільність вірувань. Індивідуальна релігійність живиться через механізми соціального впливу – традиції, звичаї, звички, інститути, до яких належить релігійна громада.

Відповідно до мети й завдань, **методологія дослідження** має міждисциплінарний характер. Дослідницький простір автора перебуває на межі філософії та соціології релігії, проте пріоритетним є філософський ракурс дослідження. Стаття ґрунтується на принципах об'єктивності, цілісного підходу до вивчення соціального компонента повсякденності православних громад, толерантного ставлення до церковних субкультур, діалогічності. Методологія дослідження передбачає застосування діалектичних, загальнонаукових і конкретно наукових методів.

Теоретичну основу дослідження складають фундаментальні наукові дослідження вітчизняних і зарубіжних авторів, про що свідчить короткий аналіз стану розробленості теми. Так, А. Колодний і Б. Лобовик трактують релігійність як поняття, що характеризує якісну й кількісну визначеність (ступінь, рівень, характер) суб'єктивного засвоєння і вплив релігійних ідей, норм, цінностей на життєдіяльність як віруючих, так і релігійних спільнот²⁸.

Цінними в плані з'ясування особливостей релігійності православних громад в Україні є висновки П. Павленка щодо релігійних громад ієрархічного типу з їх визнанням верховенства центрального органу керівництва, належністю до загальної системи та структури конфесії, набуттям лише відносно автономного статусу в межах конфесії, оскільки формально така громада є релігійною одиницею чи первинною релігійною інстанцією. Ця субординація, як правило, передбачає встановлення системи чіткої ієрархії інституту професійних служителів, наявність якої зумовлює поділ на клір і мирян на рівні місцевих громад²⁹.

Важливе значення для розгляду теми має твердження В. Теремка про громаду як автономну соціальну структуру, об'єднану перманентною спільною діяльністю, яка, залежно від форми діяльності, наділена певною специфікою (виробничою, конфесійною тощо). Важливим є положення автора про релігійну громаду, що характеризується певною спільною синтезацією, системою взаємовідносин, колективною дією, сформованою ідентичністю. Громаду дослідник визначає як цілісну згуртованість adeptів одного релігійного напрямку, яка забезпечується в контексті вертикального зв'язку «людина – Бог» та горизонтальних зв'язків «людина – людина», «людина – суспільство»³⁰.

²⁸ Релігієзнавчий словник. За ред. проф. А. Колодного і Б. Лобовика. – К., 1996. – С. 277.

²⁹ Академічне релігієзнавство. Підручник. За наук. редакцією проф. А. Колодного. – К., 2000. – С. 548.

³⁰ Теремко В. І. Релігійна громада: сутність та її історичні форми: автореф. дис. ... канд. філос. наук. – К., 2007. – С. 5.

У вирішенні завдань статті корисними є зауваги Н. Костіної про релігійну спільноту як групу віруючих, що на основі певної доктрини здійснюють колективну релігійну діяльність, спрямовану на досягнення спільної мети в специфічних інституційних формах. Способом організації дій, думок, почуттів віруючих є релігійні інститути як сукупність норм, які поділяють члени конфесійних спільнот, що забезпечують упорядкованість їх діяльності. Доктринальна єдність спільноти, яка відтворюється, охороняється і контролюється за посередництвом релігійних інститутів, є умовою її виникнення та існування³¹. В контексті розкриття теми заслуговують на увагу висновки, сформульовані в збірці статей, присвяченій дослідженню ролі первинних форм церковної соціальності в релігійних практиках російського православ'я, виявленню змін, які відбуваються в парафії як традиційному інституті релігійної спільноти та форм релігійності, що не вписуються в парафіяльне життя, конструюючись навколо або поза парафією. Як справедливо зазначають автори, найчастіше історія Церкви досліджується на основі текстів та дій ієрархії, натомість метою цієї збірки є максимальне наближення до «кореневої системи» Церкви, релігійної повсякденності парафій та громад, з'ясування найбільш значимих типів або моделей православної соціальності³².

Існують релігійні громади без фіксованого членства, в яких склад групи осіб, котрі відвідують богослужіння, за наявності постійного ядра значно змінюється, що спостерігається у православних парафіях. Щодо останніх, справедливою, на наш погляд, є думка П. Павленка про те, що, ієрархічна будова, яка започатковується на рівні окремої місцевої громади та священика як її лідера, певною мірою виправдана, оскільки забезпечує на місцевому рівні чітку підпорядкованість кожного члена громади її керівнику, а на рівні всієї конфесії – підпорядкованість кожної місцевої громади центральному керівному органу. Вчений наголошує на ролі місцевих громад, як «клітинок тіла» певної релігійної організації, у створенні на місцях атмосфери, від якої залежить не лише загальнорелігійна, а й громадська думка про конфесію й обстоюване нею віровчення³³. Натомість релігійні громади з фіксованим членством (наприклад, баптистів) характеризує стабільне ядро, що складає більшість громади, а змінна частина – меншість.

Можна стверджувати, що релігійна громада, функціонуючи як мала група, здатна забезпечити між своїми членами постійні та стійкі контакти, які

³¹ Костина Н. Б. Религиозная общность: институционально-доктринальный аспект социологического исследования: автореф. дисс. ... доктора социол. наук. – Екатеринбург, 2001: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.dissercat.com/content/religioznaya-obshchnost-institutsionalno-doktrinalnyi-aspekt-sotsiologicheskogo-issledovaniy>.

³² Приход и община в современном православии: корневая система российской религиозности. Под редакцией А. Агаджаняна и К. Русселе. – М., 2011.

³³ Академічне релігієзнавство. – С. 551.

передбачають виникнення міжособистісних стосунків – симпатію, антипатію, дружбу, ворожнечу – в будь-якому випадку – взаємну зацікавленість, спільні інтереси, спільність віри. В сучасних умовах на створення малих груп віруючих для забезпечення міжособистісного спілкування шляхом обговорення біблійних текстів, спільної молитви, бесіди, трапези, просто взаємної поваги та любові орієнтуються відкриті до постмодерну церкви. Водночас, за оцінкою А. Колодного, в таких групах не втрачається індивідуальність та здатність індивіда до особистої творчості, адже кожен іде до Бога своїм шляхом³⁴.

Не викликає сумніву здійснення релігійною громадою щоденного помітного впливу на своїх членів, задовольняє потреби в спілкуванні, в моральній та матеріальній підтримці. Соціальне значення в такий спосіб організованого релігійного життя полягає в тому, що воно підтримує спілкування і взаємодію в мікросвіті, який забезпечує певний ступінь спільності поглядів та згуртованості. Релігійність, як масове явище, потребує соціальної опори, без якої релігійні мотиви поведінки слабшають і згасають. Це стосується такого показника релігійності, як відвідування церкви, участь у дотриманні обрядів, участь у богослужінні. Люди частіше відвідують церкву, коли вбачають у цьому підтримку з боку тих, з ким постійно спілкуються. Якщо вони не отримують такої підтримки або ж вона зменшується, то може виникнути конфліктна ситуація, яка полягає в переживанні почуття самотності, ізоляції. Проте в сучасних громадах спостерігається нестабільність у відвідуванні богослужбових заходів, що засвідчує низький рівень релігійної самосвідомості їх вірян. Водночас інститут священства неспроможний забезпечити світоглядні й душевні запити віруючих, що в умовах плінності членства громади призводить до відсутності самоідентифікації з громадою з боку релігійного індивіда, який асоціює громаду з певними священнослужителями та їх вчинками. Отже, деякі релігійні громади впливають на буденну свідомість своїх членів лише відносно, тому не здатні бути формотворчим фактором відтворення їх релігійної свідомості, що функціонує лише на обрядово-ритуальному рівні³⁵.

Відтак релігійна громада постає як ключ до вивчення повсякденного життя первинних громад сучасного Українського Православ'я. Незважаючи на існування нинішньої Церкви й окремих місцевих громад як особливих субкультур на тлі переважно секулярного суспільства, це не означає, що вони є ізольованими анклавом. Тому можна погодитися з твердженням про те, що для частини віруючих громада, як форма добровільної солідарності, є смисловою й соціальною опорою в житті, формою взаємодопомоги й навіть

³⁴ Колодний А. Премодерн, модерн і постмодерн в контексті історії християнства // Християнство доби постмодерну. – К, 2005. – С. 27.

³⁵ Академічне релігієзнавство. – С. 549-550.

виживання. Релігійні громади влаштовані в систему цінностей та зв'язків соціального оточення через своїх членів³⁶.

Зрозуміло, що виявлення характеру соціальних зв'язків у рамках парафії чи громади можливе, зокрема, завдяки емпіричним даним. Для вивчення релігійності українських православних громад варто мати на увазі досвід зарубіжних вчених, адже дослідження елементарних форм соціальності в інших християнських конфесіях має доволі серйозну традицію. Станом на сьогоднішній день кількісні емпіричні дослідження релігійності найбільшою мірою розвинені в США³⁷. Так, різноманітні форми організації релігійного життя на рівні парафій, громад досліджує напрямок сучасної соціології релігії, що одержав назву «congregational studies» – дослідження конгрегацій протестантських церков, проте надалі цей термін почав застосовуватися до досліджень не лише християнських, а й усіх первинних громад. Як способи включення соціальної складової та показники релігійності, на індивідуальному рівні використовуються участь індивідів у справах релігійної громади й інтегрованість в соціальні зв'язки цих об'єднань віруючих.

На основі власних досліджень Р. Патнем і Ч. Лім вважають, що оцінка індивідом рівня суб'єктивного добробуту залежить від частоти відвідування релігійних служб, оскільки останній показник помітно підвищує кількість соціальних контактів у спільноті³⁸. На думку Дж. Фіхтера, респонденти, як релігійні індивіди, є членами релігійної групи, віросповідання або церкви, тому один з вимірів релігійної поведінки обов'язково повинен відображати ступінь церковної залученості в соціальні відносини з людьми, що належать до цієї ж релігійної групи³⁹. За оцінкою української дослідниці Л. Филипович, українцям важко уявити, наскільки детально досліджується ставлення американців до релігії. Так, за підрахунками відомої дослідницької структури «PewResearchCenter», з 2005 року до нашого часу опубліковано понад 70 звітів на тему «Релігія і публічне життя», які базувалися на опитуванні громадської думки щодо різноманітних тем, пов'язаних з релігією. На основі наймасштабнішого опитування 2007 року, проведеного в Америці, коли на питання анкет відповіло 35 тисяч американців, вдалося з'ясувати, як американці уявляють себе в релігійних координатах⁴⁰.

³⁶ Приход и община в современном православии: корневая система российской религиозности. – М., 2011.

³⁷ Chaves M. *Congregations in America*. Cambridge. - MA: Harvard University Press, 2004.

³⁸ Lim Ch., Putnam R. Religion, Social Networks, and Life Satisfaction // *American Sociological Review*. - 2010. - Vol. 75. - No. 6.

³⁹ Fichter J. H. Sociological Measurement of Religiosity // *Review of Religious Research*. - 1969. - Vol. 10. - No. 3. - P. 171.

⁴⁰ Филипович Л. Релігія в сучасній громадській думці Америки: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: // <http://www.religion.in.ua/main/analitica/13141-religiya-v-gromadskij-dumci-suchasnoyi-ameriki.html>.

Заслуговує на увагу багатовимірний кросskonфесійний підхід у конструюванні типології релігійності, який застосовують білоруські вчені С. Карасьова й Є. Шкурова. Автори мають рацію, стверджуючи, що побудова типології релігійності враховує складну структуру релігії, коли тип релігійності визначається як поєднання ступенів прихильності до універсальних вимірів релігії. Так, прихильність до певної релігійної ідеї, що виражає систему релігійних уявлень, реалізується через релігійну віру; прихильність до певної системи релігійної діяльності, що ґрунтується на цій системі уявлень – через виконання ритуалів, дотримання норм і форм благочестя, святкових днів, періодів, а також через участь у місіонерській та соціально-культурній діяльності релігійної спільноти; прихильність до певних більш-менш організованих релігійних співтовариств, що згуртовані спільною метою підтримки зв'язку з релігійним об'єктом за допомогою його вшанування виявляється у вигляді членства або участі в культовому і/або соціально-культурному житті громади. Сукупність названих показників складає ступінь релігійної активності як характеристику релігійності. Натомість прихильність до певної релігійної спільноти виявляється на основі декларації індивідом своєї приналежності до неї, зазначення ним свого статусу чи функції в спільноті, повідомлення про волонтерську участь в соціально-культурній діяльності релігійної спільноти (громади). Комплекс цих показників визначає таку характеристику релігійності як рівень інтегрованості до спільноти⁴¹.

Доречно зазначити, що, крім вказаних атрибутивних ознак релігійності, для уточнення її особливостей використовуються також характеристики, що не належать до релігійності по суті, але пов'язані з нею як причини й наслідки. Йдеться про такі фактори, як причини релігійного вибору людини і результати цього вибору для її життя. Як бачимо, вивчення проявів зазначених показників в комплексі дозволяє скласти інтегральну характеристику релігійності кожного індивіда, що виражається у визначеності релігійної позиції, ступені релігійної активності та рівні інтегрованості в релігійну громаду.

Проблема визначення понять «релігійна громада» і «парафія» та співвідношення між цими формами об'єднання віруючих посідає чільне місце серед питань, що дискутуються у православній публіцистиці. Доречно зауважити, що Статут про управління Української Православної Церкви парафією визначає громаду православних християн, що складається з кліру та мирян, об'єднаних навколо храму, в такий спосіб фактично ототожнюючи ці поняття. Натомість парафіянами, за Статутом, є особи православного віросповідання, які зберігають живий зв'язок зі своєю парафією. Кожен парафіянин зобов'язаний регулярно брати участь у богослужінні, сповідатися та причащатися, дотримуватися церковних канонів і приписів, прагнути до

⁴¹ Карасева С.Г., Шкурова Е.В. Многомерный кросskonфессиональный подход к исследованию религиозности в Беларуси: актуальность и концептуализация // Социология. – 2012. – № 3. – С. 123-133.

духовно-морального вдосконалення⁴². Відтак від міркувань церковних авторів годі очікувати виходу за межі положень офіційних документів. З цього приводу слухними є слова нідерландського релігієзнавця В. Ганеграафа щодо представників Церкви, зокрема теологів, які зможуть уникнути «похмурої перспективи зниження значимості та все більшої ізоляції, якщо дадуть радикально нове означення самому проекту християнської теології, причому в такий спосіб, що вона почне відповідати справжнім реаліям християнства як релігії, якою живуть. Для цього їм потрібні сучасні дослідження релігії – не як щось додаткове до власних досліджень, а як їх основа»⁴³.

Намагаючись з'ясувати, які чинники впливають на становлення парафії як громади, православні автори наголошують на існуванні в громаді певних зв'язків, що згуртовують людей. Ототожнюючи громаду й парафію, вони обґрунтовують свою думку фактом заснування першої християнської громади Христом, який заповів учням перебувати в єдності й любові. Так, рання християнська громада, зорієнтована насамперед на виконання моральних вимог, що забезпечували стійку громадську спільність, була основою, завдяки якій християнська церква і в подальшій історії виходила із криз. Відтак, будь-яка сучасна парафія, окрім нещодавно сформованих, може називатися громадою, адже Христос сказав: «Де двоє або троє зібрані в Моє ім'я, там Я серед них» (Мф. 18:20). Отже, де Христос, там є любов, а якщо є любов, то є й громада. Проте твердження «кожна парафія – громада» не означає, що кожен парафіянин – член цієї громади. Активних парафіян у буквальному сенсі може бути «двоє чи троє», тому завданням священика є виховання усіх парафіян як членів громади⁴⁴.

Існує думка про розмитість поняття «парафія» на відміну від «громади», що є спільністю людей, в якій існують свої правила, закони, особисті стосунки. Спосіб життя членів громади, на відміну від парафії, добре зорганізований, передбачені певні обов'язки, визначеність, підпорядкування статуту й життя відповідно до нього, до правил і звичок учасників громади. Проте на сучасному етапі релігійне життя концентрується в парафії⁴⁵.

Очевидно, що у формуванні та функціонуванні релігійної громади активну роль відіграють лідери та активісти, тому доля багатьох громад, їх розвиток і майбутнє залежать від наявності енергійного та впливового лідера, яким найчастіше є формальний керівник. Втрата лідера часто призводить до

⁴² Статут про управління Української Православної Церкви: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: orthodox.org.ua/page/statut-upts.

⁴³ Ганеграаф В. Мрії про теологію та реальність християнства // Філософська думка. – 2013. – № 3. – С. 96.

⁴⁴ Что делает приход общиной? Опыт пастырей и прихожан [Электронный ресурс]. – Режим доступу: <http://www.nsad.ru/articles/chto-delaet-prihod-obshhinoj>.

⁴⁵ Проблемы жизни современного прихода. Пути духовного руководства православного человека в современном мире: [Электронный ресурс]. – Режим доступу: http://pokrovchram.ru/problemy_zhizni_sovremennogo_prihod.

розпаду громади. Стабільність релігійної громади залежить і від наявності в ній релігійних «активістів». Якщо їх кількість достатня, характеризується згуртованістю, то й без яскраво вираженого лідера громада буде життєздатною та дієвою. Хоча основою громади є діяльні, ініціативні люди, проте в Церкві є місце всім – хворим, залишеним чи відкинутим, їх приймають, терплять, дбають про них. Ці люди – не тягар, а рівноправні члени громади. Дуже важливо, щоб громада була відкритою для зовнішнього світу, що означає здатність і бажання бачити проблеми тих людей, які перебувають поза храмом і потребують допомоги⁴⁶.

Релігійні громади можуть дробитися на підгромади – гуртки, групи, що налічують у своєму складі лише декількох осіб. Громада в цьому випадку розглядається як більш вузьке поняття, що передбачає велику концентрацію спільних зусиль у конкретному напрямку: вихованні дітей, видавничій справі, послушництво, окормлення в одного священика. Кілька громад з'являється, коли парафія розростається до понад 300-400 осіб. Парафіян об'єднують, наприклад, школа духовного співу, газета при храмі, навколо якої збирається молодь, яка створює газету, місіонерські, паломницькі поїздки⁴⁷. Поділ місцевої громади на окремі групи чи гуртки покликаний розв'язати завдання налагодження безпосереднього контакту з кожним членом громади. Постійно спостерігаючи за рівнем релігійних знань віруючого, його позацерковним життям, можна здійснювати сталий контроль за його свідомістю. Значний вплив на індивіда спостерігається у відносно небагаточисельній громаді, члени якої є вірними послідовниками обстоюваного релігійного вчення. Ця обставина породжує необхідну атмосферу для впливу на новонаверненого, виховання в нього необхідних якостей і рис. Згуртовані громади помітно впливають на свідомість віруючого та є фактором відтворення релігійності.

Спираючись на твердження, що громада – це тіло Ісуса Христа, адже Христос – одночасно сам і його громада (1 Кор. 12:12), можна зробити висновок, що бути в Христі – означає бути в громаді й навпаки, тобто віруючий стає християнином лише в громаді. Проте за умов проживання основної частини населення у великих містах створення громади стає проблематичним. Спосіб життя не передбачає спільної праці, спільного переживання певних подій. Члени однієї громади міста роз'єднані, в таїнстві причастя приходять до Христа, віддаючи перевагу особистій зустрічі з ним, а не з громадою, адже в християнстві найголовнішим є спасіння конкретної людини та її зусилля на цьому шляху. В громаді люди творять християнські справи, але це можна робити й самостійно. Отже, необхідність існування християнської громади не є обов'язковою умовою функціонування суспільства, в тому числі й християнського. «Можливо, сьогодні християнські громади не повинні бути прив'язані до парафії? Можливо, вони повинні

⁴⁶ Что такое православный приход?: [Электронный ресурс] // pravmir.ru: [сайт]. – Режим доступа: <http://www.pravmir.ru/chto-takoe-pravoslavnyj-prihod/>.

⁴⁷ Там само.

виростати при будинках престарілих, при хоспісах, лікарнях, де кістяк громади складається з людей, зайнятих спільною справою? Але тоді все одно залишаться ті, хто не відвідує до хоспіси і не допомагає хворим людям похилого віку. Як бути їм? Чи потрібна їм громада? І якою вона має бути сьогодні? Можливо, вона має бути віртуальною, на зразок організації пошуковців «Ліза Алерт», коли люди координуються по тривозі, а потім – кожен далі живе своїм життям? І – головне – де в сьогоднішній громаді та всьому нашому церковному суспільстві Христос?»⁴⁸.

Православні автори звертають увагу на назрілу необхідність розібратися, як Церква сприймається не богословами, а тими, хто вважає себе православними. Керуючись власним досвідом, священники стверджують, що для більшості людей Церква є «комбінатом духовно - побутового обслуговування», де за певну суму можна здійснити хрещення, відспівування, вінчання, через молебні й акафісти святим попросити здоров'я, щастя в особистому житті та успіхів у праці. Парадигмою відносин людини з Церквою залишається обслуговування приватних релігійних потреб та інтересів. Людину в Церкві не цікавить Бог, а лише божественна допомога. Такий віруючий швидше за все не буде цікавитися ні Христом, ні тими, хто перебуває в храмі поруч з ним⁴⁹. В цьому контексті справедливо видається критика В. Ганеграафом ілюзії, притаманної офіційним представникам християнства, щодо ідентичності християнської теології й християнства, яким живуть. За оцінкою вченого, «теологи, які відповідають на виклики ХХІ сторіччя, не мають права стверджувати, що вони можуть авторитетно висловлюватися щодо природи християнської традиції. Вони можуть авторитетно висловлюватися лише щодо природи християнської теології та її традицій. Чим більше християнські теологи будуть, свідомо чи несвідомо, ігнорувати, заперечувати або мінімізувати цю різницю, тим більше вони будуть самі прирікати на незначимість у християнському контексті... Водночас, якщо християнська теологія не здобуде радикально нового старту, вона стане ізольованим елітним заняттям, що цікавить лише вчених; розмовою теологів із теологами, яка матиме мало стосунку до реалій християнства»⁵⁰.

Сутність і призначення релігійної громади деякі православні автори пропонують розкривати через розумінням змісту християнського богослужіння. Громада, яка збирається на богослужіння, поєднується в євхаристії, розуміє слова Христа «все Моє – твоє, і все твоє – Моє», не уявляє свого життя, не віддаючи себе іншим. Громада, власне кажучи, народжується в

⁴⁸ Гальперина А. Община и/или Личность: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.pravmir.ru/obshhina-i-ili-lichnost/>.

⁴⁹ Уминский Алексей, протоиерей. Христианская община и гражданское общество [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.pravmir.ru/xristianskaya-obshhina-i-grazhdanskoe-obshhestvo-video/>.

⁵⁰ Ганеграаф В. Мрії про теологію та реальність християнства // Філософська думка. – 2013. – № 3. – С. 95.

цьому просторі: коли євхаристія перебуває в центрі, коли люди розуміють, що вони прийшли туди, де їм служить Бог, що прийнявши Христа, як хрест, радість, життя, смерть, пекло, воскресіння, вони готові йти за Христом до кінця, роздавати себе в служінні, адже так виявляється християнська любов. Отже, Церква має стати громадою людей, які збираються на євхаристію⁵¹. Парафія розглядається як втілення Церкви в конкретній громаді. «У Церкві, як тілі Христовім, можна перебувати лише через євхаристійне спілкування, що можливе лише в конкретних громадах. Завдання кожної церковної громади – це спасіння людей через причастя Христу»⁵².

Проблема співвідношення громади й парафії як базових інститутів та основних форм буття Церкви, поряд з питання визначення рівня й характеру реального впливу православних громад на суспільство, перебуває в фокусі уваги світських дослідників. Деякі сучасні науковці не проводять чіткої межі між термінами «парафія» і «громада», не дають однозначної відповіді на питання про їх співвідношення. Натомість, як і церковні автори, найголовнішим чинником об'єднання православних християн вони вважають євхаристію, хоча зрозуміло, що члени однієї громади не завжди є парафіянами одного храму⁵³.

Висновки. Таким чином, розмаїття підходів до проблеми релігійної громади спричинена різноплановістю феномена, певними світоглядними установками чи професійними уподобаннями дослідників з переважанням декларативних визначень та характеристики організаційних типів релігійної громади. Релігійна громада, в якій створюється і відтворюється система цінностей у процесі церковного спілкування, є найважливішим фактором мікросередовища, що формує релігійність православних віруючих. З'ясування значення релігійної громади українських православних віруючих як первинної форми церковної соціальності передбачає дослідження різноманітних форм вияву повсякденного світу сучасних православних громад. В сучасних умовах Церква змушена знаходити засоби для вирішення проблем протиріччя своїх настанов з прагненням віруючих до індивідуалізації релігійного життя, взаємодії в громаді внутрішніх груп, церковної субкультурності. Парафія є осередком інституційної структури православної конфесії, натомість релігійній громаді належить важлива роль в організації повсякденного життя віруючих. Тому про співвідношення понять «громада» й «парафія», очевидно, варто розглядати в сфері міжособистісних стосунків. Одним із методів

⁵¹ Уминский Алексей, протоиерей. Христианская община и гражданское общество: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.pravmir.ru/xristianskaya-obshhina-i-grazhdanskoe-obshhestvo-video/>.

⁵² Дудченко Андрей, священник. Виклик секуляризації в Україні та наша можлива відповідь: [Електронний ресурс]. – Режим доступа: <http://archivorthodoxy.com/page-2424.html>.

⁵³ Приход и община в современном православии: корневая система российской религиозности / Под редакцией А. Агаджаняна, К. Русселе. – М., 2011.

виявлення показників релігійності на рівні православних громад як суб'єктів українського релігійного поля, є соціологічні дослідження. **Перспектива наступних досліджень** автор вбачає у з'ясуванні місця повсякденності релігійних громад у просторі інституційованих та неінституційованих форм релігійності сучасного Українського Православ'я, зокрема монастирів, братств, духовного авторитету «старців». Важливими є питання, пов'язані з впливом священників, як лідерів громади, з одного боку, і народних забобонів, з іншого, на повсякденне життя релігійної громади.

Анотації

У статті **Борейка Ю.Г. «Первинна громада сучасного українського православ'я як форма церковної соціальності»** з'ясовується значення релігійної громади як соціального явища й парафії як осередку інституційної структури церкви в формуванні релігійності православних віруючих, співвідношення громади й парафії як форм релігійних об'єднань, характер участі віруючих у повсякденному житті релігійної громади та їх інтегрованості в соціальні зв'язки в рамках парафії й громади.

Ключові слова: релігійна громада, церковна парафія, українське православ'я, релігійність, соціальність, сучасний віруючий.

В статье **Борейко Ю.Г. «Первичная община современного украинского православия как форма церковной социальности»** выясняется значение религиозной общины как социального явления и прихода как ячейки институциональной структуры церкви в формировании религиозности православных верующих, соотношение общины и прихода как форм религиозных объединений, характер участия верующих в повседневной жизни религиозной общины и их интегрированности в социальные связи в рамках прихода и общины.

Ключевые слова: религиозная община, церковный приход, украинское православие, религиозность, социальность, современный верующий.

In the article **Boreyko Yuri Grigorovich «Primary community of modern ukrainian orthodox church as a form church of sociality»** set significance of the religious community as a social phenomenon and the parish as a center of the institutional structure of the church in shaping religious orthodox believers, the ratio of the parish and the community as a form of religious associations, the nature of the participation of the believers in the daily life of religious communities and their integration into the social relations within the parish and the community.

Key words: religious communities, parishes, ukrainian orthodox, religious, sociality, modern believer.

ПРОБЛЕМА АДАПТАЦІЇ/ЗМІНИ КАНОНІВ ТА ЦЕРКОВНИХ ТРАДИЦІЙ У ПРАВОСЛАВ'І СУЧАСНОЇ УКРАЇНИ

Актуальність теми. Внесення змін до церковних канонів, з урахуванням сучасних пастырських потреб, є дуже суперечливими, дискусійними й донині остаточно не вирішеними питаннями. Адже вважається, що богословська природа канонів виражає вічну і незмінну природу Церкви й істини, що в них міститься. Виходячи із цього, деякі клірики та віруючі часто вважають неможливим зміни канонів у частині догматичної істини, що є підґрунтям церковних канонів, бо ж нібито будь-яка зміна богослов'я священних канонів означала б «спотворення істини Церкви і відпадиння від боголюдоїської реальності її єства»⁵⁴.

Дослідженість теми. Цими проблемами свого часу займалися богослови: Б.Алексов, В.Архангельський, Т.Бурмов, І.Велєв, Н.Генчєв, А.Гільфердінг, Ж.Драгович, А.Зноско, Д.Кіров, Б.Конєск, О.Лебєдєв, К.Лілулашвілі, П.Маліцький, З.Марков, В.Мосса, І.Пальмов, Д.Поспєловський, Д.Снагов, І.Снегарьов, І.Соколов, А.Соловійовіч, К.Урбана, М.Шкаровський, Г.Якунін та багато інших. У своїх працях вони подеколи вступають в конфлікт з існуючою історіософською традицією у витрактуванні інституційного становлення Церков, зокрема у питанні щодо можливості чи неможливості подальшого богословського розвитку віровчення, можливості змін в обрядово-культурній сфері тощо.

Історією розвитку церковного права займалися російські дослідники О.Гаранова, М.Заозерський, В.Ластовський, П.Лашкарьова, О.Лотоцький, І.Мацєлюха, М.Остроумов, А.Павлов, І.Скворцов, М.Суворов, А.Фєренс-Сороцький, В.Ципін та ін. Щодо провідних українських дослідників часів незалежності України, то тут відзначимо монографії, окремі статті та дисертаційні дослідження Б.Андрусина, В.Бондарєнка, С.Здіорука, А.Зінченка, В.Єленського, А.Колодного, П.Кральнока, О.Крижановського, І.Мозгового, С.Місєвича, Г.Надтоки, В.Пашєнка, О.Сагана, Н.Стоколос, Є.Чальцевої, В.Шєвченка, О.Шуби та ін. науковців. Вони аналізують глибинні процеси формування етноконфесійної специфіки культури та обрядово-культурної сфери релігійного комплексу, інституційний розвиток православ'я, норми церковного права.

⁵⁴ Архимандрит Георгий (Капсанис). Пастырское служение по священным канонам (Η Ποιμαντική Διακονία κατὰ τοὺς Ἱεροὺς Κανόνας. Ἀθήναι 2003). – Свята Гора Афон, перекладчик Данилин А.Л., 2006 г. – С. 250; Πηδάλιον...Σ.16; См. также. К. Μουρατίδου. Οἱ Ἱεροὶ Κανόνες στῦλος καὶ ἑδραῖωμα τῆς Ὁρθοδοξίας, Ἀθήναι 1972 (він так само і те ж висловлює про канонічну свідомість)..

Не менш важливими для розуміння теоретичних аспектів православного віровчення і відношення його до адаптації канонів, є доробок професорсько-викладацького складу духовних академій та семінарій (грецьких, російських, румунських, сербських, македонських, українських та інших). У цьому аспекті важливими є праці митрополитів Дамаскіна (Папандреу), Макарія (Булгакова), професорів А.Деликостополуса, А.Пападопулос-Керамевса, Д.Геанакоплоса, Н.Матсуки, Г.Металліні, Г.Металлиноса, Є.Голубинського, М.Глибоковського, І.Власовського, С.Булгакова, архим. Георгія (Капсаниса), св. Веніаміна (Новіка), Г.Флоровського, М.Заболотського та інших православних істориків й богословів, які заклали основи нинішнього наукового історіософського аналізу інституційного розвитку конфесії. Більшість з них зауважують, що при будь-якій зміні канонів повинна зберігатися «думка отців»⁵⁵. Заперечення можливості змінити букву канонів постає причиною зречення самих священних канонів, оскільки позбавляє їх можливості реагувати на конкретну життєву ситуацію і обставини, з якими стикається Церква в своєму існуванні.⁵⁶

В сучасних українських реаліях ми повинні відзначити значний вплив Росії на наше церковне життя. Такий вплив здійснюється перш за все через УПЦ Московського патріархату (УПЦ МП), яка є складовою Руської Православної Церкви (РПЦ). Проте дії РПЦ стосовно корегування норм церковного права дуже суперечливі. Особливо актуальними з погляду церковного права є зміни Статуту РПЦ, які приймаються у Москві (останні зміни відбулися 5 лютого 2013 року на Архієрейському Соборі).⁵⁷

Показовим при цьому є порівняльний аналіз Статутів Церков відносно повноважень Помісних та Архієрейських соборів. Зокрема Статуту РПЦ (в редакції від 5.02.2013 р.⁵⁸), Статуту УПЦ Київського патріархату (редакція від 27.06.2013 р.⁵⁹) зі Статутом РПЦ, прийнятим ще 8.06.1988 р.⁶⁰. Щодо інших православних Церков в Україні (УАПЦ (к), УАПЦ (о), УАПЦ), то

⁵⁵ Правила Православної Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. (Перевод с сербского). В 2-х т. – М., 2011. – Т. 1. – С. 486.

⁵⁶ Архимандрит Георгий (Капсанис). Пастырское служение по священным канонам (Η Ποιμαντική Διακονία κατά τους Ἱεροὺς Κανόνας, Ἀθήναι 2003). – Св. Гора Афон, 2006. – С. 251.

⁵⁷ Устав Русской православной Церкви // Официальный сайт Русской Православной Церкви. Интернет-ресурс. Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/document/133114/>

⁵⁸ Там само.

⁵⁹ Див.: Статут про управління УПЦ Київського патріархату // Офіційний сайт УПЦ КП. Интернет-ресурс. Режим доступа: <http://cerkva.info/ru/ustav.html>

⁶⁰ Див.: Устав об управлении Русской Православной Церкви 1988 г. // Открытая православная энциклопедия «Древо». Интернет-ресурс. Режим доступа: drevo-info.ru/articles/17772.html

значимо, що їх Статути подібні до Статуту УПЦ КП. Порівняльний аналіз цих Статутів із статутами Церков світового православ'я є темою наших наступних наукових розвідок.

Аналіз зазначених статутів засвідчує, що Статут УПЦ КП практично повністю повторює Статут РПЦ 1988 р., цебто часу, коли в цій Церкві на високій керівній посаді знаходився нинішній очільник Церкви Київського Патріархату Філарет. Перекликається він зокрема і з нормами й засадами Вселенського православ'я. Не сприйняття ж змін до Статуту РПЦ, що були затверджені у 2013 р., висловили навіть ченці достатньо консервативної Свято-Успенської Почаївської Лаври. Вони написали Звернення до патріарха Московського Кирила (№94/И від 16.10.2012 р.), в якому зазначили: «Спроба фактично ліквідувати соборний принцип є відступом від православно-канонічної форми управління Руською ПЦ, в якій, до цього часу, згідно з її Статутом, «вища влада в питаннях віровчення і канонічного устрою належить Помісному Собору» (гл.ІІ, ст.1). У новій же редакції Статуту цю вищу владу пропонується передати Архієрейському собору РПЦ».⁶¹ Але братія Почаївської Лаври не була почута.

Новий Статут РПЦ практично повністю передає владу Архієрейському Собору. Відтак тепер вся повнота влади в РПЦ перейшла до архієреїв та патріарха. Тому створюється «замкнуте коло», яке продукує церковну корупцію та розквіт свавілля, відчуття безкарності вищих церковних чинів. Це все продукується і на церковне життя України. УПЦ КП поки що такому впливу не піддається, але УПЦ МП, як відомо, має значно більше приходів по всій Україні в порівнянні із всіма іншими представниками православ'я, а тому розповсюдження ідей РПЦ проходить дуже активно.

Результатів прийняття нового Статуту РПЦ довелося чекати не довго. Модернізація торкнулася й інших сторін життя Церкви. Так, 4 листопада 2013 р, на офіційному сайті Санкт-Петербурзької митрополії з'явилася інформація про «майбутню грандіозну» місіонерському подію з небувалим «мультимедійним супроводом»: «Запрошення на місіонерську літургію, яка проводитиметься з використанням мультимедійних технологій»⁶². Літургію очолив ректор академії єпископ Петергофський Амвросій (Єрмаков). Щодо подібних заходів свого часу відомий московський пастир, настоятель храму свт. Миколая в Пижах прот. Олександр Шаргунов справедливо зауважував: «Відбуваються і так звані «місіонерські літургії». Характерно, що в

⁶¹ Обращение братии Лавры к Патриарху Кириллу от 16.10.2012. // Официальный сайт Свято-Успенской Почаевской Лавры. Интернет-ресурс Режим доступа: www.pochaev.org.ua/?pid=1598

⁶² Миссионерская Литургия с мультимедийным сопровождением в Спасе-на-Крови. // Официальный сайт Отдела религиозного образования и катехизации Санкт-Петербургской митрополии. Интернет-ресурс. Режим доступа: <http://eoro.ru/priglashaem-na-missionerskuyu-liturgiyu-v-xram-spasa-na-krovi/>

практику вводяться пояснення по ходу служби. Це профанація таємничого життя Церкви, глибоке незрозуміння природи молитви. Чи навчаться, переступаючи поріг храму найголовнішого – побожному, зі страхом Божим входженню в Церкву, істинної віри – внаслідок такого «місіонерства»?».⁶³

Митрополит Іларіон (Алфеев), голова Синодальної біблійно-богословської комісії, так висловлюється про Літургію: «Служіння літургії – творчий акт, в який залучена вся повнота Церкви. Текст літургії завжди один і той самий, але кожна літургія дає можливість людині заново пережити зустріч з живим Богом»⁶⁴. Йому опонує відомий православний публіцист Микола Каверін: «Храми-кінотеатри з мультимедійними коментарями по ходу служби ніколи не притягнуть до Церкви, не зроблять людину православним християнином», а сучасні «місіонери» абсолютно не розуміють, чому люди не хочуть ставати християнами. Тому й вигадують абсолютно безглузді «місіонерські проекти» з ККД (коефіцієнт корисної дії) 0 %⁶⁵.

Проте, запускаючи сумнівні мультимедійні проекти, РПЦ категорично проти заміни церковнослов'янської мови, як мови богослужіння, на сучасну, російську чи українську мови (тобто мову спілкування людей в тій чи іншій місцевості, зрозумілу їм мову). Патріарх Кирило заявив про неприпустимість відмови від церковнослов'янської мови в богослужінні і закликав вирішувати проблему незрозуміння церковнослов'янської мови без літургійної реформи. «Люди, які приходять з вулиці, у яких відсутнє церковне виховання, які не відвідували недільну школу, позбавлені можливості розуміти слов'янські тексти, - сказав патріарх Кирило 31 серпня 2013 р. - Але в Церкві таких людей сьогодні меншість. А більшість – це ті, для кого слов'янська мова зрозуміла... Сучасна мова буде різати вухо і викликати невдоволення. А що таке невдоволення? Людина не може з храму вийти незадоволеною...».⁶⁶ Утопічність цих ідей – очевидна, оскільки суспільство не має запиту на церковнослов'янську мову.

Щодо громадян України та інших, не російських регіонів, де проводять свою літургійну діяльність клірики РПЦ, Патріарх нічого не

⁶³ Шаргунов А. Прот. «Евангелизация» мира и «культурная революция» в Церкви. // Православный журнал «Благодатный огонь». Интернет-ресурс. Режим доступа: <http://www.blagokon.ru/articles/15/>

⁶⁴ Иларион (Алфеев), митрополит. Православие. В 2-х томах. – М., 2009. – Т. 2-й.

⁶⁵ Каверин Н. «Миссионеры» превращают Божественную Литургию в спектакль, а храм – в кинотеатр // Православный журнал «Благодатный огонь». Интернет-ресурс. Режим доступа: <http://www.blagokon.ru/digest/466/>

⁶⁶ Святейший Патриарх Кирилл заявил о недопустимости отказа от церковнославянского языка в богослужении и призвал решать проблему непонимания церковнославянского языка без литургической реформы. // Православный журнал «Благодатный огонь». Интернет-ресурс. Режим доступа: <http://www.blagokon.ru/news/270/>

сказав. А дарма – в цих регіонах часто не зрозумілою є не лише церковнослов'янська, а інколи й навіть російська мова, Чи будуть ці люди отримувати задоволення в храмах, коли вони не мають змоги зрозуміти і усвідомити все сказане на службі? І більш загальне питання, яке також залишається без відповіді: Чому Бог дарував апостолам можливість проповідувати світу різними мовами Євангеліє для розуміння різними народами, а не заставив всі народи вивчити давньоєврейську?

З огляду на дозвіл проведення осучасненої «місіонерської» Літургії (в порушення канонічних традицій), є незрозумілою заборона РПЦ на переклад сучасними мовами богослужб. Митрополит Іларіон (Алфеев) зазначає: «В служінні літургії неприпустима театральність, акторство, штучність. Деякі священнослужителі (це особливо відноситься до дияконів) перетворюють богослужіння в театр, ... для того, щоб справити більше враження на публіку»⁶⁷.

Відтак виникає враження подвійності стандартів архиєреїв в оцінці «дозволене» і «заборонене». Адже в Церкві повинна бути єдність розуміння «доброго і поганого», яка закріплена в канонах, хоч і адаптованих до сучасних вимог. Якщо ж цього не буде, то, як зазначають деякі критики нововведень, уже скоро можливим буде сповідувати і відпускати гріхи по телефону, а причащати і соборувати по Інтернету. Навіть питання допустимості використання деяких сучасних технічних засобів (водопровід для Великого водоосвяття, каналізація для води після Хрещення повним зануренням і т.п.) є також актуальними і не вирішеними в сучасному канонічному праві.

Зазначимо, що не тільки написані правила і канони варті уваги сучасних релігієзнавців та каноністів. Ще Василій Великий у своєму 91-му правилі зазначає: «Із збережених у Церкві догматів і проповідань, деякі ми маємо через письмові настанови, а деякі прийняли від апостольського Передання, через спадкоємство у таємниці, але ті й інші мають однакову силу для благочестя. ... Бо якщо надумаємо відкидати неписані звичаї, як такі, що не мають великої сили, то неодмінно пошкодимо Євангелію у головних предметах, і від апостольської проповіді залишимо пусте ім'я без змісту...».⁶⁸

Але, крім усних настанов, важливе значення має і церковний звичай, або канонічний звичай. Саме існування канонічного звичаю дуже близьке по духу з поняттям існування усного Передання. Як зазначає один з українських фахівців канонічного права, канд. юрид. наук С. Місевич⁶⁹, звичай у законодавчо автономних церковних одиницях, як правило, виникає

⁶⁷ Іларіон (Алфеев), митрополит. Православие. В 2-х т. – Т. 2. – С. 450.

⁶⁸ Книга правил Святих Апостолів, Вселенських, Помісних Соборів і святих отців.– К., 2008. – С. 15, 274.

⁶⁹ Місевич С.В. Джерела канонічного права (теоретико-правовий аналіз): дис. к. юрид. н.: 12.00.01. – Чернівці, 2005. – С. 107.

стихійно, як певна спрямована до оптимальності регулятивна правова реакція на соціальну дійсність і найбільш типовою формою набуття звичаєм загальнообов'язкового значення є саме визнання його автономними у відношенні нормотворчості адміністративно-територіальними церковними суб'єктами.

Особливо гостро питання звичаю проявляється в дозволі на торгівлю у храмах, що є майже узаконеним звичаєм, хоча грубо порушує не тільки канони православної Церкви, а й взагалі філософію християнства. Ісус Христос свого часу вигнав торговців з храму, заборонивши тут лише продавати, а й купувати. Сучасні ж клірики намагаються торгівлю приховати за поняттям «пожертви» коштів за товари (свічки, ікони, хрестики тощо) чи за послуги (таїнство хрещення, вінчання інші таїнства і треби).

Цієї добровільності немає, а відтак, виставляючи цінники на згадані товари та послуги, Церква зобов'язана платити податки на прибуток, а прихожани повинні бути захищені законом України «Про захист прав споживачів». Гроші у Церкві, їх відкрите вимагання (без внесення коштів в касу таїнства не відбудеться) – це одне з найпотужніших відштовхуючих факторів для сучасних людей. Це – порушення норм Вселенського православ'я, бо, наприклад, в грецьких храмах свічки не продаються, а лежать вільно біля жертовної скрині.

На теренах сучасної України гостро відчувається негатив від намагань застосувати представниками УПЦ МП практику перехрещування вірних з УПЦ КП і УАПЦ. Ці спроби є своєрідним «усним переданням», оскільки не зафіксовані у жодному загальноцерковному документі – митрополит Володимир (Сабодан) в усних виступах перед духовенством Київської єпархії сформулював цю позицію: «Тих, які приходять з УПЦ КП і УАПЦ – перехрещувати»⁷⁰. Штучність і заполітизованість цієї позиції УПЦ МП підтверджується тим, що вже 28 вересня 2010 р. на засіданні комісії Міжсоборної присутності РПЦ з питань протидії церковним розколам та їх подолання, цей же предстоятель УПЦ МП митрополит Володимир заявив, що над охочими приєднатися до УПЦ МП з Київського Патріархату чи УАПЦ не треба здійснювати таїнство хрещення. «Повернення до спасительного лона Церкви здатне вдихнути життя в позбавлені благодаті дії розкольників», – сказав митрополит⁷¹. Чому відбулася така зміна позиції

⁷⁰ Предстоятель УПЦ: "раскольников" перекрещивать не нужно // «Релігія в Україні». Інтернет-ресурс. Режим доступу: <http://www.religion.in.ua/news/vazhливо/6075-predstoyatel-upc-raskolnikov-perekreshhivat-ne-nuzhno.html>

⁷¹ Слово Блаженнейшего Митрополита Киевского и всея Украины Владимира при открытии заседания комиссии Межсоборного присутствия Русской Православной Церкви по вопросам противодействия церковным расколам и их преодоления // Официальный сайт Донецкой епархии УПЦ МП. Інтернет-ресурс. Режим доступу: www.ortodox.donbass.com/news/201009/slovo.htm

Церкви достовірно невідомо, але зазначимо, що і ця заява не була обґрунтована з посиланням на канони і не закріплена церковними рішеннями (зміна предстоятеля і політичної ситуації знову може призвести до зміни позиції Церкви).

Підсумовуючи сказане, варто зазначити, що, як і будь-які світські правила та закони, церковні канони покликані не ускладнювати життя християн, а навпаки, допомогти їй орієнтуватися в складній реальності життя. Якби канонів не існувало взагалі, то церковне життя набуло б хаотичного характеру, а саме існування Церкви, як єдиної організації, було б неможливим. Нинішнє не виконання або ігнорування норм канонів самою Церквою є доказом того, що на практиці вони вже не існують⁷². При цьому цей стан показує Церкву взагалі чи окремих її представників як правопорушників, які підлягають покаранню – де-юре ці норми все ще мають церковну/юридичну силу. Церква є первинною щодо своїх канонів, а тому цілком можливі випадки, коли Церква редагує свої власні канони (щоб в подальшому їх можливо було виконувати). Зауважимо, що такі зміни абсолютно неможливі відносно догматів. Можна сказати, що якщо догмати говорять віруючим про Божественну істину, то канони говорять їм про те, як треба Церкві існувати в запропонованих обставинах земного, гріховного світу.⁷³

Як вже зазначалося, розвиток суспільства фактично вимагає необхідність зміни/відміни канонів. Засторогою тут може бути, як зазначають богослови, що адаптація канонів має бути не в частині богослов'я, тобто сутності або духу, а у зовнішньому вираженні, букві й формі.⁷⁴ Йдеться про сучасне тлумачення канонів в призмі розвитку сучасного світу. Церква повинна дати канонічне роз'яснення, як, не порушуючи «думку отців», сучасних реалій, провести необхідні нововведення, які торкаються Церкви (Інтернет, мобільний зв'язок, кредитні картки, автомобілі, літаки, сучасна медицина тощо). Нині православна Церква дещо відсторонилася від теоретичного врегулювання цих нових відносин або ж намагається їх врегулювати якимись місцевими положеннями та суб'єктивними заявами, що дає змогу спекулювати на важливих питаннях.

Православні богослови вважають, що Церква, як тіло Христове, має здатність сприймати конкретну історичну епоху і перетворювати її у свій

⁷² Саган О.Н. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан. – К., 2004. – С. 313.

⁷³ Соколовський О. История церковного канона // Официальный сайт Борисовского благочиния Белорусской Православной Церкви. Интернет-ресурс. Режим доступа: <http://www.blagobor.by/article/history/canon>

⁷⁴ Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. (Перевод с сербского). – М., 2011. – В 2-х т. – Т. 1. – С. 486. ИЗ 650 в Т.1.

боголюдський вимір. Буква канонів – це місце, де вічний дух Церкви зустрічається з даним історичним моментом і в такий спосіб історія знаходить порятунок у Церкві.⁷⁵ З цієї причини собори, які проголосили незмінність і непорушність канонічних постанов попередніх соборів, без коливань змінювали букву цих постанов з тим, щоб зробити їх більш ефективними в справі пастирської опіки, а відтак актуальними і спасительними. При цьому обов'язковість дотримання попередніх канонів ніхто ніколи не відміняв, що часто призводить до абсурдних ситуацій.

Можливість канонічного розвитку Церкви ще у 20-х роках ХХ ст. чітко обґрунтували обновленці. Професори Б.В.Тітлінов,⁷⁶ М.Г.Попов,⁷⁷ О.І.Покровський⁷⁸ та інші у своїх виступах та статтях доводили можливість і необхідність еклезіологічного розвитку. З іншого боку, віруючим важливо усвідомити і зрозуміти, що канони слід виконувати. І поки церковна повнота не розпочне виконувати канони, продовжуючи цей «канонічний нігілізм», до тих пір не буде нагальним питання щодо їх упорядкування і модернізації. Якщо ж Церква або окремі її представники, які виступають від лиця всієї Церкви, діють в незаконний спосіб, то ця Церква втрачає можливість виконання своєї найголовнішої функції – віронавчальної. Бо не може будь-яка організація, яка не виконує своїх же законів та настанов, навчити виконувати будь-які закони та правила. Кількість подібних проблем із регламентації діяльності тих чи інших сторін життя православного кліру і мирян настільки велика, що, за словами архимандрита Руської ПЦ Зінона, нині «перед канонами навряд чи хто оправдається»⁷⁹.

Напевно, що і державні керівники, які вважають себе православними і виконують канони православної Церкви, ніколи не будуть надавати накази бити і вбивати людей (православних чи неправославних) для збереження своєї влади. Так само й православні, захищаючись від протиправних дій, не дозволять собі перейти межу насильства. Але нині Церква, через свою безпорадність, через нехтування канонів, не адаптування їх до сучасних потреб, що призвело до паралізації дієвості цих канонів, не здатна сформулювати моральний імператив поведінки своїх прихожан.

⁷⁵ Архимандрит Георгий (Капсанис). Пастырское служение по священным канонам (Ἡ Ποιμαντικὴ Διακονία κατὰ τοὺς Ἱεροὺς Κανόνας. Ἀθήναι 2003). – Святая Гора Афон, переводчик Данилин А.Л., 2006 г. – С. 251.

⁷⁶ Див.: Титлинов Б.В. Историческое обоснование обновленческого движения // Вестник Священного Синода Православной Российской церкви. – М., 1925. – № 2. – С. 10-14.

⁷⁷ Див.: Попов Н.Г. Изменяемость канонов в отношении к церковным преобразованиям // ВССПРЦ. – М., 1925. – № 2. – С. 7-10.

⁷⁸ Див.: Доклад проф. А.И.Покровского // ВССПРЦ. – М., 1925. – № 4. – С. 14-24.

⁷⁹ Ламбрехтс Антоний, иеромонах. “Перед канонами едва ли кто оправдается!” Случай архимандрита Зинона и проблема совместного причащения православных и католиков // Церковно-общественный вестник. – 1997. – № 11 (13 марта). – С. 7.

Зрозуміло, що процес адаптації і зміни канонів – це важкий і трудомісткий процес, що займає доволі багато часу і потребує легітимізації як на місцевому (помісному), так і Вселенському рівні. Це визнавали більшість православних ієрархів Московського патріархату, які лише на початку ХХ ст. отримали можливість про це говорити відкрито. У рамках підготовки до Помісного собору Російської ПЦ у 1917 р. єпископи у своїх аналітичних записках зазначали, що тодішня Церква, з точки зору канонічного права, живе беззаконно, всупереч канонам, принципово усунувши їх із свого життя.⁸⁰

Без адаптації та зміни канонів нині неможливо вирішити ключові проблеми сучасного православ'я. Цим міг би (і повинен) зайнятися Вселенський Православний Собор, в очікуванні якого Вселенське православ'я існує уже понад тисячу років.

Анотації

У статті **І.Тітовського «Проблеми адаптації/зміни канонів та церковних традицій у православ'ї сучасної України»** досліджуються питання необхідності адаптації православних канонів та існуючі процеси самовільної зміни, модернізації, не виконання норм церковного права, канонів у сучасних Православних Церквах України та Росії, свавілля церковної влади, що призводить до втрати позитивного впливу Церкви на суспільство сучасної України.

Ключові слова: канон, догмат, церковне право, Церква, модернізація, церковні звичаї, Передання.

В статье **И.Титовского «Проблемы адаптации/изменений канонов и церковных традиций в православии современной Украины»** исследуются вопросы необходимости адаптации православных канонов и существующие процессы самовольного изменения, модернизации, невыполнение норм церковного права, канонов в современных Православных Церквах Украины и России, произвола церковной власти, что приводит к потере положительного влияния Церкви на общество современной Украины.

Ключевые слова: канон, догмат, церковное право, Церковь, модернизация, церковные обычаи, Предание.

Article **I.Titovskogo "Problems of adaptation / changing canons and traditions in the Orthodox Church today Ukraine"** investigate questions need to adapt Orthodox canons and existing processes unauthorized changes, upgrade , failure norms of canon law, the canons of modern Orthodox churches in Ukraine and Russia, the arbitrary power of the church, resulting in the loss of the positive influence of the Church on society of modern Ukraine.

Keywords: canon, doctrine, canon law, the Church, modernization, religious customs, tradition.

⁸⁰ Див.: Христианская мысль.— 1917. — № 2. — С. 66.

А.КОЛОДНИЙ (Київ)

УПЦ МОСКОВСЬКОГО ПАТРІАРХАТУ НЕ ЗАСУДИЛА РОСІЙСЬКИЙ ФАШИЗМ

Читаю видрукуване 4 квітня в газеті «День» інтерв'ю керуючого справами УПЦ Московського Патріархату Антонія. Воно мені нагадує відоме українське народне порівняння: йорзається, як вуж на сковорідці. Питання владиці звучать чітко: Чи засуджує Ваша Церква агресію Росії і анексію нею Криму? Чому не засудив агресивні дії Росії Ваш Московський Патріарх Кирило? Відповіді немає. Церква Київського Патріархату чи Українська Греко-Католицька Церкви устами своїх предстоятелів чітко сказали: маємо агресію Московії, її ми засуджуємо. Навіть мій земляк Черкаський єпарх УПЦ МП митрополит Софроній назвав Путіна бандитом. А владика Антоній наговорив стільки, що слона можна загорнути в його видрукуване інтерв'ю, а до засудження загарбника все ж не вдався. Відтак влада Православної Церкви Московської юрисдикції не чує українського народу, який весь (українці, а не малороси чи хохли) ладен йти в ряди Національної гвардії, щоб боронити нашу незалежність. Навіть я у свої 77 згодився на це. Для УПЦ МП явно ця незалежність не існує, якщо вона не засуджує агресора, не має наміру вийти з Московського Патріархату, а відтак залишається зрощено частиною Церкви країни, яка є віковим ворогом українства, яка нищила Україну Соловками, Магаданом, Голодомором, цілиною, БАМом, сибірською тайгою тощо, країни, яка насилала на незалежну Україну банди Муравйова, зрештою і кадебістів Сталіна, країни, яка нищила власне Українську Православну Церкву в тридцяті роки м.ст. А де засудження так званого федералізму єпархами УПЦ Донецька, Харкова, Одеси, Луганська? Знову немає. То ж кому служить Церква, яка називається *Українською* Православною? Чи вона тільки Українська за офіційною реєстрацією, а насправді є Російською? То ж не дуріть вірян і змініть свою назву з *Української* на *Московську*.

Митрополит Антоній у своєму інтерв'ю посилається на якусь там заяву митрополита Августина (Маркевича). Але чомусь забули в Церкві, що цей владика, виступаючи свого часу в Москві на Всесвітньому російському народному соборі, заявив: «Ми очікуємо кроків з боку Росії – як загін, що чекає команди кинутися у бій. Я, як представник Української Православної Церкви, переконаний, що невизначеність засмоктує. Прийшов час діяти рішуче і називати речі своїми іменами... Ми вже стомилися. Єдине, що нас надихає, це те, що ми віримо ще в Росію. Якщо Господь нас направить – вирулимо і ми». Це говорить особа, якій УПЦ доручила очолювати свою Службу зв'язків із силовими формуваннями України. Може ця «опіка» й призвела до того, що десь дві третини вояків в

Криму здалися і пішли служити ворогу. Тут маємо також наслідки «виховної діяльності» кримського митрополита УПЦ Лазаря!

Патріарх Російської ПЦ Кирило мовчить щодо наявної ситуації, але його духовний син, речник Московського патріархату архієрей Всеволод Чаплін, який є головою синодального відділу із зв'язків Російської ПЦ і суспільства, наголошує: «Потрібно продумати сьогодні про потужну військову присутність Росії у всіх регіонах, де люди просять захисту від Помаранчевих експериментів, від різного роду «кольорових» революцій». І далі: «Навіть якщо Росії знадобиться, то росіяни братимуть участь в бойових діях. Цього не слід боятися і армії потрібно нарешті дати **справжню роботу**». Нещодавно протоієрей, виступаючи в Раді Федерації Росії, вдався до нових заяв: «Країни «руського міра» - Росія і Білорусь повинні найактивнішим способом впливати на події в Україні і докладати максимум зусиль, щоб захистити законну (? Януковича) українську владу». Заохочуючи до агресії, фашиствующий батюшка повчає: «Той, хто боїться, завжди програє. Той, хто відступає, втратить все. Той, хто домовляється на чужих умовах, у свій час буде повалений і знищений вже без жодної змоги домовитися або навіть просто розраховувати на милосердя... Сьогодні настає час виступити набагато більш організовано, осмислено, об'єднано... Одночасно будемо сподіватися на те, що місія російських воїнів із захисту свободи і самобутності людей і самого їх життя не зустрине жорсткого спротиву... Росія в кращі періоди своєї історії ставала на захист людей, які близькі нам по вірі і духу». То ж дорожню карту агресії Путіна виписала Російська ПЦ МП. Владиці Антонію варто читати газети, які видруковує в Москві Церква його підпорядкування, і газети, які друкуються в східно-південних єпархіях своєї йому УПЦ. Може він тоді побачить шовінізм Росії, відчує підтримку, керовану ним Церквою Московського колонізатора, Путіна як нового Гітлера.

У вирішенні питання поєднання Православних Церков України владика Антоній також промосковський. Тут він нагадує того ж Путіна, який вже заявляє про «незаконність» (=«неканонічність») угоди Біловежської Пущі, згідно якої Україна стала незалежною країною, взагалі буття України як незалежної держави, вдається до заяв про якусь незаконну передачу Україні областей її Півдня і Сходу, що ним зветься як Новоросія. Російський фіюер при цьому чомусь не згадує той історичний факт, що українськими були в минулому Кубань, Вороніжчина, Білгородчина, Курщина та інші північніші від теперішньої України терени.

Українську землю нині топче ворог-окупант, а митрополит Антоній манілить про належність чи неналежність Православ'я України до владних структур її ворога. Всім відоме пряме співслужіння Московського Патріархату із найвищою Московською владою. РПЦ – це фактично державна Церква Росії. Її відділи є у всіх силових структурах Російської Федерації.

Сумнівними є висловлювання владики і щодо канонічності/неканонічності українських православних Церков. Підійдемо до питання дещо здалеку. Чи канонічно Київська митрополія у 1686 році була поглинута Московським Патріархатом? На те не було офіційного дозволу Синоду чи Собору Константинопольського Патріархату, не давала якогось доручення на входження до Московської Церкви владиці Гедеону Четвертинському Київська митрополія, та й відсутній якийсь офіційний документ (синодальний чи соборовий) Московського Патріархату про прийняття до своєї структури Києва. Відтак перебування Української Церкви в структурі своєї доньки – Московської Церкви (а відомо, що в світовому Православ'ї незалежність дає згідно канонів мати) протягом століть є неканонічним. Внаслідок цього і Церква владики Антонія – УПЦ -- є неканонічною, а не та, яка вибудована на традиції Київської митрополії, цебто Церква Київського Патріархату.

Посилаються при визначенні канонічності Київського Патріархату на так званий «Харківський собор» 1992 року, який потаємно починався за вказівкою Москви просто як зібрання архієреїв, а потім це зібрання раптом стало собором. (Це чимось нагадує тих «зелених чоловічків» в Криму, які спочатку оголошувалися кримчанами, а потім, як на днях визнав сам Путін, виявилися російськими вояками). Згідно діючого тоді, до речі схваленого Всеукраїнським собором УПЦ і зареєстрованого в державних органах України, Статуту Української Православної Церкви скликати собор мав право лише її Предстоятель, він мав головувати на ньому, а новий Предстоятель, в разі потреби, міг бути обраний лише з українського єпископату. Всього цього не було. Главою УПЦ обрали митрополита Володимира (Сабодана), який значився митрополитом Ставропольським. Отже, митрополита Філарета неканонічно змінили із посади Предстоятеля. Тому він залишався главою цієї Церкви в той час, коли пішов на об'єднання із Автокефальною Церквою, внаслідок чого було утворено Церкву Київського Патріархату. То ж яка тоді Церква є канонічною? До того ж, владику Філарета піддавала анафемі Церква, до якої він вже не належав. Дивно, чого РПЦ МП до цього часу в такий же спосіб ще не піддала анафемі Папу Римського? Цього ж вимагають екстремістськи налаштовані її різні біляцерковні спільноти.

Певно має сенс Київський Патріархат, коли заявляє, що буде вести перемовини про об'єднання лише після того, як УПЦ стане Українською не лише за назвою, коли вона засудить московську агресію і відмовиться від належності до Московського Патріархату, повернувшись відтак до своєї наявної до XVII століття законної (канонічної) належності до Патріархату Константинопольського. Нині ж слушною для УПЦ буде назва, яку одного разу дав їй нинішній агресор Путін - «Русская Православная Церковь в Украине». Може він знав, про що говорить. Його

знання засвідчує мовчання митрополита і Церкви, яку він представляє щодо московської агресії.

Дивним є те, що УПЦ ніяк не реагує на діяльність різних своїх біляцерковних православних структур, які з іконами/портретами царя Миколи II, а подеколи і з прапорами Росії й гаслами «Православие. Самодержавие. Народность» організують майже щотижня від Києво-Печерської Лаври ходіння одних і тих же парафіян УПЦ вулицями столиці. Відгородитися Церкві від них не вдається хоч би тому, що все оздоблення цих хресних ходів, їх матеріальне забезпечення зберігається в належній УПЦ МП Києво-Печерській Лаврі. А почитаймо газети, які видрукують біляцерковні видавництва Дніпропетровської («Мир», «Начало»), Одеської («Новороссийский курьер»), Харківської («Триединая Русь») та інших єпархій УПЦ, які закликають до об'єднання в єдиній державі трьох російських народів – великоросів, малоросів і білоросів, які оспівують російських царів, російських військових начальників, обстоюють Новоросію як неукраїнські терени та ін. Чогось в офіційному органі УПЦ «Церковна православна газета» ми не зустрічали жодного разу засудження цього! Чого мовчать з приводу того, що коїться на Півдні і Сході України тамтешні єпархи? А чи засудив загарбника глава Кримської єпархії Лазар (до речі, українець за національністю - Ростислав Швець) ? Мовчить він навіть тепер, коли почалися в Криму погроми храмів Київського Патріархату. Якщо і УПЦ КП, і УГКЦ провели Синоди своїх Церков із засудженням агресора, то УПЦ до цього не вдалася. Скоріше це тому, що Синод цієї Церкви складають майже всі москвофільські митрополити, зокрема Одеський і Донецький, які загалом всіляко працюють проти проукраїнського Предстоятеля УПЦ МП митрополита Володимира (Сабодана).

Як один із тих, хто безпосередньо разом із Червонієм і Бурлаковим причетний до постанови в 1992 році Київського Патріархату шляхом поєднання ще вірного тоді митрополиту Філарету єпископату та кліру УПЦ і незалежної УАПЦ, я б радив цьому Патріархату згадати слова першого Патріарха Церкви Мстислава: «Нас не визнають, не турбуймося, визнаймо самих себе. Зрештою й інші визнають... Московська Церква без визнання прожила десь 140 років». То ж будьмо горді свого буття як незалежної Церкви і не реагуймо на якісь там умови УПЦ щодо можливості поєднання. Незрозуміло: хто кому за наявного нині в Україні суспільно-духовного стану може ще ставити умови поєднання? Адже УПЦ – Церква не просто юрисдикції чужоземної держави, а держави антиукраїнської, її явного вікового ворога. Як на мене, взагалі якісь перемовини щодо поєднання Православних Церков України нині вести не слід. Київський Патріархат – це самодостатня *власне* Українська Церква, а УПЦ – Московська. Та ж богослужбова мова і вжиткова у церковному житті в останньої, як і в РПЦ, російська або зросійщенослов'янська. На

різних міжнародних заходах, в різних міжнародних інституціях вона не постає як самостійний суб'єкт, а як елемент Російської Церкви. То ж як можна єднати Московську і Київську Церкви? І для чого? Заявлені умови УПЦ МП щодо поєднання мені дечим нагадують ті умови, які висуває нині Україні устами Путіна профашистська Московія. Змінюється лише X на Y. Москва ніколи не відпустить із своєї юрисдикції УПЦ. Відтак в полон до неї йти нічого. В Україні є багато росіян, а також зросійщених. Зрозуміло, що вони ніколи не підуть своєю Церквою на об'єднання з УПЦ КП. «Неканонічністю останньої» і особою Філарета вони так залякали вірян своїх єпархій, як залякала Московія громадян Сходу і Півдня України *бандерівщиною, фашизмом і бандитизмом* своїми ЗМІ. Будьмо горді і розбудовуймо свою, власне Українську Церкву! Не за назвою, а за суттю! Не ловімося на різні пропозиції, які виходять від біля УПЦ суцільних релігієзнавців: вони із подвійним дном і зорієнтовані скоріше на обезглавлення, знищення УПЦ КП.

Принагідно зауважу на тому, що для мене в дечому є дивним і в чомусь, думаю, є «слід Московії». Майже щодня на сцені Майдану протягом місяців з'являвся з молитвою за вільну Україну владика Української Автокефальної Православної Церкви Володимир (Черпак). І раптом дізнаюся, що ця Церква, очолювана митрополитом Мефодієм (Кудряковим), чомусь не засудила Московську агресію. В Церкві давно існує невідомо ким інспірований внутрішній розбрат, протистояння між єпархами, що призводить до відтоку від неї парафій, навіть владик, до УПЦ КП, все більше назріває невдоволення Предстоятелем, а то й невизнання його в деяких єпархіях УАПЦ. Хоч ця Церква заявляє про свою українськість, але несприйняття нею глави УПЦ КП Філарета стало перепоною на шляху поєднання цих Церков. УАПЦ легше йде на контакти з Церквою Московського Патріархату, ніж Київського. Тут її вимоги до УПЦ КП під час перемовин про поєднання у співзвуччі нагадують вимоги «москвичів» - лише без Філарета. Відтак і тут до чогось у плані об'єднання домовитися не вдається. А між тим нібито Патріарх Константинопольський одного разу поставив умову: об'єднайтеся хоч Ви і я Вас визнаю. Відтак ситуація у Православ'ї України дечим нагадує ситуацію в українському політикумі: де два українці, там три гетьмани. А тут – претенденти на Патріарха!

В Україні кажуть: мовчанка – ознака згоди. Відтак мовчанка УПЦ МП щодо агресії Росії, виявлена митрополитом Антонієм (і не лише в названому інтерв'ю), є згодою щодо її правомірності, своєрідним захистом загарбника. То ж не даремно священики цієї Церкви навіть на Вінничині, про що писала газета «Експрес» (№43), закликають вірян (додуматися ж до цього треба!) молитися за Путіна, за «Беркут», піддають прокляттям Небесну сотню. Це Ви, владико Антоніє, своєю мовчанкою, скажу відверто, випестили цю духовну зграю песиголовців. Так їх оцінили

українці з Ваших парафій. Відома письменниця, автор «Овода» Л.Войнич писала: «Захисник вбивць – сам вбивця». То ж чи не права вона? Маємо вбивць у Вашій Церкві! Пишу це, щоб викликати керівництво УПЦ МП на відверте і пряме висловлення своєї позиції щодо Московського агресора, російського фюрера Путіна. Тут мало абстрактних закликів до миру, порозуміння. Про що говорити із загарбником!? Яке порозуміння? Радий буду помилитися в оцінках позиції Православної Церкви України Московської юрисдикції! До речі, на днях побачить світ наукова збірка за моєю редакцією ««Русский мир» патріарха Кирила – не для України». «Русский мир» - то є явно колонізаторський проект Москви, того ж Путіна, але висловлений Кирилом. Чомусь УПЦ МП своєю мовчанкою також обходить його. А між тим він ставить за мету відновлення тієї ж царської/потім радянської Російської імперії. Невдоволеним незалежністю України, співаючим в унісон з путінівськими вимогами до України, тим, хто заявляє, що Україна не може існувати як держава, бо ж вона є лише «окраиной Руси», що мова українська - це ополячена російська і т.д., варто повідомити, що Путін запрошує малоросів освоювати Сибірські простори. До речі, такої ж думки і ті вінницькі парафіяни із села Малі Крушницькі, яких своїми подібними антиукраїнськими витівками о. Артемій спонукав заявити: «Не треба нам такого батюшки, що людей ненавидить. Нехай їде до Путіна і там йому руку цілує».

Я б тут додав ще й іншу пропозицію. Згідно Конституції України Церква відокремлена від держави, а відтак священнослужителі не мають права займатися політичною діяльністю, використовуючи свій духовний сан. Якщо ж о.Артемій закликає не визнавати «всіх турчинових та яценюків», бо ж то «безбожна влада», заявляє, що для нього «не існує Україна як держава», а «Небесна сотня є злочинцями», які «заслужили смертної кари», то це вже явний вияв підривної антиукраїнської діяльності, за яку отця не в монастир на місяць-два треба садити, як це зробила Церква, а прямо у в'язницю, що має зробити Служба безпеки України. Шкода, що у нас вона беззуба і за деякими фактами із ЗМІ ще невідомо кому служить. Односельці промосковського отця Артемія не вірять в те, що він «перевиховався», а його поселення в монастир розглядають як схованку для нього в очікуванні перемоги «своїх» під час чергових виборів, а то й загарбницького походу Росії.

СИМБІОЗ ОКЦИДЕНТАЛЬНОЇ ТА ОРІЄНТАЛЬНОЇ ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКИХ ГРУП ЯК ВИЯВ ІДЕНТИЧНОСТІ УГКЦ

Актуальність теми. Протягом історії свого існування українські землі знаходяться на перетині різноманітних шляхів. Це був і шлях «із варяг у греки», який поєднував Північ з Півднем. Також через наші землі проходили торгівельні шляхи зі Сходу на Захід і навпаки. Таке існування на перетині різних торгівельних шляхів передбачало зустріч в Україні різноманітних культур, з одного боку - європейської, а з іншого - азійської. Означена ситуація сприяла тому, що перед українцями завжди був і є важкий геополітичний стан, в якому за наші землі змагалися різні сусідні держави, представники різних цивілізацій. В філософській науковій спільноті такий стан розглядають як «межовий», а його екзистенцію - як «існування на пограниччі». І все таки більшість українських дослідників сходяться на думці, що Україна однозначно Європейська держава, що вона є одним із східних бастионів європейської культури, передазійським простором.

Водночас слід зазначити, що європейська культура також є різнорідною. Вона відрізняється своєю різноманітністю: регіональною, мовною, релігійною тощо, хоча в своїй основі вона має беззаперечне підґрунтя, що базується на спадщині греко-римської античності, а також юдео-християнському світогляді. В свою чергу, християнський світогляд поділився на латинську (західну) ідентичність, яка базується на аристотелівсько-томістичну раціональну філософську традицію, і грецьку (східну) ідентичність, котра, в свою чергу, базується на платонівсько-неоплатонівській містичній філософській традиції. Ці дві християнські традиції були представлені на теренах України ще з княжих часів. Звичайно, Володимир Великий хрестив Київську Русь у візантійській традиції, але ми знаємо про папських послів до княгині Ольги чи заснування Констанцією, жінкою князя Лева, обителі домініканців у Львові.

Найбільшого злиття означені християнські традиції на українських і білоруських землях зазнали за часів підготовки, прийняття і підтвердження Берестейських артикулів, котрі поєднували Київську православну митрополію з латинським Римом зі збереженням при цьому візантійського обряду. В наслідок цього на українських землях утворилася найбільша східна католицька унійна церква, котра за часів австрійської імператриці Марії Терезії отримала назву Українська Греко-Католицька

Церква. Дана конфесія є яскравим прикладом «межовості» українського соціокультурного простору.

В межах даної конфесії існують відмінні орієнтації - окцидентальна, прозахідна група, а водночас і орієнтальна, просхідна група. Кожна з цих груп має своєю ідентифікацією, котра включає в себе специфічну історію створення, існування, еволюціонування, а також богословські засади, регіональну специфіку та яскравих лідерів. Дані дві ідентифікаційні групи в своїй сукупності творять єдину ідентичність Української Греко-Католицької Церкви.

Дослідженість проблеми. *Аналіз публікацій дослідників з української діаспори, зокрема таких як В. Ленцик, В. Скопельський, Л. Гуцуляк, а також українських дослідників А. Пашука, І. Ісіченка, С. Мудрого, С. Головаценка засвідчує наявність широкого кола підходів до висвітлення церковної історії, зокрема історії Української Греко-Католицької Церкви. Проте слід зазначити, що ці праці відзначаються різним ступенем аналізу греко-католицької ідентичності. Для аналізу окцидентальної та орієнтальної ідентифікаційний УГКЦ досліджено праці вітчизняних дослідників Т. Шманька, О. Бегена, Л. Петрович, П. Богмат. Для визначення поняття «релігійної ідентичності» використанні праці зарубіжних дослідників, зокрема Е. Сміта і М. Заковоротної, а також українського дослідника І. Папаяні. Також проаналізовані праці найяскравішого представника «візантійської» групи митрополита Андрея Шептицького та «латинської» - єпископа Григорія Хомишина, хоча слід зазначити, що праці останніх мають яскраво виражену конфесійну спрямованість і не завжди із-за цього є об'єктивні. Тому можна зробити висновок, що дана проблематика в українській науці потребує подальшого, більш глибокого вивчення і обговорення.*

Мета статті – *прослідкувати розвиток ідентичності УГКЦ через еволюцію окцидентальної та орієнтальної ідентифікаційних груп в межах даної конфесії. Окрім того, автор намагатиметься проаналізувати особливості відправлення культово-обрядових практик даних ідентифікаційних груп УГКЦ. Цей аспект недостатньо висвітлений в сучасному науковому дискурсі і потребує ґрунтовного аналізу.*

Щодо проблеми формування ідентичності, то ця проблема досить чітко висвітлена в творчому доробку Е. Еріксона. Дослідник розгортає думку про те, що формування ідентичності відбувається у трьох формах: по-перше, інтроєкція – примітивне вживання в образ; по-друге, ідентифікація – співтотожність із значними символами й конкретними представниками роду, громади або суспільства загалом; по-третє,

формування ідентичності – відтворення певної сукупності ідентифікацій і включення останніх в єдину цілісність⁸¹.

Як зазначає український дослідник І. Папаяні, конструювання релігійної ідентичності знаходиться в кордонах повсякденності індивіда та відбувається завдяки актуалізації певних релігійних практик, які, в свою чергу, складають основу релігійного досвіду особи (культового, позакультового та ін.), в якому релігійна ідентичність конструюється, актуалізується, конкретизується і трансформується, набуваючи певних рис і особливостей, що стають основою її відмінності від інших різновидів соціальної ідентичності⁸².

Для того, щоб релігійний досвід отримав своє місце у суспільстві на рівні багатьох індивідів, він повинен бути легітимізованим повсякденністю. Конструювання релігійної ідентичності в повсякденні, на думку І.Папаяні, розгортається і актуалізується на рівні двох умовно окреслених практик, а саме - дискурсивних і недискурсивних⁸³. Межа між цими практиками конструювання релігійної ідентичності є доволі розмитою. Така форма, як ритуал (літургія), на думку І.Папаяні, виступає як така, що поєднує в собі дискурсивні і недискурсивні практики конструювання релігійної ідентичності і виступає завдяки своїй символічності як важливий елемент актуалізації когнітивних взірців для конструювання ідентичності особою⁸⁴.

Важливість культово-обрядових практик для релігійної ідентичності відзначає також англійський дослідник Ентоні Сміт. Він, зокрема, пише: «Релігійні ідентичності спираються на об'єднання культури та її елементів – вартостей, символів, міфів і традицій, – часто кодифікованих в обрядах та ритуалах. Отже, вони прагнуть об'єднати в одній громаді вірних усіх тих, що визнають певний символічний код, певну систему вартостей традицій віри та ритуалу»⁸⁵.

Щодо ідентичності Української Греко-Католицької Церкви, то всі адепти даної конфесії визнають, що це Церква кирило-мефодієвської традиції Володимирового Хрещення⁸⁶, яка зберегла візантійський обряд і після підписання Берестейської унії з Римо-Католицькою Церквою, визнає верховенство папи Римського, безпосередньо розвинула свою окрему

⁸¹ Заковоротная М. Идентичность человека. Социально-философские аспекты [Електронний ресурс] / Маргарита Заковоротная – Режим доступу: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000729/index.shtml>

⁸² Папаяні І. Конструювання релігійної ідентичності. Теоретично-релігієзнавчий аналіз: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://ea.donntu.edu.ua/handle/123456789/3337>

⁸³ Там само.

⁸⁴ Там само.

⁸⁵ Сміт Е. Національна ідентичність. Пер. з англ. П.Тарашук. – К., 1994. – С. 16

⁸⁶ Головащенко С. Історія християнства. Курс лекцій. – К., 1999. – С. 215-216

ієрархію і сформувалася в християнстві як окрема церковна інституція. Сам термін «греко-католики» ввела у вжиток своїм декретом австрійська імператриця Марія-Тереза, для зрівнення у гідності і правах католиків західного і східного обрядів⁸⁷. До цього моменту представників даної церкви називали «уніатами»⁸⁸.

Розглянемо розвиток двох ідентифікаційних груп в межах УГКЦ, а саме окцидентальної та орієнтальної. Що стосується окцидентальної або прозахідної групи в межах УГКЦ, то вона визнає і зберігає, а подекуди і впроваджує різноманітні латинізуючі впливи. Особливо яскраво це проявляється у культово-обрядових практиках. Розглянемо основні історичні віхи, щодо розвитку даної групи.

Ранній післяунійний період відразу ж засвідчив досить значні трансформації, наслідками якої було утворення групи греко-католиків, котра була прихильником латинізації даної церкви. Був створений василіанський чин, в котрому, зокрема, зафіксовані такі нововведення, як відправи щоденних євхаристійних богослужінь біля кількох престолів. Іншим нововведенням, перейнятим від латиського обряду, було часте прийняття Святого Причастя. Ще одним нововведенням, яке частково випливало із попередніх, було впровадження практики читаної літургії, введення якої в літургійну реальність унійної церкви приписують Йосафату Кунцевичу або Касіянові Саковичу⁸⁹. Ідеться про відому на Заході традицію приватної відправи Літургії зі спрощеним обрядом самим священиком без участі причетників і мирян. Латинський вплив поширився і через запозичення ряду паралітургійних практик, зокрема таких, як походи із освяченими дарами, публічні молебні. Згідно візантійського обряду в урочистих походах священики несли тільки Євангеліє і хрест, а не євхаристійні тіло і кров. Поступово з таких підходів виокремилася латинська практика поклоніння Святим Дарам (відповідно календарний цикл свят поповнився подекуди латинським святом Божого Тіла, яке і зараз характерне для Греко-Католицької Церкви)⁹⁰.

Вплив латинського обряду відбився і в зовнішньому оформленні храмів, зокрема, появилися бічні престоли, подекуди були усунуті іконостаси, у літургії почали використовувати дзвоники під час причастя, змінився вигляд облачення дияконів⁹¹.

⁸⁷ Мудрий С. Нариси історії Церкви в Україні. – Жовква, 2010. – С. 340

⁸⁸ Ісиченко І. Історія Христової Церкви в Україні. – К., 2008. – С. 392

⁸⁹ Гуцуляк Л. Божественна літургія Йоана Золотоустого в Київській митрополії після унії з Римом (період 1596-1839 рр.). – Львів, 2003 – С. 7-10

⁹⁰ Прийдіте Поклонімся. Молитовник. – Львів: Свідчадо, 2007. – С. 647-650

⁹¹ Шманько Т. Традиція і літургія / Доповідь на засіданні Комісії у справах мирян Львівської архієпархії УГКЦ 15.11.2005р.: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.liturgia.org.ua/index.php?option=com_content&task=view&id=43&Itemid=10

Також великий латинізуючий вплив був від нових священиків-уніатів, які через брак семінарій вчилися у латинських семінаріях, переймаючи латинський спосіб мислення та богослов'я, а також деякі обрядові практики⁹².

Питання неоднорідності і невизначеності обрядових особливостей Української унійної церкви, зміни, які відбулися за тривалий післяунійний період, були остаточно розглянуті на Замойському синоді, який на довгий час визначив напрям розвитку даної церкви, особливо щодо культово-обрядової практики. Замойський Синод 1720 року був викликаний потребою Київської унійної церкви у вирішенні й усуненні наявних деяких непорозумінь, а також встановлення єдиної практики здійснення святих тайн і відправленні богослужінь⁹³. На даному синоді були прийняті і затверджені всі вищезгадані латинізуючі практики, а також сакраментологія була реформована згідно рішень католицького Триденського собору середини XVI століття. Також синод ухвалив, щоб у Символі Віри дати «і Сина» (Filioque) і згадувати ім'я папи у св. літургії на знак зв'язку з головою св. Церкви⁹⁴.

Наступним помітним латинізуючим впливом було видання у 1882 році папою Левом XIII апостольського листа «*Singulare Presidium*», за яким Добромильський монастир передавався в тимчасове управління отцям єзуїтам. Там відкривався новіціят, що мав виховати нове покоління василіан. Магістром новиків і керівником цієї місії був отець-єзуїт Каспар Щепковський. Це викликало обурення в Галичині, бо дало підставу побачити в монастирській реформі розширення польсько-латинського впливу на Греко-Католицьку Церкву. Розгорнулася пропагандистська кампанія в газетах «Пролом», «Діло», «Руський Сіон». Із протестами проти реформи звертаються шість василіанських монастирів. У Львові пройшли віча-протести⁹⁵.

Та це не зупинило реформу. Єзуїти з Галицької провінції протягом 23 років (1882-1905) працювали у василіанських монастирях як настоятелі, професори та вихователі. Після новіціяту василіани проходили навчання богослов'ю в Кракові, потім - у Римі або Інсбруці. Вони поверталися й поширювали реформу на інші монастирі. Виховані єзуїтами отці провадили новіціят спершу в Добромилі, а з 1902 р. – у Крехові. Василіани запроваджують травневі богослужіння до Богородиці, плекають культ Найсвятішого Серця Ісуса, ведуть реколекції⁹⁶.

⁹² Богмат П. Християнське поклоніння та розвиток Божественної літургії і її реформування. – Тернопіль, 2001 – С. 13.

⁹³ Мудрий Софрон. Нариси історії Церкви в Україні. – Жовква, 2010. – С. 305

⁹⁴ Провінційний Синод у Замості 1720 р. // Постанови. — 2006. – С. 52.

⁹⁵ Богмат П. Християнське поклоніння та розвиток Божественної літургії і її реформування. – Тернопіль, 2001. – С. 69.

⁹⁶ Там само – С. 71.

На засадах папського апостольського листа було укладено нові конституції ордену, схвалені в 1906 році. Монастирі були виведені з-під єпархіального управління. Начолі Чину святого Василя Великого стояв протоархимандрит, провінціями керували протоігумени, змінювані кожні щоп'ять років⁹⁷.

Для вирішення розбіжностей був скликаний Помісний собор УГКЦ у Львові за митрополита Сильвестра Сембратовича, ставши одним з найважливіших в історії цієї Церкви. Собор проходив 24 вересня – 8 жовтня 1891 р. під головуванням апостольського делегата Августина Часки. В роботі собору брало участь троє єпископів і 160 отців. Атмосферу собору визначала боротьба консервативної й реформаторської течій. Консерватори виступали за збереження та віднову східної ідентичності Греко-Католицької Церкви, а реформатори прагнули перейняти й запровадити в обряд латинські практики, богослужбові чини та звичаї⁹⁸.

Ухвали собору були об'єднані в п'ятнадцяти «титулах» (розділах). Більшість їх стосується обрядових проблем. Собор зберіг дозвіл одруження для священників, хоча рекомендував стан celibату. Після собору в Станіславській та Перемишській єпархіях почалося заохочення семінаристів до прийняття celibату, а висвячення одружених кандидатів в окремі періоди не допускалася⁹⁹.

Все це дало поштовх до появи наприкінці ХІХ ст. двох таборів у лоні уже самої УГКЦ, які обстоювали протилежне бачення самобутності Церкви відповідно до літургійно-обрядової скерованості: орієнтальний (просхідний, візантійський) та окцидентальний (прозахідний, латинський). Протистояння між прихильниками візантійського обряду (т.зв. «восточниками») і прихильниками розповсюдження західних обрядових практик (т.зв. «латинників») усередині самої Церкви розпочалося наприкінці ХІХ століття. Заново воно спалахнуло в 1919 році, коли зайшла мова про введення celibату для всього греко-католицького духовенства. Прихильниками ідеї візантійства були митрополит Андрей Шептицький, митрополит Йосип Сліпий, Гавриїл Костельник і велика частина духовенства Львівської архієпархії, яких, однак, не можна зараховувати до ультрарадикальних прихильників східності в обрядовій специфіці УГКЦ, оскільки, зокрема, владика Андрей дбав не про чисте візантійство обряду, а про автентичність і чистоту, які б відповідали, в свою чергу, вимогам часу. Лідером «прозахідного табору» був Станіславський єпископ Григорій Хомишин (1904-1949). Частково таких поглядів дотримувався також

⁹⁷ Ісіченко І. Історія Христової Церкви в Україні. – К., 2008. – С. 407.

⁹⁸ Мудрий С. Нариси історії Церкви в Україні. – Жовква, 2010. – С. 436

⁹⁹ Ісіченко І. Історія Христової Церкви в Україні. – С. 408

Перемиський єпископ Йосафат Коциловський (1916-1946), хоч його звернення до вірних своєї єпархії було дещо менш радикальними¹⁰⁰.

Варто зазначити, що хоча погляди обох владик були діаметрально протилежними, однак вони були породжені головною метою - зберегти ідентичність УГКЦ, унікальність унійної Церкви як явища, що єднає в своїй основі Схід і Захід. Проте кожен табір бачив різні шляхи досягнення цієї мети. Львівське духовенство начолі з митрополитом Андреем Шептицьким акцентувало увагу на потребі повернення до джерел власної духовності й чистоти обряду, оскільки збереження зовнішньої форми богослужінь є доказом можливості мирного співіснування Східної і Західної гілок християнства¹⁰¹.

В 1906 р. митрополит Андрей пише до Риму листа про звільнення його Церкви від головних латинізаційних літургійних ухвал Замойського Синоду. При цьому він послідовно наближається до все більшого очищення Східного обряду греко-католицької Церкви від латинських нашарувань, які проявились у виданні Літургікона та Ізборника в 1905 році¹⁰².

Митрополит написав послання, що торкалися обрядових справ, де чітко висловив свою позицію стосовно збереження ідентичності Візантійського обряду: «Про Російський Католицький Екзархат» (1927), «Про обрядові справи» (1931)¹⁰³, «Вірність традиції» (1931), «Праця над з'єднанням Церков» (1941)¹⁰⁴, «Про обряди» (1941), «Як будувати Рідну Хату» (1941)¹⁰⁵. Ще одним важливим кроком для збереження обрядової ідентичності було заснування монастиря отців-студитів, який мав працювати над тим, щоб максимально наблизити греко-католицьке літургійне право до східної традиції¹⁰⁶.

Щодо організації чернечих чинів, то владика Шептицький організовує монастирі студитського уставу, для того, щоб очистити візантійський обряд від латинський нашарувань і провадити повне богослужбове життя згідно православних традицій. Для цього митрополит

¹⁰⁰ Беген О. Між візантійством і латинізацією [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.patriarkhat.org.ua/ukr/archive/article;191;392/>

¹⁰¹ Митрополит Андрей Шептицький і греко-католики в Росії: документи і матеріали 1899-1917. [За ред. Ю. Авакумова]. - Львів, 2004. – С. 241.

¹⁰² Петрович Л. Збереження східного обряду в контексті і питанні єдності Церкви в епістолярії о. Леоніда Фьодорова і митрополита Андрея Шептицького (1904-1917). – Львів, 2002. – С. 1

¹⁰³ Шептицький А. Пастирські послання 1899-1914 рр., Т1. – Львів, 2007. – С. 80-86.

¹⁰⁴ Шептицький А. Пастирські послання 1918-1939 рр., Т2. – Львів, 2009. – С. 127-130.

¹⁰⁵ Шептицький А. Пастирські послання 1940-1944 рр., Т3. – Львів, 2010. – С. 2-45, 100-113.

¹⁰⁶ Ленчик В. Визначні постаті Української Церкви: Митрополит Андрей Шептицький і Патріарх Йосиф Сліпий. – Львів, 2004. – С. 175-182.

разом зі своїм братом Климентієм, котрий стає архімандритом монахів студитів, створюють «Типікон» для монастирів студитського уставу. Даний «Типікон» використовують навіть деякі українські православні церкви в діаспорі, оскільки за основу Шептицькі взяли «Типікон» митрополита Петра Могили. Іншим кроком Шептицького стосовно монашества стало запрошення в Україну монахів Чину Найсвятішого Ізбавителя (ЧНІ), знаних ще й як отці Редемптористи. Даний місійний монаший чин утворив східну гілку і провадив діяльність, спрямовану на єдність християн. Найвідомішим представником названого чину був блаженної пам'яті владика Миколай Чернецький, котрого на єпископа висвятив митрополит Шептицький¹⁰⁷.

Інший табір греко-католицького духовенства, засуджував такі погляди і виступав за максимальне зближення Греко-Католицької та Римо-Католицької Церков. «Латинники» наголошували на тому, що зближення греко-католиків з православ'ям призведе до нової «схизми» в Церкві¹⁰⁸. В 1910 році єпископ Хомишин видав «Пастирський лист про часте і щоденне св. Причастя», а в 1912 році опублікував працю «Про Найсвятішу Євхаристію». Вже після Першої світової війни у 1920 році владика опублікував книгу «Набожество до Найсвятішого Серця Господа нашого Ісуса Христа» (Підручник для священників. – Станіславів, 1920р.), у якій подає богословські основи почитання Пресвятого Серця Христового та Пресвятої Євхаристії, а також різні форми цього почитання: молебні, акафісти, Свята Година, нічні чування з адорацією тощо. Дискусії з цього питання тривали довший час¹⁰⁹.

У 1931 році єпископ Григорій Хомишин виступив проти Східної орієнтації УГКЦ, видавши пастирський лист «Про візантійство», де гостро засудив формальну обрядовість, яку називав фарисейством. У ній єпископ вбачав «дух нового візантійства», яке, на його думку, призвело до розриву між Сходом і Заходом, бо надавало багато ваги формальностям, а не вірі. Єпископ видав також брошуру «Візантійство і боротьба з ним», де так само висловлював свої застереження про небажання приймати частиною УГКЦ впливів з латинського обряду, які якнайкраще, на думку Хомишина могли б передавати дух єдності з Вселенською Церквою¹¹⁰.

Цікавим і показовим є той факт, що обидва табори не відкидали культу почитання Серця Христового, який виник внаслідок візій католицької монахині Маргарити Марії Алякок. Митрополит Андрей

¹⁰⁷ Скопельський В. Усі ми брати. Збірка праць. – Львів: Свічадо, 2006. – С. 121-125.

¹⁰⁸ Беген О. Між візантійством і латинізацією [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.patriarkhat.org.ua/ukr/archive/article;191;392/>

¹⁰⁹ Творча спадщина єпископа Хомишина: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://homyshyn.te.ua/literary.html>

¹¹⁰ Біографії архиєреїв УГКЦ: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.ugcc.org.ua/38.0.html>

Шептицький, будучи послідовним прихильником ідей чистоти візантійського обряду, все ж видав окремий Декрет про «Культ Христової Любові»¹¹¹, де закликав до почитання Серця Христового.

Полеміка стосовно візантійства та латинізації знайшла своє відображення на сторінках греко-католицьких часописів: Так, газета «Нова Зоря», підпорядкована єпископові Хомишину розпочала полеміку, щодо духовного вектора УГКЦ, підтримуючи прокатолицькі симпатії та критикуючи політику «візантійства», запропоновану митрополитом Андреем. Хомишин зазначав, що на галицький ґрунт «візантійство» прийшло через католицьку газету «Нива», яка протягом 1925-1929 років займалась тільки тим, що активно просувала «нове візантійство» в УГКЦ. Цей «бунт» «Ниви» (так висловився владики) підігрівався галицькою ліберальною пресою не без підтримки «деяких львівських священиків»¹¹².

1 листопада 1944 р. помирає Андрей Шептицький. Його місце займає Йосиф Сліпий. В березні 1945 року майже весь греко-католицький єпископат начолі з митрополитом Сліпим був репресований, сотні священиків та ченців заарештовані за трафаретним звинуваченням у «зраді Батьківщині». В атмосфері терору в березні 1946 р. було організовано, під головуванням отця Гавриїла Костельника, Львівський собор (пізніше названий «псевдособором»). Рішення його відпрацьовувалися наперед у державних московських інстанціях. Греко-католицькі парафії було проголошені православними, а храми закриті або передані Російській Православній Церкві. Проте більшість греко-католицьких священиків або пішли у підпілля, або емігрували за кордон, де почала діяти Українська Католицька церква¹¹³.

Щодо підпільної церкви і її культуво-обрядового життя, то Свята Літургія правилася в тюрмах, у таборах, у приватних помешканнях. Уживалися шматок хліба й краплина вина. З риз часто використовували тільки єпитрахиль. Служба правилася за молитвословом або на пам'ять¹¹⁴. Підпільні священики хрестили, вінчали, сповідали, причащали хворих, уділяли тайну Оливопомазання у приватних хатах. Практикувалося також спільне слухання радіотрансляції Служби Божої з Ватикану¹¹⁵.

У підпіллі дуже часто використовувалися латинізовані обряди, за чистоту обряду ніхто не мав змогу слідкувати. Також приналежність обрядів до католицизму робила їх ще більш ідентифікуючими греко-

¹¹¹ Шептицький А. Пастирські послання 1918-1939 рр.- Т.2. – Львів, 2009. – С. 48-67.

¹¹² Беген О. Між візантійством і латинізацією: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.patriarkhat.org.ua/ukr/archive/article;191;392/>.

¹¹³ Пашук А. Українська церква і незалежність України: Монографія. – Львів, 2003. – С. 283-284.

¹¹⁴ Ісіченко І. Історія Христової Церкви в Україні. – С. 550

¹¹⁵ Кодекс Канонів Східних Церков: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://old.ugcc.org.ua/CCEC/CCEC-toc.html>.

католиків, так як вони були заборонені, а православні богослужіння сприймалися, як такі, які відправляються Російської Православною Церквою, котра співпрацює з комуністичною владою і в очах греко-католиків є дискредитованою. Також багато людей сприймали тодішній стан церкви як мученицької і ще більше сакралізували обрядовість. Тому після виходу з підпілля латинізуючі елементи і практика підпільної церкви по особливому сприймалася, як обрядова практика «освячена кров'ю» і такі елементи як стояння на колінах чи інші по-сьогодні використовується з особливим пієтетом частиною греко-католиків з визначенням «так робили ми і наші батьки у підпіллі» і не бажають їх змінювати.

Розглянувши культово-обрядові практики греко-католицької церкви під час радянської окупації Галичини слід зазначити, що в даному періоді розвитку дана конфесія розвивалася у двох середовищах. Одне з них - це підпільна церква на Галичині і в Україні загалом, а друге - діаспорна церква за кордоном. Перше підпільне середовище витворила певну сакралізацію підпільної обрядовості, котра у своїй основі мала златинізовані елементи культово-обрядових практик УГКЦ. Друге, діаспорне середовище, спиралося на загально-католицькі тенденції розвитку богословського ставлення до східної духовності, котрі в основному базувалися на рішеннях II Ватиканського собору і проголошували повернення Східних Католицьких Церков до своїх основ. Таким чином, у межах УГКЦ продовжилася тенденція розвитку в межах греко-католиків окциденталістів, котрі в підпільній церкві продовжували традиції запозичень від римо-католиків, а також керувалися ще постановами Триденського собору стосовно літургійного богослов'я, а також орієнталістів, котрі, спираючись на постанови II Ватиканського собору, за основу взяли очищення культово-обрядових практик УГКЦ від латинізуючи нашарування, а також відродження давніх візантійських традицій притаманній церкві за княжих часів.

Проаналізувавши еволюцію розвитку ідентичності Української Греко-Католицької Церкви, слід зазначити, що в межах даної конфесії розвивалися дві ідентифікаційні групи, котрі мали різне бачення, щодо провадження літургійного життя даної церкви. Одна група представляла окциденталістів, котрі впроваджували в життя церкви різноманітні латинізуючі елементи щодо культово-обрядових практик, сакраментології та богослов'я. Дана ідентифікаційна група головним аспектом своєї ідентифікації визначала як приналежність до Католицької Церкви і бажало показати цю приналежність всіма способами. З іншого боку, представляла орієнталістів, котрі головною метою своєї діяльності вважала очищення греко-католицьких обрядів від латинізуючих нашарувань, а також повернення до джерел східної християнської духовності. Головним аспектом своєї ідентифікації вони вважають належність до візантійського літургійного життя та східного богослов'я, а також Володимирівського

хрещення. Слід зазначити, що дані дві ідентифікаційні групи творять одну велику ідентичність УГКЦ, котра бере активну участь у загально католицьких процесах, відчуваючи приналежність до Католицької Церкви, а також зберігають східно католицьку ідентичність.

Анотації

В статті **Кобрина Михайла «Симбіоз окцидентальної та орієнтальної греко-католицьких груп як вияв ідентичності УГКЦ»** досліджено еволюцію окцидентальної та орієнтальної ідентифікаційних груп в межах Української Греко-Католицької Церкви. Визначено поняття «релігійної ідентичності». Проаналізовано взаємодію і взаємозв'язок окцидентальної та орієнтальної греко-католицьких груп. Розглянуто спосіб поєднання прозахідної і просхідної ідентифікаційних груп у творенні єдиної ідентичності Української Греко-Католицької Церкви.

Ключові слова: Ідентичність УГКЦ, окцидентальна група, орієнтальна група, культово-обрядові практики, історія УГКЦ.

В статті **Кобрина Михайла «Симбіоз окцидентальної та орієнтальної Греко-католицької груп як проявление ідентичності УГКЦ»** досліджено еволюцію окцидентальної та орієнтальної ідентифікаційних груп в межах Української Греко-Католицької Церкви. Визначено поняття «релігійної ідентичності». Проаналізовано взаємодію і взаємозв'язок окцидентальної та орієнтальної греко-католицьких груп. Розглянуто спосіб поєднання прозахідної і просхідної ідентифікаційних груп у творенні єдиної ідентичності Української Греко-Католицької Церкви.

Ключевые слова: Идентичность УГКЦ, окцидентальная группа, ориентальная группа, культово-обрядовые практики, история УГКЦ.

In the article **Kobryn Mykhaylo «Symbiosis okcydental and oriental greek-catholic group as a identity of the UGCC»** has been investigated the evolution of Okcydental and Oriental identity groups within the Ukrainian Greek Catholic Church. The concept of «religious identity» has been determined. The interaction and relationship of Okcydental and Oriental Greek- Catholic groups has been analyzed. The method of combining pro-Western and pro-Eastern identity groups in the creation of a common identity of the Ukrainian Greek-Catholic Church has been considered.

Keywords: Identity of UGCC, Okcydental group, Oriental group, religious ritual practices, the history of the UGCC.

Г. ТРЕГУБ (Київ)

ПРОТЕСТАНТИЗМ КРІЗЬ ПРИЗМУ КОНЦЕПТУАЛЬНИХ ОСНОВ ТЕОРІЇ ДИВЕРСИФІКАЦІЇ

Актуальність. Однією із центральних проблем, які за останні півтора століття існування релігієзнавчої науки ставили перед собою дослідники, було питання віднаходження моделей поставання і розвитку релігії. Той факт, що потужні консорціуми дослідників релігії, як от Міжнародна асоціація істориків релігій (IAHR) або Асоціація з міжнародного дослідження релігії у Східній та Центральній Європі (ISORECEA), піднімають на своїх конференціях питання наукового різнобічного аналізу принципу урізноманітнення (диверсифікації) релігії, показує, що в сучасних дослідженнях релігії на Заході окреслюється перехід від класичної теорії секуляризму до теорії диверсифікації, яка сама перебуває у стані створення і активних наукових дискусій, проте виразно цікавить навіть живих класиків релігієзнавчої науки, зокрема Айлін Баркер, Ірену Боровик, Джеймса Річардсона та інших.

Сучасне релігієзнавство, відмовляючись від концепції секуляризму у дусі Даніеля Белла¹¹⁶ шукає нові методологічні підходи у вивченні історії релігії, пропонуючи різноманітні концепції, однією з яких є концепція диверсифікації¹¹⁷. Зокрема, професор А. Баркер у своєму виступі “Diversification amongst New Religious Movements” (Каунас, Литва, 2014) чи не вперше публічно звернула увагу на те, що для того, аби лишатися незмінною, певна релігійна традиція має змінюватися. Також вона зазначила, що будь-яка мова про урізноманітнення (диверсифікацію), коли йдеться про феномен релігії, змушує дослідника говорити про процес, окреслений рухомим дієсловом, а не про статичне децо, окреслене іменником. На погляд автора, саме ці вище окреслені принципи складають сутнісне ядро нової релігієзнавчої концепції, а різноманітність форм протестантизму, про які йтиметься нижче, ще раз засвідчують той принцип, що зміни і трансформаційні процеси, розгалуження в межах певної релігійної традиції не руйнують її, а радше стверджують її життєвий потенціал, змушуючи «змінюватися, аби лишитися незмінною».

¹¹⁶ Див. дет.: Bell D. The Cultural Contradictions of Capitalism / D. Bell. – New York: Basic Books, 1996.

¹¹⁷ З власного архіву автора: виступи на 11 конференції ISORECEA «Religious diversification Worldwide and in Central and Eastern Europe» (Литва, Каунас, 24.04.2014) [Irena Borowik “Religious Field in CCE – Inside and Outside Differentiation, With Some References to Crimea”, Eileen Barker “Diversification amongst New Religious Movements”].

Метою даної статті є за допомогою аналізу протестантизму крізь призму концептуальних основ теорії диверсифікації показати, як саме принцип диверсифікації може спрацьовувати і виявляється на різних етапах розвитку вище зазначеної релігійної традиції.

Основний виклад. «Людські думки проповідують ті, хто вчить, що як тільки монета задзвенить у ящику, душа вилітає з Чистилища. Воістину, дзвін золота у ящику здатен збільшити лише прибуток і користолюбство, церковне ж заступництво – суто і цілком у Божому зволенні»¹¹⁸, – саме так звучать 27 і 28 теза доктора Мартіна Лютера, які з 93 іншими він запропонував для диспуту, вивісивши звернення на ворота Замкової церкви у саксонському місті Віттенберг. Очевидно, Лютер не міг знати і передбачити тоді всі наслідки своєї публічної інтелектуальної незгоди із Римо-Католицькою церквою.

Вже у перші 200 років існування протестантизму ми бачимо картину дуже стрімкого розвитку різних форм протестантизму на теренах Європи, а не культивування лише суто і виключно реформатства, як тієї традиції, яка йде прямо від Мартіна Лютера. Реформація у XVI-XVII століттях привела до відокремлення від Римо-Католицької Церкви перш за все реформатів (або інакше - євангелістів), як в Європі називали перших прибічників Мартіна Лютера, які утвердили найважливіше значення Євангелія та необхідність змін (реформування) у соціальній та церковній практиці католицизму. Пізніше вони розділилися на чотири головні течії, названі за іменами своїх духовних лідерів: лютерани (прибічники Мартіна Лютера), кальвіністи (послідовники Жана Кальвіна), цвінгліани (послідовники Ульріха Цвінглі), арміани (послідовники Якова Армінія). Наприкінці XVI – початку XVII століття цвінгліанство злилося з кальвінізмом. Найрадикальніше крило того ж таки цвінгліанства дало початок анабаптизмові. Анабаптисти внесли свої новації, виступивши за скасування церковних привілеїв, колективне землевласництво. «Поміркованих» анабаптистів під проводом Менно Сімонса почали називати менонітами¹¹⁹. В основу цих поділів лягли як тодішній соціокультурний контекст, зокрема конфронтація між різними типами бюргерства, селянства та аристократії, які підтримували той чи інший напрямок протестантизму, відстоювання своїх інтересів кожною із названих груп, так і віросповідні речі, тобто намагання тих, хто не

¹¹⁸ Лютер Мартин 95 тезисов . Диспут о прояснении действительности индульгенций / Мартин Лютер. – Пер. с лат. : А.И. Рубана под ред. Ю.А. Голубца. – СПб, изд-во "Герменевт", 1996 [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://krotov.info/library/12_/ut/er_03.html

¹¹⁹ Див. дет.: Санніков С.В. Огляд історії християнства: Навчальний посібник / С.В. Санніков. – К.: Світ знань, 2007. – 720 с; Encyclopedia of Religion (Second edition). – Farmington Hills: Tomson Gale, 2005.

погоджувався з Лютером, Цвінґлі, Кальвіном, Меланхтоном щодо того, а як саме до дрібниць потрібно сповідувати протестантизм і на яку саме частину віровчення треба звернути особливу увагу чи зробити сильніший наголос. Зокрема, 1563 року англійська королева Єлизавета I Тюдор проголосила документ під назвою «39 статей», в якому прописувалися також і догматичні відмінності новоствореної її батьком Анґліканської Церкви, про яку йтиметься нижче. Скасовувався католицький догмат про чистилище, перебільшення заслуг святих та індульгенції, світська і духовна влада Папи Римського, поклоніння іконам, мощам, католицькі святі угодники, цілібат та догмат про переісточнення¹²⁰, який лежить в основі католицького трактування таїнства причастя. Проте було збережено догмат про Церкву як необхідного посередника у справі спасіння людей, поділ на мирян та клір, збереження хіротонії. Пуритани, які вимагали подальшого очищення Церкви в Англії від католицьких ознак, вимагали відміни помпезного культу та заміни єпископальної системи на пресвітерську систему, за якої Церква керувалася пресвітерами, обраними громадою. Частина пуритан, тобто пресвітеріани, визнавали право світської влади втручатися до церковних справ, підтримувати її юридичним і фінансовим шляхами, переслідувати так звані «єресі» проти офіційної церкви. Інша складова пуританства, тобто конгреґаціоналісти-індепенденти, вимагали повного відокремлення від Анґліканської Церкви, бо були переконані, що істинна Церква може бути сформована лише за її межами, а також закликали перебудувати Церкву на основі конгреґаціоналізму, церкви-общини. Баптисти ж висунули вимогу, що дійсним членом помісної церкви може бути лише особа, яка свідомо прийняла хрещення, а не та, що здобула його в силу традиції чи вимоги закону¹²¹. Наголосимо, що кожне нове протестантське утворення, яке далі набувало форми деномінації, намагалося наголосити на своїй догматичній винятковості, яка дійсно полягала у віросповідних новелах, або у принципі повернення до забутих іншими норм перших християн тощо.

¹²⁰ Переісточення – це богословський термін, який використовується для уточнення сенсу перетворення хліба і вина в Тіло і Кров Ісуса Христа в таїнстві євхаристії. Сенс використання цього терміну не в тому, що він здатний пояснити спосіб переміни Святих Дарів, а лише в тому, що він акцентує на сутнісному зміні, таким чином, ще більше стверджуючи об'єктивну реальність цього таємничого переміни. Згідно з ученням Католицької церкви, яке було прийнято на 4-м Латеранському Соборі в 1215 році *doctrina de fide*, переісточення – це процес повного сутнісного (але не акцидентної) перетворення хліба і вина (Святих Дарів) в Тіло і Кров Христову. Розробка догмату належить Фомі Аквінському. Анґліканство не приймає терміну «переісточення», визнає присутність справжніх тіла і крові Христових у Святих Дарах, які приймаються з вірою.

¹²¹ Детальніше : Митрохин Л.Н. Баптизм / Л.Н. Митрохин. – М., Политиздат, 1974. – С. 14-18.

Паралельно на Британських островах розрив стосунків місцевої Католицької Церкви з Римом призвів до появи Англійської Церкви під проводом, що також було своєрідною новацією, англійського найвищого сюзерена, тобто короля. Спершу англіканство постало як «середній шлях» між католицизмом та континентальним протестантизмом. Бажання позбавитися від католицької догматики та культу в англіканстві призвело до появи пуританства, яке об'єднало під собою представників різних течій. Зокрема, кальвінізм в Англії та Шотландії набрав подоби пресвітеріанства. Взаємодія кальвінізму та анабаптизму дала життя баптизмові, конгрегаціоналізму та квакерам.

Вслід за загальними тенденціями у континентальному протестантизмі англіканство також не лишилося цілісним і монолітним, а почало ділитися на різні деномінації. Перш за все сформувалася так звана «висока церква» армініан. Далі з'явилися «євангельська низька церква», тобто осередки армініанських баптистів, пресвітеріан, квакерів тощо, та третє відгалуження, так звані «індепенденти», під назвою яких об'єднано конгрегаціоналізм та кальвіністських баптистів. Багато з представників перелічених вище течій англіканства стали піонерами, які принесли протестантизм до США та Канади, які перебували у колоніальній залежності від Британської імперії. І в континентальній Європі, і на Британських островах, географічно відокремлених від решти Європи, розгортається процес постійного реформування протестантської Церкви з появою низки форм, як саме ця Церква має виглядати, фактично різних протестантських деномінацій.

Континентальна Європа, незважаючи на релігійні процеси, які відбувалися у Великобританії та її заокеанських колоніях, продовжувала створювати нові протестантські деномінації. Паралельно з існуванням низки інших протестантських відгалужень, які постали раніше у часі на 100-150 років, виникає баптизм, який від початків має два розгалуження. У армініанській версії він визнає вчення Якова Армінія про свободу волі людини, а у кальвіністській лишається на позиціях Жана Кальвіна про напередвизначення. Проте без новацій, вже цього разу традиційно, не обходиться. Версія Армінія (голландця Якова Гармензена) була відповіддю, інтелектуальним запереченням позицій француза Кальвіна про «подвійне напередвизначення», за яким Бог вже давно поділив усе людство на когорту спасених і приречених на пекельні муки, чого змінити аж ніяк не можна. Гармензен пропонує тезу про свободу вибору людини, яка отримує початково благодать від Бога, і може стати або на шлях спасіння або загибелі. Бог в цій ідейній конструкції завдяки своєму всезнанню знає про вибір кожної людини наперед. І йдеться при цьому не про «наперед визначення», а про «передбачення» певної стратегії людських дій. Ричард Мюллер називає Якова Армінія одним з десятка чи трохи більше християнських теологів, які надали теологічній традиції

поступальний напрямок. До того ж, на думку цього науковця, з легкої руки Армінія постає одна з трьох систематичних моделей в протестантстві, поряд із реформатською та лютеранською, яка на його час була «насправді відкритою до нового раціоналізму»¹²². Крім цього наприкінці XVII століття в протестантизмі виникає реакція на спробу певних протестантських Церков оголосити себе ортодоксальними, церковно-формалізованими, тобто рух пієтизму. Ідейні новації, які так чи інакше реалізуються – це своєрідний маркер протестантизму до наших днів¹²³.

Цей короткий, стислий і неповний історичний екскурс дозволяє одразу унаочнити той факт, що на початку модерного часу у європейську практику входить принципово нове релігійне явище, яке протягом наступних 500 років своєї історії показує, що його динамізм, свобода варіативності дозволяє йому бути стійким до вимог часу, зокрема й нинішнього, коли змінюється форми запитів і потреб, на які релігія змушена відповідати, якщо вона хоче існувати. На наш погляд, дуже добре щодо такої ситуації висловився американський дослідник, соціолог релігії Роджер Фінке: «Релігійні організації утримують життєздатність організації завдяки охороні осердя релігійного життя, а також запровадження інновацій для служіння членам своєї організації та адаптації до їхнього постійно змінного середовища»¹²⁴.

Зауважимо, що ентузіазм та позитивне ставлення до динамічної і завдяки цьому багатоваріантної релігії поділяють далеко не всі науковці, а тим більше представники богослови певних релігійних течій, зокрема їх лідери. «Приклад захоплення світського світу повагою до різних точок зору і поглядів став шкідливим прикладом і для християн. І от з'являються захисники богословського плюралізму, інакодумства та ересей. Це насправді дуже серйозна проблема для сучасних церков ЄХБ. В середині них одночасно починають діяти декілька відмінних і часто таких, що виключають одне одного, богословських шкіл, не всі з яких знаходяться у рамках системи віровчення ЄХБ. Це розмиває нашу віру і заплутує вірян,

¹²² Richard Muller *God, creation and providence in the thought of Jacob Arminius* / Muller Richard. – Grand Rapids, 1991. – P. 281-285.

¹²³ Доречним в такому випадку видається питання, чи був Яків Арміній, так само, як протестантські лідери після нього, або його сучасників, тим, хто запропонував повноцінну альтернативу реформованому християнству, а чи ж простим еретиком, як його могли назвати опоненти-сучасники? Це питання лишається відкритим, але воно підштовхує до думки, що від самих початків свого існування протестантизм мав і інтелектуальні, і системні можливості не лише до внутрішньої полеміки, яка зумовлювала появу нових напрямків, а й збереження цих нових гілок у рамках самого протестантизму.

¹²⁴ Finke Roger *Innovative Returns to Tradition: Using Core Teachings as the Foundation for Innovative Accommodation* / Roger Finke // *Journal for the Scientific Study of Religion*. – 2004. – Vol. 43. – № 1. – P. 19-35.

багато з яких не в силах самостійно вивчити всі особливості запропонованих шкіл»¹²⁵, – пише популярний баптистський публіцист Ігор Колгарьов з Росії. Подібні негативні оцінки доволі легко можна знайти і серед дописів або коментарів представників інших протестантських течій, а якщо ширше – інших відгалужень християнства і навіть інших релігій.

Завдяки науковій трансдисциплінарності, на позиціях якої стоїть автор статті, важливість врахування критерію динаміки під час релігієзнавчих досліджень вдається пояснити. В результаті, як пише російський науковець Лариса Киященко, формується новий тип дослідницької діяльності, який отримує низку назв у філософії науки, зокрема йдеться про «постнекласичну науку», «постакадемічну науку», науку «другого модерну». Вона зазначає, що виробництво наукового знання на сучасному етапі – «це гібрид фундаментальних досліджень, прагматично орієнтованих на отримання корисного ефекту»¹²⁶. Екзистенційна енергія життєвого досвіду реалізується в багатоманітності науково, філософськи, теологічно, дисциплінарно заснованих рішень. Однак складність екзистенційних проблем є такою, що жодний з дисциплінарних засновків за всієї своєї необхідності не може претендувати на достатність: «істина зіштовхується з істиною, благо з благом, правда з правдою, і цим викликають апорію розуму, яка генерує парадоксальний імпульс пошуку засновків та обґрунтування, але вже у сфері трансдисциплінарних комунікацій життєвого світу – у сфері загально значимого»¹²⁷. Ця універсальна значимість виражає соціальну конфекцію і спирається на об'єктивний склад спільної дії колективу. Загальному надається ідеального змісту, який адресований кожній людині, і в цьому розумінні воно є універсальним. Це стосується також можливості зрозуміти певні процеси, притаманні релігії як цілому, за аналогією з процесами, що відбувається і є притаманними культурі. Аналогічну матрицю можна застосувати для прослідковування і аналізу динаміки, притаманної протестантству.

Якщо вдатися до такої аналогії, ми побачимо, що не лише тільки у культурної або релігійної статички, але й у динаміки є своє засадниче опертя. Для культури і для релігії ними є будь-які новації. І релігія, і культура належать до соціокультурних феноменів, які обертаються довкола людини – продуцента і реципієнта тих продуктів, які дають релігія і культура. Зокрема культурогенез, який, на наш погляд, може аналізуватися як аналог для розуміння процесів і закономірностей

¹²⁵ И. Колгарев Будьте единомысленны, братья баптисты! [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://rus-baptist.narod.ru/edinomyslenny.htm>.

¹²⁶ Киященко Л.П. Постнеклассическая философия – опыт трансдисциплинарности // Постнеклассика: философия, наука, культура. Коллект. монография. Под ред. Л. Киященко и В. Степин. – СПб., 2009.- С.137-170.

¹²⁷ Там само. – С. 143.

релігієгенезу, є одним з видів соціальної та історичної динаміки культури, що полягає в породженні нових культурних форм і їхній інтеграції в існуючі культурні системи, а також у формуванні нових культурних систем і конфігурацій. Сутність культури полягає в процесі постійного самооновлення культури не тільки шляхом трансформаційної мінливості вже існуючих форм і систем, але і шляхом виникнення нових феноменів, що не існували в культурі раніше. Як і щодо будь-якого з соціокультурних феноменів, зокрема релігії, політики, медіа тощо, не можна говорити про одноразовість і одночасність події їхнього початку в епоху сивої давнини людства, але про процес постійного породження нових соціокультурних форм і систем. З позицій еволюційної теорії головною їхньою причиною є необхідність адаптування людства до мінливих умов їхнього існування шляхом вироблення нових форм (технологій і продуктів) діяльності і соціальної взаємодії (речей, знань, уявлень, символів, соціальних структур, механізмів соціалізації та комунікації тощо).

Генеза соціокультурних систем майже збігається за своїм змістом і формами з релігійними трансформаціями, що складаються за діяльнісною ознакою (за профілями діяльності та взаємодії суб'єктів), проходить фази визрівання «соціального замовлення» на нові види діяльності, практичного формування технологій, прийомів і навичок цих нових напрямків у процесі розподілу праці, а також виділення суб'єктів, що спеціалізуються в цих областях соціальної практики тощо.

Якщо придивитися і вдатися до глибшого аналізу, то стратегія, окреслена вище, поширюється й на релігію, зокрема на її конкретні форми, зокрема протестантство (незалежно від його географічної локації). Динамізм утворення різних протестантських деномінацій перш за все можна охарактеризувати як позитивне явище, своєрідну ілюстрацію, яким чином релігія є не лише динамічною, живою, а й як вона здатна адаптуватися, попри постулат вічності і неперехідності її вчення, з одного часу до іншого¹²⁸.

Релігійні реалії України також цілком вкладаються у вище окреслену логічну матрицю. Протестантство в Україні з'являється у 30-40 роках XVI століття, шукає собі місця поряд з римо-католицизмом та православ'ям. Для того, щоб на довго закріпитися і затриматися на тутешніх теренах, протестантам треба було адаптуватися до умов, які відрізнялися від західноєвропейських. Варто зазначити, що від самих початків протестантство приходить на українські землі у своїй варіативній різноманітності¹²⁹. Першою організаційно оформленою новою течією в Україні стало лютеранство. Центрами лютеранських впливів на Україну

¹²⁸ New Approaches to the Study of Religion / Ed. by Peter Antes, Armeen Geertz, Randy R. Warne. – Berlin: Walter de Gruyter, 2008. – P. 345-385.

¹²⁹ Див. дет.: Протестантизм. Т.5// Історія релігії в Україні: у 10-ти т./ За ред. проф. П. Яроцького – К.: Світ знань, 2002.

були Краків і Люблін, з яких місіонерська діяльність спрямовувалася у Холмщину, Підляшшя та Галичину. Лютеранство було егалітарнішим на відміну від шляхетського кальвінізму¹³⁰. Аутсбургське сповідання охоплювало купецькі, міщанські та ремісничі стани, тобто ті, що переважали серед німців-колоністів, які мешкали, здебільшого, у містах – головних центрах реформаційних рухів Західної та Східної Європи¹³¹. За реєстром протестантських осередків в Україні XVI-XVII століття лютеранські громади діяли у Львові, Венгрові, Мордах, Нурці та Найдорфі на Берестейщині, Язлівці - на Поділлі¹³². Членами цих зборів (окрім, звичайно, самих патронів та їх родичів-однодумців) обов'язково ставали усі підлеглі нововіра, якщо йшлося про представника місцевої аристократії, або найближче оточення міщанина чи купця. Середньовічний принцип «чия країна, того і віра» на теренах України мав свою вітчизняну конкретизацію, тобто право патронату, що було основою для юридичного й економічного підпорядкування церкви світському правителю.

Також варто згадати рух *чеських братів*, який трохи пізніше поширюється й на терени сучасної України. Порівняно з лютеранством і чеським братством кальвінізм в Україні, зокрема у другій половині XVI століття, мав неабиякі успіхи, став тут на тривалий час провідною протестантською конфесією. Перша протестантська громада анабаптистів з'являється у Володимирі-Волинському у 1536 р. У 40-х рр. свою діяльність розпочинають лютерани, згодом кальвіністи та антитринітарії; у першій половині XVII ст. розгортається діяльність соціан. У XVII ст. протестантизм із Волині, Підляшшя, Холмщини і Галичини поширюється на Поділля, Київщину, Закарпаття. Протестантські громади в Україні розгортають широку видавничу, просвітницьку діяльність. Друкується Святе Письмо національними мовами, збірки проповідей і повчань.

У XVIII-XIX століттях на українських теренах з'являються нові протестантські течії, зокрема меннонітство, баптизм, методизм. Історично найостаннішими приходять і активно діють аж до тепер поряд із іншими напрямками протестантизму п'ятидесятники, адвентисти та свідки Єгови¹³³.

¹³⁰ Дет. див.: Любащенко В.І. Історія протестантизму в Україні: курс лекцій / 2.вид., доп. і випр. / В.І. Любащенко. – К. : Поліс, 1996.

¹³¹ Тазбир Я. Общественные и территориальные сферы распространения польской реформации // Культурные связи народов Восточной Европы. – М., 1976. – С.110-118.

¹³² Грушевський М. С. З історії релігійної думки на Україні. / М. С. Грушевський. – К.: "Освіта", 1992. – С. 67-71.

¹³³ Дет. див.: Любащенко В.І. Історія протестантизму в Україні: курс лекцій. – К. : Поліс, 1996.; Протестантизм. Т.5// Історія релігії в Україні: у 10-ти т./ За ред. проф. П. Яроцького – К.: Світ знань, 2002; Санніков С.В. Огляд історії християнства: Навчальний посібник. – К.: Світ знань, 2007 та ін.

Релігійний ландшафт сучасної України цікавий тим, що на ньому репрезентовано цілу низку течій пізнього протестантизму, кожна з яких має декілька автономних одне від одного об'єднань-відгалужень. Зокрема нині на теренах нашої держави діють такі об'єднання євангельських християн-баптистів, як Всеукраїнський Союз об'єднань християн-баптистів, Рада Церков ЄХБ, незалежні громади ЄХБ, Братство незалежних церков і місій ЄХБ та Асоціація незалежних євангельських християн-баптистів. Статистика свідчить, що баптистів не можна вважати винятком, оскільки те саме стосується адвентистів, репрезентованих в Україні Церквою Адвентистів Сьомого дня, об'єднанням адвентистів-реформістів і незалежною громадою адвентистів Сьомого дня. Подібним чином ситуація полягає і в інших протестантів, репрезентованих цілим гроном організацій, які різняться одна від іншої назвами та величиною.

Так чи інакше, але доведеним фактом лишається та річ, що перераховані представники пізньопротестантських течій від моменту здобуття Україною незалежності і по нині аж ніяк, попри всю красу заяв про єкуменічний процес, не прагнуть стати, як заповідав Ісус Христос, одним цілим. Свого часу з цього приводу слушно висловився український релігієзнавець професор Анатолій Колодний: глобалізація усіх сфер суспільного життя, яка розпочалася в ХХ столітті, зумовила появу єкуменічних тенденцій в різних християнських конфесіях, хоч кожна з них виявляє своє розуміння єкуменізму. До того ж, мова йшла радше про ті чи інші форми єкуменізму. «Єкуменічний рух, про який так багато говорять і який одержав навіть міжнародне організаційне оформлення, перетворюється часто у засіб самопропаганди і вияву ще більшої неприязні, ніж це було у відносинах між християнськими течіями до того. Бо ж, пізнаючи особливості християнського думання й обрядового діяння інших конфесій, кожний суб'єкт цього єкуменічного процесу, замість того, щоб визнавати можливість різноманіття шляхів до Бога, виявлення справжньої повноти християнської традиції через її конфесійну різноманітність, зумовлену особливостями соціокультурного розвитку народів, що засвідчив Ісус Христос своєю П'ятидесятницею, все більше утверджується в думці про свою єдиноістинність і єдинонепогрішимість. Звідси й маємо, що диференціація християнських конфесій продовжується майже з геометричною прогресією»¹³⁴, – так професор охарактеризував стан християнства при входженні у Третє тисячоліття його історії. Далі він слушно запитує про те, яке майбутнє очікує християнство в новому тисячолітті, якщо воно саме у своїх міжконфесійних і міжцерковних відносинах ігнорує основну заповідь Сина Божого, аби всі були одне?

¹³⁴ Колодний А.М. Входження християнства в нове тисячоліття // Релігійне сьогодення України: роздуми, оцінки і прогнози (тематична збірка вибраних статей і тез). – К., 2009. – С.8.

Інтерпретація останнього запитання підштовхує нас до запитання про те, а чи дійсно у середовищі українських громад пізніх протестантів відбуваються переважно конвергентні процеси, де що таке, що сприяє їхній цілковитій інтеграції принаймні в межах таких абстрактних конструкцій, як просто «баптисти», просто «адвентисти» і просто «євангелісти» чи «п'ятидесятники»? Пальму першості у створенні нових відгалужень в середині течії по праву ділять між собою баптисти і п'ятидесятники, яких, наприклад, станом на 2011 рік у переліку зареєстрованих релігійних організацій у нашій державі зареєстровано 13 баптистських організацій, і, відповідно, інших – 8 течій (якщо не брати до уваги низку неохристиянських, харизматичних рухів, які в нашій інтерпретації можуть бути дочірніми і поставати на основі усталених баптизму і п'ятидесятництва)¹³⁵. На цей самий час адвентисти в Україні репрезентовані трьома течіями. Навіть попри специфічність українського релігійного ландшафту, очевидно, що принаймні протестантизм як такий історично виробив механізм, згідно з яким і виживання релігійної традиції, і її транслювання у часі полягає у здатності «змінюватися аби лишитися незмінними».

Аналіз українського контексту протестантства, який спирається на методологію дослідження систем, показує, що воно як з'явилося на українських теренах у декількох варіантах, так і продовжує існувати тут у різних формах, не зрощуючись між собою і не виділяючи якусь одну провідну форму, а являючи собою слушну ілюстрацію для принципу динамічної єдності у протилежностях. Протестантизм на українських теренах запозичує ті форми розвитку та існування, які були вироблені на території його походження та активного розвитку. Так само як на теренах континентальної Європи, в Україні він утверджує свої новаторські форми, зокрема ближче до нашого часу набуває національних рис (згадати хоча б появу Української Лютеранської Церкви) і вдається до певних запозичень набутоків православної традиції (баптистські церкви) тощо. Цей різновид християнства в такий спосіб впродовж 500 років свого існування на європейських і українських теренах втілює чи не найголовніший принцип конкуренції на релігійному ринку, надаючи вірянам багатоманіття вибору форм, проте лишаяючи сутність найголовніших постулатів свого віровчення незмінною, адже лютерани і адвентисти говорять про відмінні речі у своєму віровченні (зокрема, перші про принцип напередвизначення, а другі – про швидкий прихід кінця світу та встановлення «тисячолітнього царства Христового»), проте вони всі лишаяються представниками однієї й тієї ж самої течії у християнстві.

За умови зростання комплексності питань, які аналізує релігієзнавство, розширення його горизонтів і підходів, порівняння

¹³⁵ Див.: Релігійна карта України 1991-2011 років // Релігійні меншини України. Т. 7. – К., 2011. – С.594-595.

досліджень різних соціокультурних систем із використанням підходів, які пропонує концепція диверсифікації, може бути достатньо плідним, щоби методологічно збагатити дослідників релігії. Без урахування під час релігієзнавчого дослідження параметру динамічності релігії як результат можемо отримати висвітлення лише певних аспектів цього надзвичайно комплексного і всеосяжного явища.

Попри надзвичайно вагомій досягнення - як українських, так і світових релігієзнавців – доводиться констатувати той факт, що питання про питомий характер релігії та релігієгенез, оптимальні методи та знаряддя їхнього дослідження є актуальним завданням для сучасних науковців і потребує додаткового опрацювання. Релігія є іманентною складовою життя людини як соціобіологічної істоти, здатної до абстрактного мислення, трансцендентування, моделювання майбутнього. Тому кожний її аспект, навіть такий, який покищо не надається для наукового аналізу або не є таким в силу усталеної практики, має свою величезну цінність завдяки тому, що він є частиною її живої системи, яка постійно трансформується разом із людиною. Аналіз досліджень та проведення паралелей з іншими соціокультурними системи, зокрема політики, культури, медіа, науки тощо, їхнього питомого характеру та закономірностей розвитку дозволить якісніше і повніше пролити світло на подібні процеси в надрах релігії, прогнозувати їхнє розгортання в часі та виявити, пояснити інші, які характеризують її як унікальне і самобутнє, сповнене цінності і значення явище.

Анотація

Статтю присвячено розгляду протестантизму під кутом зору головних принципів теорії диверсифікації, зокрема урізноманітнення та змінності форм як запоруки реального здійснення «незмінності за рахунок змін». Показано, що збереження і трансляція релігійної, зокрема протестантської, традиції є комплексним процесом, в якому важливу роль відіграють різні формотворчі фактори різноманітної етимології.

Ключові слова: протестантизм, теорія диверсифікації, соціобіологічна система, урізноманітнення.

Protestantism in the light of the conceptual foundations of diversification theory. Current article considers Protestantism from the perspective of the main principles of the theory of diversification, including a change and forms variability as a prerequisite for real exercise "held constant through change." It is shown that the preservation and transmission of religious, particularly Protestant, tradition is a complex process in which an important role is played by various factors shaping by the multiform etymologies.

Key words: Protestantism, the theory of diversification, socio-biological system, change.

Д. ШЕСТОПАЛЕЦЬ (Київ)

ТЕОЛОГІЧНІ ПОЗИЦІЇ ДУМУ В КОНТЕКСТІ ІНСТИТУЦІАЛІЗАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ В ІСЛАМІ В УКРАЇНІ

Актуальність дослідження. Ситуація ісламу в Україні характеризується множинністю векторів інституціоналізації та плюральністю ідеологічних проектів. На цьому фоні аналіз дискурсів різних мусульманських організацій постає важливою умовою розуміння сучасного стану боротьби за релігійний авторитет в Україні, а також за право легітимно представляти іслам на всеукраїнському рівні. Так само це дозволяє краще зрозуміти, які саме ідеї пропонуються мусульманам України і які наслідки ці ідеї можуть мати для формування релігійності, ціннісних орієнтирів віруючих, а також стратегій їхньої поведінки в публічній сфері. Попередній досвід такого аналізу показав важливість та продуктивність цього підходу, навіть при тому, що багато мусульманських організацій просто ретранслюють певну сукупність ідей і зовсім не виробляють «оригінального» продукту, який можна біло б назвати спробами формування «українського ісламу»¹³⁶.

Об'єкт дослідження. Так чи інакше, об'єктом аналізу у цій статті є окремі аспекти репрезентації ісламського віровчення в публікаціях, що виходять під егідою Духовного управління мусульман України (ДУМУ), очолюваного Ахмадом Тамімом. Стосовно діяльності цієї ісламської інституції, створеної однією з перших у 1992 році, існують достатньо різні оцінки, що не в останню чергу може бути пояснено певною дуальністю її іміджу та діяльності. Як зазначає О. Богомолів та ін., з одного боку ДУМУ має публічний імідж мейнстрімної мусульманської організації, який в цілому є прийнятним як для владних структур, так і для більшості мусульман; з іншого ж боку, ДУМУ сформувало певну «внутрішню партію», яка організована на подібні суфійської громади з жорсткою ієрархічною структурою та певною закритістю¹³⁷. Так само ДУМУ пов'язується з діяльністю ліванської «Асоціації ісламських благодійних проектів» (АІСР), що, окрім іншого, займається популяризацією суфійського вчення ліванського шейха Абдуллаха ал-Гарарі ал-Хабаші¹³⁸.

Загальна характеристика публікацій ДУМУ. Головним друкованим органом ДУМУ є газета «Мінарет», що, починаючи з 1994 року, напочатках

¹³⁶ Див.: Шестопаець Д.В. Репрезентація ісламу в публікаціях газети «Арраїд» // Українське релігієзнавство. – 2013. - № 67. – С. 92-105.

¹³⁷ Богомолів О.В., Данилов С.І., Семиволос І.М., Яворська Г.М.. Ісламська ідентичність в Україні. – К., 2005. - С. 29-30.

¹³⁸ Там само. - С. 30.

виходила друком шість разів на рік, а з часом стало щомісячником. Це видання практично повністю позбавлене матеріалів, які б обговорювали гострі соціальні та політичні питання сьогодення, проблеми міжнародного життя (що, наприклад, є характерним для газети «ал-Раїд») і в цілому сфокусоване на висвітленні певного кола релігійних та етичних питань, а також подає матеріали культурологічного характеру про різні країни ісламського світу.

Однак основна маса видань ДУМУ, які становлять цінність для дослідника, публікується під грифом видавництва «ал-Іршад»¹³⁹. Найбільш значна частина цих видань є перекладеною літературою та за обсягом не перевищує брошури. Цілком логічно, що домінують публікації, присвячені теологічним та ритуально-обрядовим темам, однак так само наявні і полемічні тексти, які відображають один з основних напрямків діяльності ДУМУ – боротьбу із течіями та рухами, які, на думку конфесії, мають екстремістський чи радикальний характер¹⁴⁰.

Основними публікаціями, які дають уявлення про теологічні ідеї ДУМУ, є «Знание о Боге», «Твердость в убеждениях» та «Вероубеждение мусульман». Зокрема, остання публікація містить перелік з п'ятидесяти одного релігійного питання, які вочевидь вважаються найбільш значними для розуміння ісламського віровчення. Цікаво відзначити, що ці питання подаються без видимої логіки групування, довільно перемішані. В першу чергу це проблеми догматичного характеру – єдинство Аллага та його абсолютна трансцендентність, тлумачення його атрибутів у відповідних аятах Корану та ін. Значну частину цього блоку складають також питання щодо додаткових культових практик, які також пов'язані із суфізмом (дуа, істігаса, відвідання могил та молитви за померлих, використання бубна та ін.). Згадані питання є основою дискурсу ДУМУ та регулярно повторюються в усіх інших публікаціях у доповненому чи перефразованому вигляді. В подальшому огляді ми зупинимось лише на деяких із них.

Проблема релігійного знання. *Знання, а точніше правильне знання, постає одним із ключових елементів у теологічних побудовах ДУМУ. Відповідно до цитованого у брошурі «Знание о Боге» хадіса¹⁴¹, релігійне знання висувається на перше місце навіть порівняно із ритуальною практикою. При цьому в ієрархії знань головне місце відводиться саме «знанню про Аллага» як «основоположному у системі переконань індивіда»¹⁴². Що однак є найбільш важливим це те, що моральність індивіда, його поведінка та спосіб мислення ставиться в залежність від *правильності* цих переконань: на думку*

¹³⁹ На сайті ДУМУ опублікований перелік з 27 найменувань брошур, доступних для читання онлайн: <http://www.islamyat.org/islamskaya-biblioteka/knigi.html> (останній доступ – 28.03.2014).

¹⁴⁰ Див.: Богомоллов О.В., Данилов С.І., Семиволос І.М., Яворська Г.М.. Ісламська ідентичність в Україні. - С. 70-71.

¹⁴¹ «Знания о Боге – наиважнейшее из знаний». – К., 2010. – С. 5.

¹⁴² Там само. - С. 7

ідеологів ДУМУ, хибність поглядів щодо базових теологічних питань є коренем всіх вад та недоліків людини¹⁴³. Інакше кажучи, постає питання: чи може індивід, що має повністю чи частково «невірні» уявлення про Аллага, бути високоморальною людиною?

У системі «правильного знання» про Бога, яке пропагується ДУМУ, чільне місце займає проблема боротьби із наданням Аллагу певного *образу* чи *подоби*. Основа цього питання йде до середньовічних теологічних дебатів про атрибути Аллага, а також тлумачення цілої низки коранічних аятів, в яких в якості метафори по відношенню до Аллага згадуються частини тіла (рука, обличчя) та інші елементи, властиві матеріальним об'єктам¹⁴⁴. Важливо відзначити, що обізнаність щодо цих питань у літературі ДУМУ виводиться як частина обов'язкової базової освіти кожного мусульманина, як засіб уникнення свідомого чи несвідомого *куфру* (невірства). Такий підхід з точки зору умовного мейнстріму ісламу виглядає як підвищення «планки» ортодоксальності за рахунок розширення кола *необхідного знання*, а також визначення вищого стандарту «чистоти» віри. Іншими словами, якщо з точки зору мейнстріму головним для мусульманина є декларація монотеїзму («немає Бога, крім Аллаха»), то в ідеології ДУМУ вкрай важливим є доповнення цього твердження максимальним зреченням всього того, що може, навіть метафорично, говорити про наявність у Аллаха «просторових» характеристик, органів чи інших властивостей людини. В цьому аспекті другою за важливістю заповіддю, після *шагади*, в літературі ДУМУ фактично постає частина аяту 11 сури ал-Шура «Немає нічого подібного до Нього»¹⁴⁵.

Важливо відзначити, що порушення цього принципу ненадання Аллагу подобу для ідеологів ДУМУ є дуже серйозним актом та має наслідком не тільки гріх, а й *відпадиння* людини від ісламу. Відповідно, якщо мусульманин якимось чином порушує цей принцип, то він має знову прийняти іслам через виголошення *шагад* (ісламських свідоцтв)¹⁴⁶: «Якщо людина сповідувала невірні переконання у питаннях знань про Аллаха (наприклад, приписувала Йому подобу, місце чи образ, або переміщення, або ж думала, що «Аллах – це наче дух чи світло, промениста енергія чи сила, або розум» і тому подібне) або ж вагалася в основних питаннях Ісламського Віровчення (наприклад, думала: «Може є місце в Аллаха, а може й немає»....), то вона перестає бути мусульманином (якщо перед цим була ним), і такій людині необхідно повернутися до Істинної Віри, тобто прийняти Іслам»¹⁴⁷.

¹⁴³ Там само.

¹⁴⁴ Див., наприклад, аяти Корану: ал-Кисас, 88, ал-Зарійят, 47 та ін.

¹⁴⁵ Повний аят звучить наступним чином: «Творець неба та землі. Він створив вам пари із самих себе та із тварин – пари. І так Він вас розмножує. Немає нічого подібного до Нього. Він – чує та бачить усе!» (ал-Шура, 11).

¹⁴⁶ «Знання о Боге – найважливіше из знаний». – К., 2010. – С. 45.

¹⁴⁷ Там само.

При цьому конфліктність такого твердження (що однак аргументується думками авторитетних представників мусульманської думки середньовіччя) полягає у тому, що до розряду «порушень» потрапляють, з точки зору ДУМУ, деякі традиційні для ісламського мейнстріму форми вирішення питань атрибутів Аллаха та метафоричних висловів Корану.

Цікавим прикладом такої ситуації може служити полеміка навколо аяту Таха, 5 («Милосердний, Він ствердився (*істава*) на троні»), тлумачення якого неодноразово згадується в літературі ДУМУ як один з основоположних компонентів правильної віри в Аллага¹⁴⁸. Це питання було детально розглянуте нами в іншій статті¹⁴⁹, однак в цілому можна відзначити, що в брошурах ДУМУ актуалізується лише одна з версій тлумачення цього аяту, версія аш'аритської школи мусульманського богослов'я, що намагалася поєднати мусульманську традицію вивчення сакральних текстів та ідеї різноманітних філософських течій, які активно залучали раціональну аргументацію (мутазиліти, джагміти та ін.). Слідуючи цій традиції, автори брошур відносять аят Таха, 5 до т.зв. *муташабіхат* (неясних аятів Корану)¹⁵⁰, вказуючи, що його зміст потребує пояснення, яке б відповідало спеціальним «критеріям істинності» (у даному випадку – «без приписування Аллагу подоби»¹⁵¹). Як вказується в одній з публікацій, «неможна тлумачити цей Аят буквально, але необхідно його тлумачити правильно у відповідності до Віри¹⁵².

Ключовою проблемою у тлумаченні цього аяту є дієслово *істава*. Подібно до ал-Газалі, ал-Разі, а також суфійських екзегетів Корану, таких як ал-Кушайрі, автори брошур ДУМУ трактують дієслово *істава* як вжите у значенні «володарювати», у той же час абсолютно відкидаючи варіанти «ствердитися», «возсісти», «сидіти» або «вознести» як несумісні із достоїнством Аллаха або як такі, що суперечать іншим, більш зрозумілим аятам Корану (наприклад, ал-Шура, 11). Неприйнятність вищезгаданих трактовок пояснюється тим, що вони певним чином натякають або

¹⁴⁸ У публікаціях ДУМУ це питання обговорюється у наступних брошурах: «Пророки. Кто они?» (с.30-32), «Знання о Боге» (с. 24-25), «Вероубеждение мусульман» (с. 19-20).

¹⁴⁹ Див. мою статтю про полеміку щодо тлумачення аяту Таха, 5 між представниками різних шкіл мусульманського богослов'я: Шестопалец Д. К вопросу о толковании аята Таха, 5 в средневековой мусульманской традиции // Східний Світ. – 2012. - №3. – С. 116 – 125.

¹⁵⁰ Поділ аятів Корану на «мухкамат» (ясні, однозначні) и «муташабіхат» (багатозначні, неясні), згаданий в Ал Імран, 7, виступає одним із найважливіших епістемологічних принципів інтерпретації Корану, що дозволяє вибудовувати ієрархію аятів, знімаючи потенційні суперечності між ними. Див. про важливість цього принципу: Shestopalets D. Interpretation of the terms muhkamat and mutashabihat in medieval Qur'anic exegesis // Східний Світ. – 2013. - № 4.

¹⁵¹ Знання о Боге – наиважнейшее из знаний». – С. 24.

¹⁵² Вероубеждение мусульман (перевод с арабского). – К., 2008. – С. 19-20.

викликають у думках віруючих образ Аллага як матеріального тіла, що має відповідні «органи» для сидіння на троні¹⁵³. Це останнє є порушенням загального принципу «немає нічого подібного Аллагу».

Встановлюючи таку екзегетичну парадигму, автори брошур ДУМУ відкидають всі інші можливі підходи до тлумачення аяту, зокрема й ті, які не спростовують можливість буквального читання дієслова *істава* з важливими застереженнями та коментарями щодо його розуміння:

«У випадку, коли про Аллаґа невірно говорять, що «Він сидить на Аль-'Арші», слово «сидить» відноситься до того, що не є достойним Аллаґа, і скільки б не казали, що «Він сидить достойним Його чином», властивість «сидіння» не стає від цього достоїнством для Аллаґа»¹⁵⁴.

Як можна зробити висновок із риторики ДУМУ, в цьому аспекті їхня полеміка спрямована проти різного роду сектантських рухів, під якими в першу чергу розуміється *ваххабізм*. Однак в реальності коло тих, хто залишається за межею «ортодоксії», є набагато більш широким і охоплює фактично всіх, хто не підтримує тлумачення *істава* як *іставала*. Зокрема, як зазначається в брошурі «Вероубеждение мусульман»: «Будьте осторожны с теми, кто думает об Аллахе, что Он сидит на Аль-'Арше или говорит «утвердился» при толковании этого Аята»¹⁵⁵.

Такий стан речей дає додатковий ключ до розуміння того, чому існуючі переклади Корану на російську та інші мови не є прийнятними для ДУМУ і неодноразово критикуються¹⁵⁶. Для прикладу наведемо переклади аяту Таха, 5 мусульманськими та не мусульманськими перекладачами Корану на російську:

Автор перекладу	Коран, аят Таха, 5
Крачковський	Милосердный – Он утвердился на троне
Кулієв	Милостивый вознесся на Трон (или утвердился на Троне)
Османов	[Он] – Милостивый, который утвердился на [небесном] троне
Абу Адель	Милостивый (Аллах) – Он утвердился [возвысился] (как подобает только Его величию) на Троне

¹⁵³ Так, у брошурі «Кто они? От Адама до Мухаммада, мир Им» стверджується, що «приписывание Аллаху сидения или утверждения – противоречит здравому смыслу, так как, «если бы Аллах Всевышний сидел на аль-'Арше, то Он был бы больше, меньше, или равен по объему Аль-'аршу» и т.п. (Кто они? От Адама до Мухаммада, С. 31).

¹⁵⁴ Знання о Боге – наиважнейшее из знаний». – С. 25.

¹⁵⁵ Вероубеждение мусульман (перевод с арабского). – С. 19-20.

¹⁵⁶ Див. про це детальніше: «Кур'ан – самая прекрасная речь». – К., 2010. – С. 53-58.

Подібною є ситуація і з англомовними перекладами Корану, в яких для дієслова *istava* використовується *establish* (M. Pickthall, M. Haleem) чи *rise over* (M. Al-Hilali).

Релігійний авторитет. Окрім вищезгаданих аспектів важливо також відзначити ту особливу роль, яка надається в ідеології ДУМУ джерелу походження та отримання релігійної інформації. Так, у багатьох публікаціях згадується те, що незалежне вивчення ісламу, зокрема через читання релігійної літератури, є достатньо проблематичним, оскільки привносить ризик потрапляння під вплив просто помилкових або навіть «сектантських» уявлень¹⁵⁷:

«Кожна з цих хибних течій, акцентуючи увагу мусульман на окремих моментах Ісламського Віровчення або ж права, трактує їх з позиції своєї ідеології, що призводить у багатьох випадках до серйозних розбіжностей з основними догматами Віри»¹⁵⁸. Натомість, найбільш прийнятною формою передачі знань, яка гарантує їхню достовірність є навчання у «достовірного теолога» або вчителя, який в свою чергу отримав своє знання від інших «достовірних вчителів» і так далі. Іншими словами, мова йде про спадкоємство в традиції, яке забезпечує потужність релігійного авторитету, а головне надає йому образ історичної легітимності¹⁵⁹. Можна припустити, що у конкретно історичній ситуації України така позиція дозволяє створити більш інтегровану інституційну структуру, яка є об'єднаною навколо особи релігійного лідера.

В контексті такого підходу до вирішення проблеми релігійного авторитету цікаво відзначити певні прийоми дискурсивної легітимації із використанням мусульманської традиції тлумачення Корану. Зокрема, у брошурі «Вероубеждение мусульман» наводиться арабський текст та переклад уривку коранічного аяту Ал Імран, 7, який мав би підтвердити спеціальну роль мусульманських вчених-теологів у найскладніших релігійних питаннях:

¹⁵⁷ Знання о Боге – наиважнейшее из знаний». – С. 10.

¹⁵⁸ Там само.

¹⁵⁹ Цей останній аспект є надважливим в умовах кризи релігійного авторитету в сучасному ісламі, яка, поміж іншого, виникла в наслідок тотального розчарування позицією мусульманських кліриків щодо нагальних питань, політичних та соціальних трансформацій в мусульманських суспільствах в період після падіння Османської імперії та відміни інституту халіфату.

وَمَا لِي لَمْ يَأْتِ أَهْلَهُ إِلَّا اللَّهُ ﷻ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ	«Никто не знает его (неясного в Коране – Д.Ш.) толкования, кроме Аллаха» ¹⁶⁰ .
---	---

Як видно із порівняння, без перекладу залишилася друга частина цитованого уривка «وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ»; натомість в повному вигляді цитата мала б такий зміст: «Никто не знает его (неясного в Коране – Д.Ш.) толкования, кроме Аллаха и людей, обладающих глубоким знанием». Той факт, що саме такий зміст аяту підтримується ідеологами ДУМУ, прямо підтверджується подальшим коментарем до змісту аяту: «В этом Аяте говорится и о том, что ученым, глубоко познавшим религию, Аллах дал знать значение Аятов «Мухкамат (ясных по значению) и «Муташабиहत» (требующих толкования)»¹⁶¹.

Для ілюстрації того, яким саме чином в цьому випадку використовується коранічний текст, важливо навести повну версію аяту Ал Імран, 7 у перекладі на українську В. Рибалкіна:

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ لَكَ الْكِتَابَ فِي ذِي الْقَعْدَةِ وَرَأَيْتَ مَخْرَجَاتِ هَذَا أَمَّ الْكِتَابِ وَأَخْرَجْتَهُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِمْ يَوْمَ يُبْعَثُونَ مَلَكًا فِي هَبْلَعَاءَ لَمَّا كَانَ فِي بَيْتِهِمْ يَوْمَ يَوْمِ الْوَيْلِ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ إِلَّا أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ أَقْبَابَهُمْ مِنْ عَذَابِنَا ﷻ وَمَا يَنْظُرُونَ إِلَّا أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ	Він – Той, хто послав тобі (Святе) Письмо. У ньому одні аяти несумнівні, вони - суть Писання, а інші - символічні. Ті, у чиїх серцях сумнів. Ідуть за сумнівними аятами, прагнучи сум'яття та бажаючи тлумачити їх (на свій розсуд). Але їхнє тлумачення знає тільки Аллах. Непохитні в знаннях говорять: «Ми увірували в нього. Усе – від нашого Господа». Проте усвідомлюють це тільки розважливі ¹⁶² .
--	--

Іншими словами, якщо слідувати існуючим перекладам Корану як мусульманських, так і немусульманських авторів¹⁶³, знання неясних (символічних, багатозначних) аятів є тільки в Аллага (це зазначає і переклад з «Вероубеждение мусульман»); натомість навіть тим, хто має великі (або «непохитні») знання (*ар-расіхуна фі 'ілм*), залишається лише визнавати всі аяти посланими Аллахом, незалежно від їхньої ясності. Тобто претензії на

¹⁶⁰ Вероубеждение мусульман (перевод с арабского). – С. 31-32.

¹⁶¹ Вероубеждение мусульман (перевод с арабского). – С. 32.

¹⁶² Коран. Дослідження, переклад (фрагмент), коментарі В. С. Рибалкіна. — К., 2002. – С. 166.

¹⁶³ Переклад В. Рибалкіна концептуально співпадає в цьому аспекті з перекладами Корану російською (Е. Кулієв, И. Крачковський), англійською (М. Абдель Халім, А. Арберрі) та німецькою (Р. Парет).

їхній, мусульманських вчених, особливий статус в цьому контексті не виглядають обґрунтованими¹⁶⁴.

Розум. Незважаючи на те, що саме сакральні тексти – Коран та Сунна – визнаються найбільш авторитетними джерелами визначення вірувань та практик, в літературі ДУМУ частими є також посилання на «розум» або «здоровий глузд» як самодостатній інструмент розрізнення істинного та хибного: «Абсолютна Віра у сказане в джерелах ні в якому випадку не відкидає здорового глузду. Навпаки, великі знання в галузі Ісламських наук, які використовують логічні судження, дозволяє людині правильно розуміти Священний текст Курану»¹⁶⁵. Так само, вважається очевидним, що розум, навіть без допомоги одкровення, може і має самостійно дійти висновку про принцип суворого монотеїзму – тобто існування єдиного Бога, який є повністю відмінним від своїх творінь¹⁶⁶. Відповідно до цього, як зазначається у брошурі «Знание о Боге», навіть якщо людина не мала можливості знайомства з ісламом, вона все одно буде відповідати перед Аллахом за свої неправильні вірування¹⁶⁷.

Загалом однак аналіз показує, що в теологічному дискурсі ДУМУ категорія «розуму» виступає як додатковий засіб легітимації релігійних доктрин зокрема та ісламської релігійної картини світу взагалі. Характерним, наприклад, є твердження, що віра має співвідноситися з розумом. При цьому однак зазначається, що приймаються саме ті аргументи розуму, які *підтверджують* основи ісламського віровчення¹⁶⁸. В цьому аспекті допоміжним інструментом для використання раціональної аргументації є залучення традиційних парадигм *каламу*, зокрема поділ всіх тверджень на *обов'язкові, можливі та абсурдні*¹⁶⁹. Однак в реальних дискурсивних практиках ДУМУ цей поділ дає не просто певні абстрактно-теоретичні відправні позиції. Він фактично встановлює певну *епістему*, тобто жорстке розрізнення того, що є або може бути реальним і що *a-приорі* має бути визнаним як абсурдне. Іншими словами, в більшості випадків в дискурсі ДУМУ не тільки вказується загальний принцип «розумне-абсурдне», однак так само одночасно подаються

¹⁶⁴ Необхідно відзначити, що питання про те, чи можуть мусульманські вчені досягти знання т. зв. «муташабігат», або неясних аятів Корану, мало багато тлумачень в екзегетичній традиції. Однак пояснення логіки цих тлумачень має бути об'єктом окремого аналізу. В цьому контексті можна лише відзначити, що прагнення мусульманських богословів до легітимації власного специфічного статусу у продукуванні релігійного знання багато в чому базується саме на здатності до тлумачення муташабігат, а відтак постає важливим елементом їхнього іміджу (див. більш детально про це у моїй статті: Shestopalets D. Interpretation of the terms *muhkam* and *mutashabih* in medieval Qur'anic exegesis // Східний Світ. – 2013. - № 4.

¹⁶⁵ «Знання о Боге – найважнейшее из знаний». – С. 8.

¹⁶⁶ Там само.

¹⁶⁷ Там само.

¹⁶⁸ Там само.

¹⁶⁹ Там само.

ті ідеї, які необхідно вважати *обов'язковими* чи *абсурдними* (зокрема, до першої категорії відноситься твердження про існування Бога, а до другої – ідеї політеїстичного характеру). Тобто абстрактні принципи подаються у тісній зв'язці з конкретними уявленнями ідеології ДУМУ і фактично обґрунтовують один одного, створюючи певну циклічну систему аргументації.

Висновки. Підсумовуючи цей побіжний огляд основних аспектів репрезентації ісламу в літературі ДУМУ, можна відзначити певну подвійність його ідеологічного дискурсу: з одного боку, ця література має декларативне популярне спрямування та претендує на те, щоб дати найбільш базові, «необхідні» знання про іслам; з іншого ж боку, ці базові знання охоплюють коло достатньо специфічних теологічних питань та вимагають більш чи менш ґрунтовного розуміння принципів спекулятивної теології (*каламу*). При цьому, беручи до уваги високий рівень значущості, який приписується володінню цими знаннями, а також суворість наслідків їхнього потенційного порушення (відпадиння від ісламу), можна стверджувати, що цей аспект дискурсу ДУМУ спрямований на побудову жорсткої *теологічної ортодоксії*, яка йде дещо далі за визнані мейнстрімом ісламу декларації Аллага єдиним богом та Мухаммада його посланником. В загальному контексті розвитку ісламу в Україні ідеологія ДУМУ у догматичній сфері є специфічною ілюстрацією того, як навіть найбільш дрібні або, точніше, спеціальні питання теологічного характеру можуть стати основою для соціального розмежування серед віруючих, створення ідеологічних груп, які вступають у конкурентну боротьбу за монополію у сфері релігійного авторитету.

Анотації

В статті **Шестопальця Д.В. «Теологічні позиції ДУМУ в контексті інституціоналізаційних процесів в ісламі в Україні»** розглядається проблема конструювання теологічного дискурсу в публікаціях Духовного управління мусульман України (ДУМУ). Зокрема, особлива увага приділяється темам, які репрезентують образ ісламу, проблему ортодоксії, підходів до тлумачення Корану та обґрунтування авторитету мусульманських вчених.

Ключові слова: іслам, дискурс, ДУМУ.

В статті **Шестопальця Д.В. «Теологические позиции ДУМУ в контексте институциональных процессов в исламе в Украине»** рассматривается проблема конструирования теологического дискурса в публикациях Духовного управления мусульман Украины (ДУМУ). В частности, особое внимание уделяется темам, которые представляют образ ислама, проблему ортодоксии, подходы к толкованию Корана и обоснование религиозного авторитета мусульманских ученых.

Ключевые слова: ислам, дискурс, ДУМУ.

Theological discourse of DUMU in the context of institutionalization of Islam in Ukraine

The article of Shestopalets D.V. deals with the construction of theological discourse in the publications of the Spirituals Administration of Muslims of Ukraine. Special attention is devoted to the topics that represent the “proper” image of Islam, the problem of orthodoxy, approaches to interpretation of the Quran and legitimization of the religious authority of Muslim scholars.

Key words: Islam, discourse, DUMU.

А. КОЛОДНИЙ (Київ)

МОСКОВСЬКИЙ ЗАГАРБНИК ПІД ОПІКОЮ МОСКОВСЬКОЇ ЦЕРКВИ

Москвини співають: «Все, что мною пройдено, все вокруг мое». В такий спосіб вони виявляють органічно притаманну їм експансіоністську природу. Ця пісня співзвучна і з обстоюваною Московським Патріархом Кирилом концепція «русского мира». До його «мира» має входити вся так звана «историческая Русь».

На відміну від українців, які живуть переважно за принципом «моя хата скраю», а відтак за своєю психологією є інтровертами, москвини, як нація, є екстравертами. Їм всього і завжди мало. Згадаймо, де територіально зародився цей народ, і пригадаймо водночас те, що Московії нині належить одна шоста нашої планети. І їй знову не вистачає територій. Після Другої світової війни москвини практично, окоуністивши, зробили своєю всю Центральну і Східну Європу, оволоділи Балканами, а в Азії, провівши там так звані соціалістичні революції, відхопили на певний час Китай, Півн. Корею, Монголію, В'єтнам, Лаос, напіввідхопили деякі інші азійські країни. Нахрапно вдерлися в Афганістан, щоб, дивись, нібито в чомусь допомогти афганському народові, а насправді - добратися до Індійського океану, а може й до іранської чи арабської нафти, хоч своєї мають стільки, що в ній і втопитися можна. При цьому завжди вигадували якісь приводи-мотиви захоплення, обіцяли багато, а зрештою «привласненим» народам не давали нічого, не рахувалися втім ще й із наявними міжнародними нормами і законами співжиття. Зброєю вони придушили прагнення до свободи народів Чехословаччини й Угорщини, Німеччину поділили спеціальною стіною. Московія загалом, як свідчать історики, в останнє трьохсотліття у війнах провела 132 роки, з яких лише шість можна назвати оборонними. При цьому Московська Православна Церква возвела в ранг святих ледь не всіх високих московських воєначальників і флотоводців, освятивши в такий спосіб московський фашизм.

Свій соціальний устрій і культуру москвини завжди подавали як вищий вимір розвитку світової цивілізації, хоч коли поїдеш їхніми дорогами за Урал, по тамтешніх їхніх глибинних поселеннях (а я доїхав так аж за Новосибірськ), то думаєш, а чи не повернувся ти до глибокого середньовіччя, а то й

первісності. Олюднювати треба наявне, своє питоменне, а не хапати невідомо для чого все нові й нові території, приносячи їх народам біди і злидні. Якщо Ви самі вдоволені напівтваринним за сьогоднішніми мірками існуванням більшості (поїсти-погуляти-поспати і знову поїсти), то не такого хочуть інші народи. Вони хочуть відповідати рівню людськості нинішнього часу, хочуть європейських стандартів у своєму житті. Що ж стосується культури москвинів, то її вони всіляко підносять, бо ж не знають світову культуру, а тим більше сучасну. Бачимо, що успіх Росії можна виміряти лише високими параметрами озброєння, загарбництва, а не чимось іншим, не нинішніми цивілізаційними вимірами.

Якось по дурному *для себе* Московія допустила розвал так плеканой нею десятиліттями Радянської соціалістичної імперії. Згадаймо, як в її гімні співалось: «Союз нерушимый республик свободных сплотила навеки великая Русь». Мелодію його вони зберегли певне у сподіванні повернутися до цього гімну ще й словесно. Свободу при цьому Московія вимірювала своїми критеріями. Тут підійшло б їм українське прислів'я: «Скачи враже, як пан скаже». Тих, хто не скакав за московськими мірками, прагнули у різний спосіб усунути з їх московської дороги, а чи ж приборкати або уярмити, як в українців це називають.

Згадаймо наше українське буття в цьому «союзе нерушимом». Я не говорю тут про організоване Комуністичною партією Союзу постійне переслідування всього українського під гаслом боротьби з так званим буржуазним націоналізмом. Під жорна цієї боротьби попадав цвіт української нації, її духовні носії. А згадаймо як перекроїли нашу українську історію і як докροював нещодавно її такий українофоб як Табачник, посівши в януковичському уряді посаду Міністра освіти. Вона вже поставала як якийсь вкраплений фрагмент у загальноросійську історію, а москвини при цьому виступали для нас в ролі ангелів-спасителів, «старших братів». Під наглядом КДБ знаходилася вся українська інтелігенція. Пригадую, як мені прийшлося в 1976 році раптово тікати з Чернівців, де працював в університеті, до Житомира, щоб не загурчати до Сибіру (бо в тих роках багатьох туди відправляли на «перевиховання»). Дякую, що мене на це надумив потаємно один із працівників КДБ (і серед них були порядні люди), сказавши: «Негайно подайте заяву, увільніться під якимсь приводом і їдьте кудись. Я Вам все сказав». То ж ми всі мали стати москвинами, забути свою національну належність, а відтак те, хто є твій батько і мати за національністю, яка земля є твоєю Батьківщиною. Бажаний для Московії стан Т.Шевченко окреслив словами: «Від молдаванина до фіна все мовчить, бо благоденствує!».

І ось тепер, коли Україна, одержавши дещо легко незалежність (Б.Єльцин в такий спосіб підніс «свиню» М.Горбачову, лишивши його президентства Союзу), заявила про свій європейський вибір, а не орієнтацію на Митний союз, Московія вдалася до відвертої агресії під приводом захисту російськомовних. Останні нині практично є всюди на теренах не тільки

України, а й в інших колишніх республіках Союзу, особливо в Прибалтиці і Білорусі. Певне тому Путінівська влада хоче провести денонсацію Біловежської угоди, щоб відкрити дорогу для анексії й інших територій колишнього СРСР, вже притягує до відповідальності за розвал Союзу того ж М. Горбачова. А заселяли московити терени інших народів своїми в ганебний спосіб. Так, для тих українців, яких не вдалося винищити голодом 1921-1922 років, Голодомором 1932-1933 років, сталінськими довоєнними репресіями, вдалися до винищення українства шляхом організації Московією переселення нашої молоді на освоєння цілинних і нечорноземних земель, освоєння нафтових покладів Півночі і Сибіру, будівництво БАМу та ін. Українці їхали туди, а в Україну Московія в цей час завозила своїх. Пригадую, як в Бровари під Києвом привезли водночас десь 60-70 сімей ткаць з Іванівської області, забезпечивши їх житлом. Офіцери-відставники із всієї Союзної Армії після виходу в 45 на пенсію мали право поселятися в будь-якому українському місті (здається, окрім Києва). В такий спосіб відбувалося оросіянення наших міст. Так став майже повністю російським Крим. Коли туди поверталися після депортації кримські татари, то їх приморські землі і навіть будівлі вже були зайняті російськими «освободителями». Радили їм їхати в сухі кримські степи й займатися на цьому випаленому Сонцем белебені вирощуванням сільськогосподарських культур. В Інтернеті появилось навіть повідомлення про ініціативу до Думи законопроект виселити кримських татар з Криму, які не беруть російське громадянство, кудись у віддалені області Російської Федерації. Щоб союзні країни не мали на своїх теренах підприємств завершеного циклу, московська влада робила так, що, скажу образно, болти вироблялися в одній з республік, гайки – в іншій, шайби – в третій, а збиралося все вже в четвертій чи ж п'ятій. Саме тому після розпаду Союзу ми одержали не зовсім здатні до роботи свої підприємства, незбалансовану економіку, а зрештою – безробіття.

Московія нищила українців і в організованому нею разом з Гітлером багатті, що зветься Друга світова війна. Тоді стояло лише питання, хто перший її почне. А між тим москвини мали б, як сказав Дмитро Гнатюк, те, що «сама Україна при наступі німецько-фашистських військ Росію собою заступила, на себе величезної сили удар прийняла, майже всіх своїх синів, народжених в 20-х роках, втратила». І далі: «Росіяни постійно про якихось братів-слов'ян, братів-українців твердять, а насправді що ж маємо? Брат так не чинить – він до тебе в дім не вривається і багаття там не запалює... Це є хто завгодно, тільки не наші брати – це перевертень, які хитро прикидаються, удавали довгі роки, що також люди, а є песиголовці, яким нікого і нічого в цьому житті не шкода, лиш би поживитися й іншим нашкодити».

Цю статтю мене спонукало написати дізнання про відсотковий національний склад суб'єктів нинішньої Російської Федерації, який я знайшов у книзі К.Елбакян «Религии России» (М., 2014). Свого часу ще В. Ленін назвав Росію «тюрмою народів», переслідуючи цим мету повернути гноблені нації до

участі в революційній боротьбі на боці його партії більшовиків. Але, одержавши владу, він забув про цей свій вислів і почав розбудовувати вже «комуністичну тюрму народів». Згадаймо, що, як реакція на з'яву незалежної Української держави, з волі того ж «вождя протетаріату» в Харкові з'являється робітничо-селянський уряд України (саме тоді Харків здобув статус української столиці, який чомусь і нині йому приписують, лише додаючи слово «друга»). А далі війська Муравйова пішли на штурм дійсної столиці України. Тут зрештою силою була встановлена більшовицька влада, яку точніше було б йменувати московська. І така московська влада поширилася в подібний спосіб по всіх неозорих теренах Союзу, бо ж «все что мною пройдено все вокруг мое». Навіть далекий Владивосток Ленін називав «городом нашеним». Незрозуміло, як це місто, що на десятки тисяч кілометрів віддалене від власне Московії, стало «нашеним». А далі «нашеними» стали ще й Сахалін і Курили. Ледь Японію не захапали, не зробили «нашеникою». Нині вже з'явилися якісь рухи навіть на Алясці з ідеєю повернення до Московської держави.

Подаю ті цифри із названої вище книги, які засвідчують те, як московський колонізатор «освоював», загарбницьки робив своїми завойовані ним території різних малих народів – на Поволжі і Північному Кавказі, до Уралу і після Уралу через велику Сибір аж до Притихоокеанських теренів, як нищив ті народи, які постали на шляху його експансії, як реалізовував програму «все вокруг мое». То ж ось вони на 2014 рік: Адигея – москвинів (далі –м.) -64,5%, а адигейців – 24,2%; Алтай - 57,4% м. і 30,6% алтайців; Башкирія – 36,3% м. і 29,8% башкир; Бурятія – 67,8% м. і 27,8% бурят; Камчатка – 80,9% м. і 2% коряків; Карелія – 76,6% м. і 9,2% карел; Комі – 36,2% м. і 25,5% комі: Марій Ел – 47,5% м. і 42,7% марійців; Мордовія – 60,8% м. і 31,9% мордвин, Ненецький округ – 62,4% м. і 18,7% ненців; Удмуртія - 60,1% м. і 29,3% удмуртів; Хакасія - 80,3% м. і 12% хакасів; Хантійсько-Мансійський округ - 66,6% м., 7,5% татар і 8,6% (?) українців; Чукотка - 51,2% м. і 23,5% чукчів. На Сахаліні проживає лише 5,4% коряків зате 84,3% москвин.

Асиміляторський злочин москвин – русифікацію ними «тубільців» лаконічно розкрив відомий російський поет С Куняев словами: «На Тунгуске перепись идет / И тунгус, что записался русским, / Чистой каплей влился в мой народ, / Оставаясь зернышком тунгусским». Відтак той, хто записався *русским* є «зернышком тунгусским», а насправді - манкуртом без роду і пам'яті. До речі, таким є й нинішній Російський православний патріарх Кирило, який, забувши свою національну належність мордвина, всіх став кликати у обстоюваний ним так званий «русский мир». Про останній видруковуємо в квітні книгу « «Русский мир» патріарха Кирила не для України ».

Не вдалося кількісно здолати корінний етнос москвинам в Калмикії (53,3% калм. – 33,6% м.), Якутії (45,5% якутів – 41,2% м.), Татарстані (52,3% татар – 39,5% м.), Чечні (93,5% чеченці – 3,7% м.), Туві (78,5% тувинців -

20,1% м.), Осетії (62,7% осетин – 23,3% м.), Карачаєво-Черкесії (49,8% різних – 33,6% м.), в Калмикії (53,3% – 33,6% м.), Інгушетії (90,9% -1,2%м.), хоч спроби, як бачимо, збереглися і зрештою, що засвідчують названі відсотки москвин, з часом зреалізуються. Для євреїв більшовики прагнули створити своєрідну резервацію на Далекому Сході, утворивши там Єврейську автономну область. Але нині в ній проживає лише 1,2% євреїв (певне виїхали до Ізраїлю, а чи й не заселяли її) і 89,9% москвинів. Знаємо, що десь відразу після революції Белгородщина, Брянщина, Вороніжчина, Ставропольщина і Краснодарщина (останні – це Кубань) були майже всеціло заселені українцями, а тепер їх завдяки асиміляційній політиці москвинів маємо в цих областях відповідно 3,8%, 1,5%, 3,1%, 1,7% і 2,6%. Куди поділися українці з цих територій? Можна догадуватися, що всі вони «стали» росіянами або ж, як в Криму, «славянами». Зате, відповідаючи на рознарядку Компартії щодо участі українців (переважно молоді) в освоєнні цілини, побудові БАМу, освоєнні нафтосховищ Сибіру, олюдненні центрального Нечорноземля, а також «освоєння» далеких земель тайги, Притихоокеанщини і Камчатки-Чукотки засланцями-українцями, а чи ж заробітчанами, маємо тепер в Тюменській області 6,5% наших земляків, в Хабаровському краї – 3,4%, Мурманській області - 6,4%, Омській – 3,7%, на Камчатці – 5,8%, в тій же Єврейській області - 4,4% (більше, як євреїв), Приморському, Амурському і Красноярському краях відповідно 4,5%, 3,5% і 2,3% українців, на Сахаліні - 4%, в Якутії - 3,6%. Українці освоювали для Росії і анексовану нею в Німеччини Прусію (тепер Калінінградська область). Їх там 4,9%. Принагідно зазначу, що для них в зазначених суб'єктах Федерації не відкрито жодної української школи, бібліотек, видруковується десь біля 5 газет.

Відтак Московія – це країна колонізатор, якому мало своїх рідних теренів. Ганебну лєнінську оцінку її як «тюрми народів» вона прагне усунути шляхом асиміляції корінних народів на теренах своїх загарбань, заселення їх москвитами або ж зросійщеними.

Я тут не подаю цифри того, скільки москвинів є в кожній з країн, які постали як самостійні республіки після розвалу «Союза нерушимых». Знаю, що в Прибалтійських країнах, Молдові їх десь 25-40%, що приховує для них можливість нашого «кримського варіанту». Згадаймо так звану Придніпровську республіку, яка утворилася шляхом відтяпання від Молдови куска її території і яка тепер заявляє про можливість вирішення своєї долі за Кримським зразком, цебто перетворення в один із суб'єктів Російської Федерації. Так у нас у Донбасі в квітні ц.р. з'явилася з підривної діяльності Москви Донецька республіка, яка також проситься до Путінівської імперії. Росія за українським зразком, як свідчать про це ЗМІ, розпочала сепаратистські рухи вже і в Північно-Східних областях Казахстану.

Тут, правда, зринає питання: чому українці, яких десь 25, а то й 40 відсотків на теренах і Криму, і Придністров'я телячою мовчанкою сприймають анексію Росією тих земель, де вони є господарями, мають історичну тяглість?

Скоріше тому, як засвідчують це і вищі відсотки їх розселення по московських теренах, що вони є українцями лише за паспортом. А так маємо або малоросів, які відносять себе до якогось спільного з росіянами і білорусами «русского народа» чи ж кирилівського «русского мира», або є просто хохлами, що живуть за принципом «моя хата скраю», для яких їх держава завершується тинком їхнього подвір'я з коровою, свинею, огородом, фактично тварним способом життя – поїсти і поспати. У них, на відміну від наших західноукраїнців, не проснулася національна свідомість, відсутнє україно-національне самоусвідомлення, кордони українства не вимірюються кордонами України, а апостолом нації не постає Тарас Шевченко, зображення якого оздоблює, поруч з іконами святих, оселі дійсних українців. Це велика біда українства на відміну від тих москвинів, які в ім'я російськості ладні йти за межі своєї оселі (правда, в цих оселях часто хоч вітром покоти, може тому й не тримаються їх) і загарбувати чужі землі, вбачаючи в цьому своє якесь нібито цивілізаційне покликання. Саме в ім'я цього діє й Церква Московського Патріархату Росії на відміну від прислужників її в Україні, об'єднаних у так звану Українську Православну Церкву, що знаходиться в юрисдикції Московського Патріархату. Серед архієрейського кліру останньої знайшовся лише один владику – митрополит Черкаський Софроній, який назвав Путіна бандитом, розбійником із темного лісу. Решта не засудила агресора, а своєю мовчанкою своєрідно висловила схвалення і підтримку його діям. Бо ж у нас в Україні говорять: мовчанка – ознака згоди.

Мене можуть запитати: чому ви вживаєте термін Московія чи москвини? Самі ж вони себе так не називають. Я у відповідь запитаю у свого читача: «Яка ще нація у світі називає себе прикметником?». А тут же чуєш відповідь: «Я – русский». Тоді що: я - український, а поляк - польський? Розповідають, як один відомий американський діяч говорив із іншим знаним діячем з Росії, який, що й зовні видно було, за національністю був єврей. Перший запитав його: «Якої ви національності?». Почув відповідь: «Я – русский». Американець без коментарів сказав йому: «Тоді я американський».

Звідки ж пішло це йменування своєї національної належності прикметником *русский*? Не стану тут вникати в ті дискусії, які наявні щодо походження самої старовинної та історичної назви «Русь», в ті міркування, чи вона пішла від варягів, а чи ж вона раніше була слов'янською, має слов'янський корінь правдоподібно від річок Рось та Россава. Відзнаходимо ще й концепції хазарського, литовського, грецького і готського походження цієї назви. Заглибимося в історію, в століття існування Русі як імперії, яка поширювала свої володіння далеко за Київ. Тоді всі, хто жив у центрі цього державного утворення (у-краї, цебто в центрі краю, звідки й, гадають, пішла нинішнє йменування нашої країни), поставали у своїй назві як малороси, а ті, хто заселяв великі, скажу так – колонізовані території Київської Русі поза її цетром (у-краєм), коли їх запитували про їх належність, заявляли: я - русский (*русский* нині), тобто належний до Київської Русі. Цісар Константин

Порфіродний, сучасник княгині Ольги, в середині X століття пише: «Руська Держава складається з двох частин: з Русі та територій поза Руссю. Ці другі не є Руссю, але до Русі належать та платять Русі данину». Інші – це народи, які зродилися набагато пізніше на інших (окрім матірних земель українців) територіях колишньої Русі.

Не стану тут глибоко входити також і в питання щодо появи назви «Україна». Історія говорить нам, що вона існувала задовго до того, як постала Москва, до того, як маленька Польща могла дивитися на могутню Україну як на своє пограниччя або висловлювати претензії до українських висококультурних князівств. В Іпатієвському літописі (XII ст.), розповідаючи про смерть князя Володимира Глібовича, пишуть: «О нем же Украина много постана». Відтак міркування про Україну як межову землю між Європою та Азією, країну границь у біогеографічній та антропогеографічній царинах, на межах родини європейських народів та європейських культур є наївними. Ті, хто творив цю назву, не мислили такими науковими категоріями. Україна – це не назва пограниччя між Європою та Азією. Такі думки є спотвореним тлумаченням нашої національної назви. Вони не відповідають не тільки історичній логіці, а й історичній правді. Україна - це наше споконвічне національне ім'я, яке має тисячолітню давнину свого вжитку. Походження слів «країна», «Україна» чи «Вкраїна» губиться десь у давнині античних віків. Не будемо тут розглядати все це в історичних свідченнях, бо ж то не є наша тема (Див.: Губко Олексій. Психологія українського народу. У 2-х кн. – К., 2010 і 2014).

До часу Петра I держава, керована імператорами/царями московськими, називалася *Московією*. Лише цей цар (а це початок XVIII століття) з поради німців, які першими назвали Московію Росією, Руссянед (Руссянд одер Москау), змінив назву своєї держави на *Росія*, вкравши при цьому не лише нашу територію, яка була зрештою привласнена Московією після поразки в 1709 році Мазепи під Полтавою, а й нашу назву. Петро I у 1713 році пише Василеві Долгорукому, послові в Копенгагені: «По всіх видавництвах називають нашу державу московською, а не російською, а тому постарайтеся, щоб відтепер друкували «Російська» і щоб про це всюди і по всіх дворах писалось». На початку XVIII століття француз Даламар розсилає по всіх французьких установах лист під заголовком «Європейський народ, призабутий історією». В ньому він зазначає, що москвини та русини або руські – це два цілком різні народи. Русини чи рутени раніше мали ім'я русинів і руських. Москвини присвоїли собі їх назву, щоб надати собі видимі права керування цим народом та зробити їхню історію своєю. На географічних картах етногеографічна територія України називалася *Україною*, а Московія зветься *Московією*, а не Руссю і не Росією. Поступово назва Московії замінюється новою - Росією. До кінця XVIII століття в Європі ще вмiли відрізнити Русь від Московії. У 1754 році французький функціонер Франсуа Дран до короля Людовіка XV пише, що Московію можна ослабити за участю України, що

Україна - це найурожайніша країна в світі, яка займає центральне місце між Трансильванією, Польшею та Кримом і є бар'єром проти «русских варваров» (так француз зве москвинів –АК), татар і турків. У доповідній французького міністра Вержена 1860 року йдеться про те, що «український народ тепер уярмлений «русским» (цебто московським) та що «русские» проводять політику гноблення і нищення свобод України. Українська нація, на відміну від *русской* абсолютна, інтелігентна і культурна. З врахуванням такого бачення України московській владі багато зусиль прийшлося прикласти, щоб у світовій громадській думці сформувані сприйняття України як незначної провінції Російської імперії, щоб замість вживаної їхньої народної національної назви називати українців малоросами.

Москвини більше того, як тепер з'ясувалося науковцями, не мали навіть своєї давньої історії, бо ж вони, як нині свідчить дехто з істориків, не були власне й слов'янами, а якимсь поєднанням далеких від слов'янства північних і східних етносів, угрофінських племен. Можливо тому через їх духовність часто проривається прадавня, скоріше від монгол взята, азійська стихія. Вона не здолана й донині у москвинів остаточно, про що свідчить їх екстравертність. Тут певне мав рацію московський публіцист Вісаріон Белінський, який ще в ХІХ столітті наголошував, що коли добре пошкребти росіянина, то обов'язково відзнайдеш усередині нього татарина. Цей речник російства при цьому ще писав таке: «Нахлынули татары и спаяли разрозненные члены России ее же кровью. В этом состояла великая польза татарского двухвекового ига... Сама нетерпимость русских к иностранцам вообще была следствием татарского ига, а совсем не религиозного фанатизма».

Взявши до йменування своєї країни назву *Русь*, москвини далі вкрали й історію цієї країни, приписали її Московії. Відтак Аскольд і Дир, хрещення Русі за князя Володимира, літопис Нестора «Повість врем'яних літ», князі Святослав та Ярослав і все наступне, навіть митрополитство Петра Могили і Києво-Могилянська Академія, стало елементами історії Російської імперії. То ж своє злодійство москвини виявляли не тільки в крадіжці назви країни, крадіжці територій і перетворенні їх в «нашенские», а й в свій спосіб крадіжках нашої історії, наших знаменитостей тощо. Так, хрещення Русі 988 року було привласненим Московією. Навіть відзначення 1025-річчя цієї події Московська Православна Церква у 2013 році розпочала з Москви, а не з Києва.

В означений вище спосіб, цебто з крадіжки історії України, замість означення своєї дійсної національної належності, *москвини* стали самойменуватися «русскими», а нас, українців-руських, як це вони твердять, поставили нібито на належну нам «окраину». Саме тому, не визнаючи правомірність цих присвоєнь, автор статті йменує москвинів їхньою ж вихідною, питоменною назвою.

Як свідчить історія, нормальною, цілком справедливою ідея національної місії кожного народу залишається доти, доки вона не переростає

в ідею якоїсь національної винятковості, якогось там національного месіанства-покликання. Тут вже з'являється національний егоїзм, перебільшення, гіпертрофування національного егоцентризму, своєрідна манія величі, етнічної винятковості, уява національного месіанізму. Ідею свого месіанства найбільш повно розробили євреї, німці і росіяни. Тут ми не будемо спеціально розглядати месіаністські вчення перших двох, а зупинимося лише на останньому, це б то московському, російському.

Торкаючись відмінності понять місія і месіанство, російський мислитель М. Трубецької в праці «Давній і новий національний месіанізм» писав: «Так чи інакше російський національний месіанізм завжди виражався в утвердженні російського Христа, у більш чи менш тонкій русифікації Євангелія. ... Ознакою національного месіанізму є обстоювання виняткової близькості одного народу до Христа, визнання його першості в Христі. То ж народів із своєю історичною місією може бути багато, а ось народів-месій, народів-богоносців, покликаних нібито для врятування всього світу – може бути лише один. Ця ідея є порочною і безпідставною».

То ж оголошуючи себе месією, а відтак народом-богоносцем, рятівником світу, чи мають москвини якусь особливу місію в історії? Якщо євреї своє месіанство виражали переважно в релігійній формі і своєрідною юридичною підставою для цього подавали Біблію, де цей народ проголошується Богомобраним, то Росія таких підстав вже не мала, бо ж в Біблії про неї навіть згадки немає. Тоді стала вона на шлях приписання собі месіанства за допомогою також дещо релігійної теорії «Москви -Третього Риму». Ось що писав з цього приводу Микола Бердяєв: «После народа еврейского русскому народу наиболее свойственна мессианская идея, она проходит через всю русскую историю вплоть до коммунизма. Для истории русского мессианского сознания очень большое значение имеет историософическая идея инока Филофея о Москве как Третьем Риме... Люди Московского царства считают себя избранным народом. Московские цари считали себя приемниками Византийских императоров... Преемство через них вело еще дальше, доходило до Навуходносора... Духовный провал идеи Москвы как Третьего Рима был именно в том, что древний Рим представлялся как проявление царского могущества, мощи государства, что сложился он как Московское царство, после как империя и, наконец, как Третий Интернационал».

Свою силу Московія відчула після падіння у 1453 році Візантійської імперії: «Два Рими впали, третій стоїть, а четвертому не бути». Князь Іван III, прагнучи успадкувати роль цієї імперії, одружується на племінниці останнього Візантійського імператора принцесі Софії, підхопив для своєї держави Візантійський герб - двоголовий орел, успадковує візантійську ідею збирання земель, великодержавності та ін. Саме в цей час народжується і всіляко обґрунтовується ідея Божого промислу в історії Московії, «исторического предопределения», «миссионерского призвания Третьего

Рима». Федір Тютчев про останнє потім писав: «Не верь в Святую Русь кто хочет, // Лишь верь она себе самой, - // И бог все беды нам отстрочит // В угоду трусости людской. // То, что обещано судьбами, // Уж в колыбели было ей, // Что ей завещано веками // И верой всех ее царей!»... // Венца и скиптра Византии // Вам не удастся нас лишить! // Всемирную судьбу России - // Нет, вам ее не запрудить!». Подібний заклик, хоч пройшло вже десь більше двох століть, ми й нині чуємо з уст путінівської банди, як їх назвав митрополит Черкаський УПЦ МП Софроній. Майже півтисячоліття загалом демократичного цивілізованого розвитку людства абсолютно нічого не внесло у зміну кривавого єства московського великодержавного шовінізму, який розпочався ще з років двох Іванів – Третього і Четвертого.

Покликання Росії на світове панування, на «все, что мною пройдено», обгрунтовував О. Пушкін у своїй «Кавказській полонянці» Тут він екстатично оспівав кривавий подвиг генерала Єрмолова і його зраї у знищенні свободи кавказських народів: «На негодующий Кавказ // Поднялся наш орел двухглавый... // Тебя я воспою, герой... // Куда ни мчался ты грозой - // Твой ход, как черная зараза, // Губил, ничтожил племена... // Смиирись, Кавказ: идет Ермолов!... // Все русскому мечу подвластно». Наступні оргії Москви в Чечні через десь два століття після Єрмолова з наказом Путіна «мочить в сартире» засвідчили сталість кривавого єства московського загарбника.

Це разюче відрізняється від Шевченкового сприйняття Кавказу як Прометей, довбаючи якого, орел все одно «не вип'є живущої крові», бо він знову оживає. Поет закликає кавказців: «Борітеся – поборете, // Вам Бог помагає! // За вас правда, за вас слава // І воля святая!». При цьому він саркастично висміює загарбництво Московії: «Нам тільки *сакля* очі коле:// Чого вона стоїть у вас, // Не нами дана; чом ми вам // Чурек же ваш та вам не кинем, // Як тій собаці! Чом ви нам // Платить за Сонце не повинні!».

Месіанське покликання Московії оспівувано іншими поетами. Так, Ф. Тютчев писав: «То, что обещано судьбами, / Уж в колыбели было ей, / Что ей завещано веками / И верой всех ее царей!... / Венца и скиптра Византии / Вам не удастся нас лишить! / Всемирную судьбу России – / Нет, вам ее не запрудить!».

Надто влучну характеристику негативу російського месіанського націоналізму дав сам ідеолог «русской идеи» Г.П. Федотов такими думками: «Национализм русский выражался, главным образом в бесцельной травле народностей, в ущемлении их законных духовных потребностей, создавая России все новых и новых врагов». При цьому Федотов не без жалю наголосив: «Из оставшихся в России народов прямая ненависть к великороссам встречается только у наших кровных братьев – малороссов или украинцев (это самый болезненный вопрос в России)». І далі він написав: «Проблема Украины слишком сложная, чтобы здесь можно было коснуться ее более чем намеками. Но от правильного решения ее зависит само бытие России. Задача эта для нас формируется так: не только удержать Украину в теле Росии, но и *вместить* и украинскую культуру в русскую. Мы присутствуем при бурном и

чрезвычайно опасном для нас процессе зарождения нового украинского национального сознания, в сущности, новой нации. Она еще не родилась окончательно, и ее судьбы еще не predeterminedены. Убить ее невозможно, но можно работать над тем, чтобы ее самосознание утвердило себя как особую форму русского сознания». Тут приходится на пам'ять нещодавно висловлена американським політичним діячем Збігневим Бжезинським співзвучна Федотову думка: «Без України Росія перестає бути імперією, з Україною ж, підкупленою, а потім і підкореною, Росія автоматично перетворюється в імперію».

Концепція «Москви – Третього Риму» проіснувала лише до початку ХХ століття. М. Трубецькой, як до нього і В. Соловйов, зрештою зрікся месінських ілюзій. «Згодом я переконався в тому, що в Новому Завіті всі народи, а не якийсь один на відміну від інших, покликані бути богоносцями, - писав він, - Гордовита мрія пролетаріату Росії, як обраного народу Божого, як така, що явно суперечить певним текстам Послання до римлян апостола Павла, має бути залишена як така, що не відповідає духові Новозавітного Одкровення».

На заміну вченню про «Москву – Третій Рим» з'явилися концепція «русских как неевропейского народа», азіатів. Згідно неї коріння своє *русские* мають шукати в Золотій Орді. Московський вчений В. Данилов наголошує, що ординці - то не дикі кочові племена. Насправді ж соціально-духовна еліта Орди спиралася на філософію Богоцентризму, а протекторат (не іго) Золотої Орди на підпорядкованих їй теренах був встановлений за Божим провидінням». Нині Московська Церква всіляко прагне насадити (ніби в продовження вчення «Третього Риму») на своїх так званих канонічних територіях вчення «русского мира», згідно якого росіяни, українці і білоруси належать до «історичної Русі» і є громадянами якогось спільного для них «русского мира». Ця концепція московського православного патріарха Кирила зорієнтована на ліквідацію самотності означених східно-європейських народів і злиття їх зрештою в якійсь одній державності із столицею навіть в Києві. В Україні прибічником Кирила постає в переважній більшості клір і єпископат УМП Московської юрисдикції.

Історичним фактом є те, що імперіям помирати дуже тяжко. Вони всіляко прагнуть відтягнути своє вмирання, збереження того, що «все вокруг мое». То ж багато зусиль витратили і приходиться й нині витратити московським чинушам різного рівня на те, щоб зберегти вже вмерлу радянську імперію. Їм нині важко спостерігати за тим, як ця імперія - недавньо могутня - в особі Росії як її наступниці перетворюється в другорядну країну. Ще в 1990 році перший і останній союзний президент М.Горбачов наголошував, що Росія не буде тією державою, якою очікують її нащадки, без життєдайної сили інших культур колишнього Союзу.

Після прийняття 24 серпня 1991 року Україною Акту про проголошення своєї незалежності речник російського президента Б. Єльцина вже прямо заявив, що Росія залишає за собою право порушити питання кордонів тих

країн, які проголосили свою незалежність. Відтак цим тоді було проголошено політичну війну між Україною і Росією, війну за території. Впродовж цього нинішня путінівська адміністрація Росії знову порушує питання незаконності розпаду СРСР. 23 січня 1992 року Верховна Рада Російської Федерації заявила про неконституційність рішень 1954 року з приводу передачі Кримської області із складу РРФСР до складу України: вже тоді розпочався розіграш «кримської карти». У відповідь Україна заявила про свою відданість Гельсінським угодам, які проголошували принцип недоторканості існуючих державних кордонів і які були підписані також і Росією. Означені заяви російських властей тодішній прем'єр-міністр України В. Дурдинець розцінив так: «Прикро говорити, що то є помилка або недогляд, а не цілеспрямована акція проти нашого суверенітету, проти нашої молоді держави». Виступаючи тоді на сесії Верховної Ради України тогочасний міністр закордонних справ України А. Зленко наголосив, що якщо йде мова на предмет легітимності кордону між Росією і Україною, то чому б не переглянути легітимність включення до Російської Федерації таких українських земель, як Гайворонський, Путивльський і Новооскольський повіти Курської губернії, Острогорський, Богучарський, Біргоченський – Вороніжської, Таганрогський – Донської області, Темрюкський і Єйський – Кубанської, де українці становили від 51 до 90 відсотків загальної кількості населення в роки відходу їх до Російської Федерації.

Але імперські прагнення москвинів власне ніколи не вмирили. У 1999 році 85% росіян під час соціологічного опитування висловилося за відновлення «великої імперії», цебто повернення до Радянського Союзу. Виступаючи на закритому засіданні Ради «Росія – НАТО» Путін пригрозив, що в разі вступу України до Північноатлантичного Союзу вона може припинити своє існування як незалежна держава. При цьому він навіть дозволив собі у мозковому затуманенні сказати, що «Україна – це навіть не держава! Що таке Україна? Частина її території – це Східна Європа, а частина, і значна, подарована нами!». Цю версію московський фіорер повторив конкретніше у своєму виступі перед москвинами 17 квітня ц.р., заявивши, що Південь України – це Новоросія, включена до Російської імперії за цариці Катерини II. Керуючись цими настановами свого фіорера, начальник Генштабу Збройних сил Росії Юрій Балуєвський, конкретизуючи заяву президента-фашиста, однозначно сказав: «Росія вчинить дії, спрямовані на забезпечення своїх інтересів поблизу своїх державних кордонів. Це будуть не тільки військові заходи, а будуть заходи й іншого характеру». Останнє певне й маємо нині в березнево-квітневі дні 2014 року на Сході і Півдні України. Наявний намір відтворити Російську імперію не лише межами території Радянського Союзу, а її царськими роками. Якщо б такою логікою керувалася та ж Англія, то нині їй тепер треба було б включити до себе всі ті країни, які колись були її колоніями. Але англійська нація – цивілізована нація, а відтак їй вовчий оскал не приманний. Вони – люди, а не звірі.

Враховуючи московські загарбницькі настрої і США, які, як мокре горить, реагують на анексію Московією українських теренів, мали б подумати про збереження у своїй юрисдикції Аляски, бо ж Путін може сказати, що її дешево продали, а відтак треба забрати.

Московії постійно муляє наявність України як незалежної держави. Вони незаконність її права на суверенність навіть обгрунтовують тим, що нога «руського воина» пройшла із Сходу до Заходу України в роки останньої світової війни. А хто до неї готувався? Гітлер просто випередив Сталіна у її розв'язанні. Не так давно в Державній думі Росії голова думського комітету у справах СНД Георгій Тихонов запропонував навіть текст Звернення до Президентів і парламентів України і Росії «О государственном единстве двух народов», який передбачав фактичну ліквідацію України як держави через приєднання її до Росії. При цьому Тихонов навіть заявив, що «Украина никогда не выходила из состава России».

Ще Карл Маркс, якого надто шанують російські (та й українські) комуністи, сподівався, що знайдуться в Європі незламні противники Московщини та її загарбницьких планів. «Можна припускати, що цю роздуту потвору спинять європейці, вона ж вже просунулася на шляху світового панування... Московська політика – незмінна. Московські спроби і тактика змінювалися і змінюватимуться, але провідна зірка московської політики – розбити світ і панувати в ньому – є і буде незмінною. Московський панславизм – це лише одна із форм московського загарбництва. Метою московського панславизму є не свобода та незалежність слав'янських народів, а знищення всього того, що створила Європа за тисячу років своєї культурної праці». Саме в цьому марксівському контексті ми можемо й нині розцінювати агресію Москви. Чого аж ніяк в Україні не хочуть бачити в найбільш антиукраїнській партії – комуністичній. Обгрутовуючи свої секапаратистські дії нібито ігноруванням в Україні мовного питання, а точніше – нібито права російської мови бути другою державною, симоненківці чомусь не керуються вченням марксизму (певне ніколи не читали!?) з цих питань. А між тим Карл Маркс писав: «Якщо людина не знає мови народу, на землі якого проживає, то вона є або гостем, або найманцем, або ж окупантом». Обгрутовуючи право на державність в Україні російської мови, дехто з громадян України мотивує це тим, що вони, дивись, народилися в Україні. Погоджуючись з цим фактом, я наголошую на тому, що свого часу їх предки прийшли на наші терени як окупанти. При цьому зауважую, що нам, українцям, нікуди їхати, бо ж ми не маємо десь інде своєї держави, а ось росіян Путін запрошує приїздити на вільні простори рідної їм Росію, освоювати її далекі сибірські землі (а то, дивись, китайці їх привласнять).

Мені у моїй нинішній зневазі до Росії і російського радять відрізнити російську владу від народу. Погоджуюся з тим, що не слід в кожному *руському* вбачати дрімучого великодержавного шовініста, колонізатора-імперіаліста, здичавілого азіата, манукального українофоба. Але якби вони були в

меншості, одинички, то це була б одна справа. Але ж якщо більше 80 відсотків *русских* є такими, які схвалюють загарбання Росією українського Криму, брязкотіння зброєю на кордонах України і при цьому не виявляють те, що Ф. Достоевський називав «здатністю до самозасудження», то тут я співзвучний із думками достоевськівського героя Федора Карамазова: «А Россия свинство! Друг мой, если бы ты знал, как я ненавижу Россию... То есть не Россию, а все эти пороки... А пожалуй, что и Россию!». І тут правим був той же В. Белінський, який зауважив: «Да что наш русский человек, который не только шапку, да и мозг-то свой носит набекрень!» Додам до цього ще слова російського мислителя Олександра Герцена: «Мы не можем привыкнуть к этой страшной, кровавой, безобразной, бесчеловечной, наглой на язык России, к этим мясникам в генеральских аполетах, к этим квартальным на университетских кафедрах. Ненависть, отвращение поселяет к себе эта Россия. От нее горишь тем разлагающим, отравляющим стыдом, который чувствует любящий сын, встречая пьяную мать свою, кутящую в публичном доме».

При цьому О. Герцен виявляв надто велику симпатію і прив'язаність до українського народу, його тяжкої історичної долі. «России скорее надобно распустишь части, чем притягивать их к средоточию, т.е к империи, - наголошував він. - Это мы высказывали, говоря об Украине». В іншій праці мислитель пише: «Хмельницкий не из любви к Москве, а из нелюбви к Польше отдался царю. Москва или лучше Петербург обманули Украину и заставили ее ненавидеть москалей... Несчастливая страна протестовала, но могла ли она устоять перед этой роковой лавиной, катившейся на нее с Севера до Черного моря и покрывающей все, что носило русское имя, одинаковым ледяным саваном рабства». О. Герцен вимагав повної незалежності для України. Визнаємо, що сьогодні серед російської інтелігенції немає такого мислителя, який би в московському лігві так боронив інтереси України і розумів її. Нині ми переживаємо гірке розчарування в багатьох діячах науки і культури, які повірили в брехню російських ЗМІ про нас, наші наміри. Переживаємо з того, що навіть там з'явилися (так назву) «фашиствующие религиоведы». А може тут і розчаровуватися не треба, може ми їх просто не знали: вони були людьми з подвійним дном і раніше, бо ж природі москвина потсійне бажання грабунку. Пригадую, як за велінням Президії НАН України я поїхав до Москви в академічний Інститут філософії з метою укладення договору творчої співпраці. Мене там зустріли відразу ж питанням: «Вы уже прекратили там играть в свою *независимость*?». На мою відповідь, що ми ще «играемся», одержав пораду приїхати, коли «наиграемся». Це був вияв прагнення нас принизити, засвідчити якусь вищість щодо нас. Але не вийшло: я більше до Москви не їздив. Ми вийшли на співпрацю з чотирма міжнародними релігієзнавчими асоціаціями, де москвини навіть не присутні і де визнали наші фахові здобутки.

Як куратор академічної релігієзнавчої науки України і просто як її громадянин, хотів би висловити своє «фе» Українській Православній Церкві.

Вона уникає при цьому додатка «Московського Патріархату». Так ось вона є єдиною в країні церковною спільнотою, яка не засудила загарбника українських теренів. Мовчить також і московський патрон Церкви – патріарх Російський Кирило. Але він ідеологічно готував до загарбницьких походів московського воїнства парафіян своєї Церкви обстоюванням концепції «русского мира», в якій мають неодмінно входити Росія, Україна і Білорусь. Спікер РПЦ протоієрей Всеволод Чаплін заявляв: «Потрібно подумати сьогодні про потужну військову присутність Росії у всіх регіонах... Навіть якщо Росії знадобиться, то росіяни братимуть участь у бойових діях. Цього не слід боятися: армії потрібно нарешті дати справжню роботу». Ніби відповідаючи йому, тодішній архієпископ Августин (Маркевич) з УПЦ сказав: «Ми очікуємо кроків з боку Росії».

Відтак не даймо ходити гордовитим москвинам по наших теренах в широкому змісті їх загарбницьких намірів, бо ж вони, принісши скільки бід українству, того не гідні і на те не варті. Віримо, що український народ ніколи не вибачить Московії її агресію, а заодно і тій Церкві, яка відкрито підтримувала чи ж своєю мовчанкою схвалювала діє московських фашистів.

Р. ГОРБАНЬ (Косів)

УДК 21:291.23

ТЛУМАЧЕННЯ М.БЕРДЯЄВИМ ОСНОВНИХ ПИТАНЬ ХРИСТІЯНСЬКОЇ ЕСХАТОЛОГІЇ

Есхатологічне вчення про кінець історії та конечну долю світу й людини складає значну частину будь-якої релігії. Проте диякон Андрій Кураєв наголошує на тому, що питання про початок і кінець світу й по-сьогодні відносяться до найменш розроблених церковною думкою, найменш догматизованих християнських учень¹⁷⁰.

У рамках греко-руської есхатології розглядаються три питання: 1) доля індивідуальної душі після смерті; 2) кінець історії і царство антихриста; 3) Страшний суд. Перше коло питань складає «малу есхатологію», на відміну від двох останніх, що становлять «велику есхатологію» або власне есхатологію як пророче вчення про «кінець світу»¹⁷¹. Розбираючи проблему «кінця історії»

¹⁷⁰ Кураєв А. Сатанизм для интеллигенции (О Рерихах и православии). В 2-х т. – Т. 2: Христианство без оккультизма. – М., 2006. – С. 73-74.

¹⁷¹ Поляков Н.С. Вера в древнерусской богословской и народной традиции [Электронный ресурс] // Человек верующий в культуре Древней Руси: материалы

в релігійно-філософській інтерпретації Бердяєва, спробуємо з'ясувати бердяєвську концепцію основних питань християнського есхатологічного вчення.

Мала есхатологія у філософському розумінні Бердяєва розкривається в двох аспектах: 1) як проблема смерті і безсмертя; 2) як проблема зв'язку індивідуальної долі людини з долею світу. В інтерпретації Бердяєва історія як специфічна форма часу є реалізацією долі світу і долі окремої особистості. Мислитель говорить про два різновиди есхатології: есхатологію особистісну як вирішення долі окремої людини у вічності й есхатологію всесвітньо-історичну як вирішення долі світу у вічності. Вічна доля людини не є долею в нескінченному часі: вона вирішується через кінець часу. Особистий апокаліпсис, на думку філософа, є одкровенням про реалізацію повноти особистості. Реалізація повноти особистості передбачає смерть. Відтак, смерть як реалізація повноти особистості є вирішенням індивідуальної долі людини.

Проблема смерті у Бердяєва пов'язана з концепцією часу. За змістом вона є проблемою есхатологічною. Смерть несе із собою час і смерть відбувається у часі. Вона є подією в середині життя і смерть є кінцем життя. Смерть є крайнім результатом об'єктивації: вона є подією у часі, в об'єкті, а не в суб'єкті, не в його внутрішньому існуванні, де вона є лише момент внутрішньої долі у вічності. Спираючись на слова пасхального канону про те, що Христос смертю смерть подолав, Бердяєв розкриває позитивний смисл смерті. Філософ зазначає, що до смерті має бути діалектичне ставлення: смерть не лише розклад і знищення людини, а й вихід її з-під влади часу.

Бердяєв проводить чітку розділову грань між релігійною ідеєю безсмертя душі, притаманною архаїчним релігіям, орфізму, релігіям Азії, та християнською концепцією воскресіння. Він вважає, що метафізичне вчення про безсмертя душі, яке ґрунтується на субстанціональності душі, не вирішує питання про смерть, адже не враховує проблему трагічного розпаду цілісної людської істоти. За своєю суттю воно виявляється формою об'єктивації та раціоналізації есхатологічної ідеї. Людина не є безсмертною в силу свого природного стану: безсмертя досягається через духовне начало та зв'язок із Богом і є завданням, здійснення якого передбачає духовну боротьбу. Безсмертною є особистість, а не душа. Християнство вчить не про безсмертя душі, а про воскресіння цілісної людської істоти, особистості, воскресіння і тіла, яке також належить особистості. Безсмертя є частковим: воно залишає людину роздробленою, воскресіння ж є інтегральним. Тільки християнське вчення про воскресіння утверджує безсмертя – вічність цілісної людини, особистості. У християнській есхатології Бердяєв вбачає прорив конечності до воскресіння, а тому есхатологічна перспектива включає в себе перспективу воскресіння. Воскресіння означає релігійну перемогу над смертю. Тому воно передбачає боротьбу духовних, благодатних сил із силами смертоносними.

Безсмертя є завоюванням духовної творчості, перемогою духовної особистості над природним індивідом, яка опанувала і душу і тіло. Воскресіння означає перемогу над часом, зміну не лише майбутнього, а й минулого, зміну онтологічного статусу й екзистенціального стану. Стрижневим для проблеми безсмертя є твердження, що безсмертя пов'язане зі станом свідомості, висловлене Бердяєвим у «Екзистенціальній діалектиці». Філософ переконаний, що лише органічно цілісна свідомість, яка не розпадається на елементи і не складається з елементів є запорукою безсмертя: «Повна, цілісна свідомість є надсвідомістю. Це і є духовне пробудження. Свідомість звернена до феноменального світу є півсвідомістю. Лише звільнення свідомості з-під виняткової влади феноменального світу розкриває перспективу безсмертя»¹⁷². Таке розуміння безсмертя впливає з погляду Бердяєва на історичний процес як зміну типів релігійної свідомості, ставить особистісне безсмертя в залежність від стану й структури свідомості. Вочевидь Бердяєву йдеться про активно-творче підготовлення свідомості до сприйняття вічності.

Оскільки домінантою християнства є любов, яка консолідує цю релігію в єдину цілісну концепцію світу, підпорядковуючи поняттю любові всі елементи християнського вчення, то есхатологію особистісну принципово не можна розглядати у відриві від есхатології всесвітньо-історичної. При індивідуально-аскетичному розумінні християнства як релігії особистісного спасіння, як піклування лише власною душею, стає не потрібним одкровення про воскресіння всього тварного світу, адже немає зв'язку особистості з космосом, із усім творінням, а відтак немає якоїсь есхатологічної перспективи. Бердяєв пише: «Ідея особистісного спасіння, виокремлена зі всезагальної есхатологічної перспективи, зі світової долі, суперечить любові»¹⁷³.

Бердяєв вважає, що поняття Страшного суду постає із судочинного розуміння християнства. Християнська концепція Страшного суду пов'язана з рядом есхатологічних проблем: спокутування, парадоксу зла, етики вічного пекла, з'ясування яких є принциповими для його філософії історії. Сама термінологія, на думку мислителя, носить судочинний характер і є термінологією екзотеричною. Вона не розкриває суті, внутрішнього змісту есхатологічної події як іманентного викриттям зла, що здійснюється через трансцендентну правду. Про це Бердяєв пише у праці «Істина і одкровення»: «Бог не буде судити світ і людство, але осліплює божественне світло пронизає світ і людину. Це буде не лише світло, але й палючий очищаючий вогонь. В очищаючому вогні має згоріти зло, а не живі істоти. І це призведе до преображення, до нового неба та нової землі»¹⁷⁴.

¹⁷² Бердяєв Н.А. Екзистенціальна діалектика Божественного и человеческого // Бердяєв Н. А. О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – С. 336.

¹⁷³ Там само. – С. 339.

¹⁷⁴ Бердяєв Н.А. Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения // Бердяєв Н.А. Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения. – СПб., 1996. – С. 128.

Розуміння відносин між Богом і людиною у формі карного процесу постає з антропоморфного уявлення Бога, нав'язування йому людської жорстокості. Така точка зору, на думку Бердяєва, є ветхозавітною й занурюється корінням у давню юдейську традицію. Карне розуміння ідеї спокутування глибоко проникло в християнство через вчення святих отців Ансельма Кентерберійського, Августина, Фоми Аквінського, міститься і в посланнях апостола Петра. Воно виявляється антропоморфічною й соціоморфічною раціоналізацією християнського вчення, утвердженням трансцендентного егоїзму. Слід зазначити, що сам текст Апокаліпсису дає підстави для такого твердження. Адольф Зінов'єв, задаючись питанням, чому з численних апокаліптичних книг тільки Одкровення Івана витримало жорстку селекцію часу, тільки воно було піднято на п'єдестал християнської догматики, стверджує, що головна причина включення Апокаліпсису до списку Нового Завіту на Карфагенському Соборі в 419 році полягає в тому, що ця книга в найбільшій мірі відповідала всім догматичним вимогам Старого Завіту¹⁷⁵. Бердяєв ставить питання про повне усунення карного елемента з релігійної віри та релігійної свідомості. Духовне спасіння він розуміє як досягнення довершеності, адже Богові потрібен не викуп, а реальна зміна людини, її преображення, йдеться не про знищення гріха, а просвітлення. У працях «Про призначення людини» (1931), «Екзистенціальна діалектика божественного і людського» (1947), «Істина і одкровення» (1947) філософ пропонує відносини між Богом і людиною розглядати з позиції екзистенціальної діалектики.

У «Спробі есхатологічної метафізики» (1946) мислитель висуває тезу: «Проблема пекла має основне значення для есхатології»¹⁷⁶. Ідея вічних пекельних мук, на його думку, є одним з найбільш жахливих і потворних породжень заляканої хворобливої уяви людини, що спирається на садистські й мазохістські інстинкти. Ідея пекла пов'язувалася з ідеєю справедливості, що виводилася з інстинкту помсти, маючи під собою психологічні підстави, вона насамперед носила педагогічно-соціологічний і політичний смисл, як і карне законодавство. Ставлячи під знак терору духовне й моральне життя людини, ідея пекла позбавляє життя будь-якого смислу – такий висновок робить Бердяєв.

Мислитель ставить питання про розрізнення психології пекла як досвіду переживання пекельних страждань людиною і онтології пекла як перенесення цього досвіду у вічність. Він твердить: пекло є, і лише легковажний оптимізм може його заперечувати, але воно поцейбічне, а не потойбічне, воно феномен, а не ноумен, воно у часі, а не у вічності. Філософ вважає онтологізацію пекла неприпустимою. Християнська есхатологія має бути звільнена від будь-яких песимістичних чи оптимістичних спроб раціональної онтології пекла. Ідея

¹⁷⁵ Зінов'єв А.В. Магія Апокаліпсиса. – Саранск, 1990. – С. 9-10.

¹⁷⁶ Бердяєв Н.А. Опыт эсхатологической метафизики: Творчество и объективация // Бердяєв Н.А. Дух и реальность. – М.-Харьков, 2003. – С. 551.

пекла належить катафатичному й раціоналістичному богопізнанню, адже Царство Боже все одно лежить по той бік нашого «добра» і нашого «зла». Сила пекла була переможена Христом – явлення Христа означає поворот душі від творення пекла до творення Царства Божого. Допускати існування пекла поряд з Царством Божим – це утвердження поразки творіння: «Пекло не є торжеством Бога, пекло є торжеством диявола, торжеством небуття»¹⁷⁷. Філософ переконаний, що пекло навіть для однієї особистості, нехай вона і вважає себе достойною його – це «тріщина в Царстві Божому»¹⁷⁸.

Ідея пекла пов'язана з парадоксом часу. Мить, у якій створюється зло, залишається під владою часу, вона не входить у вічність, хоча б ця вічність називалася пеклом, адже в переживанні гріха та зла немає повноти буття, ця мить містить розірваність, ізольованість від цілого. Минуле й майбутнє видаються фатальним лише через те, що людська свідомість об'єктивує час, минуле і майбутнє уявляє об'єктами, яким підкорюється, але онтологічно не існує об'єктивованого минулого і майбутнього.

Традиційне вчення про рай і пекло знаходиться під владою об'єктивації. Вічне пекло, у розумінні філософа, – це оксюморон, адже пекло є запереченням вічності, неможливістю увійти у вічне життя, долучитися до вічності. Пекло не є вічністю – це нескінченне продовження у часі, адже пекельне страждання належить дурному часу, а не вічності Царства Божого. Бердяєв пише: «У пеклі ті, хто залишаються у часі і не переходять у вічність, у пеклі ті, хто залишаються в суб'єктивній замкненій сфері і не переходять до об'єктивної сфери Царства Божого. Пекло по суті оманлива, фантазмагорична, небуттєва сфера. Проте воно може бути великою психологічною суб'єктивною реальністю для людини»¹⁷⁹. Пекло, як і рай, з погляду філософа, є символами духовного шляху людини. Досвід пекла є замиканням суб'єкта в собі, неможливістю прорватися до повноцінного буття – це самозанурення, для якого закривається вічність і залишається дурна нескінченність. Пекло є нестерпним, тому що в ньому втрачено будь-який зв'язок з Богом, адже зло є руйнацією цілісності особистості, гріх зміщує центр у людині, робить її егоцентричною. Зло є насамперед втратою цілісності, відривом від духовного центру й утворенням автономних частин, які починають вести автономне існування. Добро є внутрішньою цілісністю, єдністю, підкоренням душевного й тілесного життя духовному началу. Пекельна фантазмагорія виявляється втратою цілісності особистості та синтезуючої сили свідомості, її роздробленістю й покаліченістю, непророзумінням і непретворенням підсвідомим. Згідно з Бердяєвим, пекло є станом свідомості та душі людини,

¹⁷⁷ Бердяєв Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики // Бердяєв Н. А. О назначении человека. – М., 1993. – С. 241.

¹⁷⁸ Бердяєв Н.А. Опыт эсхатологической метафизики: Творчество и объективация// Бердяєв Н.А. Дух и реальность. – М.-Харьков, 2003. – С. 552.

¹⁷⁹ Бердяєв Н.А. О назначении человека: Опыт парадоксальной этики // Бердяєв Н. А. О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – С. 231.

викликаним втратою цілісності, крайнім егоцентризмом, злою і темною самотністю, тобто остаточною нездатністю, безсиллям любити й досягнути надсвідомої цілісності. Отже, ідея пекла є ідеєю психологічною, як ідея онтологічна пекло розколює і світ і людство, розділяє назавжди на дві протилежні частини. Бердяєв підкреслює: «Навіки залишається Царство Боже, царство добра, і царство диявола, царство пекла. Пекельне царство співіснує з Царством Божим»¹⁸⁰.

Ідея пекла нерозривно пов'язана з парадоксом зла. Бердяєв звертає увагу, що у традиційно-ортодоксальній теологічній системі пекло з його вічними муками по суті визнається відділенням Царства Божого, в якому торжествує карна справедливість. Філософ зазначає, що теологічна думка заплуталась у протиріччях, адже пекло, як і зло, належить поцейбічному, а не потойбічному світові. Парадоксальність зла полягає в тому, що зло може виявитися шляхом до добра, а боротьба зі злом може виявитися злом. Пекло і є виявленням парадоксу зла. Для Бердяєва є очевидним, що зі злом належить боротися і воно має згоріти, проте має згоріти зло, але не злі. Радикальною моральною зміною може бути лише змінення ставлення до «злих», бажання спасти також і їх, адже неможна спасатися індивідуально, «прокрадатися в Царство Боже, розраховуючи на свої заслуги»¹⁸¹. Таке розуміння спасіння руйнує єдність космосу, при цьому не реалізується засаднича ідея Царства Божого – відновлення онтологічної цілісності світу.

У монографії «Апокрифічна апокаліптика» Олена Сирцова, вирвавши цитату з контексту «Філософії свободи» (1910), твору який належить до початку середнього етапу розробки Бердяєвим есхатологічних ідей, закидає філософу, ніби він, спираючись на ідею «викорінення зла з буття за допомогою пекельної вічної муки для грішних і слабких духом, від порятунку яких з гідністю відмовляються сильні духом», буцімто запозичену у Ніцше й гностичної секти каїнітів, відстоює ідею вічного пекла, при цьому нападає на Орігена за його християнський філантропізм і торкаючись проблеми вічних мук ототожнює «зло як абстракцію і злих грішників»¹⁸². В останній своїй праці «Істина і одкровення», яка по суті підсумовує есхатологічне вчення Бердяєва, філософ пише: «У вченні про пекло є переживання маніхейських елементів, і навіть з погіршення у порівнянні з маніхейством. Добрий Бог не перемагає остаточно злого бога. Немає комюнаторної, соборної долі людства, у неї вноситься вічний розкол. Або я потраплю до пекла, а мої добрі друзі будуть у

¹⁸⁰ Бердяев Н.А. Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения // Бердяев Н. А. Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения . Сост. и послесл. В. Г. Безносова. – СПб., 1996. – С. 134.

¹⁸¹ Бердяев Н.А. О назначении человека: Опыт парадоксальной этики // Бердяев Н. А. О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – С. 236.

¹⁸² Сирцова О.М. Апокрифічна апокаліптика: філософ. екзегеза і текстологія з вид. грец. тексту Апокаліпсису Богородиці за рукописом XI ст., Ottobonianus, gr. 1. – К.: КМ Academia, 2000. – С. 206-207.

раю, або вони потраплять до пекла, а я буду в раю. Але і перше і друге однаково неприйнятне для совісті. Спасатися треба разом. Велику честь робить таким грецьким вчителям Церкви, як Оріген і св. Григорій те, що вони заперечували вічне пекло і визнавали навіть спасіння диявола»¹⁸³. Якщо продовжити цитату з «Філософії свободи» від крапки, поставленої О.Сирцовою, то маємо наступну фразу: «Поза Богом і Царством Божим намагалися утвердити зло; але поза Богом і Царством Божим немає нічого і бути на може, окрім нікчемності брехні, фальсифікації, небуття. За стінами Вселенської Церкви нічого не має залишитися, oprіч небуття»¹⁸⁴. Як бачимо, в афористичній манері, притаманній бердяєвському стилю, філософ заперечує онтологічну ідею пекла – немає такої філії у вічному Царстві Божому. Йдеться про те, що бердяєвські тези неможна виривати ні з текстів філософа, ні з контексту його концепцій. Очевидним є те, що концепт зла, концепт смерті, концепт пекла і концепт Страшного суду в контексті творів Бердяєва, а це насамперед «Філософії свободи», «Про призначення людини», «Я і світ об'єктів» (1934), «Дух і реальність» (1937), «Спроба есхатологічної метафізики», «Екзистенціальна діалектика божественного і людського», «Істина і одкровення», складають цілісну, структуровану законами екзистенціальної діалектики, концепцію есхатологічної перспективи шляхів зла. Отже, на погляд Бердяєва, в морально-етичному аспекті ідея онтологічного пекла є ідеєю хибного релігійного індивідуалізму й трансцендентного егоїзму, а у філософському – есхатологічна перспектива пекла є рабством у гріховного об'єктивованого часу.

Кінець світу, кінець історії в інтерпретації Бердяєва є двоїстим. По суті філософ не відходить від концептуальної канви, створеної християнською апокаліптичною літературою, яка виявляла в історії дві сторони: зростання і Царства Христа, і царства антихриста. Бердяєв виділяє два якісно різні за змістом і спрямованістю аспекти апокаліптичного кінця. Фатум Страшного суду є лише одним з цих двох аспектів – це кінець шляхів відпадиння від Бога, кінець для темряви і рабства – кінець шляхів зла. Інший, Божий кінець, – це справа свободи, а не фатуму. Апокаліпсис описує саме фатальність зла «у символічній формі він зображує руйнівний шлях зла»¹⁸⁵. Кінець, до якого веде творча свобода є сокровеним. Сучасні кризи й катастрофи мислитель розглядає як суд над культурою, історією, християнством, який в означеному ракурсі є зживанням іманентних шляхів людського, викорінюванням зла. У катастрофічну епоху відбувається розкол світу й «виявляється перехід до

¹⁸³ Бердяєв Н.А. Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения // Бердяєв Н. А. Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения. Сост. и послесл. В.Г. Безносова. – СПб., 1996. – С. 135.

¹⁸⁴ Бердяєв Н.А. Философия свободы // Бердяєв Н. А. Судьба России: Сочинения. – М., 1998. – С. 200.

¹⁸⁵ Бердяєв Н.А. Экзистенциальная диалектика Божественного и человеческого // Бердяєв Н.А. О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – С. 352.

шляхів Бого-людських або Бого-звірячих»¹⁸⁶. Криза гуманізму відкрила два протилежні напрямки розвитку людства – вверх і вниз – до боголюдності і богозвірячості, за якими розкривається есхатологічна перспектива. У статті «Вселенськість і конфесіоналізм» (1933) Бердяєв зазначає, що в сучасному катастрофічному світі відбувається якісне розшарування: «Мечем розділяється істинне від неістинного, реальне від ілюзорного, божественне від того, що людина сама створювала та видавала за божественне <...> У світі відбувається нечувана концентрація, об'єднання й організація антихристиянських сил. Ці сили надзвичайно активні»¹⁸⁷. У цьому питанні він безкомпромісний: «Цілісність у прийдешньому земному суспільстві неможлива вже, розділення невідворотне»¹⁸⁸.

Апокаліпсис особистісний і апокаліпсис світовий викривають невиконання вічної правди життя, по суті апокаліпсис є торжеством цієї правди у темній стихії гріха. Кінець життя окремої людини, кінець історії «означає катастрофічне нагадування смислу і правди про те, що вони не виконані та викривлені»¹⁸⁹. Таким є смисл революцій, які виступають апокаліпсисом у середині історії, таким є смисл катастрофічних подій у середині життя окремих людей. Бердяєв переконаний, що пророцтво про появу антихриста і його царство вказує на невиконання християнської правди, небажання та нездатність реалізувати її в житті. Таким є закон духовного життя: якщо свобода не реалізує Царства Христа, то необхідність реалізує царство антихриста. У боротьбі двох світових начал – Христа і антихриста, Боголюдини і людинобога, Боголюдини і богозвіра, свободи і примусу – вирішується доля людини і доля історії. Відбувається роздвоєння світу на дві стихії – добра і зла. Тільки у світлі релігійної свідомості проявляється майбутнє розділення на кінчене добро і кінчене зло, трагічний трансцендентний кінець історії, а не благополучний іманентний. Смисл світової історії полягає у приведенні цього світу до кінця, звільненні тих людських сил, які покликані зробити остаточний вибір між двома царствами – Царством Божим і царством кесаря. «Релігійна свідомість бачить в історії трагедію, яка має скінчитися катастрофою», оскільки завдання історії – у творчій перемозі над джерелом зла, а не в благополуччі¹⁹⁰. Бердяєв стверджує, що в Апокаліпсисі не може бути євангельської ясності й простоти, у ньому

¹⁸⁶ Бердяєв Н.А. Самопознание // Бердяєв Н. А. Самопознание: Сочинения. – М.: Эксмо, 2008. – С. 579.

¹⁸⁷ Бердяєв Н.А. Вселенскость и конфессионализм // Православие и экуменизм. Документы и материалы, 1902-1998. – М., 1999. – С. 144.

¹⁸⁸ Бердяєв Н.А. Философия неравенства // Бердяєв Н. А. Философия неравенства. – М., 1990. – С. 274.

¹⁸⁹ Бердяєв Н.А. О назначении человека: Опыт парадоксальной этики // Бердяєв Н.А. О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – С. 226.

¹⁹⁰ Бердяєв Н.А. Философия свободы // Бердяєв Н.А. Судьба России: Сочинения. – М. - Харьков, 1998. – С. 190.

розкривається крайнє духовне роздвоєння: Христа і його позірної подоби. В Апокаліпсисі все відбувається в атмосфері змішаній і складній, де все роздвоюється, все просякнуте ярістю й зіткнення полярно протилежних начал. Промінь від Лику Христа падає не на ґрунт душевної простоти та цілісності перших християн, а на душі край складні, роздвоєні, втомлені й змучені довгою історією, поставлені перед абсолютно новими проблемами. Людство вийшло з євангельської атмосфери й увійшло в атмосферу апокаліптичну. Лик Христа перестають ясно розрізняти, він двоїться для сучасної людини. У сучасній душі двоїться добро і двоїться зло. Сучасна свідомість перестала чітко розрізняти грань між добром і злом. Криза свідомості проявляється, за спостереженнями Бердяєва, у тому, що особистість у сучасній людині декристалізується – це сприятливий ґрунт для впливу темних сил. Не особистість діє, а «щось» у ній діє. В історії діють окультні сили – як зорганізовані, так і неорганізовані. Дія цих абсолютно ірраціональних сил творить абсолютно раціональну свідомість, скеровану на спрощення особистості, одномірність, розкол її цілісності. Усі антихристові підміни засновані на запереченні особистості, її руйнації. Духовна дисципліна особистості, її зміцнення, збереження в особистості людського образу й подоби Божої є протидією антихристовому духу. В такий спосіб філософ стверджує, що в історії світу відбувається боротьба двох начал: суб'єктивності, духовності, першореальності, свободи, істини, правди, любові, людяності і об'єктивності, мирності, детермінізму із зовні, користі, благоустрою, сили, влади – це боротьба Царства Божого і царства кесаря.

Уточнюючи внутрішні властивості і суть головних релігійних феноменів у есхатології Бердяєва, ми виявили, що філософ інтерпретує малу християнську есхатологію – доля індивідуальної душі, і велику – кінець історії, царство антихриста, Страшний суд, виходячи з розуміння парадоксу часу. Вирішуючи перше коло питань, мислитель пов'язує проблему безсмертя зі станом свідомості, адже звільнення свідомості з-під влади феноменального світу розкриває перспективу безсмертя. У християнській есхатології філософ вбачає прорив конечності до воскресіння, відтак есхатологічна перспектива включає в себе перспективу воскресіння. Безсмертя є завоюванням духовної творчості, перемогою духовної особистості, над природним індивідом. Проблему Страшного суду і проблему пекла мислитель зв'язує в один блок питань, що мають головне значення в есхатології. Він вважає неприпустимою об'єктивацію цих понять, адже це поняття езотеричні, що розкриваються у ракурсі апофатичного богопізнання. Ідея пекла пов'язана з парадоксами часу і зла. Пекло – поняття психологічне, його ж онтологізація є запереченням Царства Божого. Концепти зла, смерті, пекла і Страшного суду в контексті релігійної філософії Бердяєва складають єдину, структуровану законами екзистенціальної діалектики, концепцію есхатологічної перспективи шляхів зла, його зживання й онтологічного викорінювання. В інтерпретації Бердяєва світ в есхатологічній перспективі має два кінця: фатальний – викорінення

іманентних наслідків зла, зображений в Апокаліпсисі, і свободний, активно-творчий, сокровенний – друге пришестя Христа, преображення світу, нове небо та нова земля. Це пов'язано з парадоксом часу – людина бачить кінець світу в часі замість того, щоб бачити кінець часу – у часі кінець бачиться як руйнація, а у вічності – як преображення. На цій підставі з'являються дві концептуально різні есхатології - пасивна і активна. Відтак, у версії Бердяєва світ в есхатологічній перспективі має два кінця: 1) викорінення іманентних наслідків зла – катастрофічний, фатальний, зображений в Апокаліпсисі; 2) преображення світу, нове небо та нова земля, друге пришестя Христа – свободний, активно творчий, сокровенний.

Анотації

У статті Річарда Горбаня «Тлумачення Бердяєвим основних питань християнської есхатології» висвітлюються деякі аспекти есхатології Миколи Бердяєва, розглядається суть основних питань християнського есхатологічного вчення як їх розуміє мислитель, виходячи з власної концепції парадоксу часу. У системі релігійно-філософських поглядів Бердяєва дослідник актуалізує такі питання, як зв'язок долі індивідуальної душі із долею світу, смерть і безсмертя, кінець історії, онтологізація пекла, есхатологічна перспектива шляхів зла, його онтологічного викорінювання, зростання Царства Христа і зростання царства антихриста, апокаліпсис особистісний і апокаліпсис світовий.

Ключові слова: есхатологія, кінець історії, апокаліпсис, смерть, безсмертя, вічність, час, Царство Боже, царство антихриста, Страшний суд.

В статті Річарда Горбаня «Толкование Бердяевым основных вопросов христианской эсхатологии» освещаются некоторые аспекты эсхатологии Николая Бердяева, рассматривается суть основных вопросов христианского эсхатологического учения как их понимает мыслитель, исходя из собственной концепции парадокса времени. В системе религиозно-философских взглядов Бердяева исследователь актуализует такие вопросы, как связь судьбы индивидуальной души с судьбой мира, смерть и бессмертие, конец истории, онтологизация ада, эсхатологическая перспектива путей зла, его эсхатологического искоренения, возрастание Царства Христа и возрастание царства антихриста, апокаліпсис личный и апокаліпсис мировой.

Ключевые слова: эсхатология, конец истории, апокаліпсис, смерть, бессмертие, вечность, время, Царство Божье, царство антихриста, Страшный суд.

In the article, “**Basic Issues of Christian Eschatology Interpreted by Berdyaev**”, Richard Gorban covers some eschatological aspects of Mykola Berdyaev. He considers the kernel of the basic issues of Christian eschatological doctrine the way the thinker understands them, determining his own conception of paradox of time.

The researcher emphasizes the following issues in the system of religious and philosophical views of Berdyaev: connection of the fate of an individual soul with the fate of the world, death and eternity, end of history, Hell ontology; eschatological prospects of evil pathways and its ontological extermination; growth of the God's Realm and growth of Antichrist kingdom; personal apocalypses and the world apocalypses.

Key words: eschatology, end of history, apocalypses, death, eternity, immortality, time, God's Realm, Antichrist kingdom, Doomsday.

О.ШЕПЕТЯК (Київ)

УДК 272+275

**ДРАМАТИЧНЕ БОГОСЛОВ'Я К. БАРТА,
Г.У. ФОН БАЛЬТАЗАРА ТА Р. ШВАГЕРА**

Актуальність теми. Багатогранність осмислення світу і поглядів на нього визначає багатство людської душі, розкриває її творчий потенціал і дарує їй можливість очима розуму і серця побачити навколишню дійсність як єдиний світ, в якому сама людина відіграє роль не лише пасивного спостерігача, а й рушійної сили прогресу духа, який перебуває у стані постійного прагнення до нових вершин креативного осягнення сенсу буття. Творча сила, закладена в духовній сутності людини, є причиною всестороннього розвитку особистості та світу, який зазвичай є проекцією внутрішньої для людської сутності дійсності. Саме ця творча сила, яка лягла в основу духовно-цивілізаційного розвитку суспільства і стала причиною формування креативного людства як творчого чинника світу культури, виразилася в незліченних проявах та царинах реалізації людської сутності. Релігійний аспект самовизначення людини не залишився осторонь процесів творчого вираження людства. Відколи існує людина, відтоді у її бутті не тільки присутня віра в Бога-Творця, а й наявна активна участь у творчому процесі формування уявлення про Бога. Людина завше прагне зрозуміти таємницю Бога, його місця у приватному і спільнотному житті людини. Відношення людини до Бога, способи творення культури - на основі віри Бога, або її заперечення – все це типи богословствування, тобто мовлення про Бога. Світоглядні зміни, які відбуваються у вселюдському розумі, спричинюють також переосмислення людиною її ставлення до Бога і його розуміння.

Протягом двохтисячолітньої історії богословської думки було сформовано низку концепцій, за посередництва яких євангельська вістка, проголошена Христом та передана традицією Церкви, входила в життя і культуру народів, творячи християнську цивілізацію. ХХ століття, початок якого ознаменувався численними цивілізаційними перетрубаціями, спонукало Католицьку Церкву до формування нових інкультураційних моделей. **Метою цього дослідження** є простежити формування деяких богословських концепцій в новітній богословській думці німецькомовних країн.

Джерельна база. В ході дослідження автор посилається на першоджерела, зокрема на працю Карла Барта «Християнин у суспільстві», виданій у збірці «Фундатори діалектичного богослов'я» у Мюнхені 1962 року. Використана також праці Раймунда Швагера «Ісус у драмі спасіння. Огляд біблійного вчення про спасіння», яку автор опублікував в Іннсбруку в 1996 році, та Адольфа фон Гарнака «Сутність християнства», яку перевидали в Гютерсльозі в 1977 році. Також звертаємося до важливих дослідників

драматичного богослов'я, а саме до праць Е. Гуер'єро, Г.-В. Пітца, В. Сандерса.

Важливе місце в богословській дискусії ХХ століття зайняв напрямок, що отримав назву «драматичне богослов'я». Початок цього стилю мислення поклав швейцарський протестантський пастор і богослов Карл Барт. Важливий внесок в розвиток цього напрямку богословствування внесли шведський лютеранський єпископ Густаф Емануель Гільдебранд Авлен та швейцарські католицькі богослови Ганс Урс фон Бальтазар і Раймунд Швагер¹⁹¹. Зародження драматичного богослов'я у творах К. Барта було викликано його протестом проти домінуючої в довоєнні роки течії ліберального богослов'я.

Богослови-ліберали зародилися в німецькому лютеранському середовищі інтелектуалів, а згодом поширили свої впливи на швейцарських кальвіністів та інші протестантські деномінації Європи й Америки. У витоках ліберального богослов'я стояли Фрідріх Шляєрмахер та Альбрехт Беньямін Річль. Ці богослови ставили перед собою ціль – відкрити шлях до християнства інтелігентній молоді доби Просвітництва. В основі Просвітництва стояв культ розуму: розумність опинилася на найвищому п'єдесталі культурних цінностей. З позицій просвітницького захоплення розумом мислителі нової епохи критикували все, що не підпадало під їхній критерій розумової доцільності. Критики зазнавала й релігія. Основним закидом просвітників і тих, хто захоплювався їхніми ідеями, в адрес християнства було те, що у християнстві існують такі догми та аспекти віровчення, які неможливо раціонально пояснити. Християнство видавалося просвітникам як нераціональне, а тому близьке до міфотворчості.

Ці ідеї не оминали й молоде покоління німецьких християн. Серед християнських конфесій Німеччини виробилося різне ставлення до нових ідей у філософії та світогляді. Католики, обравши консервативну позицію, що домінувала в Католицькій Церкві протягом «доби Піїв» (1775-1958) аж до Другого Ватиканського Собору, відмежувалися від нових віянь. Подібну позицію обрали деякі протестанти. Однак вони увійшли в діалог з новим світоглядом.

Це були в основному протестантські інтелектуали, які, з одного боку, стояли на основах своєї віри, а з іншого, навчаючись в університетах, в яких панували нові ідеї, переймалися ними. Вирішення внутрішнього конфлікту вони шукали у спробах узгодження віри та раціонально-наукового просвітницького світогляду. Ф. Шляєрмахер та А. Річль увійшли в історію богословської думки тим, що намагалися здійснити таке узгодження. Оскільки істини християнського віровчення, біблійного об'явлення тощо зазнавали критики зі сторони нецерковних інтелектуалів за свої раціонально недоведені

¹⁹¹ Sandler W. Narrative Ethik und dramatische Theologie. // Ethik und Erzählung. Theologische und philosophische Beiträge zur narrativen Ethik. / [Hrsg. von M. Hofheinz u.a.]. – Zürich, 2009. – S. 161.

тези, молоде покоління богословів старалися викласти християнство так, щоби воно не суперечило науковим здобуткам. Проблемою такого викладу віровчення було те, що враз із несуттєвими релігійними моментами в концепції відкидалися й ті, які становлять основи християнства, зокрема Нікейсько-Константинопольський тринітологічний догмат і Халкедонський христологічний догмат.

Поступово ліберальне богослов'я стало домінуючим серед протестантів. Воно поширилося чи не по всіх факультетах протестантського богослов'я Німеччини, а згодом й далеко поза її межі. Протестанти, які погоджувалися з ліберальними ідеями, не мали змоги йому протистояти. Оскільки вища богословська школа протестантської Німеччини перебувала під впливом богословів-лібералів, їхні опоненти в протестантському середовищі не мали власної кузні для підготовки фахових богословів. Пастирі, які не приймали ліберальні ідеї зазвичай не мали можливості здобувати наукові ступені та відіграти роль в богословській науці, і як наслідок, опинилися на сільських парафіях, які не визначали загального духу протестантизму.

Так тривало аж до появи на трибуні богословської дискусії К. Барта. Цей пастор здобував освіту в кращих богословських школах Німеччини і Швейцарії, під час навчання, як і більшість його колег, захоплювався ліберальними ідеями. Він почав пастирювати в невеликій сільській парафії у Швейцарії. Прийшовши до людей, він приніс їм ті прогресивні філософсько-світоглядні ідеї та богословські доробки, які досягнув в університетах.

Вже перші його проповіді та катехизи принесли йому повне фіаско. Високоінтелектуальне богослов'я, яке він у студентські роки чув з університетських кафедр, виявилось абсолютно відчужене від реального життя і проблем мільйонів простих християн, які приходять до храму не для того, щоб послухати лекцію високого наукового та ораторського рівня, а для того, щоб принести до Бога свої біди і радощі, проблеми і надії, щоб бути почутими і почути розраду, щоб пережити живу зустріч із живим Богом. Ліберальне богослов'я, яке єднало християнство з просвітницькими ідеями, вихолощуючи перше на користь другого, було непридатне для реального пастирського служіння. Усвідомлення цього привело К. Барта до розчарування і необхідності пошуків нових методів богословствування. Перед ним стояло завдання заново навчитися проповідувати, відрізняючи при цьому кафедру, яка призначена для лекції, від амвону, призначення якого – проповідь.

Найоптимальніший стиль богословського викладу К. Барт побачив у драматичному мистецтві. Ідея використання понять сценічного мистецтва у богослов'ї не була новаторством К. Барта. Вона належить яскравому представнику ліберального протестантизму, прусському богослову Адольфу фон Гарнаку, який у праці «Wesen des Christentums» описував історію спасіння як постійне протистояння Царства Божого і царства світу цього. Ідея Царства Божого стояла в основі богословської концепції вчителя А. фон Гарнака, одного із фундаторів ліберального богослов'я А. Річля. Саме від цього

мислителя згадана ідея розвинулася в центральне поняття богословів-лібералів. Ідею протистояння двох царств, про яку писав ще св. Августин, єпископ Гіппонійський, А. фон Гарнак описує в категоріях протилежних до театральної драми. «Все драматичне у зовнішньому, загальноісторичному сенсі тут відсутнє»¹⁹². На думку цього богослова історія спасіння повністю позбавлена драматики.

К. Барт підхоплює ідею використання поняття драми до опису історії спасіння. Гостро критикуючи ліберальне богослов'я, він скеровує свою атаку і в напрямку А. фон Гарнака. На думку К. Барта, історія спасіння – це космічна драма, яка розгортається у відносинах Бога і людини. Для К. Барта акт творіння Богом людини, Старий Завіт, наповнений Бого-людськими союзами і їх порушенням з боку людини, постійні внутрішні протистояння гріха і праведності в людському серці, спасіння, дароване Богом у воплощенні, смерть і воскресіння Христові, очікування парусії (другого пришестя) та надія Царства Божого при повноті віків – все це драма, в якій бере участь все буття.

Драматичне богослов'я не можна розглядати поза домінуючими настроями в богословській дискусії. ХХ століття принесло в богословську думку багато нового, небаченого досі. Новітня епоха ознаменувалася антропологічним ракурсом думки. Людина стала в центрі філософсько-світоглядних надбудов. В католицькому богослов'ї ХХ століття вершиною антропологічного вектора богословствування став Другий Ватиканський Собор, який зробив неабиякий акцент на людині. Саме під цим кутом зору можна побачити справжню суть низки основних постанов Собору: заклики до розвитку мирянської активності, екуменічні рухи і зміна у ставленні до інших релігій, літургійні реформи тощо.

До участі у Другому Ватиканському Соборі, як спостерігач від протестантів, був запрошений і К. Барт, який однак через ускладнення здоров'я не зміг взяти участь в його роботі. Фундатором антропологічного повороту в богослов'ї став Карл Ранер, який останні роки свого творчого життя провів на факультеті католицького богослов'я Іннсбрукського університету Леопольда-Франца. Деканом цього факультету довгий час був ще один мислитель драматичного богослов'я Раймунд Швагер. В концепції К. Ранера основою людини є трансцендентний екзистенціал, тобто сутнісна скерованість людини до Бога, який виступає не тільки як Абсолют чи «Бог філософів», а особовий учасник екзистенційного спілкування. Настрій богословської дискусії новітньої епохи відзначався антропологічністю, яка оминала як схоластично-метафізичні розмисли, так і просвітницький ідеал раціональності.

В цьому контексті виникнення драматичного богослов'я видається обґрунтованим саме як акцент на особистісному спілкуванні. У творах не тільки К. Барта, а й католицьких мислителів, які розвинули драматичне богослов'я, зокрема Г.У. фон Бальтазара та Р. Швагера, цей різновид

¹⁹² Harnack A. Das Wesen des Christentums. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1977. – S 43.

богословської думки розкривається в категоріях екзистенційної та діалогічної світоглядних моделей. Історія спасіння не є механічним і лінійним процесом. Вона включає в себе Божий план щодо людини, який однак не є фатумом, що нівелює людську свободу. Людина у спілкуванні з Богом стоїть на позиціях власної свободи, яка дозволяє їй як приймати, так і відкидати Божу волю. Людська свобода і є джерелом драматичності історії спасіння. Бог прагне спасіння людини. Він здійснює кроки в напрямку людини. Проте він не бажає змушувати людину до прийняття його плану. Він не змушує людину ні до чого, а промовляє до неї, щоб дати їй можливість зробити правильний вибір. Часто зроблений людиною вибір є відкиненням Божої волі. Саме в цьому полягає драматичність її долі, яку обирає вона сама. Проте після кожного відкинення людиною власного щастя, яке можливе виключно в перебуванні у Божій благодаті, Боже милосердя, що спонукає до спасіння людину, переважає над справедливістю, яка вимагає покарання людини. Творець знову робить кроки до людини, даруючи їй милосердне прощення. Так, духовне життя стає органічним і сповненим падінь та вставань.

Феномен драматичного богослов'я необхідно оцінювати як сміливу спробу оживити богослов'я. Ціллю богослов'я як науки є витлумачити Слово Боже в категоріях актуальних культурі, світогляду, філософії і життю. Воно повинно актуалізовувати євангельську вістку спасіння в кожному періоді еволюції людської цивілізації. Культури змінюються, а Євангеліє залишається незмінним як стержень вічної і абсолютної істини. Саме з цих рацій утопічними видаються спроби зберегти застарілі форми богословствування. Найяскравішими спробами такого кшталту була неосхоластика, яка, основувшись на офіційні документи Католицької Церкви, зокрема на енцикліки папи Лева XIII «Aeterni Patris» (1879) та папи Пія X «Pascendi» (1907), намагалася зберегти ті фундаменти богословської і релігійно-філософської думки, на яких ґрунтувалися середньовічні мислителі. Зміна епох вимагала змін в осмисленні віровчення. Невідповідними для виконання цієї цілі виявилися й спроби богословів-лібералів, які склали задля поставленої цілі надмірні жертви, разом із формою змінюючи зміст, що в питаннях релігійної віри є неприпустимим.

Прагнення особової зустрічі із живим Богом спричинювало нові наголоси в богослов'ї. Саме тому К. Барт наголошував: «Ми не є незадіяними глядачами. Нами рухає Бог. Бездушевна статика константних відносин між Богом і людиною подолана. Наше життя отримує глибину і перспективу. Ми стоїмо в середині трагічного, але водночас свідомого цілі ряду Божественних дій і виявів»¹⁹³. Поставлена ціль – осягнути живого богослов'я – вимагала звільнення від усталених форм, якими славила схоластика. Драматичне

¹⁹³ Barth B. Der Christ in der Gesellschaft // Anfänge der dialektischen Theologie. Teil 1.: Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner / [Hrsg. von Jürgen Moltmann]. – München: Kaiser-Verlag, 1962. – S. 52-87.

богослов'я в творах К. Барта показане не як сформована і чітко зафіксована система, а радше як процес зустрічі Бога і людини¹⁹⁴.

Гостра критика ліберального протестантизму і поворот у сторону драматичного богослов'я особливо помітний у творах Г. Аулена. Критика шведського богослова була скерована передовсім на А. фон Гарнака, який, на його думку, надто сухо і безжиттєво представляв історію спасіння. Процес Бого-людських відносин – це не тільки Божа дія у світі, яка виразилася у творенні всього суцього, супроводі буття світу, спасіння, звершене у Христі, це перш за все діалог живих осіб, який розгортається драматично. Творець не тільки творить, він також промовляє до людини, закликає її до співпраці, намагається промовити до її серця.

Відповідь людини на ці заклики Бога в історії змінювали свій характер. Людина то відповідає на Божу любов взаємністю, то відкидає її, не бажаючи заангажуватися в процес творення Царства Божого. Тому історія спасіння – це драма відносин любові¹⁹⁵. Г. Аулен захоплювався шведською літературою, з якої він для своєї богословської моделі брав не тільки літературні і риторичні звороти та словесні прикраси, які вдосконалювали стиль його мовлення, а й черпав з літератури змістові моменти власних подальших міркувань. Його богословські твори наповнені численними паралелями та асоціаціями з художньої літератури. Мислитель віднаходив величезні подібності між життям художніх героїв, про які він читав у романах, з реальними учасниками Бого-людського діалогу.

Подібного погляду дотримувався і швейцарський католицький богослов і священник Г.У. фон Бальтазар, який «порушує багатовікову традицію нерозуміння, якщо не зневаги, яка існувала між богослов'ям і театром»¹⁹⁶. Богослов відійшов від традиції, закладеної св. Августином та розвиненої схоластичним богослов'ям, відповідно до якої Бог спасає людину своєю благодаттю. В момент творення людини, на думку св. Августина, Творець обдарував її «первинною благодаттю», яку вона втратила, скоївши перший гріх. Гріх відвернув людину від Бога та позбавив її зв'язку з Творцем, який необхідний для її духовного зростання і осягнення Царства Божого. Однак Божа благодать перевищує людський гріх. Творець, керуючись любов'ю до свого творіння, дарує людині повторну благодать, яка відновлює Бого-людський зв'язок.

¹⁹⁴ Pietz H.-W. Konvergenzen auf Theodramatik hin oder: Wie kommt es zur dramatischen Denk- und Darstellungsart in der Dogmatik? // Theodramatik. Das Drama als Denkmodell in der neueren Theologie. Tagungsprotokoll 72/91 zu einer theologischen Fachtagung der Evangelischen Akademie Iserlohn 12.-14. Juli 1991. – Iserlohn, 1991. – S. 16.

¹⁹⁵ Aulén G. Das Drama und die Symbole. Die Problematik des heutigen Gottesbildes. – Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht, 1968.

¹⁹⁶ Гуеррьєро Э. Ханс Урс фон Бальтазар. / [Пер. с нем. Юрий Ромашев]. – М., 2009. – С. 244.

В богослов'ї Г.У. фон Бальтазара основний наголос ставиться не на благодаті, яка відображає односторонній вектор стосунків: Бог дарує благодать, а людина приймає, тобто дія Бога є активною, а людська – пасивною. Швейцарський богослов акцентував увагу на взаємному спілкуванні, яке породжує духовне і емоційне навантаження діалогу і драми.

Особливо вагомий внесок в розвиток драматичного богослов'я вніс ще один богослов, який народився у Швейцарії, але мешкав у Австрії, монах-єзуїт Раймунд Швагер. Він тривалий час був професором і деканом факультету католицького богослов'я Іннсбрукського університету Леопольда-Франца. Р. Швагер спробував систематизувати драму спасіння. Якщо його попередники розробили ідейне підґрунтя драматичного богослов'я, себто довели, що відносини Бога і людини перебігають в категоріях драми, то Р. Швагер спробував простежити етапи цієї драми. Аналогічно до поділів сценічного твору на дії, богослов у праці «Ісус у драмі спасіння» розділив на дії історію спасіння. Так, він виокремив п'ять дій драми спасіння. Першій дії він дав назву «Зламання панування Бога». Ця дія відображає відхід Адама від Бога, перший і основний розрив відносин Творця і творіння¹⁹⁷. Цей момент став переломним в історії людства і поклав початок трагедії людини, її відмови від істинної місії та порушення Божого плану щодо людини. Друга дія отримала назву «Відхилення Божої влади і суд». В ній розгортаються неодноразові гріхопадіння людини протягом Старого Завіту¹⁹⁸. Милосердя Боже, яке приносить щастя людству, займає основне місце у третій дії – «Носій спасіння під судом». Тут в центрі драми постає Христос, який приймає людську природу, народжується в реальному земному часі і просторі, проживає людське життя, пронизане проповіддю спасіння і чудесами як вираженнями Божої любові. До цієї дії належить також відречення людства від Христа, виражене в його осудженні і розп'ятті¹⁹⁹. Саме в цьому полягає вершина непослуху людини і найбільший прояв її злої волі. Перемога Христа над смертю, його тріумф над найбільшим злом і недоліком людської сутності виражений у четвертій дії, яку Р. Швагер назвав «Воскресіння Сина і вирок небесного Отця». Це кульмінаційна точка історії спасіння²⁰⁰, яка показує повне панування Бога над світом, однак панування не владою, а любов'ю. П'ята дія розвиває подальшу активність Бога в історії спасіння людини і отримує назву «Святий Дух і нове помазання». Ця дія показує Божу опіку над людством після воскресіння і вознесіння Христа²⁰¹.

Драматичне богослов'я не стало домінантним в сучасній богословській дискусії, як це було, до прикладу, з томізмом в Середньовіччі. Поряд із

¹⁹⁷ Schwager R. Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre. 2. Auf. / Raymond Schwager. – Innsbruck-Wien: Tirolia-Verlag, 1996. – S 44.

¹⁹⁸ Там само. – S 77.

¹⁹⁹ Там само. – S. 110.

²⁰⁰ Там само. – S. 155.

²⁰¹ Там само. – S 183.

драматичним богослов'ям існували і розвивалися й інші численні напрямки думки. Це багате різноманіття думок в сучасній богословській дискусії показує широту проблем, поставлених перед богослов'ям, та широку палітру методик їх вирішення. Основні питання, які розглядаються фундаторами драматичного богослов'я, показують нові акценти у християнській думці. Ці акценти в загальній формі можна охарактеризувати як андроцентризм та діалогічність.

Анотації

У статті **Шепетьяка О.М. «Драматичне богослов'я К. Барта, Г.У. фон Бальтазара та Р. Шваґера»** проведено аналіз однієї з концепцій богословської думки ХХ – поч. ХХІ століть, яку розробляли Карл Барт, Густаф Авлен, Ганс Урс фон Бальтазар, Раймунд Шваґер, і яка отримала назву «драматичне богослов'я». Цей спосіб богословської рефлексії виник як антитеза до ліберального богослов'я, розвинутого в діалозі з просвітницькою філософією. У дослідженні викладено внесок основних творців драматичного богослов'я у розвиток цього вчення, його роль і значення в богословській дискусії Католицької Церкви після Другого Ватиканського Собору.

Ключові слова: драматичне богослов'я, К. Барт, Г.У. фон Бальтазар, Р. Шваґер.

В статье **Шепетьяка О.М. «Драматическое богословие К. Барта, Г.У. фон Бальтазара и Р. Швагера»** проведен анализ одной из концепций богословской мысли ХХ-нач.ХХІ веков, которую разрабатывали Карл Барт, Густаф Авлен, Ханс Урс фон Бальтазар, Раймунд Швагер, и которая получила название «драматическое богословие». Этот способ богословской рефлексии возник как антитеза к либеральному богословию, получил развитие в диалоге с философией Просвещения. В исследовании изложен вклад главных творцов драматического богословия в развитие этого учения, его роль и значение в богословской дискуссии Католической Церкви после Второго Ватиканского Собора.

Ключевые слова: драматическое богословие, К. Барт, Х.У. фон Бальтазар, Р. Швагер

In the article of **Oleh Shepetyak «Dramatic Theology of K. Barth, H.U. von Balthasar and R. Schwager»** the analysis of one of the theological concepts of XX - the beginning of XXI century was performed which was developed by Karl Barth, Gustav Aulén, Gans Urs von Balthasar and got the name «dramatic theology». This way of theological reflection appeared as antithesis to liberal theology developed in the dialogue with the Enlightenment philosophy. The contribution of main creators of dramatic theology into the development of this study, its role and meaning in Theological discussions of the Catholic Church after the Second Vatican Council are highlighted in the investigation.

Key words: dramatic theology K. Barth, H.U. Balthasar, R. Schwager

ПРОБЛЕМА ШЛЮБУ В СОЦІАЛЬНОМУ ВЧЕННІ КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ

Заперечення «структури соціального гріха» або «культури смерті» (за визначенням папи Івана Павла II) здійснюється разом із вдосконаленням етично-правової культури сучасної цивілізації, яка оптимізує взаємовідносини між чоловіком і жінкою (в сім'ї та шлюбі), а також їх дітьми, родиною та суспільством. Етика та право обґрунтовують і закріплюють союз між чоловіком і жінкою у шлюбі, що співпадає з відповідною формою спільного життя між особами протилежної статі - сім'єю на відміну від неупорядкованих сексуальних зв'язків (дозволених або заборонених).

У християнстві шлюбні відносини між хрещеними чоловіком і жінкою підносять до рівня таїнства (обряд, за допомогою якого здійснюється це таїнство, називається вінчання). Переваги християнського шлюбу порівняно з іншими соціальними зв'язками визначаються його стійкістю, особливим психологічним комфортом від спільного проживання чоловіка та жінки, способом оптимальної взаємної підтримки, співвідношенням зі сферою економіки, здійсненням виховної функції щодо нащадків²⁰².

Криза духовної культури сучасної цивілізації частково змінила змістовні характеристики шлюбу. Домінування індивідуалізму і гедонізму, послаблення сімейних зв'язків, культурний плюралізм сучасного суспільного життя привів до того, що акцент у шлюбі все більше переноситься з функцій дітонародження і виховання (які традиційно виконувала сім'я) на особистісні взаємовідносини (комунікацію) між чоловіком і жінкою.

Статистика збільшення проявів «структури соціального гріха» в сфері сімейних відносин (розповсюдження «проаборційної культури», зростання кількості розлучень, легалізація одностатевих шлюбів, виправдання неприродних сексуальних зв'язків тощо) викликала відповідну реакцію Католицької церкви. У другій половині ХХ – на початку ХХІ ст. Соціальне Вчительство виокремило проблему подолання кризових явищ у сім'ї та шлюбі як одну з головних з тим, щоб пропагувати їх сакральну природу і священний характер відповідно до біблійних традицій.

Традиція Старого Завіту наголошує на безумовній святості шлюбу. Створивши людину як чоловіка і жінку (Бут.1:27), Бог дав їм можливість любити, зробив їх рівними за природою і різними за статтю. В шлюбі Бог об'єднує їх у такий спосіб, що, будучи «однією плоттю» (Бут.2:24), вони могли унікальним чином брати участь у справі Творця, в таємниці передачі життя і продовженні людського роду (Бут.1:28; Тов. 8:5-7). Святість шлюбу забезпечують заповіді Декалогу (Вих.20:14,17). В Старому Завіті уявлення про

²⁰² Католическая энциклопедия. Т. I. А-З. — М.: Изд-во Францисканцев, 2002. — С. 727.

святість шлюбу знаходить своє віддзеркалення в союзі Бога і його народу, який фіксується термінами сімейних відносин (Ос. 1-3; Єр. 2, 2. 32; Єз. 16; Іс. 54). Чуттєво-еротичні образи земної любові і шлюбу передані в Пісні Пісень ще за часів союзу Бога та Ізраїлю.

В Новому Завіті термінологію шлюбу використовували по відношенню до Христа (Мт. 9:14-17; 22:1-14; 25:1-13), нареченою якого є Церква (2 Кор. 11,:2; Одкр. 19:7-9; 21:9-10). Згідно з апостолом Павлом, відносини чоловіка і жінки мають будуватися за образом любові Христа, який віддав своє життя за Церкву, і послуху Церкви Христу (Еф. 5:22-33). Сам Ісус ще радикальніше, ніж це було в Старому Завіті, підтверджував святість і непорушність шлюбу (Мт. 5: 31-32; 19:3-9; 1 Кор. 7:10-11, 39).

Вже під час освячення християнського шлюбу між охрещеним подружжям (здійснення таїнства вінчання) Церква наголошує на винятковому значенні істинних шлюбних стосунків для подальшого розвитку людського життя. Правдивий шлюб за своєю природою має на меті благо подружжя і народження й виховання нащадків: «А своєю природною сутністю сама подружня установа і подружня любов напружені на зароджування і виховання потомства і в цьому мають свій вінець і завершення»²⁰³. Сакральність християнського шлюбу надає подружжю окремої благодаті, яка вдосконалює любов і зміцнює єдність між ними, допомагає їм залучити себе до Бога шляхом подружнього життя, народження і виховання дітей.

Важливо зазначити, що шлюб між двома нехрещеними особами, на думку Соціального Вчительства, не має такого ступеню непорушності, як у випадку здійснення християнського таїнства шлюбу. Але разом з тим і в цій формі виявляється святість шлюбу (за його природою), тому що «кожному надається виявлення Духа на спільну користь» (1 Кор.12:7), такий шлюб також підтримується Богом, бо слугує цілі, бажаної Богом. Згідно з канонічним правом, істинний шлюб між хрещеними (і не лише католиками) завжди є таїнством і може бути розірваним лише смертю одного з подружжя. Правдивий шлюб не може бути здійснений за наявності перешкод його здійсненню²⁰⁴. А для здійснення шлюбу необхідно, щоб шлюбна угода була

²⁰³ Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія — *Gaudium et spes*» / Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів, 1996. — С. 557.

²⁰⁴ Перешкодами до шлюбу є: вік (наречений має бути не молодшим 16, а наречена — 14 років), імпотенція (неможливість до фізичного єднання подругів, якщо вона мала місце до моменту шлюбу); наявність попереднього шлюбу; відмінність релігійної належності; шлюб між хрещеними і нехрещеними; наявність у нареченого священицького сану, наявність в одного з подругів обіцянки цнотливості; крадіжка жінки з метою шлюбу (доти, поки жінка сама не дасть згоди на шлюб); злочин (вбивство або співучасть у вбивстві); прямі родинні стосунки; публічна неблагопристойність (попереднє проживання із жінкою без шлюбу або чоловіка і жінки в родинних стосунках); родинні стосунки, які виникли як наслідок

законним способом засвідчена дієздатними особами. Шлюб вважається не дійсним, якщо хоч один із подружжя психічно неспроможний озвучити свою згоду на шлюб або заперечує його необхідність разом із запереченням його складових (народження і виховання нащадків, подружню вірність, гідність шлюбу як таїнства) чи ж властивості (єдність, моногамність, нерозривність), або ж здійснюється під тиском насильства чи страху.

Розірвання шлюбу допускається Церквою лише за двох обставин. По-перше, в ситуації дійсного, але незавершеного шлюбу (шлюб є завершений в тому випадку, коли подруги здійснили подружній акт, за природою призначений для продовження роду). Незавершений шлюб може бути розірваним за дозволом Папи Римського за наявності поважної причини за проханням однієї з сторін. По-друге, шлюб, здійснений між нехрещеними, один з яких потім охрестився, якщо нехрещена сторона відмовляється мирно продовжувати спільне життя. В такому випадку принцип сприяння вірі домінує над принципом сприяння шлюбу.

Правдивість шлюбу залежить від дотримання шостої Заповіді — «Не чинитимеш перелюбу» (Вих. 20:14; Втор. 5:15). Ця заповідь повчає, що Бог, створивши людину за Своїм образом і подобою, створив людину «чоловіком і жінкою» (Бут.1:27), і поступ людського співтовариства залежить від особливої взаємодії між чоловіком і жінкою (відтворення і збереження об'єктивно необхідної єдності). Папа Бенедикт XVI зазначав, що шоста заповідь має особливий сенс, тому що «йдеться про непорушність відносин вірності між чоловіком і дружиною, відносин, які не тільки стоять на сторожі їхнього майбутнього, але й поєднують дві людські статі в єдине ціле із всім людським буттям, надаючи тій розділеності на статі особливе достоїнство і значення»²⁰⁵. Передумовою правдивого християнського шлюбу та сім'ї Церква називає «таїнство любові» та вірність сім'ї і шлюбу. Порушення шостої заповіді приводить до гріха проти гідності подружжя — перелюбу²⁰⁶.

усиновлення або удочеріння [Католическая энциклопедия. Т. I. А-З. — М., 2002. - С. 732].

²⁰⁵ Рацінгер Йосиф (Венедикт XVI). Бог і світ: Таїнства християнської віри. Розмова Петера Зевальда з Йосифом Рацінгером. / Пер. з нім. Н. Лозинської. — Жовква, 2009. — С. 162.

²⁰⁶ Перелюб означає подружню невірність, коли у сексуальні відносини, навіть короткочасні, вступають двоє осіб, одна з яких є одруженою. Христос засуджує перелюб навіть у формі хтивого бажання (Мт. 5:27-28), а шоста заповідь забороняє перелюб взагалі (Мт. 5:32; 19:6; Мк. 10:10-12). Пророки показують його аморальність. Вони бачать у перелюбі прообраз гріха ідолопоклонства (Ос. 2:7; Єр. 5:7; 13:27). Той, хто чинить перелюб, відходить від своїх зобов'язань перед ближнім, а відтак і перед Богом, «він ламає знак союзу, яким є подружній зв'язок, порушує право другого члена подружжя, порушуючи угоду, яка є його підставою. Він обезцінює добро народження людини і добро дітей, які потребують постійного зв'язку батьків» [Катехизм Католицької Церкви. — Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002. — С. 544].

Як відомо, християнська любов між чоловіком і жінкою - це насамперед здатність відтворювати дароване Богом життя (у єдності тіла і душі осіб, які прагнуть жити разом). Ось чому Біблія містить заклик- «будьте плідними і розмножуйтесь» (Бут.1:28). Здійснюючи цей заклик, віруюча людина (чоловік чи жінка) має можливість подолати загрозу смерті власному життю через створення сімейних взаємовідносин на основі любові: християнські шлюб та сім'я стають гарантією отримання бажаного безсмертя, яке виявляється в народженні дітей.

Сексуальні взаємовідносини, які, наповнюючись Святим Духом, роблять реальними християнську любов і народження дітей, гарантують подальший розвиток людського життя загалом. Співучасть чоловіка і жінки (подружжя) у відтворенні собі подібних людей є засобом наповнення форм людського співжиття якісно новим змістом соціальної взаємодії, яка виходить із християнської любові. На думку Церкви, вимога необхідного захисту всіх форм життя у кризовій цивілізації поряд з іншими моральними імперативами полягає у дотриманні заповіді «Не чинитимеш перелюбу» (Вих. 20:14). Заповідь унеможлиблює дії і вчинки тих осіб, які можуть розірвати встановлену Богом єдність шлюбу («Людина не повинна розлучати те, що Бог сполучив» (Мт.19:6)), звести нанівець таїнство любові і у такий спосіб відмовитися від появи або подальшого розвитку нового людського життя.

Соціальне Вчительство обстоює позицію, згідно з якою сексуальні відносини між чоловіком і жінкою можна назвати істинними лише тоді, коли сім'я і шлюб у своєму функціонуванні беруть до уваги дотримання такої моральні вимоги, як цнотливість подружжя. Загалом сексуальність є специфічною формою спілкування, що характеризується взаємним даруванням чоловіка і жінки, але насамперед заради започаткування і продовження людського життя. Чоловік або жінка мають здійснити закладені в них можливості християнської любові і прагнення до життя вічного, що не виключає потреби боротьби з структурою соціального гріха, яка його унеможлиблює. Правдиві подружні відносини є наслідком вміння виборювати християнську істину як цінність, як «необхідне і бажане» в діях і вчинках осіб; бажання протидіяти егоїзму, егоцентризму, злу, що прагнуть панувати над тілом і душею людини і, як наслідок, наповнюють особу самотністю та нещастям.

Правдивий подружній зв'язок не може існувати без боротьби за вірність християнській сім'ї та шлюбу, відмова від подружньої вірності веде до втрати цілісності сім'ї через розлучення. Як аргументував це папа Бенедикт XVI, здійснення шостої заповіді не мислиме без напруженої боротьби за «вписування себе в подружній зв'язок. Але ми бачимо, що, там де цього вдається досягти, дозріває людяність, а діти можуть навчатися майбутнього. У суспільстві, в якому розлучення стало нормальним явищем, шкоди завжди зазнає дитина — і це ще раз доводить, що спільність і вірність мали би бути, у

тому числі і з точки зору добра для дітей, справді правильною і відповідальною формулою»²⁰⁷.

Правдиві сексуальні відносини, на яких наголошує Катехизм Католицької Церкви, залежать від індивідуального рівня духовної культури подружжя. Для подружжя показником такого рівня культури є орієнтація на чесноти християнського аскетизму. До високого рівня моральної культури християн належить прагнення до самопізнання, самоорганізації, спрямованість на виконання інших Божих заповідей. Великого значення набувають такі моральні характеристики особи, як стриманість та поміркованість, що, своєю чергою, сприяють бажанню особи підкорити «розумові пристрасті» та «пожадання людської чуттєвості». Вміння віруючої людини контролювати свої дії та вчинки, враховуючи вимоги християнської етики, є наслідком довгого і складного процесу самовиховання та самокультування, «що потребує зусиль, до якого треба знову і знову вдаватися упродовж всього життя»²⁰⁸.

Декларація Другого Ватиканського собору «*Gaudium et Spes*» («Радість і надія», 07.12.1965 р.) наголошує на важливості дотримання подружжям чесноти цнотливості, що є наслідком не лише моральної самосвідомості (ціннісних орієнтацій) особи, але й залежить від рівня і змісту розвитку соціального життя загалом. «З громадського характеру людини виходить, що поступ одиниці і розвиток самої такої громади є між собою співзалежні. Бо на початку, предметом і метою всіх громадянських установ є, і повинна бути, людина, бо вона - по своїй природі потребує необхідного громадського життя»²⁰⁹. Загальна етично-правова культура суспільства не заперечує чесноти цнотливості, понад те, підтримує її з огляду на дотримання прав людини. Цнотливість є способом самоочищення від соціального гріха, способом самокерування власними діями і вчинками, вона набуває статусу моральної чесноти (стає благодаттю), яка сприяє розгортанню людського життя всупереч існуючим обмеженням та небезпекам.

Таким чином, цнотливість в шлюбі сприяє прагненню окремої особи стати провідником Божої любові в єдності з ближнім. Цнотливість в діях і вчинках особи (як соціально-культурна міра) стає однією з підстав заперечення індивідуально-тілесної смерті і отримання можливості жити вічно. Цнотливість християнина в соціальному житті покликана стати невід'ємним атрибутом товариських взаємовідносин із ближніми. Дружба між

²⁰⁷ Рацінгер Йосиф (Венедикт XVI). Бог і світ: Таїнства християнської віри. Розмова Петера Зевальда з Йосифом Рацінгером. / Пер. з нім. Н. Лозинської. - Жовква, 2009. - С. 165.

²⁰⁸ Катехизм Католицької Церкви. — Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002. - С. 535.

²⁰⁹ Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія — *Gaudium et spes*» / Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. - Львів, 1996. - С. 524.

людьми однієї статі (або між людьми різних статей) є великим благом, а, отже, добром для всіх. Дружба стає основою духовного єднання людей²¹⁰.

Тілесна і духовна цнотливість є прикладом перемоги «чистоти праведності» над «брудом гріховності», що ілюструє фрагмент перемоги «культури життя» над «культурою смерті». Неодружені, а також одружені особи повинні жити за єдиним моральним законом: одружені - в моральній чистоті, а неодружені - в моральній стриманості. Для неодружених (наречених) цнотливість - це усвідомлена стриманість, свого роду випробування на істинність відносин. Істинні почуття, про які говорить Катехизм Католицької церкви, випробовуються часом, проявами дружніх відносин, ніжністю і зростанням Божої любові в подружжі²¹¹. І навпаки, відсутність цнотливості можна умовно кваліфікувати як прояви «культури смерті», до яких відносять розбещеність, мастурбацію, розпусту, порнографію, проституцію, зґвалтування тощо.

Церква повчає, що особа за гріховних обставин соціального життя має апробований шлях їх подолання – самоусвідомлення моральної відповідальності за власні дії та вчинки, нейтралізації негативних звичок та їх наслідків, наприклад, стану страху, потреби вести прихований спосіб життя, переосмислення провини щодо власного тіла і душі. Система моральних цінностей соціального вчення Католицької Церкви підтримує оптимістичний настрій особи, сприяє критичному переосмисленню тих негативних обставин, які нівелюють систему її сексуальних орієнтирів.

Правдива сексуальна поведінка чоловіка і жінки має місце в такій сім'ї, цілісність якої гарантується християнським шлюбом. Закріплена досвідом віруючих людей сексуальна норма є гарантією відповідної тілесної і духовної комунікації, яку освячує таїнство шлюбу. Як наголошував Іван Павло II, визначальною умовою правдивої сексуальності є християнська любов, яка має бути присутньою в акті взаємного дарування між подружжям: «Статевість здійснюється справді по-людському лише тоді, коли є суцільна любов, якою чоловік і жінка повністю і взаємно зобов'язуються аж до смерті. Повна фізична відданість була б неправдою, якщо б вона не була б ознакою і плодом суцільної особистої відданості, в якій наявною є вся особа, навіть у своїх часових вимірах»²¹². Правдиві сексуальні взаємовідносини стають передумовою радості і задоволення від спільного життя чоловіка і жінки. Ця радість і задоволення охороняється цінностями і принципами пануючої

²¹⁰ Катехизм Католицької Церкви. — Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002. - С. 536.

²¹¹ Катехизм Католицької Церкви. — Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002. - С. 536.

²¹² Іван Павло II. Апостольське Післясинодальне повчання Вселенського Архієрея Івана Павла II «Сімейне співжиття — Familiaris Consortio». — Львів: Місіонер, 2008. — С. 15-16.

культури, не виключаючи системи християнських фундаментальних цінностей і відомими як «культура життя».

Катехизм Католицької Церкви пропонує узагальнююче положення, згідно з яким подружнє життя та шлюб дозволяють досягнути подвійної мети — отримати спільне добро від самого подружжя і здійснити передачу людського життя майбутньому. Сьогодні не можна розділити ці два аспекти подружнього життя, не деформувавши духовних цінностей пари і не наражаючи на небезпеку спільне добро чоловіка і жінки та майбутнє самої сім'ї²¹³. Ось чому перед християнською сім'єю та шлюбом ставиться подвійна вимога — вірність та плідність, які можуть бути здійсненими тільки завдяки таїнству вінчання (шлюбу).

Здійснюючи таїнство вінчання, чоловік і жінка беруть на себе щирю відповідальність за продовження Богоданного життя (дітонародження) в межах сім'ї та шлюбу. Подружжя самостійно обирає строки і кількість народжуваних дітей, що співвідноситься з поміркованим і відповідальним ставленням подружжя до долі власних дітей (відповідальне батьківство). Періодична стриманість, методи відповідального контролювання народжуваності дітей не суперечать вимогам християнських морально-етичних цінностей, наприклад, захисту людського права на життя. Таким чином, процес дітонародження потребує захисту і контролю за його здійсненням в соціальному житті, послуговуючись для цього фундаментальними цінностями і принципами «культури життя» і надаючи сім'ям через шлюб соціально-правові гарантії захисту людського життя, починаючи від факту зачаття дитини.

Позаяк держава прагне відповідати за життя і добробут своїх громадян, то цілком очевидним стає її бажання «втручатися» в процеси дітонародження (демографічна політика держави, охорона здоров'я тощо). Держава намагається керувати процесами дітонародження, наприклад, за допомогою засобів масової комунікації, пропагуючи почасти надумані аргументи щодо кількості бажаних дітей. Всупереч такій хибній позиції Католицька Церква наголошує на тому, що державі не личить авторитарно і примусово змінювати плани батьків щодо кількості необхідних дітей (принижувати їх ініціативу батьківства)²¹⁴. Демографічна політика має будуватися з урахуванням морально-правових цінностей, у тому числі і християнства, та принципів загально людської культури, які забезпечують охорону і збереження людського життя, і обмежуватися лише рекомендаційними засобами, які власне і сприяють розвитку людського життя (від зачаття до смерті).

Багатодітні сім'ї, на думку Церкви, є знаком Божого благословення і великодушності батьків: «Християнські подруги з довір'ям Божого провидіння

²¹³ Катехизм Католицької Церкви. — Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002. - С. 384.

²¹⁴ Катехизм Католицької Церкви. — Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002. - С. 542.

і в душі жертвності (Кор. 7:5) прославляють Творця та змагаються за досконалість в Христі, коли виконують своє призначення народжування з шляхетною, людською і християнською відповідальністю»²¹⁵. І навпаки - до великого страждання відносять переживання тих пар, які не можуть мати дітей через ті чи ті обставини (зовнішні чи внутрішні). В такому значенні Церква підтримує програми лікування безплідності, створення сприятливих умов для народження або усиновлення і наступного виховання дітей. Водночас обстоюється теза неприпустимості використання медико-технологічних засобів, які приводять до розмежування батьківства через втручання чужої особи (донорство сперми, сурогатне материнство), що є порушенням цінностей християнської моралі, які спрямовані на регуляцію дітонародження у природний спосіб і захищають права дитини на отримання справжнього батька та матері. Церква виступає проти порушення такого права чоловіка і жінки, і вимагає, щоб «наука і технології (зокрема репродуктивні – С.П.) були на службі людської особистості, її невід’ємних прав і її істинного і цілісного блага, згідно із задумом і волею Бога» (2)²¹⁶. Запліднення у неприродний спосіб наділяє новонароджену дитину чимось штучним, до кінця не людським. Християнська моральність вітає дитину як наслідок християнської любові, а не медичної технології. Поза істинними людськими стосунками подружжя не має права на створення «штучної» дитини, а кожна дитина має право на батьків та інші права, згідно з її Богоподібною сутністю від моменту її зачаття (II А-В)²¹⁷. Євангеліє проповідує, що фізична безплідність не є абсолютним нещастям. Подружжя пара, яка страждає від безплідності, єднається з Христом (Богом), який лише один дає надію на народження дитини. Крім того, така сім’я може виявити свою великодушність шляхом усиновлення покинутої дитини і в такий спосіб виконати особливу роль любові до ближнього²¹⁸.

Порушує право чоловіка і жінки на істинне подружжя розрив шлюбу - розлучення. Церква обґрунтовує позицію, згідно з якою розлучення - це серйозний гріх проти християнського шлюбу (порушення таїнства подружжя). Укладання нового союзу (шлюбу) не знімає гріха, наново одружений перебуває у стані публічного і тривалого перелюбу. Аморальність розлучення полягає в тому, що сім’я втрачає природну цілісність, внаслідок чого виникає

²¹⁵ Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія — *Gaudium et spes*» / Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів, 1996. — С. 563.

²¹⁶ Congregation for the Doctrine of the Faith. Instruction on respect for human life in its origin and on the dignity of procreation replies to certain questions of the day [електронний ресурс]. — Електрон. дан. — Режим доступу: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for-human-life_en.html, вільний. Назва з екрану. — Мова англ.

²¹⁷ Там само.

²¹⁸ Катехизм Католицької Церкви. — Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002. - С. 543.

безлад у стосунках між її членами (дітьми, батьками, родичами тощо). Розлучення шкідливе своїм прикладом, як зло воно стає справжнім лихом для людського співтовариства. «З любові до правди, — на думку Івана Павла II, — потрібно як слід розглянути ці ситуації (розлучення – С.П.). Бо є різниця між тими, які щиро намагаються рятувати своє перше подружжя, і їх залишено цілком неслухно, й між тими, які через свою важливу провину розбили канонічне дійсне подружжя. Є, врешті, й ті, що встановили нову злуку з огляду на виховання дітей, тож іноді наявне в них суб'єктивне переконання сумління, що попереднє подружжя, непоправно розбите, ніколи не було дійсним.

Відтак і я, разом із Синодом, гаряче закликаю душ пастирів і усю громаду віруючих допомагати розлученим, щоб вони не почували себе відлученими від Церкви, бо ж розлучені, будучи хрещеними, можуть і навіть повинні брати участь в її житті»²¹⁹.

З огляду на норми і вимоги християнського віровчення, особливо небезпечним для цілісності сімейних відносин є гріх кровозмішення (близькі стосунки між родичами), що робить абсолютно нездійсненним правдивий християнський шлюб (Лев. 18:7-20). Біблія озвучує позицію святого Павла, який категорично засуджує гріх кровозмішення: «Чути між вами про розпусту; і про таку ... що хтось має за жінку батькову жінку! ... Я вже підкреслював в ім'я Господа нашого Ісуса ... слід видати такого сатані на погибель тіла» (1 Кор. 5:3-5). Особливо небезпечним стає кровозмішення як злочин, здійснений дорослими щодо тих дітей, які перебувають під їхньою опікою. Цей тяжкий гріх (як прояв «культури смерті») подвоюється ще й тому, що він кваліфікується правом як злочин посягання на гідність людської особи, яка отримує страшний досвід насильства.

Деформує сімейно-шлюбні стосунки так званий «вільний союз» — «коли чоловік і жінка відмовляються надавати юридичної і публічної форми зв'язкові, який передбачає сексуальну близькість»²²⁰. В такому значенні поняття «вільний союз» стає об'єктом критики, тому що чоловік і жінка в такому «союзі» не мають підстав виявляти безумовну довіру один одному. «Вільний союз» унеможливорює юридичну форму фіксації подружніх відносин — шлюбу, через брак довіри до себе, іншого, майбутньої дитини тощо. Іван Павло II в Апостольському посланні «Familiaris consortio» («Сімейне співжиття», 22.11.1981 р.) аналізує різні неправильні (навіть з погляду світської моралі) ситуації, які стають причиною появи так званого «вільного союзу». Зокрема до таких «неправильних ситуацій» Папа відносить «пробне подружжя», зумовлене нездатністю осіб пов'язати себе зобов'язаннями на тривалий час; «фактично вільну злуку», що передбачає союз «без будь-якого

²¹⁹ Іван Павло II. Апостольське Післясинодалне повчання Вселенського Архієрея Івана Павла II «Сімейне співжиття — Familiaris Consortio». — Львів, 2008. — С. 105-106.

²²⁰ Катехизм Католицької Церкви. — Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002. - С. 546.

публічно визнаного інституційного зобов'язання: ані громадського, ані церковного»; орієнтацію католиків тільки на одруження за цивільним шлюбом у тих випадках, коли подружжя «з ідеологічних чи практичних мотивів воліють брати цивільний шлюб, відкидаючи або, принаймні, відкладаючи релігійний»; ситуації, коли відокремлені і розлучені особи не бажають вступати в новий шлюб; ситуації, створені розлученими особами, які знову одружилися²²¹.

На думку Понтифіка, всі неправильні дії і вчинки людини, які сприяють появі «вільного союзу», ображають гідність особи, подружжя, руйнують саму ідею сім'ї та шлюбу, послаблюють значення вірності. «Вільний союз» заперечує християнські цінності. Сексуальні відносини повинні мати місце виключно в сім'ї, а поза подружжям вони перетворюються на тяжкий гріх перелюбу, який відлучає таких осіб від причастя. Спільне благо людей (майбутньої сім'ї) виправдовує сенс відбору праведного спілкування між чоловіком і жінкою як здійснення свого роду експерименту для перевірки істинності власних почуттів. Але правдиві сексуальні відносини є складовими морально-правової відповідальності за власне і новостворене життя, яке з'являється тоді, коли правдива спільність між чоловіком і жінкою фіксується шлюбом. Християнська любов у подружньому житті не допускає експериментів над власним, а тим більше новоствореним (незахищеним) життям поза межами шлюбу як таїнства.

Погляди Католицької церкви щодо сім'ї і шлюбу сходяться в одному — щасливе майбутнє людства гарантує лише істинна сім'я та правдивий шлюб, які дозволяють чоловіку і жінці здійснити своє призначення в зачаткуванні і подальшому захисті людського життя від усіх небезпек з боку структури соціального гріха, коли в соціальному житті переважають «людський егоїзм, спрямований проти продовження життя, тоталітарна політика, а також нужда й матеріальне, культурне і моральне убозтво, ... гедоністична та консумістична свідомість нищать джерело життя, а ідеології та різноманітні системи, з котрими пов'язані різноманітні форми байдужості і небажання, атакують притаманну сім'ї виховну функцію»²²². Нагальне завдання подолання структури соціального гріха актуалізує необхідність захисту і забезпечення цілісності і поступу християнської сім'ї, сприяння таїнства шлюбу, що залежить і від можливостей Церкви, і від підтримки гуманітарно налаштованого державного устрою.

Католицька Церква рекомендує світській владі скеровувати розвиток суспільного життя, надаючи економічну, політичну і морально-правову допомогу всім сім'ям без винятку, яка гарантує всім сім'ям, які розвиваються в

²²¹ Іван Павло II. Апостольське Післясинодальне повчання Вселенського Архієрея Івана Павла II «Сімейне співжиття — *Familiaris Consortio*». — Львів, 2008. — С. 101-107.

²²² Іван Павло II. Покликання і місія мирян. *Christifideles laici* / Післясинодальне апостольське повчання Святішого Отця Івана Павла II. — Львів, 1998. — С. 91.

межах законного і правдивого шлюбу, поряд з іншим здійснення завдання — посісти «перше місце у «гуманізації» особи і суспільства»²²³. Водночас церква, як наголошував Іван Павло II, повинна «невтомно розвивати душопастирство сімей, здатне спонукати кожному з них визнати з радістю і відвагою місію, що визначила Євангелія життя»²²⁴. Папа висноував, що «цивілізація і міцність народів залежить насамперед від стану їх сімей»²²⁵, і водночас від імені всієї Католицької Церкви він констатував «правду людського життя» — «Майбутність людства йде через сім'ю»²²⁶, а відтак і через здійснення таїнства християнського шлюбу.

Анотації

У статті **С.І. Присухіна «Проблема шлюбу в соціальному вченні Католицької Церкви»** розглянуті змістовні характеристики поняття «християнський шлюб», його позитивне значення в подоланні структури соціального гріха («культури смерті») в сучасній цивілізації. **Ключові слова:** християнські сім'я та шлюб, християнська любов, подружній зв'язок, таїнство шлюбу, сексуальні відносини, цнотливість в шлюбі, дітонародження в сім'ї та шлюбі, розлучення, провини проти гідності подружнього життя, «вільний союз», сім'я і шлюб як спосіб гуманізації суспільства.

В статті **С.И. Присухина «Проблема брака в социальном учении Католической Церкви»** рассмотрены содержательные характеристики понятия «христианский брак», его позитивное значение в преодолении структуры социального греха («культуры смерти») в современной цивилизации. **Ключевые слова:** христианские семья и брак, христианская любовь, супружеская связь, таинство брака, сексуальные отношения, добродетельность брака, деторождение в семье и браке, развод, преступления против достоинства супружеской жизни, «свободный союз», семья и брак как способ гуманизации общества.

In the article **S. Prisyukhin “The problems of marriage in the social teaching of the Catholic Church”** reveals substantial characteristics of the concept of "Christian marriage", its positive value in overcoming the social structures of sin in modern civilization. **Keywords:** Christian family and marriage, Charity, conjugal bond, the Mystery of marriage, sexual relations, goodness of marriage, procreation in family and marriage, divorce, offenses against the dignity of marriage, "free union", marriage and family as a way of humanization of society.

²²³ Там само.

²²⁴ Йоан Павло II. Енцикліка *Evangelium Vitae* / Енцикліка *Evangelium Vitae* Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священників і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя. — *Liberia Editrice Vaticana*, 1995. — С. 137.

²²⁵ Іван Павло II. Покликання і місія мирян. *Christifideles laici* / Післясинодальне апостольське повчання Святішого Отця Івана Павла II. — Львів, 1998. — С. 92.

²²⁶ Іван Павло II. Апостольське Післясинодальне повчання Вселенського Архієрея Івана Павла II «Сімейне співжиття — *Familiaris Consortio*». — Львів, 2008. — С. 109.

ПРОЕКЦІЯ ГУМАНІСТИЧНО-РЕФОРМАЦІЙНОЇ РЕЦЕПЦІЇ В ПРОТЕСТАНТСЬКІЙ ОРТОДОКСІЇ

Актуальність теми. Сьогодні значимим постає факт безпосереднього зв'язку гуманізму з християнством та причетності протестантизму як чинника історичного процесу і духовного утворення до соціокультурних, економічних, політичних запитів насамперед західноєвропейських країн. Переосмислення модусів взаємодій протестантської ортодоксії (М. Лютера, Ж. Кальвіна) і християнського гуманізму в контексті релігійно-філософської антропології поглибить уявлення про особливості цього конгломерату, що обумовлює здійснення теоретичної реконструкції еволюції проблематики впливу гуманізму на становлення протестантської ортодоксії, виявлення між ними точок перетину і розбіжностей у формуванні образу світу, людини, Бога. Концептуальні основи класичної ренесансної гуманістики не лише визначили провідні напрями розвитку гуманістичних ідей, а й наповнили антропоцентричним змістом реформаційні рухи, зумовлюючи переміни у релігійному комплексі, до чого належить зародження й адаптування конфесій-носіїв протестантської ортодоксії, а в цілому гуманізм вплинув на формування нового образу людини і проектування нового вектора розвитку європейської цивілізації.

Дослідженість проблеми. Тематизація становлення і розгортання гуманістично-реформаційних явищ та приналежності до них протестантизму, як у західно-європейському, так і українському просторі, репрезентована в працях М. Грушевського, М. Драгоманова, О. Левицького, М. Люболича, І. Малишевського, І. Огієнка, І. Франка та інших. Важливими джерелами для розуміння релігійної картини, конфесійних виявів, гуманістичних зрушень і функціонування ортодоксальних протестантських течій на українських теренах слугують праці сучасних українських науковців Я. Дашкевича, М. Дмитрієва, В. Литвинова, В. Колосової, В. Кречотня, Б. Криси, О. Мишанича, В. Наливайка, В. Нічик, В. Ульяновського та інших. Вагомими для нашого дослідження стають також студії науковців В. Докаша, П. Кралюка, В. Любащенко, П. Павленка, П. Сауха, М. Черенкова, П. Яроцького, які у філософсько-релігієзнавчих векторах порушують питання особливостей взаємодій гуманістів і протестантських ортодоксів. **Мета праці.** Усе ж уточнення й поглиблення потребує проблематика релігійно-парадигмальної специфіки процесу взаємодій гуманістів і протестантських ортодоксів у контексті гуманістично-реформаційних викликів доби Відродження, що і є метою нашого дослідження.

Гуманістичні ідеї як світоглядні підвалини сформульовані Д. Аліг'єрі й Ф. Петраркою та переосмислені відповідно до ренесансного світобачення з урахуванням античних і схоластичних здобутків гуманістами, неоепікурейцями, представниками філософії природи, християнськими гуманістами та іншими філософами і громадськими діячами. Прикметно, що Ж. Кальвін, категорично засуджуючи несумісні з християнським віросповіданням ідеї античних мислителів, неодноразово цитував думки, особливо стоїків, у яких вони пропонували підкорятися Божій волі. «Язичницький філософ Сенека, – писав протестантський ортодокс, – говорить, що існувала така давня поговорка: якщо хочеш навчити кого-небудь терпляче переносити випробування, то скажи йому, що потрібно підкоритися Богу»²²⁷.

Засади філософії гуманізму закладені у світоглядних пошуках та соціальній практиці античних мислителів, де людина поставала «мірилом усіх речей» (Протагор), що репрезентує суб'єктивізм і релятивізм у переконаннях софістів. У помислах Сократа – критика принципу «все є відносним» – поведінка людини має опиратися на надійні, завершені, приховані у собі знання («Пізнай самого себе»), за міркуванням Платона «якщо ж людина не є тілом..., то їй найпристойніше бути душею».²²⁸ На думку Аристотеля, ідеї якого склали підґрунтя раціонально-логічного, на відміну від платонівського екзистенційно-містичного, типу мислення, людина ототожнюється з «полісною істотою» та розвитку у філософській думці набуло його визначення людини як розумної і смертної істоти. Зокрема, Августин детермінує її як розумну, смертну істоту, яка за допомогою віри причетна до Бога, – це людина віруюча. П. Абеляр визначає людину як розумну, смертну істоту, благодатно наділену здатністю говорити, – це людина інтелектуальна. Ф. Петрарка проголосив людину як розумну, смертну істоту, яка може власним розумом здолати смерть, тобто стати безсмертною, – це людина гуманістична. Так у християнство приходять нові ознаки людини: людина Відродження не живе з Богом, як зазначено середньовічними мислителями, а лише мислить у горизонті Бога. Важливим для людини Відродження, стає діяльність та праця, що постулюється і в ідеях протестантських ортодоксів. Систематизованіше і ширше ці погляди проповідуються у теологічних розвідках Ж. Кальвіна, де «невтомна праця в рамках своєї професії»²²⁹ стає важливою передумовою впевненості кальвініста у спасінні. Ступінь впливу релігійного чинника на економічну діяльність індивіда розкриває протестантська етика, згідно з якою передбачається потреба у праці кожної людини. Часткова тотожність, на думку М. Вебера, притаманна таким гетерогенним явищам, як етичні засади протестантизму, серед яких варто виділити працьовитість, порядність, дисципліну, бережливість, раціональність в управлінні, економіці та правовій сфері, і капіталізму з економічними закономірностями. Релігійні догмати

²²⁷ Кальвін Ж. Наставление в христианской вере. - Т. 2. Кн. III. – М., 1998. – С. 169.

²²⁸ Платон Диалоги. – СПб., 2000. – С. 66.

²²⁹ Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму. – К., 1994. – С. 127.

різнобічно корегують механізми функціонування соціальної та економічної діяльності носіїв певної конфесії. В такий спосіб протестантизм сприяє дієвості економічних інновацій як вияву активності, підприємливості, виконанню земного обов'язку, покликання та повсякденної діяльності у професійному просторі.

На тлі кризи світобачення Середньовіччя ренесансні гуманістичні та реформаційні інтенції, розширюючи обрії філософського, релігійного і суспільного духовно-практичного освоєння світу, кардинально повернули вектор розвитку європейської цивілізації. Гуманісти і протестантські ортодокси, самоутверджуючись послідовниками антично-християнської традиції, протиставляли середньовічним світоглядним орієнтирам, відповідно до яких людина повинна в усьому сподіватися на віру в Бога, та духовним цінностям як стадії безособової корпоративності, ідею вільної людини, чия самодостатність уможлиблює її самовизначення у творчості й у вірі. Крім того, гуманісти доби Відродження, на слухну думку П. Яроцького, «обґрунтовуючи ідею цінності людської особистості, протиставляли толерантність релігійній нетерпимості».²³⁰ Цікаво, що російські православні філософи і богослови ХІХ ст., проходячи шлях від кардинально негативного до поміркованішого ставлення до протестантизму, схиляються до його розгляду через призму принципу доповнювальності до християнської традиції, а відтак пошуку спільних біфуркаційних точок, що, на нашу думку, сприятиме налагодженню міжконфесійного діалогу і взаємодій. Так, С. Булгаков, вказуючи на існування спільного для всього християнського світу розуміння образу Ісуса, переконував, що «у цій вірі православ'я не розходиться ні з католицизмом, ні з англіканством (принаймні, з англо-католиками), ні з ортодоксальним протестантизмом. При цьому христологічний догмат приймається у всій силі реалізму, який наданий йому в епоху Вселенських Соборів»²³¹.

Аксіоматичною сьогодні постає теза про вплив гуманізму з його чітко вираженим антропоцентричним характером на становлення і подальший розвиток реформаційних інтенцій. Щоправда, саму Реформацію гуманісти не започатковували, оскільки більшість із них, за твердженням Б. Рассела, «не бачила ніякої середини між ортодоксальністю і вільнодумством; такі погляди, як у Лютера, в них були неможливі, вони вже втратили середньовічну любов до тонкощів теології»²³². Надмірна залежність від католицизму Е. Роттердамського, І. Рейхліна, У. Гуттена, Г. Аґріппа та інших виразників північноєвропейського гуманізму обмежила нововведення рамками католицького віросповідання, натомість М. Лютер похитнув єдність

²³⁰ Яроцький П. Свобода буття релігії в контексті викликів тоталітаризму і нетолерантності // Релігійна свобода. Науковий щорічник №15. За ред А. Колодного. – К., 2010. – С. 161.

²³¹ Булгаков С.Н. Православие. Очерки учения Православной Церкви. – Минск, 2011. – С. 140.

²³² Рассел Б. История западной философии. – К., 1995. – С. 422.

християнського світу. Однак саме на патримонії північноєвропейського гуманізму, посилено пов'язаної з християнською традицією, з намірами очищення релігійної віри, орієнтованої на земні справи людини-особистості, яка отримує талант і розум як дар Бога і завдячує йому за це своєю активністю у земному бутті, ґрунтуються філософсько-етичні константи протестантської ортодоксії. Висунувши першопочатково незначні вимоги для покращення релігійно-духовного буття, М. Лютер сумнівався у католицьких віросповідних теоретичних основах і практичній релігійній діяльності, у результаті чого, поступово змінюючи офіційну канонічну систему традиційної середньовічної Церкви, зрештою зруйнував її остаточно. В такий спосіб на місце конститутивності Церкви у суспільному і духовному бутті людини прийшло утвердження самоцінності її земного існування. Ці та інші факти стали однією з підстав сучасних інтенцій вписати протестантизм в історію християнства, зокрема в еволюцію середньовічного католицизму²³³.

Отож, однією із концептуальних засад філософської гуманістики стало розширення простору філософських експлікацій залученням до неї насамперед античної теоретико-культурної спадщини і поєднанням її принципів з новими ренесансними викликами. Тому серед низки прогресивних досягнень гуманізму на становлення поглядів протестантської ортодоксії, її сподвижників У. Цвінглі, Ф. Меланхтона та ін. певною мірою вплинув заклик повернутися до витоків, що гуманісти впроваджували зверненням до класичних античних зразків, або до Святого Письма, Отців Церкви та ранніх діячів християнства. На авансцену філософського дослідження гуманістів, які апелювали до різноманітної теоретико-культурної спадщини, виходить обґрунтування співвідношення макрокосму і мікркосму з наголошенням на органічно вписаній у світоустрій людини як центрального елемента космічної ієрархії і Божого творіння. Віддаляючись від християнського космополітизму, діячі гуманістичного руху переглядали сакральні середньовічні догматичні стереотипи мислення, прагнули реформувати Церкву і адекватно оцінити суспільні явища, які імпульсували зміни у всіх компонентах релігійного комплексу.

Високоосвіченість гуманістів, знання ними давніх мов, автентичних текстів Святого Письма і першоджерел Отців Церкви та герменевтичних прийомів уможливило публікацію творів Августина і першого, здійсненого Е. Роттердамським у 1516 р., грецькомовного Нового Завіту, що стало наріжним каменем програми реформ XVI ст. Реформація зародилася і розвивалася під гаслами відродження християнства перших століть від часів «апостольських Отців» (Климент Римський, Ігнатій Антіохійський, Герма) через діяльність Отців-апологетів (Іустин, Афінагор, Татіан, Тертуліан) до панування власне патристики з її намаганням систематизувати засадничі християнські догмати. Як слушно зазначає А. Колодний, «завдяки Реформації Біблія повернулася

²³³ Reformation and Scholasticism. – Grand Rapids: A Division of Baker Boor House, 2001.

християнам у своєму чистому вигляді без тих доповнень і деформацій, які внесли в її тлумачення Отці Церкви і християнські Собори першого тисячоліття».²³⁴ Протестантські ортодокси закликали повернутися до Нового Завіту і творів його перших інтерпретаторів як до першоджерельних пам'яток християнського світу, де знаходилися первинні ідеали християнства. Зміст і алгоритм своїх нововведень М. Лютер узагальнив вичерпним формулюванням: «Біблія і св. Августин».²³⁵

Якщо Августин наполягав на звертанні до авторитету для істинного розуміння Святого Письма, то поборники Реформації, утверджуючи вищість Письма над Церквою, наполягали на його тлумаченні лише з врахуванням самого тексту. М. Лютер, вперше таке ранжування закріпив у «Бесідах про псалми», де чітко проголосив, що Святе Письмо є абсолютним джерелом народження Божественної істини та Церкви. Знецінюючи авторитет офіційної Церкви, він наполягав на іманентному трактуванні Святого Письма.

Ж. Кальвін і його послідовники, ретельно вивчаючи патристичну спадщину, не заперечували авторитету Отців церкви для християнства, підтвердженням чого є посилення-звернення до Тертуліана, Кипріяна, Златоуста, Августина з метою підсилення аргументації свого вчення про євхаристію. Разом з тим, Ж. Кальвін доводить перманентну потребу вищого авторитету Святого Письма і обмеженість авторитету Отців церкви, пов'язану з помилками в їх вченнях, взаємонеузгодженістю і протиріччями. Проте Ж. Кальвін на відміну від П. Абеляра, який, ґрунтовно розгортаючи проблематику недостатності звернення теологів задля обґрунтування власних ідей лише до вчення Отців церкви, у творі «Так і Ні», цитує близько 158 взаємозаперечних висловлювань Отців церкви, розгортає їх контрверзи для демонстрування цієї неузгодженості своїм сучасникам як захисникам середньовічної системи.

Не опротестовуючи місця античності як відправного начала в поступальному процесі всесвітньої історії загалом та античної філософії як першорушія низки ідей, напрямів європейської науки і філософії, Ж. Кальвін демонстрував неповноцінність політеїстичних аспектів античного світогляду. Тому він і застерігав християн від беззастережного поклоніння досягненням язичницьких мудреців з їх розумінням богів як частини природи або антропоморфізму, що не має нічого спільного з християнською моральністю, з трепетанням перед могутністю єдиного Бога, з пошуками духовних благ. Інтелектуалізму і естетизму стародавнього світу протестантський ортодокс протиставляв морально-духовну досконалість християнства, що частково показував порівнянням ораторської майстерності Демосфена і Цицерона із знавцем багатьох мов і неперевершеним оратором Мойсеєм, пріоритетами якого було дохідливе донесення законів Святого Письма, а не витонченість і пафосність красномовства.

²³⁴ Колодний А.М. Історіософія релігії. Монографія. – К., 2013. – С. 134.

²³⁵ Лютер М. Избранные произведения. – СПб., 1994. – С. 35.

Дискусійним поставало і відношення до схоластики, проте підстави однаково негативного ставлення до схоластів і гуманістів, а також протестантських ортодоксів були різними. Гуманісти, постулюючи спрощену і зрозумілішу теологію, опротестовували середньовічну схоластику через її незрозумілість і складність викладу. Співзвучні мотиви були і у швейцарського реформатора, але вітенберзький реформатор своє заперечення схоластики обумовлював впевненістю у її кардинальній хибності. Ще однією суттєвою розбіжністю між гуманістами та протестантськими ортодоксами є їх відношення до філософії. У трактуванні Е. Роттердамського філософія – це практичне втілення мудрого розуміння християнського життя, що опирається на вчення Святого Письма і Послання апостола Павла, а не формалізоване, перенасичене теоретичними конструкціями розгортання питань діалектики, метафізики за аристотелівсько-схоластичним зразком. Створюючи нову християнську структуровану систему, яку гуманіст іменував «філософією Христа», він не стомлювався робити акцент на людині, на її внутрішньому світі, її відношенні до Бога, на моральнісних зобов'язаннях людини перед Богом («Діатріба»), на етико-політичних і пацифістських максимах («Жалоба миру», «Зброя християнського воїна»), що стало базисним джерелом філософських поглядів Я. Коменського, Ж. Руссо, І. Канта та інших. Саме завдяки експліцитно виражених виявленнях Е. Роттердамським некоректності, догматизму, формалізму, секуляризації Церкви, бездуховної обрядовості («Похвала глупоті», «Просто розмови») він став провісником Реформації. Так, доводячи у діалогово-сатиричній формі безглуздість індульгенцій, він писав: «Я ніскільки не проти індульгенцій, я лише сміюся над дурістю мого співбесідника, який... всі надії на спасіння душі... затвердив і звів на листах пергаменту, замість того, щоб виправляти свої вади».²³⁶ Згодом Е. Роттердамський, якого поряд із І. Рейхліним сучасники називали «очима Німеччини», став послідовним критиком релігійного фанатизму, категоричного догматизму і невиправданого приниження людини перед Богом, що були властиві, на його думку, засновнику і послідовникам лютеранства.

Якщо гуманісти (Е. Роттердамський, С. Кастелліоне, Г. Бюде) визначали філософію апогеєм розвитку мислителів античної філософської думки, то Ж. Кальвін, об'єднуючи в єдину систему античних і сучасних йому філософів, католицьких теологів, які у своєму філософуванні наповнювали теологію античним філософським понятійно-категоріальним апаратом, вважав неприпустимим порівняння «Божественної теології» з людськими науками. Втім, філософів стародавнього світу, на думку швейцарського реформатора, частково виправдовувало незнання про первородний гріх, позаяк, гуманістам було відомо про наявність вибору у людини, тобто про вчинок Адама, який володів свободою волі, тому й вчинив первородний гріх, і про неможливість вибору у наступних генераціях через позбавлення цієї свободи. Тому пафос

²³⁶ Роттердамский Э. Разговоры за просто. – М., 1969. – С. 359.

критики Ж. Кальвіна налаштований не проти самих античних філософів, а більшою мірою проти відхилень гуманістами, і передусім Е. Роттердамським, від засадничих християнських догматів, що призводить до нівелювання віри. Проводячи паралелі значення протестантської ортодоксії у новоевропейському і сучасному соціокультурному бутті, В. Горський застерігає: «марними є сподівання тих, хто слідом за М. Вебером покладається на роль церкви й тієї етики, яку приніс заходу протестантизм, що духовно об'єднав суспільство на шляху до його трансформації».²³⁷

Ренесанс, гуманізм, реформація репрезентуються стрижневими типологічними характеристиками вітчизняного суспільного буття і духовної культури XVI – XVII ст., коли Україна перебувала в проблемному полі загальноєвропейських культурних тенденцій, переосмислених у контексті давньо-руської традиції. Заснована у студіях Д. Чижевського детермінація цієї доби як культури бароко, відрізняється, за В. Горським, не лише зв'язком з ренесансними і реформаційними ідеями, й такими центральними рисами мислення як «усвідомлення «невпорядкованості» світу та неоднозначної й суперечливої природи людини, зумовлений цим драматизм, бо навіть трагізм світосприйняття, де людина відчуває себе залежною від могутніх і непередбачуваних сил Всесвіту як динамічної нескінченності».²³⁸ Ці характеристики української культури, сформовані в результаті інкультурації ренесансно-гуманістичних і реформаційних викликів Західної Європи, стали тим підґрунтям, на якому конструювались особливості становлення і функціонування зокрема лютеранства і кальвінізму.

Таким чином, соціокультурне буття реформаційної доби наповнене злитістю, органічною цілісністю, синтезом старого і нового, що відображено в активному зацікавленні оригіналами мислителів античної культури, у пошані і своєрідному відновленні старовини, а у релігійно-церковному просторі у реорганізації Церкви згідно з директивами первісного християнства, в узгодженні догматичної системи з Святим Письмом як єдиним авторитетним джерелом віри. Гуманізм як соціокультурне явище і філософське вчення та протестантська ортодоксія продукуються провідними концептами духовно-культурного інтертексту європейської ренесансної парадигми. Програма реформ протестантських ортодоксів, будучи організаційною, соціально-етичною, у багатьох аспектах ототожнювалась з висхідними гуманістичними принципами. Важливо відзначити, що полеміка між гуманістами і протестантськими ортодоксами посилювалася і конкретизувалася відповідно до умов розвитку реформаційних процесів та адаптації протестантського віровчення. Візія М. Лютера і Ж. Кальвіна в інтерпретаціях гуманізму еволюціонувала від підтримки гуманістичних ідей до їх критичного переосмислення.

²³⁷ Горський В.С. Філософія в українській культурі: (методологія та історія). Філософські нариси. – К., 2001. – С. 24.

²³⁸ Там само. – С. 24.

Анотації

У статті Л. Стасюк «Проекція гуманістично-реформаційної рецепції в протестантській ортодоксії» здійснено філософсько-релігієзнавчу рефлексію процесу дотримання основними суб'єктами реформаційних зрушень доби Відродження принципу повернення до джерел як звернення, ґрунтовного переосмислення, запозичення античної спадщини, у межах якої закладено фундамент філософії гуманізму, а також до Святого Письма та до вчень духовно-релігійних керівників християнства. Проведено компаративний аналіз ставлення до античних філософських і середньовічних схоластичних здобутків та до філософії як типу мислення загалом представниками гуманізму і протестантської ортодоксії як виразників духовної парадигми європейської історії.

Ключові слова: гуманізм, ренесанс, Реформація, протестантська ортодоксія.

В статье Л. Стасюк «Проекция гуманистически-реформационной рецепции в протестантской ортодоксии» осуществлено философско-религиоведческую рефлексию процесса соблюдения основными субъектами ренессансно-реформационных сдвигов принципа возвращения к истокам как основательного переосмысления, заимствования античного наследия, в рамках которого заложен фундамент философии гуманизма, а также к Священному Писанию и к учениям духовно-религиозных вождей христианства. Проведено компаративный анализ отношения к античным философским и средневековым схоластическим достижениям и к философии как типа мышления в целом представителями гуманизма и протестантской ортодоксии как выразителей духовной парадигмы европейской истории.

Ключевые слова: гуманизм, ренессанс, Реформация, протестантская ортодоксия.

L. Stasyuk «Projection of Humanistic and Reformational reception in Protestant Orthodoxy». There is performed a philosophical and theological reflection of the process in which main subjects of Renaissance and Reformation changes adhere to the principle of getting back to sources such as appeal, thorough rethinking, borrowing of the antique heritage within which a foundation of the Humanism philosophy is laid, as well as to the Holy Scriptures and to the teachings of spiritual and religious leaders of Christianity. There is made a comparative analysis of the attitude to the antique philosophical and medieval scholastic achievements and to the philosophy as a way of thinking generally by representatives of Humanism and Protestant Orthodoxy which typify the spiritual paradigm of European history.

Keywords: Humanism, Renaissance, Reformation, Protestant Orthodoxy.

В ОКЕАНІ БОЖЕСТВЕННИХ РЕІНКАРНАЦІЙ, АБО «КОЛА» ЕВОЛЮЦІЇ А.БЕЗАНТ

Актуальність теми. У всі часи спектр проблем духовного змісту ритмічно пульсував у свідомості представників різних епох. У зв'язку з «непроходящою» актуальністю перших, зусилля визначних людей кожен раз були спрямовані на необхідність реконструкції зруйнованого «моста» між двома берегами людського існування: фізичного і духовного, зі «зміщенням» уваги в бік останнього. З метою відродження ціннісних основ цивілізації мислителі, філософи, вчені «виробляли» вчення, доктрини, основою яких виступали релігійні та містичні ідеї. Великі Вчителі людства вважали, що єдина мета людини, через яку вона приходить у світ, – це досягти досконалості свого розвитку, вищого духовного рівня буття. Ідея «надлюдини» становила суть і канву всіх світових релігій, теософських вчень, входила до складу філософських доктрин. Як писав М. Реріх, у всіх священних писаннях, стародавніх скрижалях завітів сяє єдина істина про те, що сад духовний потребує щоденного догляду, турботи, як і сад квітковий²³⁹. Як свідчить історія розвитку людської цивілізації, духовність завжди допомагала людині вистояти на вітрах будь-яких криз і змін, тобто становила глибинний рівень «внутрішнього» (людського існування) та «зовнішнього» (суспільного) буття. Враховуючи вищевикладене, та відповідно до соціокультурних реалій, в просторі яких відбувається тотальне руйнування основ людського існування, позначена проблематика зберігає свою актуальність і тепер.

У ході історії «внутрішнім» епіцентром «розгортання» духовності завжди виступала невмируща частинка, вічне «зерно» людського духу, його душа. Роль «зовнішніх» регуляторів і культиваторів її якостей виконували сакральні істини, одягнені в релігійні вчення. У зв'язку з цим у фокус нашої уваги потрапляють релігійні ідеї, зокрема ідея реінкарнації. Інакше кажучи, настає час переосмислення «пучка» базових тем, їх «перевідкриття», «розмикання» кордонів у свідомості епохи, подолання «скам'янілих» уявлень в їх розуміннях, розширення вузькоспрямованих поглядів, що сприяють виробленню об'єктивного дослідницького погляду на універсальні істини буття.

Світовий океан історії являє собою картину, що складається з фаз руху хвиль у спіралі їх наростань, «припливів» (наближаючих) або «відливів» (ті, що віддаляються з метою наблизити з новою силою), вчення про перевтілення

²³⁹ Рерих Н.К. Знак эры / Сост. Н. Ковалёва – М.:РИПОЛ Классик, 2004. – 496 с.

до людської свідомості. У зв'язку з цим філософсько-містичне вчення А. Безант не є винятком. Воно не тільки увібрало в себе «ядро» смислів теми реінкарнації, які блукали горизонтами епох, перетікали від однієї картини світу до іншої, а й розширило її конотаційні, смислові виміри. В основу умоспоглядань А. Безант лягли філософські (Платона, неоплатоніків), релігійні вчення (індуської, буддійської спрямованості), теософські погляди попередників. У результаті утворилося складне з'єднання, «сплав», з якого вибудувана умоспоглядальна теософська модель світу, з «перекосом» у бік еволюціоністського її типу. Інакше кажучи, теософське вчення і тепер викликає широкий інтерес, притягує до себе увагу, розбурхує уяву обивателя, що знаходиться у пошуках істини дослідника.

Відповідно до сказаного, **метою нашої статті** виступає необхідність виявлення сутнісних основ, характерних рис теософської моделі реінкарнації А. Безант. Дослідження її фундаментальних смислових шарів дозволяє виявити закономірності розвитку аналізованої ідеї, вичленити характеристики еволюціоністської моделі реінкарнації. Щодо **ступеня розробленості проблеми**, то необхідно зазначити, що ідея перевтілення сягає своїм корінням в глибоку старовину. У завуальованому вигляді її мотиви були вплетені в релігію Зороастра, де вона дзеркально відбивалася в темі розвитку. У перевтілення вірили послідовники Містерій всіх країн, орфики, піфагорійці. На боці зазначеної доктрини були Платон, Емпедокл, Піфагор. Змістовно вчення про перевтілення присутнє в стародавніх сакральних текстах, Новому Завіті^{240,241,242,243}. Іншими словами, в тому чи іншому вигляді мотиви ідеї реінкарнації присутні в релігійних, містичних уявленнях епох.

Отже, в теософській картині світу реінкарнація виростає до осмислення її як багатомірного і різноспрямованого процесу, розлитого «по обидва» боки універсуму. У сюжетних «поворотах», розворотах свідомості автора тема перевтілення демонструє свою присутність на всіх його рівнях, паралельно «захоплює» все нові й нові умоглядні території вселенського буття. Переходячи від одного сюжету до іншого, відстежуючи свідомісні перепади, розумові акценти міста, ми виявляємо нескінченний потік досі «дрімаючих» смислів, часткове відкриття яких занурює нас у стан споглядання ідеї реінкарнації, сяючою безліччю додаткових відтінків, граней, яка змістовно постає в текстах автора в образі містичної істини.

У заплутаних лабіринтах і переходах ієрархії рівнів свідомості А. Безант ідея реінкарнації «розбита» на безліч «уламково» представлених мотивів, варіацій, що утворюють у своїй сукупності єдину, злагоджено звучну партію

²⁴⁰ Безант А. Необходимость перевоплощения / [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.theosophy.ru/lib/ab-reinc.htm>

²⁴¹ Besant A. The Necessity for Reincarnation. - London, 1904. - P. 28.

²⁴² Безант А. Древняя мудрость. – М., 1992. – С.19-20, 23.

²⁴³ Besant A., Wood A. The Ancient Wisdom: An Outline of Theosophical Teaching. 1897. / Adyar Madras, India: Theosophical Publishing House, 1972 – P. 197.

теми божественних втілень, в якій можна розчутити найменші нюанси, рухи її конотацій і образів, отримати уявлення про теософську модель реінкарнації. Отже, завданням нашого дослідження є подати в статті пунктирно позначимо основні траєкторії розвитку теми перевтілення. Перша лінія «по цей» бік здійснення передбачає розгортання ідеї реінкарнації крізь призму мотиву появи, зародження і розвитку різних форм життя на планеті Земля («Одиниці Свідомості», «матерії і форми»). У цьому контексті тема перевтілення стає генеральною стратегією в описі моделі становлення всього суцього в планетарних масштабах («людського духу» і «натури»).

Наступний вектор, який ми визначаємо як «плаваючий», балансує між метафізичним і емпіричним світом, з «перехлестом» у бік першого, поділяючись, вказує на два рівні свого «розгортання», відправною точкою якого виступає лейтмотив «досвіду» душі. Перший його «підвектор» ілюструє погляд автора на «досвід», який накопичується душею за допомогою її перевтілень у світі фізичних явищ, а «переробляється» у сферах метафізичних. У цьому випадку за своєю суттю реінкарнація презентується як «засіб» розвитку якостей душі, перевідкривається «тут і зараз». Іншою траєкторією, яка витікає в результаті її розщеплення з попередньої, лінією розвитку ідеї реінкарнації виступає розуміння інкарнації як метапроцеса, мислимого як актуально можливого в межах духовних сфер. Ця гілка отримала свій розвиток і «фіксацію» в уявленнях автора про аватари і їх типи, тобто мотив еволюції душі знаходить «друге дихання» за допомогою умоглядної екстраполяції процесу «втілення» на метафізичні плани універсуму. У цьому випадку реінкарнація презентується як «метамеханізм», «стаціонарний» мегапроцес, за допомогою якого душа досягає піку вищої своєї досконалості. У загальному вигляді можна сказати, що в межах розгортання позначеної осі координат, пунктирно намічених траєкторій розкриття теми, обидва плани буття (емпіричний і метафізичний) у дзеркальному вигляді відображають різні смислові грані проявів ідеї реінкарнації.

Отже, зануримося в надра теософського світовідчуття А. Безант, в її міркування в контексті першого «поцейбічного» вектора розкриття теми, на підступах до якого всі смислові лінії учасника кружляють навколо єдиного центру, Логосу, Вищого буття²⁴⁴. Якщо застосувати поширену в науковому світі аналогію Древа Життя відповідно до всього суцього, то можна сказати, що в картині світу теософа по всій його системі розливається, тотально діє закон перевтілення. Коренем, стовбуром і верхівкою світового Древа проходять цілощі струми закону реінкарнації, якому підпорядковані та на якому фундається вся світсистема, запущена Вищою Свідомістю. У світогляді А. Безант все виходить від Логосу, який виступає епіцентром «розгортання» і «згортання» універсуму, перебуває в усьому. Вся тканинна структура світобудови в свідомості автора просякнута образами, ликами божественних втілень, які кружляють вимірами буття, тотально пронизують їх. З одного

²⁴⁴ Безант А. Изучение сознания. – М.: Алетейа, 2002.

боку, Дихання Життя огортає грані універсуму, проникає в усі куточки Всесвіту, становить сутнісну її основу. З іншого боку, Вищий керує процесом вселенських «колообігів», під які підпадають усі плани світобудови, перевтіленням душ у різні форми життя, втілює в життя вищу ієрархію («Синів божественного Вогню»)²⁴⁵.

Відтак, слідуючи за розвитком думки автора, ми опиняємося на першому шляху до розкриття теми, відбитого в його сюжетній лінії, яка оповідає про епохи появи і розвитку «матерії і форми», еволюції втілюваного в них духу. При цьому фокус нашої уваги скочується, поступово зміщується до «розкручування» і прояснення мотиву божественних втілень, тобто виключно за допомогою них стає можливою поява перших форм життя. А. Безант пише, що з метою творення і розвитку матерії на початку часів Божественна Свідомість відкрила себе світу за допомогою виходячих з Неї інкарнацій, телеологічно спрямованих на еволюцію, вибудовування Всесвіту, появу і розвиток людських рас. Крім того, всі «переламні» моменти еволюції земної поверхні або форми життя, супроводжувалися божественними інкарнаціями. Теософ зазначає, що кожного разу, коли приходив час нового витка, культивуванні нової форми, приходив Вищий, який втілювався в той вид суцього, якому Він давав початок. Так було і спочатку часів²⁴⁶.

На критику питання щодо можливості втілення Надсвідомості в примітивні види життя автор відповідає, що універсальність Логосу полягає в тому, що будь-які форми розглядаються ним як схожі. Так, що для Божественного Вогню відмінностей між ієрархіями, починаючи від мінералів до дів, не існує. Для Абсолюту їх не більше, ніж вислизаючи від погляду обивателя різниця між двома мурашниками. У будь-яку форму можливе втілення, якщо вона відповідає меті Вищого і його Волі²⁴⁷.

Цією аргументацією автор пояснює перші модуси «сходження» Вищої Свідомості, які послужили еволюції матерії, а саме три з них: Риби, Черепахи, Кабана. На першій стадії еволюції, яку геологи поіменували як силурійський період, Божественне проявилось у формі Риби. Після закінчення певного часу, під яким теософська думка має на увазі період, що охоплює 4320000000 років, настає зміна циклу, приходять наступний етап розвитку життя, формою божественного втілення якого стає Черепаха. Настання еволюції цього виду було обумовлено перетворенням водної поверхні, відступом води і підняттям землі, необхідністю виникнення відповідних нових умов навколишнього середовища форм життя. Як зазначає теософ, Логос у вигляді Черепахи став підставою обертання осі еволюції, розвиваючої всі типи життя. Відповідно, від першої раси отримує свій розвиток друга корінна раса, що визначається поступово зі складом тіла. Згадуючи побіжно про «проетап», А. Безант пише,

²⁴⁵ Там само.

²⁴⁶ Безант А. Аватар / [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.theosophy.ru/lib/avatars.htm>

²⁴⁷ Там само.

що спочатку корінна раса існувала в доформеному вигляді як плаваюча маса, середовищем проживання якої була вода, що покриває всю поверхню Землі. На цьому ступені еволюції первинна форма життя могла демонструвати тільки прості рухи протоплазми. Автор називає її «насіння форми», яке було висіяне Вищим у воді Землі з метою подальшого його розвитку і перетворення на людство²⁴⁸.

При спогляданні теософської картини світу ми виявляємо, що на поверхню роздумів А. Безант спливає тема трансформацій, яких зазнає в кінці часів, періодів земна поверхня. У такі проміжки часу відбуваються катаклізми, корінні геологічні зміни, зсув порід, під воду йдуть материки. У результаті чого змінюється клімат, вигляд Землі, виникають відповідні новим умовам форми життя. Інакше кажучи, на тлі природних геологічних метаморфоз в кінці кожного великого циклу відбувається чергова зміна рас, тобто позначені процеси у свідомості теософа протікають синхронно розвитку «душі» та «матерії і форми».

Витримаємо коротку «паузу» у свідомості, позначимо важливий аспект у вибудовуванні та засадах всієї системи світобудови, в якості якого виступає дар вічного Життя Богом всього суцього. Так, А. Безант вказує, що на початку створення був посланий нектар життя, який зійшов від божественного Провидіння, пронизав усі форми матерії, щоб вони могли існувати. У такій спосіб Логос обдарував усе безсмертям. Що підкреслює і посилює уможлидню картину тотальної присутності Абсолюту в проекті світобудови, у справах Його творіння²⁴⁹.

Просуваючись далі вглиб роздумів автора, проводячи мости від берега еволюції однієї епохи до берега іншої, ми підібралися до роздумів про наступний період, про третього аватара, тобто інкарнацію Кабана, який, за переказами, запустив еволюцію. На цей раз, пише А. Безант, втілюється захисник еволюції, Бог. Це втілення теософ описує метафоричною мовою, наділяє алегоричною формою. Отже, Він затулив собою Небо, занурився в безодні вод, підняв на поверхню землю після вод потопу. В результаті утворився Лемурийський континент, на основі якого отримали розвиток багато видів життя, зокрема ссавці. В епоху Лемурії спостерігалися дивні форми, пише А. Безант, напівлюдські, напівтваринні. У результаті їх зіткнень народжувалися нові види, серед яких були гігантських розмірів мавпоподібні. За епохою Кабана настала епоха людської раси. Саме в цю епоху світу відбувається втілення Вищого у форму у вигляді внутрішньої людини, яка була сильніше за зовнішню оболонку²⁵⁰. Інакше кажучи, кожен раз, проходячи цикл за циклом, процес еволюції охоплював усе існуюче. Під його дію підпадав розвиток матерії і форми, видів життя, людських рас, як зазначалося, синхронно супроводжуються трансформаціями земної поверхні, тобто історія еволюції

²⁴⁸ Там само. – С. 30.

²⁴⁹ Там само.

²⁵⁰ Там само. – С. 21.

суцього залягає в глибинних пластах великих, що канули в Лету епох, «видрукувана» у свідомості містов.

Розширюючи уявлення про еволюційної лінії формування людства, теософ пише, що розвиток рас в часовому відношенні триває століття, тисячоліття. Для цього вищі ієрархії вибирають людей, які стануть «насінням» нової раси. Їхні душі, перевтілюючись, зазнають випробувань, щоб побачити, чи є там сила, з якої буде відтворена подальша гілка людства. За переказами, коли «насіння» в черговий раз будуть зібрані, на зламі епох (періоді) прийде великий аватар, який проголосить початок нової духовної епохи. У цю світлу епоху станеться велике явище містичної істини, яка надасть неспростовні докази її існування²⁵¹.

У зв'язку з тим, що відомості про божественні інкарнації (Логосу і Його Синів) у мисленні теософа витіювато вплетені в тканинну структуру текстів, виникає необхідність прояснення у свідомості їх векторного просування: тему втілень Вищої Свідомості синхронно «супроводжує» мотив інкарнації Його Синів. У глибинах містичного мислення А. Безант крайня лінія розгортається в сценарії, який розповідає про появу особливих втілень високорозвинених світлих істот, які автор називає «Сини Вогню». Протягом усіх часів вони приходили на Землю як Вчителі людства. На зорі людської цивілізації вони виступали в ролі провідників Логосу, «третьої хвилі життя». Саме вони з волі Вищої Свідомості ввели в тваринну людину іскру монадичного життя, з якої утворилося «перебуваюче тіло»²⁵².

На прикладі вищевикладених фрагментів видно, що реінкарнація виступає в ролі фундууючої основи, запускає систему на всіх рівнях її буття. У загальному вигляді тема творіння і еволюції світу розгортається через «гігантську машину», теорію божественних втілень (Логосу та вищих ієрархій). З одного боку, в описаних фрагментах в латентному вигляді прослизає, мерехтить ідея розвитку Одиниці Свідомості (душі), «крокуючої» за допомогою перевтілень хвилями еволюції форм життя (починаючи від першого прояву протоплазми до людських рас)²⁵³. З іншого боку, Логос за допомогою сходжень із Себе та інкарнацій в тому числі й Вищих Істот, творить світобудову (матерію і дух), не випускає суще з уваги, рухає еволюцію Всесвіту. А саме кожен із «сегментів» буття («Одиниця Свідомості», «матерія і форма») простував за своїм зумовленим з вище вектором розвитку, потрапляв у «кути», долав «перевали» світу емпіричних реалій, вийти з яких йому допомагала божественна Свідомість. За допомогою втілення різних Его (божественних або людських) Вище рухало еволюцію, давало поштовх для нового витка життя, тобто первинні види, форми життя виникли за допомогою божественних втілень і, зокрема, завдяки втручання Вищої Свідомості. Отже,

²⁵¹ Там само. – С. 30.

²⁵² Безант А. Изучение сознания. – М.: Алетея, 2002.

²⁵³ Безант А. Аватар / [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.theosophy.ru/lib/avatars.htm>

в результаті екскурсу подорожі містико-теософськими текстами А. Безант, ми поступово підійшли до наступної траєкторії розвитку досліджуваної теми, визначеної нами (на початку статті) як балансуєчої між векторними її розворотами «по цей» і «по той» бік світобудови. У векторному відношенні накопичений досвід «поцейбічного» буття містить спрямованість «вгору», до вищих духовних рівней універсуму, ілюструє «переливи» значень теми еволюції душі. Раніше наголошувалося, що всі нитки її розвитку «змикаються» в досвіді, який вона знаходить у фізичному житті. У межах і горизонтах останнього розкриваються «можливості» культивування її якостей «тут і зараз», що становлять зміст теософської моделі перевтілення. Як пише автор, душа має духовне тіло, «скарбницю» життєвого досвіду людської еволюції, на якому «відбиваються» всі результати її інкарнацій. Це «нитка», на яку нанизані всі наші життя. Вона вбирає з кожною інкарнацією все, що не суперечить Закону, все благородне і гармонійне, що визначає стадію, ступінь розвитку людини. А. Безант підкреслює, що кожна чиста і піднесена думка, емоція переноситься у внутрішнє Я, «нитка душі», стаючи її субстанцією. Тому причинне тіло називають вмістилищем зла чи добра. Зло залишається у вигляді чужорідних корпускул, добро ж сприяє зростанню душі. Це той епіцентр, який залишається після розвтілення, в процесі якого відбувається розпад «тонких тіл»^{254, 255}.

Як вище зазначалося, пласти смислів зазначеної траєкторії розвитку теми у свідомості теософа розкриваються «по обидві» лінії горизонту небесного і земного. У їх епіцентрі по спіралі кружляє тема еволюції душі, розвиток якої здійснюється за допомогою нескінченного ланцюга її перевтілень, що покривають весь життєвий шлях Монади. А. Безант пише, що в кожній точці кола, що виходить від Вищого, знаходяться ті, хто через перевтілення йдуть наміченими стежками, виконуючи божественну волю. В кінці довгого шляху вони знайдуть у Ньому відпочинок і світ²⁵⁶. Іншими словами, в містичних уявленнях життя душі – це великий ланцюг її перевтілень, «розбитий» на «уламки, фрагменти» поетапного її просування сферами буття в єдиному сценарії великого режисера, які вона повинна подолати в здійсненні телеологічно спрямованого божественного проекту. У світобудові автора періоди життя душі представлені у вигляді таких етапів: передіснуванні (символізує «дитинство» Монади), втілення (описуваний як процес облачення душі в тілесні «кайдани» емпіричної реальності) та розвтілення (мислимий як поетапне сходження душі духовними сходами

²⁵⁴ Безант А. Человек и его тела / [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.txumen.org>

²⁵⁵ Безант А. Древняя мудрость. – М., 1992.

²⁵⁶ Безант А. Аватар / [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.theosophy.ru/lib/avatars.htm>

буття)²⁵⁷. Примітно те, що жоден з них не мислиться поза смисловими рівнями ідеї втілення.

Відтак зануримося в глибинне їх споглядання. Етап предіснування розгортається в ідеї походження Монад. Останні мисляться автором як рівні Отця, та які спочатку перебували в Його лоні, тобто за походженням вони божественні, але по суті є «малі» в аспекті «зрілості» в силу своєї «внутрішньої» слабкості. Вони повинні увійти в матерію з метою розвитку, динаміки розгортання «в собі» божественних сил, які розкриють в ній всюдиведуцність і наполегливість спочатку на кожному плані буття, а згодом і в масштабах всіх рівнів світобудови²⁵⁸. Іншими словами, реінкарнація як «впадіння» духовних субстанцій в світ фізичної форми мислиться як умова їх існування (атрибут), у смисловому відношенні стає властивістю душ, векторно спрямованих на «сходження» в лоно Отця.

Щодо процесу втілення відзначимо, що його споглядання захоплює смисловими нюансами, тонкощами своїх розворотів, відбитими в уявленні автора про тонкі тіла, в які одягається періодично душа^{259,260}. Поза розумінням першого важко скласти повну картину, об'ємне уявлення про аналізований феномен. Отже, А. Безант пише, в заключний момент реінкарнації невідома сила притягує нитку душі, оточену духовною субстанцією до фізичного атома. У процесі розвитку фізичного тіла перевтілюється Его, виростає і розгалужується доти, поки останнє не виросте повністю. При цьому Велике дихання постійно проходить уздовж його заснування і розгалужень, проникаючи в усі осередки його складу. Життєве «Я», втілюється в атомічну структуру зовнішнього світу, у своєму третьому аспекті (Активності) стає «дитячим Его», яке йому тотожне, але ослаблене оболонками матерії відносно сили та активності свого прояву²⁶¹. Таким чином, з одного боку, мотив тотального втілення, вихідного від Абсолюту у вигляді Дихання Життя, в черговий раз проходить наскрізним пунктиром у сюжетних лініях А. Безант. З іншого боку, реінкарнація – це єдиний шлях душі «виплекати», еволюціонувати за допомогою «життєвого досвіду», отриманого у світі фізичних явищ. І нарешті, позначимо специфіку наступного етапу життя душі, а саме розвтілення. Він представлений у вигляді процесу, в ході здійснення якого відбувається поступове «скидання» одного за іншим «тонких тіл» з причинного тіла душі, яке можна розбити на два «акти». З настанням перших відбувається «згортання» життєвої нитки «Я» в межах фізичного тіла і вихід духу за кордони матерії. Наступний етап настає в момент, коли після смерті

²⁵⁷ Besant A., Wood A. The Ancient Wisdom: An Outline of Theosophical Teaching. 1897. / Adyar Madras, India: Theosophical Publishing House, 1972 – P. 197.

²⁵⁸ Безант А. Изучение сознания. – М., 2002.

²⁵⁹ Безант А. Человек и его тела / [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.txumen.org>

²⁶⁰ Безант А. Изучение сознания. – М., 2002.

²⁶¹ Там само. – С. 45-46.

відбувається почергове «зняття» «тонких тіл», відмінних за ступенем щільності, починаючи з фізичного, астрального, ментального. Автор описує цей процес таким чином. У момент фізичної смерті життєве дихання «згортається» навколо постійного атома, як золотиста павутина життя. У такому вигляді душа залишається перебувати доти, поки не настане час для побудови нею нових тіл з метою нового розгортання її у фізичному облаченні. У перервах між реінкарнаціями душа переробляє досвід, який стає частиною її самої.

Підіб'ємо пунктирну лінію під визначеними вище смисловими рівнями ідеї перевтілень душі, узагальнимо їх. Відтак сценарій життя душі «розбитий» на низку епізодів: передіснуванні, втілення, розвтілення, підлеглих ідеї її духовної еволюції. Метазавдання Монад – досягти рівня божественних вібрацій, стати здатними відповідати вищим коливанням в масштабах Всесвіту, здійснити великий перехід від «локальних» (емпіричних) до «глобальних» (духовних) модусів свого здійснення, тобто реінкарнація знову постає як атрибут буття душі, а все життя останньої виступає у вигляді етапів (розвитку), які розгортаються «по цей» і «по той» бік світобудови²⁶².

Тут ми плавно підійшли до крайньої траєкторії в розвитку теми еволюції душі, яка досягає свого апогею в уявленнях теософа про види божественних втілень як вищих щаблів еволюції людського духу. Отже, в нескінченному ланцюзі інкарнацій душа людини вдосконалюється, простує сходами еволюції, піднімається все вище і вище настільки, що стає великою і досконалою в своїх якостях. По досягненні цього рівня в ній відкривається велика любов до Бога і людського роду настільки, що вона виходить на рівень готовності їм служити. Саме тоді Бог наділяє її якостями аватари Вищого: своїм впливом, силою і знанням. Як пише автор, після цього перетворення в світ сходять божественний прояв, аватар. Автор уточнює, що в такому виді інкарнації втілюване індивідуальне Его залишається, Бог же виступає як діюча сила, тобто при перевтіленні людську свідомість зберігається єдиним, варіаціям піддаються лише актуалізовані в Монаді аспекти²⁶³. У свідомості А. Безант прояви аватар диференціюються за класами. Описаний тип втілень вона іменує терміном «авеша». Як зазначає автор, таке втілення наділяється особливими рисами, а інкарнований дух стає натхненним учителем з характерними рисами індивідуальності належної йому расі²⁶⁴. У випадку «авеші» натхнення триває більшу частину часу, частіше припадає на заключну частину життя. Поступово, слідуючи за думкою автора сходами еволюції, перед нашим поглядом відкривається інший вид божественних інкарнацій, так званих «натхнень». У традиційному розумінні «натхнення» понад тимчасове явище (на відміну від стану «авеші»). У разі першого божественна сила сходять на

²⁶² Там само. – С. 46-47.

²⁶³ Безант А. Аватар / [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.theosophy.ru/lib/avatars.htm>

²⁶⁴ Там само.

людину. В результаті чого він говорить з авторитетом і знанням, якого не досяг би в звичайному своєму стані. До такого типу втілень А. Безант відносить пророків, посвячених всіх часів, яких називали «вустами Бога». Теософ акцентує увагу на тому, що в далекі часи не було розділень між жерцем і пророком, бо вони черпали істину з єдиного джерела в одному осяянні. Натхнення на всіх своїх стадіях простягаються далеко за повсякденні уявлення про них. Вони необхідні людству, і тому пророки приходять у світ, щоб дати новий імпульс духовної істини²⁶⁵. Лінію еволюції аватара (у значенні втілення розвинутого духу) А. Безант наділяє в череду його життів, об'єднаних в загальний сценарій життя душі. Великі аватари, як пише автор, розігрують велику драму на світовій сцені з єдиною метою – висловити всю глибину духовної істини, піднести один із значущих уроків людству. Як актор на авансцені людського життя, аватар грає відведену йому роль у драмі. У першому акті (втіленні) він супроводжується людьми, з якими він був пов'язаний в попередніх інкарнаціях, небесними істотами, безліччю його супротивників, які також приходять у вигляді людей. Інакше кажучи, аватари не приходять самі, вони приходять зі своєю свитою, в оточенні друзів і ворогів, щоб розіграти намічену світову драму. У першому акті аватар виступає у ролі об'єкта шанування, демонструє божественну любов до свого оточення. Інша його роль в наступному втіленні пов'язана з винищенням сил, що гальмують еволюцію. У третьому акті він виступає в личині державного діяча, мудрого політика на сцені світової історії. У наступному епізоді він виступає в ролі друга. Далі слідом йде сцена, яка відкриває світові великого Вчителя людства²⁶⁶. Після чого йде роль Шукача людських сердець, випробувача людської природи. Саме в крайньому акті інкарнації аватар виходить на новий щабель свого розвитку, коли вже ніщо не є для нього чужим, коли він тримає в своїх руках добро і зло, секрети світобудови²⁶⁷. Необхідно підкреслити, що вищі щаблі еволюції духу в свідомості автора йдуть углиб могутніх ієрархій, простягаються далі тих, хто звільнився від «кайданів» людства, тобто на етапі «авеші» або пророка тема еволюції душі не відпускає свого «виконавця» (аватара), переходить на рівень «згорнуто – його це розгортає» буття по інший бік горизонту. Так, автор пише, що ті, хто подолали обмеження окремого «Я», злилися з Вищим Духом, тобто досягли розвитку духовного в мегамасштабі, повинні зберігати в собі здатність підтримувати свій епіцентр, збудований ними в житті Бога, щоб в будь-який необхідний момент «відповісти» на поклик Всесвіту і втілитися. Ті, хто стали єдиними з Ним не тільки за суттю, але в знанні та могутності, стали живими центрами без кола, як майбутні аватари вони не повинні втрачати здатність в будь-який момент провести межу, яка їм необхідна, відкрити можливість

²⁶⁵ Там само.

²⁶⁶ Безант А. Христос: теософия и христианство. – Мн. : Універсітэцкае, 1995.

²⁶⁷ Безант А. Аватар / [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.theosophy.ru/lib/avatars.htm>

нового втілення в якості божественного прояву вищого. У такому разі їх завдання – стати самим цим Вищим в земному житті. Такий тип аватар повинен вміти себе обмежити до форми, бо жодна форма не може існувати поза центром, навколо якого вона накреслена. Великий Дух повинен бути відданий Всесвіту і прагненню залишатися у нього на службі, поки Вищий Дух буде перебувати у ньому²⁶⁸. Іншими словами, вищий духовний рівень, щабель еволюції мислиться як вимірювання творення Логосу, в згорнутому вигляді містить можливість інкарнацій. У свідомості автора процес еволюції душі продовжується в процесі її сходження «по той» бік світу, тобто ідея розвитку інвертується, мислиться під іншим кутом зору, здійснюється в мегахвимірах. У наступному сюжеті Монада у своєму розвитку досягає духовного рівня вищих ієрархій, тобто ступеня можливості частиною свого Свідомості виразити себе в п'ятирозрядному Всесвіті. Саме з цього моменту починається її шлях «впаданя» у вищу матерію, тобто інкарнація в цьому фрагменті представляється у перекинутому вигляді. А саме на вищих планах буття душа проходить втілення в атоми кожного з трьох його духовних вимірів. Проходячи щабель за щаблем, вона, як розумний працівник, відбирає придатний матеріал для особистого використання. У такий спосіб Монада продовжує розвиватися на кожному метарівні Всесвіту в складну істоту, яка вже опанувала спочатку переважаючу її матерію. Процес розвитку душі протікає до тих пір, поки вона не зможе жити однаково повним життям «вгорі», так само, як і «внизу», досягне рівня Логосу, що творить світ із Себе. Ключову роль в процесі творення нової світсистеми грає той досвід, який вона накопичила, мислимий як будівельний матеріал, набутий у всіх втіленнях для нової системи, Всесвіту²⁶⁹.

Таким чином, опис фрагментів, зафіксованих у свідомості теософа, їх стягнення і згладжування «швів» дозволило проілюструвати смислові вимірювання ідеї реінкарнації, на підставах якої зіткана тканинна структура Всесвіту. Тема перевтілень скріплює всю еволюційну модель світосистеми А. Безант, презентує її як атрибут життя суцього. У контексті невеликого доповнення позначимо «мости», паралелі, лінію спадкоємних зв'язків між релігійними, містичними традиціями більш ранніх часів і вченням А. Безант. У просторі останнього ритмічно пульсують теми, ідеї, образи, які блукають, перетікають від однієї культурної епохи до іншої. Так, наприклад, автор згадує про ієрархію, що існує між вищими чинами (яких налічується «сім», подібно до Архангелів християнства). Як зазначалося раніше, першим трьом класам «Місячних Пітрій» А. Безант відводить заслугу в тому, що від них люди отримали індивідуальність²⁷⁰. У сюжеті, що оповідає про збір в кінці часів «насіння» обраних душ для запуску нового витка еволюції раси, перед очима дослідника спливають картини великого потопу, сказання про Ноя і синів.

²⁶⁸ Безант А. Изучение сознания. – М.: Алетея, 2002.

²⁶⁹ Там само. – С. 44-47.

²⁷⁰ Там само. – С. 51,55.

Платонівські мотиви містяться в ідеї первинності виникнення Одиниці Свідомості та вторинності здобуття нею духовного тіла, а також «зафіксовані» в ідеї необхідності культивуваці якостей душі.

Підбиваючи підсумки, відзначимо, що в ході дослідницького аналізу автор статті прийшла до таких висновків:

1. Ідея реінкарнації становить основу містико-теософської свідомості А. Безант. Презентується автором як фундаментальна ідея, що сприяє зростанню, культивуваці духовності, віри, мислиться як універсальна основа світоглядної картини світу і, в першу чергу, релігійної, містико-теософській традиції.

2. Встановлено, що саме до ідеї реінкарнації ведуть нитки спадкоємних зв'язків духовних пошуків містичних, філософських традицій минулих часів. У просторі теософської думки доктрина реінкарнації звучить у багатоголосі, що переплітається, зливається воєдино з містичними темами Платона і А. Безант. Їх точкою перетину виступають теми первинності появи Одиниць Свідомості (душі) та вторинності виникнення «причинного тіла», необхідності культивуваці добродішних якостей душі, а також уявлення про етапи життя душ: предіснування, втілення, розвтілення (немислимим поза процесом поетапного облачення або «зняття» душею тонких тіл).

3. Виявлено, що в теософській свідомості смислові вимірювання ідеї реінкарнації, зближуючись, «згортаються» і «розгортаються» в єдиному мотиві божественних інкарнацій (богів, духів, Логосу). Життя у всіх формах її прояву по обидві лінії горизонту починається з інкарнації Вищої Свідомості, Абсолюту. Конотаційні рівні теми «виблискують», розширюються смисловими приростами і, зокрема:

а) умоглядна модель універсуму розгортається та існує за допомогою мотиву тотального сходження Духа Життя, Його безперервної інкарнації. Велике Дихання Життя, пронизуючи все, підтримує і живить світобудову. Суцце управляється, рухається, еволюціонує Божественною Свідомістю через «колообіги» втілень душ і, зокрема втілень Логосу, на передодні кожного великого періоду, який дає новий імпульс еволюції універсуму;

б) реінкарнація мислиться як тотальний процес втілення духовних субстанцій, що пронизує буття: Одиниць Свідомості, «Синів Вогню» (божественних ієрархій), а також душ, що стали аватарами. Мотив перевтілення становить канву теми трансформацій земної поверхні, пов'язаної з перехідними періодами її еволюції. Інакше кажучи, всі промені та траєкторії розвитку теми перевтілення «змикаються» на її розумінні як атрибута життя всього суцього («захоплюючого» емпіричні та метафізичні сфери буття);

в) протягом розвитку всіх текстових фрагментів А. Безант ритмічно пульсує тема еволюції Одиниць Свідомості (душ), «мігруючих» щаблями всіх еволюційних форм буття (від протоплазми до людських втілень);

г) лінія «божественних втілень» розкривається через термін «авеша» (у значення втілення духу, який досяг однієї з вищих божественних ступенів

розвитку), і поняття «натхнення» (під яким розуміється «сходження» божественного осяяння, Вищого Духу на обраного або посвяченого);

д) встановлено, що весь хід історії векторно спрямований «вперед і вгору» за допомогою реконструкції уможливленою еволюційних сходів еволюції душі від протоплазми до рівня творить Логосу, що зберігає «в собі» здатність до інкарнації в світ;

е) у текстах міста відбувається смислова інверсія, а саме тема перевтілення, «простуючи» «по цей» бік світобудови, долаючи його «перевали», переноситься в метафізичний план її здійснення, відображена в ідеї втілення душі крізь призму її облачення в «тонкі тіла»: «первинно-духовне (мислиме як вічне»); ментальне, астральне («відбиті» у свідомості автора як тимчасові); в етап розвтілення (у значенні «зняття» духовних тіл); в темі мегаеволюції аватара як «піднесення», його метаміграції духовними вимірами. В цілому ретроспективний аналіз ідеї реінкарнації дозволяє прокреслити шлях до виявлення її метафізичної сутності.

Анотації

У статті Компанієць Лілії Вікторівни У океані божественних інкарнацій, або «кола» еволюції А. Безант. У фокусі уваги автора знаходиться реконструкція еволюціоністської моделі ідеї реінкарнації А. Безант. Епіцентром її розгортання виступає тема втілень «Божественного Вогню», з якого світ «розгортається» і в який він «згортається» в кінці часів. Сміслові рівні ідеї реінкарнації розкриваються крізь призму втілень духів, богів, ієрархії вищих «Синів Вогню», інкарнацій Логосу.

Ключові слова: реінкарнація, розвиток, втілення, Єдиниці Свідомості, теософія.

В статье Компаниец Лилии Викторовны В океане божественных инкарнаций, или «круги» эволюции А. Безант. В фокусе внимания автора находится реконструкция эволюционистской модели идеи реинкарнации А. Безант. Эпицентром её разворачивания выступает тема воплощений «Божественного Огня», из которого мир «развёртывается» и в который он «сворачивается» в конце времён. Смысловые уровни идеи реинкарнации раскрываются сквозь призму воплощений духов, богов, иерархии высших «Сынов Огня», инкарнаций Логоса.

Ключевые слова: реинкарнация, развитие, воплощение, Единицы Сознания, теософия.

In the article Kompaniets Liliya Viktorivna In the ocean God incarnations or "circles" evolution A. Besant In Focus website is reconstructed evolutionary model the idea of reincarnation A. Besant. The epicenter of its unfolding acts topic incarnations «God Fire» from which the world «deployed» and that he «rolled» in the end times. Semantic levels of the idea of reincarnation through the prism of the embodiments disclosed spirits, gods, higher hierarchy «Sons of Fire» incarnation of the Logos.

Keywords: reincarnation, development, manifestation, Consciousness Unit, Theosophy.



ПЛАН ОСНОВНИХ ЗАХОДІВ Відділення релігієзнавства ІФ НАН України на 2014 рік

1. Виконання планових завдань.

1. Відділам завершити роботу над плановими темами 2012-2014 років «Релігійний фактор в духовно-культурному просторі сучасної України» та «Інституалізаційні процеси в сучасних релігіях: загальні закономірності та особливості українського контексту». Підготувати з планових тем **до першого жовтня 2014 року** рукописи монографій «Релігія в контексті форм суспільної свідомості» та «Інституалізаційні процеси в релігіях України та світу». Кожному співробітнику подати до них визначені йому для написання відділами розділи. Водночас всім виконавцям планових тем мати видрукованими з них за трьохрічку в інших виданнях **не менше 2-3 статей. До 1 жовтня 2014 року.**
2. Відділам визначитися з новими плановими темами на 2015-2017 роки, виробити концепцію з них, структуру планових монографій, виконавців конкретних розділів тощо. Можливими темами можуть бути «Релігійний феномен у змінах його структурних складових і перспектив десакралізації» і «Трансформація соціальних функцій релігії і їх коригування за умов глобалізації, постмодерну і секуляризації», а чи ж «Співвідношення світського і богословського релігієзнавства: історія та сфери взаємності і відмінності» і «Внутріконфесійні і міжконфесійні відносини на українських теренах і шляхи їх толерантизації». *До липня 2014 року.*
3. Роботу співробітників Відділення, які працюють над докторськими дисертаціями за їх згодою оформити планом підготовки фахівців вищої кваліфікації. При цьому подати для затвердження Вченою радою тему дисертаційного дослідження, його концепцію, розгорнутий план, терміни написання розділів і підготовки монографії. Закріпити за докторантами наукових консультантів. Готувати фахівців вищої кваліфікації для Відділення через докторантуру ІФ НАНУ: рекомендувати в докторантуру 2014 року Г.М.Кулагіну. *1-й квартал.*
4. Брати участь в підготовці різних документів, які Національна Академія наук надсилає до вищих державних органів і які мають дотичність до наукових інтересів Відділення. Проводити наукову експертизу тих

документів, які постійно надходять до Відділення від різних державних органів і Президії НАНУ з метою їх фахової оцінки. *Впродовж року.*

5. Продовжити роботу над науково –експертним матеріалом «Концепція толерантизації міжконфесійних відносин в Україні». *Впродовж року.*

II. Співпраця з державними, громадськими організаціями, освітянськими установами та релігійними спільнотами

1. Поновити Договір співпраці з Департаментом у справах релігії та національностей Міністерства культури. *II-й квартал. Готують О.Саган і Л.Филипович*
2. Провести спільне засідання з Комітетом культури і духовності Верховної Ради України на предмет усунення наявних порушень демократії у сфері державно-конфесійних відносин і релігійного життя в країні. *2-й квартал. Готують А.Колодний і В.Климов*
3. Продовжувати роботу релігієзнавчої секції Малої академії наук. *Впродовж року. Відповідальні - Л. Филипович, А.Арістова, О.Горкуша.*
4. Відділенню заключити договори творчої співпраці з кафедрою релігієзнавства Київського університету ім. Шевченка і з кафедрою філософії Транспортної академії. Із врахуванням дисциплінарної структури релігієзнавства підготувати низку релігієзнавчих спецкурсів і запропонувати вузівським спеціалізаціям з фаху включення їх до навчальних планів і при потребі прочитання, підготовку у співавторстві навчальних посібників з цих спецкурсів. *Впродовж року. А.Колодний, А.Арістова, Л. Филипович. Співробітники ВР.*
5. Надавати допомогу вузам країни у забезпеченні стажування викладачів релігієзнавчого фаху при відділах Відділення, допомогу у підготовці фахівців вищої кваліфікації через цільову аспірантуру і докторантуру, термінове стажування. *Постійно.*
6. Продовжити роботу Координаційної ради з релігієзнавчих досліджень. При Раді постійно мати діючу тематичну консультативну групу для дисертантів з релігієзнавчої проблематики. Раді провести аналіз тематики захищених за останні 20 років на спецрадах дисертацій і підготувати для ДАК відповідну експертну записку. Раді визначити перелік актуальних для наукового дослідження наук тем і надіслати їх на кафедри і факультети релігієзнавчої спеціалізації. Водночас надіслати їм для інформування повні списки видань Відділення релігієзнавства. Зробити функціональною Бібліотеку релігієзнавця і Кімнату релігійної періодики. *Впродовж року. Відповідальні - П.Яроцький, О.Недавня, А Колодний.*
7. Передати в наукові бібліотеки країни і в бібліотеки провідних університетів наявні видруки Відділення. Вивчити питання перенесення деяких із праць Відділення на диски, зокрема повного зібрання «Релігійної свободи», десяти томника «Історія релігії в Україні», десятикнижника «Християнство

в його історії і сьогоденні» та ін. *Впродовж року. Відповідальні - А.Колодний, В.Шевченко, Д.Базик*

8. Підтримувати творчі зв'язки з міжнародними релігієзнавчими асоціаціями, зокрема з міжнародними і європейськими Асоціаціями істориків релігії та соціологів релігії, Міжнародною Асоціацією релігійної свободи, а також Інститутом релігієзнавства Ягеллонського університету (Польща), Центром права і релігієзнавства Бригамянського університету (США) та ін. Визначитися в можливих формах творчої співпраці із Українською Вільною Академією наук (УВАН) у Канаді. *Впродовж року. Відповідальна - Л.Филипович*
9. Активізувати роботу діючої на базі ВР ІФ НАНУ та УАР Координаційної Ради з теоретичного і практичного релігієзнавства країн СНД і Балтії, зокрема шляхом відряджень в році науковців Відділення до Білорусі, країн Прибалтики на ті заходи, які там проводяться. *Впродовж року. Відповідальні - Л.Филипович, В.Титаренко*
10. Провести в УНІАН разом із Департаментом у справах релігій і національностей Міністерства культури традиційний захід до Дня релігійної толерантності. *Січень. Відповідальні - О.Саган, Л.Филипович*
11. Прилучитися до написання статей-довідок до «Великої Української Енциклопедії», доопрацювання Словника релігієзнавчих і релігійних термінів ВУЕ. Визначитися в автурі обраних термінів 1-го тому і приступити до написання їх. *Впродовж року. Відповідальний - В.Климов*

III. Проведення наукових конференцій, круглих столів та семінарів

1. Провести разом із Тернопільським національним педуніверситетом науково-практичну конференцію «Методологічні засади і наступність релігієзнавчих досліджень в Україні». *Січень. Тернопіль. Відповідальні - Л.Филипович, А.Колодний.*
2. Провести науково-практичну конференцію «Експертні середовища та їх роль у прийнятті управлінських рішень в суспільній сфері». *Березень. Київ. Відповідальна - Л.Филипович.*
3. Провести разом із Львівським Музеєм історії релігії ХХІV наукову конференцію із циклу «Історія релігії в Україні» з видруком її матеріалів. *Травень. Львів. Відповідальний - А.Колодний.*
4. Провести разом із заповідником «Давній Галич» наукову конференцію «Авраамістичні релігії в Україні: історія, етнокультурні взаємовпливи, міжконфесійні взаємини» з видруком матеріалів. *Травень. Галич. Відповідальний - П.Яроцький*
5. Провести при участі Нунціатури Апостольської столиці на базі Полтавського педуніверситету VII наукову конференцію циклу «Україна-Ватикан» із залученням до участі в її роботі представників католицьких церков. *Жовтень. Полтава. Відповідальні - Л.Яроцький, Л.Филипович.*

6. Провести разом з Кременецьким училищем ім. Арсена Річинського чергові Річинські читання на базі Ізяславської міської ради. *Жовтень. Ізяслав. Відповідальні - А.Колодний, О.Саган, В.Шевченко*
7. Провести всеакадемічну наукову конференцію «Дослідження історії і функціональної природи релігії в установах Національної Академії наук України» з видруком матеріалів. *Вересень. Київ. Відповідальні - А.Колодний, П.Яроцький.*
8. Провести разом із Інститутом релігієзнавства Ягеллонського університету та Координаційною радою з теоретичного і практичного релігієзнавства країн СНД і Балтії XVII міжнародну наукову конференцію з циклу «Релігійна свобода» із запрошенням до участі в її роботі широкого кола науковців із зарубіжжя. *Жовтень. Краків. Відповідальна - Л.Филипович.*
9. Провести разом із Інститутом релігієзнавства Ягеллонського університету наукову конференцію «Релігія в контексті україно-польських відносин: історія і сучасність» *Жовтень. Київ. Відповідальні - П.Яроцький, Л.Филипович. О.Саган*
10. Підтримувати постійні зв'язки із різноманітним світськими і конфесійними ЗМІ. Провести семінар з журналістами, які спеціалізуються на релігійній тематиці в ЗМІ. *Постійно. Квітень. Відповідальні - Л.Филипович, В.Титаренко.*
11. Разом із кафедрою релігієзнавства Київського національного університету ім. Тараса Шевченка визначитися у проведенні наради-семінару деканів і завкафедрями релігієзнавчих спеціалізацій. *Листопад. Київ. Відповідальні - А.Колодний, А.Арістова.*
12. Продовжити роботу теоретичного семінару Відділення. Організувати на базі Відділення роботу інформаційного семінару із запрошенням до участі в його роботі викладачів релігієзнавчих дисциплін вузів Києва. Провести зустріч релігієзнавців із нунцієм Апостольської столиці. *Протягом року. Відповідальні - В.Шевченко. О.Саган.*
13. Провести Круглий стіл «Актуальні проблеми релігійного життя в контексті досліджень їх академічними релігієзнавцями». *Грудень. Відповідальні - А.Колодний. Л.Филипович.*
14. Завершити роботу Круглого столу «Інституалізаційні та духовно-трансформаційні процеси релігійного життя світу й України». *Червень. Відповідальні - А.Колодний, Л.Филипович.*
15. Співробітникам Відділення брати участь в тих наукових конференціях, які проводять обласні осередки УАР. Протягом року.

IV. Видання Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ

1. Завершити роботу з доопрацювання монографії «Релігієзнавство України. Книга друга: релігієзнавча думка України років незалежності». *Протягом року. Редактори - В.Климов і А.Колодний.*

2. За матеріалами львівської конференції видрукувати у 2-х книгах наукову збірку «Історія релігії в Україні». *Травень. А.Колодний.*
3. За матеріалами відповідної конференції видрукувати нову наукову збірку циклу «Україна – Ватикан». *Жовтень. П.Яроцький, Л.Филипович*
4. 4.За матеріалами краківської конференції видрукувати 19-те число щорічника «Релігійна свобода». *Вересень. А.Колодний, Л.Филипович, М.Бабій*
5. За матеріалами грантової теми видрукувати за ред.Д.Базика науковий збірник «Конфесійна періодика як засіб формування релігійної толерантності». *Червень. А.Колодний.*
6. За матеріалами виконання планової теми видрукувати монографію «Інституалізація ісламу в Україні». *Вересень. А.Арістова, А.Колодний, Д.Шестопалець*
7. Підготувати до друку монографію М.Бабія «Свобода совісті: формування парадигми (історіософ. контекст)». *Жовтень. За ред. А.Колодного.*
8. Видрукувати наук. збірник «Тарас Шевченко – Україна – Християнство» *Лютий. За ред. А.Колодного*
9. Видрукувати наукову збірку ««Русский мир» Московського Патріарха Кирила не для України». *Травень. За ред. А.Колодного*
10. Підготувати до друку монографію П.Павленка «Русский мир»: російський політично-православний проект відродження «історичної Русі». *Протягом року. За ред. А.Колодного.*
11. Видрукувати №№ 69-72 кварталника «Українське релігієзнавство». *Щоквартально. А.Колодний і П.Павленко*
12. Визначитися в стані готовності томів Української Релігієзнавчої Енциклопедії, авторів необхідних ще для написання статей-довідок, в переліку статей бажаного запозичення з польської і російської релігієзнавчих енциклопедій. Розглянути питання ілюстративного наповнення УРЕ. Налагодити творчі зв'язки з Інститутом енциклопедичних досліджень на предмет вирішення питання видруку УРЕ. Розглянути питання виходу у світ електронної версії УРЕ. *Протягом року. А.Колодний, В.Титаренко, В.Шевченко*
13. Видрукувати вибрані твори Івана Ортинського «Природа української християнськості: її історія і шляхи утвердження». *Липень. За ред. А.Колодного.*
14. Готувати до друку з науковими коментарями монографію М.М. Боголюбова «Философия религии». *Протягом року. Наук. редакція О.Горкуші, А.Колодного.*
15. Готувати до друку монографію «Релігія в контексті україно-польських відносин: історія і сучасність» *Перше півріччя. За ред. П.Яроцького, О.Сагана, Л.Филипович*
16. Продовжити роботу із збору і написання текстів до книги «Атлас релігійного життя України». *Протягом року. А.Колодний, О.Саган*

17. В серії «Конфесії України» напрацювати матеріал до книги про багаїв. *Протягом року. А.Колодний, О.Саган, Л.Филипович*
18. Продовжити роботу над англomовною книгою «Релігієзнавство України» *Протягом року. Л.Филипович, А.Колодний*
19. Вирішити питання доопрацювання 1-3 томів «Історії релігії в Україні» *Протягом року. А.Колодний, Д.Базик, П.Яроцький, В.Климов, О.Саган*
20. Продовжити роботу над підготовкою до друку тематичних збірників праць О.Бучми, В.Климова, О.Недавної, О.Горкуші, збірки вибраних праць А.Колодного «Конфесії України у репрезентності їхніх мислителів і релігійних діячів», доопрацьованої монографії-двотомника О.Сагана «Вселенське Православ'я» та ін. *Протягом року. Зазначені автори.*
21. Видрукувати монографію В.Титаренко з проблем прогнозування у сфері релігійного життя. *Друге півріччя. За ред.Л.Филипович.*

V. Науково-організаційна робота

1. Провести нові вибори Ради Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ. Ввести до складу членів Ради вузівських науковців, представників владних структур тощо *Друге півріччя. А.Колодний, Д.Базик.*
2. Вирішити питання підвищення посадового статусу П.Павленка, О.Горкуші В.Титаренко, Д.Базика, професорського обрання В.Климова. *Протягом року. А.Колодний.*
3. Заступниками керівника Відділення в 2014 році мати О.Н.Сагана і П.Л.Яроцького; заст.зав. відділом філософії релігії – пнс В.Климова, секретарем відділу – асп. Ю.Мельничука; заст. зав. відділом історії релігії і практичного релігієзнавства - нс В.Титаренко, секретарем відділу - нс О.Недавною. *Протягом року. А.Колодний*
4. Визначитися в шляхах формування в громадській думці позитивного іміджу та авторитету релігієзнавчої науки, пропаганді наукових здобутків українських релігієзнавців, здоланні оцінок релігієзнавства як прихованого атеїзму. З цією метою розширити зв'язки і співпрацю з провідними редакціями теле- та радіоканалів, електронних ЗМІ, газет і журналів. *Протягом року. П.Яроцький, Л.Филипович, О.Недавна*
5. Розширити рівень інформативного наповнення релігієзнавчого сайту і регулярно його поновлювати. *Протягом року. Л.Филипович, О.Недавна*
6. Повести моніторинг релігійних процесів в Україні за 2013 рік з врахуванням їх поліконфесійності. Підготувати на основі цього для владних органів наукову науково-експертну записку. *Перший квартал. В.Климов, О.Саган, Л.Филипович, Д.Шестопалець.*
7. Продовжити роботу Відділення у складі Українського Біблійного товариства (О.Саган, В.Шевченко). Ввійти до складу науково-експертної комісії Держдепрелігій і національностей Міністерства культури. Продовжити роботу у складі експертних комісій Міносвіти України (О.Бучма, Л.Филипович). *Протягом року. Названі співробітники.*

8. Науковцям Відділення налагодити більш тісні зв'язки із визначеними їм конфесіями для тісної співпраці. На засіданнях Ради Відділення заслуховувати інформації про цю ділянку роботи співробітників. *Протягом року. А.Колодний*
9. Підвищити рівень науковості й організованості роботи спеціалізованої вченої ради Д 26.161. 03. *Протягом року. А.Колодний, П.Яроцький, О.Бучма.*
10. Продовжити практику творення навколо окремих провідних науковців Відділення проблемних груп з тієї чи іншої релігієзнавчої тематики, зокрема об'єднання дослідників католицизму, православ'я, свободи буття релігії. *Протягом року. А.Колодний*
11. Інформувати інші релігієзнавчі інституції країни і зарубіжжя про наслідки роботи Відділення в 2013 році. Водночас надіслати їм План роботи ВР на 2014 рік і графік наукових конференцій 2014 року. *Січень. А.Колодний, Л.Филипович, О.Недавня*
- 12.3 метою оптимізації наукової роботи співробітників скласти на основі річних звітів 2013 року їх бібліометричні портрети. *Лютий. А.Колодний.*

***Керівник Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ
професор А. КОЛОДНИЙ***

***Вчений секретар Відділення ІФ НАНУ
к.філос.н. Д. БАЗИК***

Затверджено наказом Міністерства культури України
від " " _____ 2014 р. № _____

ЗВІТ
про мережу церков і релігійних організацій в Україні
станом на 1 січня 2014 року (Форма № 1)

Звіт	Назва областей	Кількість релігійних організацій											Кількість					
		Всього		в тому числі									Священ- нослужи- тель	в т. ч. інозем- ців	Неділь- них шкіл	Період видань		
				Центри	Управлі- ння (епархії, дієцезії тощо)	Громади		Мона- стирі	в них ченців	Місії	Брат- ства	Духовні навчальні заклади					в них слухачів	
		заресстр.	заресстр.			заресстр.	всього						зочн.					
1.	2.	3.		4.	5.	6.		7.	8.	9.	10.	11.	12.		13.	14.	15.	16.
1.	Автономна Республіка Крим	2083	1409	3	8	2046	1372	6	105	6	5	9	398	30	1282	23	491	13
2.	Вінницька	2050	1865	1	15	1993	1808	25	209	7	5	4	272	272	1250	26	839	18
3.	Волинська	1599	1581	3	7	1552	1534	19	212	7	3	8	834	603	1555	13	996	7
4.	Дніпропетровська	1330	1330	4	12	1280	1280	11	189	12	3	8	312		1283	36	416	22
5.	Донецька	1797	1781	7	15	1726	1710	11	387	26	1	11	499	50	1714	27	885	44
6.	Житомирська	1481	1466	1	12	1416	1401	28	313	12	5	7	154	20	945	30	269	6
7.	Закарпатська	1946	1783	3	14	1845	1682	61	485	8	9	6	483		1845	60	1037	15
8.	Запорізька	1042	1005	2	9	1009	972	10	148	9		3	135	20	991	21	392	18
9.	Івано-Франківська	1394	1394	1	10	1314	1314	35	102	17	7	10	228		1179	15	428	14
10.	Київська	1778	1778	2	7	1720	1720	22	82	16	2	9	688	550	1546	27	837	8
11.	Кіровоградська	743	688		7	729	674	4	38	3					638	7	164	14
12.	Луганська	835	827		11	807	799	6	51	6		5	347	327	1183	3	357	18
13.	Львівська	3061	3061	5	24	2921	2921	65	880	25	2	19	1238	328	2683	81	1113	23
14.	Миколаївська	741	729		10	721	709	4	19	6					582	16	428	5
15.	Одеська	1325	1321	3	15	1253	1249	21	448	20	2	11	700	315	1011	52	317	9
16.	Полтавська	1105	1105		11	1080	1080	6	104	4	1	3	138	494	861	8	325	18
17.	Рівненська	1547	1526		7	1495	1474	20	478	18	1	6	2972	29	1556	18	772	14
18.	Сумська	830	830		6	811	811	7	80	4		2	47	64	643	9	217	4
19.	Тернопільська	1791	1791		12	1719	1719	43	433	4	2	11	569	160	1396	17	477	4
20.	Харківська	936	794		12	895	753	10	77	9	2	8	520	254	1875	52	325	9
21.	Херсонська	918	918		10	895	895	6	34	5	1	1	10	76	610	7	401	8
22.	Хмельницька	1907	1907	1	12	1841	1841	25	245	15	6	7	340	237	1009	64	455	14
23.	Черкаська	1351	1291		10	1324	1264	7	229	8	1	1	450	450	714	3	306	12
24.	Чернівецька	1298	1181	1	11	1250	1133	21	420	7		8	1193		1866	24	425	2
25.	Чернігівська	981	926	1	7	952	897	14	188	3	1	3	77	36	780	10	163	11
26.	м. Київ	1203	1132	51	23	920	849	28	936	111	24	46	5625	3473	1337	104	240	47
27.	м. Севастополь	137	137			132	132	4	25	1					122	8	29	3
	РАЗОМ:	37209	35556	89	297	35646	33993	519	6917	369	83	206	18229	7788	32456	761	13104	380

**АВТОРИ СТАТЕЙ
ЦЬОГО ЧИСЛА ЧАСОПISУ**

- **Ю.Борейко** – кандидат істор. наук, доцент Східноєвропейського університету імені Лесі Українки.
- **Р.Горбань** – кандидат філософ. наук, доцент Косівського інституту прикладного та декоративного мистецтва Львівської національної академії мистецтв.
- **І.Клімук** – аспірантка Східноєвропейського університету імені Лесі Українки.
- **М.Кобрин** – аспірант кафедри теорії та історії культури Львівського національного університету імені Івана Франка.
- **А.Колодний** – доктор філософ. наук, професор, заст. директора-керівник
- Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди Національної Академії наук України (далі – ВР ІФ НАНУ), головний редактор часопису «Українське релігієзнавство».
- **Л.Компанієць** – кандидат філософ. наук, доцент Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна, здобувач ВР ІФ НАНУ.
- **Н.Куліш** – аспірантка Хмельницького університету управління і права.
- **С.Присухін** – кандидат філософ. наук, професор ВНЗ «Національна академія управління».
- **Л.Стасюк** – кандидат філософ. наук, докторант Житомирського державного університету імені Івана Франка.
- **Г.Трегуб** – аспірантка ВР ІФ НАНУ.
- **Д.Шестопаець** – кандидат істор. наук, молодший науковий співробітник ВР ІФ НАНУ.



«УКРАЇНСЬКЕ РЕЛІГІЄЗНАВСТВО» ІНФОРМУЄ

Редакція часопису, який є даківським виданням, нагадує авторам статей своїх нових чисел про наступне:

- Із-за відсутності коштів не маємо спеціальних редакторів, які б доопрацьовували Вами надісланий матеріал відповідно до Правил оформлення статей. Редакція ці Правила друкує в кожному числі часопису і подає тут нижче. Якщо щось із сказаного в них Вами не буде враховано в надісланому Вами до редакції тексті, ми відразу ж після попереднього перегляду статті її бракуємо, відкладаємо в архів і про це Вас *навіть не повідомляємо*. Редакція не має також коштів і часу на переписку з Вами.
- Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ не має бюджетного фінансування своїх видань. Відтак видрук статей в УР оплачує їх автор. Редакція на цьому не заробляє. Статті можуть мати різний обсяг: сума оплати відтепер залежить від кількості стандартних сторінок (1 сторінка - 30 грн). Сторінка вимірюється кількістю знаків, а не спритністю автора в одній вмістити 1,5. Кошти після прийняття статті пересилаються на рахунок УАР.
- Часопис є україномовним виданням, а відтак статті подаються до нього *лише* українською мовою, не у Вашому перекладі з іншомовного тексту, а в перекладі знавця офіційно дозволеної нам мови часопису. Це ж стосується і посилянь на біблійні тексти: не самі перекладайте з російського, а використовуйте українські тексти Біблії чи іншої релігійної літератури.
- Стаття за своїм змістом має обов'язково давати приріст наукових знань з озвученої Вами теми, а не бути анотацією вже написаного і надрукованого до Вас з теми іншими авторами, поданні Вами матеріалу вже видрукуваного цитата за цитатою. Якщо Ви й посиляєтеся на працю іншого науковця, то зазначте, що Ви з ним згодні або ж в інший спосіб оцініть ним сказане. Але застерігаємо від улесливості, славословлення на адресу когось із співробітників Відділення релігієзнавства. Застерігаємо від простого коментаторства/описання релігійних текстів (часто папських енциклік чи якихось документів Ватикану). Богословська позиція з того чи іншого питання має співставлятися із

вирішенням її у світській науці, а водночас і в співставленні з баченням її іншими конфесіями.

- Для історичних статей важливим є посилання на архівні матеріали, а не на книжки, видрукувані іншими авторами в передуючі роки.
- Часопис є релігієзнавчим виданням, а відтак не надсилайте нам статті богословського змісту чи не з релігієзнавчої тематики: такі ми не друкуємо. За змістом статті мають бути толерантними щодо інших точок зору з обраної Вами теми, не містити войовниче-атеїстичні оцінки богословського бачення проблеми, не оцінювати злісним негативом Ваше конфесійне несприйняття інших конфесій. Часопис наш позаконфесійний, має відзначатися об'єктивністю, а не тенденційністю. Ви можете порівнювати бачення проблеми різними конфесіями, а не вдаватися до войовничого розвінчування іншого з позицій своєї конфесії. При цьому конфесійний матеріал має бути свіжим, а не столітньої давності, з посиланням на новітні книжкові чи газетно-журнальні видруки конфесій, їх сайти.
- Редакція відбирає статті також із врахуванням актуальності розглянутих в них проблем, а не якогось наукового дріб'язку (може відтак заздалегідь телефоном узгодьте тему з відповідальним секретарем), статті лише з філософського чи історичного профілю, статті з новизною вирішення проблеми в науці, а не у відкритті цієї новизни для Вас, лише Вами прочитаного чи наявного у вашій чи вузівській бібліотеці, не в залежності від Вашого «наукового просину» в проблемі, а відтак збідненого переліку науковців, які нібито досліджували проблему. Це б то - не прагніть сказане кимось з бачення Вами обраної теми раніше просто переповісти іншими словами, давати цитату за цитатою. Ще раз – ми за приріст наукових знань, а не друкування примітиву, всього того, що до нас надходить. Редакція забракувала 8 статей, поданих до 68-го числа часопису (половина з них надійшла з Чернівців). Якщо Ваша стаття друкується під кандидатську дисертацію, то просимо додати нам десь на сторіночку рецензію наукового керівника.
- Оплату проводите після телефонного узгодження з редакцією на благодійницький рахунок Української Асоціації релігієзнавців.

Як головний редактор часопису, я, проф. Колодний А.М., прошу завідувачів кафедр нашого наукового профілю, наукових керівників аспірантів, пошуківців, докторантів інформувати про ці Правила їх, самим заздалегідь проглядати підготовлені до друку тексти і не вдаватися до приятельських впливів на редакцію, що ще має місце, задобрювання чимось матеріальним. Ми зацікавлені у видруці значимих наукових праць, а не всього того, що нам надсилають, щоб мати для себе просто видрук, не в приниженні нас коробкою цукерок і бутилкою з чимось. Розуміємо, що наші автори є не так вже й багаті.

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 RTF²⁷¹) на дискеті 3,5" (чи CD) обсягом 0,5 друк. арк. (прибл. 20 тис. знаків із пропусками).²⁷² Роздрукований примірник статті та її електронний варіант мусять бути ідентичними. Шрифт: *Arial*, 12 чи *Times New Roman*, 12. Автоматичних переносів по тексті 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.
5. Через декілька відступів, з крайнього лівого боку зазначається індекс УДК.²⁷³
6. Далі, через один відступ по центру, подається назва статті.

²⁷¹ 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 Microsoft Word текст у форматі DOC (або в текстовому редакторі LibreOffice Writer у форматі ODF (.odt)) Ви повинні «зберегти як...» у формат RTF.

²⁷² Точну кількість символів із пропусками у статті в Microsoft Word див. діалогове вікно «Статистика» (Кількість слів у документі), а в LibreOffice Writer – «Кількість слів» (див. меню «Сервіс»).

²⁷³ 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].

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 невіршених 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 на нижньому колонтитулі сторінки (так звані «підрядкові посилання»)** за їх наскрізною нумерацією у відповідності до існуючого **бібліографічного стандарту**.²⁷⁴ Підрядкові посилання наводяться арабськими цифрами за наскрізною нумерацією (1, 2, 3, ...) і створюються в MS Word 95-2003 з меню «Вставка», в MS Word 2007 та 2010 – з вкладки панелі інструментів «Посилання» або ж виведеною на панель швидкого доступу кнопкою «Вставити виноску»; в OpenOffice.org / LibreOffice Writer з меню «Вставка».

²⁷⁴ 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.

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».¹

¹ Бондаренко В. Релігійна ситуація в Україні і перспективи її розвитку // Релігійна свобода: природа, правові і державні гарантії: Науковий щорічник. – К., 1999. – С. 73].

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). Посилання наводити у відповідності з існуючим стандартом.

✓ *Посилання на тексти Біблії подавати прямо в тексті в овальних дужках* згідно з прийнятим міжнародним стандартом²⁷⁵ (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).

***Неправильно оформлені наукові статті
до розгляду не приймаються і не друкуються***

²⁷⁵ Це стосується і посилань на тексти інших священних книг, наприклад, Корану, Книги Мормона, Бхагавад Гіти та ін.